

10 = 6936578 5СП с II 41/1972

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

ВЕРСКОНАУЧНИ ЧАСОПИС

ИЗЛАЗИ ЧЕТИРИ ПУТА ГОДИШЊЕ

ГОДИНА V, 1972. бр. 1—4

Издаје:

Православље — Новинско-издавачка установа
Српске патријаршије
с благословом

Његове Светости
Архиепископа пећког
митрополита
београдско-карловачког и
Патријарха српског
Господина ГЕРМАНА

Одговорни уредник
Епископ марчански Данило
Београд, ул. 7. јула бр. 5

С А Д Р Ж А Ј

	стр.
Пре свега Бог	1
Зашто сам хришћанин? Шта је циљ нашега живота?	81
Без благодати нема живота	185
Преношење философског „стваралаштва” у теологију	223

НАШЕ ВРЕМЕ

<i>Др Лазар Милин, Позитивизам и хришћанство</i>	4
<i>Иван Петровић, Румунска православна црква и њена савремена наука</i>	17
<i>Игуманија Василија Шлинк, Покајање — заповест садашњег тренутка</i>	23
<i>Епископ далматински Стефан; Религиозна сумња у младалачком добу</i>	84
<i>Др Петар Рош, На рукоположењу новог свештеника</i>	88
<i>Христо Јанарас, Будући велики сабор</i>	160
<i>Јерм. Амфилохије (Радовић), Међуправославни богословски симпозион</i>	225

СТУДИЈЕ И ГЛЕДИШТА

<i>Др Григорије Флоровски, Григорије Палама и светоотачко предање</i>	27
<i>Др Атанасије Јевтић, Учење св. Иринеја Лионског о Цркви, православљу и евхаристији</i>	39
<i>Панагиот Бумис, О нашим контактима са иновјернима</i>	93
<i>Др Недељко Канџа, Путеве сазнања</i>	102
<i>Димитрије Калезић, Елементи хришћанског морала у српској народној епској поезији</i>	112
<i>Божидар Ковачевић, Из циклуса „Студеничка виђења”</i>	127
<i>Др Радмило Вучић, Узгредице</i>	135, 198
<i>Јеромонах Иринеј (Буловић), Монаштво и проблем страдања</i>	172
<i>Проф. Л. Монтеану, Св. апостол Павле-мануелни радник</i>	191
<i>Георгије Манзаридис, Св. Григорије Палама као учитељ Православља</i>	247
<i>Др Димитрије Најдановић, Христологија Имануела Хермана Фихтеа</i>	254
<i>Јером. Иринеј (Буловић), Јелинство и православље</i>	263
<i>Прим. др Милан Марковић, Тајна живота</i>	271
<i>Арх. Предраг Ристић, Стање у савременој православној архитектури</i>	284
<i>С. Петровић, Психологија у етици</i>	288

ПОГЛЕД У ПРОШЛОСТ

<i>Др Рајко Веселиновић, Улога Српске православне цркве и других чинилаца у развоју идеје српске државности под страном влашћу . .</i>	63
--	-----------

ПРИКАЗИ

<i>Др Радмило Вучић, Психологија Религије</i>	75
<i>Душан К. Петровић, Историја Сремске епархије</i>	79
<i>Др Димитрије Димитријевић, Морално богословље (Православна етика) .</i>	142
<i>Тадеуш Брежа, Бронзана врата-Ватикански дневник</i>	146
<i>Бранко В. Радичевић, „Сељаци”</i>	150
<i>Др Андрија Стојковић, Почети философије код Срба и Развитак философије у Срба</i>	294
<i>Прота Јован Гајић, Вера</i>	299
<i>Божидар Кнежевић, Човек и историја</i>	302

Теолошки погледи

ВЕРСКО-НАУЧНИ ЧАСОПИС

БЕОГРАД, 1972

ГОДИНА V

БРОЈ 1.



Пре свега — Бој

Познато је да сваки тип религиозности може издвојити одговарајући стих из божански богатог Новог Завета и њиме правдати свој став и своју делатност. Очевидна је разлика у животном ставу двеју сестара Лазаревих: Марта је ужурбана раденица, хитра да служи људима, а Марија је тиха молитвеница заглавана у Христа-Бога.

Овде се не ради о опречности, него су у питању два различита талента. Али одмах морамо признати да постоји јерархија талената, јер Христос је похвалио „контемплативну“ Марију више него „активну“ Марту.

Сваки би се хришћанин морао сложити са основном тезом екуменске Конференције Европских цркава да хришћани морају бити као слуге Божје и слуге људи и да је служење Богу нераздвојиво од служења човеку, ближњему. Ипак, ми смо приметили да је нагласак у западном екуменском теологисању досад, углавном, био „писионо-кентричан“ (ближње-центричан), док би, по православној Традицији, он морао бити, пре свега, теоцентричан.

Сестра Лазарева Марија „бољи је део изабрала“ јер се окренула искључиво присутном Богу — Исусу Христу — и узносила Му службу у виду своје љубави до samozаборава, толико да ни околни свет није примећивала. Такво служење Богу претпоставља узвишену чистоту Маријинога срца и њену максималну „заљубљеност“ у Ваплоћеног Бога.

Иако је Христос као Богочовек спојио у Себи божанску и човечанску природу, ипак, ради истине и скромности, морамо признати вечну а-симетрију између Христове божанске и Христове човечанске природе, наиме, суштинску неједнакост између Бога и човека. Марија Лазарева је то осетила. Она је интуитивно разумела да у погледу служења првенство припада Богу. Не зато што би то служење било потребно Богу, него зато што је човек и створен да буде „литурџ“ који приноси у култу лепоту свемира његовом Творцу.

У то име, нама се чини, можемо донекле разумети ону недвосмислену искључивост Ваплоћеног Бога Исуса Христа када је захтевао да Њега морамо волети више од родитеља или деце или икога створа на свету.

Тај исти Богочовек је присутан — под видом Хлеба и Вина — у Евхаристији. Значи и ми сви имамо прилику, као и Марија Лазарева, да у току Литургије извршујемо врховну заповест љубави према телесно присутном Богу, и уколико имамо чисто срце да Му представимо лицем у лице... А само такви хришћани који су се преобразили гледајући Христа-Бога, само они могу донекле преобразити своју средину и овај свет.

Ово је теоцентрични максимализам типичан за православну духовност, и то не само монашку, него опште-литургијску. Важнији таленат Марије Лазареве подражавају не само монаси и монахиње, него и сви остали с Мартиним талентом, барем на Божанској Литургији, приликом причести.

Сви који имају Мартин таленат служе људима, „гостима“ око себе, али понекад наилазе на непрозирну тајну богопротивљења: неки људи одбијају да воле Христа, макар ми сто пута њима давали економску помоћ у име Христово... Међутим, упркос тог одбијања, хришћани Мартиног кова треба да буду „неуморни као Бог“ у служењу свим људима, блиским и далеким, па и онима који не воле Христа Бога, као што се хришћани Маријиног кова заузимају за све људе када се моле Господу Славе лицем у лице.

Ово наше преузношење Марије над Мартом изгледаће некоме претерано и можда ће потегнути као маљем онај чувени стих из Посланице светог апостола Јована Богослова: „који не љуби брата својега, кога види, како може љубити Бога, кога не види?“

Међутим, овај стих важи само за почетнике у духовности, а не важи за мистике боговидеоце Маријиног типа, који већ виде Бога. Чак и за нас, већину, који смо Мартиног типа ужурбаних у служењу браћи коју видимо, овај стих не представља свеколики распон нашег духовног живота. Православни хришћанин мора да има пред духовним очима цело Еванђеље са његовим, наизглед, противречним тврђењима која, уствари, указују на вишеспратну установу Христове Цркве.

Заокругљена, цела истина је ово: љубав према брату кога видиш је тек минимални доказ љубави и према Богу, али та љубав према брату већ унапред изискује претежнију, битнију љубав према Богу, јер да није Бог први заволео људе, и то још у Својој превечној замисли, нити би нас било, нити бисмо ми имали брата за гледање и волење...

Као Бог, Христос је Творац обадве сестре и Он, наравно, воли једнако, наиме бесконачно, и Марту и Марију. Али треба одмах рећи да Сатана завиди људима на тој љубави између Бога и њих, завиди им на талентима које су добили од Бога и које, умножене, враћају истом Богу. Зато се демони труде да заведу хришћане Мартиног типа у искључиво приземне филантропске делатности и да не подигну очи своје ка Господу Васкрслом из мртвих и Вазнесеном у Јерусалим Небески. А још је Ориген знао да, сем Божанске филантропије, и Сатана

има своју демонску „филантропију”, која је бахато уживачка и зато она низводи у егоистички пакао коначног отуђења од Бога и од људи.

Ретке хришћане Маријиног типа ђаволи искушавају тражењем Бога искључиво у себи, затварањем у кулу од слоноваче, где би пали у његову замку исплетену од неправославног мистицизма, који се препознаје по тежњи ка обожењу „својим сопственим подвизима”, без љубави према браћи у Христу.

Да завршимо једном парафразом. Свети апостоли када су били пред опасним по живот избором: којој власти да се покоравају пре свега — Божјој или човековој — јасно и гласно су рекли: „је ли право пред Богом да вас (људе) слушамо већма него ли Бога?” И ми бисмо запитали: да ли смемо ми, који се налазимо пред Богом, да волимо људе већма него Бога? Јасно је да не смемо. Пре свега и изнад свега морамо волети Свету Тројицу, па ћемо затим волети Њихов лик на Земљи — човека, јер у њему назиремо лепоту Небеског Оригинала, лепоту Бога. Зато је најлакше волети светитеље, јер у њима већ обитава и блиста Божанска Тројица.

Овакав православни теоцентризам је једини лек против било које антропоцентричног и безбожног хуманизма који делимично успева да се наметне садањем поколењу као златни кип модерне идолатрије.

Епископ Данило

Позитивизам и хришћанство

Др ЛАЗАР МИЛИН

НЕКОЛИКО УВОДНИХ НАПОМЕНА

Ако посматрамо однос хришћанства и философије у току ових скоро двадесет векова хришћанске ере, добићемо слику двају сапутника који се час љубе и узајамно помажу, час се свађају као сугласници око заједничке просторије. Први њихов сусрет био је углавном непријатељски. Разлога је било више. Пре свега у самој човековој души усађене су врло дубоко две компоненте: једна човека вуче ка религији, друга га одбија од религије. Из борбе тих двеју компонената рађа се философија која може бити религиозна, то јест може помагати човекова религиозна схватања и убеђења, а богме, може бити и нерелигиозна, то јест може оспоравати оправданост религиозних убеђења.

У доба појаве хришћанства философија античког света била је разбијена у разне школе. као и данас. Може се слободно рећи да је скептицизам био доминантна нота тадашње философије. Та философија се крајње критички односила према свему, па и према самој себи, а поготово према ондашњој грчко-римској религији, обученој у фантастичну одећу митологије. И гле, сад, кад су философи убедили себе да су сви богови дефинитивно мртви, појављује се једна нова наука, једна нова организација, један нови стил живота, хришћанство, које као и философи признаје да су богови паганског света не само мртви, него да никад нису ни били живи. Али, та нова наука учи да постоји један једини вечно живи Створитељ света који се људима об-

Напомена: У уторак, 14. XII 1971. године у великој сали Студентског културног центра у Београду одржан је дијалог о теми: *Позитивизам и хришћанство*. У том дијалогу су учествовали: др Бранко Бошњак, професор Свеучилишта у Загребу, др Вјекослав Бајсић, професор философије на Богословском факултету у Загребу, др Андрија Крешић, професор, и др Лазар Милин, професор Богословског факултета Српске православне цркве у Београду. Дијалог је почео тиме што су поменути четири професора изложила своје мишљење о постављеној теми, а затим се прешло на постављање директних питања и одговора, прво између самих професора, а затим се у дијалог укључила и присутна публика. Први и најисцрпнији реферат о теми „Позитивизам и хришћанство” изложио је професор Лазар Милин, кога смо замолили да за „Теолошке погледе” уступи тај свој реферат кога доносимо у целини, као што је био изложен на самом дијалогу.

јављује преко видљиве природе, а најдиректније и најпотпуније кроз личност оваплоћеног Сина Божјег и кроз његово васкрсење.

Кад су Атина, Рим и Александрија чули за васкрсење Христово, грохотом су се насмејали (Дел. ап. 17, 32), и прогласише хришћанство најгаднијим и најопаснијим сујеверјем. Јер, тадашња владајућа философија не зна и неће да зна ни за каквог Бога, а васкрсење је по њеном мишљењу апсурд који не улази ни у чију главу.

Али, та иронија није ни за часак збунила хришћанске проповеднике који су одговарали речима ап. Петра који каже да свога Господа „не проповеда мудро измишљеним приповеткама, него смо сами видели славу Његову” (2. Петр. 1, 16), који каже: „Ми не можемо а да не говоримо оно што видесмо и чусмо” (Дел. ап. 4, 20).

Према томе, речено философским речником, сукоб раног хришћанства са античком философијом био је заправо сукоб емпиризма и рационализма; сукоб у коме се хришћани позиваху на емпиријско, искуствено, сазнање, а философи на разум. То је био сукоб философске скепсе и хришћанске извесности; сукоб сумњичавог стављања свега под знак питања и сведочанства очевидаца који су свесни да њихове тврдње превазилазе моћи људског разума, али који су се ма и несвесно држали принципа: *contra factum non valet argumentum* = против чињенице не вреди аргуменат. Та мисао је до дана данашњег изражена у црквеном песништву и то врло често и богато. Тертулијан ће отићи чак тако далеко, да ће на приговор да су хришћанске догме апсурдне, скоро пркосно, одговорити оним чувеним: „Верујем јер је апсурдно” „*Credo quia absurdum est*”; „Сигурно је, јер је немогуће = *Certum est, quia impossibile*. Толико он даје превагу емпиризму над рационализмом!

Додуше то није постала парола целе хришћанске теологије, иако и данас она има своје далеке изданке међу протестантским теолозима. Међутим, било је већ међу светим оцима и обазривијих мишљења и помирљивијег става према философији. Тај став би се могао изрећи речима: догме нису апсурди, него тајне. Чак и кад би догме биле директни апсурди, оне би и тада биле истините, јер не потичу из људског умовања него из чињеничног стања, из чињенице вечно живог и васкрслог Христа. И најзад, ево и једног још помирљивијег става чији је представник Климент Александријски: Философија није никакав стварни противник хришћанству, него напротив, савезник, јер су Платон, Сократ и Аристотело својом философијом припремали многобожачки свет за хришћанство као што су старозаветни пророци припремали јеврејски народ. А код бл. Августина су философија и теологија спојене.

Из таквог узајамног односа философије и хришћанства родила се у средњем веку схоластика за коју је тешко рећи да ли је више философија или теологија. У сваком случају, ако је и философија, она је постала слушкиња теологије. Но пошто је она у великој мери и за дуго време искључила остале облике философије, то је онда читав тај период представљао најужи и најприснији савез теологије и философије.

У тако складан однос ренесанса уноси нови раздор. Само сада су теологија и философија промениле позиције. Сада философија

отима од схоластичке теологије заставу емпиризма, оптужујући схоластику за бесплодни рационализам — иако је оптужба била нетачна — па Јум у име емпиризма сасвим озбиљно захтева да се спали као обична врачка и сујеверје свака она књига која не садржи испитивање на основу експеримената и математике. Ту он не само алудира, него директно апострофира теологију. Јум је у својој великој ревности за чињенице и математику, изгледа, превидео да би и добар део његове философије морао такође отићи на ломачу, и то не само у средњем, инквизиторском веку, него и данас, јер многи материјалистички философи с правом одбацују извесне основне ставове његове философије.

Кант је можда још више продубио тај јаз између философије и теологије својом познатом критиком доказа о постојању Божјем. Хајне упоређује Канта са Робеспјером и каже да је Кант учинио и дакле више него Робеспјер. „Онај је — вели Хајне — убио краља и неколико хиљада Француза, али Кант је по мишљењу Хајнеа убио Бога, поткопао лагум под најскупље темеље теологије”. Ова Хајнова фраза је свакако претерана. Нити је Кант хтео да убије Бога, нити га је убио. Али је заиста хтео да убије теологију као рационалну науку, порекавши јој принципијелну могућност. Тако је већ 18. век припремио сасвим раскрчен терен за појаву позитивизма, философије и религије чији је зачетник Огист Конт, чији је овоземаљски живот трајао од 1798. до 1857.

ЛИЧНОСТ ОГИСТА КОНТА

Рођен 1798. и васпитан у строго римокатоличкој и пројалистичкој породици, Огист Конт је до своје четрнаесте године био ватрен римокатолик. Тада је изгубио веру, а затим и своје пројалистичко убеђење. На политехничкој школи је показао своје изванредне интелектуалне квалитете.

Због својих политичких неслагања са васпостављеном монархијом, а и због сукоба са личним непријатељима који су били моћнији од њега, више пута је долазио у материјалну тешку кризу из које се извлачио уз помоћ својих пријатеља и поштовалаца. Најпре му је помогао Сен Симон с којим је сарађивао 7 година док се није разочарао у њега због извесних некоректних поступака. А другом приликом су га помагали пријатељи из Енглеске на заузимање Џон Стјуарта Миља, као и поштоваоци из Француске.

Борба са свим тим недаћама, као и иначе ситуација у којој се он налазио, свакако су допринеле да доживи душевни слом, те да осам месеци проведе у душевној болници где је доктор Ескирол констатовао дијагнозу: наступ маније праћен меланхоличном депресијом. Отпуштен је као неизлечив. Но нека мајке учинила је оно што није могла болница. Он је оздравио, вратио се у нормалан живот и научни рад, али сличне кризе су се ипак понекад поновиле.

Од његових многих научних и философских дела свакако су најзначајнија: *Курс позитивне философије* и главно дело које се тиче религије: *Систем позитивне политике* или *Расправа о социологији која установљује религију човечанства*.

Биографија Исидора Огиста Конта; макар била изложена и у најкраћим цртама не сме се завршити а да се не спомене његова велика, управо мистична љубав према једној изузетно интелигентној, нежној и осећајној жени, Клотилди де Во, коју је упознао 1845. год. а која је умрла већ 1846. Нема никакве сумње да је његова позитивистичка религија била увелико инспирисана и условљена баш том неизмерном љубављу. Земаљски живот му се угасио 5 септембра 1857. године.

ФИЛОСОФИЈА ОГИСТА КОНТА

Шта је тај човек донео човечанству? Донео је две ствари: философију позитивизма и религију позитивизма. Шта значе та два дара, или те две речи?

По речима самог Конта, *„основна карактеристика позитивне философије јесте тврдња да су све појаве потчињене неизменљивим природним законима“*. Извор нашег научног сазнања, као и мерило његове истинитости јесу једино математика и посматрање. Традиционалну логику којом су се служили философи пре њега, он одбацује као преживелу старудију метафизичке философије. У доктрини позитивизма само чињенице и закони могу бити предмет посматрања и, према томе, једини предмет нашега сазнања. За питања о супстанцији, о узроцима било првим било финалним, позитивизам се не интересује, јер она стоје ван могућности нашег позитивног сазнања. У томе управо и јесте битна разлика између философије позитивизма и раније теолошке и метафизичке философије.

Овакав став Конт образлаже законом о три стања кроз која пролази сазнање сваког човека посебно и човечанства као целине. Прва фаза у развоју људског сазнања је теолошко објашњење појава. То објашњење је фиктивно, јер се ослања на духове, богове, па баш и на једног јединог Бога, а све су то само исфантазирана бића. Друга фаза је метафизичко објашњење појава. Оно је апстрактно. Ту се појављују разне апстракције уместо оних теолошких натприродних бића која су замишљана као конкретна. Најзад долази научно, или позитивно схватање и објашњење света, и то је дефинитивно. Сваки савремени човек, каже Конт, може приметити на себи да је у детињству био теолог, у младости метафизичар, а у зрелим годинама физичар. А исто тако и човечанство. До Ренесанса оно се налазило у теолошком стадију духовног развића. Од ренесансе наступа метафизички стадиум, а 18. и 19. век представља научни стадиум.

Други основ Контове позитивне философије, исто толико важан, јесте класификација наука, или хијерархија наука. Према позитивној философији постоје шест главних наука, и то: математика, астрономија, физика, хемија, биологија и социологија. Социологију је управо он сам основао као позитивну науку.

Да бисмо добили потпунију слику позитивизма треба истаћи још и то, да у позитивном научно сазнању људски дух напушта тежњу за апсолутним појмовима. То је непостижно и бесплодно. Синоним *„позитивног“* јесте *„реално“* и *„корисно“*, *„извесно“* и *„тачно“*, *„органско“* и *„релативно“* за разлику од оне претходне метафизичке и

теолошке философије која је фиктивна, апстрактна, недоказана и недоказива, и која тежи за апсолутним.

То је први део пакета, званог позитивизам. А шта је у другом његовом делу? Ту је позитивистичка религија и политика позитивистичка социологија!

Социологија је по њему врхунац свих наука, као што је и човечанство остварење свеопште еволуције. Човек је по њему, строго говорећи ништа друго него једна апстракција, а једино што је реално, то је човечанство. Тако он пише на 692. страни VI тома свога „Курса позитивне философије”. И та велика идеја човечанства, а не кроз хипотетична идеја Бога, послужиће као основа социјалног морала, истински стварног и научног — продужује Конт на 691. и 857. страни истог тома.

Социологија као врхунац свих наука мора да се послужи историјским проучавањем друштвених појава, без чега она не би могла бити позитивна наука. По тврдњи те позитивне социолошке науке основ људског друштва је породица, а не појединац. У породици морају постојати — тако каже Конт — две врсте односа: потчињеност полова и потчињеност по старешинству. Жена је природно потчињена мужу, а деца родитељима. *Друштво као целина не може постојати без поделе рада.* То су основни принципи његове друштвене статике. Међутим друштвена динамика представља главни део његове социологије. Та динамика почива на оном малопре поменутом закону о три стања кроз која пролази човечанство. Предмет динамике је друштвена еволуција, друштвени прогрес који се састоји у сталном побољшању материјалних услова живота. А одлучујући фактор у еволуцији човечанства јесте интелектуална еволуција.

Друштвени поредак по Конту почива на духовном поретку. А тај духовни поредак је религија. Али која?

Конт је имао пуно симпатија за феудални средњи век и за Римокатоличку цркву за чију моћ и организацију је имао увек дивљења и похвале. Али, француска револуција је уништила њену политичку моћ коју је начела већ реформација, а природне науке су, по његовом убеђењу, оспориле тачност не само римокатоличких него уопште хришћанских па чак и свих религијских догми, па је зато немогуће вратити се на римокатолицизам. А пошто је религија нужна као идејна база друштва, то онда нема другог излаза, него створити позитивну, или позитивистичку религију. Тог посла латио се он лично. Каква ће бити та религија?

Као и Будина, без догми. Не постоји никакав ни лични ни безлични Бог. Тај појам нејасан и непрецизан, крајње хипотетичан, без икаквих позитивних доказа, може бити само остатак оне пропале теолошке и метафизичке философије. У религији позитивизма његово место заузима идеја Човечанства, или Велико биће, које се састоји не само из садашњих генерација, него и из свих прошлих и будућих. Земља, као боравиште тога великог бића, јесте Велики Фетиш. А простор у коме се она креће јесте велика средина. Тако имамо позитивистичко „Св. тројство”. А анђели? Постоје и они. „Вјерују” те нове религије нема 12 чланова као хришћанско, нити 7 као муслиманско, нити 13 као Моше Мајмонидеса, него само три: „Љубав као принцип, Ред као основа, Прогрес као циљ”.

Религија мора имати и неки морал. Што се тога тиче, ту је Конт још сажетији. Цео морал се састоји у принципу: „Живи за другог”.

Посебно место у религији О. Конта заузима жена. Она је носилац позитивних религијских осећања. Она је симбол Највишег бића. Зато је он Велико Биће често називао Богињом, а не Богом.

Религија, ако хоће да буде потпуна, мора имати и култ. Огист Конт се и за то постарао. Установио је приватни и јавни култ. Као што Мухамед обавезује своје вернике да се пет пута дневно моле Алаху, или као што у православним манастирима постоји јутрење, часови, вечерње, повечерје и полуношница, тако и Конт обавезује своје следбенике на обавезан лични култ који се састоји у томе да се човек три пута дневно у облику молитве, која је заправо само један дубоки поетски излив осећања, обраћа живој или мртвој личности која је за њега извор љубави и доброте. Домаћи култ припрема човека кроз својих 9 св. тајни за његово уједињење са човечанством. Најзад, постоји и јавни култ Великом Бићу чији храмови треба да буду подигнути међу дрвећем и опкољени гробовима знаменитих личности. Обреди би се вршили у празничне дане који треба да подсећају на значајне догађаје у историји човечанства. Зато је он начинио и позитивистички календар по коме је година подељена на 13 месеци од којих је сваки носио име неке знамените личности, на пр. Хомера, Аристотела, Архимеда, Цезара, св. ап. Павла и тд. Сваки месец има 4 седмице у којој је сваки дан посвећен некоме.

Покрај догме, морала и култа, четврти елеменат религије јесте верска заједница, у хришћанству Црква. Конт и то предвиђа. Треба да постоји позитивистичко свештенство коме је он врховни свештеник, папа.

Револуционарна година 1848. пружила је Конту прилику да примени свој програм друштвене обнове. Издавао је манифесте, одржавао јавна предавања, упућивао апеле властима, партијама, корпорацијама, чак и генералу језуитског реда Беку, предлажући му савез са позитивистима, али задржавајући за себе улогу Врховног свештеника Човечанства. Али, он је већ тада назрео да се јединство његовог позитивистичког покрета крњи. Литре је усвајао само научни део учитељевог програма, одбацујући социјално-религијски. Зато га је Конт формално екскомуницирао, али је тиме запао у недоумицу коме да повери улогу врховног свештеника, ко да га наследи, јер други његов ученик Пјер Лафит изгледао му је недовољно енергичан за Врховног свештеника. Од тада се позитивизам дели у два правца. Један је ортодоксни који у потпуности следи свога учитеља, а други је независан, дисидентски.

После смрти Огиста Конта ортодоксна група изабере себи за Врховног Шефа Пијера Лафита, кога је наследио 1903. Шарл Жанол. А после његове смрти 1914. настала је шизма у крилу ортодоксног позитивизма у Француској. С једне стране је био Емил Кора као претседник интернационалног позитивистичког комитета, а с друге Жорж Дехерм који се више ангажовао у социјалној акцији и 1918. званично основао групу Огиста Конта. Уз ортодоксни позитивизам се прикључила и једна група врло шареног религиозног убеђења, од чистог римокатолицизма све до чистог атеизма.

У Енглеској су истакнути представници Контизма били Ричард Кангрев, Фредер Харисон и чувени романсиер Џорџ Елиот (мис Еванс) која је у својим романима пропагирала доктрину алтруизма и прогреса. У Шведској је 1880 године др Нистром основао друштво позитивиста чија се пропаганда ширила међу радницима. Велики португалски револуционар Теофило Брага основао је снажну антирелигиозну грану контистичког позитивизма. Но изгледа да је Контов позитивизам имао највише успеха у Јужној Америци, специјално у Бразилу где га је донео и увео Бенџамин Констант после револуције од 1871. Чак је и у заставу Бразила унесена позитивистичка парола: Ред и Прогрес.

Оној другој независној грани чисто научног позитивизма били су најистакнутији представници Литре и Џон Стјуарт Миљ који су одбацивали Контову социологију, нарочито религију сматрајући све то за последицу његовог душевног растројства које му се повремено јављало и после изласка из болнице.

Треба поменути још и то да се ортодоксни позитивизам, специјално у Француској добро слагао са масонским ложама, да је био носилац лаистичких идеја или секуларизације, то јест отпадања од Цркве и да се његов утицај осећао до другог светског рата и у култури и у просветном систему. Још сам и ја као гимназист имао прилике да у гимназији присуствујем прославама разних нерелигиозних празника, у стилу Контовог позитивизма, чему смо се од срца радовали, јер ће нам пропасти час математике или физике или хемије. Не знам шта ли би Конт рекао на ту нашу радост? Да ли би жртвовао религију, или науку!?

МИШЉЕЊА ФИЛОСОФА О КОНТУ

Без обзира да ли се један православни теолог може сложити са Контовом философијом и религијом, па и без обзира на чињеницу да је Конт имао нападе душевног растројства, објективност захтева да се о Конту говори са поштовањем. Али, то поштовање нас не обавезује да се с њим сложимо баш у свему, по сваку цену, чак и кад није био у праву са својим схватањима. Али и покрај све своје болести и философских промашаја, о њему се мора рећи да је био велики критички дух, троницљива интелигенција, снажна осећајност и богата ерудиција. Његов утицај на философију 19. века је очигледан. *Емил Фаго* назива га најмоћнијим сејачем идеја у 19. веку. *Леви Брил* каже да је Огист Конт човек који својом философијом представља 19. век. *Шарл Морас* га увршћује у највеће интелигенције, ранга Дантеовог. А *Жорж Деерм* га назива највећим философом бар 19. века.

Додуше, има философа већ и међу самим позитивистима, а поготову међу материјалистима који се са овако високом оценом Огиста Конта не би сложили.

Читајући Историју западне философије од Бертранда Расела опазио сам једну чудновату чињеницу. У онолико дебелој књизи, на неких 850 страна, Расел не помиње ни један једини пут ни име Исидора Огиста Конта, ни реч позитивизам. Чак и у оном поглављу које носи наслов „Философска струјања у XIX веку“, где се помињу личности

које за философију значе неупоредиво мање него Конт — на пример Фридрих Велики, ни ту нема ни словцета о Конту и о позитивизму. Кад би ми пало на памет да се послужим логиком оних који кажу да Христос није постојао јер ето, нико о њему није ништа написао, ја бих тада са још далеко већим правом могао закључити да ни Огист Конт није постојао. Јер, да га је било, Берtrand Расел би сигурно чуо за њега, па би нам испричао то што зна о њему. Међутим, онај распричани Расел ћути о њему као заливен. Већи шамар Конт ни од кога није могао добити.

ОСВРТ НА КОНТА И ПОЗИТИВИЗАМ СА ГЛЕДИШТА ТЕОЛОГИЈЕ

За хришћанску теологију је Конт свакако интересантна личност. Не оспоравајући ни мало његову оригиналност, остаје ипак чињеница да је Конт са својом философијом имао врло сличне претходнике, за које је Конт сасвим сигурно знао.

Пре свега његов негативан став према проблемима метафизике заузимао је скоро буквално исто и стари азијски философ Сидарта Гаутама, Буда. Осим тога, ту у његовом комшилuku, па скоро и његови савременици, Јум у Енглеској и Кант у Немачкој, заступали су исти такав став према метафизици и према рационалној теологији. И Конт, као и Кант, сматра немогућим сваки рационалан одговор на питање да ли Бог постоји или не. Но покрај те њихове подударности постоји и разлика међу њима. Наиме, Кант је својом критиком чистог ума тврдећи да се не може доказати разумом нити да Бога има нити да Га нема, оставио човека на пола пута између религије и атеизма. Можда је он и увидео тежину и неподношљивост такве ситуације, па је у Критици практичног ума ипак дао за право религији, признавајући да је постојање Божје постулат практичног ума.

Конт полази истим путем као и Кант. И он оспорава могућност рационалног сазнања Божје егзистенције. Али, он се не задржава на пола пута као Кант. Из те тврдње да се не може ни математиком ни непосредним посматрањем доказати постојање Божје, он изводи тврд закључак да Бог онда уопште и не постоји. И он изричито, у име позитивистичке науке, то и тврди.

Велико је чудо како Конт, тако логичан човек, није опазио колико је велик и недозвољен скок у закључивању учинио таквим својим атеистичким ставом. Јер, заиста је чињеница да се постојање Божје не може доказати неким математичким формулама нити непосредним посматрањем простим оком, или кроз микроскоп или телескоп. Али, зар су математика и непосредно посматрање заиста једини извор свег нашег сазнања и целе целцате истине. Ако је тако, зашто онда Конт није, сходно принципима позитивизма, изнео један математички или експериментални доказ да Бога нема, па тек онда да научно, позитивно утврди атезам! А такав доказ, који би био једини оправдани основ такозваног *научног* атеизма нити је изнео Конт, нити ико пре њега, нити ико после њега.

Друго, ми ни мало не оспоравамо вредност математике ни експерименталних наука на којима Конт хоће да заснује свој позитивизам. Али имамо права да питамо Конта, зашто он — кад је тако велики

љубитељ математике и посматрања — није своју философију свео на математичке формуле и на голо посматрање чињеница, него се и он, на крају крајева, ипак служи оном истом људском логиком коју је принципијелно прогласио за трице и кучине, одбацивши је као теолошку старудију!

Треће, Конт каже да социологија као врхунац свих наука мора да се послужи историјским проучавањем друштвених појава, без чега она не би могла бити *позитивна* наука.

Лепо је то, и тачно. Али, који је то историчар који би нам могао математичким методом, или методом непосредног посматрања, приказати узроке, ток и последице француске револуције? А о оним прастарим догађајима из преисторије, да и не говоримо! Може ли се загазити у ту област, а да се човек не ослони на веру и логику, два поштапача које је Конт такорећи уз анатему екскомуницирао из свога позитивног система!

Четврто, могао би се ставити знак питања над оним законом о три ступња развоја човека и човечанства. Има додуше, у томе закону извесне тачности, али да ли се та тачност може онако педантно математички и посматрањем доказати како то захтева дух позитивизма?! И не само то! Могу се навести чињенице које читав тај закон приказују врло ровитим. По томе закону човечанство има један бескрајан период у прошлости који представља теолошки стадиум, и један бескрајан период у будућности који представља позитивни, научни стадиум. Између та два бескрајна стадиума налази се један сразмерно врло кратак период од два века 17. и 18. век. Међутим у сваком од та три периода можемо пронаћи методе које спадају у она друга два периода. Старе цивилизације из теолошког периода знале су још како добро и геометрију и математику и астрономију. Чак су знале и за извесне физичке и астрономске законе. Исто тако онај метафизички период родио је највеће математичке умове Паскала, Декарта, Лајбница, Њутна, који су створили високу математику. А у 19. и нашем веку не може наука а да не говори и о извесним апстракцијама као у метафизичко доба, као што је појам силе, енергије, појмови који означавају заиста нешто конкретно, али којима нисмо кадри да дамо чак ни честиту вербалну дефиницију, а камо ли да уђемо у познавање њихове суштине, и то још математиком и посматрањем. Исто тако се у данашњој науци поново и још увек говори и о финалитету, целисходности па чак и о индетерминизму баш у области микрофизичких феномена. Најзад, на основу које математике или посматрања је могао Конт тврдити да ће се мисао човечанства зауставити во вјеки вјеков на његовом позитивистичком стадиуму? То је једна чисто апприористичка теза коју је искуство већ сада оповргло.

Исто тако ровито стоји ствар и кад су у питању та три стадиума код сваког човека посебно. Тај Контов закон о три ступња индивидуалног развића сваког човека посебно, кад би био тачан, без икаквих ограда и ограничења могао би се свести на ону познату одавно демантовану паролу „трес физици трес атеи” (три природњака три атеисте). Искуство то пориче. Има људи који немају појма ни о физици ни о математици ни о астрономији, ни о биологији, а још како су велики и грлати атеисти. И обратно. Има научника највишег ранга, оних који су проналазили природне законе, а који су још како дубоко рели-

гиозни. Присиљен сам да вас замолим за један минут стрпљења, да бих вам ово илустровао на једном свом доживљају. Једног летњег дана 1963. године обрео сам се крај једног извора-чесме у Кошутњаку. Беше ту и нека баба тачно онаква какве се виђају само у дечјем позоришном комаду Ивица и Марица. Била је, очигледно неписмена. Неко јој је нанео неке неправде па се баба страшно наљутила и поче да псује Бога на сва уста. То ме је подстакло да се умешам, па ћу јој као тобож меким и полушаљивим тоном рећи: Баба, баба, зар се не бојиш Бога! Видиш у којим си годинама! Кад бабу тек тада спопаде бес, па поче грдити и Бога и свеце и мене! Шта је све рекла то не би могли репродуковати ни „ЧИК“ ни „БИТЕФ“, чак ни онај глумац из Ђосифевог „Открића“! Оканио сам се и бабе и даљег апологирања. Помислио сам у себи: каква разлика између ње и Њутна који је скидао капу кад помене име Божје. Или ње и Михајла Пупина коме познавање физике није ни мало сметало да се са узбуђењем сећа свога свештеника из Идвора како о богојављенском водоосвећењу подигнутих руку к небу узвикује: „Велиј јеси, Господи, и чудна дјела твоја и ни једно же слово довољно будет ко пјенију чудес твојих“. Или између те бабе и Макса Планка који своје предавање у Берлину о односу религије и науке завршава речима да обе оне и религија и наука, имају исту лозинку: „Напред ка Богу“! Или између те бабе и Ајнштајна који каже да су у данашњем материјалистичком веку велики научници једини дубоко религиозни људи. Очигледно је баба постигла „позитивизам“ прескочивши теолошки и метафизички ступањ развоја.

Пето, Конт је изгледа ипак најзад увидео колико је ранио и осакатио човека одузевши му религију, па је то покушао да накнади својом позитивистичком религијом. Али, то што је он дао човечанству уместо одузете праве религије, то је један од најлошијих сурогата религије. Тражити од религиозна човека да уместо Бога Створитеља и Сведржитеља обожава некакву магловиту идеју човечанства, што у крајњој линији значи да обожава сам себе, или земљину планету, или простор у коме се та планета налази, па то значи сурвати културна човека на лествицу испод фетишизма и анимизма. Јер, чак ни онај дивљак фетишист не обожава сам фетиш, него верује да у томе фетишу живи неки дух. Тражити од искреног хришћанина да Богородицу замени Клотилдом де Во, или којом било и каквом било женом, то значи да лукат од сүвога злата заменим за тантузе и шљокице. Тражити од културна човека да трипут дневно напушта свој посао, у фабрици рецимо, или у школи, или у канцеларији, или на њиви, па да се моли „поетски“, не знам ни коме ни чему ни зашто, па то значи крајње подцењивање, управо исмејавање човекова достојанства са неприкривеним сатанским призвуком. Шта бисте ви, господо, рекли кад бих ја сада од вас путем неке власти захтевао да се молите овоме стубу — поетски?! У суштини то исто представља и молитва коју Конт тражи од својих следбеника. Одузети човеку, и нарочито детету, топлу радост Бадње вечери, или поноћке, или божићног јутрења, или неизказану и философски дубоку радост Ускрса Христовог, па му у накнаду за то дати пет минута ћутања у почаст великих људи који више нигде не постоје, или празна предавања о безсадржајним измишљеним праз-

ницима који су празници само по томе што су заиста празни, па то значи духовно опљачкати човека. Ето, то је религија позитивизма.

Додуше, Конт тражи од човека и љубав према другим људима, и поштовање родитеља и достојанство мужа у породици. Али, свако зна одакле је он то узео, па зато узимати такве ствари од Конта уместо од Христа и ап. Павла, то ми личи на куповину крадених ствари. Ипак је Кант боље накнадио штету коју је учинио религији својом критиком него Конт.

Најзад, и хришћанство има свој позитивизам. Позитивизам значи усвајање као истине само онога што је несумњиво проверено. То тражи и хришћанство. Ап. Павле пише хришћанима у Колоси: „Браћо, чувајте се да вас когод не зароби философијом или празном преваром по казивању људском, а не по Христу” (Кол. 2, 8). Исти апостол саветује хришћанима крајњу опрезност у поклањању вере, кад пише: браћо, испитујте духове, не верујте свакоме духу. Христос говори својим противницима: „Испитајте писма и видећете да она о мени говоре. И још нешто више, што је сасвим подударно са позитивизмом: Ако речима мојима не верујете, верујте мојим делима, јер она сведоче о мени. Кад су апостоли чули за васкрсење Христово понашају се тачно онако као што би се понашао сваки данашњи критичар и скептик и позитивист: не верују, мисле да им мирносице причају лаж. Чак и кад се Васкрсли појавио међу њима, они још и тада сумњају све док им Он није дао могућност да провере његово присуство. А Тома чак ни томе ни верује. Хоће он својим очима да види и својим рукама да опипа васкрслог Христа. Да видим ја тог критичара позитивисту који би умео радикалније да сумња и да проверава вести него што је то Тома учинио. Он се насумњао за сав свет. Ето, то је једна врста позитивизма, без трунке метафизике и теолошких фикција.

Позитивизам каже да су природни закони неизменљиви, а ипак релативни. То исто каже и хришћанство. Природни закони су по учењу хришћанске философије израз воље Божје, као и морални закон. С том само разликом, што су једни дати целокупној видљивој природи, а други људима као свесно-слободним бићима. Па као што је Бог неизменљив, тако је неизменљива и његова воља изражена кроз природне законе. Ако се по економији људског спасења укаже потреба да Бог учини чудо, онда Он то чини не тако што би изменио или укинуо природне законе, него баш напротив чини их сходно принципу двају основних и најопштијих закона природе. То је закон узрочности, јер Бог је узрочник чуда, и закон о покоравању слабије силе јачој који нам илуструје баш и Конту омиљена физика оним познатим паралелограмом сила. Бог је та бескрајна сила пред којом остале силе занеме и избледе као звезде пред сунцем. Уосталом, пошто природни закони нису апсолутни, као што је то случај са логичким и математичким, него су контингентни, то је онда разлог више за могућност чудеса. А да су чудеса не само гола логичка могућност, него и стварне чињенице, о томе имамо не само сведочанство врло ваљаних и веродостојних сведока који су положили живот за сведочанство онога што тврде, него и чињеница да људи и данас доживљавају чудесна исцељења у хришћанским светињама. Онај који то доживи, тај баш сасвим сигурно, пози-

тивно зна да чудеса постоје, као што је и Конт позитивно знао из хемије да је вода H_2O , а ми који нисмо имали прилике да то баш непосредно доживимо, можемо само да верујемо или не верујемо извештиоцима и сведоцима, баш као што је и Конт у сред свог позитивизма морао да се ослони на веру у историјске изворе да би своју социологију учинио *позитивном* науком.

Само још две-три речи о математици. Позитивизам се не може замислити без математике, иако узгред буди поновљено, Конт није успео да целу своју философију импрегнира математиком. Хришћанство такође не излази пред људе са неким буквално математичким формулама. Али, као што нам математичке формуле, рецимо $a^2 + b^2 = c^2$, изражавају односе као сталне и вечне истине, тако има у свету извесних односа и извесних истина који су стални и важе за сва времена, а по природи ствари не могу се свести на „иксе” и „ипсилоне”, али се зато могу изразити у књижевним параболама, то јест еванђелским причама. Прича о семену и сејачу, о пшеници и кукољу, о изгубљеној овци и непослушном сину, служе просто као какве математичке формуле кроз које је изражена вечна стварност применљива свуда, и свагде и на сваког човека. То је тако рећи математика своје врсте, ништа мање важна и ништа мање тачна од оне праве, буквалне. У извесним случајевима она је чак и нужнија од оне праве. Један пасионирани математичар узвикнуо је на рачун књижевности, а на запрепашћење свих опрезних људи, „Шта је то Милтон доказао својим „Изгубљеним рајем”. На то му је Богдан Поповић одговорио контра-питањем: А какво је стварно решење човековог бића пружила математика? Има истина чврстих и вечних и ван формалне математике. Налазимо их у Еванђељу па и у целој животној стварности. Зато би се могло рећи да је Конт својим позитивизмом не само искарикирао религију, него је окусио и философију, а могло би се рећи да је осакатио и саму науку.

Да завршим. Као што сте видели из излагања набројао сам много тачака у којима се не слажем са Контом. Али има две тачке из његовог позитивизма због којих сам му као апологет управо захвалан. То је његова тврдња да је човек по природи настројен да ову стварност тумачи теолошки. Ако ја њега ту добро разумем, то онда значи да је човек по природи религиозно настројен. То даље значи да је религија историјски старија од атеизма. То даље значи да је религиозност природно, првобитно стање човекове психе, а да је атеизам нешто што је тек накнадно придошло. Та признања ако су искрена, и ти подаци ако су тачни, потребни су ми као парче хлеба. Исто тако сам му захвалан и за чињеницу што је покушао да уништену откривену и природну религију замени својим сурогатом измишљене религије. И то много значи. Кад сам у првој свесци своје апологетике говорио о томе како је религија дубоко усађена у човековој природи, наводио сам за пример Буду и Махавиру, атеистичке философе чију је атеистичку философију религиозна душа азијских маса обрнула у религију. Конт није чекао да то од његовог атеизма учине масе. Учинио је он сам. И зато му од моје стране велика хвала!

Dr. Lazar Milin

POSITIVISM AND CHRISTIANITY

As the heir to and confirmation of Hume's scepticism and Kant's criticism, the positivism of Comte is a vivid example of the philosophical denial of religion, especially of Christianity. After having expounded the biography and evaluated the place of Auguste Comte in his time, the author argued about the essential features of Comte's positivistic philosophy and his positivistic religion, stating that:

— Buddha, Hume and Kant had an attitude towards metaphysics and religion similar to Comte. Only Comte was less consequential than they. He insists on reducing all our knowledge to empiric testing and mathematics wishing to base his atheism upon such a rational ground, overlooking the fact that the empiric testing can provide a basis only for agnosticism, never for a positive atheism, since neither Comte nor anyone before or after him could prove by experience and mathematics non-existence of God.

Comte's law of the three stages, through which every man as well as Mankind supposedly passes, is not only aprioristic, since it is not deduced from mathematics and experience, but it is contrary to experience, because we know that in all times there were atheists (i.e. »positivists«), who did not master any science whatsoever, and there were great scientists deeply religious.

Comte himself realized that by his elimination of Christian religion he crippled the spiritual life of man and therefore he offered his own substitute of religion which could not elevate the human heart. The love which he preached was borrowed from the Bible.

We could say that Christianity was also »positivistic« in its own domain, since it is based on physical facts of Christ's resurrection and his palpable miracles. The Apostles were critically-minded and »positivistic« concerning the news of Christ's resurrection. Christianity has its own »mathematics«, where the equations are the parables of Christ, which express the eternal relationship between God and man.

The author considers that Comte made an involuntary service to the Christian apologetics by asserting that historically religion is older than atheism, which would confirm that man in his nature is a religious being.

Румунска православна црква и њена савремена наука

ИВАН ПЕТРОВИЋ

Румунска православна црква добија своју аутокефалност од Цариграда 1885. године, а ранг патријаршије стиче 1925. год. Као таква, она је једна од најмлађих помесних православних цркава која је у своме првом формирању добрим делом чедо наше, Српске цркве. Иако је за своју пуну афирмацију црпела снагу махом из врела Руске православне цркве, а делимично и из грчких извора, ипак је њен развој био условљен специфичним околностима.

Колико је пак Румунска православна црква имала среће да мање од нас буде под турском влашћу, утолико је — иако једини представник Православља међу романским народима — била непрестано под ударом Ватикана, било директно или индиректно, од унијата, нарочито на терену Трансилваније, у време аустроугарске владавине. А било је чак и узајамне спреге Рима и Цариграда противу ње, када је она била на страни Русије.¹

Као таква, Румунска православна црква је имала да издржи тешка искушења, из којих је, најзад, изашла као победник. У овим искушењима она је морала и свој кадар да оспособи како би могла одолети свима невољама. Стога је румунски сквештеник морао формирати високу свест код својих верника. Но у тој дугој и тешкој борби традиција румунског народа на неговању и одржавању румунског православља одиграла је знатну улогу. Зато је и речено да „жижа божанског култа Румуна лежи у њиховој традицији, која се преносила као свети аманет са колена на колена“.²

Свој велики успон Румунска црква је постигла благодарјећи околностима да је то Црква једног народа једне вере као и богатству своје земље, која у току ратова није уништавана. Чак ни други светски рат они нису осетили, као други народи.

Но сем материјалног богатства, ова Црква је дочекала ослобођење и са својим очуваним кадром. Овде треба напоменути само то да је Румунија у времену између два минула светска рата имала два

¹) В. опширније: И. Петровић, Из историје Румунске црквене проповеди, Богословље, XIII, свеска 1 и 2, Београд 1969, 169—180.

²) L'église orthodoxe Roumaine. Edition de l'Institut Biblique et Mission orthodoxe, Bucuresti 1962. La vie religieuse dans le patriarhat roumain, 49.

теолошка факултета, у Черновицу и Букурешту, четири теолошке академије и преко десет богословија. Стога Румунској православној цркви није било тешко да се прилагоди новонасталим променама. И она је то учинила на један јединствен начин.

Без обзира на тешкоће она је ипак била у стању да мобилише своје снаге и да их стави у покрет. Чврст контакт између вишег и нижег клира, као и између свештенства и пастве учинио је своје. Зато једна еминентна личност ове цркве са задовољством констатује: „Успостављање чврстог контакта између нашег вишег и нижег клира с једне, као и перманентна спона свештеника—пастира са својим стадом с друге стране, бедем су наше снаге, основ нашег новог апостолства, на којем нови румунски свештеник сјајно дела”.³

Оваквој њиховој чврстости доприноси, пре свега, њихова персонална служба: установа викаријата, консилијера и администратора, како при самој Патријаршији, тако и при свакој митрополији или епархији—епископији.

Захваљујући томе, данашња Румунска црква стоји на челу 16 милиона православних душа, под руководством Његове Светости Јустинијана, два викарна епископа пет митрополита и осам епархијских архијереја, укључујући ту и једног у САД. Данашња Румунска црква има око 10.000 парохијских свештеника са приличним бројем капелана, од којих 8.000 са академском спремом, на 8.600 парохија. Сам Букурешт има 250 храмова са 400 свештеника. Овде и у још неким местима се врши свакодневно литургија. Број домова у градским парохијама износи 500, док сеоске имају по 400. Градске парохије се попуњавају конкурсом, и од кандидата се захтева висока школска спрема са најмање 15 година стажа и истицања на црквеном пољу. За престоницу се бирају они са високом спремом и 20 година службе, уз специјалне личне квалитете кандидата. Како у самом Букурешту, тако и у другим већим местима, на парохијама има и известан број доктора науке.

Паралелно са прилагођавањем Румунске цркве новонасталом стању румунска теологија гради нове стазе, јер нове друштвене промене императивно захтевају и од румунског свештеника нови начин делања. Стога чујемо опомену: „Ново време и нови догађаји се одражавају и на нашу (румунску) теолошку науку. Зато је наша црква позвала цели клир да се напаја на извору делања нове теологије. Зато су данас наше теолошке школе дужне да формирају и оспособљавају такве кандидате који ће учити свој народ на савремени начин”.⁴ Отуда савремена румунска теологија, како квантитативно тако и квалитативно, оре нову дубоку бразду. Квантитативно иде, пре свега, у давању што већег обима грађе уопште, док се квалитативно креће у излагању и обради нових тема. Иде се, дакле, двома стазама, од којих је једна усмерена ка формирању новог начина, тј. метода учења и излагања грађе св. Откровења, док друга тежи ка стварању нових језичких форми и облика изражавања, ка креирању новог стила.

³ Pr. Dr Corneliu Sarbu, *Preotul vremurilor noastre. Duazeci de ani din viata Bisericii Ort., Bucuresti*, 1968, 149.

⁴ На истом месту.

За овакав крупан подухват Румуни су имали сигнал и од самог кормилара брода своје цркве, Његове Светости патријарха Јустинијана, који препоручује: „Нова су времена собом донела нове обавезе и професорима теологије. Зато су они данас дужни да сиђу са теоретских сфера на терен текућих потреба времена, да не обрађују теологију само ради теологије, као што се то некад чинило, него да иду у корак са потребама и актуелним тежњама цркве”.⁵

Садржај румунске теологије се износи најпре у њиховим факултетским уџбеницима, а потом и кроз црквену штампу, часописе и листове. Ту се, пре свега, истичу: *Студије Старог завета* (Studii Vecilui Testament). Градиво је подељено на два дела: 1) општи систематски увод у материју и 2) посебне студије о појединим књигама Старог завета. Обрада је широког захвата, јер се узимају у обзир и неке апокрифне књиге. Егзегеза даје широк простор псалмима, Причама Соломоновим, Књизи проповедника, и др. Са овог врела румунски теоретичари црпе свеже мотиве и дивне идеје за обраду разних тема, поготову на пољу црквеног проповедништва.

Овде се мора указати и на *Студије Новог завета* (Studii Noului Testament), издате у два тома, на 207 страна, у Букурешту 1954. Први је општи увод, док други садржи посебну систематску обраду самих новозаветних списа. Треба напоменути да из ове области има пуно радова многих њихових теоретичара. Егзегеза углавном почива на тумачењима св. Василија Великог, св. Григорија Богослова, Блаженог Августина и других, а нарочито св. Јована Златоустог. Заиста, изузетно значајну улогу у румунској савременој богословској литератури чине преводи и тумачења дела св. Јована Златоустог, међу којима истакнуто место заузима обрада његових омилија.

Дисциплину догматског богословља обрађује и предаја на Богословском факултету проф. др Димитру Станилоаје, један од најистакнутијих догматичара Румунске цркве. Он је на темељу радова Н. Кристескуа, Исидора Тодорануа и Ј. Петреуца давао своје допуне и ту целокупну грађу систематски средио у један репрезентативан научни рад. Његова *Догматика* садржи 1006 страна, а објављена је у Букурешту 1958. год. Ван ових оквира професор Станилоаје држи своја садржајно веома богата предавања докторандима. Он, на пример, по неколико часова посвећује теми о улози љубави у Светој Тројици; затим о слабостима људских умовања, унесених у оквир Светог открочења, од стране римокатолика и протестаната. У вези тих неправославних силогизама он вели: „Људске умотворине додате у времену морају се у времену и распасти на огњу божанском Св. открочења”. (на предавању 14. маја 1969. у Букурешту).

Историја опште хришћанске цркве (Istoria Bisericii Universala) објављена је у Букурешту 1956. у два тома: на 398 и 467 страна. Овде је најпре реч о првој фази развоја хришћанства, о антихришћанским јересима, па о шизми, а потом и монаштву. Посебно се обрађује култ, дисциплина и живот хришћана од почетка до данас.

⁵ Justinian Patriarhul Bisericii Ort. Rom., Umanism evanghelic si responsabilitatea chrestina. Duaozesi da ani din viata Bisericii Ort. Rom., Bucuresti 1968, vol. IX, 50.

Патрологија објављена је 1956. Износи систематски приказ живота, рада и учења светих отаца, црквених учитеља и хришћанских писаца уопште, од времена св. апостола до епохе св. Јована Дамаскина. Патрологијом се бави више људи, а само у Букурешту има четири доктора теологије из области патристике, који су студирали и докторирали у иностранству.

Историја Румунске цркве објављена је у Букурешту 1958. у два тома, на 464 и 656 страна. Од нарочитог су интереса оне странице на којима се говори о борби Румуна уопште, а нарочито о дугој борби против римокатолика, протестаната, као и унијата, где је дошла до изражаја њихова пуна свест, и где су тенденције Ватикана постигле сасвим супротан ефекат.

Кад је реч о *моралном богословљу*, мора се одмах рећи да је оно више на философској основи.

Црквено право почива махом на изворима нашег каноничара Милаша.

Литургика почива на темељима чувених литургичара, професора из Черновице, Василија Митрофановића и Теодора Трнавског. Њих је, као што се зна, код нас превео и допунио пок. проф. Л. Мирковић.

Што се тиче *Педагогике* и *Методике религијске наставе*, мора се рећи да њихова обрада не представља неки изузетан резултат.

Апологијетика је још пре две деценије искључена из наставног програма о чему ће бити речи касније.

Ни *Пастирско богословље* се не предаје као теоретска дисциплина посебно, јер румунска практична теологија сматра да је најефикаснији метод — формирање кандидата на темељу самога Светог писма, једином и главном, живом извору. Једино Свето писмо може дати снагу и правилну оријентацију пастиру у његовом свакодневном раду. То је, изгледа, зато што је пастирско поље делања широко, разноврсно и веома компликовано, па су и теоретски калупи ту заиста немоћни.

Што се пак тиче *Омилитике*, она код Румуна још нема савремен уџбеник. То опет не значи да њезина грађа у времену минуле две деценије није дала крупан допринос.

Интересантно је да Румуни негују и неке посебне дисциплине, и то: 1) Антологију латинских и 2) Антологију грчких црквених писаца, 3) Старословенски језик, и 4) Словенско-румунски научни речник.

Антологија латинских црквених писаца обухвата биографије латинских писаца, белешке, коментаре и један речник. *Антологија грчке патристике* даје веома богату грађу из доба златног хришћанског века. За нас би посебну вредност представљао њихов рад на пољу *Старословенског речника*, коме је темељ ударио још у 16. веку професор И. Непреско. У радовима из ове области лежи богатство грађе из историје о старим Словенима, насељеним у Румунији, који захтева посебну студију.

Теологија се не износи само у школским уџбеницима. Румуни објављују своје радове пре свега у централним листовима и часописима: *Biserica ortodoxa Romana* са тиражом од 10.000 примерака,

Studii teologice, такође у тиражу од 10.000 примерака, Ortodoxia (у 4.000) и Glasul Biserici (у 4.600 примерака). Добар део научних радова излази у органима неких митрополија и епархија, чији тираж износи по 2.500 примерака, а у митрополији у Јашу са 3.700. Овакав рад је омогућен и зато што они имају седам великих штампарија. Уз све то и Синод Румунске цркве издаје по потреби посебна научна и популарна дела.

Благодарећи своме наслеђеном благу из ранијег времена и благодарећи својој брзој адаптацији новонасталим приликама у земљи Румуни и количински и квалитативно беру лепе плодове.

Идући пак линијом количине — „писати што више и писати што брже” — природно је што се понегде опажају и слабости, од којих нису поштеђени ни већ опробани писци.

Други њихов недостатак је условљен наслеђем прошлости. Недостаје им сажетости и логичне повезаности са дотичном темом. Све то опет не значи да њихово стваралаштво у новије време није учинило видан напредак, како квалитативно тако и квантитативно.

То се пре свега огледа у одбацавању старог хипотетичног или апологетског начина излагања хришћанског учења о вери и моралу и у прихватању новог, позитивног, тј. аксиоматског.

Својим оваквим замахом Румуни стварају праву обнову, којом бришу све хипотезе и свако нагађање. У томе духу они све своје концепције стављају на базу бескомпромисног излагања, где нема места за „можда” или „да ли је или није”, што би само наводило слушаоца на колебање или сумњу. Отуда у таквом стваралаштву нема места за апологетику као посебну научну дисциплину. Она је стварно искључена из њиховог програма.

Оваквим својим ставом Румуни иду новим путем у тумачењу Божанског Откровења. Уз то теже и за новим обликом у изразу, у језику и излагању мисли. На место старог сухопарног вербализма рађа се нови, свеж језик. Живо, јасно и сликовито приказивање истине брише магле и нејасноће која су вековима кочиле брже и правилније образовање верника.

Кратко речено, на темељу Светог писма и Светог предања, указујући на дивне примере пророка у Старом и светих апостола у Новом завету, а илуструјући богатим примерима Светих отаца и учитеља Цркве, савремена румунска теологија све то повезује са читим примерима из конкретног живота и тако приступа савременом човеку природно, присно, живо и сликовито. Стога није необично да се међу њиховим савременим радовима нађу и такви који обрађују старе ствари на сасвим нов начин. Тако на пример проф. Димитру Белу обрађује Стари завет, Иконографију и литургијске химне као извор омилитике, а свете Оце као материјал омилитике.

Питању екуменизма и екуменског покрета Румуни поклањају велику пажњу. Поред патријарха Јустинијана, овим се баве и професори Ливиу Стан, М. Шесан и други. О уједињењу хришћанства пише Емилијан Василеску. У тој области су и неке докторске дисертације: јеромонах Венијамин Миклеа обрађује тезу „Свети Јован Златоусти као проповедник хришћанског јединства”, а докторант Шебу Себастијан: „Блажени Августин као проповедник уједињења црква”.

На крају треба истаћи и то да је главни период стваралаштва код Румуна почео 1948. године. Дотле код њих нису забележени значајни успеси или подухвати. Зато је 1968. година и прослављена као двадесетогодишњица плодног делања, као јубиларна, историјска. То је била година смотре и процене протеклог периода. Стога су том приликом рекли своју реч многи еминентни представници Румунске цркве. Међу њима се посебно истакао митрополит Николај Корнеану, који је рекао: „Наши теолошки радници у времену од двадесет година прилагодили су се новим приликама, што је више било могуће, и то на тај начин, што су самој теологији, новим начином и новим језиком приказивања Светог откровења, дали свој прилог, и то с великим успехом, јер се наша теологија заиста нашла у служби цркве и народа.⁶

⁶ JPS Mitrop. Nicolae Corneanu, *Teologia in slujba victi. Duaozeci de ani de viata*, Bisericii Ort. Romane, Bucuresti, 1968, 264.

Summary

Ivan Petrovich

THE ROMANIAN ORTHODOX CHURCH AND ITS CONTEMPORARY THEOLOGY

Since the Romanian nation passed through the First and Second World Wars without great losses in population, the Romanian Orthodox Church (which coincides with Romanian nation) could peacefully promote its spiritual mission. The theological faculties of Chernovitz and Bucarest reached the high level of recognition in the whole Orthodox world. The only orthodox nation from the Latin stock, Romania shows evident signs of the innate latin sense for good organization. The Romanian Orthodox hierarchy fit into the new situation smoothly, so that nowadays the Romanian Church seems to be the best organized among the Orthodox sister Churches. The theological academies and seminaries are adapting their methods to the new needs of the preparation for the priesthood. The signal for this adaptation was given by the Patriarch Justinian himself. All the curricula of the theological schools were updated and the manuals for all theological subjects were rewritten by the best theologians.

The best sign of the genuine renewal of the Romanian Orthodoxy is the obvious return to the patristic sources of the perennial theology. The leading theologians of Romania participate also in the ecumenical movement.

Покајање — заповест садашњег тренутка

ИГУМАНИЈА ВАСИЛИЈА ШЛИНК

„Покајте се”, гласио је позив Јована Крститеља, који је био Христов Претеча. Он је указивао само на један пут на коме можемо примити Исуса, на пут покајања, као што је написано: „Приправите пут Господњи, поравните стазе Његове... Што је криво нека буде право, и храпави путеви нека буду глатки” (Лука 3, 4—5). И тек пошто је покајањем прокрчен пут, поравњене неравнине и уклоњено камење, Господ може доћи, Цар. Тада он налази пут којим ће моћи да наврати код Својих синова људских. Јован Крститељ нам, дакле, показује да долазак Исусов захтева припремаоце путева који се кају. Тако је то било при првом доласку Христовом, а то ће исто бити при Његовом Другом доласку, како нам то на разне начине потврђује Свето Писмо. Оно сведочи да ће се пред Други долазак Христов, на крају времена, још једном појавити свети Илија као проповедник покајања (Мал. 3, 23) и да ће и на крају времена стално одјекивати позив на покајање човечанства, као преко она два сведока из књиге Откровења (11, 3—6).

И суд и покајање морају да почну код Његове парохијске црквене заједнице. На крају времена Израиљу предстоји још једно скрушено покајање, јер ће он при појави Месије јадиковати када буде препознао Онога којег је убадао. Но, како ће он почети да се каје ако парохија није припремила пута, ако она не претходи у покајању? Кома треба да Христос дође као будући Женик, ако не онима који се кају? Зар Он није први пут најпре дошао онима који су — како читамо — раније били ученици Јованови (Јов. 1, 35—42) и учествовали у покајном покрету? Ове је Он међу првима позвао у своје ученике. При својем Другом доласку Он неће друкчије поступити.

И стога је одговорност у нашем времену, било да се каје поједини верник или читава парохијска заједница, двоструко велика. Јер ми живимо на почетку краја времена, у атомском добу и истовремено у добу испуњења обећања за Израиљ, јер смоква почиње да зелени, Јевреји се враћају у земљу отаца, све што је Свето Писмо пред-

Напомена: Извод из књиге „ПОКАЈАЊЕ — блажен живот” (на немачком) од Василије Шлинк, настојатељице манастира „Маријине сестре”, Дармштат, Западна Немачка (Дармштат, 1969), превела с немачког Бранка Прибић.

сказало за последња времена. У овом последњем времену небо очекује, и сва земља очекује оне који се кају и тиме постају припремачи пута да би Господ могао коначно доћи, спасти своју заједницу и к Себи је призвати, да би коначно престало дуго ишчекивање твари пошто су се Господом освећени вратили кући на Сиону, пошто је парохијска заједница потпуно пришла Христу.

Да, читаво човечанство и цео свет чека на такве који се кају, јер шта у овом тмурном добу, прекривеном претњом будућег атомског рата, када је оружје уништења већ пронађено, треба да буде заповест часа до једино: „Покајте се!”? Зар нам атомско доба не каже једну ствар, наиме, да најстрашније осуде стоје на прагу. Зар ови претећи ратови, ове осуде, ова шибанја која предстоје човечанству, немају вид судова објављених трубама? У књизи Откровења гл. 8 описују се катастрофе у природи и како у једном таквом рату гине управо једна трећина или четвртина људи. Никада се то вековима раније није могло замислити када се о томе читало. Данас свако дете зна да се то време приближило. Да, почетак је већ ту, јер атомске пробе су опустошиле природу.

Стога, још никада се осуда није тако надвијала над земљом као осуде које нам непосредно предстоје. И док је код свих досадашњих покушаја ово била ствар Господа, да би за тим уследило покајање, знамо да је сада, када најстрашније осуде стоје на вратима, потреба за покајањем постала неопходнијом него икада. Да, данас је покајање неопходно пошто се ради о последњој припреми за поновни долазак Господа Христа. То видимо из Откровења: кадгод су осуде нехришћанског доба трубама објављиване земљи, увек је иза тога стајало Божје питање: Да ли ће доћи до покајања. Како се само често каже: „А они се не покајаше” (Откр. 2, 21; 9, 20—21; 16, 9 и 11).

Ах, само да се то о нама не каже! Јер када претње Божје досегну врхунац, тада је дошло време где и покајање црквене заједнице мора да буде на врхунцу, тада и у црквеној заједници мора да постоји један једини покајни покрет. Како ће Господ, иначе, спасти своју заједницу од гнева, ко може умаћи Његовом светоме гневу? Заиста, Свето Писмо само на једном месту говори о томе ко ће умаћи гневу Божјем: они који су скрушена срца, који се кају. Христос жели да Његови следбеници умакну гневу. Библија нам каже да само Његови следбеници неће доспети у тмурно доба антихришћанских режима. Зато Христос говори о бекству из страшних збивања која ће се збити. Он, према Луки 21, 36, позива да будемо будни „да бисте се удостојили избећи од свега овога што ће се збити, и стати пред Сином човечијим”.

Да, треба да будемо будни, да се кајемо, преобратимо, да бисмо могли умаћи овим ужасним казнама. Како ће се ово догодити? Ако се у нашем личном животу и нашој малој црквеној заједници из дана у дан дамо поучавати и поправљати. Једино онај који се наспрам суда тако постави, Христа воли као свога спаситеља и Њему за цело време остатка свога живота дозвољава обитавалиште, моћи ће примити Христа као Женика који ће опет доћи (2 Сол. 1, 7—10). Међутим, слушамо о људима који раније нису дозвољавали да Христос важи за њиховог Судију, те ће Он, иако Јагње, према њима показати пре-

велики гнев, а они ће га морати тако посматрати и узвикивати да брда и планине на њих падну не би ли се сакрили од гнева Јагњетовог (Откр. 6, 16).

Последње време је време правде, а ми управо корачамо у сусрет овом последњем времену. Зато је сада час да се кајемо да се поправимо не бисмо ли затим умакли осуди. То ће бити благодат отргнућа. Отргнуће значи да се отргнемо од овог света који је зрео за осуду, да нас затим Господ привуче Себи (1 Тим. 4, 16—18). Неће, дакле, цела црквена парохијска заједница у томе имати удела, те зато Свето Писмо јасно наглашава да „без освећења нико не може видети Господа”.

Стога, пошто је последњи час с неба одзвања као звук трубе овај позив: „Покајте се!” Ко ће прихватити овај позив и даље га проследити? Сада ово значи да је парохијска заједница позвана да се кроз њу још и народи показују и у читавом човечанству дође постепено до покајања. Бог не тражи само због нас покајање нас самих да бисмо као појединци умакли овом страшном предстојећем догађају, него и ради наше одговорности за наш народ, за човечанство, које иде у сусрет овој грозној пропасти. Да ли слутимо да је сада прошло време благодети, време стрпљења и да се гнев Божји сручује над светом, какве ће то бити ужасне осуде, а посебно нашег немачког народа чије руке су умрљане крвљу шест милиона Јевреја? У тој истој мери морало би наступити наше покајање, у истој мери морало би бити наше велико ридање и нарицање.

Па ипак, ми као Божја парохијска заједница навлачимо осуде Божје кроз све време наше неспремности на покајање. Само да не бисмо у последње време у томе били тврдоглави! Ако су при првом доласку Христовом фарисеји и многи „побожни” који се нису хтели узнемирити говорили: Зашто би Јован Крститељ морао да увек тако једнострано остане при једном: покајање, покајање! — и данас је то опет исто. И док се прстом увек указује на оно „покајте се”, многи мисле да је то фанатично, просто или неистинско хришћанство, да то уствари није Еванђеље. Па и упркос тога, библијско је то учење, то је ипак Еванђеље, пошто нам кајање и покајање доносе опроштај греха, нас спасавају, а ово је једини пут којим Исус Христос долази нама и којим се ми спасавамо од осуде. Отуда је то позив часа данас, јер велику ће благодат добити онај који се покаје последњег часа! Над њим ће се, саобразно покајању пред осудом која ће тада ићи земљом, излити пуноћа благодати: Христос, који долази у облацима небеским с великом славом, примиће га к Себи. Да, у једном трену он ће бити преображен: колико год је раније био кротак и скрушен у покајању, толико ће се он сада узвисити. И у оноликој мери, како је носио хаљину покајања у плачу над својим гресима, он ће сада бити обучен у светло свадбено одело и може као сунце сијати на небесима (Мат. 13, 43) и ући у свадбену дворану Јагњета.

Да, осуда и покајање треба да једно другом одговарају. Али тада ће да одговарају једно другом покајање и облагодаћење и слава, који су несхватљиви. Тако је позив на покајање Божји говор за последње дане, о којем се у Његовој Речи каже: Благо ономе који слуша моју реч и испуњава је! (Откр. 1, 3; 22, 7). Блажен је онај који послуша овај позив на покајање као понуду љубави Божје, овде већ сазна о доласку небеског Царства у слави и сада се припреми за Господа да би с Њиме прославио свадбу Јагњетову. „Говори онај који сведочи ово: да, доћи ћу скоро! Амин, да, доћи, Господе Исусе!” (Откр. 22, 20).

S u m m a r y

Basilea Schlink, Abbess of the »Marienschwestern« in Darmstadt

REPENTANCE — COMMANDMENT OF THIS MOMENT

Penitence should begin with the conversion of God's Israel, i.e. of each Church's congregation. Many signs indicate that we enter the end of times: horrid atomic wars, earthquakes, famines, pollution of nature. All these signs ought to be an invitation to repentance, like the trumpets of the angels in the Book of Revelation. Christ wishes that his followers escape the wrath of God. We should start with the individual repentance, so that the whole community may be converted and ready for the Second Coming of the Lord, Who is coming as the Bridegroom of His Church. The worst of all things would be to disappoint the Lamb of God and to provoke His wrath. Without sanctification no one will see the Lord. The call to repentance is God's way of speaking to men of the last days. Blessed are all those who listen to that call and respond with repentance, because they will be worthy to enter the wedding chamber of the Lamb.

Григорије Палма и светоотачко предање*

ПРОТОЈЕРЕЈ ДР ГЕОРГИЈЕ ФЛОРОВСКИ

„Последујући светим Оцима...” Овако обично отпочињаху догматске дефиниције васељенских сабора. Догматска дефиниција („орос”) четвртога васељенског сабора почиње управо овим речима. Седми васељенски сабор на још изразитији начин наводи — као увод у своју одлуку о светим иконама — следеће: „Последујући богоречитом учењу светих Отаца наших и Предању васељенске Цркве...” Овај обичај навођења и отпочињања представљао је нешто више од простог излета натраг у древну прошлост. Јер доиста, Црква свагда одмах спочетка наглашава истоветност своје вере кроз векове. Ова истоветност и ово остајање при њој још од апостолских времена највиднији је знак и показатељ праве вере. То видимо и из чувеног израза светогa Викентија Леринскогa: „*In ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*”. (У самој пак католичанској (саборној) Цркви ваља веома много пазити да држимо оно што су свугде, што су свагда, што су сви веровали”)¹ Па ипак, „древност” сама по себи није довољан доказ исправности вере. И јереси могу да се позову на историјске преседане и да се користе ауторитетом некојих предања. Старинске дефиниције често могу опасно да заведу човека. Свети Викентије Лерински је био потпуно свестан те опасности. С тешкоћом ове врсте сучелио се већ и свети Кипријан Картагенски. Он вели: „*Nam antiquitas sine veritate vetustas erroris est* („Древност без истине само је старина заблуде”)² И опет: „*Dominus, Ego sum, inquit, veritas. Non dixit: Ego sum consuetudo* (Господ је рекао: Ја сам истина. Није казао: Ја сам обичај)”³ Стари обичаји сами собом нису јемство истинитости. „Истинско предање” може бити само „предавање Истине”, *traditio veritatis*. Ово истинско предање по светом Иринеју, темељи се на сигурном благодатном дару истине, ча-

* Говор одржан 14. новембра 1959. у дворани за сусрете и разговоре манастира Свете Теодоре у Солуну, о празницима поводом 600-годишњице уснућа у Господу светитеља Григорија Паламе. Штампан у грчком богословском часопису „Григориос о Паламас”, Солун, год. 43, св. 502—503 (1960), стр. 101—115. Превео са грчког јеромонах Иринеј Буловић.

¹ *Commonitorium*, n. 2,3.

² *Epist.* 74.

³ *Sententiae episcoporum*, numet. 87, n. 30.

risma veritatis certum, и њиме се чува, а он је одмах на почетку метнут у Цркву као у ризницу и очувао се кроз непрекидно наслеђе свештенства: „qui cum episcopatus successionem charisma veritas certum acceperunt.”⁴ Предање у Цркви није просто продужење људскога памћења нити је то трајност обредних функција и обичаја. Предање је првенствено сталност и трајност божанског руковођења и просветљења, оно је постојано присуство Духа Светог. Црква није прикована за „слово” него је сасвим постојано креће и покреће Дух. Исти Дух, Дух Истине, „Који је говорио кроз пророке”, руководио Апостоле и просвећивао Еванђелисте, још увек остаје у Цркви и стално је води у потпуније поимање божанске истине и из славе у славу. Отуд оно „последујући светим Оцима” не значи просто довођење у вези с неким апстрактним предањем или пак употребу дефиниција и формулација. Напротив, представља позивање на личности, на свете сведоке. Следствено, сведочанство Отаца садржи нешто више од историјске карактеристике. Сведочанство Отаца на сасвим особит начин и у потпуности спада у сами састав православне вере. Црква је подједнако снабдевена проповеђу Апостола и догматима Отаца. У вези с тиме није згорега да наведемо древну црквену химну, састављену, може бити, од стране св. Романа Слаткопојца:

„Чувајући Црква
Апостола проповед
и Отаца догмате,
једну веру запечати,
те носећи хитон истине,
саткан од споменутог богословља,
право управља и прославља
благочестија тајну голему...”

Црква је уистину апостолска, али и светоотачка. Ове две њене карактеристике никад се не могу оделити једна од друге. Само стога што је светоотачка, Црква и даље остаје апостолска. Ова веза може се описати и на други начин. Навешћемо једну другу црквену песму, из службе Трима Јерарсима: „Речју знања утврђујете догмате, које раније простим речима излагаху рибари, у сазнању силом Духа, јер требаше да и овим начином наше једноставно богопоштовање стекне себи поткрепљење”.⁵ Дакле, постоје два основна стадијума у проповедању хришћанске вере. „Наше једноставно богопоштовање” требало је „да стекне себи поткрепљење”. Постојао је унутрашњи подстрек, унутрашња логика, унутрашња нужност у овоме склопу. Диста, учење Отаца није друго до ли она иста једноставна проповед, предата и сачувана преко апостола једанпут заувек. Али, беше нужно потребно да се она у правом смислу речи и потпуно артикулише и развије у компактно тело са засведоченом чврстином споја и склопа — да се развије речју, па ипак по сили истог Духа. Проповед апостолска живи у Цркви. У том смислу учење Отаца представља сталну категорију хришћанске егзистенције, постојано и коначно ме-

⁴ Adv. Haereses. IV. 40, 2.

⁵ Сједален на јутрењу службе Трима Јерарсима.

рило и критеријум праве вере. Према томе, наш заокрет ка Оцима јесте нешто више од простог историјског повратка у прошлост или у старину. Оци нису само сведоци древне вере, *testes antiquitatis*, но и сведоци истините вере, *testes veritatis*. Термин „ум отачки” или „отачко мишљење” је показатељ унутарњег односа у православном богословљу и не заостаје за речју Светога Писма, нити се стварно икад од њега даде одвојити. Или, како недавно лепо рече неки искусан писац: „Васељенска црква свију векова није просто тек чедо Цркве Отаца него јесте и остаје Црква Отаца”.

Главна и карактеристична одлика светоотачког богословља био је његов егзистенцијални карактер, ако је дозвољено да се послужимо тим савременим термином. Што рекао свети Григорије Богослов, Оци су богословствовали на начин апостолски, а не на начин аристотелски, „рибарски” а не аристотелски”.⁶ Њихово учење остало је проповед. Теологија им је била киригматичка, проповедна, чак и кад је била логички конструисана и снабдевена узгред силогистичким аргументима. Првенствено и коначно односила се на веру, на духовно искуство. Одвојена од живота у Христу, теологија нема у себи убедљивости, а одвојена од живота вере, распада се у празну дијалектику, у залудно и сујетно многоречје, лишена духовне и егзистенцијалне доследности. Светоотачко пак богословље било је најунутарњије укорењено у јасном и изразитом исповедању вере. Није сачињавало систем сам по себи очигледан који би се могао предочити људима помоћу аргументације, „аристотеловски”, без претходне духовне преокупације. Могло је само „да се проповеда или да се објављује”, да се проповеда с амвона, као и да се објављује у речима молитава и у светим богослужењима. Богословље те врсте никада се не раздваја од молитвенога живота и врлинскога делања. „Лествица чистоте почетак је богословља”, или, по речима св Јована Лествичника, „врхунац чистоте подлога је богословљу”.⁷ Између осталог, то и такво богословље свагда је пропедевтичке природе с обзиром на то да му је главни циљ да потврди и призна мистерију живог Бога, као и да стварно посведочи о њему речју и делом. Теологија није сама себи циљ — она је увек један пут. Теологија, па чак ни догмати, не показују нешто више од неког разумског сведочанства о овој истини. Једино помоћу делатне вере ова се страна пуни садржајем. Христолошке дефиниције имају своје пуно значење само за оне који се сусретоше лицем у лице са живим Христом, и прихватише и признадоше Њега као Бога и Спаситеља, и кроз веру остају у Њему, у телу Његову, у Цркви. У том смислу теологија никад није очевидан систем већ се стално позива на верско прозрење. „Што видесмо и што чусмо, то вам проповедамо”. Одељена од те и такве проповеди, богословска терминологија је празна и ништа не значи. Са истога узрока никада се богословски термини не могу схватати апстрактно, тј. одвојено од свецелог, интегралног учења, садржаног и разрађеног у њима. У заблуду води раздвајање одређених светоотачких израза и њихово вађење из читавог мисаоног и реченичког склопа у којем се појављују. Опасна је наша навика да се на Оце позивамо

⁶ Homil. 23, 12.

⁷ Лествице, 30.

тек тако олако и једноставно, односно да усамљујемо њихове речи и изразе, смештајући их изван њихова склопа и редоследа у којем једино и имају свој пуни смисао и животност. „Следовати Оцима” не означаје просто се позивати на њих но стицати њихов ум и начин умовања.

Сад, ето, доспесмо до критичне тачке. Име „Оци Цркве” обично се даје учитељима древне Цркве. И уопште преовлађује мишљење да њихов углед и ауторитет зависе од њихове древности, од њихове сродности са „Првобитном Црквом”, са Црквом првих времена. Већ је, међутим, бл. Јероним одбацио такво схватање. Ваистину, ход и ток црквене историје не зна за умањење „аутентичности” Цркве, нити је у њој икад ослабила непосредност духовног сазнавања, па ипак је идеја о „умањењу” и „ослабљењу” извршила силан утицај на нашу савремену богословску мисао. Много пута преовлађује менење, било свесно било подсвесно, да је стародревна Црква на неки начин била ближа извору истине. Као признање нашега промашаја и наше недовољности, тј. као смерна самокритика, такво менење је здраво и корисно. Опасно је, међутим, узети неко такво мишљење за полазиште и претпоставку наше идеје о црквеној историји, а поготову за исходиште нашег поимања Цркве. Уопште влада схватање да је „епоха светих Отаца” окончана, те се иста, следствено, посматра просто-напросто као једна древна, па донекле и архаична стварност. Међе и границе „светоотачке епохе” одређују се на разноразне начине. Обично св. Јована Дамаскина сматрају „последњим Оцем” Истока, а св. Григорија Двојеслова или пак Исидора Севиљскога последњим на Западу. Но последњих година овакво омеђивање периода озбиљно се оспорава. Не би ли требало да бар још Св. Теодор Студит буде увршћен у број Отаца? Већ Mabillon тврди да је Бернар од Клервоа, Doctor Mellificus („Медоточиви Учитељ”), био „последњи од Отаца, јамачно не нижи од старијих”.⁸ У ствари, сав проблем се и не састоји тек просто у разграничењу разних раздобља. Са западнога становишта, „светоотачку епоху” је наследила — и доиста превазишла — „схоластичка епоха”, која суштаствено беше корак напред. Откако се појавила схоластика, „светоотачко богословље” је постало нешто застарело, постало је збиља „раздобље прошлости” и чак се на неки начин преиначило у један старински предговор. Ово схватање, са западњачке тачке гледишта оправдано, прихваћено је, нажалост, и на Истоку, слепо и потпуно некритички. Следствено, православно богословље се обрело пред следећом дилемом: или је требало да се растужи због „застарелости” Истока, који није развио сопствену схоластику, па да онда и створи такву схоластику, или је могло да се повуче у „архајску епоху”, на један археолошки начин, па да се баци на онај посао што га је ту недавно неко оштроумно крстио именом „теологија понављања”. Ово пак потоње у суштини представља један посебан и својеврстан облик схоластицизма. — Често се, штавише, наговештава да се „епоха Отаца” по свој прилици завршила далеко пре времена св. Јована Дамаскина. У томе се обично не иде даље унатраг од Јустинијанова доба. Је ли већ Леонтије Визан-

⁸ Mabillon, Bernardi Opera, praef. n. 23. (MPL 187, 26).

тијски био „први схоластичар”? Није неуобичајено да се неки зауставе још и раније, до године 451. Психолошки, овај став је довољно појмљив, ако се и не може богословски оправдати. Као што је и природно, Оци четвртог и петог столећа су најистакнутији и њихова је јединствена величина неоспорна. Но Црква је остала у потпуности жива и после четвртога васељенског сабора. Пренаглашавање првих пет векова опасно извитоперује богословско разумевање ствари и омета исправно схватање чак и саме догме четвртога васељенског сабора. И не само то, него се и дефиниција шестог васељенског сабора може посматрати као прост додатак уз дефиницију четвртога, од интереса једино за учене теологе, те се лик св. Максима Исповедника готово заборавља. Слично томе, потпуно ишчезава богословски значај седмога васељенског сабора, тако да се човек у чуду и недоумици пита што ли се Недеља Православља доводи у везу с победом Цркве над иконоборцима. Није ли то била једноставно једна „обредна распра”? Често ми заборављамо да је славни термин »consensus quinquesaecularis« (петвековна сагласност, тј. сагласност до четвртога васељенског сабора) уствари протестански термин и да се у њему и крозањ одражава специфична протестантска „теологија историје”. Уобичајено наглашавање „седам васељенских сабора” није уствари много срећније кад тежи — како то обично бива — да ограничи духовни ауторитет Цркве на првих осам векова, као да је то бож „златни век” прошао, а сада се већ налазимо и живимо у некоме сребрном веку, много нижем по духовној животности и аутентичности. Крајњи исход овога површног разграничавања епоха јесте тај да сасвим заборављамо наслеђе византијског богословља. Данас смо, додуше, спремнији но што смо то били пре неку годину да признамо сталност светоотачког ауторитета. Али, ипак смо склони да ограничимо распон тога свога признања, тако да се данас наочиглед свију, византијски богослови не убрајају међу Оце. Правимо, изгледа, строгу поделу између онога што је „светоотачко” (мање—више узан појам) и „византизма”. Нагињемо, штавише, схватању да „византизам” представља некакав ниже вредности наставак светоотачке епохе. Па ипак, византиска теологија у самој ствари не беше просто „понављање” светоотачке већ беше пре органски продужетак њен. Да ли је икада дошло до неког прекида Предаља? Може бити да се изменила у одређеном историјском тренутку етика Источне православне цркве, те је потоњи развој био од мање аутентичности и важности или чак и без икаквог ауторитета? Такво некакво поимање, изгледа, прећутно се садржи у владајућим представама о седам васељенских сабора. А онда се св. Симеон Нови Богослов и св. Григорије Палама просто—напросто изостављају, док се исихастички сабори XIV века игноришу и тону у заборав. Какво је њихово место и њихов углед у Цркви? Збиља, св. Симеон и св. Григорије још су аутентични духовни Оци и надахнитељи свих оних подвижника који се боре за савршенство и живе у молитви, посту и созерцавању, било то у преосталим манастирима, било у пустињској тишини — или чак и у свету. Ти људи не знају ни за какав расцеп између „патеризма” и „византизма”.

Добротољубље, та енциклопедија православне побожности, која садржи у себи списе многих столећа, представља стални прируч-

ник за руковођење и поучавање оних који су жедни православнога подвига, чак и у данашње доба. Ауторитет његова састављача, св. Никодима Светогорца, недавно је признат и утврђен тиме што је он званично признат за светитеља Цркве. У томе смислу, епоха светих Отаца продужује се у црквеном богослужењу. Зар не би требало да се продужи и у неким богословским покушајима и студијама, у нашем богословском истраживању и учењу? Зар не би требало да поново задобијемо ум Отаца у нашој богословској мисли? Разуме се, не треба да га задобијемо као архаични метод, нити просто као какав поштовани остатак, него као егзистенцијални став, као духовну оријентацију. Само и једино на тај начин наша ће теологија бити у стању да поново постане целовита у пуноћи наше хришћанске егзистенције. Није довољно да тек задржимо „византијску литургију“ да оживимо византијску иконографију и византијску музику, или да применимо византијске начине молитве и безмолвија, тј. молитвеног тиховања. Треба да се вратимо на саме изворе нашег од Отаца преданог нам благочешћа и да повратимо у живот светоотачки начин мишљења. Иначе нам прети опасност да доживимо унутарњи расцеп између предатих нам од Отаца облика побожности и страног предању начина мишљења. То је стварна опасност. Један случај разјасниће нам ствар. Пре неку годину један студент Московске Духовне академије узео је тему за своју тезу — „Православни догмат о искупљењу“. Најпре је консултовао постојеће приручнике и нашао у њима једну посавременењу варијанту теорије Анселма Кентерберијскога. Овим изучавањем бавио се управо у току Велике Четрдесетнице. Редовно је читао и појао у Цркви. И гле, изненада је у Триоду открио схватање о искупљењу које се у корену разликује од Анселмове теорије. Дабоме, није му било тешко да потражи и нађе корене свог открића у светоотачким списима. Студент је упао у забуну. Овај пример је карактеристичан.

Као „богопоштоваоци“ још увек се налазимо у „предању Отаца“. Не би ли било потребно да се у истом предању налазимо и као теолози, као предавачи Православља? Можемо ли на који други начин сачувати свој интегритет, своју целовитост?

Све ове уводне примедбе најтешње су повезане с нашим непосредним циљем. Сабрали смо се овде у ове дане да славимо и одамо почаст успомени св. Григорија Паламе. Ипак, пред нама данас искрсава следеће основно питање: које је богословско наслеђе Григорија Паламе? Непобитна је чињеница да он није био неки теолог — теоретичар. Није се занимао за апстрактне философске проблеме. Занимао се једино за проблеме хришћанске егзистенције. Као богослов био је просто—напросто тумач духовног искуства Цркве. Готово васколики списи његови, изузев беседа, написани су из разлога условљених тадашњим приликама. Носио се и борио махом са проблемима својег сопственог доба. А морамо признати да је у питању било збиља критично доба, пуно немира, несугласица и свађе. Упркос томе, било је то и доба поновног духовног распламсавања. И усред тога и таквог амбијента св. Григорије постаје жртва својих непријатеља који су га сумњичили да уводи превратне и разорне новотарије. Уствари та оптужба и надаље преовлађује на Западу. Само се по себи разуме да је она далеко од истине будући да је св. Григорије био најдубље уко-

рењен у Предању. Није тешко пронаћи трагове и основе његових гледишта и мотива код самих Кападокијаца и код св. Максима Исповедника, који беше — ваља узгред, као у загради, напоменути — један од најпопуларнијих и најомиљенијих Отаца Византије. Подразумева се да је св. Григорије уз то био апсолутно добро и изблиза верзиран у списима Псевдо—Дионисија Ареопагита. Па ипак, његова теологија ни у ком случају није била „теологија понављања”. Била је, напротив, стваралачка пројекција древнога предања. Њен првочетни елемент био је живот у Христу.

Од свију тема богословља Григоријева узећемо у обзир поглавито једну, ону највећма оспоравану и најљуће нападану: који је основни карактер хришћанског искуства? Као крајњи циљ и крајњи исход човечјег живота дефинисано је у светоотачком предању обожење. Овај термин звучи савременом уху мање или више неугодно. А не може се, нажалост, верно пренети ни на један савремени језик; потпуно је непреводив чак и за сам латински. Па и на самом јелинском језику овај термин је некако на силу изведен и ишчепркан. Ту се заиста ради о једној смелој речи чији је смисао, међутим, ипак једноставан и јасан. У питању је један од најкритичнијих и најважнијих термина светоотачкога речника. Биће довољно да у вези с тим наведемо св. Атанасија који је писао? „Он (тј. Господ Христос) поста човек да би нас Собом и у Себи обожиио”.⁹ Затим: „Он се учовечи да се ми обожимо”.¹⁰ У овој ствари св. Атанасије понавља заправо омиљено гледиште св. Иринеја: *»Qui propter immensam dilectionem suam factus est quod summus nos, ubi perfeceret esse quod est ipse»*. („који је неизмерне ради љубави Своје постао оно што смо ми да би нас претворио у оно што је Он. . .”).¹¹

Посреди је, једном речју, опште убеђење прчких Отаца. Могли би се навести дугачки цитати из св. Григорија Нисскога, св. Кирила Александријскога, св. Максима и — ваистину — из св. Симеона Новог Богослова. Никаква измена није запажена у овом уверењу и очекивању што се тиче онтолошког стања људског бића. Човек заувек остаје што јесте, тј. остаје стварање, твар. Њему је, међутим, дато обећање и дарован му је у Христу Исусу, Оваплоћеном Логосу, саставни део божанскога — вечни и нетрулежни живот. Примљен је у најтешње општење с Богом кроз Христа и силом Духа Светог. Овде нам ваља приметити да је ту у питању нешто много више од једног „етичког” општења и нешто много више од једног људског савршенства. Само реч „обожење” може на прикладан начин да представи јединственост обећања и дара Божјег. Термин „обожења” изазива у нама недоумицу уколико станемо размишљати на основу „онтолошких” претпоставки или идеја. С правом, јер човек, просто — на просто, не може постати Богом. Но Оци су размишљали на основу „личних” термина, и кад би рекли „обожење”, онда је ту заправо била посредни тајна личног општења. Обожење означава лични додир. Ту се ради о најтешњој заједници човековој с Богом у којој је свеколико људско биће и битисање прожето Божјом присутношћу.

⁹ Ad Adelphium, 4.

¹⁰ De incarnatione Verbi, 54.

¹¹ Adv. Haereses, v. Praefatio.

Упркос томе остаје проблем: како је могуће усагласити ову заједницу Бога и човека са Божјом трансцендентношћу? У томе се управо састоји најкритичнија тачка читавог проблема. Да ли човек стварно долази у додир и сједињење с Богом у овоземаљском животу? Или је можда посредни просто „акција на даљину”? Општа обзнана и проповед источних Отаца била је да човек кроз култ усходи навише и коначно се сједињује, долази у додир с Богом и гледа славу Његову. Нека буде, али како је то могуће кад Бог обитава у светлости неприступној? Проблем је постао нарочито оштар у источном богословљу, које оста верно убеђењу да је природа Божја и суштина Његова непостижна и несхватљива. Ово убеђење недвосмислено су формулисали Кападокијци, као и Јован Златоуст у својим сјајним беседама о Непојмивоме. Али ако је Бог апсолутно „неприступачан” у суштини Својој, па према томе суштина Његова просто никад не може постати доступна општењу, како је онда уопште могуће обожење у својој потпуности? „Врећа Бога ко љубопитствује око суштине Његове” пише Јован Златоуст.¹² Уосталом, у св. Атанасија наилазимо на јасно разликовање суштине Божје, сила Његових и доброте Његове. „Он се налази у свему по доброти Својој и сили, а опет је и изван свега по природи Својој”. Исто схватање доживело је пажљиву разраду од стране Кападокијаца у њиховој борби против Евномија. Суштина Божја апсолутно је несхватљива човеку, вели Василије Велики. „Несхватљива је за природу људску и свецело је неизрецива суштина Божја”.¹³ Бога сазнајемо само у делима Његовим и преко дела Његових. „Ми велимо да се по енергијама Својим познаје Бог наш, а да се суштини Његовој приближујемо — то већ не тврдимо; јер енергије Његове силазе к нама, док Му суштина остаје неприступна”.¹⁴ Ипак је овде посредни истинско познање, а не неко нагађање или какво апстрактно закључивање. „Енергије Његове силазе к нама...” По изразу Јована Дамаскина, дела Божја или „енергије” Божје јесу истинито и право откривање Самога Бога: „Божанско обасјање и енергија...”¹⁵ Реч је о стварном присуству, а не просто о некој »*praesentia operativa sicut agens adest ei in quod agit*« (тј. „о делатној присутности оне врсте као што онај ко нешто ради присуствује у ономе што ради”).

Овај тајанствени начин Божјега присуства упркос апсолутној трансцендентности Божанске Суштине премаша људско разумевање. Али, притом нема и не може бити никакве сумње у стварност присуства Божјега. Ваља приметити да систематску разраду поменутог учења Кападокијаца налазимо доцније у списима Псевдо—Дионисија. Св. Григорије Палама се по овоме питању, дакле држи стародревнога предања. Кроз „енергије” Своје, Бог неприступни приближује се човеку. И, овај божански покрет врши утицај на додир између Бога и човека. То је „пројава напоље”, по изразу св. Максима.¹⁶

Свети Григорије Палама започиње разликовањем „благодати” и „суштине”. „Божанско и боготворно обасјање и благодат — то није

¹² De Incomprehensibili.

¹³ Contra Eunom. 1, 14.

¹⁴ Epis t. 234 ad Amphilochem.

¹⁵ De fide orthodox. 1, 14.

¹⁶ Scholia eis peri theion onomaton, 1, 5.

суштина него енергија Божја”.¹⁷ Ово основно разликовање сачињавало је предмет разрађивања на великим помесним саборима у Цариграду године 1341, 1347. и 1351, где је и формално прихваћено. На оне који одрицаху ово разликовање бачена је анатема и одлучени су од Цркве. Анатематизми сабора из године 1351. унесени су, као што се зна, у богослужбено правило Недеље Православља у Триоду. Православни богослови су —неизоставно дужни да их усвајају. Суштина Божја је апсолутно „непричесна” (amethektos). Извор и сила човечјег обожења није, разуме се, божанска суштина, него „благодат Божја”: „Боготворна енергија, којом се причесници обожују, јесте нека божанска благодат, али не и природа Божја”.¹⁸ Благодат, дакле, није истозначна са суштином. Она је „божанска, несаздана благодат и енергија”.¹⁹ Међутим, ово разликовање ипак нити подразумева нити намеће поделу унутар Божанства, нити је пак посреди просто какво „збивање”, а нити „догађај”.²⁰ Енергије „происходе” из Бога и обелодањују постојање Његово. Термин „происходити” уводи једноставно разликовање, али не и поделу: Ако се и разликује од Природе Божје, ипак се од ње не отцепљује благодат Духа”.²¹ Уствари целокупно учење светог Григорија има за своју претпоставку дело личног Бога. Бог се, такорећи, креће у сусрет човеку, и грли човека благодаћу и делом Својим (дејством, енергијом), што, опет, ни најмање не наговештава да Бог на тај начин напушта „светост неприступну” у којој вековечно блаженствује.

Крајњи циљ богословског учења св. Григорија била је одбрана стварности хришћанског духовног опита. Спасење је нешто више од самог опроштаја. Он је истински препород и обновљење човеково. Тај препород се не постиже пуштањем у покрет природних енергија које постоје у човеку него помоћу „енергија” самога Бога, Који излази човеку на сретање, обухвата га у загрљај и прима га у истинску и трајну заједницу са Собом.

Више је него истина да се учење светог Григорија тиче читавога система теологије, читавога тела хришћанске догме. Оно у самој ствари претпоставља још и јасно разликовање између „природе” и „воље” Божје. И ово разликовање је карактеристично за источно предање, барем од времена св. Атанасија Великога па наовамо. Но у вези с тиме могао би ко упитати: Мири ли се ово разликовање са „једноставношћу” Бића Божјега? Можда би требало да на сва ова разликовања гледамо просто као на логичка нагађања, која су додуше нама потребна, али су у крајњој линији без икаквог онтолошког значења? Чињеница је, уосталом, да је свети Григорије Палама био изложен нападима својих противника баш због тог и таквог његовога гледишта. Биће Божје је једноставно, несложено, и у Њему се сва својства сливају уједно. У овој ствари већ се блажени Августин био одмакао од источнога предања. И заиста је непобитно да је учење Паламино неприменљиво у односу на августиновски систем. Сам

¹⁷ Capit. philos. et theol. 68 sqq.

¹⁸ Capit. philos. et theol. 92. sqq.

¹⁹ Ibidem, 69.

²⁰ Ibidem, 127.

²¹ Theophanes, p. 940.

пак свети Григорије превидео је ширину својих закључака и у погледу основног разликовања. Јер, не прихвати ли ко такво разликовање, немогуће му је јасно разликовати између „рођења” и „стварања”, будући да једно и друго представља дело Суштине, а неразликовање између „рођења” и „стварања” неизбежно одводи у потпуну збрку односно догмата о Светој Тројици. У овој тачки св. Григорије се појављује у најтипичнијем свом облику говорећи: „Ако се — сходно бунцањима наших противника и њихових истомишљеника — ништа не разликује божанска енергија од божанске суштине, онда се ни саздавање, које је дело енергије, ни по чему неће разликовати од рађања и исхођења, које је, опет, дело суштине. А не разликује ли се саздавање од рађања и исхођења, ни саздања се ничим неће разликовати од Рођенога и од Исходећега; а стоје ли ствари тако по њиховом мишљењу, то се Божји Син и Дух Свети ни по чему неће одликовати од творевина Божјих, и све твари постаће им породи и произиласци из Бога Оца, и биће обоготворена творевина Божја, а Бог ће бити изједначен са својим творевинама. Стога божанствени Кирило указује на разлику између Божје суштине и енергије, те каже да је одлика Божје природе да рађа, а Његове божанске енергије да ствара, и томе јасно додаје: природа и енергија нису исто. Ако се ништа не разликује божанска суштина од божанске енергије, онда се ни рађање и исхођење нимало неће разликовати од стварања: ствара пак Бог Отац кроз Сина у Духу Светоме. Тако, дакле, по веровању противника наших и следбеника њихових, и рађа и изводи из Себе Бог Отац кроз Сина у Духу Светоме”.²² Светитељ се овде позива на св. Кирила Александријског, но уствари јасно следи св. Атанасија. Овај последњи, оповргавајући аријанство нарочито наглашава разлику између суштине или природе на једној страни и воље на другој. Бог постоји и, следствено, дејствује. Постоји овде неки вид „нужности” у Божанскоме Бићу, но то ипак није нужност у смислу принуде или пак у смислу коби, судбине, усуда, већ је то нужност самопостојања, постојања из и од самога себе. Просто речено, Бог јесте што јесте. Па ипак, воља Божја је савршено слободна. Другим речима, Бог није приморан да дела оно што дела. Тако дакле, „рођење” је свагда „по природи”, док стварање представља „дело воље”.²³ Ове две, такорећи, димензије, тј. постојање и енергија, различите су међу собом и валао би их најјасније разликовати једну од друге. Само по себи се разуме да ово разликовање не противречи „божанској простоти”, тј. несложености Божанства. Али ради се о стварном разликовању, а не тек о некаквој домишљатој логичкој конструкцији. Уосталом, свети Григорије беше апсолутно свестан критичне важности овог основног разликовања.

Недавно је један истраживач богословља св. Григорија²⁴ предложио да се оно савременом терминологијом опише као „егзистенцијална теологија”. Оно се зацело умногоме разликује од савремених схватања која се данас означају горњим термином. Али ипак, нема

²² Capit. 96, sqq.

²³ Contra Arianos, III, 64 — 66.

²⁴ Протопрезвитер Јован Мајендорф, један од најзначајнијих руских богослова у изгнаништву, сада професор Световладимирске Духовне Академије у САД. — Прим. прев.

сумње да је Палама одбацио у потпуности све облике такозване „онтолошке теологије“, која не могла да узме у обзир слободу Божју, динамизам воље Божје, стварност дејства или енергије Божје. Свети Григорије је био у стању да већ код Оригена сасвим јасно разазна опасност која се наднела. У питању беше управо тешко дело јелинске идолопоклоничке безличне метафизике. Насупрот томе, првобитни елеменат за богословље св. Паламе беше историја спасења у најширем обиму, библијска повесница, која се састоји од божанских енергија (дејстава), а врхуни у учовечењу Логоса и у слави и тријумфу крста и васкрсења. У ужем обиму богословље св. Григорија Паламе занимало се за повест људскога бића које се подвизава и бори за савршенство и успиње се, корак по корак, све до свога сједињења с Богом у видењу славе Његове.

Обично се богословље св. Иринеја Лионског карактерише као „чињенична теологија“ или „теологија догађаја“. Још оправданије би било окарактерисати и богословље св. Григорија Паламе као „теологију догађаја и факата“. Ми, у наше данашње доба, стално долазимо напослетку до уверења да то и такво богословље представља једину здраву православну теологију. Јер, она је библијска, она је и светоотачка, она је у апсолутном складу са духом Цркве.

У томе смислу ваистину можемо сматрати св. Григорија Паламу својим вођом и учитељем, у нашем покушају да богословствујемо из срца свете нам Цркве.

S u m m a r y

Father Georges Florovsky, D. D.

ST. GREGORY PALAMAS AND THE PATRISTIC TRADITION

This is a lecture delivered in Salonica in 1959 on the occasion of the 600th anniversary of St. Gregory Palamas' death. The author stresses the importance of the famous saying of St. Vincent of Lerins that Christians ought to keep »what is believed everywhere, always and by all«. However, the antiquity is not the automatic warrant of truthfulness. The true tradition can be only the handing down of the truth (*traditio veritatis*).

The Church is indeed apostolic but also patristic. These two characteristics of hers are inseparable. Only because the Church is patristic, she remains also apostolic, because the Fathers kept alive the apostolic deposit of faith. The teaching of the Holy Fathers is the criterion of the right faith. Therefore, our return to the Fathers is something more than a mere historical going back to the past or antiquity. The Fathers are not only witnesses of the ancient faith (*testes antiquitatis*), but also witnesses of the true faith (*testes veritatis*).

The main characteristics of the patristic theology was its existential ring. According to St. Gregory of Nazianzus, the Fathers were theologizing in the

apostolic way and not in the Aristotelian way. The theology was inseparable from the life of prayer and the advancement in virtues. »The summit of purity is the basis of theologizing«. From the Western point of view, the patristic epoch was replaced by scholastic epoch, which was considered as step forward in theology. According to the schoolmen, the patristic theology is something outdated. This view was, unfortunately, uncritically accepted in the East too. Some among the Orthodox theologians limited the normative value to the seven ecumenical councils exclusively, which would be a golden age of theology, and the later Byzantine theologians would be, according to this scheme, of lesser value.

However, the »Byzantine« theology was not a mere repetition of the patristic one, but its organic continuation. The tradition goes on uninterrupted. The living witnesses of the uninterrupted Tradition, after the epoch of the seven ecumenical councils, are St. Symeon the New Theologian and St. Gregory Palamas. Hence, for those who lived in the stream of Tradition (hesychast monks) there is no chasm between »paterism« and »Byzantinism«.

The compiler and editor of »Philocalia«, St. Nicodemus of the Mount Athos, was recently canonized as saint. Thus the age of the Holy Fathers continues up to our days.

In the liturgical life we are still in the »Tradition of the Fathers«, but we ought to be in the same tradition as theologians too. St. Gregory Palamas was not a theoretician in theology. He was not interested in the abstract philosophical problems. As a theologian he was simply the interpreter of the historical experience of the Church. He grappled with the problems of his own age, which was really a critical one. Even though he knew very well the Cappadocian Fathers, St. Dyonisius the Aeropagite, St. Maximus the Confessor, and the others, his theology was not a »theology of repetition«. On the contrary, it was a creative projection of the ancient tradition for his own generation. Its prime source was the life in Christ of St. Gregory himself.

The starting point of St. Gregory Palamas's theology was the distinction between the »grace« and the »essence« of God. The essence of God being absolutely unknowable, the deification of man means participation into the divine grace, which is partially knowable. This distinction, however, does not create any rupture inside the Deity. His theology is biblical, it is in the line of the Fathers, it is in perfect harmony with the spirit of the Church.

Учење Светог Иринеја Лионског о Цркви, православљу и евхаристији

Др АТАНАСИЈЕ ЈЕФТИЋ

УВОД¹

Време у коме је живео и радио Св. Иринеј, око 140—202 г. епископ Цркве Лионске у Галији (Француска), било је врло критично за Цркву и њен опстанак. Већ су били ишчезли са историјске позорнице „Апостолски мужеви”, тј. непосредни Апостолски ученици, када су се појавили јеретици Гностици, који су тврдили за себе да имају „апокрифни гнозис”, тј. неко тајно „учење” и тајне „мистерије”, које су само они „тајно” примили од Апостола. На основу тог тзв. „тајног гнозиса” (тајног знања) Гностици су развили један фантастични систем религиозног учења, више митолошког карактера него ли хришћанског. Нема сумње да је опасност за Цркву и њену веру од овог конгломерата јереси била велика, јер код Гностика се није радило о извртању само неких тачака из учења Цркве или њене организације, него се радило о извитоперењу и извраћењу самог бића Цркве Христове као такве; о извраћењу самог Хришћанства као таквог и о претварању Цркве хришћанске у обичне групе и корпорације философско-митског карактера.

¹ При писању овог чланка коришћена су следећа издања дела Св. Иринеја. За II књигу *Adversus Haereses* служили смо се издањем Stiern-a (Лајпциг 1853), за III књигу истог дела издањем F. Sagnard (*«Sources Chrétiennes»*, № 34, Париз 1952.) и за IV и V књ. издањем A. Rousseau и његових сарадника (*«Sources Chrétiennes»*, № 100 и 153, Париз 1965—69). За друго дело Св. Иринеја: *«Показивање Апостолске проповеди»*, сачувано само у јерменском преводу, употребљавали смо француски превод L.M. Froidevaux (*Sources Chrétiennes*, № 62, Париз 1959), руски превод (Н. Сагарда, у *«Христианское чтение»*, 1907, I, с. 664—875), и новогрчки превод (Ј. Каровидопулос-а, изд. у Солуну 1965).

Што се тиче студија и радова о самом св. Иринеју, види: A. Benoit: *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*, Париз 1960; P. Nautin, *Lettres et écritains Chrétiens de II et III siècles*, Париз 1961 (стр. 92—104); J. Quasten, *Inatiation aux Pères de l'Église*, t. I Париз, 1955. (стр. 329—360); B. Altaner, *Précis de Patrologie*, Париз, 1961 (стр. 209—219); П. Христу, чланак о Св. Иринеју (на грчком) у *«Трискефтики ке Итики Енкиклопедија»*, Атина, том V, 422—432.

Иринеј Лионски беше један од епископа Цркве Христове тога времена, који се свим својим хришћанским и црквеним бићем супротиставио Гностицизму, и успешно се борио и изборио на црквеном и богословском пољу против јеретика Гностика. У својој борби са Гностицизмом Св. Иринеј је имао и једно посебно преимућство. Иако није био „Апостолски муж”, тј. директан Апостолски ученик, — јер, као што рекосмо, епоха у којој су они живели већ је била прошла, — Иринеј је међутим био живи очевидац и непосредни наследник Апостолских ученика — епископа, које Иринеј често назива „презвитерима”? Од тих „презвитера” (који су уствари били црквене „старешине”, тј. *епископи*, које су Апостоли били поставили по Црквама да управљају истима још за живота самих Апостола или непосредно после њих као њихови наследници) неке је познавао лично Иринеј и слушао њихово учење у својој раној младости. Тако, сам он често помиње Светог Поликарпа, епископа Смирнског из Мале Азије и непосредног ученика св. Апостола Јована Богослова. Иринеј је рођен и одрастао у тим малоазијским крајевима и познавао је добро Светог Поликарпа и управо од њега је у својој младости научио право учење и истинито предање Апостола Јована и других Апостола, који су проповедали у градовима Смирни, Ефесу и др. На тај начин, преко Св. Поликарпа и других „Презвитера”, Иринеј се налазио у блиском временском размаку од Апостола те тако имао врло блиску везу са Апостолима и њиховим еванђелским учењем и предањем.³ Отуда, против лажног учења, лажног „тајног предања” гностичког он истиче *истинско и аутентично Предање* апостолско, оно предање које су Апостоли предали Цркви кроз *прејемство* Презвитера (тј. епископа помесних Цркава), положивши, по речима самог Иринеја, то предање у Цркву као неко „драгоцену благо у скупоцени сасуд” (књ. III, 24, 1).⁴

Апостолско предање за Св. Иринеја представља једну и јединствену истину Божанског Откривења; једина пак гаранција тог предања јесте *Апостолско прејемство* (ΔΙΑΔΟΧΗ, SUCCESSION) у Цркви кроз „Презвитере”, тј. кроз епископе локалних Цркава. То апостолско предање обухвата собом сву Цркву у целини и све оно што се налази у Цркви: Презвитере (= епископе), праву и истиниту веру Цркве (тј. *православље* црквено), затим дарове Духа Светога, црквени поредак и организацију, истинске црквене скупове (или зборове — SYNAXIS) тј. св. Евхаристију или *Литургију* и *свето крштење*, затим прави хришћански живот, и све остале елементе који су Апостоли установили свуда по свим помесним апостолским Црквама, а који елементи сачињавају биће и суштину Цркве Божје у свету. Управо ово потпуно,

² У првој Цркви назив »Презвитери« (од »Пресвитерос« = старији, старешина) даван је *Епископима* као *старешинама* Цркава. Ср. Adv. Haer. IV, 26, 2.

³ Реч *предање* (»парадосис«, traditio) код Св. Иринеја, и уопште у Православној Цркви до данас, означава не просто »старе традиције« претходних генерација, него саму суштину Хришћанства као Цркве Божје, тј. као Божанскога Откривења, као проповеди Еванђеља, као хришћанског благодатног учења, и веровања, и живљења у организму Цркве Христове. Зато се код Св. Иринеја »апостолско предање« идентификује са самим бићем и животом Цркве, као што ћемо то даље видети.

⁴ Надаље ћемо цитирати из Adv. haereses само књигу (латинским цифрама) и главу (арапским бројевима), а из »Показивања Апост. проповеди« цитираћемо само дотични параграф.

католичанско (саборно) и јединствено предање по Црквама, које потиче од самих Апостола, противуставља Св. Иринеј свим многоразличитим јересима Гностицизма и доказује да Гностици, иако се позивају на некакав „лажноназвани („псеудонимос“) гнозис“, уствари немају истинско Апостолско предање, а тиме су лишени и Цркве и Истине и спасења. Значи, дакле, по Иринеју: Гностици су лишени пре свега Цркве, немају Цркву, ни апостолско прејемство и благодат у њој; друго, лишени су истинске Апостолске вере, тј. немају праву веру — ортодоксију (православље); и треће, Гностици су лишени Божанске Евхаристије (тј. црквене Литургије), зато што исти немају законита црквена собрања (Synaxis = црквени богослужбени скуп), нити пак признају материју као творевину Божију, као „сздање Божје“, те тако немају тело и крв Христову, као што ћемо о томе даље видети опширније.

У даљем излагању нашем покушаћемо да конкретније анализирамо у делима Св. Иринеја ова три елемента, који претстављају једну и јединствену аутентично Апостолску веру и предање, а то су: 1) Црква, 2) Православље (права вера), и 3) Евхаристија. Настојаћемо такође у овом чланку да покажемо тесну међусобну повезаност ова три елемента и њихову нераздвојивост, како то констатује и доказује сам Свети Иринеј. На крају, у епилогу нашега чланка, биће неколико речи о значају еклисиологије Светог Иринеја за нас православне данас, управо у ери у којој се говори о интеркомунији са онима који се налазе ван Православне Цркве.

I

Ц Р К В А

Центар целокупне теологије Св. Иринеја јесте оваплоћени Логос Божји, Богочовек Христос, Који нама људима у свету открива јединог и истинитог Бога. Својим доласком у свет Христос открива нама људима јединог истинитог Бога као Творца и као Оца света (духовног и материјалног) и човека (који је такође и духовне и материјалне природе). То откривање Бога, или, како често вели Св. Иринеј, ту „Икономију“ Божију (тј. домострој или план спасења), Логос Божји је остварио *Собом* и у *Себи* (ipse per semetipsum) када се оваплотио и постао човек. Оваплоћење Христово за Св. Иринеја сачињава само биће Цркве, јер Црква, мада је припремана током целе историје рода људског кроз многе „икономије“ Божије, остварена је конкретно тек кроз Божију „икономију“ *par excellence*, тј. кроз „икономију (или домострој) оваплоћења Сина и Логоса Божијег“, када је Црква управо и постала „велико и славно тело“ Христово (Показ. Ап. проп. § 98—100; књ. IV, 20, 4; 33, 7—8; 37, 7; III, 10, 2—5; 16, 6). Отуда је Црква за Св. Иринеја један пре свега *христолошки* факт, *христолошка* тајна. Црква се састоји у тесном *сједињењу* и *заједници* („еносис“ и „кинонија“) Бога и људи, а то сједињење и заједница остварени су не кроз некога другог, него управо кроз Христа и у Христу, када је Христос узео на Себе и са Собом сјединио и у Себи возглавио („рекапитулирао“, „анакефалеосис“) наше „древно сздање“, тј. наше човечанско тело и

уопште целокупно наше људско биће (I, 9, 3; IV, 20, 4; 33, 11; 38, 1; V, 1, 1—2; 14, 1—4).

Ова заједница Бога и његовог *створења-човека* остварена је једном за свагда у Христу, и она је потврђена и запечаћена *силаском Духа Светог*. Дух Свети је, вели Св. Иринеј, управо зато „сишао на Сина Божијег који је постао Син Човечји, да би тако привикао да са Њим обитава у роду људском и да почива на људима и живи у створењу Божјем” (тј. у телу човековом) (III, 17, 1). Та заједница Бога са људима, остварена једном за свагда у Христу, пренела се даље и проширила од Христа као *главе* и на остале Христове „*заједничаре*”⁵, на Његову *браћу* и *ученике*, тј. пре свега на Његове Апостоле. Јер њима управо Христос је, после Свога вазнесења, послао Духа Божијег, и Дух Свети, по речима Иринејевим, „сиће на дан Педесетнице на ученике, имајући власт над свима народима да их уведе у живот и да отвори Нови Завет” Бога са људима (III, 17, 2). Тако је Духом Светим сабрана, састављена и створена од ученика Христових прва Црква Божја у Јерусалиму, коју Св. Иринеј назива „*митрополијом грађана Новог Завета, усавршених Духом Светим*” (III, 12, 5). Ова Црква Апостолска у Јерусалиму била је истинска *Црква Божја, Црква* — „*Еклисија*” — у правом и пуном смислу те речи, тј. *свецела и интегрална, католичанска (саборна) Црква*⁶ „од које је свака друга Црква добила свој почетак” (III, 12, 5)⁷. У овој Цркви у земаљском Јерусалиму Апостоли су „у симфонији свих језика певали песме Богу, док је Дух Свети руководио ка јединству племена дотада раздвојена, и приносио Богу Оцу првине свих народа” (III, 17, 2). Ова Црква Јерусалимска, као што наведосмо, била је *пуна, саборна, католичанска Црква Божја*, испуњена Духом Светим и свим *благодатним даровима* (харизмама) Његовим: вером, истином, благодаћу, службом, поретком и организацијом, и уопште свим оним богочовечанским елементима који сачињавају Цркву Божију у свету. Наглашавајући између тих дарова Божијих особито веру, Св. Иринеј пише: „Овај дар Божији (тј. вера) поверен је Цркви као дах Божији саздању Његовом у почетку (1 Мојс. 2, 7), да би тако примајући га били оживљени сви чланови, а у томе се и састоји заједница са Христом, која заједница и јесте Дух Свети — залог бесмртности, печат вере наше и лествица узласка нашег ка Богу. Зато је, вели Апостол, *Бог поставио у Цркви апостоле, пророке и учитеље* (1 Кор. 12, 28) и сва остала дејства (*operationem*) Духа Светог. У тим даровима немају учешћа сви они који се не сједињују са Црквом, него себе лишавају живота својим злим схватањем (тј.

⁵ Зато што, по св. Иринеју, „све оно што се збивало у Господу Христу», то исто се дешава и збива надаље »и на нама», »јер тело следује својој Глави» (IV, 34,4; III, 1,2; 17,2; V, 14,4).

⁶ Намерно употребљавамо за Цркву ову непреведену грчку реч: »*католичанска*» (»*катхолики*»), али ће даље у чланку бити употребљавана и наша словенска реч: »*саборна*» (но неће бити употребљаван израз »*васељенска*», јер та реч неодговара правом значењу грчке речи »*катхолики*»). Уп. овде и Ј. Зизиулас, *Јединство Цркве у св. Евхаристији и у Епископу у прва три века* (на грчком), Атина 1965, стр. 114.

⁷ Ово толико карактеристично место за еклисиологију св. Иринеја, — које говори о томе да је баш *Јерусалимска* (а не Римска) Црква »*метропола*» Црква, из које су све Цркве добиле свој почетак, — сачувано је до данас у првобитном грчком оригиналу (у *Catenae in Acta*).

погрешном вером) и својим мрским делима. Јер тамо где је Црква, тамо је и Дух Божји, и где је Дух Божји тамо је и Црква и свака благодат; а Дух је истина" (III, 24, 1). Из ових речи епископа Цркве Лионске очигледно се види ова саборна-католичанска пуноћа апостолске Цркве Божје о којој је реч и сви богочовечански елементи који ту пуноћу сачињавају, тј.: вера, благодат, заједница с Христом, дарови („харизме“) и дејства („енергије“) Духа Светог, затим апостолска служба (тј. свештенослужитељско и учитељско служење у Цркви), или апостолска „литургија“, како је назива Св. Иринеј (III, 3, 3), а такође и свака друга благодат Духа Светог, присутног у Цркви. Ето, таква је била, по Иринеју, апостолска „мајска Црква“ у Јерусалиму — мати и извор свих Цркава.

После Јерусалима, Црква, као тело Христово испуњено Духом Светим, проширила се проповеђу Светих Апостола свуда по свету, и Апостоли су проповедајући Еванђеље основали многе друге Цркве по разним градовима *екумене*⁸, те отуда већ врло брзо имамо многе нове апостолске Цркве по васељени. Тако Св. Иринеј, после Цркве Јерусалимске, спомиње апостолску Цркву Римску, коју су основали „двојица славних Апостола“ — Петар и Павле; затим спомиње апостолску Цркву Ефеску, коју су такође основали двојица Апостола — Павле и Јован, и даље спомиње апостолске Цркве Смирне, Коринта, и многе друге Цркве „по Малој Азији“ итд. (в. III, 3, 1—4, 2). Све су ове Цркве подједнако апостолске, вели Иринеј, јер су све основане од стране Апостола (а неке, као што наведосмо, од стране и двојице Апостола, као Римска и Ефеска), и зато Иринеј показује Гностицима да све ове Цркве имају „једним истим поретком и једним истим учењем“ (III, 3, 3) апостолско *прејемство* и апостолску *веру и предање*, а то апостолско *прејемство* и апостолска вера садрже у себи сву католичанску пуноћу оних дарова Божјих који сачињавају Цркву, тј. садрже све оне елементе које су Апостоли предали и положили у основу сваке „помесне Цркве“ када су је оснивали. Због овог управо факта Иринеј и говори не само о једној Цркви, него о „Црквама“, тј. у множини („све Цркве по Азији“ — III, 3, 4"; *In antiquissimas Ecclesias* — III, 4, 1 итд.)⁹, и све што говори за „велику и свима познату“ апостолску Цркву Рима то исто говори и за апостолску Цркву Ефеску, тј. да је и она такође „истинити сведок апостолског предања“ (III, 3, 2, и 3, 4).¹⁰

⁸ »Екумена« (грч. »и икумени« /ги/) означава буквално: *насељене крајеве земље* (зато је на словенским језицима преведена та реч речју: *васељена*, тј. »насељена« земља), тј. конкретно у оно доба означавала је пре свега насељене пределе Римске империје, или »Римску икумену«, како вели историчар Евсевије (у »Живот Константина«, II, 53).

⁹ Ср. књ. I, 10, 2: »Цркве основане у Германији«, и »оне које су основане по средини света«. Ср. такође V, 34, 3: »Цркве сабране од народа...које Дух Свети назива острвима«.

¹⁰ Треба подвући да оно познато но много спорно место код св. Иринеја о неком »примату« Цркве Рима (*Adv. haer.* III, 3, 2: »Ad hanc enim Ecclesiam... итд.), ма како га ми тумачили, оно не може бити узето као доказ неког суштинског преимућства Цркве Рима над другим такође апостолским Црквама, јер би то било противно и самом контексту и уопште целокупном учењу св. Иринеја о Цркви. Читав контекст тих глава (3,1—4,3) из III књиге »Против јереси« управо сведочи о *једнакости* и *католичанској пуноћи* свих апостолских Цркава и о њиховој подједнакој *веродостојности* као аутентичних сведока

Овде је потребно да одмах потсетимо читаоца на чињеницу да оваквим својим писањем Св. Иринеј не ствара никакву новотарију, него просто верно предаје постојеће пре њега црквено стање, које потиче и постоји у Цркви још од самих Апостола.^{10a} Већ у временима пре Иринеја, Црква Христова, појавивши се у свету најпре као Црква Божија у Јерусалиму, развила се у многе помесне *католичанске* Цркве у свему пуне и целовите, интегралне, *саборне*. Наравно, то не значи да се Црква Божија као таква разбила и поцепала; напротив, Св. Иринеј показује и доказује јединство „Цркве која је расељена по свој васељени” (књ. I, 10, 1), као што ћемо то видети касније; него то просто означава да се Црква Божија појавила *потпуно* и *свецело* не само у једном месту, него свуда по васељени, на сваком месту¹¹, где год су Апостоли проповедали Еванђеље, и оснивали „*п а р и к и ј е*” („тас парикиас”) у којима „*обитава*” („*п а р и к и*”)¹² потпуна и католичанска (саборна, свецела) Црква Божија у Христу Исусу. У том погледу врло је карактеристичан одговор који даје Св. Иринеј оним Гностицима који су говорили да је између свих Апостола само Павле знао потпуно истину. „Господ наш, вели њима Иринеј, није дошао да спасе само Павла, и Бог није толико сиромашан да има само једног апостола који би једини знао домострој Сина Његовог” (*pec sic pauper Deus ut unum*

апостолског предања, а то баш и жели Иринеј да докаже Гностицима (који су се скупљали незаконито у ванцрквене »парасинагоге«). Уосталом, читаоци могу видети тумачење тог спорног места (књ. III, 3,2), које, после суптилне филолошке анализе, даје P. Nautin у свом чланку: »Irénee, Adv. haer. III, 3,2. Eglise de Rome ou Eglise universelle? (Revue de l'histoire des Religions, t. 151,1 (1957), стр. 37—78), а које тумачење начелно прихвата као »*више сагласно*« са текстом и духом св. Иринеја још и D. B. Botte (»A propos de l'Adv. haer. III, 3,2 de Saint Irénée«, у часопису »Irenikon«, т. 30,2 (1957) стр. 156—163). P. Nautin тврди да се у дотичном месту не ради о Римској Цркви, него о »*васељенској Цркви*« (Eglise universelle), док D. Botte сматра да се ради о *свакој помесној* апостолској Цркви. Овој двојници познатих научника покушао је после да одговори J. Lebourlier (»Le problème de l'Adv. haereses III, 3,2 de S. Irénée«, у Revue de sciences philosophiques et théologiques т. 43,2 (1959), стр. 261—272), који се опет враћа на једно од старијих тумачења (мада донекле модифицирано), по којем се поменуто место код св. Иринеја односи на Римску Цркву. Ова старија тумачења види код F. Sagnard (у напред споменутом издању III књиге Adv. haereses, стр. 103—107 и 415—423) и код P. Nautin (ib. стр. 63—76). Проблем тумачења тог места св. Иринеја настаје углавном због изгубљеног оригиналног грчког текста, а сачувани латински превод садржи доста нејасности.

^{10a} Уп. о томе напред споменутој одличној студији из еклесиологије првих векова грчког теолога J. Зизиуласа, у којој се после дубоке историјске и богословске анализе излаже еклесиолошко схватање древне Цркве о *католичности* (тј. саборној *пуноћи*) сваке помесне Цркве када се та Црква под својим епископом сакупља на евхаристијски (литургијски) богослужбени скуп — Synaxis (в. особито стр. 63—148).

¹¹ Ср. књ. IV, 36,2: »Јер *посвуда* је Црква светла..., *свуда* се налазе они који добијају Духа Божјег«. Уп. такође и изразе које св. Иринеј употребљава за св. Евхаристију: »*на сваком месту*« (књ. IV, 17, 5—6); »*У целом свету*« (IV, 18,1) итд.

¹² Грчки израз »парикиа« (= обиталиште, насеље, општина, »парохија« данас) у црквеном језику првих векова хришћанства означавао је једну *пуну помесну* Цркву (а не просто једну »парикију« или »парохију« као данас), тј. дакле једну *епископију*, једну католичанску епископску Цркву. То се јасно види у »Црквеној историји« Евсевија Кесаријског (нпр. I, 1, 1; IV, 23,1; V, 23,1; 24,9; VI, 19,15 итд.). Карактеристично је да баш за св. Иринеја вели Евсевије: »Иринеј наслеђује *епископство* Лионске *парикије* («парикиас» = Цркве) којом је раније руководио Потин« (Цркв. истор. V, 5,8). Ср. и J. Зизиулас, тамо, стр. 82 и 107.

solum haberet Apostolum qui dispositionem Filii sui cognosceret — књ. III, 13, 1).¹³ Ово што вели Иринеј за Апостоле то исто важи код њега и за све Цркве: све Цркве подједнако имају пуноћу апостолске благодати и прејемства, и вере, и предања,¹⁴ и зато су све једнаке и равноправне. Зато он пише на другом месту: „Сви који желе да виде истину могу у свакој Цркви (*in omni Ecclesia*) да виде предање Апостола објављено у целом свету. И ми можемо да набројимо постављене од Апостола по Црквама епископе и њихова прејемства до наших дана” (књ. III, 3, 1).

Те апостолске и „древне Цркве” (*antiquissimas Ecclesias*, — књ. III, 4, 1) Апостоли су поверили својим наследницима епископима (III, 3, 1) као пуне католичанске Цркве, и само се у њима (па било да се оне налазе „у Германијама”, или „у Иверијама”, или „на Истоку”, или „посредини света” основане, или другде — књ. I, 10, 2) налази „предање Апостола, које се кроз прејемства Презвитера чува у Црквама” (*traditionem quae est ab Apostolis, quae per successiones Presbyterorum in Ecclesiis custoditur*, — књ. III, 2, 2). Против „лажно названог гнозиса” ванцрквених Гностика, за које Иринеј не употребљава чак ни назив „Црква”, ни „Цркве”, него једино назив „синатога” или „дидаскалион”, тј. школа (књ. I, 27, 2; 28, 1; IV, 18, 4; III, 4, 2), епископ Лионски противставља истински гнозис (знање) „црквених људи” (*ecclesiasticos*)¹⁵, па каже: „... Истинско знање јесте апостолско прејемство и древни систем Цркве по свему свету, и карактер тела Христовог по прејемствима епископа, којима су Апостоли уручили (сваку) помесну Цркву” (књ. IV, 33, 8). Према томе, све помесне апостолске Цркве јесу поседнице и носиоци и сведоци апостолског предања. Зато у случају када се појави неко „питање” (*quaestione*), које би изазвало извештан спор, онда, по Иринеју, треба ићи „ка древним Црквама (*in antiquissimas Ecclesias*) у којима су живели Апостоли, и од њих добити сигуран и јасан одговор по дотичном питању” (књ. III, 4, 1).

Мноштво помесних Цркава, по Иринеју, нипошто не означава разбијање јединства „расејане по целој васељени до краја земље Цркве” Божје (књ. I, 10, 1—2), зато што у свету постоји само једно „велико и славно тело Христово” (IV, 33, 7), тј. само је једна „Црква Божја” (I, 6, 3; 10, 1—3) у свету, „која обитава у једном дому... и једну душу има и једно исто срце”, и у којој је „сила предања једна и иста” (I, 10, 2). Црква Божја јесте у целом свету једна зато што има

¹³ Познато је да за Иринеја и његову епоху није чак ни постојало питање о »примату« неког Апостола или неког епископа. За св. Иринеја темељ Цркве је Христос: »крајеугаони камен који све држи« и све сабира у једну »грађевину Божију« (књ. IV, 25,1); свих пак 12 Апостола по Иринеју сачињавају »дванаестостубно утврђење Цркве« (*duodecastylum firmamentum Ecclesiae*, књ. IV, 21,3).

¹⁴ Да за св. Иринеја све Цркве имају подједнако ту исту католичанску пуноћу свега доказује се, између осталог, и из самог става који је Иринеј заузео према апсолутистичком поступку епископа Римског Виктора (в. »Цркв. историју« Евсевија Кесаријског, књ. V, 24,9 — 18).

¹⁵ Присталице Гностика Валентина називали су католичанске чланове Цркве, тј. православце, именица: »communes« и »ecclesiasticos« (књ. III, 15,2). Речју »communes« вероватно је преведена грчка реч »и катхолики« (множ. мр.).

једну и исту веру у читавом свету¹⁶, једно и исто предање, једно и исто прејемство свих Апостола, те отуда „један и исти пут спасења показује се у целоме свету” (V, 20, 1). То јединство „Цркве која је по целом свету” доказује се од стране Св. Иринеја пре свега кроз јединство и повезаност сваке помесне апостолске Цркве са Апостолима, а које бива преко „прејемстава” (*successiones*), тј. посредством епископа („Презвитера”, старешина) њених. Таквим доказивањем св. Иринеј хоће да покаже да су јеретици „каснији од епископа којима су Апостоли уручили Цркве” (V, 20, 1), и управо због тога „треба се удаљавати” од свих јеретика и од њихових *парасинагога* (незаконитих зборишта) пошто оне нису апостолске (ср. књ. IV, 26, 4). Карактеристично о томе говори св. Иринеј у књ. IV, 26, 2: „Зато треба слушати презвитере (= епископе) у Цркви, који као што смо показали, имају прејемство (*successionem*) од Апостола, и који су по благовољењу Оца заједно са епископским прејемством добили и поуздани благодатни дар истине. Остале пак, који се одвајају од древнога прејемства и скупљају се на било који начин (тј. на ванцрквене скупове) треба сматрати за подозриве, тј. за јеретике и зловернике, или за расколнике (шизматике) и гордељивце и самовољне „(ср. и IV, 26, 4). Из ових речи св. Иринеја, епископа Цркве у Лиону, види се јасно да у Цркви Божјој постоји несумњиво јединство, и да се то јединство истовремено односи: и на *јединство* и *узајамни прејемствени континуитет* („диадохи”, *successio*) сваке помесне Цркве саме према себи у *садашњости* (тима што она живи у једном месту и сви у њој исто верују и сви се заједно скупљају на један исти црквени скуп — *synaxis*), и такође на *јединство* и *континуитет* те исте Цркве са Апостолима у *прошлости*, тј. на јединство и прејемственост *вере* и *благодати* св. Апостола у тој Цркви, или другим речима на јединство *дидактичког* (веро-учитељног) и *харизматичког* (благодатног) прејемства апостолског¹⁷ у свакој помесној (апостолској) Цркви. Такво је управо пуно значење факта „апостолског прејемства” и факта *јединства* Цркве код св. Иринеја. Напротив, те елементе прејемства и јединства нису имали јеретици Гностици, тј. с једне стране они нису имали јединство са Апостолима, тј. „древно прејемство” Апостола (прејемство, као што рекосмо, дидактичко-харизматичко), и с друге стране, нису имали јединство са помесном апостолском — католичанском (саборном, правоверном) Црквом, јер нису имали веру њену и нису се „скупљали” и „сабирали” заједно са Црквом на истом месту („епи то

¹⁶ Цр. књ. I, 10,3: »Будући да свака Црква има *једну исту веру* по целом свету.«

¹⁷ Прејемство Апостола од стране епископа код св. Иринеја означава прејемство (наслеђивање) истовремено и *дидактичког* и *харизматичког* дара и власти апостолске, а оба та дара дају се кроз рукоположење; то значи да је сваки епископ наследник (прејемник) св. Апостола истовремено у *двема стварима*: 1) у учењу и предавању *праве вере* (тј. православља) и 2) у раздавању *благодати* (тј. у *харизматичком* вршењу Евхаристије и св. тајни). То се јасно види из напред цитираних речи (књ. IV, 26,2): »Презвитерима (тј. епископима), који су заједно са *епископским прејемством* (тј. харизматичким) добили и *чврсту харизму истине*« (тј. дидактички дар и право учење у вери). Како је правилно приметио негде о. Георгије Флоровски, за светог Иринеја »истина« Цркве (тј. вера) јесте »харизма« Божја, благодатни дар Божји, и зато је истина (= вера) у Цркви увек недељива од харизматичке (тј. сакраменталне, свето-тајимске) стране Цркве. Другим речима, израз св. Иринеја: »харизма истине«,

авто”), него су се сакупљали „на било који начин” у *парасинагоге*, тј. сачињавали су безаконе ванцрквене групе (*qui . . . praeterquam oportet colligunt*, — књ. III, 3, 2). По Иринеју пак, само апостолска, католичанска правоверна (православна) Црква у сваком месту, састављена од верне „деце Божје”, сачињава истинити „скуп Божји” (*synaxis*), прави „сабор Божји” (*Synagoga Dei*), кога је Бог, тј. Син Божји, сам Собом сабрао” (*ipse per semetipsum collegit*, — књ. III, 6, 1).

Апостолска—католичанска—правоверујућа Црква сваког места, сједињена, с једне стране, само са собом (у садашњости) и са Апостолима (у прошлости) кроз апостолско прејемство својих епископа и кроз једну исту истиниту веру, окупља се и саб(орниз)ира се у св. Евхаристију (= литургијски *synaxis*) и тако „са простотом *приноси*” Богу божанску Евхаристију. Јер, како вели Иринеј, само Црква врши приношење Евхаристије, „само Црква чисто *приноси* Творцу”, док ни Јудеји, ни „све јеретичке синагоге” (*omnes haereticorum synagogaе* — књ. IV, 18, 4) немају божанску Евхаристију, јер они нити имају нити сачињавају Цркву, коју сачињава апостолско прејемство, нити пак имају апостолску веру и предање, тј. апостолску ортодоксију, апостолско православље (ср. књ. IV, 17, 5 — 18,6).

С друге стране, помесна апостолска Црква, тако сједињена кроз своје католичанско (свецело, саборно) јединство у харизматичком и дидактичком прејемству и предању, јединство са Апостолима и унутра у себи и са собом, сједињује се истовремено као таква у *заједницу* („кинониа”) и „опште јединство” („кинин еносин”) и *једномишљеност* и *једнодушност* (једноверност) са свима осталим апостолским Црквама (или „парикијама”), зато што исти ти елементи који сачињавају јединство једне помесне Цркве (а то су: *апостолско прејемство*, истинита вера (правоверје) и евхаристијски *synaxis*), сачињавају такође и *јединство Цркве* по свој васељени (ср. књ. IV, 26, 2; 33, 7), или, другим речима, сачињавају „опште јединство Цркава” („тин кинин еносин тон Еклисион”), како карактеристично вели историчар првих векова Цркве Евсевије Кесаријски говорећи баш о писму св. Иринеја упућеном из Лиона епископу Римском Виктору, у време када је Виктор покушавао својим властољубивим понашањем да поцепа то „опште јединство” свих Цркава.¹⁸ Но о томе ћемо још говорити када будемо говорили о правој вери и Евхаристији код св. Иринеја.

»харизма правс вере«, показује да је дидактичко и харизматичко прејемство у Цркви нераздељиво и неодвојиво једно од другог. Зато јерес у вери (у истини) сама собом одељује од Цркве. Отуда овакво еклисиолошко схватање искључује општење (тј. *intercommunion*) са јеретичима.

¹⁸ В. »Црквену историју« Евсевија Кесаријског, књ. V, 24,9 — 11. Постоје довољно вероватне индикације да св. Иринеј, не само у том споменутом писму, него и на другом месту »оштро напада« Виктора Римског због његовог покушаја да »због ситних узрока« поцепа ово »опште јединство« и *једнодушност* и љубав Цркава. То место налази у књизи IV, 33,7 »Против јереси«, где Иринеј: »И испитује« и »суди« оне »који стварају расцепе (шизме), и оне који су празни, тј. без љубави Божје« . . . итд.

ПРАВОСЛАВЉЕ (ПРАВА ВЕРА)

О правој и истинитој вери Цркве врло често говори св. Иринеј, и излагању и заштити исте посвећује скоро највећи број страница својих списа. Многим називима и изразима он карактерише ту апостолску веру и предање Цркве, но већ из самих тих његових назива и израза о вери могуће је видети њен *католичански* (интегрални) карактер, тј. могуће је видети *католичност* (саборност) црквеног *православља*, које у себи садржи све елементе који сачињавају Цркву Божју.

Тако Св. Иринеј назива и карактерише веру следећим изразима:

- 1) „Проповед Апостола и предање” њихово (књ. III, 3,3);
 „предања Апостола” (II, 9, 1);
 „апостолско предање у Цркви и проповед истине” (III, 3, 3);
 „једина истинита и животворна вера, коју је Црква примила од Апостола и предаје је својој деци” (III рг.);
 „истина проповедана од Цркве” (I, 9, 5);
 „животворна вера, сачувана и предавана у истини” (III, 3,3);
 „апостолско учење („дидаскалион”) у Цркви” и „апостолска наука” („дидахи”, — IV, 32,1), итд.
- 2) „Проповед истине” (I, 10, 2; Показ. апост. проп. § 1);
 „неизмењливи канон (правило) истине” (III, 15,1);
 „канон истине, којег смо примили кроз крштење” (I, 9, 4);
 „целокупно тело истине” (показ. ап. пр. §1);
 „проповед истине, канон спасења, пут живота” (§ 98);
 „канон вере, основ грађевине и темељ спасења” (§ 6), и др.
- 3) „Речи јединог истинитог учитеља нашег Христа, које представљају канон истине” (IV, 35,4);
 „власт Еванђеља и учење Сина Божјег” (III рг.);
 „Еванђеље и Дух живота” као „стуб и утврђење Цркве” (III, 11, 8);
 „целокупно дело домостроја („прагматиас”) Сина Божјег” (IV, 33, 15);
 „излагање домостроја и икономије („прагматиас ке икономиас”) Божје, учињене за човечанство” (I, 10, 3), и др.

Као што се види из самих тих израза и назива за веру, и из других њима сличних, *вера* у списима св. Иринеја означава, сажето речено, три ствари: Прво, проповед и предање и учење Апостола, које је од њих преко епископа примила Црква, и које чува и проповеда у истини. Друго, та апостолска проповед и од Апостола предана вера у Цркви поистовећује се са *Символом вере* у Цркви, који се употребљава при крштавању оглашених као „неизменљиви канон” истине, живота и спасења хришћана. Треће, но та истинита и спасоносна вера Символа вере није ништа друго него једна синтеза Еванђеља Христовог, тј. синтеза целокупног „домостроја и икономије” оваплоћеног Сина Божјег. Ове три ствари, три централне тачке вере,

које чине једну и јединствену истинску апостолску веру (= право-верје, православље) „црквених људи“ (ср. III, 15,2), насупрот ван-црквеним јеретицима, те три дакле ствари по Иринеју сачињавају само биће Цркве Хришћанске. Оне сачињавају „стуб и утврђење“ Цркве, и у њима се састоји, по речима његовим, „апостолско учење (или прејемство), и древни систем Цркве по целом свету, и карактер тела Христовог по прејемствима епископа, којима су Апостоли предали у руке сваку помесну Цркву“ (IV, 33,8).

Прва група напред наведених назива за веру код св. Иринеја односи се на апостолско *прејемство* у Цркви, које прејемство лежи у самој основи бића Цркве. Јер кад су Апостоли предали епископима „помесну Цркву“ они је нису предали просто као једно „учење“, или као један систем „знања“, као напр. Грчки философи својим ученицима или као јеретици Гностици,¹⁹ него су Апостоли предали епископима пуну *католичанску* (саборну) Цркву Божју са „Еванђељем Истине“ (*veritatis Evangelium*) и „Духом живота“ (III, 11, 8—9), са „службом („литургијан“) епископства“ (са „клирос-ом епископства“ — I, 3,3) и „поузданим благодатним даром истине“ (IV, 26,2). Другим речима, Апостоли су епископе учинили својим прејемницима у свему ономе што се односи на Цркву Божју, особито пак учинили су их наследницима у *харизматичкој* (сакраменталној) и *дидактичкој* (вероучитељној) власти и служби Цркве.²⁰ На тај начин треба подвући да „апостолско прејемство“ код св. Иринеја није само један неиспрекидани низ „учења“ и „учитеља“, нити само једно формално продужавање „рукоположења“, него је оно истовремено: и потпуно *вероучитељско* и *свецело харизматичко прејемство* (тј. прејемство православља, и благодатно, сакраментално, светотајинско прејемство), као што вели и сам св. Иринеј: „Бог постави у Цркви прво Апостоле, онда пророке, затим учитеље (1 Кор. 12,28); јер где су постављени *благодатни дарови* (та харизмата) *Божји* тамо се треба и научити истини, код оних код којих се налази *прејемство* од Апостола . . . и чиста и непатворена *реч Божја*“ (тј. учење вере) (IV, 26,5). Другим речима, „апостолско прејемство“ за светог епископа Цркве Лионске јесте прејемство свих оних елемената који сачињавају Цркву, прејемство *свецеле истине и живота Цркве*,²¹ тј. пуни католичански (интегрални) континуитет целокупне *пуноће* Цркве као *Тела Христовог* испуњеног Духом Светим и свим спасоносним даровима Божјим.

Пошто дакле вера Цркве, чувана и предавана у апостолским Црквама кроз прејемства епископа, садржи и интегрише (рекапитулира) у себи све елементе који сачињавају Цркву, особито пак *дидак-*

¹⁹ Као што смо напоменули раније, св. Иринеј никада не назива »Црквом« гностичке синагоге; он их обично назива »школа« (»дидакасион«) Маркионова« (I, 27,2; IV, 33,2), или »школа Валентинаца, стециште свих јереси« (IV, рг. 2), итд.

²⁰ То се јасно види из књ. IV, 26,4: Јеретике »треба избегавати, а прилепљивати се онима који држе *прејемство* од Апостола (тј. *харизматичко прејемство*) и заједно са *презвитерским* (= епископским) чином предају нам *здраву реч*« (тј. имају *дидактичку* власт). Ср. и J. Зизиулас, тамо, стр. 112. Ср. и чланак Зизиулас-а: *La Communauté eucharistique et la catholicité de l'Eglise* у часопису »Istina« (Paris) 1 (1969.), стр. 85 — 88.

²¹ Због тога баш по Иринеју: »сви који су ван истине« налазе се и »ван Цркве« (IV, 33,7).

тичко прејемство („харизму истине“) и харизматичко прејемство („литургију епископства“), јасно је само по себи да централно место у апостолском прејемству заузимају *Крштење* и *св. Евхаристија*. Јер у Крштењу се, с једне стране, предаје „неизмењливи канон истине“ (тј. символ вере, — I, 9,4; Показ. ап. пр. § 3), а с друге стране врши се од стране епископа (или његових презвитера — јереја) сама тајна крштавања, једна дакле *радња* харизматичка и литургичка. У светој пак Евхаристији, на евхаристијском *сабрању* (synaxis) Цркве, пре свега се чита *исповедање вере* (тј. *символ* који садржи основне истине вере),²² — а за чистоту и православност те вере је одговоран управо епископ, — а затим се свршава од стране епископа (као прејемника Апостола) на црквено-литургијском *сабору* или *скупу* верних (тј. synaxis-у) сâм акт *приношења* евхаристијских дарова Богу „од Његових сопствених творевина“ (IV, 17, 5 — 18, 6). Овде се јасно види неразделива повезаност између апостолског прејемства и Евхаристије, а особито веза између *правилне вере* и Евхаристије, и управо ова узајамна повезаност тих двају елемената врло је карактеристична за целокупну теологију Иринејеву. Овде у овој поенти богословског сведочења св. епископа Лионског налази своју праву примену и свој реални смисао она позната изрека његова о узајамнозависној повезаности и нераздвојености праве вере (= православља) и Евхаристије. Та изрека св. Иринеја буквално гласи овако: „*Наше веровање („и гноми“ = вера) је сагласно са Евхаристијом, а Евхаристија потврђује нашу веру*“ (IV, 18, 5).²³ То значи, по св. Иринеју, да све оно што као Црква верујемо, то исто исповедамо на делу у светој Евхаристији (у Литургији); и све оно што чинимо актуелно на делу приносећи у Цркви св. Евхаристију, кроз то исповедамо и потврђујемо целокупно веровање наше. На тај начин *евхаристијски акт* („праксис“) Цркве потврђује веру Цркве, и обратно — *вера* Цркве сагласна је са евхаристијском праксом Цркве. Но о томе ћемо још говорити кад будемо говорили о Евхаристији.

У чему се пак састоји та „вера“ Цркве и који је њен основни садржај (тј. садржај *Символа вере*), то нам показује она трећа група израза Иринејевих о вери, које смо навели напред.

Целокупни садржај и синтеза („hesapitulatio“, „анакефалеосис“) вере Цркве, по св. Иринеју, јесте оно „*целокупно дело домостроја Сина Божјег... учињеног за човечанство*“ (IV, 33, 15; I, 10, 3). Тај „домострој оваплоћења „Сина и Логоса истинитога Бога, који је извршен“ за спасење човечанства“, а као такав био „преднајављен од Пророка и предан нам од Апостола“ (Показив. ап. проп., § 98—99), чува се и доживљава се и партиципира се („киноните“) у Цркви Духом Светим. И ето тај домострој, та спасоносна богочовечанска „ико-

²² Тип једног таквог *символа* вере код св. Иринеја можемо видети у »Показив. апост. приповеди« § 6 (а ср. и I, 22,1; II, 30,9). Обратни превод на грчки тог *символа* в. код L. M. Froidevaux, »Sources Chrétiennes«, № 62, str. 40, n. 9.

²³ Оригинални грчки текст речи св. Иринеја сачуван је у једном фрагменту код св. Дамаскина, са том разликом што први део горње реченице гласи: »Код нас је Евхаристија сагласна са веровањем«. Очигледно да разлика у смислу није много велика. Битно је, међутим, да обадве формулације изражавају исти тај тесни однос и међусобну зависност између праве вере (= православља) и Евхаристије.

номија" Сина Божјег и јесте суштина и синтеза („анакефалеосис“) целокупне хришћанске вере и предања. Отуда је јасно да вера Цркве за епископа Лионског јесте увек *факт христолошки и христоцентрични*, као што исто тако и сва Црква сачињава *Тајну Христа*. И зато исти Иринеј, као епископ Христове католичанске (саборне) Цркве, гностичким фантастичним философско-митолошким теоријама супротставља веру и живо искуство Цркве као *Тела Христовог, тела живог* Богочовека. Гностици су одрицали поистовећење Бога са Творцем (тј. одрицали су да је Бог и Творац једно исто лице), затим су одрицали такође идентичност Исуса и Христа, и идентичност Сина и Логоса, и на крају одрицали су још целовитост (интегритет) бића човечијег састављеног из душе и тела.²⁴ На тај начин, међутим, његова „зло-синтетичка мудрост“ (I, 8, 1) одрицала је домострој оваплоћења Христовог ради спасења и возглављења и сједињења свих у Богу, и тиме је одрицала и *спасење света и човека*. Зато јерес Гностика св. Иринеј с правом назива *човекоубиственом* (homicidialis, — III, 16, 8). Против богохулних и безбожних „догмата“ ових јеретика Гностика, који се налазе „ван истине, то јест ван Цркве“ (IV, 33, 7), св. Иринеј као истинити сведок Богочовека Христа, истиче следећи централни *христолошки* догмат Цркве, који у себи синтезира сво право-славље (= право-верје) Цркве: „Господ наш (Христос) је Својом сопственом крвљу искупио нас и дао је душу Своју за нашу душу и тело Своје за наша тела, и излио је Духа Очевог с циљем сједињења и заједнице Бога и људи, низевши Духом Бога у људе и узевши Својим оваплоћењем човека ка Богу; уз то још Својим присуством стварно и сигурно даровао нам је бесмртност кроз заједницу с Њиме, — и на тај начин је уништио сва јеретичка учења“ (V, 1, 1).

Ово наведено место св. Иринеја (а оно није једино, јер постоје и многа друга њему слична) синтезира и резимира, као што рекосмо, *праву и католичанску веру* Цркве, црквено *православље* („тин ортодоксиан“), јер се у том пасусу садрже све основне тачке овог црквеног *право-верја*: Света Тројица, оваплоћење и очовечење Христово, силазак Духа Светог, искупљење света и сједињење човека у заједницу с Богом, тј. сједињење у Цркву Божју, и на крају возглављење („анакефалеосис“) и обожење („теосис“) свих у Христу.

Као што је познато, *возглављење* (= сједињење) с Богом и обожење човека у Богу кроз оваплоћење Христово јесте једна од централних и најомиљенијих тема у теологији св. Иринеја, а такође и потоњих светих Отаца. Због тога управо онај савет Иринејев, упућен православним хришћанима, члановима Цркве, како треба да се владају према јеретичким лажним учитељима, важи као непогрешиво правило за *орјентацију црквеног право-славља (право-верја)*: „Њи-

²⁴ Основне заблуде Гностика: (а) о Богу, (b) о Христу и (с) о човеку излаже укратко св. Иринеј овим речима: »Њихово учење, које је веће од сваке хуле, јесте ово: (а) они говоре да је Творац и Демниург, тј. једини Бог, проистекао из недостатка; (b) они такође хуле и на Господа нашег, расецајући и одвајајући Исуса од Христа, и Христа од Спаситеља, и Спаситеља од Логоса, и Логоса од Јединороднога... (с) Ма колико сви јеретици говорили наизглед пристojно, на крају крајева долазе до тога да хуле на Творца и да говоре против спасења саздања Божјег, тј. против тела човечијег, ради којег је Син Божји извршио целокупни домострој« (IV, рг. 3 — 4).

хове (јеретичке) догмате, саветује Иринеј, треба нашом небеском вером одбацивати као ђубре, и следовати једином сигурном и истинитом учитељу Логосу Божјем, Исусу Христу Господу нашем, Који је из превелике љубави Своје *постао оно што смо ми, да би нас учинио оно што је Он*" (V, pr.).^{24a}

Но реалност православља или „правоверја”, по светом Иринеју, постоји само у Цркви, а конкретизација те реалности јесте божанска Евхаристија, као што ћемо видети у нашем даљем излагању.

III

ЕВХАРИСТИЈА

О св. Евхаристији Иринеј Лионски није написао неко посебно дело, нити пак у његова два списка која су до нас дошла постоје посебне главе посвећене св. Евхаристији. Међутим, и поред тога, св. Евхаристија представља једну од централних тачака Иринејеве теологије. Тврдећи то ми не преувеличавамо, приписујући нашем писцу оно чега код њега уствари нема; јер код Иринеја Евхаристија стварно заузима централно место. Она, по схватању Иринејевом, у себи концентрише и собом верификује све основне елементе *правоверја и православља* Цркве, тј. праве апостолске вере и предања Цркве, коју веру и предање Иринеј управо жали да покаже и докаже јеретичима Гностицима. Погледајмо изближе најпре тај однос између Евхаристије и *праве вере* Цркве, тј. њене ортодоксије, православља.

Богооткривена вера Цркве, коју је она примила од Апостола и кроз њих од самога Христа, та вера исповеда и принаје једнога Бога, Творца и Господара целог света (и духовног и материјалног) и Творца целокупног човека, састављеног из душа и тела, а управо те две истине су одрицали Гностици. Уз то Гностици су још одрицали да је један и исти Бог био и у Старом и Новом Завету, него да су то два Бога. Побиијајући те заблуде јеретика Гностика св. Иринеј се позива на сведочанство самог факта божанске Евхаристије, која у самој пракси потврђује да је један и исти Бог творац читаве творевине и целог човека, и да Он исти јесте Господар оба два завета: и Старог и Новог. Христос, пише Иринеј, „саветујући својим ученицима да приносе Богу прве дарове („тас апархас”) од *Његових сопствених творевина*... , узео је у Своје руке хлеб од *твари* (Божје) и захваливши Богу рекао је: *Ово је тело моје*, а такође је чашу (с вином) од наше *твари* признао као сопствену крв, и тако је њих научио новом приношењу (дарова) Новог Завета. То приношење („просфоран”) је Црква примила од Апостола и по целом свету приноси у Новом Завету *првине* Богу од *Његових сопствених дарова*, пошто нам Он даје храну... Није дакле (у Новом Завету) укинута *само приношење* као такво, јер су приношења била и тамо, тј. у Старом Завету, и сада овде у Новом Завету такође се врше приношења; и жртве су приношене и у Јеврејском народу, жртве се такође и сада приносе у Цркви. Про-

^{24a} Ове последње речи св. Иринеја, да је Бог постао човек да би човека учинио богом, понављају сви Свети Оци Православне Цркве кроз векове.

мењен је само начин приношења, јер не приносе више слуге, него слободни синови (Божји). *Један је међутим и исти Господ*" (оба Завета) (IV, 17, 5; 18, 2). Света Евхаристија дакле за Иринеја потврђује црквену веру у *једног Бога*, који је Творац целокупне твари (из које се узимају евхаристијски дарови), и који промишља о спасењу човека и у Старом и у Новом Завету. Божанска Евхаристија сведочи такође и о *вредности и достојанству* творевине Божје, и то баш материјалне творевине (ср. III, 11, 5), јер Црква кроз Евхаристију, употребљавајући материјални хлеб и вино, који затим примају на се „призив Божји” („ЕПΙΚΛΕΣΥ”) IV, 18, 5), — потврђује вредност читаве твари и освећује сву твар (IV, 18, 6), те тако сведочи да је сва твар дело достојно свога творца — Бога и Његовог Логоса, и да је твар саздана зато да постане *тело и крв* Сина Божјег.

Други моменат где св. Евхаристија потврђује правилност вере црквене јесте следећи: вера Цркве исповеда да Спаситељ Исус Христос јесте Јединородни Син и Логос Божји, Који је постао човек ради спасења целокупног човека. Јеретици Гностици и Евионити, такозвани „докете”, одрицали су то, одвајајући и одељујући Христа од Исуса, и Сина од Логоса и Спаситеља, и измишљајући своје чудовишне тзв. „тетраде” и „огдоаде”, одричући на тај начин истинско и реално оваплоћење Христово. Против њих св. Иринеј наводи опет конкретно сведочанство божанске Евхаристије која собом представља управо највећи и најреалнији доказ истинског а не „докетичког” (привидног) оваплоћења Сина Божјег. Јер управо св. Евхаристија јесте истинско *тело* и истинска *крв* истински оваплоћеног Логоса Христа, Који је „Син Творца света” — Бога (IV, 18, 4), и зато Евхаристија Цркве потврђује истину *оваплоћења* и истину личног сједињења Бога и човека, из чега пак резултира истинско спасење овог последњег. Пише дакле св. Иринеј: „Сујетни су и лажљиви они који говоре да се Логос привидно („докиси”) јавио (у телу); јер оваплоћење није било привидно, него у самој суштини истине. Јер ако Христос није био човек, него се само показивао као човек, онда Он није остао ни оно што је био, тј. Дух Божји (тј. Бог по природи), — пошто је Дух невидљив, — нити је било неке истине у Њему, јер није био оно што се показивао да јесте . . . Но ми смо доказали да исто значи рећи да се Он јавио привидно, и рећи да ништа није узео од Марије (тј. да се није оваплотио). Јер у том случају, да Он није узео на Себе старо тело (плагин) Адамово, Он не би онда ни имао стварно тело и крв којом нас је искупио” (V, 1, 2). И даље такође продужава своје евхаристијско сведочење св. Иринеј: „А сујетни су и лажљиви и Евионити, који нису вером примили у своје душе сједињење Бога и човека, него су остали у старом квасцу постања; нити они хоће да схвате да је Дух Свети сишао на Марију и да Ју је осенила Сила Вишњег, и зато је оно што се од Ње родило било свето — Син Бога Вишњег, Оца свих Који је учинио оваплоћење Његово и показао ново рођење, с циљем да, као што смо кроз раније (старо) раћање наследили смрт, тако сада кроз ово раћање наследимо живот. Ови јеретици дакле одричу сједињење *вина небеског* (тј. Божанске природе Христове) и желе да имају само *овосветску воду* (тј. само човечанску природу његову), те тако они нису прихватили сједињење с Богом, него су остали у побеђеноме (старом) Адаму . . .” (V, 1, 3).

Из ових горњих речи Иринејевих види се јасно аподиктички значај сведочанства божанске Евхаристије (која се састоји из сједињења *хлеба и вина*) о истинском оваплоћењу Христовом, тј. о стварном сједињењу у Њему истинске Божанске природе и истинске човечанске природе, и о произашлом отуда истинском спасењу човека. Као што, наиме, Евхаристију сачињавају два елемента: *хлеб и вино с водом*, који елементи затим, по речима Иринејевим, „примају *призивање* (епиклезу) *Бога*»,²⁵ те нису више обичан хлеб и вино, него *Евхаристија* из два елемента састављена: *земаљског и небеског*” (IV, 18, 5), тако исто и Христос — „савршени Хлеб Оца” (IV, 38, 1), јесте „истински Бог и истински човек” (IV, 6, 7; V, 17, 3). Човек пак који се причешћује телом и крвљу Бого—човека Христа у св. Евхаристији, истински се спасава и сједињује с Богом.

Трећа тачка у којој се св. Евхаристија такође тесно повезује са *правоверјем, православљем* Цркве јесте следећа. Вера Цркве исповеда да је целокупни човек, и духом и телом, творевина Бога Оца кроз Сина и Духа Светога (који су по речима Иринејевим „две руке Очеве” — IV, рг. 4), и да према томе и *тело* човеково, будући да и оно представља *сازдање* Божје („плазма Теу”) и улази у састав бића човековог, учествује и оно у спасењу у Христу, и возглављењу („анакефалеосис”), и у васкрсењу, и у обожењу. Гностици су међутим одрицали и ову истину вере, учећи да је човечије тело створио неки други „Демиург” а не један исти Бог, и да тело не учествује у спасењу и у бесмртности, јер оно није „пријемчиво” за бесмртност. За Христово пак тело Гностици су говорили да оно није било исте природе као наше, него да се Христос оваплотио „из неке друге икономије”, „из неке друге суштине донео је тело (са Собом)” (V, 14, 2). Да побије ову лаж епископ Лионски опет прибегава сведочанству божанске Евхаристије, која је истовремено и *истинско тело* Христово и *истинско спасење и бесмртност* тела човечијег, тела људских. Зато он пише: „Ако се Господ оваплотио из неке друге „икономије”, или је из неке друге суштине донео тело, онда се Он уствари није ни сјединио са човеком, нити се може уопште Он назвати телом (тј. човеком); јер тело у правом смислу речи јесте наслеђивање (*successio* = прејемство) оног старог саздања, оне творевине која је из праха постала. А ако би требало да Он узме тело из неке друге материје (а не из наше људске), онда би Бог Отац још у почетку учинио да његов састав („то фирама”) буде из те друге суштине. Овако пак оно што је био пали и изгубљени човек, то је сада постао Спаситељ Логос, Који је Собом остварио заједницу (Бога и човека) и изнашао спасење човека. Изгубљени човек имао је крв и тело, јер је Бог узевши прах од земље саздао човека, а *ради човека је сав домострој доласка Господњег*. Значи дакле да је и Господ узео на Себе тело и крв, и то не неко друго тело, него је, тражећи да нађе изгубљено, Он узео и Себи присајединио оно тело које је Бог Отац у древности саздао” (V, 14,2).

²⁵ Св. Иринеј говори овде и на др. местима конкретно о *епиклези* (»и еписис«) у Евхаристији (ср. IV, 18,5; V, 2,3), и зато није правилно мишљење Jean de Watteville-a (види: *Le Sacrifice dans les textes eucharistiques des premiers siècles*, Neuchâtel, 1966, р. 98) да се тобож код св. Иринеја не говори буквално о »епиклези«. *Епиклеза* датира из најстаријих времена Цркве, како на Истоку тако и на Западу, али је Запад касније избацио епиклезу из Литургије.

На другом једном месту св. Иринеј наводи друга још конкретнија сведочанства о православној вери Цркве узета из евхаристијског факта и евхаристијског (литургијског) искуства. „Сујетни су и лажни сасвим, пише он, они који одбацују целокупни домострој Божји и одричу *спасење тела* и безчасте нови живот („палингенесиан“) тела, говорећи да оно не може да прими у себе бесмртност. Но ако се тело не спасава, онда дакле ни Господ није искупио нас *крвљу Својом*, нити је у том случају *чаша Евхаристије* — *заједница крви Његове*, нити *хлеб којег ломимо* — *заједница тела Његовог*. Јер не постоји друга крв него само она из артерије и из мяса и из осталог састава човечијег бића, које (биће) је истински узео на Себе Логос Божји и тако искупио нас *крвљу Својом*, као што то вели Његов Апостол: „У Коме имамо искупљење *крвљу Његовом*, опроштај наших грехова“ (Еф. 1, 7). Па пошто смо ми уди Његови и пошто се хранимо од творевине, а ту творевину Он нам даје дајући сунце Своје и кишу како хоће, зато је Он *чашу (вина) узету из творевине* признао за *крв Своју*, из које узраста наша крв; и *хлеб узет из творевине* потврдио је као *Своје тело*, из којег узрастају наша тела. Када дакле растворена чаша (с вином и водом) и *готов хлеб* приме реч Божју и *постану Евхаристија* — *крв и тело Христово*, а из њих узраста и од њих је састављена суштина нашег тела, — како онда они (јеретици) говоре да тело не може да прими у себе дар Божји, тј. живот вечни, кад се оно од крви и тела Христовог храни и припада Христу као уд Његов?“ (V, 2, 2 — 3).

На још једном месту своје књиге *Против јересѝ* понавља карактеристично св. Иринеј исту евхаристијску аргументацију о правој вери и правом искуству Цркве о томе да људско тело заиста интегрално учествује и у спасењу, и у васкрсењу, и у бесмртности и непропадљивости. „Како они опет говоре, пише св. Иринеј, да тело одлази у трулеж и распадање и да нема удела у животу вечном, када се оно храни телом Господњим и *крвљу Његовом*? Или нека они промене своје мишљење (тј. своју лажну веру), или нека престану да приносе те дарове.²⁶ *Наша пак вера сагласна је са Евхаристијом, а Евхаристија опет потврђује нашу веру*. Јер ми приносимо Богу Његове сопствене дарове, складно објављујући *заједницу и сједињење тела и Духа (Божјег)*. Јер као што хлеб из земље, примајући на себе призивање Божије (епиклезу), није више обичан хлеб него Евхаристија састављена од два елемента: земаљског и небеског, тако и наша тела причешћујући се Евхаристијом нису више трулежна и пропадљива, јер имају наду васкрсења“ (IV, 18, 5).

Сва ова до сада наведена места из св. Иринеја показују јасно најтешњи однос и узајамну зависност између *православља*, тј. *праве вере* црквене, и *Евхаристије*, тојест *акта* и *праксе* самог *бића* и живота Цркве. Мислимо да је тај тесни однос између православља и Евхаристије код св. Иринеја довољно јасно доказан из досадашњег излагања.

²⁶ Очигледно је да су Гностици, и ако само театрално, савршавали Евхаристију. Но лажност и безсадржајност њихове »Евхаристије« долази управо од тога што им је *вера лажна, неправославна*, и што они немају *истиниту апостолску Цркву*. То такође са своје стране поосведочава основну тезу Иринејеву да без Цркве и ортодоксије нема ни Евхаристије. Но о томе ће бити још речи у епилогу.

Истина о тој тесној и нераздељивој повезаности праве вере Цркве са литургијским (евхаристијским) бићем и животом њеним не потиче од самог Иринеја, него је већ од самог почетка Христове Цркве постојала у свакој апостолској католичанској Цркви Божјој, а затим је продужила да постоји у животу Православне Саборне (католичанске) Цркве и после св. Иринеја све до данас. Та основна еклесиолошка истина увек је доминирала у животу Православне Цркве на Истоку, јер у Православној Цркви, у вековима после св. Иринеја и у време Васељенских Сабора, а и све до данас, увек су *права вера* (православље) и *Евхаристија* биле неодељиве и незамисливе једна без друге. Без једне или без друге није могла постојати ни сама Црква Христова. Свети Иринеј је био управо онај који је ту фундаменталну истину учинио јаснијом и очигледнијом за потоње векове, и у томе је његова велика богословска заслуга.

Што се пак тиче односа св. Евхаристије и Цркве, о томе смо већ донекле говорили на крају поглавља о Цркви. Видели смо у том поглављу да се код епископа Лионског та два елемента, тј. Црква и Евхаристија, тесно сједињују и поистовећују. То бива пре свега отуда што је Црква *Тело* Христово, а оно што је чини да буде *тело Христово* јесте управо Евхаристија. Света Евхаристија и јесте сама „*заједница тела*“ Христовог и „*заједница крви*“ Његове, оне крви којом су искупљени чланови Цркве (V, 2,2 — 3; 14, 3 — 4). *Тело* Господње и *крв* Његова јесу, по Иринеју, „чиниоци живота нашег“ (*caro et sanguis sunt quae faciunt nobis vitam* — V, 14, 4), и зато чланови (уди) Христови, који сачињавају тело Његово — Цркву, сачињавају то црквено тело Христово и живе у њему само *кроз св. Евхаристију* (ср. IV, 38, 1—2; 22, 1; III, 16, 6; 18, 7). Овим истим фактом они уједно побеђују и све јереси.²⁷ Узајамно поклапање и идентификовање Цркве и Евхаристије састоји се дакле у томе што обадве оне јесу *заједница тела и крви Христове*, а „заједница“ Христова је једна, а не многе. Та „заједница“ Христова, или како вели св. Иринеј, „*тесна заједница Бога и човека*“ (Доказ. ап. проп. §4,6, 31), јесте рекапитулација и возглављење („анакефалеосис“) целокупног богочовечанског дела Христовог, целокупног *домостроја* Његовог у телу. Зато Црква Христова, сакупљена на *synaxis* у свету Евхаристију „на сваком месту“ и „по целом свету“ (IV, 17, 6; 18, 1), „у чистој мисли и нелицемерној вери“,... „приноси *чисти принос* („просфоран“) Творцу, приносећи га са *евхаристијом* (= са благодарношћу)“ (IV, 18, 4). Кроз акт сакупљања на законито евхаристијско сабрање (*synaxis*, литургија) и кроз приношење евхаристијских дарова Богу, Црква објављује „домострој и икономију Божју, учињену за Спасење човечанства“ (I, 10, 3).

Дар савршавања и приношења чисте и истинске Евхаристије, узношења Богу истинитоме „чистог приноса“ на евхаристијском сабрању има само *православна Црква*, тј. правилно апостолски верујућа Црква, док су таквог дара лишени сви јеретици, зато што сви

²⁷ Ср. V, 14,4: »Сећајући се, враги мој, да си телом Господњим избављен и крвљу Његовом искупљен«, и »држећи се главе, из које сво тело 'Цркве' складно расте (Кол. II, 19), тј. држећи се долазка Сина Божјег у телу, и исповедајући Бога и чврсто примајући Његовог човека, употребљавајући и доказе из св. Писма, ти ћеш лако победити свако касније измишљено јеретичко мишљење«.

они приносе не „чист принос“ благодарности Богу Творцу и Спаситељу, него „гући огањ доносе под жртвеник Божји“ (IV, 26, 2), као некада отпадници Датан и Авирон. То пак бива тако зато што се они налазе ван Цркве и ван истине, тј. ван православља апостолског (ср. IV, 33, 7), и отуда су они „изгубили Хлеб истинског живота“ (perdiderunt panem vitae verae — II, 11, 1). Зато св. Иринеј, епископ православне Цркве Лионске, вели за њих на крају свог дела „Против јереси“: „Незналице су сви јеретици, јер не знају домострој Божји и неупућени су у икономију Божију о човеку; будући да су слепи за истину, они се противе сопственом спасењу“ (V, 19, 2). „Сви су се они, продужује даље Иринеј, појавили касније него епископи, којима су Апостоли поверили у руке Цркве, и то смо ми са свом тачношћу показали у нашој трећој књизи. Зато што су слепи за истину, споменути јеретици су принуђени да иду другим тешкопроходним странпутицама, и због тога су противречно и недоследно расути трагови њиховог учења. Стаза пак синова Цркве пролази кроз цео свет, имајући чврсто апостолско предање (ab Apostolis traditionem), и она нам даје да видимо једну и исту веру свију (тј. православље), јер се сви покуравају једном и истом Богу Оцу, и сви верују у један и исти домострој оваплоћења Сина Божијег, и сви знају један и исти дар Духа, и сви једне исте изучавају заповести, и сви један и исти облик црквеног поретка (erga Ecclesiam ordinationis) чувају, и један исти долазак Господњи очекују, и једно исто спасење целог човека, тј. и душе и тела ишчекују“ (V, 20, 1).

Показујући на тај начин надмоћност Цркве над јеретцима у истини, и у свим другим споменутим елементима, а особито у Евхаристији и у правој и истинитој вери, св. Иринеј завршава напред цитирани пасус следећим карактеристичним речима: „Проповед црквена јесте истинита и сугурна, и у Цркви се показује један и исти пут спасења у целом свету... Јер свуда Црква проповеда истину, и она је онај седмокраки свећник који има Христову светлост... Стога дакле треба бежати од заблуда јеретичких и строго се чувати да нам оне не нанесу штету, а прибегавати Цркви и расти у њеним крилима и Господњим Светим Писмом хранити се. Јер Црква јесте засађени рај у овоме свету“ (V, 20, 1 — 2).

Тајна дакле Цркве, — Апостолске, саборне, правоверујуће и правилно приносеће Евхаристију Богу, — састоји се у томе што је она нови рај Божији у овом свету, тојест једино место спасења, једини новодаровани живот свету, живот као заједница људи са једним истакнутим Богом (Доказ. ап. пр. §4), док насупрот њој, насупрот том рају Цркве постоји „јеретички раздор“ (V, 20, 2), који личи на оно дрво пада човековог и пропасти. И управо због опасности губљења спасења, због опасности духовне пропасти људи, Апостоли и њихови ученици избегавали су јеретике као „непријатеље истине“ (III, 3, 4), као упропаститеље спасења створења Божјих.“ Толику су Апостоли и њихови ученици имали предострожност, да нису хтели ни речју да ступе у општење са онима који изврћу истину, као што и Павле рече: Човека јеретика по првome и другоме саветовању клони се, знајући да се такав изопачио, и да греши, будући да је сам себе осудио“ (III, 3, 4. ср. Титу 3, 10—11). Зато, по св. Иринеју, Црква Апостола и њихових

истинских ученика и наследника није примала у општење (у вери и у Евхаристији) никаквог јеретика или јеретичку и шизматичку „парасинагогу“ (незаконито збориште), него тек у случају када такви приђу њој и приме од ње апостолску „харизму истине“ (= праву веру) и апостолско предање и апостолску „епископску литургију“, онда тек их она прима у заједницу свете Евхаристије и у заједницу Цркве. Без тога, црквено општење са јеретичима (а поготову *intercommunio*) за Иринеја би означавало еклисиолошки *non-sens*.

ЗАКЉУЧАК

1. Из свега досадашњег излагања еклисиологије св. свештеномученика Иринеја епископа Лионског, постала је, сматрамо, јасна и очигледна она тесна веза, или још тачније речено, оно савршено јединство које постоји између Цркве, Евхаристије и православља (праве вере). Видели смо да по св. Иринеју Црква постоји као *апостолско прејемство* и предање и континуитет *православља* и *Евхаристије*, тј. као реално продужење праве и истинске богодане *вере* и *богослужења* (свештено-дејствовања) хришћана, кроз коју веру и свештенодејствовање остварује се *заједница* („кинонија“) људи с Богом у Христу Исусу, па према томе и *спасење* саздања Божјих, тј. деце Божје, народа Божјег, а и спасење целог света. Другим речима, Црква као „велико и славно тело Христово“ (IV, 33, 7) постоји само у Евхаристији и у православљу, тј. у правој и истинској *вери* и у истинском евхаристијском, литургијском *саб(орниз)ирању* и *сједињавању* и *заједничарењу* у крви и телу Христовом.

Ова основна истина Иринејеве еклисиологије није била само једна теоретска поставка његове теологије, него је била конкретни и реални *историјски факат* (и зато је сва теологија св. Иринеја с правом названа „теологија факата“), тј. конкретни факат црквеног живота, реалан онолико колико је за Иринеја било реално и само *апостолско предање* у апостолским и саборним (католичанским) Црквама расути по свету. Црква за св. Иринеја јесте: „Прејемство Апостола (= у вери и благодати), и стари систем Цркве по целом свету, и карактер тела Христовог по прејемствима епископа, којима су Апостоли поверили Цркву по местима“ (IV, 33, 8). Није Црква за Иринеја била нешто посебно од истините вере и истините Евхаристије, нити је пак вера била нешто друго и независно од Цркве и Евхаристије, нити је опет Евхаристија била нешто што би се могло одвојити од Цркве и њене ортодоксије, зато што ни *апостолско прејемство* ни целокупно *апостолско предање* у Црквама није било „друго“ и „друкчије“, него *једно и исто* и свакој помесној католичанској (саборној) Цркви по свету, пошто је „сва Црква једна, и једну и исту веру има у целом свету“ (I, 10, 3). Следеће речи св. Иринеја то најбоље потврђују: „Једним и истим поретком и истим прејемством апостолско предање у Цркви и проповед истине дошли су до нас. И то је најпотпунији доказ да је једна и иста животворна вера у Цркви, која је од Апостола до сада сачувана и предана у истини“ (III 3, 3).

По богословском сведочењу св. Иринеја, у црквеној свести и сазнању његове епохе није било могуће да постоји било какво раздељење или раздвајање Цркве, Евхаристије и ортодоксије, јер нити постоји Црква без ортодоксије и Евхаристије, нити ортодоксија без Цркве и Евхаристије, нити опет Евхаристија ван Цркве и ван истините вере њене, ван ортодоксије. Као што „они коју су ван истине”, тј. ван праве вере, истовремено су и аутоматски су и „ван Цркве” (IV, 33, 7),²⁸ тако исто и обратно: они који су ван Цркве, истовремено су и ван православља (= ван истине) и ван истините Евхаристије (= ван заједничарења у Телу Христовом), пошто је истинита вера Цркве живи израз њеног истинског предања и живота и итинског евхаристијског свештенодејствовања и саборовања. То јасно потврђује она класична фраза св. Иринеја: „*Наша вера је сагласна са Евхаристијом и Евхаристија потврђује нашу веру*” (IV, 18, 5). Еклисиолошке конзеквенце ове фразе од фундаменталног су значаја: нема вере у Цркви а да се иста не примењује у животу Цркве и не потврђује благодатним дејствима и актима Цркве. Нема ничега у проповеди апостолској, коју је примила и коју чува Црква као веру своју, што не би имало благодатни (харизматички) и сотириолошки значај, тј. што не би имало непосредног одраза и последица у читавом животу Цркве, а особито у богослужбеном животу њеном, у Евхаристији и Литургији. Из тога, управо, разлога ову проповед Апостола, тј. сву веру Цркве, и назива св. Иринеј „*благодатни дар истине*” (*charisma veritatis*), као што смо то видели раније. Такође, с друге стране, нема ни евхаристијског нити било каквог другог харизматичког акта или радње црквене, која не би била израз и манифестација и потврда истините вере Цркве, православља црквеног, ортодоксије.

Према томе, незамисливо је за Иринеја да постоји Црква (коју, као што смо видели, сачињава апостолско предање и апостолско преемство, харизматичко и дидактичко), која би била без праве и истините вере и без јединства у тој истинитој вери, или која би евентуално била без истинског приношења и свршавања Евхаристије и без јединства у тој евхаристијској заједници и општењу („кинонија”) са свима другим помесним апостолским правоверујућим Црквама (ср. III, 3, 4 и *Евсевије*, Цркв. Истор., књ. V, 24, 15—17). Евентуално постојање једне такве „цркве”, било са самом „Евхаристијом” без правилног исповедања истините вере, било пак са самом „ортодоксијом” без Евхаристије, било би за црквену свест и сазнање Иринејево и за црквену свест и сазнање његовог времена просто напросто једно „*зловје*” и *кривоверје* и *јерес*, јеретичко „*збориште*”, „*парасинагога*”, тј. противправославни, противевхаристијски и противцрквени збор људи, а никада Црква Божија у Христу Исусу.

2. Какав смисао и значај има то и такво црквено-богословско сведочанство св. свештеномученика Иринеја за наше време?

²⁸ Упореди овде скоро потпуно исту мада доста каоније иоказану реч Св. Григорија Паламе: „Они који су од Цркве Христове, они су и од истине; они који нису од истине, не припадају ни Цркви Христовој» (Писмо Патријарху Антиох. Игнатију, §3 у *Делима* св. Паламе на грчком, изд. Солун 1966, том II, 627).

То и такво сведочење епископа Лионског несумњиво изражава, као што смо већ рекли, ону првобитну свест и сазнање древне Цркве. Јер нераздељиво повезивање и, шта више, потпуно идентификовање Цркве, Евхаристије и ортодоксије било је дубоко укорењено у самосвести и самосазнању целокупне древне Цркве, и то не само до св. Иринеја, него тако исто и после њега. Сетимо се само, ма и узгред, следеће епохе из времена светог Кипријана Картагинског, која је имала управо такву исту црквену свест и сазнање; па затим сетимо се велике епохе Васељенских Сабора са њеним такође истим сазнањем и схватањем о Цркви; и још касније епохе оних унионистичких покушаја сједињења Истока и Запада, у којој епоси се тако исто јасно и недвосмислено испољавала верност православних византинаца истим овим еклисиолошким схватањима и истој овој иринејевској свести и сазнању Цркве о себи самој. И не само то, него и сва потоња, и сва садашња приврженост Православне Саборне (Католичанске) Цркве правој вери и правим благодатним свештенодејствима и тајнама и свештенорадњама црквено-светодуховским и апостолско-светотачким, и наравно приврженост пре свега истинитом евхаристијском заједничарењу, како међусобно тако и са св. Апостолима и св. Оцима, и, с друге стране, свеправославно одбијање евхаристијског општења са било којом другом „Црквом“ изван Једине, Свете, Саборне и Апостолске цркве Православне, — све то представља најбољи доказ да у Источној Православној Цркви живи и до данас та иста древна свест и самосвест и самосазнање о Цркви, какво је управо имао Свети Иринеј и сва древна Црква Христова. Све борбе и подвизи православних Отаца Цркве кроз векове за очување апостолске вере и предања с једне стране, и, с друге стране, њихово отсецање и искључивање из црквене евхаристијске заједнице и општења свих оних који су у разним важним питањима вере отступали од апостолске вере и предања од „Еванђеља истине и од Духа живота“ како вели Свети Иринеј (III, 11, 8), од „сигурног благодатног дара истине“ (IV, 26, 2), — све то јасно показује и открива нама ту исту свест и исто сазнање Цркве Православне о себи и о свом јединству. Исто тако, сви Васељенки и Помесни Сабори Православне Католичанске Цркве имали су уствари један и исти циљ: очување апостолског предања у вери и животу и свештенодејствовању Цркве, а искључење из црквеног заједничарења у евхаристијском општењу свих оних који су извртали и кварили спасоносно „правило истине“ (I, 9, 4; 10, 2), тј. правило вере, које је Црква од Апостола и њихових истинских ученика, Св. Отаца, примила, чувала и сачувала. На тај начин заштићивано је и обезбеђивано спасење „створења Божјих“, по речима св. Иринеја, тј. спасење људи и свих твари Божјих.

У богословском и црквеном сазнању св. Иринеја Црква се поистовећивала са вером и Евхаристијом, тј. са Божијом истином и Божијом благодаћу, или једном речју са *заједницом с Богом*, у којој заједници једино и постоји истинско спасење. То исто сазнање и свест имају и Оци Цркве у временима после Иринеја, и у Православној Цркви и до данас постоји та иста свест и то исто сазнање. Због тога управо још од првих векова до данас, ми православни стално подвлачимо да *ван Цркве нема спасења*, а то значи да нема спасења ван сједињења и заједнице са Христом и његовим удима, православним

хришћанима и помесним православним Црквама, разасутим по свету, и то сједињења у правој и истинитој вери и у благодатном свештенодејству и свештенослужењу, у евхаристијском сабрању и заједничарењу, и у благодатним даровима Духа Светога. Јер спасење није ништа друго него управо сједињење и заједница са Христом, а та заједница и сједињење се остварује само у телу Христовом које је Црква, и то конкретно у Евхаристијском литургијском заједничарењу и општењу у свакој месној Цркви свих оних који православно верују у Христа и искрено се сједињују око својих епископа као носилаца „апостолских прејемстава” по Божијим Црквама (в. IV, 33, 8). Та епископска „апостолска прејемства” (св. Иринеј намерно говори о њима у множини), тј. „апостолско прејемство” епископа јесте *прејемство* (successio) управо ове пуноће црквеног заједничарења („кинонија”) и црквеног општења свих у свету помесних Цркава са Христом и међусобно, које се општење изражава кроз заједничарење у истој правилној (православној) вери, у истинитом и спасоносном поведењу Еванђеља, у истој благодати Духа Божјег, у једном и истом и јединственом телу и крви Христовој у Евхаристији. Отуда ово апостолско прејемство, по св. Иринеју, није просто прејемство само „хиротоније”, него прејемство и континуитет целокупног домостроја Божијег извршеног и извршаваног за људе, тј. прејемство целокупног бића и живота Цркве као Тела Христовог, целокупне пуноће и католжности (саборности) њене. За Иринеја би било незамисливо да се чак уопште и говори о „апостолском прејемству” оних који су ван Цркве и ван истине, тј. ван православља, јер само и искључиво у заједници са апостолским по свету разасутим Црквама, које имају једну и исту веру и предање Апостола, може постојати право апостолско прејемство. Зато Иринеј толико и наглашава: „Треба слушати старешине (тј. епископе) у Цркви, који имају прејемство од Апостола, и који су заједно са епископским прејемством примили и сигурни благодатни дар истине, по благовољењу Бога Оца” (IV, 26, 2).

3. У „екуменски” настројеној, али не и „православствујућој” (правоверујућој) епохи нашој богословско и црквено сведочанство свештеномученика Иринеја, епископа древне Цркве (у којој је, као што рекосмо, доминирало сазнање и свест о нераздељивом јединству апостолности и католжности (саборности), православности и евхаристичности Цркава Божјих, расејаних по свету, но тесно и равноправно сједињених у Христу), — његово сведочанство означава за нас православне живо и истинско предање о тајни Цркве и о њеном богочовечанском јединству, и од тога духоносног и истинитог православног предања ми не можемо ни да отступимо ни да га изменимо. Православни никада не мењају своју православну апостолско — светоотачку свест и савест и сазнање о Цркви, јер би то значило мењање и саме Цркве, тј. то би значило прекид историјског континуитета, историјске икуменичности (тј. православног икуменизма у времену, а не само у простору) Цркве Богочовека Христа, прекид њене историјске католжности и саборности, прекид јединства нашег и заједнице наше са апостолско — светоотачком Црквом свих векова, тј. заједнице са свима Светима кроз векове.

Напротив, они који су још од времена Иринејевог „пробали“, како он сам каже,²⁹ да разбију „опште јединство“ („тин кинин ено-син“) православних саборних Божјих Цркава (в. код Евсевија, књ. V, 24, 9 — 13), тј. они који, по дословној речи Иринејевој, „стварају расколе будући пусти и празни без љубави Божје; који гледају само на своју корист, а не на јединство Цркве; који због малих и горделивих разлога расецају и раздељују велико и славно тело Христово, и, уколико то зависи од њих, руше то тело; који говоре о миру а раде у ствари на рату; који оцеђују комарца, а гутају камилу“ (IV, 33, 7), — сви они, дакле, нека прво одбаце своје „зловерје“, своје неправославље, па нека се поврате у „опште јединство“ и заједницу Православних (= правоверујућих) апостолских Цркава, у оно јединство и ону заједницу у којој се *ортодоксија* (тј. права вера) и *Евхаристија* сагласно и адекватно поклапају и нераздвојно сједињују, како међусобно тако и са Апостолима и са Оцима; тј. једном речју, нека се поврате у јединство и заједницу „великог и славног тела Христовог“, које је правоверна (= Православна) Црква Бога Живога — „стуб и тврђава Истине“, и тада ће, и само тада, истински богочовечански „икуменизам“ да постане за све реална и спасоносна стварност, као што је то од Апостола до данас у Православним Црквама Божјим.

²⁹ Види напред примедбу 18.

Summary

Dr. Hieromonk Athanasije Yeftich:

THE TEACHING OF ST. IRENAEUS ON THE CHURCH, ORTHODOXY AND EUCHARIST

Searching for an answer to the problems posed by the contemporary ecumenical movement, the author turns to the original sources of the patristic ecclesiology. One of the key positions in this traditional ecclesiology is held by St. Irenaeus of Lyons. The author emphasizes the catholic (integral) vision of the Church and all her constitutive «elements». Thus her apostolicity, the apostolic succession, her faith (truth) and Eucharist have for St. Irenaeus a «catholic» character. All these three elements constitute one reality of the divine «economy» of salvation in Christ. In other words, these three elements form together the apostolic tradition of the Church. The over-emphasis of one of these elements or neglecting of one of them destroys the catholic character both of the apostolic tradition and each of these elements.

Hence, the genuine *koinonia* which the Church includes in itself simultaneously the participation with all the three elements. According to St. Irenaeus, the Church without Orthodoxy or without Eucharist is not the Church; Orthodoxy (right belief) outside the Church and Eucharist is unthinkable as well; the Eucharist also outside the Church and the right belief cannot exist.

Drawing conclusions from St. Irenaeus' premises, the «inter-communion» as it is today preached in some ecumenical circles, is outright impossible, because the «inter-communion» would undermine the uniqueness of the Church and character of all her constitutive elements. The author accepts the necessity of ecumenism in time also, not only in space, as it was already recommended by the eminent Orthodox theologian Father Georges Florovsky.

Улога Српске православне цркве и других чинилаца у развитку идеје српске државности под страном влашћу*

Др РАЈКО ВЕСЕЛИНОВИЋ

После пропасти српских средњовековних држава под страну власт у другој половини XV века (Србија, 1459; Босна, 1463; Херцеговина, 1481; Црна Гора, 1496.) није се угасило сећање на њих и на владаре, особито оне из династије Немањића, Мрњавчевића, Лазаревића, Бранковића. Идеју о српској држави, односно, српску државну мисао, коју је — као што је у нашој науци одавно познато — физички створио велики жупан Стефан Немања, а духовно његов син Свети Сава, прихватила је Српска православна црква која је надживела српске срењовековне државне творевине.

Српско свештенство је проносило ту мисао и чувало је, неговало и развијало кроз све векове ропства. Свештенство ју је чувало као најсјајнију лучу која је осветљавала трновит пут надања у боље дане. Оно је улагало велике напоре и свесно подносило жртве које су захтевали конкретни напори на уобличавању једне изразито национално-политичке идеологије. Програмски циљ те идеологије се састојао у тежњи за обновом средњовековне српске државе у датим општеполитичким условима и могућностима.

Други пут уобличавање те и такве национално-политичке идеологије налазио се под сталним утицајем читавог једног веома разгранатог сплета многобројних чинилаца јединства духовне, правне, морално-политичке, књижевне и уметничке природе.

Сваки од ових чинилаца, сваки за себе и сви заједно, деловали су непрекидно и живо на себи својствен начин, пре свега на ширење идеје јединства у српском народу без обзира на територијалне, од-

* Предавање одржано 25. октобра 1971. године на Православном народном универзитету у Београду. Оно представља извод из пишчевог реферата поднетог на међународном колоквију у Букурешту 21. децембра 1970. године на тему: „Народи југоисточне Европе у међународној политици од краја XVI до почетка XVII века”.

носно на политичко-државне творевине. Државне границе између Турске, Млетачке републике и Аустрије, које су испресецале и разбиле живо народно тело на неколико делова, нису успеле да разбију осећање јединства у тој разједињености, јер је српски народ у свима тим државама имао своју уређену Цркву и своје народно свештенство као посредника између Немањичке традиције и између себе.

Осим Српске православне цркве, веома значајан чинилац у развоју идеје јединства и српске државне масли представљале су патријархалне демократске установе на селу: кућна задруга, сеоска, племенска и кнежинска самоуправа. Ове установе су преузеле и Турска, и Аустрија и Млетачка република у свој управни систем после освојења области настањених у то време српским народом. У свима тим племенским односно управно-политичким територијалним целинама, судило се и управљало по традицијама српског средњовековног законодавства. Српска православна црква је била тесно везана са тим установама.¹

У недостатку народне државе, обновљена Пећка патријаршија је стала на чело политички раздробљеног народа као његова свеопшта организација. Она је обухватала све пределе од ниже Скопља на југу до више Будима на северу и од Јадранског мора на западу до иза Софије на истоку. Врховну духовну власт пећког патријарха признавала је Карловачка митрополија која се налазила под влашћу Аустрије (потоње Аустро-Угарске), конкретно у Угарској, Хрватској и Славонији; исто тако и Цетињска митрополија у Црној Гори, номинално под турском влашћу, као и Српска црква у Боки Которској и Далмацији под влашћу Млетачке републике.

Личност пећког патријарха је и стварно и симболички подржавала и одржавала мисао, идеју, духовног јединства на целом том пространству. Пећки патријарх је истовремено и духовни и световни народни старешина (*sarut nationis*, милетбаша). Значајно је да судска тела Српске цркве при суђењу и управљању користе, поред канонских правила и прописа, и законик цара Душана који, иначе, представља највиши домет правне свести у српској средњовековној држави. На основу тога се може закључити, да је и јединствена правна пракса, која се ослањала на српско средњовековно законодавство, доприносила у извесној мери остваривању идеје јединства, да је будила и одржавала сећање и успомену на српску средњовековну државу и правну мисао.

Деловање идејно-политичког и морално-политичког чиниоца огледа се у настојању да се у целокупном народу очува и даље развија Немањичка средњовековна традиција о држави. Поштовање Срба светитеља на челу са светитељима — владарима из „Немањича свете лозе”, затим, из династије Лазаревића и Бранковића, њихове целебне мошти, књижевно писана и још више преписивана широм српских земаља њихова ж и т и ј а и с л у ж б е знатно су доприносили раз-

¹ Др Р. Л. Веселиновић, Јединство у разједињености. Објављено у споменици о 750—годишњици аутокефалности Српске православне цркве 1219—1969. Београд, 1969, 217—219 (Скраћено: Веселиновић, Јединство).

воју љубави према сопственој прошлости и историји, а то је доводило до даљег, постепеног, развитка српске државне мисли под страном влашћу.

Поред споменутих житија и служби, постоји још неколико чинилаца изразито књижевне природе. Од XVI века појављује се читав низ родослова у којима су описани догађаји из рода (отуда назив родослов), односно, из династије Немањића. Ту су, потом, летописи у којима се говори о разним историјским и другим догађајима, бележеним по годинама и летима (отуда назив летопис). Значајну вредност у том погледу имају летописачке белешке, многобројни записи и натписи итд.

У ту групу чинилаца књижевне природе спадају и народне песме. Њих је наш народ певао без обзира да ли се налазио под влашћу Турске, или Аустрије или Млетачке републике. Народне јуначке и друге песме ће у XIX веку дуго одушевљавати целу књижевну Европу као нека врста стиховане историје српског народа од доба Немањића, преко Лазаревића, Мрњавчевића и Бранковића, па све до великих револуционарних устанака српских сељака у Београдском пашалуку у XIX веку под вођством Карађорђа и кнеза Милоша.

Изванредни савремени портрети српских владара, композиције из наше народне политичке и културне историје и друга класична дела наше ликовне уметности су расута по манастирима и црквама селским и варошким од Србије, Црне Горе, Босне и Херцеговине, Војводине, Славоније, Хрватске до Лике, Кордуна, Далмације, Боке Которске итд.² Ти портрети и те композиције представљају наше драгоцене националне галерије слика од средњег века до новог доба. Немањи значај имају разна дела са националном тематиком у области примењене уметности, па и архитектонски црквени и други споменици сами по себи будили су народну свест.

Захваљујући обиљу и великом броју и распрострањености свих горе споменутих споменика књижевне, уметничке и друге природе, постала је средњовековна политичка историја српског народа нераздвојни део брижљиво неговане црквене традиције. Та традиција је, у целини говорећи, деловала као уједињавајућа идејно-политичка снага разубеног народа и као чинилац развитка и одржавања идеје српске државности, односно, српске државне мисли која је имала изразито национално-ослободилачко значење.

Оцењујући велику улогу Српске цркве у стварању политичке мисли у српском народу под страном влашћу, академик Васа Чубриловић каже о томе дословно: „Она је била посредник између Немањичке феудалне државе после њене пропасти и народних маса... Када је држава пропала, она је била једина установа која је преживела њен слом и пренела њену традицију и њену идеју у ново доба што настаје после турског освајања”. По Чубриловићу, Српска црква је дала два велика доприноса изградњи политичке мисли у српском народу до почетка XIX века, то су: „уско-верско православно гледање

² Исто.

на проблем националног ослобођења и од феудалних елемената очишћена Немањинка државна традиција.”³

У току XVI, XVII и XVIII века било је неколико покушаја да се оствари идеја државности. До тих покушаја долазило је нарочито у време ратова између Аустрије и Турске. Занимљиво је да споменемо да се идеја о ослобођењу и уједињењу српског и осталих југословенских народа свесно излаже у низу дела од којих је известан број објављен баш у време тих ратова.

Идеја борбе за ослобођење од Турака или Агарјана (у нашим старијим изворима) долази до изражаја у Служби св. Деспота Јовану Бранковићу од непознатог Крушедолца:

тако и по смрти неодступно
отачаство своје сачувај
и православним војницима нашим
против Агарена помози
молитвама својим.⁴

Чинило се да је један од таквих повољних тренутака за ослобођење „отачаства” од Турака настао за време аустро-турског рата 1593—1606. године. У науци је одавно добро познат устанак Срба и Румуна у Банату 1594. године као један од најранијих устанака у пространом Османском царству. Одушевлени првим војним успесима против Турака, устаници су изабрали ердељског кнеза Жигмунда Баторија за српског краља и заклели му се на верност. Синан-паша је добро оценио и прозрео значење тога устанка када је наредио, да се духовни творац српске државне мисли, Св. Сава спали! Он је заповедио да се његово тело пренесе из манастира Милешеве у Београд и да се спали на Врачару, на домак Баната. Тиме је истовремено желео да у ватри и пепелу развеје све наде устаника на ослобођење који су, иначе, на својим заставама истакли његов лик. Међутим, уништавајући тај „симбол српских традиција о држави и независности”, Синан-паша није успео да уништи идеју за ослобођењем. То се најбоље огледа у раду сабора одржаном у манастиру Морачи крајем 1608. године у присуству пећког патријарха Јована и херцеговачког војводе Грдана. Тај сабор је изабрао за будућег српског краља савојског војводу Карла Емануела, иначе, састављача плана о успостављању једне хришћанске краљевине на Балкану.⁵

Напред споменути идеја о ослобођењу не само српског него и осталих југословенских народа од стране власти долази до јасног изражаја већ крајем XVI века, у време споменутог рата 1593—1606. године. У једном зборнику грбова Петра Охмућевића, иначе, адмирала шпанске флоте и учесника и тзв. Великој армади, налазе се изнад

³ Др Васа Чубриловић, Историја политичке мисли у Србији XIX века. Београд, 1958, 27 (Скраћено: Чубриловић, Историја политичке мисли).

⁴ Непознати Крушедолац, Служба св. деспота Јовану Бранковићу. Србљак, књига 3. Београд, 1970, 71; књига 4 (Студије), 78—79.

⁵ Др Б. Бурђев, др В. Чубриловић и др Ј. Тадић, Народни покрети и устанци крајем XVI и почетком XVII века у књизи: Историја народа Југославије, књига друга. Београд, 1960, 470—472.

његовог грба „по први пут уједињени грбови: Босне, Србије, Славоније, Хрватске, Далмације и Приморја”. На основу тога се у нашој науци закључује, да је Охмућевићу била јасна не само идеја уједињења српског народа, него и идеја југословенског уједињења.⁶ Сматрамо да је у нашем данашњем историјском тренутку потребно још једном нагласити и подвући настајање и даљи развитак те идеје и идеала југословенства као форме одређеног степена развика друштвене свести..

Још док је споменути рат трајао, појавило се на самом освитку XVII века, 1601. године, знаменито дело Дубровчанина Мавра Орбина, монаха римокатоличког бенедиктинског реда, С л о в е н с к о ц а р с т в о (Il Regno degli Slavi). За ово дело се каже, да је посејало семе „словенства”, јер Орбин у њему говори, не само о српском царству, него и о прошлости свих Словена, а од Јужних Словена је највише приказао прошлост Србије и Босне. Ово дело се с правом сматра за прву историју Југословена. Оно је постало извор свести о заједници свих Словена и о јединству Јужних Словена. Орбин у својој предговору подвлачи, да је из осећања дуга „који имам према својој словенској нацији, радо уложио овај напор да изложим порекло и развитак њеног царства” и да је прикупљене податке хтео да обелодани „на урес читаве словенске нације, коју молим да благонаклоно изволи примити овај мој труд као знак и сведочанство величине њихових предака, као свеги пример њиховог јунаштва, и на крају, као своју ствар”.⁷ То дело је тако и прихваћено. Његов утицај је нарочито порастао међу православним Словенима после превода на руски језик од стране Саве Лукића Владиславића (1722. године). О томе утицају може се судити по извесном броју очуваних преписа и превода у Војводини.⁸

Успомену на српско средњовековно царство, односно на српску државну мисао, појачао је такође и пећки патријарх Пајсије I Јањевац, настављач наших средњовековних биографа, својим делом *Житие и жизн’... цара Стефана и сина јего Уроша младаго цара*. Дело је написано на основу родослова, летописа, пећког хрисовуља и народног предања онако како је оно сачувано код његових предходника на патријаршијском престолу у Пећи. Пај-

⁶ Др Александар В. Соловјев, *Постанак илирске хералдике и породица Охмућевић*. Гласник Скопског научног друштва, књига XII. Скопље, 1933, 106—107. — Упореди: Др Никола Радојчић, *О животу св. Саве од Ивана Томка Мрнавића*. Светосавски зборник, књига I. Посебна издања Српске краљевске академије. Београд, 1936, 354.

⁷ Мавро Орбин (и), *Краљевство Словена*. Превео с италијанског Здравко Шкундрица. Издање Српске књижевне задруге. Београд, 1968, 5—6.

⁸ Др Никола Радојчић, *Југословенство кроз нашу историју*. Летопис Матице српске, књига 339, I, св., Нови Сад, 1934, 184—185. — Исти, *Словенски превод Орбинија у Војводини*. Из прошлости Војводине. Нови Сад, 1956, 24—27. — Упореди: Др Р. Л. Веселиновић, *Српска историографија у XVIII веку*. Зборник Матице српске за друштвене науке, св. 38. за 1964. годину. Нови Сад, 1964, 7 (Скраћено: Веселиновић: Српска историографија).

сије је преписао Ж и в о т с в. С т е ф а н а Ш т и љ а н о в и ћ а, де-ло непознатог писца — монаха.⁹

За време новог аустро-турског рата 1683—1699. године се веровало, говорило и писало да за читавих хиљаду година није било повољније прилике да се дигне устанак на Турке, да се они протерају из Европе, па чак и из самог Цариграда.

Гроф Борђе Бранковић који, иначе, споји на челу савремене српске историографије са својим опсежним хроничарско-мемоарским С л а в е н о - с р п с к и м х р о н и к а м а, успео је да га аустријски цар Леополд I призна за законитог наследника српских средњовековних деспота. То признање је учињено у нади, да ће Бранковић са устаницима окупљеним око себе војнички потпомоћи аустријску војску која је, иначе, уз помоћ других српских устаника протерала Турке из Србије и Македоније у току 1689. и 1690. године.

Важно је овом приликом да истакнемо, да је Бранковић покушао да н е з а в и с н о од Аустрије оснује једну велику Илирску краљевину којој би он стојао на челу као „деспот Србије, Илирије, Мезије, Босне, Срема и других земаља”. Значајно је још једном подвући, да је Бранковић — за разлику од покушаја у XVI и почетком XVII века када су туђинци бирани и проглашавани за српске владаре — желео да оствари потпуну политичку и државну самосталност своје Илирске краљевине. Због тога је, уосталом, ухапшен, те је остатак живота провео у затвору.

Услед пораза у споменутом рату, аустријска војска се почела повлачити из Македоније и Србије. За њом су се, бојећи се турске освете због учешћа у устанку, почеле повлачити многобројне породице из предела обухваћених ратом. Оне су се кретале ка северу, према Београду са намером да се, у случају приближавања турске војске, пребаце преко Саве и Дунава. Том приликом су многи понели своје драгоцености, а монаси манастира Раванице су понели собом тело св. кнеза Лазара, једног од најсветлијих симбола борбе за очување српске средњовековне државе после распада Душановог царства и чувара немањихке идеологије.

У време тих злокобних сметњи, неизвесности и запањујућег страха од Турака, одржан је у Београду јуна 1690. године народно-црквени сабор који је одредио став српског народа према даљој борби против Турака с једне, и према цару Леополду I, односно, према Аустрији с друге стране. Обзиром на приближавање Турака Београду, сабор је одлучио да се Срби избеглице са Српском милицијом пребаце у тадашњу Угарску под влашћу Аустрије да одатле наставе даљу борбу против заједничког непријатеља. Због тога је сабор признао Леополда I за српског краља. Признање суверенитета Леополда

⁹ Иларион, монах (Руварац), Житие цара Уроша од Пајсија, пећког патријарха (1614—1646). Гласник Српског ученог друштва, књига XXII. Београд, 1867, 209—232. — Др Никола Радојчић, Увод у историју српске историографије XVIII века. Зборник Матице српске за књижевност и језик, књига VI—VII. Нови Сад, 1959, 25. — И с т и, Словенски превод Орбинија, 22. — Др Боко Слијепчевић, Пајсије, архиепископ пећки и патријарх српски као јерарх и књижевни радник (Сепарат из „Богословља”). Београд, 1933, 51—62. — Веселиновић, Српска историографија, 8.

I огледа се у писму патријарха Арсенија III Црнојевића у коме га ословљава као угарског и српског краља и додаје, између осталог: „ . . . јеже бјехом от триста и једно лето изгубили (РВ: 1690—301 = 1389. година, т.ј. Косовска битка сматрана као губитак државе!), то в дани при државе светлаго цесарства и велможаставнаго цесара нашего паки обрјетохом”.¹⁰ Сабор је у својим пункцијама нагласио духовно јединство српског народа „по васеј Севии и Булгарији и (Ј) Устинианији и Далмацији, и Босни и Илирији и Херцеговини и Чернеи Гори до мора, и Хрвацкој и Угарској, Сирмији, Јанопољу, земљама дее год под частним крилом светлаго цара римског, где се находе сад и после”.¹¹ Сабор је такође захтевао да се Србима врате цркве које су им раније Турци отели, па су у рату од њих узете: „да се и те даду нам, наши светии кралева прве задужбине, да ми нима можемо владати и држати”.¹²

Староседеоци Срби у Угарској заједно са онима који су се преселили у току споменуте Велике сеобе, неће клонути у својим захтевима за стварање неке врсте своје државе. Српска скупштина у Будиму од 20. марта 1691. године прогласила је Бранковића за српског деспота (војводу), затражила од цара Леополда I да га пусти из затвора зато да би се ставио на чело народа. Скупштина је сматрала да је то њезино легитимно право које се заснива на инвитаорији истог цара од 6. априла 1690. године, јер је том инвитаоријом српском народу дато право и слобода избора војводе (*promittimus vobis eligendique Vaivodae libertatem*). Бројна српска изасланства годинама ће узалуд расипати своје снаге у Бечу ради ослобођења изабраног српског деспота и ради добијања *п о с е б н е*, издвојене, територије на којој би била уређена засебна управно-политичка заједница српског народа у Аустрији.

Патријарх Арсеније III, као и многи други, улагао је велике напоре за остварење тих национално-политичких тежњи. У том погледу класично звучи оно место у његовом писму од 8. августа 1702. године упућеном из Сент-Андреје деспоту Ђорђу Бранковићу, у коме он спомиње, да се много пута трудио свим телесним и умним силама, да својим слабим плећима усправи давно пали стуб словено-србске државности”.¹³

Током XVIII века Срби ће се писаним делима борити за очување својих привилегијалних права историјским разлозима и правним образложењима. Споменућемо неколико тих књижевних и историјских дела.

Христифор Жефаровић је написао, користећи се сличним делом хрватског књижевника Павла Ритера Витезовића, књигу о грбовима која је позната под именом **Стематографија**. То је, иначе, прва

¹⁰ Др Каменко Суботић, Уговори између Леополда I и српског народа. Летопис Матице српске, књига 184. Нови Сад, 1895, 11 (Скраћено: Суботић, Уговори).

¹¹ И с т и, 8.

¹² И с т о.

¹³ Стојан Новаковић, Из Хронике деспота Ђорђа Бранковића. Гласник Српског ученог друштва, књига XXXIII. Београд, 1872, 168.

српска штампана књига у Аустрији (1741.¹⁴ У њој тврди, да је српска „свенародна слобода“ „крвљу у злато процењена“. Поред тежње да истакне српске заслуге и да одбрани српска права, Жефаровић је желео да развије у Срба осећање поноса и родољубља истицањем Немањичке државне традиције, односно, истицањем, како он то пише, „славе дома Немањића“. Да би Србе ослободио „мрака непознавање своје прошлости, он је поред грбова разних покрајина и области, објавио још и 29 бакрореза српских владара и светитеља, затим, портрете патријарха Арсенија IV и цара Душана „Силног“ на коњу, у слави, уоквиреног јужнословенским грбовима. Овај Душанов тријумфални портрет унеће нешто доцније у боји, архимандрит манастира Ковиља у Бачкој Јован Рајић у другу књигу своје *Историје разних словенских народа наипаче Болгар, Хорватов и Сербов*.¹⁵ Две године после појаве Жефаровићеве Стематографије, појавиће се његова збирка српских привилегија (1743) с циљем, да упозна читаоце са доказаном храброшћу њихових предака. Јован Скерлић наводи, да је Жефаровићева Стематографија „као споменик старе и славне прошлости, имала утицаја на развијање националног и српског државног осећања код Срба и за време Првог устанка била је забрањена у Аустрији”.¹⁶

Захирије Стефановић Орфелин је покренуо 1768. године свој *Славено-србски магазин*. У његовом програматском рационалистичком предговору истиче, да ће бити достојни вечне похвале они сарадници који се буду потрудили „изискивати и испитивати древности српског народа”; а све то у циљу јаче национално-политичке самоодбране и афирмације у једној у основи непријатељски расположеној средини у Аустрији. Офелинове две песме — *Плач Србији* и *Горестниј плач славнији иногда Србији* (обе штампане у Млечима, 1761.) — написане су у противаустријском духу. У њима Орфелин износи „тежње српског народа за пун и свој слободан живот”.¹⁷

Павле Јулинац је у свом *Кратком уводу у историју постанка славено-српског народа*, првој штампаној историји српског народа (1765), обрадио на родослован начин историју српских владара, царева, деспота и кнезова до грофа Ђорђа Бранковића, „последњаго деспота сербскога”. Јулинчев *Кратки увод* јако је добро дошао Србима у тренутку своје појаве, јер су у њему објављене српске привилегије. Од коликог је значаја било објављивање тих привилегија моћи ћемо схватити тек тада, ако нагласимо да се управо од педесетих до деведесетих година XVIII века водила борба против сужавања народне и црквене аутономије стечене баш на основу тих привилегија. Срби су доказали на основу привилегија, да се њихова права не могу сужавати нити мењати јер су им дата за ратне заслуге (*privilegia remuneratoria*), а нису израз милости аустријског цара (*privilegia gratiosa*), како их је Беч упорно тумачио.

¹⁴ Др Јован Скерлић, *Српска књижевност у XVIII веку*. Београд, 1923, 179, 210. (Скраћено: Скерлић, *Српска књижевност*).

¹⁵ Веселиновић, *Српска историографија*, 11.

¹⁶ Скерлић, *Српска књижевност*, 182.

¹⁷ Исти, 197.

Идеја народности ће добити већег замаха у своме развијању од краја XVIII века под утицајем заједничог рата Русије и Аустрије противу Турске, као и под утицајем француске грађанске револуције.

Српски народ је био одшувљен противу турском политиком аустријског цара Јосифа II који је у савезу са православном Русијом настојао да ослободи хришћане на Балкану за време рата 1787-1792. године.

Поводом тога рата Доситеј Обрадовић је клицао:

О, век златни! О, мила времена!
О, весеља и слатке радости!
Србија је наша избављена,
Блага жеља од наше младости.⁷⁸

Захваљујући великом броју српских добровољачких одреда познатих под именом фрајкор — који су носили главни терет ратовања у Крајини, Хомољу, Ресави, Поморављу и другим крајевима, цела Србија од Тимока до Дрине је била ослобођена од Турака.

Командант српског фрајкора, аустријски официр, иначе Србин, Михаило Михаљевић је 4. јануара 1790. године освојио од Турака Крушевац, некадашњу престоницу кнеза Лазара. Одмах после тога је наредио да се некадашња кнежева дворска црква, Лазарица, очисти од нечистоће (Турци су у њој држали коње), да се освети и да се одржи литургија. Михаљевић је добро знао, да је Крушевац и под турском влашћу представљао једно од жаришта српске државне мисли и Немањинке традиције, па је у говору окупљеном народу и кнезовима из најближих места истакао, да је одсада аустријски цар њихов кнез!⁷⁹

На глас о постигнутом примирју између Аустрије и Турске, Срби су покушали да обезбеде за себе извесну самоуправу у предстојећем уговору о миру. Стефан Јовановић, архимандрит манастира Троноше се ради тога обратио карловачком митрополиту Стефану Стратимировићу, српском народноцрквеном сабору који је тада одржаван у Темишвару, па и самом аустријском цару. Али, узалуд!

Према одредбама свиштовског мира 1791. године, сав Београдски пашалук, који су српски добровољци ослободили од Турака, морао је бити враћен Турској. По томе уговору Турска је дала опроштај свима Србима који су се борили против ње. Многи нису поверовали у тај опроштај, те су се иселили махом у Банат. Тих сеоба је, додуше, било и пре примирја. Септембра 1789. године монаси манастира Студенице понели су собом мошти Св. Краља-Стефана Првовенчаног, првог српског краља из Немањинке династије и један

⁷⁸ Др Владимир Ђоровић, Велика Србија. Издање Народног дела. Београд, 1924, 17.

⁷⁹ Wiener Zeitung, No 11 (6. II 1790. — Torkvato Brlić, Die freiwillige Theilnahme der Serben und Kroaten and den vier letzten österreichisch—türkischen Kriegen. Wien, 1854, 118). — Др Драг. Павловић, Србија за време последњег аустро-турског рата (1788—1791). Београд, 1910, 97—98, у напмени 2.

од симбола српске државности. Његове мошти су чуване у Панчеву до почетка 1792. године када су враћене у Србију.

. . . Српски добровољачки одреди су распуштени. Српским официрима у аустријској војсци је предложено да остану на својим ранијим официрским местима. Срби су били разочарани што Србија није ослобођена. Ваљевски кнез Алекса Ненадовић, отац чувеног протe Матеје, одбио је понуду да и надаље остане у служби аустријског цара иако му се заклео на верност. „Истина је, ја сам се заклео да ћу му бити веран и против Турчина за слободу очевине моје војевати, и познато вам је да ја моје заклетве не преступам нити цара изневеравам и остављам, но цар оставља мене и сав народ српски, као његови стари што су наше прадеде остављали; зато идем натраг преко Саве — рекао је он у Сремским Карловцима споменутом Михаилу Михаљевићу, пуковнику — а немам писара ни других учених људи, но ћу ићи од манастира до манастира и казивати свакоме калуђеру и попу да у сваком манастиру запишу да више никад тко је Србин Немцу не верује”.²⁰

Тако смо у овом кратком прегледу о чиниоцима развитка идеје српске државности под страном влашћу дошли до подвечерја уочи избијања српске револуције под Карађорђем. Том приликом ће, у погодном тренутку, митрополит карловачки Стефан Стратимировић, одушевљен устанком, потајно потпомагати борбу за ослобођење. Он је израдио опширан план за ослобођење српског народа и за стварање државе на челу са једним руским кнезом.²¹

Доситеј Обрадовић је у својој програмској *Пјесни на инсурекцију Србианов*, посвећеној 1804. године храбрим витезовима Србије и Карађорђу, усхићено клицао:

Востани, Србије! Востани царице!

.
Ти воздвигни твоју царску главу горе
Да те опет позна и земља и море.
Покажи Европи твоје красно лице.

Спомени се, мати наша, твоје перве славе.

Востани, Србије! Мати наша мила!
И постани опет што си опет била.

Босна сестра твоја, на тебе гледа.

Херцегова земља Чернаја Гора,
Далеке државе и острови мора
Сви теби помоћ небеснују желе,
Све добре душе теби се веселе

²⁰ Прота Матија Ненадовић, Мемоари, Нови Сад — Београд, 1957, 44.

²¹ Прота Стеван М. Димитријевић, Стевана Стратимировића, митрополита карловачког, план за ослобођење српског народа. Богословље, св. 1. Београд, 1926, 38—66.

И согласно веле:
Востани, Србије!
Давно си заспала,
У мраку лежала;
Сада се пробуди,
И Србље возбуди!²²

+ + +

На основу свега изложеног се може закључити, да српски народ није клонуо после пропасти својих средњовековних држава. Српска црква је уместо њих постала носилац и заточеник јединства и слоге под страном влашћу. Она је постала један од најзнатнијих чинилаца и чувара идеје о држави Немањећа и њеној обнови; она је била тумач њезиних легитимитета. Највећи број писаца разних књижевних и историјских дела која су посредно и непосредно потпомагала развијање, неговање и уобличавање национално политичке идеологије потичу из редова српског свештенства. Та национална ослободилачка идеологија има изразито национално-ослободилачко обележје.

Сама, пак тежња за националним ослобођењем, као што смо видели, пролазила је кроз разне мѐне: од избора и натурања страних владара за српске краљеве и кнезове, па до покушаја стварања самосталне, независне државе. Тек почетком XIX века, за време револуционарних сељачких устанака у Србији под Карађорђевићем и кнезом Милошем, оствариваће се постепено мисао многих прохујалих покољења о једној истинској потпуно независној државној и политичкој самосталности српског народа.

²² Доситеј Обрадовић, Изабрани списи. Нови Сад — Београд, 1961, 356—357.

Dr. Rayko Veselinovich

THE ROLE OF THE SERBIAN ORTHODOX CHURCH IN THE DEVELOPMENT OF THE IDEA OF THE SERBIA'S STATEHOOD DURING FOREIGN OCCUPATION

After the collapse of Mediaeval Serbian states in the 15th Century the memory of Serbian rulers, especially from Nemanich' dynasty did not vanish. The legacy of Stephan Nemanya and his son St. Sava — the State of Serbia in which political and religious life were in harmony — inherited the Serbian Orthodox Church, which survived all the Serbian mediaeval formations. Throughout the centuries of foreign rule the Serbian clergy has preserved and cultivated that precious legacy, to which it gave a form of a national ideology. The final goal of that ideology was the restoration of the glorious Serbian state in the new conditions of modern times. In the formation of that national ideology many other factors contributed to its spiritual core juridical, moral, literary and political idealism.

All these factors together propagate the idea of unity of the Serbian nation, regardless of the territorial dismemberment of the nation's body. The frontiers of Turkey, Austria and Venice cutting through the living body of Serbian people did not succeed to offuscate the feeling of unity of the Serbianism, because the Serbian Orthodox Church united its flock across and despite all these tyrannical frontiers.

The propagators of the idea of the desired unity in the Serbian State, beside the clergy, were the family-*zadruga*, village and county authonomy. These small political units, reckognized by the invaders, kept alive mediaeval legal traditions.

The restoration of the Patriarchate of Pech was decisive for upkeeping of the unity of dismembered Serbian nation, because its jurisdiction encompassed the regions from Skoplye to Budapest and from Sofia to the Adriatic Sea. The person of the Patriarch of Pech symbolically and practically represented the spiritual and national unity of all Serbs. The special hagiographies and genealogies composed to the glory of the Serbian saints contributed to the enchancing of love towards the glorious historical past of Serbia, which, in its turn, created the nostalgia of an independant Serbian State. In this respect the Serbian epic poetry published in the 19th Century was decisive for the national liberation under Kara-George and Prince Milosh.

The romantic portraits of the Serbian mediaeval Serbian rulers could be found in monasteries and parish churches throughout all Serbian lands; from Morava Valley, Montenegro, Bosnia-Herzegovina up to Dalmatia, Croatia, Slavonia and Voyvodina. The classical church architecture also witnessed to the old glory of Serbian creativity.

According to Vasa Čubrilovich, the Serbian Church gave her contribution to the development of the Serbian political consciousness in the Serbian nation: first, linking the Orthodox faith with the national liberation, and second, purifying the Nemanich State tradition from its feudal elements.

Радмило Вучић

ПСИХОЛОГИЈА РЕЛИГИЈЕ

Издање Светог архијерејског синода Српске православне цркве, Београд, 1971

Професор др Радмило Вучић познат је нашем ширем кругу читалаца као писац већег броја студија објављених у теолошким часописима, а посебно је запажено његово дело *Психологија културе* (Београд, 1967.) у коме се обрађују проблеми психологије науке и психологије уметности. Као трећи део излази *Психологија религије*.

Ова књига свакако превазилази оквири искључиво само школских потреба, а писана је са хришћанског и нарочито православног гледања на овет који има тако богату традицију и видне резултате. Оно што ово дело професора Вучића посебно одликује, што га чини значајним истраживачким радом и даје му изванредну вредност, то је начин излагања и веродостојног документовања. Аутор је успео да грађу зналачки прикаже и ослободи је апстрактности и примерима врло тесно повеже за праксу, тако да осећамо живе, конкретне личности које учествују у излагању актуелних проблема. Одлично је спроведен принцип јединства душевног живота са начином људског деловања, а у истој мери је изражено и начело неразлучивог јединства са знања, емоција и воље, што је утолико значајније чим је предмет деликатнији.

Док још уопштено говорим о овој књизи, пре него што пређем на информативан приказ, хоћу да скренем пажњу читаоцима и на особиту васпитну вредност овог дела. Па то васпитно произилази из навођења дивних примера наших православних богоугодника као што су, рецимо, Свети Сава, а од новијих савремених научника Теоктист и Симеон Студенички, Никанор, Арсеније и Митрофан Хиландарац, Георгије Русички и многи други. Ове нама познате и блиске личности изнедрила је Српска православна црква. Нису мање достојни пажње и остали наводи из психолошке литературе од светог Августина до научника Рудолфа Ота, јер је уношењем њиховог искуства дело добило у свежини садржаја. На овај начин писана књига постаје читаоцу блиска и интересантна, па било да је у рукама студената теологије, или љубопитљивог грађанина, или одређеног стручњака.

Увод обухвата општи значај психологије религије, њен однос према другим наукама а посебно према религији, изворе и методе испитивања све до појаве научне психологије религије. Сигурно је да ће се од почетка, од овог уводног дела у свест читалаца дубоко утиснути пишчева напомена.

на: „Учитељу вере може психологија да олакша налажење пута и средстава до душе вернога“ (стр. 6), а „религиозна истина има најсигурнију доказну моћ у самом животу“ (стр. 13).

Први део књиге приказује развој религиозности код појединаца још од детињства, а према истраживачу Кастиљанију дете увек има антропоморфну представу о Богу (стр. 35). Религија младалачког доба ослања се на оно што се „свесно и јасно осећа као постојање нечег невезаног законима природе“ (стр. 39) али и као „сусрет две данас најутицајније области: науке и религије“ (стр. 43). Свакако да ће природа, наолеће и околина, о којима аутор говори, утицати на младе људе, али „не би било претерано рећи да религиозни човек, више него други, даје овој печат променама око себе, а не обратно“ (стр. 50). Професор Вучић види јасно сву сложеност тог савременог проблема и улаже искрен напор да кроз приказивање и супротних гледишта дође до реалног решења: „Не треба се бојати сумње; код младића је то пут који скоро мора на пробе, нарочито ако нема сталног верског васпитача који га води од детињства до зрелости“ (стр. 44).

Други део књиге говори о религиозној личности у свим њеним облицима: оснивач религије, пророк, свештеник, монах, подвижник и јуродиви. Све ове личности прожима једно дубоко уверење у истинитост свога доживљаја, а надахнуће долази из њихове искрене вере. „Не само да пророк припада свету истине, он умире лако за њу“ (стр. 53). Без пламене љубави према своме позиву, без ентузијазма и одушевљења нема ни ваљаног свештеника, јер „свештеник не иступа са својом мишљу, са својим искуством, он иступа са истином утврђеном у цркви у току њене дуге историје“ (стр. 59). Утолико је деликатнији позив монаха и његова у-

нутрашња борба и снажна побуда која долази као „одрицање сопствене воље и послушање“ (стр. 61). Стога ће писац да закључи да „подвижник представља најчистији облик религиозног духа који може човек да оствари“ (стр. 61). Једну варијанту подвижника чини јуродиви. „Најјача компонента у доживљају јуродивота могла би се обележити као занемелост. То је ћутање пред величанственим, и то у осећању немогућности да му се својим средствима приближимо“ (стр. 72).

У трећем делу књиге професор Вучић излаже основне доживљаје религиозног духа полазећи од доживљаја светости. У аспекту научно-психолошком ребају се врсни примери и образложења, суптилне анализе и тумачења. „Јер битно што изражава идеја светости јесте: постојање једног света, једног бића, који је првобитно, исконски невезан за материју. Чистота је могућна само за биће које није у простору и времену, које је изнад свега створенога. Само је Бог свет“ (стр. 79). Са великим успехом је аутор протумачио идеал светости када каже: „Апсолутна светост припада само Богу. Али тежња светости обележава суштину душевног живота Хришћана“ (стр. 83). Али хришћанство доживљај светости тумачи и схвата искључиво као милост Божју кроз благодат Духа Светога. Истине ради писац је навео и размимоилажења у гледиштима у погледу природе светости, њеном квалитету, значају и општој вредности. „Тако се са чисто психолошког гледишта може рећи да се доживљај светости остварује у најчистијем облику у Хришћанству. Отуда су за психолога хришћански подвижници најинтересантнији предмет посматрања“ (стр. 89).

У најснажнији део овог поглавља а можда и целе књиге спада студија о конверзији. Дата је исцрпна анализа појаве преображавања личности, одлично је објашњен појам измене

и препорода људског бића и ваљано подвучена унутрашња усмереност духа према Нумену, тако да и „доживљај Нумена код појединца усмери све функције духа ка њему и омогући им пуно изражавање” (стр. 92). Аутор је потпуно успео да нам дочара све ступњеве конверзије: ступањ припреме када „будући конвертит полази од критике и самокритике” (стр. 94), затим ступањ промене где су „нарочито јака осећања наде, вере, среће, сигурности, одлучности” (стр. 95), ступањ који представља поновно рођење, „јер „у нов систем се преуређују мисли, појмови и убеђења” (стр. 96) и као последица из конверзије произилази мисионарско одушевљење које „добива потстрек и постаје средишња покретачка снага” (стр. 97). Колико је појава конверзије посвећена пажња види се из тога што је писац обрадио и историјат овога проблема (стр. 108) и показао разне теорије и покушаје њеног објашњавања (стр. 109). „Праву конверзију доживе они који самостално, из себе полазећи, а налазећи у себи додир са утицајем Нумена, створе форму активирања својих потенцијалних снага. Где тога нема адекватније је говорити о верском васпитању и развоју религиозне личности” (стр. 114).

Да би истакао колико *аскеза* има ванредну улогу у процесу ослобођења људске природе, писац је у изношењу њеног општег значаја показао да „религиозна душа пати стога што је скучена, везана за тело, што је осуђена на задржавање у своме стремљењу ка слободи, чистоти, светости” (стр. 136), јер „из тежње светости ниче аскетско држање према датом свету” (стр. 139). Уз приложене теорије, објашњење религиозне побуде, утврђену границу аскезе ни приказивање њених врста, дат је и резиме у погледу данашњег стања у „наше доба које гаји уверење да се зло може уклонити или бар надомес-

тити техничким средствима” (стр. 144). Па и поред превласти технократије, значи „човек који уз самоодрицање чини другом добро вођен је идејом добра” (стр. 145). Уколико је ово наше доба заиста атомско и материјалистичко, утолико је веће херојство одредити се за монашку чедност, сиромаштво и послушање, пост, бдење и молитву, јер „жеља за Нуменом доноси и жељу за ослобођењем од простора и времена као носилаца целог искљученог света” (стр. 149). Пут ка Нумену води трновитом стазом савлађивања греха. А писац нам појам преховности објашњава рационалистичким схватањем будизма, кога иначе у више махова наводи, а затим јасније одређује са гледишта Светог писма (стр. 152), искуства православних испосника (стр. 154—5) и савремених теорија које покушавају да протумаче доживљај преха (стр. 156—8). У хришћанству грех има улогу врло значајну, јер „религиозност носи у себи уопште осећање потребе за окајањем и она може да прелази границе индивидуалности и њених прехова” (стр. 160). Сузе, самоћа, ћутање, смирење и љубав, које помиње професор Вучић, откривају нам стварну повезаност ових пратилаца подвижничког духа, који иде у равнотежењу и независности од спољашњих збивања, нарочито у данашњем времену када је тешко оплеменили човека кога су техничка достигнућа скоро заслепила. „Наше доба цени живот према интензитету промена у њему. Оно стога обично нема разумевања за људе који душевни мир цене изнад свега” (стр. 172).

Систематско изучавање једног од најкрупнијих доживљаја, појаву *мистике* захтевало би далеко више простора него што је то учинио професор Вучић. Па ипак успех није изостао ни у овом обиму да се покаже мистика као пролажење границе искљученог света и „то је доживљај

спајања религиозне душе са Нуменом" (стр. 178). Читалац, чак и ако је мање упућен у овај феномен, пратиће пишчево излагање са интересовањем и великом лакоћом, јер је и овај одељак прожет веродостојним примерима из искуства, рецимо, Георгија Русичког и Дионисија Ареопита, будисте Рамачандра и мистика Екхарта, свете Катарине Женевске и свете Терезе од Авиле.

Човек у тежњи да се што присније повеже са Богом, *молитвом* се разговара са својим врховним идеалом. Примери које писац наводи убедљиво говоре о снази директног обраћања Апсолуту, јер се личност „уздиже до степена умне молитве без обзира да ли је од тих побуда најјачи разум или осећање" (стр. 198). Цело људско биће на крилима молитве снагом свога ума, емоције и воље приближава се Богу и „свим својим бићем тежи, стреми, тј. молитвено га доживљава" (стр. 201).

Професор Вучић завршава своје дело закључком о *религији* који представља, строго узев, доследно спровођење генетичког принципа проблема религије уопште. Религиозност се не може сводити само на извесну њену манифестацију, већ се морају имати у виду и обухватити сви значајни фактори почев од чињенице да не

постоји ниједна друштвена формација без религије; религија се не може свести на науку или нешто слично; смисао свему што постоји и што се догађа може дати само Бог; религиозни доживљај јесте личан али потврђује присуство Светворца који је и сам религиозни доживљај усадио у човека; психолошки може да се прати развој религиозне свести од магије до философског монотеизма, али јудео-хришћански монотеизам је дар откривења а не закључак ума философског. Дозволимо аутору да заврши речима: „За вернога Нумен је увек светост, тј. пре и изнад сваке везаности за просторно-временску стварност" (стр. 213).

Професор Вучић је врло савесно извршио један деликатан задатак. Употребио је адекватну стручну терминологију, али је сачувао литерарну свежину. Пружио је темељан синтетички приказ проблема у психологији религије користећи се врло често примерима из својих личних забележака. Можемо да приметимо и то да је аутор свакако из личне скромности изоставио титулу „доктор", али ћемо да му са чуђењем замеримо што је употребио термин „философија" уместо „философија" кад знамо да грчка реч философија значи љубав према мудрости.

Слободан Петровић

Душан К. Петровић

ИСТОРИЈА СРЕМСКЕ ЕПАРХИЈЕ

Сремски Карловци 1970. 80, стр. 143.

Књига професора Душана Петровића даје на основу исцрпне литературе и нове архивске грађе преглед историје Сремске епархије, полазећи од христијанизације Срема, пре доласка Словена па до наших дана, приказујући у облику шематизма и савршено стање ове епархије.

Како се ради о врло великом временском раздобљу, писац је историју Православне цркве у Срему изнео прилично сажето, али довољно информативно. То задовољава тим пре што је аутор у научном апарату указао на изворе и литературу у којима се могу наћи детаљнији подаци за појединости изнесене у књизи. Од Велике сеобе писац је градиво распоређивао по митрополитима, касније по патријарсима, док је целокупно то раздобље према основима правног уређења Карловачке митрополије поделио на привилегијално (1690—1779), деклараторијално (1779—1868) и рескриптуално доба (1868—1920). Детаљније распоређивање градива искључиво према личностима не изгледа на први поглед методолошки сасвим исправно, јер поглавари те Митрополије нису били искључиви, одлучујући, фактори који су утицали на ток ствари и судбину Цркве на овом подручју, већ је било и много других фактора, и субјективних и објективних, који су диктирали и условљавали ток живота овдашње Цркве у од-

ређеном времену. Међутим, иако су поједини јерарси често били више у положају онога на кога догађаји утичу него ли су сами пресудно утицали на савремене им догађаје, иако су политичким махинацијама аустријских власти били онемогућавани у властитој активности, они су трошили већину своје снаге на дефанзиву и давали тон животу Цркве и Српског народа на овом подручју. Та чињеница, зато, оправдава овакву пишчеву поделу материјала.

Писац је успео да и оваквом поделом казивања дочара ток догађаја и да историју овог црквеног подручја повеже у органску целину. Приказао је како су се наши јерарси и њихови савременици довијали у тешким приликама, чували веру и водили народ просвети и напретку. При томе је нарочита пажња обраћена на рад карловачких митрополита као епархијских архијереја. Зато читајући ову књигу ми осећамо као да смо у Карловцима, посматрамо како се граде поједине значајне куће, школе, цркве, интернати, дворови. Присуствујемо саборима и скупштинама, идемо на излете у фрушкогорске манастире, срећамо знамените архимандрите и игумане, сећамо се светих Бранковића и значајних митрополита и патријараха, обилазимо знаменитости, осећамо дах прошлости. Прибли-

жујемо се нашим данима. Ту нас пресрета страشان препад другог светског рата са свим — данас већ невероватним — страхотама. Сремска епархија ушла је у наше дане као тешки рањеник, који још и данас вида своје болне ране. Виде их успешно. Најбољи доказ су подаци о савременом стању Епархије. Цркве се оправљају и праде, свештенички редови се попуњавају новим снагама, феникс се опет родио из пепела.

Књига је пуна драгоцених података, које је овај дугогодишњи радник на црквеној историји марљиво сакупио. Највећу вредност имају нови архивски подаци. С друге стране, користећи податке Шематизма Карловачке митрополије према подацима из 1905. године, писац је понекад у-

потребио и неке податке узете отуда, који су непотпуни или нетачни. Ради се о датумима подизања и живописања цркава као и о сликарима који су их живописали. Међутим, то ће историчари наше уметности исправити, уколико већ нису објавили новије резултате својих истраживања у том погледу.

У сваком случају, књига професора Д. Петровића корисно ће послужити и као извор информација широком кругу читалаца и као указатељ на изворе и литературу онима које буде историја Сремске епархије и њених цркава детаљније интересовала. Зато њену појаву треба поздравити и топло је препоручити.

Д. Кашић

ТЕОЛОШКИ ПОТЛЕДИ

БЕРСКО
НАУЧНИ
ЧАСОПИС



ПРЕ СВЕГА — БОГ
ПОЗИТИВИЗАМ И ХРИШЋАНСТВО
РУМУНСКА ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА
И ЊЕНА САВРЕМЕНА НАУКА
ПОКАЈАЊЕ — ЗАПОВЕСТ САДАШЊЕГ ТРЕНУТКА
ГРИГОРИЈЕ ПАЛАМА И СВЕТООТАЧКО ПРЕДАЊЕ
УЧЕЊЕ СВ. ИРИНЕЈА ЛИОНСКОГ
О ЦРКВИ, ПРАВОСЛАВЉУ И ЕВХАРИСТИЈИ
УЛОГА СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ
И ДРУГИХ ЧИНИЛАЦА
У РАЗВИТКУ СРПСКЕ ДРЖАВНОСТИ
ПОД СТРАНОМ ВЛАШЉУ

1'72

Теолошки погледи

Версконаучни часопис

Издаје:

Православље —
Новинско-издавачка установа
Српске патријаршије
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 9. — динара
Годишња претплата: за нашу земљу
динара претплата за иностранство
долара

Претплату слати на текући рачун: Православље — Новинско издавачка установа Српске патријаршије, број жиро рачуна 608-620-1-300-7153-170129 Београд
"Теолошке погледе"

Уредништво и Администрација часописа: 11000 Београд ул. Седмог јуна
Патријаршија

Штампа: »Сава Милић« — Земун, Маршала Тита 46—48

Теолошки погледи

версконаучни часопис

Издаје:

Православље —
Новинско-издавачка установа
Српске патријаршије
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 9. — динара.
Годишња претплата: за нашу земљу
динара претплата за иностранство
долара

Претплату слати на текући рачун: Православље — Новинско издавачка установа Српске патријаршије, број жиро рачуна 608-620-1-300-7153-170129 Београд, Теолошке погледе

Уредништво и Администрација часописа: 11000 Београд ул. Седмог јуна 11 Патријаршија

САДРЖАЈ

<i>Епископ Данило</i>	Пре свега — Бог	1
	НАШЕ ВРЕМЕ	
<i>Др Лазар Милин</i>	Позитивизам и хришћанство	4
<i>Dr. Lazar Milin</i>	Positivism and Christianity	16
<i>Иван Петровић</i>	Румунска православна црква и њена савремена наука	17
<i>Ivan Petrovich</i>	The Romanian Orthodox Church and its Contemporary Theology	22
<i>Игуманија Василија Шлинк</i>	Покајање — заповест садашњег тре- нутка	23
<i>Basilea Schlink</i>	Pentance — Commandment of this Mo- ment	26
	СТУДИЈЕ И ГЛЕДИШТА	
<i>Др Георгије Флоровски</i>	Григорије Палама и светоотачко пре- дање	27
<i>D. D. Georges Florovsky</i>	St. Gregory Palamas and the Patristic Tradition	37
<i>Др Атанасије Јефтић</i>	Учење св. Иринеја Лионског о Цркви, православљу и евхаристији	39
<i>Dr. Athanasye Yeftich</i>	The Teaching of St. Irenaeus on the Church, Orthodoxy and Eucharist	62
	ПОГЛЕД У ПРОШЛОСТ	
<i>Др Рајко Веселиновић</i>	Улога Српске православне цркве и дру- гих чинилаца у развоју идеје српске државности под страном влашћу	63
<i>Dr. Rayko Veselinovich</i>	The Role of the Serbian Orthodox Church in the Development of the Idea of the Serbia's Statehood during Foreign Occupation	74
	ПРИКАЗИ	
<i>Слободан Петровић</i>	Психологија религије од Радмила Вучића	75
<i>Др Душан Кашић</i>	Историја Сремске епархије од Душана К. Петровића	79

САДРЖАЈ

<i>Епископ Данило</i>	Пре свега — Бог	1
	НАШЕ ВРЕМЕ	
<i>Др Лазар Милин</i>	Позитивизам и хришћанство	4
<i>Dr. Lazar Milin</i>	Positivism and Christianity	16
<i>Иван Петровић</i>	Румунска православна црква и њена савремена наука	17
<i>Ivan Petrovich</i>	The Romanian Orthodox Church and its Contemporary Theology	22
<i>Игуманија Василија Шлинк</i>	Покајање — заповест садашњег тре- нутка	23
<i>Basilea Schlink</i>	Pentance — Commandment of this Mo- ment	26
	СТУДИЈЕ И ГЛЕДИШТА	
<i>Др Георгије Флоровски</i>	Григорије Палама и светоотачко пре- дање	27
<i>D. D. Georges Florovsky</i>	St. Gregory Palamas and the Patristic Tradition	37
<i>Др Атанасије Јефтић</i>	Учење св. Иринеја Лионског о Цркви, православљу и евхаристији	39
<i>Dr. Athanasye Yeftich</i>	The Teaching of St. Irenaeus on the Church, Orthodoxy and Eucharist	62
	ПОГЛЕД У ПРОШЛОСТ	
<i>Др Рајко Веселиновић</i>	Улога Српске православне цркве и дру- гих чинилаца у развоју идеје српске државности под страном влашћу	63
<i>Dr. Rayko Veselinovich</i>	The Role of the Serbian Orthodox Church in the Development of the Idea of the Serbia's Statehood during Foreign Occupation	74
	ПРИКАЗИ	
<i>Слободан Петровић</i>	Психологија религије од Радмила Вучића	75
<i>Др Душан Кашић</i>	Историја Сремске епархије од Душана К. Петровића	79

THEOLOGICAL VIEWS

A quarterly published in Serbian
with summaries in English.

Publisher: »ORTHODOXY«,
the publishing institution of the Serbian
Orthodox Church.

Annual subscription
for abroad: U\$ 4,5.—

Address:

Theological Views, 7 July No. 5,
11000 Belgrade, Yugoslavia