

НАШЕ ВРЕМЕ

Радомир Б. Ракић

СЛУГЕ БОЖЈЕ, СЛУГЕ ЉУДИ

Тема „Ниборга VI” — Скупштине Конференције европских цркава, одржане у Ниборгу, Данска, од 26. априла до 3. маја ове 1971. године: „Слуге Божје, слуге људи” — изабрана је имајући на уму несклад који преживљавају цркве у Европи, удружујући тако хришћане који нагласак свога старања и рада стављају на елеменат богослужења са онима који нагласак стављају на елеменат службе ближњему. Понекад се овај проблем изражава, доста неадекватно, изразима: „вертикални” и „хоризонтални” елементи хришћанске вере. У многим црквама он узима облик „проблема генерација”. Циљ „Ниборга VI” био је да се размотри како се теолошким и практичним изразима ова два елемента морају и могу повезати, одн. да ли „бити хришћанин” значи углавном богослужење (у цркви) или је првенствено служба друштву, човеку.

У „Припремном документу” за скупштину истиче се да су **доксологија и дијаконија неодвојиве**. Исус Христос је крајње и потпуно послушан Богу Оцу у жртвовању Себе за нас људе. Он је један са Богом у идентификовању Себе са нама људима... Вера Ускрса зна и исповеда да се Бог идентификовао са Распетим Христом као слуга свих људи. Тако нас сам Бог сучава у Исусу Христу као Господу, чија је воља да се успостави његова владавина у свету на такав начин да нас Он помаже да се постигне права човечност. У догађају Крста и Васкрсења Исуса Христа засновано је јединство службе и богослужења. Из овога за нас настаје могућност и задатак да будемо слуге Божје и слуге људи. Даље документ истиче да се јединство службе Богу и службе човеку не може просто засновати координисањем двеју димензија (*cultus* и *ethos, vita contemplativa* и *vita activa*). Ми служимо Богу примањем са захвалношћу и велича-

њем његове службе за људе, молитвом њему за све људе, и стављањем себе њему на располагање. Наша доксологија велича Божју дијаконију. Наша дијаконија живи доксологијом. Ми служимо људима сведочећи им да им се само онда истински служи ако се служи Богу, и активним учешћем у овој служби Бога за људе. Скуп верних на молитву и његова мисија да сведоче о речи и делу јесу једнако битни облици службе коју Црква дугује свету. Овде докуменат опомиње верне не само против интроверзног богослужења које се преокреће у бекство из света. Верне треба охрабрити да се не уморе у настојању на окупљању на богослужење и за богослужење поруци спасења једино у Исусу Христу.

У данашњем свету човечност човека постала је централно питање, а **одговорност за хуману будућност човека** главни задатак. У технолошком, индустријализованом свету човек ствара своје сопствене животне услове и своју будућу судбину. У овом отвореном процесу, названом „свет као историја“, порасла је за човека одговорност до неслућених пропорција. Питање светског мира је питање „услова за живот у технолошком добу“. Отуда, стварање светског мира на основу људског разума и слободе — није мутан сан, него одговорни циљ и неизбежан задатак одговорног човечанства. Наравно, хришћани су, уколико су више управљени на изградњу овоземаљских добара, суочени са **секундарним хуманизмом** који се одвојио од служења Богу ради искључивог служења човеку и човековој будућности. Он протествује против служења Богу, при којем је човек отуђен од његовог земаљског задатка одговорности за своју историјску будућност и разрешен своје службе за људе у друштву. Представници секуларног хуманизма често се ревносније, истрајније и ефикасније посвећују раду за човека него што је случај са црквама. Чињеница да нехришћани често извршавају вољу Божју боље од нас јесте позив нама хришћанима да се дубоко замислимо. И нехришћани су Божја створења, те Бог и њих употребљава за своју службу било да то они желе или не, било да су они тога свесни или не. „Ми отуда овај хуманизам не можемо просто одбацити ради повраћања човека на богослужење, ради нагласка оног вертикалног наспрам хоризонталног или да бисмо бар једну димензију људског живота — религиозну — резервисали за Бога“. Пошто сувише наглашава службу човеку наспрам службе Богу (цитирајући Амоса 5,23 и даље; Осију 6,5 и даље; Михеја 6,7 и даље, као и Исуса Христа: Милости хоћу, а не жртве!), документ допушта да „не можемо се некритички сагласити са таквим хуманизмом или помирити се с њим,водећи службу Богу на службу човеку, молитву на акцију, веру на људску солидарност, наду на друштвене и политичке активности. Управо ради Божје службе **човеку** ми не можемо и не смемо то учинити. Јер иако је секуларни хуманизам из Старог завета доиста наследио и протест против религиозности и преданост ближњима, он је ово двоје отцепио од њихове основе у Богу. А управо је Божје дело за човека то што нашу службу за људе чини неуспешном заповешћу. Штавише, оно даје људском поступку обећање, које може пружити мотив, стрпљење и разбукталост наде на наше дело у име људи“.

„Неодвојивост вертикалних и хоризонталних димензија хришћанске вере мора наћи израза у **јединству вере и дела**. Његова основа је оправдање којим Бог прихвата човека, који је по себи изгуб-

љен, и ставља га у братство верних који желе да иду за Исусом... Традиционални протестантизам је поклањао сувише мало пажње социјалном аспекту оправдања. Данас постоји опасност од занемарења персоналног аспекта, позив на обраћање и учеништво увек се управља појединцима, који га као таквог морају чути. Задатак измене друштвених структура за добро људи не искључује потребу за преображајем појединаца, него је само подвлачи. Један од посебних задатака Цркве састоји се у њеном доприносу за лечење друштва унутарњом обновом људи”.

„Друштвени значај оправдања мора наћи израза у активности Цркве у помагању да се измире антагонизми и да се створи пријатељство у подручју друштвене напетости ... Ако се слажемо да вредност и смисао нашег живота зависи од Бога, не можемо тражити своју идентичност у ономе што нас разликује од других људи и група: раса, историјско порекло, култура, економска, технолошка, интелектуална остварења, политички систем, начин живота”. Сам Исус Христос дао је овде пример, солидаришући се са порезницима и грешницима; Он са њима једе, назива блаженим сиромашне духом и тако речју и делом сведочи о Божјој љубави као слому социјалних, верских и идеолошких баријера. И ми можемо постићи људску идентичности једино из Божје љубави, која важи за све без изузетка, и свој људски идентитет можемо одржати једино постојањем за друге. Божанска љубав је универзална, она обухвата и презрене и одбачене из друштва, штавише, непријатеље. Такође је на основу служења Исуса Христа обновљено схватање власти и ауторитета. Христос не тражи религиозно или илузорно одбацивање власти и ауторитета; он даје ново схватање употребе власти. Он влада служењем, а његова служба не држи људе у ропској зависности, него их чини слободним и зрелим (Гал. 4,1—7). „Свака структура владавине и ауторитета поседује „функционалну вредност” и „репрезентативну вредност”... Оно специфично људско не треба схватити на основу односа ја — оно, него од самог почетка на основу односа ја — ти и ја — ми. Тако је налог да се влада земљом укључен у одговорност са-човечности, а научна одговорност и технолошка способност су обухваћени етиком ... Извештаји Новог завета о чудима показују да Исус Христос није употребљавао своју власт над природом да би показао своју власт, него једино да лечи и ослобађа људе који су били болесни, који су патили или били у опасности... Човек који глорификује своје економско или астронаутичко чудо, а чуда економије и технологије не ставља у службу гладних и економски слабих, делује не само против заповести да љуби ближњег него и против задатка датог човеку на самом почетку, наиме, против заповести да влада земљом.

То би, укратко, биле теолошке индикације служења ближњем. Али какве су практичне консеквенце, каква треба да је служба црква у секуларизованом друштву, који су то друштвени изазови или, обзиром на европску ситуацију, који су европски изазови, и каква треба да је дијаконија хришћанина под знаком шалом (мир).

Служба хришћана има своју посебну вредност и не може се мерити истим мерилима која се примењују у секуларном друштву. Битна ознака хришћанског служења јесте несебична, пожртвована, ненаметљива љубав, која често дела тихо, без галаме и бучне пропа-

ганде. Али, не треба „служење у тајном” и „служење последњем” узети као једини принцип служења. Разноликост служби обухвата такође сву помпу публицитета, на пример у борби за слободу и друштвену правду, у акцији у име људског достојанства и за заштиту људског права.

Који су проблеми који нас изазивају на службу у разним друштвеним ситуацијама? У документу се наводи следеће: настојања да се с једне стране постави основа за истинску заједницу у индустријализованом друштву, овладање социјалном и научном, технолошком револуцијом, координисање политичко-економских сила и балансирање разних интереса, ограничавање права националног суверенитета у корист интернационалних политичких и војних савеза, све већа продуктивност и све виши животни стандард, а с друге стране могућа глад у будућности у „трећем свету”, материјална zasiћеност многих људи и индиферентност према угњетаванима, недостатак осећања одговорности за демократско деловање, економска експлоатација радника, и домаћих и гостујућих, урбанизација и следствено кршење образаца живота из прошлости а да при томе нису пронађени нови облици заједнице, побуна против ауторитета и патернализма, неодговорност младих који данас имају далеко веће могућности него њихови родитељи па ипак бирају сумњиве путеве бекства од одговорног живота и рада (злоупотреба дрога, алкохолизам, малаљачки злочин) и др. **Све су ово подручја у којима је неопходна хришћанска служба.** Не у смислу да ми за њих увек имамо најбоља решења, него свакако у смислу да наша служба Богу узима конкретан облик у овом подручју: изазови на службу и сведочење хришћана речју и делом.

Главни облици хришћанске дијаконије у друштву данас су: а) **лична харитативна делатност према ближњему**, помоћ другима, ближњима, у њиховој психо-физичкој потреби (сиромаштво, усамљеност, досада, бесциљност, умор од живота и др.); б) Црква, верници скупа и појединци, имају важан дијаконијски задатак да сарађују на преображају **застарелих или неправедних друштвених, економских и политичких структура** у правцу ка праведном и хуманом друштву и свету; в) Ове нове структуре захтевају „новог човека”, те је отуда специјални задатак Цркве да преобрази људски ум путем **рекреативне снаге Јеванђеља.**

О проблему генерација припремни документ Скупштине наводи следеће: Одувек су постојале затегнутости између старих и младих. Какве су, међутим, карактеристике овог проблема у наше доба? 1) Услед исчекивања дужег живота смена генерација није брза као раније; 2) Број старог света у популацији све више расте; 3) Ширењем школских и образовних система и укључивањем младих у важне положаје, омладина је стекла већи друштвени значај и важнији глас у стварима него икад раније; 4) У наше доба популација је јасније него раније подељена у четири велике групе: деца, омладина, људи и жене који су завршили своје образовање и запослили се пуним или скраћеним радним временом, и стари који већим делом нису запослени. Ово груписање чини да је проблем генерација данас још комплекснији; 5) **Промена у схватању ауторитета** догађа се као резултат „акцелерације” (убрзања) у друштвеном и научном, технолошком развоју. То је промена од „ауторитета доба” (старости) на

ауторитет који је свезан с личношћу и способношћу, и који поштује једино оно што је примарно и прихвата једино оно што је ефикасно и одговарајуће.

У чему се састоји служба хришћана у **решавању очигледних конфликта генерација**? Она се састоји у признавању легитимних и огромних права сваке сфере живота у појединој личности и у свакој генерацији, али противећи се сваком покушају да се сопствена права апсолутизирају на рачун других, што је недопустиво.

Даље се у документу истиче да данас међу **младим светом** у разним земљама постоји криза свести и нови погледи на стварности садашњег света, на неправде које се ту дешавају и на могућа решења. Незадовољство које млади свет осећа према утврђеном реду и према данас некорисним традицијама, често налази израза у неконформистичком понашању према прихваћеним политичким и друштвеним правилима. Они који више нису сасвим млади треба да покушају схватити овај протест против друштва у коме људе искориставају његови ближњи. Они треба да започну дијалог са младим светом без претходног прописивања услова за такав дијалог. У њему ће се наћи узроци за ово незадовољство са утврђеним редом и лек за узроке. Међутим, ова спремност младих на ентузијазам не сме да се извитопери у самовласт и анархију, индивидуализам и неодговорност.

У дијалогу генерација као партнера, **старији** треба да допринесу својим широким познавањем живота, својом зрелошћу и разборитошћу. Али стари не смеју глорификовати своју прошлост и одбацити садашње стање. Они не би требало да покушају апсолутизирати решења, норме и вредности ранијих времена, или устрајати у стерилној крутости очајног држања старих идеја и модела са старатељским ауторитетом.

Сви одговорни и напредни људи добре воље уједињени су у гледању на **очување светског мира** као на хитну неопходност и крајњу потребу за садашњи час. Отуда се одбацује свака врста рата, биле да је он локализован или да се води конвенционалним оружјем. Препоручује се да хришћани и нехришћани буду здружени у заједничком миротворачком фронту и да окончају крвопролиће и нечовечно разарање.

Веома је важно то што се у документу указује на огромну потребу очувања мира у Европи, који је неопходан из два разлога: а) због своје крајње комплексности, разноликости и шаренила Европа је необично ранљива и осетљива на немире, и б) кроз саму Европу пролази граница војних блокова. Мир у Европи изгледа посебно важан за службу Цркве и за живот друштва. Отуда се у контексту социјалне дијаконије црква нарочито нагласак ставља на службу миру у Европи.

Како хришћани служе миру? Путем молитве, посредништва и црквеним богослужењима. Ово, међутим, није довољно. Хришћани су на сваком месту позвани да успоставе мир: у дому, на раду, у суседству, у свом слободном времену, у месној заједници, у политичким странкама и у миротворачким покретима (нпр. Покрет за светски мир) и миротворачким конференцијама (нпр. Хришћанска конференција за мир — Праг), у влади; треба такорећи, развити „стратегију мира”.

Служба миру пак не сме бити заснована на нереалним политичким сновима и жељама, каже се у документу. Морају се уважити грубе стварности статус кво-а у Европи. Статус кво, за сада, јесте услов мира. Важно је напоменути шта је рекао митрополит лењинградски и новгородски Никодим о раду на миру: „На мирољубиву коегзистенцију гладимо као на једину могућност да отклонимо претећу катастрофу и као на излаз из бесмисленог ћорсокака, који је створен са убитачним по људе војним супарништвом”.¹

Документ такође охрабрује отворен дијалог са секуларним хуманистима у Европи, као и дијалог хришћана и марксиста, који је приметан последњих година у разним деловима света. У последње време постоје охрабрујући знаци спремности за спразумевање и сарадњу међу хришћанима и марксистима, који са обе стране „постављају мостове”. За хришћане у Источној Европи више се препоручује „практични дијалог”, а мање дискусија о апстрактним метафизичким темама, дакле, хуманистички основи социјалне заједнице у заједници социјалистичких народа, развој свести и личности и креативно формирање људских односа, проширење материјалне основе за овладавање научном, технолошком револуцијом, развој социјалне демократије и друго².

Погрешна је појава то што се у проповеди и у раду Цркве раздвајају љубав према Богу и љубав према ближњима, што се правац погледа на горе, у „вертикали” на Бога, и правац погледа на доле, у „хоризонтали” на ближњег, у таквој мери један од другог отржу као никад досад, и то на тај начин што се дужност хришћана према ближњем толико наглашава да се наша дужност према Богу, која ону тек треба да оправда и учини је делатном, потпуно потискује у позадину, ако се већ и не пориче. Мисли се да се испуњењем љубави према ближњем испуњава и заповест љубави према Богу. У настојању да се хришћанин залаже за „човечност” предлаже се испуњавање „конкретних захтева”. А управо се овде мало има на уму октривена воља Божја, те се пре тражи ослонац у политичким, социјалним и привредним изворима нашег времена у којима би се, мисли се — боље него у Светом писму — открила воља Божја за садашњицу. При томе се подсвесно мисли да је Бог прс свега тамо где се ради за бољу човечност у будућности. Бог није с оне стране и изнад нас, него с ове стране и пред нама; он је присутан у бољој будућности човечанства. Тако, вера није управљена у Бога, него у бољу будућност човечанства. Сходно овом гледишту, жели се и богослужење саобразити „потребама времена” према шеми: информација — медитација — акција, да би се верник обавестио, у светлости божанске речи, о политичким збивањима да би о томе медитирао и онда прешао на „концентрисану акцију” за свет.

Док се у прошлости љубав према Богу пренаглашава у теологији и побожном животу, данас и теолози (на Западу) и остали верујући хришћани чине супротну погрешку; пренаглашава се заповест о љубави према ближњему наспрам заповести о љубави према Богу, иако је сâм Господ рекао да је она „друга” заповест. Љубав према ближњему без љубави према Богу није ништа друго до љубав према самом себи, самољубав, како каже Достојевски.

¹ *Koexistenz oder Konvergenz*, Stimme der Gemeinde 1970, br. 22, 684.

² *Preparatory Document for the Nyborg VI Assembly* »Servants of God, Servants of Men«, geneva 1970.

Иначе, од богослужења стварати рецитале посвећене рату у Вијетнаму или гладнима у свету, значи верноме давати материјал за обавештење и медитацију, али не и ону снагу која покреће религиозног човека на акцију, до тог степена да је он у стању и душу положити за ближњег свога. Тек истинско богослужење може да препороди, окрепи душу и да јој стално даје импулсе на нове начине помоћи ближњем, јер љубав према овоме може бити делатна једино у љубави према Богу, који нас је задужио и заповедио нам да волимо. Утолико „литургијска реформа“ на Западу значи једино излазак у сусрет људским слабостима, јер права молитва Богу за себе и ближње, као и величање Бога — доксологија — није нимало лака вежба.

Summary

Radomir B. Rakić

SERVANTS OF GOD, SERVANTS OF MEN

This was the general theme of the Nyborg VI Assembly of the Conference of European Churches, held in the old Danish town Nyborg (according to which all the assemblies are called) from 26th April to 3rd May 1971.

The Conference of European Churches encloses nearly all the European Churches (except the Roman-Catholic), which are very active in promoting Christian understanding and fellowship among the states and nations on the Old Continent. The Serbian Orthodox Church was represented at the Nyborg VI Assembly by two delegates.

The article is based on the Preparatory Document for the Assembly (Geneva 1971) and deals with the question of the relation between the »vertical« and »horizontal« elements in Christian faith. The intention of Nyborg VI was to consider how, in theological and practical terms, these two elements must and may be bound together. What sort of a challenge is the command of Christian love in the world of today? How are we to serve God by serving to our fellowmen? — The author points out to the mistake of our days that we separate our love to God from our love to our neighbours to such an extent that our love to God, which has to prove and make active our love to the fellowmen, is being pushed back or even denied. However, our love to the fellowmen has its significance and fulfilment in our love to God, as it is the »second« command. The love to the fellowmen without the love to God is nothing else than the love to ourselves, self-love, as Dostoevsky put it.

СТУДИЈЕ И ГЛЕДИШТА

Свети Марко Ефески

О ВАСКРСЕЊУ

У старих Грка — незнабожаца сматрало се да учење о васкрсењу не заслужује да се на њ потроши ни једна једина реч. А како и могаše бити друкчије кад већина међу њима држаху да душа после разрешења од тела и не постоји више? Јевреји бежаху малтене истога мишљења. Додуше, једна њихова верска странка, такозвани фарисеји, у много чему превазилажаше остале своје саплеменике, па тако ови фарисеји очекиваху и васкрсење: истини за вољу, нису га очекивали чисто у правом смислу, но ипак — очекивали су га. Нама пак, који се по Христу хришћанима називамо, сам Господ и Бог наш Исус Христос, дошавши на земљу, проживевши међу нама и поставши оним што смо ми, учинио је поузданим наше веровање да ће нам тела после овога видљивог распадања и труљења васкрснути. То је учинио Својим речима, делима и страдањима; јер, с једне стране, многе је људе подигао из мртвих било Сам било преко ученика Својих, и то неке који већ беху иструлели, премда сви поново дочекаше суђени час, те сад чекају свеопште поновно рођење, а с друге стране, Сам је постао прворођени из мртвих, будући Једини Који васкрсе нетрулежан и већ се више не боји смрти. Исто ће се једнога дана десити и с нашим телима кад их поново добијемо по благодати Његовој. Јер, вели Он, ко верују у Мене, ја ћу га васкрснути у последњи дан (ср. Јов. 6, 40; 6, 54). Кад би многима била довољна једноставна и простосрдачна вера у смисао овога догмата, не би било потребе да ми сада трошимо речи. Али нажалост, неки су се збиља избезумили, кад могу овамо исповедати главом Онога Ко се показао васкрслим из мртвих, а онамо повлачити своју реч кад се ради о њима самима и о њихову васкрсењу. А будући да, поводећи се за људским помислима, тврде како је немогуће, па тобоже и бесмислено, а усто и сасвим непотребно, да васкрсне иструлело и распаднуто тело, хајде да и ми покушамо на основу људскога размишљања да по могућству кажемо и предочимо понешто у вези с тим питањем! Доиста, било би то страшно бесмислено кад би они, полазећи са своје исходишне тачке и од својих чулних опажаја, стали извртати смисао божанских речи. Ми пак стидели бисмо се да тражимо савезништво Речи Божје ради убеђивања оних којима је та Реч поверена, но ипак ћемо на крају потврдити све што ћемо рећи и Светим писмом. Дакле, сад је пред нама овакав задатак: показати

онима који мисле да поуздано знају и увиђају непотребност тела да Бог не изговара залудне и неприличне речи.

Да је Бог несложен по природи Својој и да је изнад сваке сложености, то је општи и општепризнат појам; то важи поготову кад се Он уопреди с нашом људском једноставношћу. И уопште, све што бисмо могли замислити и претпоставити показало би се као сложено у поређењу с Њим. Бог је превасходно и у правом смислу речи просто Биће, Он је блажена природа. Све пак што је Он створио због свога одстојања од Њега подложно је сложености и лишено једноставности. Смањивање њихове једноставности долази отуда што имају неку материју као подлогу свом облику, и она се код нас људи и код бића нижих од нас, неразумних и без душе, назива телом, док се код анђела, који и јесу и зову се бестелесни, не назива ништа телом, мада се и код њих ипак да запазити материјално разликовање, на основу којег чисто у замисли разликујемо њихов субјекат од форме која као да се примећује уз њега. Замишљамо наиме и једно и друго својство које припада њиховом блаженом бићу, јер су и ограничени, и час запремају једно час друго место, зависно од тога куда су послани на службу, као што рече велики Павле (Јевр. 1, 8). Једино је Бог потпуно несложен и невештаствен; једино се око Њега не да замислити никаква нити сложеност нити раздеоба. Ово сведоче многи од светих, између осталих и богослов из Дамаска у својим богословским поглављима.¹ Ми људи, међутим, граница смо између духовне и чулне твари и наше се биће састоји из душе и тела. Душа се од тела одваја приликом раставе на смртноме часу, али је потребно да се растављено поново споји и сједини да би се испунила тражена целина, да би наведена аналогија о души и телу остала важећа за увек. Дакле, по природи и превасходно једино Бога замишљамо несложеним; одмах за њим долазе анђели. Они су у односу према нама несложени и нетварни, не подлежу распадању као ми већ остају за свагда онакви какви су по своме суштаству, имају неизменљивост мишљења (а примили су је, како се некима чини, накнадно, после пада онога ко спочетка беше Светлоносац)²; у односу према Богу, међутим, нити су несложени нити нематеријални. Према томе, и ми људи треба да останемо онакви какви смо створени, тј. душа и тело, уколико је неминовно да све што је створено буде и сложено. Каквог има смисла, реци ми, да анђели, односно сви горњи чиновни, остану такви каквима посташе, без и најмањег уштрба по своју суштину, будући створена и сложена бића свиколици, а да се људи, спочетка створени као сложена бића, доцније покажу као простији и од анђела, ако се узме да ће им се тела распасти једном за свагда и да им се душе више никад ни до века неће спојити са својим телима? Мени се чини да и сама чињеница да је Бог саздао тело пре него душу има, може бити, и други какав смисао, тајанственији и дубљи, познат једино онима што се потрудише да истражују дубине Духа. Ево једног објашњења на брзу руку, а у част тела: Бог је стога најпре саздао тело да, приликом разрешења душе од тела као од нечег што је нижег реда и ниже вредности, не би изгледало као да ће се оно сасвим распасти и претворити у небиће. А да је стварно тако, сведок нам је Свето писмо, које на једном

¹ De fide orth. I, 2. Mg. P.g.t. 94, col. 792; 3 — col. 796; 4 — col. 797; 8 — col. 808,813;9 — col. 833; 13 — col. 852; II, 12 — col. 920.

² Еосфорос, Луцифер, Деница, Зорњача. — Прим. прев.

месту каже: „И сазда Бог човека“, а на другом, говорећи о души: „Створи Бог човека“.³ Гле какво почасно ословљавање и исте речи и за душу и за тело! Човек је онај кога Бог саздаје и човек је онај кога Бог ствара . . . Тиме као да хоће да се каже: нити душа сама за се, нити тело само за се, већ и једно и друго заједно достојно је назива „човек“. Како ће тај човек, — човек, велим, од душе и тела, испочетка створен за бесмртност, потом кажњен смрћу због преступа, онда по благодати опет васпостављен у првобитно достојанство, — како ће он, питам, одбацити тело са којим је заједно добио у део бесмртност? У том случају, то ће пре бити неки нечовек него човек. Ако ли се коме чини неумесним рећи за душу да се односи према телу као форма према материји (јер, по онима којима се тако чини и који тако мисле, не можемо претпоставити форме одвојене од материје), одговоримо: тачно је да су форме по својој природи неразлучне од својих субјеката, и могу се од њих раздвојити само у људском разуму, али зато с друге стране, по сили Бога Који их је и из небића саздао, итекако се могу раздвојити и у стварности. Ево пример: светлост, која је форма Сунца, створена сама за себе, испрва смо познали пре но што је Сунце постало, и поверовали смо да ће доцније бити одвојена од свог огњевитог суштаства и додељена блаженима за обиталиште. Шта онда има чудновато у томе да претпоставимо да је и душа испочетка створена заједно са својим субјектом, односећи се према њему као форма, као, ето, светлост према Сунцу? Иако после онога првога пада у грех изгледа некако многострука због своје тежње к телу, она ће се ипак након раздеобе од тела касније поново сјединити с њиме, претходно поставши једнообразна, и обући ће се у прикладно за њу тело. То је баш оно, мислим, што се јелинским мудрацима измакло из вида, и што је довело до онога незнања, и мрака, и заблуде, у њиховим речима о души. Гледајући на опште законе и трагајући у свему за оним што је по природи, а не знајући Бога, једни од њих нипошто и не признаваху да душа мора бити разлучена од тела већ говораху да се она заједно са смрћу тела разлаже у небиће. То беху они који су заступали неодвојивост и осталих форми. Други пак, држећи за могуће да душа и тело постоје одељено и свако за се, допуштали су и бесмртност душе, али су говорили и то да су све душе једнаке, и оне бесловесних бића и оне разумних бића. Ми се, међутим, у погледу неразумне душе задовољавамо речима Светога писма да душа сваке животиње јесте крв њезина. Тиме хоће да се каже да у свакој животињи постоји урођена сила која је покреће. Та се сила у Писму назива крвљу, може бити зато што крв преовлађује у течности животињског тела и што је на неки начин распрострањена по читавом телу. То је животињска душа, тако да чим стане покретач, престаје и покрет, и не преостаје више ништа сем мртвога тела. Дотле словесна и умна душа, створена по слици Божјој, и кад је одвојена од своје материје, тј. од тела, ипак и даље постоји; и кад се разрешила од онога са чиме је била спојена, битише, и одлази на своју страну, и заузима себи одговарајуће боравиште. Тако исто и тело, распавши се на своје састојке, чека одговарајућа времена када ће се поново спојити са душом. Али и сада, веле, душа живи сама за се, и нема никакве потребе за телом; шта дакле смета да тако буде и у будућности? Чему јој треба такво бреме и такав терет кад већ требаше да постане лакша и од саме се-

³ Пост. 2, 15. Ср. 2, 7 и 1, 27.

бе, и прикладна за то будуће стање ствари, тим пре што ће нестати материја којима би посвећивала, преко тела, своје енергије?

На тврдњу да тело неће бити потребно одговорићемо на следећи начин: не бисмо се потпуно сложили да је душа сада лакша и ослобођена телеснога терета. Смрћу је додуше разрешена од тела и опростила се страсти које преко њега делују, али од свога природног односа према телу ни најмање се није отргла. Чак и одлетевши к свом обиталишту, она упира поглед на тело; нека се оно распало на саставне делове, односно на стихије или елементе, и нека се шта му драго десило с њиме, ипак га нека тајанствена међусобна веза спаја са душом, односно, можемо рећи, спаја душу са блиским јој телом и његовим растављеним елементима, из којих ће се оно поново саставити да би га она обукла. И као што ће семе, посејано у земљу, — да се послужимо и ми примером што га наводи божанствени Павле, — донети род у своје време, али у међувремену изникла стабљика или трава постаје спојница између иструлелог семена и зрна које ће касније сазрети и обликовати се, те се на тај начин, док не дође време зрну, одржава као нека веза између једнога и другог, докле се напослетку не обнови иструлело семе и поново се не покаже, сјајније но што беше на почетку. Наведеном примеру међусобне везе одговара по смислу и веза душе са телом. Једно се само мора имати у виду: тамо, наиме, у првом случају, постоје чулне меће, постоји полазиште природног тока ствари и постоји циљ ка којем природа хита кроз сва средња стања, и све је то, дабоме, чулне, материјалне природе: корење, стабљика с травом око себе, класје, кора — а у свему томе ствара се мало — помало зрно. Дотле овамо, у другом случају, где је реч о души и телу, једна страна залази у натчулни свет; и душа, битишући и одвојена, сама за себе, обући ће се у своје време у ново тело, али у међувремену постоји међу њима веза, наравно натчулна и духовна. Ми мислимо да је душа по смрти потпуно ослобођена од тела јер не видимо ни њу, ни њену везу с телом, а кроз кратко време ни само тело, које се разлаже на састојке; међутим, она се опет враћа у своје, и на неки начин се повезује с телом, иако битише сама по себи и за себе. Да је тако, сведоче нам душе светих које и после кончине често посећују своје мошти, своја тела, и врше преко њих многе дивљења достојне ствари. Ето, и магнет тајанственом силом природе привлачи гвожђе, а то су наизглед међусобно тако разнородни елементи. Однос је међу њима невидљив, па ипак се, благодарем њему, крајности спадају и зближавају једна с другом. Ако је све то тако као што јесте, шта онда има неумесно у претпоставци да и душа, мада битише сама за се, на неки начин вуче за собом тело и зближава га себи докле год га не облагороди, продухови, очисти, удеси према себи и покаже прикладним за облачење у њега? И збиља, колико се може видети, кад се душа након првога греха и преступа беше тешње повезала са телом, у самој ствари се још већма отуђила од њега. Јер тело је услед греха постало дебело, земљано, подвргнуто небројеним страстима, а душа, принуђена да га са собом носи и подноси, посрће и губи своје достојанство, па и сама почиње дебљати, и мути јој се духовни вид. И што му више бриге посвећује, то више га отуђује од његова правога достојанства и вредности. А кад се, опет, умно отргне од њега и стане гледати своје ствари, односно бавати се оним што мудраци дефинисаше као созерцање смрти, ти-

ме одмах и тело чини нежнијим, духовнијим, и ослобођа га од страсти. То важи, разуме се, када душа не испуњава разне жеље телесне већ промишља само о потребној исхрани и покривалима тела; у противном, опет потпада под власт страсти и смањује се духовна величина њена. А када дође смрт, душа, ослободивши се природних окова, постаје слободна и снажнија за узлет одавде, а тело постаје лакше и вољније да је следи. Више нема чега да се плаши, више нема према чему да буде сластољубиво, па да се може разуларити и строглавити у пропаст; више се не може ни одржавати склопљеним и стројним због одласка душе, те се распада и разлаже на саставне делове, растура се по материји и као да се распрштава његова дебљина, али се духовно шири, постаје чисто као што беху првобитна проста тела и почиње стицати још ближи и сроднији однос како према самом себи тако и према души са којом се једанпут беше сјединило. А када дође време, поново ће се обликовати као после неког сазревања (да се послужимо већ једанпут наведеном сликом жита), и опет ће се сјединити с душом, и биће сјајније и прозирније, као што и треба да буде, да буде без мане човек који ће се тада саздати по Богу, да не остане лишен своје друге половине, већ да буде оно што јесте и чиме се назива — човек. Гле, и сама твар, односно првобитна тела (јер ће нестати сложености), измениће се, и прсћи ће из трулежности у нетрулежност, и биће у складу са тадашњим начином живота. А чему би све то било потребно да тела опет не устају? Ново небо и нова земља изискују, по Писму, и нова тела; јер небо и земља су због тела и били саздани у почетку. Али, казаће неки, ради чега ће нам икад по васкрсењу затребати удови и делови тела? И зар не би било бесмислено да се споји, склопи и образује оно што ничему не би служило? На ово ћемо одговорити овако: кад бисмо ми људи стварно видели да све што постоји у творевини Божјој служи нама на неку корист (а чули смо да је Бог за нас створио свет), онда бисмо може бити, имали ваљан разлог да се уплашимо за удове тела по васкрсењу да ће се показати непотребни и противни здравом разуму. Већ сада, међутим, знамо да су многе створене ствари по свом сопственом значају и с обзиром на употпуњење свега у целину добре и корисне, док у односу према нама људима, па и према чему другом, користе мало или нимало, сем што подстичу на хвалоспев и дивљење према Богу Творцу. Према томе, и удови тела људскога тада, по васкрсењу, биће добри, па ако и не буду служили ничем. Гле, ти се дивиш лепоти Сунца, а кад видиш лепа тела, у теби се буди љубавно осећање. Помисли само да ће се тада, о васкрсењу, стећи заједно у телима и једно и друго — и сунчана сјајност и складност и сразмерност удова, чиме се и одређује лепота; па зар да се томе не дивиш и не радујеш, и зар да не славиш Творца? Али ако се нећеш служити устима да се храниш, и ако не будеш покретао руке да преносиш потребне ствари, и не буду ли ти ноге служиле за ходање, ти мислиш да би у том случају тешко поверовао у васкрсење тела, јер би, велиш, људи носили излишан терет? Али кад би се ти, реци ми, већма дивио сјају Сунца: да ли посматрајући га као лоптасто кружно тело или посматрајући њиме обасјане људске удове и тако лепо обликовану творевину Божју? Та и Давид због овога потоњег пева хвалопојке Сунцу и упоређује га са младожењом и са дивом (Гигантом), упоређује га, могло би се казати, са људима који по лепоти и снази

надмашују све остале (Пс. 18, 6). Па и само по себи наше људско тело и лепота његова многима беше повод за славословље Бога. А тада, кад се изврши потпуно одвајање лепога и кад буду одстрањене безумне страсти, неће бити никога ко се не би дивио Творцу због лепоте свега што види. Ако су они који о свему и свачему важно зборе на основу својих домишљања орни да и поводом ове наше тврдње противрече и тврде противно, одвратићемо им да ни дејства људских чула неће бити баш тако скроз — наскроз у дангуби и беспослици по васкрсењу. Они ће нам, наиме, служити да разазнајемо како сами себе тако и божанску красоту, и то ће нам бити наместо сваке хране: „Бићу сит од виђења славе Твоје” (Пс. 16, 15). Ушима ћемо разабирати божански глас и радост, као што је речено: „Даћеш ми да чујем радост и весеље” (Пс. 50, 10). Уста ће окусити и видети да је благ Господ (Пс. 33, 9). Штавише, у то време ћемо омирисати и духовно миро које се за нас испразнило. А ако и за језик захтеваш да ради свој посао, чуј: „Глас оних који празнују и глас радости чује се у колибама праведничким” (Пс. 41, 51; пс. 117, 15). И додирнућемо (ср. Дел. ап. 17, 21; I Јов. 1, 1) оваплоћену Реч заједно с љубопитним оним учеником, и видећемо ожиљке од рана, сведочанства оваплоћења и страдања. А стомак и што је у њему постаће сместилиште и прималиште хране духовне, од речи Божје. Јер кад читаво тело постане духовно, по божанственом апостолу (I Кор. 15, 44), елем, онда ће и сви уди његови бити духовни и служиће за духовна дејства. Према томе, добро ће бити тело, и лепо ће бити, и прикладно за нови начин живота, и ни најмање неће бити некорисно. Ето, то смо имали да кажемо на основу разума.

Ако ли пак треба да дометнемо и оно што вели вера, казаћемо: свима је знано да је један и исти Саздаатељ и Промислитељ свих бића, да је Промисао двострук и да увек и кроза све служи нама људима, да је васцели свет училиште врлине и богопоштовања за здраво мислеће људе, али и задовољство телу, да душа има пристрашће спрема тела, као и да једно с другим деле страдања. Ко онда, знајући за све то, не би казао да ће душа и тело и у будућности бити заједно и да ће се заједно наслађивати уздарјем за све почињено у животу? Јер није улудо и узаман постао ни овај видљиви свет (који постоји, како је речено, на општу корист), нити би постојало толико промишљање о оба његова дела кад не би требало да васцели свет, измењен набоље, остане заувек, и кад не би јамачно требало да душа и тело обитавају у том измењеном свету и да уживају у њему. Али, постоји сврх тога и реч да ће се разделити надвоје суштаство огња. Светлост ће бити додељена праведницима, а оно што жеже грешницима да би осећали суровији бол, као што и рече Давид: „Глас Господа који расеца пламен огњени” (Пс. 28, 7). А како би се то могло збити кад не би постојала тела која ће тај огањ захватити, а која су исто тако безсветлосна и мрачна, чиме се једино и разликују од светих тела? Ја мислим да не само на основу вере и исправних разлога него и потпуно логички нужно може да се докаже учење о васкрсењу оних који не верују само у оно што виде и што се може рукама опипати већ хоће и да се убеде помоћу разума. Ако ли приповедају нешто и из Светог писма, оставићу пострани Спаситељеве речи о васкрсењу, иначе многобројне и јасне, па нека наступи велики Павле који вели да неверовање у васкрсење представља уништење читаве тајне хриш-

ћанске и гажење вере. „Јер ако мртви не устају, вели, ни Христос не уста . . . А ако Христос не уста, узалуд дакле проповедање наше, а узалуд и вера наша” (I Кор. 15, 14—17). Нека наступе и седморица младића ефеских, који усташе из мртвих много година после своје смрти, кад је настало истраживање баш по овом питању. А за отмицу Илије у огњу и за премештај Енохов одавде ко не зна да су то симболи васкрсења? Они и остају живи све до судњег дана будући да им се тела већ обеструлежише и посташе непропадљива. На тај начин беше одозго од Бога и већ од почетка прасликован догмат о васкрсењу, а откако смрт уђе у природу, за читаво време се и даље напореда с њом распростираше и овај догмат — и то, мислим, с разлогом, и ради свеколиких користи. А сво њих: да не бисмо из очаја због неизвесности у погледу оног живота отпали од добра и врлине, препуштајући се насладама, и да нам с друге стране не би дотужиле патње што нам падоше у део заједно са земаљским животом, него да бисмо, напротив, знали да нас очекује један други, бољи свршетак, и да се наше стање у овоме животу може упоредити са вежбалиштем, подвизалиштем, и са светковином неког насеља у туђини, па да бисмо, знајући све то, одважно гледали у будућност и, колико нам је могуће, носили се са садашњошћу. Јер, тамо ћемо задобити венце, обогатити се непотрошивим богатством и живети безбедно.

Рекосмо о овој ствари колико нам је време допустило. А Бог, Који нас је саздао ради будућих добара и уживања у посматрању Њега, Који је све и сва, од почетка до краја, нас ради устројио, нека нам подари и јасније, извесније и поузданије познавање тајне, да сами од себе и драговољно имамо веру, те да не потребујемо спољашњих доказа да би нам се објавила истина! Јер Њему приличи свака слава, част и поклоњење, сада и увек и кроз све векове. АМИН.

С грчког: јеромонах ИРИНЕЈ (Бүловић)

Summary

St. Mark of Ephesus

ON RESURRECTION

St. Mark, Metropolitan of Ephesus, is chiefly known for his strict defense of Orthodoxy at the Ferrara-Florence Council (1438—1439), convened for the sake of Orthodox-Roman-Catholic Union. Just this »spectacular« and heroic role of the Saint at the Council has absorbed the attention of some scholars away of his theology, so that the depth and swing of his theological thought has remained unnoticed and has been inadequately evaluated and studied.

The present article by St. Mark was discovered and published in Athens by an eminent Russian theologian, Archpriest Alexander Schmemmann, just twenty years ago. It is apologetic in nature, as the Saint wanted, philosophically and theologically, to justify the Church dogma of resurrection of the body against the attacks of some contemporary intellectuals, who tried to re-animate the dead gods from the Olymp and the dead systems of the ancient Greek philosophers

In this small sermon one can find some clues to an Orthodox, patristic anthropology. There is no trace of a Manichean attitude towards the body. Moreover, it is pointed out that the Lord Christ has saved, resurrected and consecrated the whole of Man. Both God and Man want an integral unity of God with Man and Man with God. This has been fully realized in the God-Man Jesus Christ. Without Christ's Resurrection there is no Man's resurrection, but without the Resurrection and the Victory over Death — everything would be nonsense, dull, horried and full of despair.

Др Чедомир С. Драшковић

ИСТОРИЈСКО-ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕД НА ФИЗИЧКО ВАСПИТАЊЕ

Међу европским народима у културном погледу нарочито су се истакли Грци и Римљани. У своме културном развоју они су уздигли човека на ступањ слободног бића, са правом личног самоопредељивања. Личност човека није потискивана, нити се пак губила у касти или држави, какав је био случај код културних народа Истока. Та лична слобода долазила је до изражаја како у науци у уметности, тако и у политичком и религиозном животу. Она је истакнута као главна мисао да је човек позван да влада над природом. Идеја слободе као таква одвојила је европске народе: Грке и Римљане од класичних народа на Истоку и показала свету други правац у развоју и васпитању.

Природна разгранатост грчких обала: дубоко и плаво море са многобројним острвима и погодним пристаништима и блага приморска клима били су од јаког утицаја на културно изграђивање ових земаља. Томе су још више допринела духовна преимућства — оштар разум и жива фантазија грчког народа. Уз главне особине своје културе: љубав ка слободи и осећање личног достојанства, они су заволели и чулни свет. Заволели су уметничко посматрање, уливање духа свему што постоји. Из Хомерових списа види се да су Грци замишљали своје богове као савршено лепа и бесмртна, али само земаљским, људским моћима обдарена бића.

Две грчке културне државе: Спарта и Атина, типични су представници не само њихових племена: дорског и јонског, већ и њиховог образовања. У Спарти је васпитање било одраз строгог дорског духа и собом носило ратнички карактер, због чега се ишло на то да се код деце постигне телесна јачина и ратничка храброст, као главни циљ васпитања. Безусловна послушност и сузбијање своје воље важили су као највеће врлине у њиховом животу. А ово се постигало навикавањем на трпељиво подношење глади, жеђи, хладноће и болова, а затим гимнастичким вежбама: трчањем, скакањем, рвањем, бацањем диска и копља, уз пратњу музике, првенствено ратничке. Чак су и женска деца вежбана у издржљивости. И за њих је гимнастика била обавезан предмет, јер се хтело да се добро развију, како би доцније рађале здраву и јаку децу. Тако је цела Спарта изгле-

дала као какав велики завод за војничко васпитање. Њена педагогика је васпитавала борце, али само из реда повлашћеног сталежа и тако је постала државна педагогика, искључиво за владајући сталеж, а не за све људе у земљи.

У демократски уређеној Атини васпитавање је било друкчије него у Спарти, али је и ту гимнастичко образовање заузимало истакнуто место, чији је циљ био не само развијање лепоте и гибкости тела, него и унапређивање интелектуалне, естетске и етичке подлоге и развијање националних осећања код деце. Стога су се на гимнастичка вежбања у трчању, скакању, бацању диска и копља, боксовању и пливању, а понекад и лову наслањале омладинске игре и националне свечаности у Олимпу, Коринту, Делфима и другим местима. Тако је и гимнастичка настава имала циљ да телесно и духовно у човеку доведе у хармоничан склад, да се постигне телесна и душевна лепота. Штета је само што морални елеменат „добро“ (ἀγαθόν) није долази у томе да пуне важности, и што је „лепо“ (καλόν) стављено изнад њега, изнад доброга.

Светско-историјски задатак старог Рима био је у томе што је сачувао јелинску културу, закључно са александријском, да би је предао доцнијем хришћанском свету. А духовна добра атинске државе уткана су у основе и европског и америчког васпитања. Па ипак је у погледима Грка и Римљана на васпитање било великих недостатака. Пре свега идеја о личној слободи и достојанству човека није била схваћена у довољној мери. Појам човека био је сужен код свих народа прехришћанског доба на појам држављанина и грађанина. Човек је имао вредности само уколико је био члан извесне друштвене заједнице.

Целокупна историја васпитања креће се у два правца: на једној страни је хришћанство са јудејством, а на другој незнабоштво или многобоштво. Многобоштво значи у последњој линији извесно изједначење Бога и природе и природан нагонски живот, па било то живот појединаца или читаве друштвене заједнице. Јудејство и хришћанство пак указује на један натприродни свет, на свет живота личнога Бога који је створио свет и који њиме управља. То је њихова заједничка одлика у борби како противу многобоштва, тако и против свих савремености, које се јављају у материјализму, у монистичком пантеизму, као и у националистичком обожавању свога народа. А то опет значи да они имају и својих специјалних одлика.

Човек у Јудеји или Израиљца није тражио циљ свога живота ни у касти, ни у држави, већ у Богу, до чије се светости требало доћи у животу. Као деце врлине, олет, које би требало неговати, да би се дошло до таквог живота, помињу се страх од Бога (Пс 110, 10), затим послушност и страхопоштовање према родитељима. У томе се ишло тако далеко да се примена прута није штедила: „Ко штеди прут мрзи на сина свога” . . . (Приче Сол 13,24) и да се за непокорну децу тражила чак и смртна казна (2 Мој 21, 15; Екл 1, 12 и д.).

А човек у хришћанству није био више изгнаник. Он је постао дете Божје и сарадник на његовом делу. Из овога новог положаја људског бића на земљи дошли су блажи узајамни односи између појединаца, и између народа. Јер један је њихов Отац и Учитељ, а они су браћа (Мт 23, 8).

По хришћанском учењу човек је нешто велико и драгоцено. Он је једино биће у свету за које се каже да је створено по слици и прилици Божјој (1 Мој 1, 26—27) и да му је дата владалачка моћ на земљи. Природа људског бића, поред Божанског елемента у себи, садржи и чисто земаљске елементе; садржи тело. Према томе човек је, по суштини свога бића, нека средина или спојна тачка између чулног (материјалног) и натчулног (духовног) света. Он је двојно биће, биће са телом и душом. Његово тело носи у себи својства чулног (материјалног) света, јер је створено од земље. И, уколико је човек део материјалног света, он се јавља као нагонско биће. А преимућство и величина човека над осталим створењима на земљи и његова сличност са Богом није у његовој телесној, већ у духовној природи. Стога се на њу и мора обраћати главна пажња у васпитању.

Духовни елеменат људског бића мора се узети као његов главни основ. Он није створен од нечега другог, нити је изведен еволуцијом из онога што је створено. Његово порекло је у натприродном, у апослутном. Праизвор његов је само Божанско биће, зато он и везује натприродно са природним, вечно са временским. Отуда и нарочито назначење човека на земљи. По хришћанском учењу човек је позван да свима својим моћима тежи своме Праузроку, да тежи Богу, и да му се уподобљава. „Будите свети” (3 Мој 11, 44; 19, 2; 20, 7); „Будите . . . савршени као што је савршен Отац ваш небески” (Мт 5, 48). Другим речима назначење човеково је да у истини претставља образ Божји, да се својим животом на земљи удостоји синовства у царству небескога Оца (1 Цар 3, 13; Мт 6, 12—23).

Хришћанско учење је произвело преокрет у целокупном културном развоју, па и у васпитању. Први пут у историји јављају се, поред државе и народа, црква и религија као моћни фактори у развоју. Цео људски род схваћен је као јединство у времену, који Божански промисао води одређеном циљу. Истицањем пак личне вредности сваког људског бића дошло се у хришћанству до потпуне равноправности између мужа и жене, до једнакости свих људи. Укинута је ропство и убиство, као и неограничена власт очева у прехришћанском свету.

Првобитно хришћанство није знало за државно васпитање. Прехришћански појмови: „држава” (*civitas*) и „друштво” (*societas*) уздигнути су на један виши степен. Чланови цркве сматрали су се члановима Царства Божјег и старали су се да се за њега достојно припреме. Они су то чинили и својим домаћим и својим школским васпитањем, а њих је прожимао хришћански дух. И благодарећи само томе хришћанска црква је подигла људски живот на један виши степен. Она је показала да су духовни фактори утицајнији од материјалних и дала васпитању други правац.

*

* *

Чињеница је да је физичко васпитање, одн. васпитање телесних способности постојало од вајкада. Оно је и код примитивних и код културних народа на Истоку постојало у облику војничког васпитања. Шири значај пак добило је код старих Грка. На својим олимпијадама Грци су нарочито подвлачили његов значај и његову вредност за јавни живот. Увели су га били чак и у своје школе, и велики део школског времена посвећивали су физичком васпитању своје омлади.

не. Циљ школског физичког васпитања код Грка био је спајање телесне снаге и телесне лепоте. Тиме је физичко васпитање добило чист индивидуални карактер са задатком телесног усавршавања. Код Римљана је физичко васпитање у почетку било претежно војничко, а доцније је добило облик тешке атлетике, и то искључиво за одрасле.

Важност физичког васпитања умањена је појавом хришћанства. Јер по хришћанском учењу циљ људског живота, па и васпитања, не састоји се у телесном већ у моралном савршенству. Стога је потребно да се на место тела култивише људски дух, а то ће се постићи ограничавањем и сузбијањем људских нагона и прохтева. Тако је превласт физичког васпитања била сузбијена за дужи период у току историјског развоја.

Поновно истицање васпитања телесних способности почиње од Цона Лока. Он је тражио физичко васпитање из чисто хигијенских разлога и сматрао је да је његов крајњи циљ здраво и очврсло тело, а то се може постићи навикавањем. Зато он сматра да је физичко васпитање идентично са телесним навикама. Тако је вредност физичког васпитања поново истакнута и оно је све више почело продирати у јавни живот и у школе. И данас се може говорити о разним системима или облицима физичког васпитања, какви су: игре, спортови и гимнастика.

У покушају да се протумачи појава игре, да се објасни шта је игра и откуда потиче, јавиле су се две различне теорије: физиолошка (Х. Спенсер) и биолошка (К. Грос). Основ игре код деце по првој теорији је у већем приливу физичке енергије него код људи. Отуда и чињеница да се само здрава деца баве играма. По другој теорији игра је целисходна појава у животу деце. Задатак игре је да се код деце вежбају функције њихових органа, иако она нису тога свесна. Обе ове теорије су једностране. Спенсорова теорија образлаже могућност игре, а Гросова њену целисходност. Њих допуњује тзв. психолошка теорија, по којој су мотиви за игру у нагону за игру који је код деце врло јак.

Ми разликујемо две врсте игара: индивидуалне и социјалне. Прве су оне где се дете игра само за себе (јаше на штапу, а замишља да је коњ), а друге се врше у друштву са себи равнима. И једних и других има више врста: бацање камена, скакање, коло, ритмичке игре итд.

Од игре се одваја спорт и гимнастика. Спорт почива на утакмици као на објективном фактору. Али ако је утакмица претерана онда спорт губи сваки васпитни значај и претвара се у борбу за победу. Спорт може лако постати и професијом и престати да буде игра уопште.

Гимнастику карактерише још већи телесни напор, коме је циљ јачање тела, а нарочито телесне мускулатуре. Често пута гимнастика прелази у атлетизам и тиме престаје да буде саставни део физичког васпитања. Њен циљ лежи ван самих вежби. На тај начин гимнастика је даља од игре, али много ближе раду, и то телесном раду. Њен циљ је у развијању здравог, јаког, гибког и истрајног тела и енергичне и истрајне воље. То је њена прва карактеристика. Друга је — дисциплина која не проистиче из њених покрета. То је дисциплина команде. Напослетку, трећа карактеристика гимнастике је систематичност. Свака доцнија вежба претпоставља ранију.

Ритмичке игре су у ствари социјалне, естетске игре. Код њих се нарочито истиче болест, као најсложенија и најсавршенија. Њих прати музика, а оне — ритмичке игре — имају задатак да музику изразе пластичким покретима тела.

Хришћанство зна да васпитна вредност игре, спортова и гимнастике није мања од васпитне вредности рада. Они развијају осећање одговорности, вредноћу, стрпљење и истрајност. Поред тога развијају и храброст, поверење, тактичност, солидарност. Спортови имају још и ту посебну вредност што су они заједничке игре, где свака група значи једну заједницу, као што и друштво значи заједницу, и што садрже у себи вежбе многих социјалних инстинката, који су основ моралном раду.

Summary

Dr. Čedomir Drašković

A HISTORICAL-THEOLOGICAL VIEW ON PHYSICAL EDUCATION

In the pre-Christian cultural world, with the Greeks and Romans, the aim of physical education was, at first place to develop bodily strength, its beauty and pliability, the warrior character, and then to promote intellectual, aesthetic and ethic basis, as well as to develop patriotic feelings by children. It was a pity that the ethical element »good« was not expressed to the full, and that the »beautiful« was placed above it, above the good. The concept of personal liberty and dignity for man was not understood sufficiently either.

The whole history of education has developed along two directions: On one side is Christianity with Judaism, and on the other, Paganism and Polytheism. Polytheism means a sort of equalizing of God with Nature and the natural instinctive life, be it the life of individuals or of the whole social community. Judaism and Christianity, however, point out to one supernatural world, to the world of Personal God, who created the world and has ruled over it.

The importance of physical education was diminished by the appearance of Christianity. According to the Christian doctrine, the aim of human life, and of education as well, does not consist in physical but in moral improvement. In this way the priority of physical education was pushed aside for a longer period in the course of time, but lately its significance has been emphasized again. Christianity knows that the educational value of play, sports and gymnastics as forms of physical education is not less important than the educational value of the work. These develop various positive qualities: physical and psychic, personal and social ones.

СвеТолик Каргановић

РАЗМАТРАЊА О ХУМАНИЗМУ 19-ОГ ВЕКА (ФОЈЕРБАХ, НИЧЕ, КОНТ)

I.

Ради адекватног разматрања ставова Фојербаха, Ничеа и Конта према феномену религије и проблему хуманизма уопште, потребно је прво укратко скицирати интелектуалну атмосферу прве половине деветнаестог века, у смислу формативних збивања из претходних периода која су на њу утицала.

Први део 19-ог века се карактеризовао једним значајним преокретом у садржини и правцу философске мисли. Бројни мислиоци су се латили преиспитивања човековог места и вредности у свемиру у светлу недавних научних открића и социјалних промена, и то без настојања да се одржи континуитет са теолошким погледима и метафизичким спекулацијама прошлости. Заправо, извесне идеје које су током времена на разне начине сазревале, напослава су се искристалисале у учењима неких од најутицајнијих мислилаца овог столећа. Овај интелектуални немир је био уско повезан са два догађаја која су дубоко преиначила човеково замишљање васионе и свога сопственога стања унутар ње. То су били успон науке, односно научне методе, и индустријска револуција, која је са научним достигнућима била непосредно скопчана.

Може се рећи да је последњи пут када је Западни свет знао нешто што би личило на интелектуалну хармонију, када је имао један кохерентан и широко прихваћен заједнички поглед на свет, била велика синтеза Средњег века, када су славна достигнућа схоластичке философије покушала да у једном захвату уједине све сфере знања и искуства. Међутим, ма колико овај систем по себи представљао једну заиста импозантну структуру, он је трпео од недостатака своје затворености и статичности, пошто се служио поглавито спекулативном методом чији је главни предмет била апстрактна анализа ван непосредног искуства. Иако је био веома складан са теолошким погледом на свет тога доба, схоластички метод није успео да издржи поступак који је био истовремено експерименталан и чије је поље испитивања обухватало читаву скалу чулног искуства.

Такав поступак, овај метод испитивања стран духу и пракси схоластике, почео је да се развија у 15-ом и 16-ом веку у виду природних наука, па је запажањем појава без **а приори** метафизичких предрасуда и проверавањем хипотеза дошао до значајних закључака о функционисању свемира.

У самом зачетку овог новог метода, његови најважнији докази на штету прихваћених убеђења претходних векова тицали су се положаја Земље у сунчаном систему и формулације закона кретања и астрономије. Одраз је био двострук: не само што су празноверја прошлости била компромитована, већ је један конкурентски систем истраживања тиме био изграђиван. Он није само обећавао да снабде човечанство већим обиљем података о физичком свемиру, већ је такође нудио и један свеж поступак којим би се предпоставке проверавале, и којим би се окончала ера бескрајних, неплодних дискусија због којих је Средњи век остао у тако лошем сећању. Чист психолошки ефекат развитка научне методологије је био да помери занимање ученог света од абстрактних спекулација у правцу конкретног испитивања и експериментисања у потрази за истином. Тако се створио и један посве нови менталитет, снабдевен себи својственим критеријумима, који је — са својим емпиричким предрасудама — био склон јаком сумњичењу непроверивих тврдњи (као у теологији) као безистинитих и неразговорних ставова.

Али највећа новина је неоспорно био поглед на самог човека који се постепено обликовао под идејним утицајем научне ере. Ако је свемир један редовит систем, сам у себи, и регулисан проверивим законима којима је све подређено, по ком основу би се човек сматрао за нешто изузетно? И тако, „природном транзицијом”, уверење да је човек онолико и у истом смислу део природног света као и сви други предмети и бића која се у њему налазе, почело је да добија све логичнији и неизбежнији изглед. На против томе, наслеђено теолошко схватање да је човек некако у основи различит, да има неко надприродно звање, изгледало је у највећој мери неразумно и изван додира са најсавременијим научним открићима.

Постепена превласт науке као корпуса података о човеку и свемиру, и научног менталитета, са његовим принципијелним одбацивањем свих **а приори** и неемпиричких тврдњи, чинили су теолошка и схоластичка објашњења привидно недовољним, или чак и у спору са стварношћу.

Други утицајни догађај који је у тесној вези са нашим проблемом је била индустријска револуција. Релативно брзо, кумулативан плод научних истраживања је ставио у човекове руке средства кроћења и преображавања природе каква му се никада раније нису налазила на располагању. Последице су биле, још једном, двоструке: прво, машта интелигенције је била опијена огромном вером у непобедивост човекових моћи. Најзад је постало јасно да су многи од основних социјалних и економских проблема били близу коначног решења. Најзад се природа могла упрегнути ради задовољавања човекових потреба, а човек је то све постигао сам, дисциплинованом применом свога разума на пољу истраживања и на стварању неопходних справа. То је заиста био тријумф људског генија, и човек је могао да самом себи ода признање за бољи живот који му је лежао на дохвату. Друго, старе вредности, учвршћене на религиозним ве-

ровањима, изгледале су све ирелевантније под новонасталим околностима. Када је човек био релативно немоћан у односу на природу, религија га је тешила да добар живот који је био недостижан за најшире масе на Земљи ипак није неповратно изгубљен. Као створење нарочито изабрано и посебно драго Богу, он је на Земљи само на посматрању, на испиту стрпљења, вере и врлине. Иако је човек био практично безпомоћан пред природом и није могао да се нада побољшању своје мизерне судбине овде на земљи, он треба да буде стрпљив и веран у ишчекивању вечне радости будућег света, у којем ће сам Бог чудесно и лако решити све сложене техничке проблеме. У светлу најновијих доказа човекових способности, ове вредности су морале да се осећају као неоправдани терет. Стрпљење више није било врлина, када је толико што се имало да учини ради побољшања људског живота на Земљи изгледало могуће урадити. А и сама вера је била драстично подривена, с обзиром на човекову очиту способност да задовољава своје земаљске потребе помоћу свога генија и мудрим планирањем свога друштвеног поредка, и то све сам без помоћи или сарадње неког вишег бића. Нерелигиозан, световни поглед на људске послове почео је да изгледа далеко разумнији у оквиру установљених чињеница од непроверивих и често неоправдано наметнутих религиозних схватања.

И тако док је напредак уведен индустријском револуцијом обећавао да реши човекове горуће материјалне проблеме, две посебне школе су настале, свака заступајући различит вид друштвеног уређења, али обе једногласне у беспримерном уверењу да је феноменално повећање продуктивности и управљања над природним силама учинило човекову срећу најзад достижном овде, на Земљи, сопственим прегнућима и без потребе надприродне интервенције. Капиталистичка доктрина *laissez faire* је захтевала само отклањање свих запрека употреби радне снаге и слободном току трговине, док су социјалисти предлагали општу својину средстава производње као оптимални начин друштвеног богаћења и максимизације материјалног благостања.

Могуће је, дакле, проценити како је човекова представа о себи самом морала да претрпи дубок и драматичан преображај. Пре веома кратког времена, човек је још увек био играчка природе, прибављајући себи несигурну егзистенцију на њеним ивицама, и још стално зависан од виших сила за испуњење својих аспирација за бољи и безбеднији живот. Постојала је једна јасна граница онога чему је могао да се реално нада овде на земљи, чему је била сразмерна и његова представа о себи. Како је све то радикално променило знање закона природе и способности њеног упрезања у производне сврхе! Зависност је постепено нестала, угњетени човек се уздигао, и одважно пошао својим путем.

Ако је човек могао да преуреди своје друштво да би себи обезбедио срећнији живот, он је исто могао и да пропише вредности по којима ће живети. А стваралаштво које је показао свакако би требало да га овласти да од сада самог себе замишља као највиши и најзаслужнији предмет свога дивљења.

То је била мисаона атмосфера у којој се световни хуманизам родио.

Проблем који је узнемиравао мислиоце 19-ог века је био овај: Ако постоји Бог, шта се дешава са човеком? Како се човекова неоспорна надмоћ на Земљи може помирити са ма каквом зависношћу од неког трансцендентног, невидљивог Бића?

Решење, које је нудио световни хуманизам, је било у суштини ово: Бог и човек не могу да коегзистирају, афирмација једног је порицање другог. Ако постоји Бог, човек је ништа. Међутим, човек је, очигледно, господар својих послова, дакле — нема Бога, и човек је слободан да гради своју земаљску срећу под руководством свога разума, без упућивања на никакву надприродну област.

Да би приказали облике неверовања, као и алтернативе, које је нудио световни хуманизам, покушај цењења човека изван оквира и назора које је пружала хришћанска вера, настојаћемо да у кратким цртама изолујемо битна гледишта и стремљења тројице философа чији је значај за историчара тешко могуће преувеличати.

Први модерни мислилац који је уложио систематске напоре да схвати и разјасни природу религије био је Лудвиг Фојербах. Његово учење је било да је Бог пројекција човекових својстава и тиме одраз човековог отуђења од сопствене суштине. Бог је мит у коме се изражавају наде и аспирације беспомоћног човечанства. У **Суштини хришћанства**, он је писао: „Они који немају жеља, немају ни богова. Богови су људске жеље у материјалном облику.”

Фојербахово објашњење развоја божанског мита се заснива на теорији отуђења суштинских својстава. Стварајући појам о Богу, човек је морао да се одрекне „нечега што му суштински припада у корист једне илузорне стварности.” Својства за која се мисли да припадају Богу у бескрајном степену, као мудрост, праведност, или љубав, сва су се предходно налазила у самом човековом бићу, па су затим била пројцирана у замишљену стварност. Бог је, дакле, само предметивање човека, помножено бескрајношћу. Али, да би приписао ова својства Богу, човек их се прво сам имао да одрекне, чиме се лишио своје сопствене природе. („Тајна теологије, писао је Фојербах, налази се у антропологији.”) Такође, „... Попуњавајући садржином свој појам о Богу, човек је самог себе испразнио,” још једна је Фојербахова незаборавна фраза.

Очигледно, Фојербах се веома противи религији у оном виду како се она до тада схватила, пошто је сматра за илузију. Међутим, он ипак држи да је процес отуђења којим је човек створио Бога једном имао благотворно дејство. Пре него што је могао да пренесе својства сопственога бића на Бога, човек је прво морао да буде свестан себе самог, он је морао да достигне степен самопознавања који га радикално разликује од осталих звери. Данашњи задатак је препознати религиозну илузију и тиме се оспособити за повратак наше изгубљене суштине, али ипак морамо да захвалимо религији што нас је учинила у потребној мери свеснима. Фојербах је овде веома јасан: „Без религије, без обожавања спољашњег Бога, човек никада не би имао више него тамну и мутну свест као у животиње, јер, строго говорећи, свест постоји само у бића које је способно да учини своју суштину и врсту предметом своје мисли.”

За Фојербаха, Бог је сума својстава која сачињавају величину човека. Зато на извештан начин „заправо је суштина човека највише биће.” Прекретница интелектуалне историје биће тренутак када схватимо да смо ми сами једини Бог кога имамо. Преправљајући Хобсову чувену изреку, Фојербах је ускликнуо: *Homo homini Deus!* (Човек је човеку Бог!).

Ова доктрина, међутим, није остала ни без запажених друштвених последица. Тачка на којој је Фојербах посебно инсистирао била је да ни један човек посматран у изолацији не би могао да оличава божанска својства. Само у заједници, као тако-звано генерично биће, човек је достојан обожавања. Илузија Бога је надомештање суштине човековог генеричног бића. У ствари, религије прошлости, нарочито хришћанство, биле су дубоко анти-социјалне управо зато што су, „празнећи” човека од његове суштине, човечанство разбиле у мноштво појединаца — бића несвесних своје генеричне, или социјалне природе. Али чим човек напусти илузорно схватање, он ће почети да учествује у „заједничкој суштини”, и у одговарајућој мери ће стварно преузети божанске одлике. Фојербах је у ствари учио неку врсту алтруистичког социјалног морала: човек може себе да нађе само у љубављу повезаној заједници са осталим члановима своје врсте.

Ничеова основна дијагноза религиозног феномена запрепашћујуће је блиска Фојербаховој, иако је он затим отишао у сасвим другом правцу од свог алтруистички расположеног претходника. Религија је, према Ничеу, последица оштре дуалности унутар човека коју је он, нажалост, погрешно протумачио и себи представио. Као и за Фојербаха, и за Ничеа је Бог „огледало човека.” Под извесним околностима, човек постаје свестан огромне силе која се скрива у његовој унутрашњости, или пак љубави која га побуђује. Међутим, ово су редка осећања која се појављују само у изнимним тренутцима. Зато се човек не осећа одговорним за њих, и тако — не усуђујући се да их припише себи — он их приписује неком фантастичном надприродном бићу које је у потпуности производ његове невинне маште.

Овде опет имамо појам о отуђењу, пројекцији, али са накнадним психолошким нагласком. Човек се плаши својих страсти, он не може да верује да их он сам производи. Овај трагични недостатак самопоштовања га наводи да измисли неко чудно биће како би себи пружио олакшицу приписивањем тих својстава њему. Али оба аспекта ове дуалности ипак остају унутар природног човека. Он је једино самог себе дели у две сфере, слабију, коју назива „човек,” и јачу и надмоћнију, коју назива „Бог.” Сопственим пропустом, дакле, властитом неспособношћу да цени узвиженост својих сила, човек самог себе пљачка онога што је у њему највредније. Религија је, стога, процес којим се човек унижава. „Религија је ствар деформације људске личности,” Ниче је тврдио.

Суштина људског проблема према Ничеу је у убеђивању човека да нема разлога да се плаши, већ на против да треба да се поноси мужевним елементима који у њему врију. Човек мора да поврати оно што је пропустом изгубио у корист Бога — само ће тада постати „аутентичан” и целовит.

Ничеова најјача (може се рећи најбешлџа) аверзија је због тога била управљена према хришћанству. Јер, зар није истина да према тој вери нема ничег доброг у човеку што му се не додељује одозго, по благодати? Хришћанство је, он је сматрао, крајност човековог понижења. Али, што се може рећи за хришћанског Бога, може се слободно рећи и за све остале Богове без разлике: „Атеизам за мене није последица нечег другог; још мање је нешто што је у мени настало; у мом случају то је нешто безпоговорно, ствар инстинкта.” Маленог и болешљивог Ничеа су надимиле силовите страсти које су навирале из дубина његове поремећене личности. Он је своју личну аутономију чувао фанатичном љубомором; у неком смислу, његова целокупна каријера је била један снажан против-напад против Трансцендентног, од кога се плашио да смртно угрожава афирмацију његових личних вредности.

Ниче је био живо заинтересован за прогон појма о Богу из човековог ума, пошто је у томе видео кључ човековог космичког ослобођења. Сматрао је да је најпогоднији начин да се ово постигне проникнути у настанак овог појма, па га затим дискредитовати. Нема сврхе побијање аргумената у прилог Божјег постојања пошто се на тај начин искорењено зло ипак може повратити на заобилазан начин; људи би се увек чудили, не постоји ли неки бољи доказ од онога који је управо био раскринкан? Религија настоји да укроти човека својим лажним обећањима; зато човек мора да донесе одлуку воље да себе ослободи. Он мора бити неустрашив и пустиолован; он себе мора да уздиже све док коначно не замени свога Божанског антагонисту. Са овим на уму, Ниче је објавио чувену „Смрт Бога”.

Али, како то Ниче драматично објашњава, Бог није једноставно умро. Ми, људи смо га, афирмишући своју слободу и неустрашивост, убили. Чињенично стање (Има ли Бога?) Ничеа мало занима као објективан податак; за њега је важан само избор, чин воље којим се Бог избацује из људских послова. „Ако је Бог мртав, ми смо га убили. Ми смо Божје убице.”

Откако је Бог умро, васиона је постала неподносиво пуста. „Пошто је Бог престао да постоји, самоћа је постала неиздржива; човек који је изнад осталих мора да се лати посла.” Он мора да оствари положај апсолутне супериорности у односу на остало човечанство, од ништавила једне апсурдне васионе, он мора да створи нешто велико, и да тиме постане Надчовек. Он је тај „слободан човек коме ништа није забрањено.”

За разлику од Ничеа, ми код Огист Конта не сусрећемо скоро нимало вербалних ватромета који темпераментног Немца чине тако узбудљивим. Контов чувени Закон о три стања треба да буде научна формулација фаза кроз које интелектуална историја човечанства нужно пролази. „Сваки огранак знања мора нужно да прође кроз три сукцесивна теоретска стања: теолошко, или фиктивно стање, метафизичко или апстрактно стање, и научно или позитивно стање.” Тако, „човек је почео замишљајући разне појаве као последице непосредног и сталног дејства надприродних сила; касније, он је почео да их схвата као производе апстрактних сила својствених телима, али посебних и хетерогених; на крају, он се ограничио да их посматра као предмете извесних непроменивих природних закона који нису ништа друго до општи израз односа који се запажају у своме раз-

воју." Према овој схеми кретања, интелектуална историја човечанства се развијала на релацијама од мита до преокупације чулном реалношћу.

Изненађујућа страна Контове мисли је то, да иако је био атеиста у односу на питање Бога, он је ипак пажљиво правио разлике између религије и теологије. Ова последња, која се састоји из научно недоказивих догми, наводно припада мртвој прошлости. Религија у виду осећања, међутим, може се корисно сачувати. Предмет човекових религиозних осећања је све што се мења током интелектуалне еволуције и кретања кроз разна „стања." „Историја религије се може на изванредан начин представити као развој од примитивне религије (фетишизам) до дефинитивне религије (позитивизам)." На Комта су снажно утицали успеси научне методе, на шта указује и његов предлог да је „велика органска функција коју је раније вршила теологија сада прешла на позитивне науке. Ако су оне некада имале нежељене разбијачке последице, то је било зато што нису биле систематизоване. То је сада најзад учињено." Од стране Конта, наравно.

Из чега се у суштини састојао Контов позитивизам? Најједноставније речено, он је учио да су само ставке, доказиве у смислу научне методе, значајне (Significant), и да само оне могу да ангажују озбиљно интелектуално разматрање. Штогод се не може подредити строго научном испитивању је неразговорно (unintelligible). Истина, као последица тога терен плодносног разматрања се знатно служава, али зато преостали подаци имају преимућство извесног и аутентичног знања, изведеног средствима поузданог научног метода.

Може се лако замислити шта се десило са Богом под горњим условима. Пошто није имало основа у чулној реалности нити је било подложно научној провери на истоветан начин као формула H_2O , Конт је питање Бога прогласио неразговорним. Оно што је затим саветовао било је врло разумно пошав од његових првобитних поставки: човек више не треба да се мучи овим мутним проблемом. Имајући науку, њему не треба Бог, чак и кад би он стварно постојао. Најпаметнија акција је примена научних принципа у животу људског друштва, како би се што рационалније искористили у циљу повећања земаљског благостања. То је управо што је Конт преузео на себе да учини.

Комт је предлагао, нешто попут Фојербаха само из различите филозофске перспективе, да се вера у Бога замени вером у човечанство. Под појмом „човечанство" Комт је подразумевао Друштво, агрегат свих људских бића, на начин врло близак Фојербаху. Само он је замишљао једно срећно Друштво у коме би човечанство градило блажену будућност под руководством своје научне елите, која поседује потребно знање за руковођење масама у смеру њиховог истинског добра.

Идеја да човек научно овлада и управља својом судбином, у разним видовима веома доминантна у 19-ом веку, вероватно је достигла свој најдоследнији филозофски израз у учењу О. Конта. Доцније су је Хаксли и Орвел алегорично приказали у **Храбром новом свету** и 1984-ој години.

III.

Питање Бога и појава религије су заузимали важна места у размишљањима философа прошлог столећа. Да се тачније изразимо, питање заобилажења или пак избацивања Бога је заокупљало оне који су ишли укорак са духом свога времена. У том погледу, не треба да нас збуне покушаји ноншалантног игнорисања, какав се огледа на пример код Конта; Бог се стално налази у позадини, његово мучно присуство се осећа, чак и кад је званично непризнат. У извесном смислу, интелектуална историја тога века је била попрште између два различита, и у крајњој анализи сасвим непомирива, схватања човека.

Прво — религиозно схватање — које је утицало на људске умове и обликовало културе вековима, потврђивало је ова два основна става о човеку: (а) он је створење са надприродним звањем, и (б) његово пуно блаженство, испуњење смисла његове егзистенције, могућ је само у оквиру тога звања, дакле изван сужених хоризоната пролазног и земаљског. На чему је религиозно схватање заснивало вредност и достојанство човека? Очигледно, на његовом нарочитом односу према Богу, који је створио човека-јединку као вредност која ће трајати кроз сву вечност, на тајанствени начин способну да узвраћа на Божанску љубав, и да учествује у Божанском животу. Без ових особених својстава, која припадају само човеку од свих створења, постављање питања човекове унутрашње вредности је апсурдно и неразговорно. Он би онда био један трагичан, пролазни фантом, пошто је човек, сагледаван искључиво у својим природним својствима, „прах, и у прах ће се вратити.“

Конкурентска концепција човековог значаја у васиони почињала је од сасвим различитих поставки. Свет је објаснив, њиме управљају природни закони којима све подлеже. Ови закони сачињавају довољно објашњење по себи и тиме лишавају нужности предпоставку неког вишег поредка у односу на који би свет имао да битише. А пошто су сва приметна збивања део познатог и предвидивог природног тока, не види се никакав разлог зашто би се појава човека сматрала за изузетак. Има ли основа приписивање икаквих „мистериозних“ својстава човеку, кад је он природно објаснив у смислу својих физичко-хемијских компоненти? Зато човек, који је свим својим бићем део природног света, може да ствара своју историју само унутар њега. Оно што му пружа неупоредиво преимућство је његов ум, интелигенција, чијом применом успева да демитологизује природу и упрегне је у своје сврхе. Према томе, добијамо једну занимљиву модификацију првобитног гледишта: иако у извесном смислу део природе, човек се ипак уздигао и изнад ње, учинивши подвиг вредан пажње и дивљења. Пошто је примена научне методологије човека оспособила да произведе све артикле потребне за задовољавање својих потреба, многима је у прошлом столећу звучало као труизам не само да је човекова срећа укорењена у оностраности, већ и да је на домаку остварења.

Ово је неоспорно био веома снажан и привлачан аргуменат — чак је то, чини нам се, и у поједностављеном облику у коме га овде наводимо.

Утисак, који је ово резонување у свом чисто философском облику створило, добио је психолошку подршку и од социјалних идеја које су се рађале у атмосфери новог, индустријског друштва. Друштвена мисао *laissez faire* капитализма је одбацила феудалну концепцију да је социјални положај појединца нешто одређено и непромениво. У неку руку, схватање које је избило на површину, да су на отвореном тржишту сви људи слободни и да је лична способност мерило човекове вредности у економској конкуренцији, представљало је значајну етапу на путу човековог психолошког ослобођења. Теорија новог друштва је појединца убеђивала да су његове природне способности пресудан чинилац у животној борби. На социјалном плану, она је одбацивала мишљење да је појединац стешњен у положају у коме се родио, док је у метафизичкој сфери присуство Божанства и деловање Божјега Промисла учтиво игнорисала.

Психолошки значај овог догађаја не треба потцењивати, пошто су ови индивидуалистички појмови у друштвеној мисли били у уској узрочној повезаности са концепцијом „колективне слободе“ која се упоредо обликовала. По први пут у својој мукотрпној историји „колективни човек“, Човечанство, себе је видео као сувереног господара своје судбине, а покорену природу као послушног слугу његових потреба. Однос „колективног човека“ према пораженој природи имао је саблазниве сличности са односом који је некад уживао једино Бог. Паралела је била непропустива, и многи су је — на пример Ниче, и Конт у извесној мери — нашироко употребљавали у излагању својих закључака.

Атмосфера прогреса, друштвеног, економског и научног, и расположење самочеститања за чудесна достигнућа, неминовно су Бога древне религије претварали у једно немоћно и ирелевантно биће, преносећи на човека — као што је тада изгледало једино разумно — многа од бивших Божанских својстава.

IV.

Наша жеља је била да на што објективнији начин прикажемо не само три утицајне варијанте световног хуманизма, већ и да у исто време у главним цртама скицирамо и неке од значајних историјских узрока те појаве. Трудили смо се да обавимо тај посао у оквирима једног кратког есеја у стилу излагања, радије него оспораватељским тоном. Међутим, сада ~~и~~ морамо прећи на критичко оцењивање приказаних доктрина световног хуманизма. Имајући у виду, као и раније, њихову уску повезаност са историјским условима под којима су се појавиле.

И, стварно, то би и била наша прва примедба. Сва тројица наших филозофа јасно доказују, у различитим мерама, да је њихова мисао била веома подложна утицајима савремених збивања, одн. свести која се обликовала у историјском континуитету тих збивања. Они су пре свега интелектуални продукти свога доба, и они су стога филозофирали онако како би то свака интелигентна особа, неспособна да превазиђе ограничење своје епохе, заправо и чинила. Ако заузмемо овакав став, чини нам се да их не можемо ни осуђивати за њихове грешке, нити би чак могли да издвојимо појединачне грешке за критику, пошто проматрамо целовите системе мисли који

су изникли из специфичне менталне атмосфере једног прохујалог доба. Такви системи се налазе у музеју идеја у првом реду да би се разумели, и да би то разумевање обогатило наше познавање интелектуалне историје; они не трпе директну критику.

Али и поред тога би имали да изнесемо неколико запажања. Идеја, заједничка свој тројици наших филозофа, да је Бог одсутан и да више нема никакве активне улоге у збивањима у свету, веома је оштра, и у неку руку тачна, историјска примедба. Нагле социјалне и економске промене су гурнуле традиционалну културу Европе, заједно са њеним карактеристичним вредностима и погледима на свет, у дубоку кризу. Древна религија је наглашавала човекову зависност и непрестану Божју интервенцију у свету. Ново-откривене чињенице, међутим, приказивале су свет у сасвим друкчијем светлу: као систем у себи, и човека као господара природе и ствараоца сопствене будућности. Где је, онда, био Бог? Култура, вековима тренирана да схвата Бога и деловање Његове свемоћи у буквалном, антропоморфском смислу, није брзо могла да нађе задовољавајући одговор овом модерном изазову. Нити је могла да убедљиво докаже, на начин прихватљив модерном менталитету, преоптерећеном читавим низом својствених предрасуда, да су Бог и срећа која је требала да преисходи из Његове благонаклоности заиста потребни. Бројни оптимисти 19-ог века су били сигурни да су, најзад, сви друштвени и људски проблеми били на домаку решења и да је срећа на земљи, према томе, била не надприродно већ научно обезбеђена.

Осећање одсутности Бога је морало да тишти и мучи људе под тим условима, пошто, ипак, појам о Богу има далеко дубље корене у људској природи него што су теоретичари 19-ог века предпостављали. Чак и више, Ниче је био опседнут још драматичнијим маштањима — смрћу Бога, и човеком који је Бога, како је Ниче тврдио, убио!

Постоји једна занимљива далекоисточна пословица, коју би било корисно проучити у овом контексту: „Пре него човек научи Зен, њему су планине планине а воде воде; пошто га добар учитељ упути у истине Зена, планине за њега више нису планине, нити су воде воде; али после овога, када доспе у блажено пребивалиште, за њега су планине опет планине, а воде воде”.

Претерано би било трвдити да смо у свом интелектуалном развоју доспели у „блажено пребивалиште” где коначно видимо све истине у њиховој изворној чистоти, али чини нам се да извесне тежње или наде људског рода поседују неко изванредно својство трајности тако да се могу за само кратко време сузбити пре него што опет обузму човека. Будући вечне, оне су увек испред свога времена, и зато не подлежу законима развоја и напретка. Уствари, сваки напредак који те тежње искључује, само је привидан, неистинит. Задатак стварног напретка није да те исконске тежње негира, него да нова сазнања доводи са њима у све тешњу везу, у циљу све дубљег проницања у тајну човековог назначења.

Као што су многи могли предвидети, проблем Бога се морао повратити. За реформулацију тог проблема, две ствари су биле потребне. Прво, скори доказ, у виду разорних ратова и успона тоталитарних диктатура, као и употреба техничких достигнућа у аморалне сврхе, да је индустријско друштво као такво, упркос своје производне ефи-

касности, неспособно да реши кључне људске и социјалне проблеме. Сама „решења“ старих проблема не редко су стварала нове, још замршеније тешкоће. Друго, озбиљно питање, да ли је аутономни човек, служећи се средствима која су му наука и технологија ставиле у руке, искључиво у стваралачке и конструктивне сврхе способан да избегне самоуништење. Ако наши филозофи нису предвидели незгоду првог и настанак другог, још мучнијег проблема, не можемо их стварно осуђивати.

Али, улазећи у срж ствари, у пркос њихове често блиставе прозе и одмерених аргумената, ниједан од ова три човека није успео да нам покаже какву је вредност видео у чисто природном човеку, способну да таквом човеку даде лично достојанство и да као истинска вредност ужива универзално поштовање. Да се најкраће изразимо, они су оставили нерешено управо оно, најглавније, питање које су на почетку својих радова сами поставили. Они нису успели да открију икакав трајан морални поредак у природном свету, према томе све њихове афирмације вредности, тичале се човека или било чега другог, нужно су биле лишене сваког обавезујућег значења. Ако је човек потпуно део природног света, онда он није ни мало унутарње вреднији од било ког другог бића, и не може бити, сем ако цео свемир прожима неки иманентни морални поредак. Али они не само да нису могли да открију неки такав поредак под оптерећењем предрасуда својих филозофија; они га никако нису ни смели да признају, пошто су изабрали морално аутономног човека, човека творца сопствених вредности, за хероја својих филозофских система. По њима, човек је дакле сам имао да афирмише своју личну и генеричну вредност. Али ко му је јемчио да та његова представа о себи није само једна патетична халуцинација? Како би се морално аутономни човек имао да одбрани од сумње да, неком скривеном Богу, негде у неизмерности свемира, или ван свемира, ово сујетно само-прослављање није до крајности забавно и траги-комично?

Ничеа је у првом реду болело да је афирмација Бога истовремено негација човека, само-наметнута редукција човековог значења и моћи. Заиста је иронија да се у интелектуалном развоју Запада оно, што је почело као покушај ослобођења и самообожења човека, завршило у савременим филозофијама апсурда (Сартр, Ками) које нити виде икаквог значаја и смисла у атеистичком свемиру, нити су способне да признају икакве рационалне основе на којима би се човек могао ценити и волети. Краткотрајна аутономија коју су нам Ниче, Фојербах и Конт нудили ишла је, у историјској перспективи, на рачун животног смисла и свих вредности које смо као Божија створења имали.

Што се тиче друштвених импликација световног хуманизма, и у тој сфери он је донео крајње разочаравајуће резултате. Натуралистичко схватање човека нажалост нема унутарње логике, оно је приморано да прави неоправдани „скок“ од својих првобитних не-теистичких, материјалистичких поставки до хуманистичких закључака, које те поставке уопште не подржавају. И пошто не представља кохерентан систем, световном хуманизму у његовој друштвеној примени недостају унутарње заштите од потенцијалне злоупотребе. Заправо, његова најозбиљнија слабост је да, ма колико покушавао, он не може

да изгради једно засновано персоналистичко схватање човека, а то је баш она морална тековина која представља јединствен допринос јудео-хришћанства културном наслеђу наше цивилизације у којој Исус Христос остаје ненадмашиви идеал савршенства. У примени доктрина о којима смо говорили, човек као појединац се или губи, или се деформише претераним преувеличавањем. Као што пример Ничеа показује, индивидуализам може да постане, первезан, егоистичан, тако да се претвара у деструктивну, антисоцијалну силу. Искуство са језивим Хитлеровим системом за који се широко сматра да је био инспирисан Ничеовим накарадним схватањима, још нам је свеже у сећању. Или као у случајевима Комта и Фојербача, може се појавити и супротна крајност, тенденција да појединац губи идентитет и да се расплине у магли колективних идеала, као нп. „човечанство.”

Зар нам многе савремене филозофије не пружају конкретне примере жалосних последица колективизације световног човека? Циљеви се приказују као хуманистички, добри, и вероватно да то стварно јесу, али су средства често нехумана. Зашто? Зато, што је предмет обожавања и хуманистичког вредновања неки фиктивни колективни „Човек”, за рачун кога безброј конкретних, индивидуалних људи морају да поднесу разне патње и сваковрсна одрицања.

Као што смо раније већ истакли, наше намере у оквиру овог есеја су биле да одређене ставове изложимо и да о њима размислимо, а не да их критикујемо или бранимо. Уколико нам је пошло за руком да читаоцу пружимо неколико тема за даље размишљање, бићемо веома задовољни.

Summary

Svetolik Karganovich

CONSIDERATIONS ON THE 19TH CENTURY HUMANISM

The three philosophical systems of Feuerbach, Nietzsche and Comte, in an intellectual atmosphere of scientific optimism, accepted as real only what has past, the empirical verification. God was no longer necessary for Mankind. All three philosophers agree in this. Auguste Comte went so far as to say that his positivist science should satisfy Mankind even if God exists for Himself.

This descriptive study wittingly abstains from value-judgements. Nonetheless, the tragic reality of the 19th Century pushed aside these three philosophical systems as interesting »pieces of museum«. Ironically enough, even the modern atheists, like Sartre and Camus, turn away from them.

Божидар Ковачевић

СЛУЧАЈ ВЛАДИМИРА СОЛОВЈОВА

I

Владимир Сергејевич Соловјов (Москва 29. 1. 1853 — Ускоје, крај Москве, 12. 8. 1900) помиње се обично као теолог и философ. Једни га сматрају претежно теологом, други више философом. Међутим и његова теологија и његова философска мисао биле су толико прожете личним осећањима и субјективним ставовима да су се његова аслатност и његов живот завршили визијама. Нису то била екстатична виђења аскета у ортодоксном смислу него интелектуалистичке визије у којима су се спајали западни рационализам и „боготражење” својствено руском народу. Сем тога, Соловјов био је и песничка природа, па се и то осетило у његовим делима. Друштвено беспорочан био је то школски пример индивидуалистичке природе са најплементијим тежњама која је завршила демонством или, боље рећи, луциферством. Демон „подобием” анђео; случај не тако редак у историји религије и философије. Довољно је сетити се Толстоја који се усуђује да прерађује јеванђеља и да мења речи и смисао Оченаша, који дакле исправља и самог Исуса Христа, не схватајући у својој духовној охолости Спаситеља: да ће небо и земља проћи, а речи његове неће.

Али мада уствари мислилац чије се учење и мисли у суштини не могу ускладити са хришћанским православљем, са савршеном вером, на пример, једног Достојевскога, Соловјов је имао пут донекле и доста дуго, паралелан путу Достојевскога, иако се пут Достојевскога увек завршавао у Богу, а Соловјов се најзад губи у мочварном беспућу далеко од опредељења православног руског народа. Али веома снажна и компликована, замамна личност Владимира Соловјова заслужује ипак особиту пажњу, мада и одлучан критички став.

Да би се разумело шта следује, ево неколико података о њему.

Детињство му је протекло у побожној и словенофилској атмосфери са родитељима веома културним. Као студент одушевио се западњачким позитивизмом и материјализмом, тражећи неку средину у идејама Давида Штрауса и Ернеста Ренана који су признавали Христа, али разумом (као да се Спаситељ може објаснити рационалистички!). Разуме се да је, следујући позитивистичким идејама, изгубио веру, али проучавајући Спинозу, на неки начин поврати је. После

тога, предаде се философији са свим религиозним заносом својственим руском народу. Професор на Московском универзитету, држао је курсеве о **Слободној теократији**, што је одушевило студенте, али се замерио на све стране, те га деликатно ослободише ових курсева задржавши му припадљености.

Спречен да предаје, Соловјов се предаде писању и тако изабоше поред других на свет његова дела: **Чтенија о богочеловечестве** (1877); **О духовној власти в Русији** (1871); **Речи в памјат Достојевскаво** (1883); **Оправданије добра** (1898); **La Russie et L'Eglise universelle** (1889); **Три разговора** (1898).

О мислима у овим делима, уколико улазе у наше разматрање, биће говора у даљем излагању.

II

Када се говори о руским мислиоцима, обично се помињу Достојевски, Толстој, Плеханов, Лењин, Шестов, Берђајев као представници разних путева мисли.

Русија је, међутим, имала и друге, можда мање значајне, али ипак мислиоце веома утицајне, који су уобличавали њену мисао у најнепосреднији књижевни облик, у оглед, у расправу, дијалог.

Соловјов је један међу њима; не први, али један од најистакнутијих и најзначајнијих међу онима који су у свом времену владали јавним мишљењима. Рођен од оца, чувенога писца **Руске историје** која је заменила раније прослављено класично Карамзиново дело, Владимир Соловјов је посведочио од ране младости да ће превазићи оца. Као Блез Паскал он је чудо од детета. У седмој години живота, читајући житија светаца, он жели да живи подвижничким животом пустињака. Као наш Доситеј када је био ђак у Хопову.

Последњих година у гимназији Соловјов је крајњи материјалист и, мада ово изгледа парадоксално, индивидуалист. Он проучава Бихнера и једно вече уклања иконе са зидова . . . Његов отац, православни Рус до сржи, али интелектуалац и трпељив према туђим идејама и начелима, посматра ревносног атеисту са доброћудним осмехом и пушта свога сина да пролази кроз сва митарства душе, све перипетије и кризе духовног живота.

Соловјов одлази на универзитет, размишљајући о параболама Христовим. Спиноза га — опет један парадокс! — одбија од материјализма; у његовој етици Соловјов наилази на ставове који у њему врше нови преокрет. Али он још не пристаје уз Христова начела и будизам му неко време изгледа логичнији.

То дејствује у њему „фаустовски дух”. Он изучава науке трију факултета. Његова дипломска расправа о кризи западне философије, коју брани у двадесет и првој години (1874), узбудила је чак и људе који су се подсмевали таквим питањима. Дубоко познавање скоро свих европских језика, савремених и класичних, смела борба против позитивизма, младост и пророчански занос прославили су га чак и у круговима противничким. Зато је одмах после завршених студија добио понуду да држи предавања у школи где је дотад учио.

Његово дело **Филозофическија начела цјелново** (целокупнога) **знанија** (1887) рони већ у мистику. Он се изјашњава за неку врсту теософије. „Слободна теософија” органска је синтеза теологије, философије и науке, заснована на опиту. Једино ће таква синтеза, по њему, обухватити сву истину; ван ње, наука, философија и теологија само су одвојени, одломци знања, те не могу, дакле, ни на којем ступњу бити равни истини. Јасно је, по њему, да се до праве синтезе долази полазећи једним од ових трију путева. Али како је права наука по речима Соловјова, немогућа без философије и теологије, права философија без теологије и позитивне науке, а права теологија без философије и науке, то сваки од ових елемената развијен до крајњих граница добија синтетичан карактер и постаје интегрално сазнање. Тако се позитивна наука, кад се обрађује по истинитим начелима, претвара у „слободну теософију” ...

Иако је данас теософија с правом озлоглашена као израз синкретизма, а и зато што су њени апостоли отишли у враче и у врачаре, да не говоримо о самој основи њеној која је апсурдна, несумњиво је да је Соловјов указао мислиоцима будућности ипак један пут којим су касније пошли Берксон, Пол Валери, Тојнби и многи други тражећи сазнање у синтези логике и интуиције, па ма и не пристали на термин „слободна теософија” коју је Соловјов давао у прво време свог учењу. Мисао није нова — Карлајл је већ био дошао до ње другим путем — али готово нико је до тада, у његово време није изрекао са толико логичке повезаности и убеђења као млади руски мислилац Соловјов.

У Лондону, где је ускоро походио Карлајла, Соловјова називају руским Карлајлом. Он је сматрао да је нашао свој коначни пут и није хтео да скреће са њега.

III

Када је огласио своја чувена предавања о богочовештву Христовом, студенти свију петроградских великих школа узбунили су се и одлучили да омету предавача који се осмелио да изађе са таквом темом пред слушаоце „чисте науке”. Али кад млади професор (Соловјов је био тада у двадесет и петој години) уђе у дворану, слушаоци га не извиждаше, него понесени његовом речи и мислилачким заносом, са којим их је водио кроз „шуму симбола”, испратише га урнебесним пљескањем, да дођу у још већем броју на идуће предавање. Пред њима је стајао несумњиво један од најхрабријих мислилаца у Русији тога времена. То се могло видети већ из првих његових речи: „Говорићу о извесним истинама које су данас туђе људској савести и данашњој цивилизацији. Али како интереси данашње цивилизације нису постојали јуче нити ће постојати сутра, нека ми је допуштено да прикажем оно што је важно у свим временима”.

За њега је, по његовим речима, важна само вечност и Христос као њен израз и симбол. „Инкарнација божанске речи у личности Христовој појава је новог духовнога човека, другог Адама” који не означава само једно посебно биће, него духовно човечанство уопште. У сфери вечног и божанског, Христос је, по Соловјову, вечно духовно средиште човечанства. Свет је, према његовом учењу, изван Бога

уколико је материјалан, али се стапа са божанством својим унутарњим животом, својом душом која се састоји у томе што се свако биће, иако је изван Бога, труди да буде свеобухватно и да се духом и свешћу својом сједини са Богом. Само се тако може разумети Исус и његово оваплоћење, које је последњи прстен у дугом ланцу ранијих инкарнација. Христос је за Соловјова други Адам.

У Соловјовљевој мисли о два Адама један се Адам јавља као праотац телеснога у нама, а други долази да у људско тело удахне дух, занос, сан о царству вечне правде, о царству Бога који није више крвожедни идол мексички и феничански, нити строги Саваот јеврејски, него пријатељ и друг сваког човека. Очишћен смрћу на крсту од материјалнога, Христос према мисли Соловјова постаје прави израз и оруђе духа Божијега, право спиритуално тело његово. У том новом, духовном телу, он васкрсава и постаје вожд човечанства. Сједињење божанства са природом, према визији Соловјова, биће остварено кроз цело човечанство, које је уствари тело Христово. Човечанство је Црква. Некада ограничено на малобројне општине првих хришћана, симболично тело Христово треба, по Соловјову, да обухвати цело човечанство и сву природу у облику једног организма који је у исто време и божански и човечански. Човечанство је, дакле, Црква, а Црква је тело Христово. Садање стање цркве одговара телу Христовом, његовом земаљском животу пре његова ускрсења; оно је, дакле крај све своје светости, подложно свима слабостима и патњама човечанским јер је све слабости и све патње човекове Христос примио на се. Цркву и религију, према Соловјову, тек чека слава, после искушења и патњи.

Од три главна кушања, хришћанство по њему већ трпи два. Црква, особито римокатоличка, хтела би да влада попут земаљских држава иако царство вере није од овога света. Због тога се од народа не тражи да проживе Христова начела; довољно је било признати и подложити се папи и римској цркви. Против тога се дигао протестантизам, али објашњавајући све више разумом хришћанска начела, нова црква је била прелашћена другим кушањем, рационализмом. Одатле до трећег последњег и најтежег кушања само је један корак. Власт крајњег позитивизма преовлађује, иако најбољи духови света, према уверењу Соловјова, увиђају да такав пут води у провалију.

У таквим мислима Соловјов брани докторску дисертацију која је, као и први његов школски рад, сва у борби против позитивизма. Највиши духови Русије скупљају се том приликом да га чују; Достојевски устаје болестан од одра, јер неће да пропусти одбрану овога мислиоца тако блискога њему.

IV

Изгледало је да ће после тога Соловјов сјајно напредовати на универзитету и, одиста, позивају га да држи предавања и у Петрограду. Али он је човек и сувише праве кичме да би сакрио своју осуду савременог живота. Због тога брзо долази у сукоб са околином. У својим огледима из примењене етике (**Право и морал**) он казује мишљење да је смртна казна последњи остатак у савременом животу варварскога казненог права и прастарих дивљачких обичаја.

Бришући без милости свога ближњега са листе живих, друштво тим изјављује како је сигурно да је тај и такав човек толико грешио у прошлости да низашта није у будућности. Међутим, друштво не само што не може знати шта је човеку у будућности суђено него му ни прошлост не може поуздано познавати, као што сведоче многе судске заблуде.

Баш тих дана десио се један догађај који је прекинуо мирни напредак Русије. Цар Александар Други, тобожњи „ослободилац мужика од феудалног ропства” ослобађајући их без доделе земље коју обрађују, био је убијен, јер његов рад није ишао у рачун ни противницима с крајње деснице, ни онима с левице. Пошто је осудио тероризам, Соловјов је у свом предавању изрекао ове знамените речи које би у свакој другој земљи могле бити само доказ родољубља и љубави према државној целини: „Данас се суди цареубицама и они ће по свој прилици бити осуђени на смрт. Али цар их може помиловати и, ако заиста осећа везе које га држе с народом, он треба да то учини. Народ руски не зна за две истине, а истина вели: Не уби! . . . Нека нови цар покаже пре свега да је хришћанин. Али ако прекрши заповести Божије, ако угази у крв, тада народ руски не може бити уза њ”.

Због тих речи, изговорених пред многим слушаоцима, Соловјов се морао одрећи универзитетских успеха. (Парадоксално је, али изгледа да су му ту „услугу” учинили људи из хришћанских кругова!). Кажу да је он тај поступак сматрао као провиђење, као миг судбине који га је упутио путем, једино погодним за његову природу и његове мисли. И заиста, одрекавши се службе, он постаје апостол, за једне јуродиви лудак, за друге најмудрији пророк. Он тада стиче једно обличје које се не заборавља. Он је одавно, још као сасвим млад човек постао пријатељ Достојевскога који је толико занесен њиме, не препознајући још дисидента који се почео у њему развијати, да једне године оставља породицу у сталном, уобичајеном месту свога летовања, да би путовао са Соловјовом.

Соловјов је тада посетилац многих петроградских московских кружока и скупова где се око њега отимају. Соловјов је апостол и у исто време као да је древни грчки философ који лутајући од града до града казује своје учење. Тај човек је доиста живео према својој мисли, лишен свих земаљских обзира и амбиција. Иако у првом реду мислилац, уствари ван оквира ма које црквене организације, он је био заточник у јавном животу универзалног хришћанства, једне једине хришћанске цркве, у којој би нашли места сви хришћани. Али да би се то постигло, по његовом мишљењу потребно је најпре допустити и спровести апсолутну слободу вере.

V

Југословенски римокатолички бискуп Јосип Јурај Штросмајер убрзо је приметио Соловјова и покушао да га искористи за своје далекосежне идеје, о уједињењу Јужних Словена помоћу римокатоличке цркве и словенских ћирило-методијевских традиција. У Бакову и на његовим славонским добрима, где га је Соловјов посећивао, они су водили дуге и срдачне разговоре о јединству цркава уздижући се

изнад тадашњих смерова католицизма и Ватикана. Бар тако се пред Соловјовом изражавао Штросмајер, један од најспособнијих поборника римокатоличке цркве на истоку Европе.

Једне ноћи Соловјов, неизлечиви ноћобдија, изишао је из своје собе и размишљајући шетао по ходнику ћаковачкога бискупскога двора. Кад је хтео да се врати, он опази да му је међу оних дванаест соба дуж ходника тешко наћи своју. Полако је отворио једну одају, али губећи се у извињавању, одмах је затворио, па је покушао отворити друга врата која такође нису била његова. Кад виде да су трећа закључана, те ни она не воде у његову собу, он, као и увек бојећи се да ни мрава не згази, престао је тражити своју ложницу. Шетајући тако по ходнику, сачекао је јутро и тек тада је опазио на једној соби притворена врата, како их је оставио излазећи! За доручком, кад га Штросмајер поче због тога задиркивати, Соловјов одговори: „Колико пута, тражећи истину или колебајући се око неког моралног опредељења, дође нам да застајемо пред вратима за која верујемо да су чврсто затворена, а међутим треба само да их гурнемо и врата би се широм отворила!”.

Познанство са Штросмајером утицало је врло много на Соловјова. И сувише снажан дух да би се потпуно изменио, Соловјов је тада многе своје мисли о римокатоличанству временом ублажио и ослободио се у великој мери својих неповерљивих гледишта на папство на римску грану хришћанства, одлазећи у противну крајност.

Штросмајер још није довољно објашњен. Римска црква која је тактично успела да задржи у свом крилу светог Фрању Асишког и да га не одагна у јеретике или дисиденте, задржала је, упркос његовом ставу против папске непогрешивости, и Штросмајера после његовог говора који је не само одјекнуо на концилу него и по целом свету, пошто се Штросмајер касније донекле повукао подвргававши се дисциплини и објавивши непогрешивост са олтара своје катедрале. Али је и даље у много чему остао онај амбициозни вођ који се чуо не само у Хрватској и по словенском југу него је желео да зрачи и у планетарним оквирима. Није, дакле, чудо што је млади Рус од тридесет и три лета (рођен 1853) у сусрету са четрдесет година старијим Штросмајером (1815—1905) имао шта чути и научити од великога старца. Омамни чар Штросмајерове личности до дна срца и душе обујмио је свега Соловјова.

Лаза Лазаревић који се, недавно пре Соловјова, сусрео са Штросмајером у Рогашкој Слатини (1884), пише мајци: „Ја сам му као одличном и чувеном човеку учинио визиту, не слутећи какав ће страشان утисак учинити на мене. Он је говорио одмерено, тихо, озбиљно. Али његов говор почеше да прате светле очи, његова рука час по се дизаше више главе и спушташе се на колена. Његова мисао утону у оно море, у коме се он дави из дана у дан, он поче говорити о нама, нашој земљи, нашој будућности. Али тај говор не беше налик ни на новинарски чланак... ни на патриотске песме у којима севају јатагани, ни на државнички поглед где се хладно, без осећања меће на теразије „да” или „не”, па се гледа које претеже, већ то беше неки чудноват тамјан који није могућно да се не пење ка небу — старац беше узео неки светитељски изглед, мени се кожа јежила да су ми од ње хаљине биле

тесне, и кад сам се опростио с њима, кад сам му пољубио руку и примио благослов, кад сам изашао, не знам ни сам како, на врата, тада ми је све лице почело дрхтати, а нешто налик на сузе ударило ми је на очи и — ручати нисам могао. И од то доба владика ми чудновато стоји пред очима, и никако ми не да да дођем к себи”.

Лаза Лазаревић провео је са Штросмајером ваљда само два сата, па се може замислити колико је тек дејство настало у онако страсној и многостраној природи какав је био Соловјов који се дуго дружио са бискупом. То је морало одјекнути и у његовој књизи коју је о трошку Штросмајеровом издао у Загребу (1887) не могући је објавити у Русији, где је за његова плућа ваздух свакога дана био све тежи. Ова књига, **Повест будућности теократије, испитивања о оријентацији светске историје ка истинитом животу**, у вези је са делом **Русија и универзална црква**, изданим после годину дана у Паризу. У овим књигама Соловјов проповеда јединство хришћана кроз непосредан, слободан приступ Христу. Тако би се, нешто упрошћено и најкраће, могао приказати његов став.

Руски римокатолици нису га разумели и један племић међу најважнијима који су били прешли у римокатолицизам, предлагао му је да му код папе изради допуштење да он, Соловјов, мислилац независан од сваке организације, може бити скривено католик. Наравно да Соловјову није био потребан тај начин уобичајен у римској цркви која није зазирала ни од каквога компромиса нити поступка у својој увек активној тежњи да постане једина и врховна власт света.

Соловјов је тврдио у својим списима, а и усмено, да између римске и руске цркве нема никакве суштинске разлике и да у раздвајању хришћанства на западно и источно није учествовала руска црква, па се и због тога осећао „универзалним хришћанином”.

Он је сматрао да је и даље у цркви у којој се родио, не поричући у исто време ни западну цркву. Али они који су тада били на челу руске православне цркве, имали су свакако разлога кад су забранили (1892) свим свештеницима у Русији да причешћују Соловјова за кога је причест била највећа тајна и најдубљи символ. Четири године доцније Соловјов се причестио код једног унијатског свештеника тј. римокатолика источнога, словенскога православног обреда, каквих је било у Украјини, Белој Русији, Пољској . . . (Има их и у Југославији, Русина и Украинаца, и у Жумберку на граници Словеније и Хрватске, где су Срби католичени на тај начин што им је остављен словенски језик и источна литургија, под условом да признају папски примат и да се одрекну поштовања Св. Саве и српскога имена). Многи римокатолички писци од тог тренутка сматрали су Соловјова католиком, иако се он није никада одрекао Православне цркве нити формално пришао римокатоличкој.

VI

Предсмртно његово дело (**Три разговора о рату, моралу и вери**, 1899) завршна је његова реч не само зато што је последња, него и што садржи једну чудну, потресну и пророчанску визију о будућности света. Из тога се дела јасно види да Соловјов није постао римокатолик

него је, ако се тако може рећи, остао нека врста слободна мислиоца опште хришћанске оријентације са дубоком религиозном инспирацијом, са потресним виђењима у којима се меша философија са хришћанском интуицијом.

Преминувши у праскозорје двадесетог века у четрдесет осмој години живота, Соловјов овако говори о двадесетом столећу. „Двадесети век био је доба последњих великих ратова, унутарњих раздора и револуција. Најглавнији рат проузрокован је једним идејним покретом, рођеним крајем деветнаестог века и названим панмоноголизам. Користећи се приликом у Европи, захвативши најпре Кореју, па онда и Пекинг, где им беше од помоћи кинеска екстремна партија, Јапанци збацише стару манџурску династију и поставише на њено место једног јапанског владара . . . Први цар из јапанске куће срећно је окушао оружје одагнавши Французе из Токинга и Енглеze из Бурме, те тако Царству Средине прикључи целу Индокину. Његов наследник, од матере Кинескиње, мобилисао је у кинеском Туркестану четири милиона људи. И док је Цун Ли Јамин поверљиво изјављивао руском посланику да је ова војска намењена освајању Индије, кинески владар упаде у Сибир, подиже народе на устанак, пређе Урал и захвати сву средњу и источну Русију. Освајач затим упаде у Немачку. Немци су имали времена да се спреме и једна монголска армија беше уништена. Али у том тренутку ратнички дух победи у Француској и милион француских бајонета би забодено у леђа Немачке. Између наковња и чекића Немци примише услове монголског вође и разоружаше се. Французи су били прерадосни; почеше да се братиме са жутима. Сваки траг о војној дисциплини изгуби се у њих. Монголски вођ нареди тада својим војскама да истребе савезнике који више нису корисни, што би учињено са кинеском тачношћу”.

Као што се види, Соловјов се упустио у предвиђања. Да ће му се пророчанства испунити није вероватно, али је ипак интересантно пратити даље његово излагање које, уосталом, никад не треба буквално схватити.

Најзад тајне међународне организације припремише једну огромну европску заверу да истерају Монголе и поврате независност Европе . . . У договорени час монголски војници беху побијени, а азијатски радници протерани . . . Нови монголски император, унук великог освајача, појури из Кине у Русију, али његове неизбројне чете потуче европска војска. Остаци његових растурених војника вратише се у срце Азије, и Европа оста слободна . . . Природна последица тога беше да Европа у двадесет и првом веку поста савез мање или више демократских заједница Сједињених европских држава”.

Пошто је објаснио како је та нова, препорођена Европа одбацила теоретски позитивизам и материјализам, али се у исто време ослободила и сваког догматизма (оно нешто ретких верника у исти мах су мислиоци далеко од сваког „формализма”), Соловјов прелази у визије, мутне и за нас неразумљиве и неприхватљиве.

Хришћани, вођени папом Петром, оцем Јованом и професором Паули, симболично названим тако према апостолима Петру, Јовану и Павлу, у којима Соловјов гледа представнике римског католицизма, православља и протестантизма, уједињују се у општу, универзалну цркву, и на висинама јерусалимским дочекују Последњи суд и други силазак Христов на земљу.

Соловјов није могао после тога ништа више рећи човечанству. Неколико месеци након овога тестаментa Соловјов умире на самом завршетку деветнаестог века.

Две године пред смрт (1898) објавио је „Оправданије Добра, наравственаја философија”. У овом делу Соловјов поистовећује Добро с истином, што је једини пут за све и свакога. Први одељак проучава Добро у природи људској; у другом одељку испитује Добро које потиче од Бога; у трећем врши анализу дејствовања Добра у историји човечанства. Овај последњи одељак пун је оптимизма, јер претпоставља остварење царства Божјег на земљи и јединствене опште цркве. Политика подређена моралу сјединиће човечанство једном универзалном религијом. Ова његова последња реч имала је великог успеха у свој Русији.

Али у тој мисли о коначном, завршном и статичном тријумфу Добра израженом у религиозном синкретизму, налази се главна заблуда Владимира Соловјова. Кроз сва његова дела осећа се тежња да буде коначни последњи месија, да превазиђе Логос, да његова мисао и вера буду последња инкарнација Спаситеља. Као да се може превазићи Христос! Зато, крај свег интересовања за визионарство Соловјова, за његову тежњу да кроз „универзалну цркву” уједини цело човечанство, да каже коначну словенску реч о сазнању Бога, не можемо а да га не ставимо у лимб оних даимонских душа које су се заваравале да ће моћи нешто додати Логосу, израженом у ортодоксном хришћанству, стално посведочаваном у цркви цариградској, грузинској, грчкој, руској, бугарској, српској, румунској и осталим црквама непосредно надахнутим од Христа Сведржитеља, апостола и отаца.

Давно је речено да је „пакао поплочан најбољим намерама” и да ни најплеменитије тежње не вреде ако им је „почва јеретичка”. То је управо случај и трагедија даровитог мислиоца и великога „видиоца” Владимира Соловјова.

S u m m a r y

Božidar Kovacević

THE CASE OF VLADIMIR SOLOVJOV

Vladimir Solovjov (1853—1900), Professor of Philosophy in Russia, author of „Lectures on God-Man” (1877), „Spiritual Authority in Russia” (1871), „A Memorial Sermon on Dostoevsky” (1883), „Vindication of the Good” (1898), „Russia and the Universal Church” (1889), „Philosophical Principles of the Whole Knowledge” (1887), „Three Dialogues” (1899), — maintained a sort of „free theosophy”, an organic synthesis of theology, philosophy and the experimental sciences. According to him, only Eternity and Christ as its expresion and symbol are significant. The Church and Religion, Solovjov thought, are to experience glory after temptations and sufferings experienced as a result of utter positivism, although most

eminent people believe that such a way leads to destruction. When Solovjov asked the Russian Tsar Alexander II to refuse to sign the death sentences for some assassins, he was suspended from the University. He was in touch with the Roman-Catholic Bishop of Đakovo (today Yugoslavia) Josip Strossmeyer, at whose expense he published in Zagreb his „History of the Future of Theocracy, Researches on the Orientation of World History towards the True Life“. The Russian Orthodox Church, because of Solovjov's »free theosophy« and other extreme views, excluded him from its community. His last work „Three Dialogues“ is a vision of a union of Christians into a Universal Church, as well as of the destruction of the West under the assault of the yellow men coming from the East.

Др Радмило Вучић

УЗГРЕДИЦЕ

Ако се е в и д е н т н о с т узме за мерило истине, онда мистично сазнање постиже највишу истину. Дубље, убедљивије, свестраније сазнање не постоји, јер мистик после екстазе постаје друга личност, док рационално сазнана истина не мора да иде даље од себе. Ту не игра улогу чињеница што мистик не може логички да дефинише истину коју је сазнао; он ју је сазнао у свој пуноћи своје преображене личности.

*

Универзални ток ствари, чим из њега не резултира хаос већ с в е т, нужно претпоставља свога осмислитеља. Исто тако природна законитост, из које резултира ред у природи претпоставља законодавца. Ово двоје — или једно — описују се различито. Али је несумњиво да имају виши ступањ свести од оне која се о њима пита. Управо отуда и долазе противречни описи које пружа наш ум о њима.

*

Права самоћа није идентична са повлачењем из друштва. Усред велике гомиле може се бити усамљен, што су знали сви стари мислиоци. Али то је случај кад се оствари потпуно укључење у процес стварања вредности.

*

Упознати границе ума не значи одрећи га се, већ само правилније га употребљавати. Ум се лако злоупотреби, што је опасније од безумља.

*

Окајање је у сваком случају знак племенитости карактера. Оно признаје постојање зла, које се мора поништити остварењем добра. Отуда прави у окајању не окајава само свој грех, него греховност. Рђа не окајава јер његов поглед не иде даље од личног добра.

**
*

Велика идеја добро укореењена у човеку, прожима га тако да увек нађе путеве и средства до вредносног израза. Иде она дубље од области мисли, захвата и оно што тек треба да постане мисао.

**
*

Смирење може да дође из најинтензивније активности: кад је последица пуне преданости универзалном стваралаштву. Највећи напор доноси тада мир који је изнад бола и задовољства.

**
*

„Не би требало да људи мисле толико шта треба да **раде**; требало би више да мисле шта треба да **буду**”, мисли Мајстер Екхарт.

Јер: није сигурно да из вредносног рада постаје прави човек, али је сигурно да из правог човека увек ниче вредносан рад.

**
*

Наше испитивање природе обогаћује нас знањем о њој. Али истину о вредности знања и карактера, о достојанству и савести открива једино онај у коме целокупност стваралачког збивања нађе свој одјек. Вредност, смисао и крајњи циљ свега и нас у томе освешћује се једино у религиозном искуству. Удубљена у дато, ограничава се научна мисао на опис и ред промена у њему. Питања о постанку и даљим променама остају такође у оквиру претходних промена и последица. И чак ни потпун одговор на њих, кад би био постижив, не би ништа казао о извору, вредности и крајњем циљу свега. Још мање би осветлио место човека у свему беспочетном и вишег циља лишеном догађају.

**
*

Само знање о датоме представља тек постављен проблем. Ко га је дао? Шта га одржава? Чему је створено? Све даље скупљање знања о њему — Сизифов посао!

**
*

Потпуно усамљени су међу људима највећи и најмањи. Међу прве спадају генијални, који у својим највишим часовима стоје пред Апсолутом, да би нам затим саопштили нешто о њему. Други су они мали, бедни, усамљени, болесни, деца или старци, које је судба лишила тоpline кога било другог срца. Врло често они и нестају из живота не приметно, као што су у њега и ушли. Да ли њихов неопажени улазак у живот, и исто такво нестајање из њега може да буде осветљен од наших уметничких, филозофских или религиских система?

**
*

Горко се некад разочарамо судећи о некоме на основу његовог знања. Како ли тек стоји ако се узме у обзир његов однос према Свеукупности!

**
*

Не деле се људи на паметне и глупе; то је релативна подела. Бесконечно је много нијанса у интелигенцији човековој, која уствари само остветљава део збивања у њему. Чак и код онога који се углавном ослања на инстинкт може у некој ужој области или срећном тренутку да сине искра свести, разумевања, целинског доживљавања које се по луцидности може да граничи са генијалношћу. И обратно и у генију има момената, места сенке или чак муља.

**
*

Каузална нужност промена у свету дуго је заваравала мисаоног човека. Лакоћа продирања у њу привлачила је. Отуда су највише напредовале науке у области у којој се најјасније показују, науке о мртвој природи. Што ближе свету слободе, свету целина, духа тим тежи је сваки корак напред. У историји, уметности, праву, философији — сазнања долазе не преко мноштва теорија, већ спорим и мучним скупљањем искустава надахнутих, оних који заносом духа, целе личности долазе у непосредан додир са суштином ствари и догађаја. Геометријско ума унапредило је познавање форме ствари, али је ометало напор духа да продре до њене суштине.

**
*

Искрено признање огрешења о морал сигурно доноси очишћење. Али само оно! Етика води само сазнању зла, али не изводи из њега.

**
*

Како изгледа савремен човек? — Он најчешће избегава одговор на питање о свом индивидуалном и човековом крају. Вртоглавом активношћу на радном месту и у тражењу задовољстава он покушава да избегне размишљање о даљем сутра. Неугасив је његов немир. Драгоцено удубљивање у ствари и проблеме губи се. Не само да то не би било у духу „развоја“, у који се наивно и непроверено верује, него то иде сужавању духовног хоризонта, ка општем оплићавању. Уколико се не држимо везе са великим делима и људима прошлости, са великим религиозним и световним мислиоцима и уметницима, ми смо сиротиња. Не може се успон на месец ставити испред дела Платона, Леонарда и других!

**
*

Не снови о другим планетама, не само настављање мишљења које је донело технички напредак — једино обухватање тога заједно са продубљивањем естетског, моралног и религиозног у доживљавању може да донесе прави успон ка решењу универзалне загонетке. То је, уосталом, и спасоносни корак за нашу емпириску егзистенцију, озбиљно угрожену сужавањем интереса једино на њу.

**
*

Тек из стављања у средиште интереса проблема Ја-целокупност ствари и збивања ниче здрав однос и према датом животу. Од схватања ове друге компоненте зависи сам живот као и највиши замах духа. Свођење погледа на природу и непосредне задатке лишавају се и они сами своје праве основе и права постојања.

**
*

Научни став је у начелу оправдан док је одређен својом сопственом побудом, тежњом за сазнањем. Истина је једини циљ који освећује њен рад и доказује општу, надискусствену вредност рада и побуда научника.

Међутим, чим пређе у примену поставља се питање оправдања. Техника је нужно везана за проблем побуда и циљева. Побуде могу да носе у себи примесу природно-људског, а циљ може да буде везан за заблуду. Код науке тога нема и зато је у сваком случају оправдана.

**
*

И најдубљи мислиоци остали су код једне слике о Нумену. Разликује их њихова феноменална личност, која условљава њихову изражајну могућност. Али су сви значајни међу њима кроз једну своју слику наслутили Нумен. Отуда остају кроз целу историју човека мислиоца, без обзира у каквим се посебним системима изражавају. Кроз свакога од њих пулзира увек човеково мисаоно Ја, које се филозофима служи да нам дочара слутњу Бескочнога.

Недостатак везаности љубављу за Нумен показује се као склоност ка запажању и освешћавању само партикуларног зла. Јер је суштински немогуће доживети зло као универзалност. Буда и Шопенхауер су својим ставом остали опчињени и ограничени на феноменалну стварност, коју чини безброј појединости неповезаних целином која једина осмишљаје.

**
*

Велики не умиру. Они на човека преносе оно што их чини великим: учешће у Неизмерноме, које, једном саопштено, остаје својина човека и чини га припадником те „потпуно друге” стварности.

*

„Привилегија је правог генија ... да некажњено прави велике грешке”, мисли Волтер.

Додали бисмо: Да, али је прави геније једино онај који за своје грешке с а м с е б е к а ж њ а в а.

*

Сувише важности признаје психоанализа граници између свести и потсвести јер мисли пре свега на чисто интелектуални тип човека. Код уметника и религиозног она је далеко покретљивија, и стога кориснија за његово стваралаштво.

*

Све у нама вуче земљи, одржању, животу. Безброј је сплетова нагона и инстинката, жудња и тежње. Њихове везе и сублимације су непрегледне.

С друге стране, неодољив је захтев за идејним, дакле лепим и добрим, племенитим и освећеним.

Кад би се борба ове две групе сила збивала у уму, била би већ давно решена повољно по човека.

*

Све вртоглавијем убрзању води преданост раду који служи једино одржању. Нужно га прати ограничавање погледа на тренутак. Једино питање о великом личном и човековом Сутра изменило би ситуацију потпуно, јер би се одмах сагледао цео сплет проблема човек-Нумен.

*

Крајњи одговор на човеку исконски усађено питање не пружа техника исто тако ни наука и философија. Он се или целински доживи или уопште никако. Зато се не може научити нити предавати.

*

Лепо приступамо стварима уколико су последица законитости. Човеку исто тако уколико је *antropos* или *homo sapiens*. Тешкоће се јављају кад су у питању целине: индивидуе и личности. Несигурност отвара тек апел на нашу способност уживљавања, на уношење, уосећавање. Из сваког угла вреба онда опасност: предубеђење, пројекција, лутање, неповерљива хипотеза. Исто то из човека кога хоћемо да упознамо.

*

Не само да „у духовним стварима дух се враћа у свој извор”, како мисли Мајстер Екхарт, већ духом човек и полази од свог извора.

**
*

Религиозни мислиоци обично истичу разлику између мисаоног схватања Бога и доживљавања Бога. Бог нашег ума лако постане безживотни појам. Бог у души вернога реалан је јер је у њеној основи. Зато мистик није увек теолог, а прави теолог увек има у себи бар мало од мистика. Јер: „... догмат није толико теорија, није дискурсивна формула, него живи факт“, каже отац Георгије Русички.

**
*

Натурализам изједначује човека са осталом природом, што носи у себи противречност: сазнање чини средством владања природом. Дакле, он уздиже човека изнад природе, и то вештачки: унутрашњу вредност, сазнање претвара у спољашњу. моћ.

**
*

У оквиру духа један је и исти доживљај Нумена. Разлике се јављају због: а. приступа са гледишта науке или уметности, морала или религије: б. изражајних средстава.

**
*

Зло се мора признати: а. као суштинско и узрок света појава. То чине Буда и Шопенхауер; б. као варка нашег антропоморфног посматрања. Тако Лајбниц: зло не постоји. в. Најзад има мишљења да зло постоји као релативно, које је у ствари добро нижег ступња. Плотин га тумачи као сенку добра и корак ка њему.

Али, у сваком случају зло се тумачи као уклоњиво, пролазно, победиво. Коначно ће остати само добро. Још ниједан ум није смислио коначну победу зла.

**
*

Први поглед бачен на великог човека даје утисак да је лако објаснити га као појаву, створити о њему јасну, одређену слику. Јер његово дело импресионира, засени, опчини својом снагом и непоновљивошћу. Оно је видљиво за свакога, па и наивно око; прелази у живот и добија своје облике саопштавајући их њему са своје стране. И ово је приступачно свакоме.

**
*

Али, изближе загледан, лик великог човека ни из далека није тако једноставан. Напротив, он је неразмрсиво сложен. Отуда могућност да се посматра са много гледишта, и да сваки у њему нађе нешто ново, али и загонетно. Отуда неисцрпност личности његове, бездан у њему, бесконачност његових атрибута, или другим речима: општа неограниченост чиме било. Једноставно је у великоме оно што је непоновљиво, сложено оно што се може наћи и код осталих.

**
*

Само осека у души пружа могућност да се у њој појаве осећања и мисли које је тешко ускладити са моралним захтевима. Пуноћа стваралаштва рађа веру у доброту, наду и сверазумевање. Ситне душе чепркају по туђим гресима уместо да се уздижу до сопствених врлина. Снажни узлети нераздвојни су од широких видика, у којима нема места за скепсу, мрак, провалију.

**
*

Крајњи оптимизам, ако би био конзеквентан, водио би пуној неактивности. Шта може да тражи од себе човек који је убеђен да је све добро а свет савршен? Свет у коме нема зла, греха, несавршенства не би имао чему да тежи. Процес, промена у њему била би бесциљна. Све би упућивало заустављању сваке измене, јер то добро не тражи.

Тако се мора признати бар релативно зло, граница, грех. Само мисао на један бољи свет, и вера у могућност постизања њега, тражи измену тока природе и успон човека тој бољој стварности. Без тога промене у свету биле би без икаквог циља и оправдања. Чему би и сам човек имао да тежи кад би се замислио савршеним у савршеном свету?

**
*

Несклад у људском бићу суштински је. Показује се и у томе што може да замисли апсолутно савршену нуменалну стварност, несавршену, емпиriskу, и њихову узајамну везу. Тумачења сва три момента веома су разноврсна, али без обзира на њихову истинитост и конзеквентност, она сва омогућују човеку живот на тој вези као сигурно доказаној.

И с друге стране посматран, тај несклад се може учинити схватљивим. Разноврсност нуменалне стварности је бесконачна. Схватљива је само целинским актом вере, док је за интелект неприступачна. Једно једино може ум да закључи са сигурношћу: разноврсност створенога, дакле и човека у њему, мора да је мања од разноврсности њеног извора, творца.

Тако је човек распет и као биће које сазнаје: вуче га датост, створено, а не да му мира д а в а л а ц, творац.

**
*

Чврст животни облик ствара природа својом законитошћу, човек непоколебљивом вером у могућност своје везе са апсолутним стваралаштвом.

**
*

Строга уобличеност и очигледан континуитет у делу и животу човека може да се види једино ако је његов врховни идеал одређен ослоном на универзални ток ствари. Без тога, он постаје вештачки састављен збир, чак и ако су сабирци добри.

**
*

Мисао да целокупност ствари нема никакве везе са нама, нашим рођењем и смрћу, може да донесе смирење само ако површном теоријом уништимо дубоко у нама закопано уверење да смо њен део, или ако смо слепо предани тренутном задатку.

**
*

Према учењу многих индуских мислилаца самртни час одлучује о форми постојања после смрти. Према томе, пресудног је значаја.

У томе лежи једна дубока истина. Постоји у човеку једно уверење, један пред-свесни доживљај припадања стварности нераздељеној на емпиријску и трансцендентну, на субјект и објект. То је једно искуство које не долази увек до свести, а и кад то буде не улази увек у себи одговарајућу појмовну структуру, Јер, не тумачимо ми своја доживљавања тако лако и адекватно као што то изгледа ноетски и психолошки наивном човеку. Уз то, постоје многе логичке конструкције које нас својом архитектуром тако засене да не осетимо њихову неоснованост искуством, доживљајем, чињеницом.

Тако многи прођу кроз живот а да — занесени импозантним бројем и квалитетом мисаоних зграда заснованих туђом, претежно, ако не и искључиво, интелектуалном игром — не доведу свој првобитни доживљај Свеобухватнога до пуне свести, већ се задовоље слоганским логичким акробацијама. Тек пред смрт, стављени свом строгошћу тренутка пред велику загонетку, они освесте свој исконски усађен доживљај јединства са оним што знају да наступа, и приступају му смирили.

**
*

У сталном је порасту наше знање о природи. Све већа је наша вештина искоришћавања тога знања за ублажавање патњи човекових.

Али смо у своме ставу, у доживљавању свеобухватне стварности на нивоу оних који су пре неку хиљаду година покушали да је религијским симболима тумаче и нама приближе. Све чињенице, које користимо за објашњење својих теорија говоре исто што и дубоко осмишљена симболика религијског мислиоца. Уз то, оне нас не вежу, не приближавају Свеобухватноме, дакле и не оплемењују нас. Јер, из сплета веза за себе за своје сад и овде — из кога ниче и који подржава све невредносно у нама — изводи једино наше прикључивање ономе универзалном стваралачком процесу о коме та стара симболика живим сликама говори.

**
*

Законитост у природи најјачи утисак чини на човеков ум у његовом чистом акту. Научна и философска мисао има у томе свој корен. Али се обично заборавља шта претходи акцији чистог ума, шта његову функцију омогућава и чини плодном. То је целина духа, личности, то је непосредно доживљавање Свеобухватнога целосним актом духа. Сва велика остварења полазе од праодноса човек-Нумен. Зато

великих и нема изван области духа. Свеједно је да ли у науци и философији говоримо о уму као битном у томе акту, у уметности о интуитивном заносу, или у религији о откровењу или сазнању срцем — тај акт је чињеница. Он се збива у сазнајном субјекту и носилац је свих „сазнања” и односа човек-Нумен.

**
*

Неразмрсива је веза између философије и религије. Оне су у корену исте, ничу из првобитне упућености духа смисаоној целокупности. Прва се држи рационалног пута и иде њиме до краја. Друга остаје код корена и иде целом ширином и продире до Нумена, било самостално било уз његову помоћ.

**
*

За филозофа постоји опасност да доживи и тумачи целокупност ствари као прост збир. Његова мисао, рационална у себи и упућена рационалном у објекту сазнања, лако превиди остало у њему. Религиозном мислиоцу, напротив, прети опасност да запостави рационално у свеукупности. Обојица при томе полазе од истог предмета доживљавања, неисцрпног док му се приступа полазећи ма са ког људског, стога једностраног становишта.

Кад би људски ум био обухватнији, и био у стању да истовремено, и у једној личности, приступа своме објекту сазнања, он би дошао до много пунијег сазнања, чиме би му било могућно да и свој живот у јачој мери усклади са универзалним стваралачким процесом. Овако, расцепкан на индивидуално и човековом природом условљене сазнајне функције, становишта, као и могућности израза, он је осуђен не само на разилажења већ и на супротности у једној области, тим пре у разним. Тако је разумљива појава више религија, више праваца у самој философији, као и у њиховим међусобним тумачењима.

Из Бића исеца интелект појединости, ствар, посматра је и доводи у везу са неком претходном појединости. Само Биће му је неприступачно. Тако му сам предмет његовог истраживања затвара пут коначном сазнању.

**
*

„У свима створењима има нечега од Бога, али је само у души Бог божански”, мисли Мајстер Екхарт.

Само из сложеног доживљаја Свеприсутнога ниче свест о свејединству и свељубави, нипошто из интелектуалног сазнања.

**
*

Чим се призна пораст разноврсности у самом животу, тиме се признаје и присуство нечега вишег од живота. Јер „развој” не проистиче из промена по слепим законима природе. Има нечега што регулише правац догађања која воде сложенијем од датога.

**
*

Велики не умиру. Једном у њима усађено, Непролазно не нестаје ни из њих нити из оних којима га они саопштавају. А они га саопштавају без намерног утицања; самим тим што су њиме прожети прожимају они и друге њиме. Пролазност тела не игра у томе значајну улогу.

**
*

Најјаче утичу на људе они ретки међу њима чији утицај није могућно тачно одредити. Како је немогућно њих саме тачно упознати тако и њихов утицај. И то је један од доказа надискуственог карактера људског духа. Све у искуству — дакле и знање, памћење, вештине — утиче на објашњив начин, може се проучавати и поучавањем преносити. Надискуствено остаје нерешива загонетка. Може се на њега указати, али се не може предати. Сократово з н а њ е се предаје; његово б и ћ е прелази и данас на људе само као пример, прича о његовом карактеру, поступку.

У томе је преимућство религиозних: њихова личност, дело, живот били су изнад учења. Учење само олакшава приступ њима, позива на исти поступак, одушевљава за оживљавање у ссби онога што их је уздигло изнад њихове условљености. Неисцрпан је њихов пример јер покреће свакога да у својој личности нађе место за надискуствено. Подржавање великих у религији више је него ма где тражење себе, свога вредноснога Ја.

**
*

Реагује религиозни на сваку појединост датога, али увек тако да је доводи у везу са Свеобухватним. За слабога у вери и мисли потребан је доказ за постојање Бога; дубоко верујући налази Бога у свему око себе.

**
*

Велики утицај религије долази отуда што с једне стране има за основу вечну истину, приступачну свакоме, с друге што ову свака индивидуалност прихвата на себи најприступачнији начин. Опште и специфично, вечно и условљено срећу се у верноме и чине усклађено јединство његове личности.

**
*

Даље и од моралнога иде мислилац који — као Цицерон — тврди да је добар онај који је племенит, праведан, непорочан и стамен, иако није нужно и мудар. Јер овакво мишљење потиче из погледа који продире даље од света морала. Оно носи знак додира са Апсолутним.

**
*

Једнострано је свако надилажење појединачнога, условљенога, и стога невредноснога — за чиме се иде у науци, уметности и моралу. Ту се тежи за продирањем до нечега што није само изнад свега тога, већ је потпуно д р у г о.

У религији је овај процес двостран и стога успешнији: човек иде ка Апсолуту, али и Апсолут ка човеку. Тако најлакше долази до сусрета.

**
*

Оно што човек стиче у општењу са својом околином уздиже његов друштвени ранг. Али оно што стиче у општењу са Апсолутним уздиже његову вредност. Прво може да изгуби још за живота; после смрти сигурно. Друго је неизгубиво ни у животу нити после смрти.

**
*

„Треба” долази више од доброга него од светог. Преданост верујућега носи у себи нешто радосно, пуно ведре наде. Оно означава откривање себе у Апсолутном. Душа се ту осети одједном обожена, суштински надвремена. Трансцендентно се у њој, дотада временској, јавља. Пролазна индивидуа нађе у себи непролазност. То је доживљај који уздиже, испуњава благородним ишчекивањем, ведрином. Он поставља нови мост између појаве и Бића.

Стога кад Шпрангер класификује: морање, хтење, требање — може се допунити. Морање: нешто се дешава без нашег учешћа. Хтење: нешто се мења по нашој вољи. Требање: нешто се јавља као задатак. Још треба додати као допуну Шпрангеру: преданост Богу: акција која полази од сагласности апсолутног стваралаштва и наше воље.

**
*

Један је од сигурних знакова не-философског држања мислиоца његово иступање са коначном истином и сигурним решењем проблема који се човеку увек намећу. Јер је суштина философског духа у философирању, никако у његовом завршавању, систему.

Отуда је за одређивање дубине неког философа много сигурније питати се о дубини и суптилности његових питања, о јасноћи увиђања проблема, о осећању загонетности ствари и промена.

**
*

Ни потпуно упознавање законитости датог не би човеку донело измену његовог бића. Јер, суштинско у њему везано је за Нүмен, који му се приказује као добро, вредност и смисао, али и као п о з и в за наткриљаване зла, греха, бесмисла. Главна тешкоћа је ипак у томе што се без „благодати”, без утицаја одозго нема сигурност за уздигнуће. Уколико се удостојава тога, човек је прожет свељубављу.

**
*

Свако освешћавање зла, границе, греховности намеће мисао о његовој пролазности, као и о постојању нечега што је изнад тога. У коначно зло може да верује само изврнута душа.

**
*

Само једна реч може да објасни све добре односе међу људима: љубав. Где ове нема слободан је приступ свакоме злу.

**
*

Пуна преданост остваривању добра чини да се — у нужној једностраности људског духа — зло и не види.

**
*

Природњак гради мост између човека и природе; мудрац између човека и света морала; религиозни између човека и Светога.

**
*

Постоји једна исконска, првобитна доброта у човеку. Она води своје порекло од универзалног стваралаштва и непосредно се доживљава од човека. Морално уздизање успешно се изводи уколико се пође од њега. Иначе се дође до паметних мисли о моралу, али које са животом имају само случајне везе.

**
*

Зло се не може приписати Светворцу. Његово порекло се тражи у емпирискоме, не у нуменалноме. Милтон и Његош ницање зла тумаче осветовљењем анђела, бића из нуменалног света која су од њега отпала.

**
*

Све морално васпитање мора да пође од исконског морала човека из народа, датог и ношеног његовом непомућеном преданошћу, боље рећи неодвојеношћу од Праизвора. Као свако стваралаштво, тако и морални акт ниче из тог додира, тог припадања Свеобухватноме. Бити у овоме, не издајати се из њега, то је мудрост и вредност природнога човека.

Са тог гледишта посматрана, историја културе иде наopakим путем: одвајање човека од припадања свеобухватном бићу обележава се као позитиван процес и суштина историје. Заборавља се при томе отуђивање од свега вредноснога, које се мора поново успоставити.

**
*

Злоба је доказ слабости. Јаки духом нису злобни. Код њих постоји склад између хтења и постигнућа. Њих туђи успех може само да потстиче на још интензивнији рад. Напротив, кад се слабић нађе пред делом већим него што може сам да оствари, он злоби.

Злурадост је знак неспособности душе да оствари добро, због чега се окреће туђем неуспеху те се радује и теши. Она доказује и недостататк љубави: кад се зло деси вољеном бићу ми патимо, док се његовом злу не радујемо.

Себичност се не може правдати потребом заштите сопствених интереса. Има безброј начина и путева да се ови заштите у складу са захтевима морала.

Доброта је неспособна да узвраћа злом.

S u m m a r y

Dr. Radmilo Vučić

PHILOSOFICAL APHORISMS

The aphorisms analyse the relation between man and the Absolute. The domains of religion, science, ethics and philosophy are explored in their mutual relations and conditions. Man experiences the Absolute, the contact with muminous reality, not only by reason but with the whole of his spirit. The highest end of man's life, its meaning and worth, are the objects of the author's thought.

There is not only one path of knowledge, the rational, used in science and philosophy. The religious and artistic thought, acquired »in heart« by intuition and experience of the whole personality — is just as satisfying as the rational. Even more evident is the mystical knowledge because of its impressiveness and convertive power. Through it the mystical becomes a different or "new born" person. The appeasement is acquired by the devotion to universal creativeness. The exploring of Nature enriches our knowledge about it. But the truth about the worthiness of knowledge, about dignity and conscience invents only the man in whom the creativity of the universe finds its resonance.

How does our contemporary look upon this? — He usually avoids thinking about the future. His restlessness is enormous and he loses the understanding of all the deeper problems of human life and its place in the totality of the universal process. The healthy relationship towards life itself depends on the same as towards the transcendental world.

Evil can be acknowledged in the following ways: a) as essential, and as such the cause of the empirical world. This was done by Buddha and Schopenhauer. b) Evil is only a guile of anthropomorphic knowledge. Leibnitz denies the reality of evil. c) Evil is relative; actually it is good at a lower level. Plotinos thinks that evil is a shadow of good and a step towards it. But no one thought that evil would overcome good in the end.

Тодор Пиштељић

СРЕДЊЕВЕКОВНА ЦРКВА БОСАНСКА — БОГУМИЛСКА ИЛИ ПРАВОСЛАВНА?

Прву историјску расправу о Срењевековној цркви босанској написао је године 1867. др Божидар Петрановић, Задар, са насловом „Богомили, црква босанска и крстјани”.

Он је према домаћим изворима закључио да је историјска чињеница да је Босна имала своју народну самосталну цркву и да је у својој основи била и остала православна.¹⁾

Две године доцније др Фрањо Рачки, бивши професор Богословског свеучилишта у Загребу, објавио је своју расправу „Богомили и патарени” у свом делу **Борба Јужних Словена за независност** године 1869, у којој је Петрановића мишљење оценио као погрешно.²⁾ Домаће изворе Петрановића није узимао у обзир и ишао је за тим да на основу списка папских инквизитора докаже супротно од онога што је Петрановић написао.³⁾

У своје време Рачкога су у Хрватској сматрали за најмсродавијег у црквено-верским питањима, па су историчари прихватили његово схватање и поводили се за њим у погледу писања о богомилству у средњевековној Босни.

Тек у Југославији почели су млађи историчари да се баве његовим писањем од пре стотину година и да испитују његове латинске изворе, па су установили да су погрешни и за историју без вредности.

Постојећи домаћи извори и у међувремену пронађена открића пружају податке који обеснажују његово писање о богомилству у средњевековној босанској држави. Уједно указују на то да је у средњевековној Босни поред Католичке цркве, углавном у приморским крајевима, постојала само једна Црква босанска православне вере, као и да о некаквој патаренској-богомилској секти нема ни трага.

Да се није слепо веровало латинским изворима и да се са потребном објективношћу улазило у испитивање чињеница о босан-

¹ Др Божидар Петрановић, Богомили, Црква босанска и Крстјани, Задар 1867, 131.

² Др Васо Глушац, Истина о богомилима, Београд 1945, 10.

³ Исто, 10.

ској цркви, то би све изашло на видело и не би се у међувремену имало толико бескорисног писања.

Рачки је на стр. 340 своје респраве напоменуо следеће: „У којем одношају стоји моје дјело напрама хисторичкој расправи нашега академика др Божидара Петрановића: Богумили, Црква босанска и Крстјани” разабрат ће сам читатељ, сравнивши резултате обију успоредних истраживања”.

Према томе ћемо и поступити, па ћемо на првом месту изложити богомилско-патаренска веровања и главна обележја вере православне.

Бивши професор славистике др Васо Глушац објавио је у Београду године 1945. своју расправу „Истина о богомилима”, у којој је према писању др Ф. Рачкога у часопису „Старине” књига I. 138—140 изнео „Кратко избрајање чланака вјере босанских Патарена као заблуда које опћенито босански патарени вјерују”, а према латинском спису нађеном у млетачкој библиотеци.

Тај латински спис садржи 17 чланака патаренског веровања и према преводу В. Глушца гласе овако:⁴⁾

- 1) Међу првима да постоје два Бога и да је већи бог створио све духовно и невидљиво, а мањи тј. Луцифер све телесно и видљиво.
 - 2) Исто тако негирају човечанску природу Христову, и веле да је имао фантастично и зрочно тело.
 - 3) Исто тако тврде да је Блажена Марија била анђео, а не чељаде.
 - 4) На исти начин тврде, да Христос није у истину трпио и умро и да није у истину васкрснуо, нити се с правим телом узнео на небо.
 - 5) Исто тако одбацују Стари завет, изузевши псалтир. И кажу за све оце Старога завета, патријархе и пророке да су проклети, и сви колико их је било пре Христа. Исто тако одбацују Јована Крститеља и кажу да је проклет. Исто тако тврде да је Мојсеју закон дат од Ђавола, и да му се Ђаво у огњу показао.
 - 6) Такође тврде да је римска црква, црква идола и да идоле поштују који су те вере.
 - 7) А за себе тврде да су црква Христова и наследници апостолски и да имају једног између себе, који за себе тврди да је намесник Христов и наследник св. Петра.
 - 8) Исто тако негирају крштење водом и кажу да се у крштењу не даје опроштај грехова. На исти начин тврде да се дечаци никако не могу спасити пре него одрасту.
 - 9) Такође негирају васкрсење телеса и тврде да нећемо телесно васкрснути.
 - 10) Исто тако негирају светост тела Христова, исто тако миропомазање па и јелеосвећење. Такође негирају светост брака и кажу да се нико не може у браку спасти. Такође тврде да је жена дрво живота с којег је Адам окусио и њу упознао, и да је због тога био истеран из раја.
- Исто тако одбацују светост покајања и кажу, ко год шта погреш, треба да се поново крсти. И веле да су сви греси смртни и ниједан опростив.

⁴ Исто, 118—120.

- 11) Исто тако тврде да нема чистилишта.
- 12) Такође тврде да је Луцифер ишао на небо и да је тамо завео божје Ангеле, па су сишли на земљу и он их је затворио у људска телеса. И тврде да су људске душе демони, који су пали с неба, који ће се кад сврше покајање у телесима, у једном или у више, постепено вратити на небо.
- 13) Исто тако осуђују материјалне цркве, слике и иконе, а особито свети крст.
- 14) Исто тако забрањују да се чини милостиња и тврде да не вреди давати милостињу.
- 15) Такође и заклетву одбацују и кажу није дозвољено клети се ни право ни криво.
- 16) Исто тако одбацују суђење које бива од стране цркве, одређивање казни, било душевних било телесних, то јест да не ваља прогонити злочинца ни некога због правде убити и искључити (из цркве).
- 17) Исто тако кажу да је убијање животиња смртни грех. Стога осуђују једење меса и свега што из меса потиче, говорећи да су сви проклети који једу месо, сир, јаја или што томе слично.

Пошто се Рачки у својој расправи за доказивање богомилства позива на стр. 348 и на „Беседе“ бугарског презвитера Козме из године 985—997. Васо Глушац је у споменутој својој расправи на стр. 242 изложио из „Беседа“ 17 тачака јеретичких веровања попа Богомила и оне се подударују са горе изнетим догмама патаренске вере према латинским изворима Рачкога и гласе:

- 1) Хуле предања и устав св. цркава,
- 2) Не поштују часни крст,
- 3) Не клањају се иконама и не поштују светитеље,
- 4) Хуле Божја чудеса и веле да их ђаво чини,
- 5) Бог није створио небо и земљу,
- 6) Презиру причест и кажу да је није Бог установио,
- 7) Презиру св. тајне црквене, литургију, молитве, итд.
- 8) Презиру свештенике и називају их фарисејима,
- 9) Хуле Мојсеја и остале пророке и њихове књиге,
- 10) Не поштују Јована Крститеља, већ га називају антихристом,
- 11) Не поштују св. Богородицу и о њој ружно говоре,
- 12) Веле да је ђаво створио небо, сунце, звезде, ваздух, земљу, човека, крстове, цркве и све што је на земљи,
- 13) Ваво је дозволио женити се, јести месо и пити вино,
- 14) Одбацују св. крштење и гнушају се деце која се крштавају,
- 15) Не исповедају Христа који је творио чудеса, говоре да он није слепа прогледао, ни хрома исцелио, ни мртваца васкрснуо и не верују у његово чудо са пет хлебова.
- 16) Не светкују празнике ни успомене на мученике, нити верују у моћ светих моштију,
- 17) Уче да се не треба покоравати властели, презиру богаташе, ругају се старешинама, руже бољаре и оне који работају за цара.⁵⁾

⁵ Исто, 242.

Свих 16 тачака презвитер Козма је преписао из грчких списа патријарха Фотија и грчког писца Петра Сицилског, који су испитивали разне јереси и писали о њима.

Последња, 17. тачка показује да је Козма помоћу вере водио политичку борбу против попа Богомила, за кога се сматрало да је био опозиција тадањем бугарском цару Петру, јер је престо дао млађем сину уместо старијем по закону. У својим Беседама Козма је подметнуо попу Богомилу јеретичка учења. Бугарски професор Благовоев доказао је својом студијом из године 1923. да је садржај Беседа лажан.⁶⁾

Имамо пред собом 17 чланака патаренске секте по латинским изворима и исто толико по грчким, преписаним по Козми, и видимо да им је порекло заједничко. Шта нам казују све те побројане догме патаренско-богомилске секте?

Видимо да Исуса Христа не сматрају за Сина Божјег и не признају Његову светост, поричу да је као човек трпео, умро и васкрснуо, не верују у Његова чудеса итд. Не поштују свету Богородицу и о њој ружно говоре. Не признају свеце, презиру свештенике, одбацују цркве (материјалне), презиру литургије, св. црквене тајне, молитве, осуђују иконе и особито свети Крст, крштење, венчање итд. Очигледно је да су све те догме патаренско-богомилске сасвим супротне учењу хришћанске вере у свим облицима њеног постојања.

Горе споменути др Васо Глушац написао је расправу „Православље цркве босанске” и објавио у Годишњаку Историјског Друштва Босне и Херцеговине године 1953. У њој је изложио у једанаест тачака на страницама 105—120 главна обележја православне вере цркве босанске средњевековне а та су следећа:

I. Организација

На челу цркве био је **ЕПИСКОП**, како се званично називао, а народ га је звао „дјед”. Ово народно име потиче од грчке речи патријарх, што значи прадед, а у Македонији је народ до недавно звао епископа дедо — владика. **ГОСТ**, други свештенички степен, био је виши свештеник, по грчком протопрезвитер. По мишљењу проф. В. Јагића гост је имао дужност надзора над свештеницима и манастирима. **СТАРАЦ** је трећи степен свештеника и име представља дослован превод грче речи презвитер. **КРСТЈАНИН** је четврти степен свештених лица у јерархији Цркве босанске. Живели су у својим манастирима, а образованије су владари држали на својим дворцима, а такође и властела.

Име крстјанин за калуђера настало је такође у Македонији, кад и име деда за епископа, а за време Охридске архиепископије, кад се настојало да се словенски језик што више уведе у црквену терминологију. Име крстјанин, уместо калуђер, спомиње се већ у XII веку у Животопису св. Методија.⁷

⁶ Исти, Православље цркве босанске (Годишњак Историског друштва Б. и Х. 1953, Сарајево 1953, 122.

⁷ Исто, 109.

II. Заклетве у 318 светих отаца никејских

Године 325. одржан је у Никеји сабор 318 епископа тада још јединствене хришћанске Цркве, који су утврдили главне догме хришћанске вере па су признати за свете Оце у Православној и Римокатоличкој цркви. Из повеља босанских и српских владара види се да су уз друге свеце своје заклетве полагали и у 318 никејских светитеља, а то указује на то да су верници босанске цркве били православни као и верници српске цркве. У повељама босанског краља Остоје (Monum. serb. 273), краља Твртка II (Monum. serb. 256), Херцега од Св. Саве Стефана Вукчића (Monum. serb. 182 и 648) говори се о таквим заклетвама у Цркви босанској.⁸

III. Светковање Св. Григорија (Гргура) Назијанзина

Св. Григорије Назијанзин, васељенски учитељ и светитељ, био је епископ у Назијанзину. Имао је велики углед у Православној цркви и његов култ су нарочито његовала браћа Кирило и Методије. Био је и заштитник владарске породице Котроманића све до краља Томаша док се није поримио. Краљеви Твртко I и Твртко II и Томаш (овај до прелаза у Римокатоличку веру) ковали су новце са ликом св. Григорија, на којима је писано латински »S. Gregorius Nazazenus«. После Томашевог признања папе на његовом новцу био је натпис »S. Грегориара« (Гласник Земаљ. музеја у Сарајеву из год 1894. стр. 396). Св. Григорије светкује се у православној цркви 12. фебруара заједно са св. Василијем Великим и св. Јованом Златоустим под заједничким именом **Три Јерарха**.

Котроманићи у својим повељама често спомињу св. Гргура. Тако је бан Стјепан II писао за себе, „аз бан Стјепан, зовом св. Гргура раб“, а његов брат Владислав каже за себе „аз раб Божији и Св. Гргура“. Његов син краљ Твртко I подигао је цркву у Трстивници и посветио је св. Григорију. Пошто је св. Григорије истакнути православни светац, а светкује га и Црква босанска, то доказује њено православље.⁹

IV. Светковање празника

Црква босанска светковала је хришћанске празнике исто као и остале Православне цркве, а и Римска црква. То се лепо види из тестаменту госта Радина, вишег свештеника Цркве босанске, који је годинама живео на двору Херцега од Св. Саве, Стефана Вукчића, а умро у Дубровнику где је оставио тестамент о својој имовини. У њему је навео празнике, на које се из његове оставштине има да дели милостиња сиромашнима, а ти су следећи: Рождество Христово, св. Благовештеније, св. Воскресеније Господње, св. Георгије, св. Вознесеније Господње, св. Петар и Павле, св. Стеван Првовенчани, св. Архангел Михајло и св. Дјева Марија. За св. Георгија је додао да је то његово крсно име.

⁸ Исто, 110—112.

⁹ Исто, 113—114.

И крстјанин Х в а л који је по поруџбини великог војводе босанског и херцега сплитског Хрвоја Вукчића године 1404. израдио чувени рукопис са сликама светитеља за православну цркву, изнео је у њему следеће празнике: Благовјести, Ускрс, Духове, Велике Мученике, Рођење Јованово и забележио и имена Апостола који се читају на служби Божијој у дане тих празника и после њих. Наш чувени филолог Даничић написао је за те Хвалове апостолске посланице да су и с т е које се и данас читају у Православној цркви.¹⁰

V. Поштовање икона

Из споменутог Хваловог рукописа украшеног многим сликама светаца јасно се види да је Црква босанска поштовала слике и иконе. На првим страницама пре текста насликани су: Исус Христос окружен ангелима; св. Петар и Павле, св. Јован Крститељ, Дјева Марија, Христос на крсту и др. И у тексту се налази доста слика светаца, међу којима и слика Јована Крститеља, кога богомили презиру. Да су верници цркве босанске поштовали иконе и слике светаца, налазимо забележено у дубровачком архиву, да је босански војвода Сандаљ имао на чувању у Дубровнику скупоцену икону св. Богородице. Његов синовац Стефан Вукчић од Св. Саве носио је при себи иконице св. Богородице и св. Георгија, свога крсног имена, које је тестаментом оставио своме најмлађем сину Стјепану.¹¹

VI. Поштовање светих моштију

Верници Цркве босанске поштовали су свете мошти и на њима се заклињали. Твртко, као бан, и мајка му Јелена у повељи издатој год. 1354. Влатку Вукосављевићу заједно са 12 угледних босанских властелина, присегли су на „моћех и на еванђеље” (Гласник Земаљ. музеја у Сарајеву 1906 год. стр. 411). Бан Твртко издао је Дубровчанима повељу 1. јуна 1367, којом им потврђује све повластице, дате им од стрица му бана Стјепана II, и на коју се са још тројицом властелина заклео овако: „присегосмо на моћех и на светом јеванђељу кунући се” (11-а)

VII. Подизање и освећење цркве

Настављајући традицију српских владара и Кулин бан је године 1185. сазидао две цркве и дао их посветити. Од једне је године 1898. нађена плоча, из чијег се написа види да је Кулин сазидао ту цркву. Краљ Твртко подигао је цркву у Трстивници и посветио је св. Григорију Назијанзину. Велики војвода Стефан Вукчић, херцег од Св. Саве, сазидао је г. 1454. своју задужбину у Сопотници крај Горажда, која је до данас сачувана и о којој је историчар Иларион Руварац написао извештај у Гласу XVI Српске академије наука.¹²

¹⁰ Исто, 115.

¹¹ Исто, 115—116.

^{11a} Исто, 116—117.

¹² Исто, 117—118.

Гост Радин, виши свештеник цркве босанске, својим горе споменутим тестаментом, оставио је 140 златника за зидање храма, у ком ће му тело лежати. (Гласник Земља. музеја у Сарајеву год. 1911 стр. 374)

Да је црква босанска освећивала своје нове храмове, забележено је у рукопису Хваловом, да се код једног апостола чита „кад се свети нова црква”.¹³

У Босни и Херцеговини налази се много средњовековних цркви-на, тј. остатака порушених средњовековних цркава и нових православних цркава, подигнутих на старим црквицама. Све су то дизали верници православне цркве босанске, јер су римокатолици имали своје цркве, а богомили су презирали материјалне цркве, па их нису ни имали.

VIII. Крштење

Црква босанска веровала је у крштење и извршавала га као и остале Православне цркве. То се види по следећим православним насловима у Хваловом рукопису: 1) крштени и спасенија их, 2) призивање Св. Духа на крштење. 3) О крштени и дари Св. Духа, 4) Сила-зак Св. Духа на оне који се крстише и вероваше.

И по тестаменту госта Радина види се да су се верници цркве босанске крштавали, јер у њему налаже да се један део његова новца подели „Крштенијем” који су праве вере апостолске. Тако и краљ Стефан Остоја у повељи од 15. јануара 1399. призива Свету Тројицу и каже: „Ва те бо крстих се”. Кад му се родио син год. 1401, позвао је неке Дубровчане на крштење сина му.¹⁴

Богомилско учење је, међутим, презирало крштење.

IX. Причешће

Да су се верници цркве босанске причешћивали, Хвал крстјанин је оставио податак у рукопису под насловом „О причештајуштих се”, што значи, о онима који се причешћују. Као православни калуђер знао је шта је причешће, па га је унео у рукопис.¹⁵

X. Венчање

Према истом рукопису верници цркве босанске склапали су брак и венчавали се. О том говори овај наслов у рукопису: „О покорени жен’и с’четани к’мужем и спасени духовни в образ Сарин”. (Старине III стр. 34)¹⁶

XI. Веровање у васкрсење мртвих

У Хваловом рукопису налази се и овај наслов „О воскрешенији всих тијел”.^{16a}

¹³ Исто, 119.

¹⁴ Исто.

¹⁵ Исто.

¹⁶ Исто, 120.

^{16a} Исто, 120.

Из изложених главних обележја православне вере Цркве босанске, документованих повељама и списима владара средњевековне босанске државе, види се да је она била исте вере као и Српска црква, од које се разликује само по називу, који је добила по одвајању Босне од српске државе у Србији Немањића.

Из свега произлази да су приче о јереси Цркве босанске измишљотине латинских инквизитора, без икакве аргументације и доказа.

Резултат упоређења патаренске јереси са хришћанском православном вером, како је Рачки препоручио, говори јасно да академик др Божидар Петрановић није погрешио према оцени Рачког, него да је Рачки погрешио, јер је веровао само латинским списима, а домаће није узимао у обзир.

Тако на пример, он босанске епископе назива „патаренским бискупима”, а није био у стању да бар једнога именује и да му зна место пребивања, јер на стр. 416 своје расправе пише: „није нам познато гдје бијаше столица бискупије патаренске у босни”.¹⁷ А како су уопште могли постојати „патаренски бискупи” кад патаренске догме презиру свештенике?

А Петрановић је изнео имена неких епископа Цркве босанске, и то: Милована, из времена бана Борића (половином XII века), Радогоста, с краја XII века и Данила за време Кулина бана; Радингоста 1320, Радослава, за време бана Стјепана II половином 14. века; Радомира год. 1404. и Милоја год. 1446.^{11a}

Иако су у горњим редовима пружени документовани подаци о Православљу средњевековне Цркве босанске, поткрепићемо их још постојећим повељама следећих босанских владара и великаша, за које Рачки у својој расправи пише као о патаренима-богомилима.

Кулин Бан (1180—1204) издао је Дубровнику повељу 29. августа 1189. год., која почиње знаком крста речима: „у име оца и сина и светог духа” а завршава се речима „тако ми Бог помогао и свих сто еванђеља”. На крају је написано, да је издато на дан Усјеченија главе Јована Крститеља. Тај се празник и данас светкује тога дана и то само у Православној цркви.¹⁸

Матија Нинослав бан (1232—1250) за време свога владања издао је Дубровнику четири повеље. У првој из године 1235. каже: „У име оца и сина и светог Духа амин. Аз раб божи Матеј са одмелом Нинослав бан босански кле се кнезу дубровачком, таком смо се клетију клел, каком се је клел Кулин бан”. У повељи из г. 1240. заклиње се „у господа Бога нашег Исуса Христа и у пресвету богородицу девију владикү Марију и у частни животворешти крст и у света божија евангелија”, итд. све у православном духу. За повељу од године 1249. сам Рачки пише ово: „И тако налазимо да је Матеј Нинослав по милости Божијој велики бан босански склопио у ожујку 1249. с Дубровником уговор у подпуном уживању банске власти. Ова листина имаде осим тога све знакове, из којих се види да је бан Нинослав био правовјерни хришћанин”.^{18a}

¹⁷ Др Фрањо Рачки, Богомили и Патарени, Београд 1931, 416.

^{17a} Др Божидар Петрановић, нав. дело, 138.

¹⁸ Др Васо Глушац, Истина о богомилима, Београд 1945, 89.

^{18a} Фрањо Рачки, нав. дело, 412.

У својим повељама Нинослав је истицао напомене: „ако Србљин тужи Влаха (Дубровчанина) има да се парничи пред дубровачким кнезом, а ако Влах тужи Србљина има да се парничи пред баном”. Из тога се види да је Нинослав своје поданике сматрао Србима, а Дубровчанина Влахом, наиме Романом. Ови подаци јасно говоре да је Нинослав био верник Цркве босанске и православне вере, као Срби, исте вере.

Стјепан II Котроманић (1314—1353) писао је за себе: „Аз бан Степан а зовом светога Гргура раб”. Са својим братом Владиславом издао је повељу кључком кнезу Влкославу, коју је утврдио пред дедом великим Радославом и пред гостом Радославом и пред старцима Радомиром, Жумбором и Влчком и пред свом црквом. Повеља је издата на Моиштри у кући госта Радослава. Доцније је издао и повељу кнезу Влчку, оцу Хрвоја Вукчића, великог војводе босанског, која се завршава речима: „А тко се порече, да је проклет Богом, сином јего и пречистом матерју јего и частним животворештим крстом и четирими евангелисти и думанадесет апостода и четирими десет мученика”. Као што се види, повеље су издаване у православном духу.¹⁹

Твртко I, његов наследник, на тражење кључких кнезова после смрти стрица му Степана II потврдио им је заједно са оцем Владиславом и мајком Јеленом поседе повељом која се завршава овако: „А тко ће то порећи или претворити, да је проклет оцем и сином и духом светим и матером и четирими евангелисти”, итд.²⁰

Твртко је крунисан на гробу Св. Саве у Милешеву 26. октобра 1377. као православни владар јер да то није био, Братство милешевских монаха не би то могло извршити према црквеним прописима. Тим поводом издао је 10. априла 1378. повељу, у којој каже следеће: „Идох у српскују земљу, желаје и хоте укријепити пријестол мојих родител и тамо ш’дшу бих вјенчан Богом дарованим ми вјенцем на краљевство прародитељ мојих”.

У истој повељи говори о дубровачким изасланицима у Трстивници, његовом двору, којима је дао повељу, у којој се закleo пред светим Еванђељем и часним крстом Христовим на склопљени уговор.²¹

Стефан Остоја (Котроманић) владао у два маха између 1398—1418. Године 1399. крунисан је у Милешеву и том приликом издао је повељу у којој каже да је дошао на престо својих прародитеља, видевши земљу „неимајућу свога пастира” и клео се у 318 никејских светих отаца.

За његово време био је епископ Радомир г. 1404. кога и Хвал крстјанин спомиње у свом рукопису и од кога је једино остало сачувано писмо у дубровачкој архиви од 8. јануара 1404. дубровачком кнезу, које представља једини споменик из кога се види, колику су моћ Црква босанска и њен поглавар имали у државној управи. Овај докуменат сам по себи довољан је да докаже православље Цркве босанске.²²

¹⁹ Васо Глушац, Истина о богомилима, 131—132.

²⁰ Исти, Истина о богомилима, 133.

²¹ Исти, Истина о богомилима, 134.

²² Божидар Петрановић, нав дело, 132.

Стефан Твртко II (1404—1443) такође је крунисан у Милешеви године 1421. У Трстивници је у цркви св. Гргура године 1443. дана 14. јуна издао повељу Дубровнику, у којој се и он куне у 318 никејских отац (Mopim. serb. 256).²³

Стефан Томаш (1443—1461), који се године 1447 поримио, па је за њега Рачки на стр. 464 своје расправе написао ово: „Одавде слиеди да је Стјепан Томаш године 1446. признавао цркви босанској и њезину деду Милоју ону исту повластицу и онај исти положај у држави који им његов отац признавши прије „четрдесет година у вријеме њезине највеће силе и најодлучнијег уплива“. Деда Милоје био је епископ Цркве босанске православне вере и према томе је Стјепан Томаш био њен верник до године 1447. кад је из православне прешао у римо-католичку веру, а не из патаренске како то Рачки желе да прикаже.²⁴

Сем наведених владара, навешћемо и великаше којима Рачки приписује патаренство-богомилство, а они, као верници Цркве босанске, зидаху цркве.

Хрвоје Вукчић, велики војвода босански, а пред крај и „херцег сплитски“ проглашен од напуљског краља, кад је био на врхунцу своје моћи, основао је град „Јајце“ и у њему цркву са звоником. У граду Звечају на Врбасу близу Јајца, издао је 15. јануара 1404. повељу, у којој се заклиње „поставив руци на светом евангелију и на часном крсту Христеви“, а на почетку повеље означен је крст и она почиње речима „ва име оца и сина и светог духа“. Хвал, крстјанин, је написао свој чувени рукопис по поруџбини самога Хрвоја и Хвал је, како каже, радио ту књигу у храму великог војводе и херцега сплитског, па се из тога може закључити да је и цркву у Сплиту војвода сазидао. Филолог Даничић установио је да је по сликама и садржају књига намењена Православној цркви.²⁵

Рачки је у својој расправи написао да се покушавало Хрвоја превести у римску веру, али да се у том није успело.²⁶

Сандаљ Хранић, босански војвода, са својом браћом Вукцем и Вуком и синовцем Стјепаном у једној повељи заклињу се на овај начин: „Ротисмо се и заклесмо на часном и животворештем крсту Господњем и четири еванђелисте и у дванаест врховних светих апостол и у 318 светих отаца „иже су ва Никеју“, итд. (Mopim. serbica 298--291). Све његове повеље почињу са знаком крста. У Дубровнику је имао на чувању међу златним и сребреним стварима и једну златну икону, а кад је исту повлачио, послао је по њу Дмитра, старца Цркве босанске. Његова жена Јелена, кћерка српскога кнеза Лазара, стално је подизала цркве и старе оправљала. Тестаментом моли свога синовца Стјепана Вукчића да се брине о њима и заклиње га овако: „ва светују тројицу јединосущнују и неразделимују“. Као што се види, Сандаљ је, као и сви његови, био у православној вери Цркве босанске.²⁷

Његов синовац и наследник **Стефан Вукчић-Косача** у својим повељама спомиње своју Цркву босанску и његова епископа-дједа и оста-

²³ Васо Глушац, Православље цркве босанске, 112.

²⁴ Исти, Истина о богомилима, 135—136.

²⁵ Исти, Истина о богомилима, 137.

²⁶ Фрањо Рачки, нав. дело, 449.

²⁷ Васо Глушац, Истина о богомилима, 139—140.

ле њене представнике. Године 1448. прогласио се херцегом од св. Саве и отада се у повељама заклиње овако: „Ја Херцег од Св. Саве заклињем се у Господа Бога вседржитеља оца и сина и светог духа и у пресвету его Богоматер и в силу частнога и животворештега крста господњег и в евангелисте и дванаест врховних апостола”.²⁸

Др Симо Бирковић у својој књизи **Стефан Вукчић-Косача** написао је следеће: „Као што је Краљ Твртко преко Милешеве везао се јаче за Немањиће и српску државну традицију, тако је Стефан преко Милешеве и Светог Саве истицао посебни положај својих земаља које су некад биле саставни део српске државе. Остао је припадник Цркве босанске и без поштовања православља у земљи не може се ни замислити Стефанова унутрашња политика; на његовој територији била је једна православна епископија. Његове везе са свима црквама спадале су искључиво у области политике”.²⁹

У „Политици” од 2. августа 1971. налази се чланак о открићу цркве Светог Стефана у Пиви, које је изнело на светло дана велику саборну цркву Херцега Стјепана из XV века, чији се гроб налази у манастиру код Сокола, Херцегова града, три километра од ове цркве. Како у чланку пише, овај српки велможа градио је многе цркве, али је ова, звана Шћепаница, била највећа и најраскошнија.

Рачки је на стр. 429 признао да су бан Стјепан II и брат му Владислав били чланови Источне Цркве,³⁰ а на стр. 336 то исто каже и за Твртка I.³¹ Све средњевековне балканске цркве спадале су под Источно-православну Цркву у Цариграду, па и Црква босанска. Као чланови Православне цркве били су православне вере и њихови поданици или барем већина народа, која је сачињавала и Цркву босанску. Остаје да се испитају њене канонске везе са Цариградском и Српском Патријаршијом.

Додајемо, према писању Петрановића, да су за време крсташких ратова у Босни почетком XIII века истребљени готово сви писани споменици Цркве босанске. Један од ретких сачуваних пријатељском руком Ивана Кукуљевића Сакцинског је рукопис Хвала Крстјанина из године 1404, у коме налазимо главне податке о православљу средњевековне Цркве босанске.

Др Владимир Ђоровић, бивши професор Београдског универзитета, у својој „**Хисторији Босне**” из године 1940 написао је на стр. 181 следеће: „Откад можемо пратити прилике у тој земљи на основу домаћих докумената и објеката, ми видимо неоспорно да од основних јеретичких схватања, како су их саопштавали извесни необавештени страни писци и црквени инквизитори, у народу нема скоро никаквог трага. У самој земљи се не јавља у народу ни име богомила. Име патарен је дошло са запада и имало погрдно значење: с њиме су првобитно били означавани противници целибата. Сви Босанци из реда заклињали су се на еванђеље, признавали свеце, поштовали крст и служили се с њиме, па и уживали све светске сласти, има стотине доказа, као и то да нису имали оних особина у понашању, какве спомиње презвитер Козма за бугарске богомиле”.³²

²⁸ Исто, 140—141.

²⁹ Др Симо Бирковић, **Стефан Вукчић-Косача**, Београд 1964, 108.

³⁰ Др Фрањо Рачки, нав. дело, 429.

³¹ Исто, 436.

³² Др Владимир Ђоровић, **Хисторија Босне**, Београд 1940, 181.

Summary

Todor Pišteljic

WAS THE MEDIAEVAL BOSNIAN CHURCH HERETIC OR ORTHODOX?

The old popular opinion that the Mediaeval Church of Bosnia was Manichean («bogumil» in Serbian), and therefore heretic, is rejected by the author. The incorrect hypothesis was established by Dr. Franjo Rački (in 1869), former Professor at the Theological Faculty in Zagreb, who based his work on the records of the Papal inquisitors exclusively. However, Dr. Božidar Petranović had accepted the opposite opinion (in 1867): Bosnia had its national independent church, which essentially was and remained Orthodox. To prove his thesis Petranović used domestic sources as well.

The author points out the conclusion on the matter reached by the well-known scholar Dr. Vaso Glušac, who (in 1953) enumerated 11 points clearly showing the Christian Orthodoxy of the Bosnian Church in the Middle Ages: structure, oath on 318 Fathers of Nicaea, veneration of the Eastern Orthodox Saint, Gregory of Nazianz, observance of other feasts, veneration of icons, erection and consecration of churches, baptism, Holy Communion, wedding, belief in the resurrection of the dead. All these elements do not belong to a heretic community and doctrine of the Manichean sect in the Middle Ages. In addition to it, the author, supported by documents, speaks of some Bosnian Orthodox rulers, among whom Tvrtko I was even crowned in the Serbian Orthodox Monastery of Mileševa in 1377.

In the conclusion the author rejects the alleged Heterodoxy of the Bosnian Church as a fabrication of the Latin inquisitors they made up in order to vindicate their aspirations to proselytise as well as Hungarian pretensions to conquer Bosnia.

Ј. Ђ. Олбина:

ПРИКАЗ ЧАСОПИСА
»БОГОСЛОВСКИЈЕ ТРУДИ«

Бр. 5 Издање Московске
патријаршије за 1970. г.

Научна и издавачка деланост Руске православне цркве ограничена је на свега два богословска часописа: **Богословские труды** и **Вестник Московской патријархии**. Пред нама је последњи број часописа **Богословские труды**. Научне расправе обухваћене овом озбиљном и опширном теолошком ревијом показују да руски богослови, иако у деликатним условима делатности, у ограниченом обиму настављају прослављену теолошку литерарну традицију својих претходника из прошлости. Према информацијама епископа Филарета, ректора Московске духовне академије, који је један од чланова редакције, бр. 6 овога часописа налази се у штампи и треба да изађе ових дана.

Поред краћег осврта на једину ревију ове врсте у Руској православној цркви, опширније ћемо се задржати и приказати део из дијалога православних и протестантских теолога, који се односи на основне проблеме богословске научне мисли у Русији током последњих сто година.

Треба одмах узгред подвући да један део савремених стручних богословских радова остаје неприказан и недоступан широј јавности како у самој руској цркви тако и у иностранству. То су теолошке расправе, магистарске и докторске дисертације и кандидатски (дипломски) радови студената духовних академија. Интересантно је да у осврту на проблеме богословских истраживања, које ћемо приказати, епископ Питирим је само овлаш напоменуо да оваква научна делатност постоји, без улажења у појединости.

„**Богословские труды**” бр. 5 обухвата научне расправе, део који се односи на дијалог са протестантима и приказ публикације Апостолско предање св. Иполита Римског.

Вршећи систематизацију грађе у овом броју, долазимо до неколико интересантних закључака: Свега три основна чланка чине срж часописа. Сваки од њих може се сматрати за посебну, опширну, самосталну и изоловану студију. Сва три ова при-

лога у основи задиру у историју. Тако напр. студија професора И. В. Попова „Св. Иларије, епископ Пиктавијски“ представља опширну књигу, која излази у овом часопису у деловима. У овом броју, на 83 стране, је продужетак студије из претходног броја. Она још није завршена и биће настављена у следећим бројевима. Проф. Попов детаљно анализира учење св. Иларија: Његову онтологију и гносеологију, учење о богопознању, о Богу и Светој Тројици. Његова разматрања прелазе у продубљивање учења о испостасним својствима Бога Сина, о истинитом рођењу Сина и његовој једнобитности и једнакости са Оцем по божанској природи. Интересантно је нагласити да је студија проф. И. В. Попова рађена искључиво на основу оригиналних дела св. Иларија на латинском језику. У фуснотама се наводе у оригиналу опширни изводи из самих дела. Види се да писац одлично познаје латински језик, време и услове у којима је св. Иларије живео и писао, а такође и православну теологију у њеним најдубљим основама. Одраз полемике са аријанством посебно је истакнут. Учење аријеваца о „нижој природи Сина Божјег“, које су они темељили на тзв. „унижавајућим изразима Писма“, Иларије научно критикује у последње четири књиге свога дела „О Св. Тројици“. Професор Попов овој Иларијевој критици посвећује велики део своје студије и личне наклоности, поткрепљујући је са опширним цитатима из оригиналних дела. Цитирање на оригиналу придонosi учености саме књиге, али ће то и лимитирати број оних који ће моћи успешно и у потпуности да се користе овом студијом.

Леонид (Пољаков) архиепископ Риге и Литве, дао је свој прилог под насловом „Атос у историји руског монаштва (духовно-моралне везе)“. Писац даје кратак опис настанка монаштва у Св. Гори. Први историјски познати руски постриженик на Атосу био је оснивач Кијево — Печерске обитељи, преподобни Антоније. Руско монаштво и манастири су постојали на Св. Гори почетком XI века, из чега писац изводи закључке о распрострањености хришћанства у Русији давно пре крштења Руса за време Св. Владимира. Знатан број оснивача руских манастира били су одушевљени за ову своју делатност баш на Атосу. Архиепископ Леонид наводи обиље имена, година, хроника и летописних података. Московска Русија поближе се упознала са Св. Гором преко Лавре преподобног Сергија, који је давао благослов за инокествовање на Атосу многим, доцније истакнутим, монасима (на пр. преподобном Сергију Нуромском, оснивачу Спасо-Преображенског манастира на реци Нурми). Писац из године у годину, из века у век, прати историјат духовних веза руског монаштва са Атосом, цитирајући многобројне радове из ове области. На крају је дат и списак коришћене и цитиране литературе (укупно 53 наслова!). Сам узгред је споменута веза руских монаха са српским Хиландаром у вези „Олимпијадоровог тумачења на књигу Јова преведеног 1412. године другим Јованом иноком Хиландарског манастира“. Али зато нешто опширније говори о Пахомију Србину, који је из Атоса дошао у кнежевину великог кнеза Василија Васиљевића и саставио животописе руских светитеља и многих инокса. Завадећи његов рад и дела у Ру-

сији, писац подвлачи да је „по количини и обиму својих лите- ратурних радова Пахомије био најпознатији писац древне Ру- сије.

Арх. Леонид у визији види пре- пород и поновно оживљење мо- наштва у Св. Гори и са овом ви- зијом завршава свој документо- ван и научно обрађен рад.

И. Б. Собе „Проблем исправки богослужбених књига у Русији у XIX и XX веку” завршава се- рију научних чланака у овом ча- сопису.

Као последица исправки црк- вених књига за време патријарха Никона, Руску цркву потресао је највећи раскол у њеној исто- рији — издавање старообрјад- ческе фракције. Дуго времена после тога бригу око побољша- ња богослужбених текстова за- менила је мисионарско-полеми- чка делатност усмерена на дока- зивање предности нових Нико- нових текстова над старим, и из- давање ових текстова. Преписи- вањем и интерполацијама многи богослужбени текстови су били до те мере искварени да је свети- тељ Теофан Затворник (†1894) писао Н. В. Јелагину у 1882. го- дини „... многи између осталог отпадају и због тога што код нас у цркви не разумеш ништа од онога што се чита и пева. И то не због глупог извршавања, већ зато што је оно што се чита — тамно”. Св. Теофан пише да је и сам долазио у ћорсокак када су му прочитали неку стихиру или тропар и тражили да каже што то значи. „Не могу ништа да ка- жем. Врло је тамно”.

Тек од XIX века поново је по- чело критичко проверавање Ни- конове исправке. Дошло се до закључка да је исправка вршена само делимично на бази критич- ких грчких текстова. Почеле су да се образују разне комисије.

Радили су и појединачни науч- ници на тексту богослужбених књига. Рад се углавном одвијао у неколико праваца: Филолош- ка исправка текстова, потпуно нови преводи и најзад рад на увођењу скраћених текстова и усаглашавање богослужбеног текста са свакодневном бого- службеном праксом. Наиме, би- ла је јака тенденција да у мана- стирима и саборним црквама буде посебан ред богослужења на основи нескраћених текстова, а у осталим црквама да буде скраћени текст богослужења.

Писац је дао исцрпан историј- ски преглед рада на овом плану. Наведено је обиље примера тек- стуалних и практичних бого- службених грешака, њихових интерпретација, упоређења са грчком терминологијом, и ис- правки. Дат је и историјат поку- шаја увођења савременог руског језика у богослужење. На цело- купном овом послу током XIX и XX века заједно су се нашли многи учени класичари филоло- зи, византолози, слависти, исто- ричари и теолози. Њихова имена и рад су осветљени из разних перспектива. У обимној студији на преко 40 страна, дато је место делима многих уважених после- ника у оквирима услова и вре- мена у коме су радили. Писац је навео обимну литературу којом се служио.

Искуство Руске цркве може веома корисно да послужи и на- шој црквеној пракси с обзиром да постоје изолована стремље- ња и акције, сличне онима у Руској цркви током XIX и XX века, али без ослонаца на научну традицију прошлости и без ор- ганизоване научне и стручне припреме у садашњости. Стога студија И. Б. Собеа, а нарочито богата латература на коју се по- зива, може добро доћи као ис-

куство на које се, бар делимично, можемо ослонити у формирању и усмеравању сопствених акција на истом или сличном плану.

Као што се види, ограничен је број расправа које третирају научну проблематику. Такође, је и ограничен број научних радника који су дали своје научне прилоге. Сви чланци су релативно опширни и превазилазе по свом обиму и тематици чланке часописа на које смо навикли у западној и нашој теологији.

У овај број часописа **Богословские труды** унет је и записник са сусрета богослова православне Руске цркве са представницима Немачке протестантске цркве. Овај састанак је одржан у Загорску, у Московској духовној академији, још у октобру 1963. год. Дат је списак учесника. О свакој теми одржана су паралелна предавања: једно од стране православних, а једно од стране протестаната. Одржана су три таква предавања: 1) Спавајуће и освећујуће дејство Божје преко Духа Светога у богослужењу и тајнама (тандем: професори Н. Д. Успенски и Харбсмајер), 2) Основни проблеми савременог богословског истраживања и његов развој од краја XIX века у Русији, респективе у Немачкој (епископ Питирим и проф. Е. Волф), 3) Богословско и еклисиолошко значење васељенских и помесних сабора у древној цркви (доцент Н. А. Заболотски и проф. Г. Кречмар).

Учествовало је много еминентних дискутаната. Из записника се може извући закључак о њиховом познавању проблема, ширини и дубини њиховог научног интересовања и познавања конкретних проблема. Било би интересно поставити питање, зашто

се ова дискусија у овом обиму објављује тек после 7 година и заузима највећи део часописа (123 странице). Да ли је у питању недостатак друге научне грађе и прилога за овај број часописа, или је плански објављен читав материјал са дискусијом да се детаљи овог скупа сачувају за доцнија историјска истраживања и анализе.

Са становишта наше богословске науке, вековима повезане са научном православном мишљу и православном побожношћу, онаквом каква је интерпретирана и практикована у Руској цркви, интересно је предавање епископа Питирима „Основни проблеми савременог богословског истраживања и његов развој од краја XIX века”. Стога ћемо дати опширнији осврт баш на ово предавање занемарујући остала два и дискусију у вези предавања, пошто су делимично временски превазиђени.

Епископ Питирим се ограничава на основне проблеме развоја богословске мисли у последњих 100 година. Већ у самом почетку он подвлачи да ће се ограничити на „академско богословље”, без обзира што су упоредо са њим ницали и третирани проблеми везани са питањима духовног живота и живе религиозне праксе руских подвижника и духовних писаца (преподобни Нил Сорски, Иосиф Волоцки, свети епископи Вороњешки Митрофан и Тихон, преподобни Серафим Саровски, старци Оптичке пустиње и многи други).

Крајем XIX века, упоредо са буђењем стваралачких снага у разним областима руског друштва, у руском богословљу се пробудио процес одвајања од накалењених ауторитета западне философске мисли и западних богословских система. Тада се

стварају властите руске богословске православне концепције. Богословље се рачва у два крака: на једној је страни академско богословље, а на другој се негује широка религиозно-философска мисао приступачна широким научним и образованим слојевима друштва. Представници ова два правца нису узајамно повезани, али изражавају у суштини једну мисао: како дати одговор на проблеме свога времена језиком Руске цркве у оквиру схватања Васељенске православне цркве. На тај начин створила се посебна „школа” Руске православне цркве. Центри окупљања су богословски журнаи духовних академија. Оснивају се и разна религиозно-философска удружења и друштва са својом периодичном штампом често неодобренom од стране Правитељствујушчег Синода. Овај век је век напона религиозне публикације, која је била подстрек великог броја принципијелних научних радова.

Преводи и систематизација дела светих отаца

Први период карактерише настанак типично руског богословља на принципу превода и систематизације дела светих отаца Грчке цркве, а упоредo и систематизација дела руских писаца. Основ овом широком научном покрету положио је „старац” молдавског Нјамецког манастира, Пајсије Величковски. Он је са грчког превео на црквенословенски основна аскетска дела. Његов рад су продужили епископи Теофан Говоров, Игнатије Брјанчанинов и научни прегаоци Оптирске пустиње, додајући оригиналне радове морално-аскетске природе. Четири духовне академије издају у то исто вре-

ме научно критичка издања богословских писаца Источне и Западне цркве. Упоредo се проучава патристичко и морално богословље. У овој грани засијала је плејада мислилаца и писаца (архиеп. Филарет Гумиљевски, Болотов, Попов, Глубоковски, Епифанович, Сагарда, Федренков, митрополит Макарије и др.). Крупно име у обновљеном патристичком богословљу је митрополит Филарет (Дроздов, † 1867), који је као професор Московске и Петроградске духовне академије, а доцније као Московски митрополит, трасирао пут формирања академског богословља.

Еклисиологија

Из патристичког покрета издвајају се научници који посвећују своју пажњу специфичном издвојеном проблему — учењу о цркви и спасењу (публицисте Хомјаков, Самарин, Кирјејевски, а од академичара архиеп. и доцније патријарх Сергије (Страгородски), проф. Аквилонov, проф. Московске духовне академије Владимир — доцније архиеп. Иларион — Троицки и др.).

Суштина еклисиолошког проблема се састојала у дефинисању Цркве као живог, благодатог организма у којој се постиже спасење верујућих не силом ауторитета власти, већ слободним, личним општењем човека с Богом и живим општењем љубави у јединству благодати са човековом слободом. Кроз руску еклисиологију XIX века пројева суптилна полемика са универзалистичким тенденцијама папства тога времена и рационализмом протестантизма на Западу. Наслањајући се на богато наслеђе прошлости еклисиологија у савременој Руској цркви

даје нагласак углавном питању природе и јединства Цркве, а еклисиолошке мисли су изражене у разним чланцима часописа „Журнал Московской патријархии” и Вестника Западноевропейского егзархата. Није наведено ниједно научно име у овом периоду.

Сотириологија

У овој области даје се кратак уводни приказ развоја богословске мисли од епохе васељенских сабора па до интерпретације догме искупљења. На Истоку превладава морално аскетски аспект, а на Западу јуридикки, где је постављена оштра граница између љубави и правде Божје.

После Петра Великог, руска богословска наука је била накалемљена на западну теологију тако да је јуридикко схватање искупљења нашло места и у цбеницима догматике за руске академије (митрополита Макарија, епископа Силвестра, прот. Малиновског). Ово доказује, у извесном степену, несамосталност руских научника тога времена. Магистарски рад свешт. И. Орфанитског „Историјско излагање догмата о искупитељној жртви Господа нашег Исуса Христа (Москва 1904.)”, затим капитални рад прот. П. Свјетлова „Крст Христов (Покушај разјашњења догмата искупљења) — Кијев 1907.” и дело архиеп. Сергија (Страгородског) „Православно учење о спасењу (Покушај разјашњења морално-субјективне стране спасења на основама Светог Писма и делима св. отаца — СПб 1910.” сматрају се за најкапиталнија дела у новијој руској теологији која третирају проблем сотириологије.

Свјетлов се враћа учењима старе цркве. У основи његових разматрања је учење Атанасија Великог и великих Кападокијаца, о обожењу човека. Дело Христово није само „Удовољење правде”. Оно је пре свега откровење Божје љубави према човеку. Јуридикне стране исцрпљују се само објективном страном проблема занемарујући субјективно. А искупитељно дело Христово представља органско јединство објективног (љубави Божје према човеку) и субјективног (љубави човека према Богу) „У подножју крста људи су по први пут непосредно познали неизмерност Божје љубави.” Субјективна страна спасења се огледа у ношењу крста, тј. у саучествовању у Христовим страдањима.

Архиепископ Сергије развија идеју да православно учење о спасењу у потпуности искључује сваку јуридикку мисао и интерпретацију. Јуридикко поимање може имати само секундарно значење у циљу привременог васпитног деловања на грешника. Архиеп. Сергије опширно полемиче и побија јуридикку теорију у принципу и у детаљима. Она је дело западног правног система, који се накалемио на учење цркве, а није њему иманентан. То је савез не ради љубави, већ ради користи. Колико човек поднесе мука и невоља ради Бога, може рачунати да ће у истој мери бити од Бога награђен. У православљу карактеристична је идеја да је богопознање процес богоопштења. Вечни живот, који је крај тога процеса, почиње већ овде на земљи у души човека. Казна за грех није резултат гнева Божјег, као што ни праштање није промена гнева Божјег у милост. Бог је непроменљив. Човек се мора мењати. У јуридикком поимању живота

тражи се лична срећа и задовољење, а у православном учењу „алчут и жаждут правды”. Тражи се морална истина оваплоћена у Богу. Суштина спасења, по православном учењу, састоји се у том да нам је Господ даровао способност да можемо примити силу благодати ради победе над злом и ради задобијања слободе над страстима. „По мери вере расте љубав, а по мери љубави расте вера. Вера садејствује делима и кроз дела она постаје савршенија”. То је мисао која провејава кроз учење архиеп. Сергија о спасењу.

Решење проблема сотириологије распламсало је дискусије у руском богословљу све до данашњег дана и створило присталице старе и нове концепције. Овој дискусији је посвећена дисертација проф. Московске духовне академије прот. П. Гнедича (1962. г.) и неколико дипломских радова на духовним академијама последњих двадесетак година.

Религиозно-философска мисао. Учење о Логосу и Софији.

Учење о логосу и Софији могу се сматрати као карактеристични за религиозно-философско умовање руских богослова у периоду који се разматра. Међутим, ово учење је било и остало лимитирано на најужи круг специјалиста способних да се вину у танане сфере богословских спекулација, тако да није могла да буде образована специфична „школа” везана за ово учење и ову проблематику.

Учење о Логосу Филона Александријског и стојика, представљало је пре жељу него стварно измирење науке и религије. Оци првих векова Цркве упоређивали су античко учење о Логосу са хришћанским Логосом — једи-

народним Сином. После вековног затишја, у XIX веку на Западу је стављен под сумњу Пролог Јовановог јеванђеља. Ово је био непосредан повод и подстрек да руски богослови ставе у заштиту чистоту православног учења. Епископ Питирим реба најважније научне раднике који су у својим делима посебно третирали ову проблематику (проф. М. Муретов „Учење о Логосу Филона Александријског и Јована Богослова (1885.)”, С. Н. Трубецкој „Учење о Логосу и његова историја (1906)”, митрополит Антоније „Библијско учење о ипостасном Слову Божјем (1906)”, Иваницкиј „Филон Александријски (1911)”, Е. Воронцов, Д. Знаменскиј, Н. Н. Глубоковски и др.). О учењу сваког од њих речена је основна мисао. Ипак, приступ руских богослова овој области је првенствено полемички, гарниран историјским и философским разматрањима.

Проблем софиологије је настао у вези са учењем старе и средњовековне Православне цркве о божанској енергији, која се постиже кроз аскезу. Разјашњење стварне природе божанске Премудрости је један од најкомпликованијих богословских проблема. Оци Цркве, нарочито у споровима са аријанством, периферно су се дотицали овог учења. У Руској цркви проф. прот. Ф. Голубински, у својим академским радовима бавио се софиологијом. В. С. Соловјев је заступник учења на платформи философа богослова, ван круга академије.

Шта је Божја Премудрост коју је имао Господ за начало путева својих? (Приче гл. 8). Ипостасна Премудрост Божја је Христос (I Кор. 1, 24). Премудрост Божја, која се созерцава у свету, само је одсјај божанског

Логоса. Она није нешто апстрактно, већ је то нека врста реалности. Премудрост Божја у својим појавама у свету доступна је поимању — сазерцању (Рим. 1, 20). Тешко је формулисање природе Премудрости у логичним категоријама. Тешко је дефинисање њене онтолошке суштине, а то све условљава и сам метод истраживања. Ово је разлог да нико није дошао до потпуног решења нити до опште признатих закључака у софиологији.

Решењем проблема о природи Божје Премудрости у материјалном свету занимали су се руски богослови и философи (В. С. Соловјев, С. Н. Булгаков, Евгеније и Сергеј Трубецкој и свешт. П. А. Флоренскиј). Општа поставка свих је да је Бог у својој суштини апсолутно трансцендентан. Његова појава бива кроз његову стваралачку Премудрост. Иако пројава Бога, она није Бог у својој суштини, али она није ни део света, јер је свет створење Божје. На тај начин божанска Премудрост, за коју је прихваћен назив „Софија”, је нешто што постоји, што има реално биће, а што није ни Бог ни свет. Ако она у свету одражава Божанског ипостасног Логоса, може ли се и она сматрати за ипостас, иако одражену, али потпуну, недељиву? Ово питање је мучило научнике и богослове, који су се бавили софиологијом. О Софији се умовало и као о законитости, која одређује целокупан ход светског живота. Ако је она реалност какво је место људске слободе? В. С. Соловјев назива Софију основом стварања. Она је покретна сила васељене, она је „душа света”. Она нема постојања сама у себи, али од вечности постоји у Богу као чиста потенција. Тако, по Соловјеву, она има двојни и изменљив карактер: она може

пожелети да постоји сама за себе ван Бога и тада је она хаотична и анархична суштина. Али, она се може привезати Божанском Слову, довести све створено до савршенства и јединства.

С. Н. Булгаков сматра да је Софија органско јединство свега створеног, као организам идеја у ком се налазе идејна семена свих ствари. У њој је корен бића. Софија присутствује у свету као основа света. У односу на свет Софија је трансцендентна: она је изнад времена и ван сваког процеса. Али њу је немогуће оделити од света или је супротставити свету. Као ентелехија света у свом космичком лику, Софија је душа света. Софија има личност и лик, и чак се може назвати термином „ипостас”. Ова ипостас се разликује од ипостаси Свете Тројице, тако да и поред четири ипостаси, Света Тројица се не претвара у Четворицу.

П. Флоренски представља Софију као велики корен целокупног материјалног света. Преко Софије створени свет улази у унутарњи живот Свете Тројице. Софија је праначело јединства материјалног света. То је творачка љубав Божја која се излила у срца наша Духом Светим који нам је дан (Рим. 5, 5). Софија нема своје биће и расипа се у појединачним идејама ствари.

Дакле код свих аутора, Софија по својој онтолошкој суштини је одблесак Творца. Учење о Софији било је и остало у ограниченим сферама академских интелектуалистичких интереса.

Посебне научне области

Историја се више од двеста година занимала историјом васељенских сабора (проф. А. А. Спаскиј, А. П. Лебедев), Агиогра-

фија (Е. Е. Голубинскиј, А. М. Державин), Иконографија и археологија (Н. В. Покровски, Н. П. Кондаров, А. П. Голупцов), продубљене су у принципу и у појединим одсецима у XIX и XX в.

Руси, код којих је лепота култа и обредности обухватала цело биће, прославили су се у обрађивању литургије. (А. А. Дмитријевски, М. Н. Скабаланович, М. Д. Муретов, Г. А. Некрасов и плејаде других). И код нових савремених богослова ова област је привукла специјално интересовање. Социологија као наука није остала нетакнута. Положај Цркве, пред чињеницама социјалних неправди, негативних утицаја бирократизма у самој Цркви и ван ње, тражили су решење у границама административних могућности и ограничења која су везана са изучавањем ових области. Професор Московске духовне академије Парјејев бриљантно стаје у обраду социологије у оквирима црквене реалности док Достојевски и Соловјев развијају своју мисао ван ових оквира.

Мисао после револуције се усредсређује на делатност помирења Цркве са друштвом, а ово помирење се изводи из суштине сведочења цркве у свету. Стимулусом делатности Цркве на овом плану послужило је и образовање Хришћанске мировне конференције. Хришћанско учење о миру, о служењу човечанству у условима земаљске делатности, нашли су место у савременом руском практичном богословљу. Руској религиозној савременој мисли служи за гесло идеја св. апостола Павла да се вера утврђује не на људској мудрости већ на сили Божјој (I Кор. 2, 5).

На крају часописа Богословские труды дат је успео превод

свештеника Бубуруза са латинског језика под насловом „Апостолско предање светог Иполита римског“. То је интересантан спис посматран са становишта развоја литургије и црквеног права. Ту су прописи како се бира епископ. Дата је у целини молитва посвећења за епископа. Како се бирају и посвећују ђакони. Изнет је обред крштења тог времена. Овај обред фасцинира простотом, јасноћом, краткоћом. У суштини је исти као у наше време. Интересантно је подвући неке карактеристике везане са крштењем, у његовој спољашњој форми. „У вези са тим епископ треба да да објашњење онима који примају (причешће). И када он ломи хлеб, дајући свако парче, нека говори: „Хлеб небески у Христу Исусу“. А онај који га прима мора да каже — „а-мин“. Презвитери, а ако их нема довољно, онда и ђакони нека држе чаше и стоје благочино и са смирењем: први чашу с водом, други нека држи чашу с млеком, а трећи са вином.“

Начин причешћивања такође привлачи пажњу. Говори се о посту. „Такође свештеници и мирјани нека посте када они то зажеле. А епископ може да пости само онда када буде постио цео народ. Јер, може се десити, да неко зажели да учини приношење у цркви, и епископ не може да одбије (да у томе учествује).“ У спису се говори, о литургијској обредности, и о разним прописима, начину живота из свакодневне праксе у првим вековима хришћанске цркве. Побројани су и нумерисани разни случајеви. Сваком је посвећена једна глава списка (укупно 43 главе). Колико је само лепих обичаја нестало кроз дугу историју Цркве! Превод се чита „на душак“, као пријатна, несвакидаш-

ња лектира, која нас повезује са старином.

Уз превод, свештеник Бубуруза, у виду предговора, дао је леп научни коментар о Иполиту Римском, (рођен 170. или 175. год.) и његовој литературној делатности, са посебним освртом на „Апостолско предање”. Пре-

водицац се у својим научним коментарима служио, поред оригиналног текста, и критичким издањима и коментарима на немачком, енглеском и француском језику, што овом преводу даје тон научности и педантности.

John Jay Hughes

ABSOLUTELY NULL AND UTTERLY VOID

**The Papal Condemnation of
Anglican Orders, 1896**

Corpus Books, Washington —
Cleveland, 1968 str. 348.

Сам наслов књиге каже да је у питању нешто „Апсолутно ништавно и сасвим неваљано”. Ове речи узете су из папске буле *Apostolicae curae* из 1896, којом папа Лав XIII није признао ваљаност англиканских рукоположења. Њене кључне речи гласе: „Ми одлучујемо и објављујемо да су рукоположења која се савршавају према англиканском обреду била и јесу потпуно ништвана и сасвим неваљана”. Од 13. септембра 1896, када је била објављена, па до данас написане су стотине студија догматске и историјске природе које третирају ово питање.

Књига жели да прикаже рад Комисије која је имала да предложи решење за папску булу. По први пут књига даје сва расположива обавештења о маневрима који су претходили негирању рукоположења у Англиканској цркви овом булом. Истражна комисија углавном је била састављена од енглеских римокатолика који су били убеђени у неваљаност англиканске хиротоније, а такође и у потребу да

сами спреме и формално одбацивање. Англиканци су били искључени из Комисије и њихову ствар су бранила два континентална римокатоличка теолога, који нису добро познавали детаље из историје енглеске Реформације. Током целог процеса римокатолички енглески теолози наилазили су на подршку Курije, посебно у личности Мери дел Вал, папиног блиског пријатеља и саветника, који је и сачинио преднацрт буле о непризнавању рукоположења Енглеске цркве. Износећи необјављени материјал, писац књиге Џон Џеј Хаџис, даје узбудљив извештај о закулисној активности која је окружавала истраживања и доношење негативне одлуке.

Писац је рукоположен у Епископалној цркви (САД) 1954, па је шест година по том прешао у Римокатоличку цркву и у Немачкој предавао богословље од 1962. до 1965. год., када га је римокатолички бискуп Минстера подстакао да ради дисертацију на Универзитету у Минстеру.

Године 1968. била је сензација када је о. Хаџис био примљен у римокатоличку јерархију Бискупије Минстер путем „условног рукоположења“, и није од њега захтевано да се одрекне ваљаности рукоположења које је био примио у Англиканској цркви. Верује се да је ово био први случај од Реформације наовамо. Раније је сваки бивши англикански свештеник морао бити рукоположен пре него што је био примљен у римокатоличку јерархију.

Када је пре сто година (1873) каноник Есткорт писао своју студију о англиканским рукоположењима, он је овако отпочео: „Питање англиканске хиротоније је такво да се о њему не може много рећи што није речено раније“. И са једне и са друге стране у овој распри, доиста важној, поготово у нашој екуменској ситуацији, написано је толико много да би сваки други покушај могао изгледати једино као понављање. У то нас уверава библиографија, наведена на крају књиге, која обухвата све што је објављено по овом питању за последњих сто година, не само у виду посебних монографија и студија него и чланака у часописима!

Па и у самој Православној Цркви не постоји једнодушно схватање о англиканској хиротонији, те док неке помесне цркве ову признају (Александријска, Цариградска, Кипарска, Румунска и још неке), друге, као Српска црква, још се нису дефинитивно о овоме изјасниле. Но и само признање англиканских рукоположења од стране наведених православних цркава јесте условно, тј. хиротонија ће бити призната када се са Англиканском црквеном заједницом успостави јуноћа вере, општење у

тајнама и друго. Гледиште православних теолога јесте да су рукоположења учињена у Англиканској цркви ваљана уколико између двеју цркава постоји и настане јединство у вери. Вера је онај одлучујући моменат од кога зависи свака веза, јер шта вреди ако се рукоположења у другој верској заједници и признају ако с њом немамо пуно догматско јединство — разлике ће бити и те како несавладиве. Постоји и друго гледиште да рукоположење може бити признато као пуноважно једино онда ако је сачувано непрекинато апостолско прејемство, што ће рећи, ако је висока јерархија, значи епископи, једне цркве рукоположена од стране канонске јерархије која своју генеалогију води од светих Апостола. Једна црквена заједница може показати непрекинуту апостолску сукцесију, па ипак то неће бити довољно да она буде у канонској зајединици са Православном Црквом преко својих епископа. Зато се међу православним теолозима сматра да сама апостолска сукцесија значи сукцесију, прејемство у вери, тј. да је та јерархија сачувала међу својим вернима верско учење и организацију предану јој од најстаријих времена до данас. — Код нас је по питању англиканских рукоположења значајну студију написао др Душан Глумац, професор Богословског факултета у Београду, под насловом: **Однос Православне Цркве према Англиканској и њезиној хиротонији** (Зборник Богословског факултета, II, 1951, стр. 430 — 491).

У уводу писца о. Хаџис истиче да постоје „објективни разлози који оправдавају овде предузето истраживање. Непризнавање англиканских рукоположења у

були *Apostolicae curae*, и штавише, багатела коју су многи римокатолички апологети створили од овог непризнања током потоњих деценија у поплави полемичке литературе, неизбежно увредљиве за најприснија англиканска осећања и најдрагоценије верске доживљаје створили су осећај неправде и огорчења који коче развој оног отвореног дијалога љубави о догматским разликама". Даље писац објашњава зашто англиканци нису оштро одговорили на ову булу и њоме створену климу — „примерна резервисаност и учтивост англиканаца у екуменским односима", да је енглески кардинал Хинан приметио 1963: „У целом свету не постоји група људи учтивија од свештенства Енглеске цркве". Међутим, и са англиканске стране писано је много да би се ствар одбранила у основи, јер у темељу сваке цркве лежи њена јерархијска валидност. Године 1897. архиепископ Кентерберија и Јорка, у своме ученом и достојанственом Одговору на *Apostolicae curae*, рекао је да була „циља да уздрма сав наш положај у Цркви". У уводу се даље каже да је почивши бискуп чичестерски Џ. Бел називао одлуку из 1896. „једним од најоштријих и најјавнијих контраудара који је Римска црква икад учинила једној мирољубивој хришћанској заједници". Недавно је англикански архиепископ Велса, др Едвин Морис, изјавио да доклегод непризнање рукополгожења „остане непромењено и ауторитативно... представљаће несавладиву баријеру између англиканаца и Рима". Доиста, у савременој екуменској клими, обе стране мораће да се

суоче са проблемом става Римокатоличке цркве према англиканској јерархији и светим тајнама цркава Реформације, дакле, с питањима која превазилазе оквире римокатоличко-англиканских односа. Свакако, неки измењени став Рима према Кентерберију у питању валидности англиканске јерархије и иначе, не може обавезивати нас православне јер Енглеска црква, иако „излежена из јајета римокатолицизма" (како Хомјаков каже за све протестантске цркве Реформације), није ћерка Римокатоличке цркве тако да би регулација њихових међусобних односа и ставова било сматрано за упола решеним и за православне.

„Ова књига не чини покушај да реши централно питање валидности, пише аутор. Она своје интересовање скоро искључиво ограничава на историјска питања". Поред питања у вези са папском булом, које се третира на широко, писац истражује почетке англиканске јерархије у 16. веку. Два споредна поглавља укратко расправљају питање става према англиканској хиротонији за време ресторације под краљицом Маријом (1553—58), која је била римокатоликиња, и два случаја која су у були наведена као преседани. За ова поглавља сам писац каже да нису плод „оригиналног историјског истраживања. Али су покушај да сумирају и процене резултате постојећих студија и имају за циљ да пруже подстицај за даље проучавање других научника".

Књига је писана лаким стилем, на местима романсирано. За свакога црквеног историчара може бити од велике користи.

Радомир Б. Ракић

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

Верско
научни
часопис

БЕОГРАД • ГОДИНА IV • ЈУЛИ – СЕПТЕМБАР • 1971.

СЛУГЕ БОЖЈЕ, СЛУГЕ ЉУДИ

О ВАСКРСЕЊУ

ИСТОРИЈСКО-ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕД
НА ФИЗИЧКО ВАСПИТАЊЕ

РАЗМАТРАЊА О ХУМАНИЗМУ 19-ОГ ВЕКА
(ФОЈЕРБАХ, НИЧЕ, КОНТ)

СЛУЧАЈ ВЛАДИМИРА СОЛОВЈОВА

УЗГРЕДИЦЕ

СРЕДЊЕВЕКОВНА ЦРКВА БОСАНСКА —
БОГУМИЛСКА ИЛИ ПРАВОСЛАВНА?

БРОЈ 3

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

версконаучни часопис

Издаје:

Архиепископија
београдско-карловачка
с благословом
ЊЕГОВЕ СВЕТОСТИ
АРХИЕПИСКОПА ПЕЋКОГ
МИТРОПОЛИТА
БЕОГРАДСКО—КАРЛОВАЧКОГ И
ПАТРИЈАРХА СРПСКОГ
ГОСПОДИНА ГЕРМАНА

Уређивачки одбор

Епископ марчански др Данило
(главни и одговорни уредник)

др Чедомир Драшковић

Димитрије Калезић

др Душан Кашић

др Лазар Милин

др Емилијан Чарнић

Секретар Уређивачког одбора

Радомир Ракић

Технички уредник

Градимиr Станић

Коректор

Богољуб Ракић

Часопис излази четири пута годишње

Цена једном примерку 6. — динара

Годишња претплата: за нашу земљу 24.—
динара претплата за иностранство 2,00
долара

Претплату слати на текући рачун: Православље — Новинско издавачка установа Српске патријаршије, број жиро рачуна 608-620-1-300-7153-700/129 Београд „за Теолошке погледе“

Уредништво и Администрација часописа: 11000 Београд ул. Седмог јула 5, Патријаршија

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

версконаучни часопис

Издаје:

Архиепископија
београдско-карловачка
с благословом
ЊЕГОВЕ СВЕТОСТИ
АРХИЕПИСКОПА ПЕЋКОГ
МИТРОПОЛИТА
БЕОГРАДСКО—КАРЛОВАЧКОГ И
ПАТРИЈАРХА СРПСКОГ
ГОСПОДИНА ГЕРМАНА

Уређивачки одбор

Епископ марчански др Данило
(главни и одговорни уредник)

др Чедомир Драшковић

Димитрије Калезић

др Душан Кашић

др Лазар Милин

др Емилијан Чарнић

Секретар Уређивачког одбора

Радомир Ракић

Технички уредник

Градимиr Станић

Коректор

Богољуб Ракић

Часопис излази четири пута годишње

Цена једном примерку 6. — динара

Годишња претплата: за нашу земљу 24.—
динара претплата за иностранство 2,00
долара

Претплату слати на текући рачун: Православље — Новинско издавачка установа Српске патријаршије, број жиро рачуна 608-620-1-300-7153-700/129 Београд „за Теолошке погледе”

Уредништво и Администрација часописа: 11000 Београд ул. Седмог јула 5, Патријаршија

САДРЖАЈ

Страна

НАШЕ ВРЕМЕ

Радомир Ракић: СЛУГЕ БОЖЈЕ, СЛУГЕ ЉУДИ — — — — — 161

СТУДИЈЕ И ГЛЕДИШТА

Свети Марко Ефески: О ВАСКРСЕЊУ — — — — — 168

Др Чедомир С. Драшковић: ИСТОРИЈСКО-ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕД НА ФИЗИЧКО ВАСПИТАЊЕ — — — — — 176

Светолик Каргановић: РАЗМАТРАЊА О ХУМАНИЗМУ 19-ОГ ВЕКА (ФОРЕРБАХ, НИЧЕ, КОНТ) — — — — — 181

Божидар Ковачевић: СЛУЧАЈ ВЛАДИМИРА СОЛОВЈОВА — — — — — 193

Др Радмилу Вучић: УЗГРЕДИЦЕ — — — — — 203

Тодор Пиштелић: СРЕДЊЕВЕКОВНА ЦРКВА БОСАНСКА — БУГУМИЛСКА ИЛИ ПРАВОСЛАВНА? — — — — — 216

ПРИКАЗИ

Јово Олбина: ПРИКАЗ ЧАСОПИСА „БОГОСЛОВСКИЈЕ ТРУДИ“ — — — — — 228

John Jay Hughes: ABSOLUTELY NULL AND UTTERLY VOID — — — — — 238

CONTENTS

Radomir B. Rakić: SERVANTS OF GOD, SERVANTS OF MEN — — — — — 167

St. Mark of Ephesus: ON RESURRECTION — — — — — 174

Dr. Čedomir S. Drašković: A HISTORICAL-THEOLOGICAL VIEW ON PHYSICAL EDUCATION — — — — — 180

Svetolik Karganović: CONSIDERATIONS ON THE 19TH CENTURY HUMANISM — — — — — 192

Božidar Kovačević: THE CASE OF VLADIMIR SOLOVJOV — — — — — 201

Dr. Radmilo Vučić: PHILOSOFICAL APHORISMS — — — — — 215

Todor Pišteljić: WAS THE MEDIAEVAL BOSNIAN CHURCH HERETIC OR ORTHODOX — — — — — 227

САДРЖАЈ

Страна

НАШЕ ВРЕМЕ

Радомир Ракић: СЛУГЕ БОЖЈЕ, СЛУГЕ ЉУДИ — — — — — 161

СТУДИЈЕ И ГЛЕДИШТА

Свети Марко Ефески: О ВАСКРСЕЊУ — — — — — 168

Др Чедомир С. Драшковић: ИСТОРИЈСКО-ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕД НА ФИЗИЧКО ВАСПИТАЊЕ — — — — — 176

Светолик Каргановић: РАЗМАТРАЊА О ХУМАНИЗМУ 19-ОГ ВЕКА (ФОРЕРБАХ, НИЧЕ, КОНТ) — — — — — 181

Божидар Ковачевић: СЛУЧАЈ ВЛАДИМИРА СОЛОВЈОВА — — — — — 193

Др Радмило Вучић: УЗГРЕДИЦЕ — — — — — 203

Тодор Пиштељић: СРЕДЊЕВЕКОВНА ЦРКВА БОСАНСКА — БУГУМИЛСКА ИЛИ ПРАВОСЛАВНА? — — — — — 216

ПРИКАЗИ

Јово Олбина: ПРИКАЗ ЧАСОПИСА „БОГОСЛОВСКИЈЕ ТРУДИ“ — — — — — 228

John Jay Hughes: ABSOLUTELY NULL AND UTTERLY VOID — — — — — 238

CONTENTS

Radomir B. Rakić: SERVANTS OF GOD, SERVANTS OF MEN — — — — — 167

St. Mark of Ephesus: ON RESURRECTION — — — — — 174

Dr. Čedomir S. Drašković: A HISTORICAL-THEOLOGICAL VIEW ON PHYSICAL EDUCATION — — — — — 180

Svetolik Karganović: CONSIDERATIONS ON THE 19TH CENTURY HUMANISM — — — — — 192

Božidar Kovačević: THE CASE OF VLADIMIR SOLOVJOV — — — — — 201

Dr. Radmilo Vučić: PHILOSOFICAL APHORISMS — — — — — 215

Todor Pisteljić: WAS THE MEDIAEVAL BOSNIAN CHURCH HERETIC OR ORTHODOX — — — — — 227

SERVANTS OF GOD, SERVANTS OF MEN

ON RESURRECTION

**A HISTORICAL-THEOLOGICAL VIEW
ON PHYSICAL EDUCATION**

**CONSIDERATIONS ON THE 19th CENTURY
HUMANISM**

THE CASE OF VLADIMIR SOLOVJOV

PHILOSOFICAL APHORISMS

**WAS THE MEDIAEVAL BOSNIAN CHURCH
HERETIC OR ORTHODOX?**