



Протојереј др М. Помазански:

Преношење философског „стварања“ у теологију

Увек је примамљиво оно што је ново. Али оно није увек на месту. Увођење новог у Православље је противречност у себи. Већ назив „православље“ указује на то да се његова битна страна састоји у чувању „предања“. Цела историја Православне Цркве јесте пре свега борба за верност Предању, за „чистоту вере“. Од првих дана хришћанства било је тачно вероисповедање први услов да се добије крштење и да се буде примљен у хришћанску заједницу. „Држите закон истине“ и „Држите канон вере“ — тако су непрестано у првобитном хришћанству одзвањали позиви црквених поглавара. Верско учење је одређивало целу структуру и начин живљења Цркве. Ако је вера била права — црквени живот био је здрав. Ако је вера била изопачена — мењао се и правац црквеног живота. Због тога ми речју „православље“ не означавамо само веру, него и живот Цркве у њеној целини, њен унутрашњи и њен спољашњи живот.

Застрањивање црквеног реформисања, обнављање у овом или оном облику, скоро се никад не прекида. У пререволуционарном времену у Русији су постојали принципи који су штитили Предање. Ти принципи су били: држава, школа, начин живота и сам побожан народ. Они делимично постоје и овде у иностранству: то је побожан народ који на разне начине активно бди над црквеним предањем и који је у том смислу заступник свести црквене заједнице. Али постоји једна област црквених ствари која није тако лако приступачна пажњи црквених маса, област која за извесно време може остати по страни од ових маса, и може се ослободити њиховог мешања и њиховог утицаја, — то је област теолошке науке.

Теолошка наука развија се у атмосфери самоће: у далекој прошлости то је било у тишини манастирске ћелије, а данас у тишини библиотеке, у уско ограниченом кругу личности. Њени резултати

остају, и кад се појаве као штампани, својина једне релативно уске средине, пре свега због њихове апстрактности, због њихове терминологије, због специјалности њихових тема, али кадкад и због њихове мисаоне тежине. Теолошка наука је неизбежна, и њој припада у животу Цркве велика специфична тежина. Али ово се не сме претеривати. Јер теологија није Црква, теологија није религија. Теологија је област разума, који у верском животу заузима скроман простор.

Рад теологије може бити благословен, ако иде правим путем. Али тај рад постаје тешка опасност за Цркву, чим скрене с правог пута, и чим иде против учења Цркве. Уношење новина у Цркву, уколико се у практичном животу појави, може лако да се позна, објасни и одстрани. Али уношење новина у теологију може да настане, да живи и да се развија, без обзира на сва изобличавања и забране, тиме што оно, на неки начин, разграничава свој простор и према онима који са њиме нису сагласни, и који би му могли правити сметње. Тако оно без ларме може да прикупља своје снаге и да спрема своје иступање на широком фронту.

„Ако се обљутави, чиме ће се осолити? Какво је то Православље, које губи свој карактер као православље? Кад православна теолошка наука изгуби православље, шта она још вреди? Кад за свест црквене заједнице њено непостојеће православље постане очевидно, тада се таква једна наука не сматра само као непотребна, него се она као зло одбацује. При томе је само жалосна околност да — према сведочењу историје Цркве — процес откривања једне јереси пред свешћу заједнице, борба против јереси и њено одбацивање траже тешке жртве и често на телу Цркве остављају рану која квари.

Не треба мислити да је Црква нетрпељива према сваком личном теолошком мишљењу, да она негира могућност разлике мишљења у нејасним и спорним питањима, и да она хоће да ограничи слободу тражења истине у овим областима. Исто тако, ја не бих желео да се у овим и следећим извођењима види позив на нетрпељивост. У теолошкој науци неизбежна је разноликост схватања и тачака гледишта. Теолошки објекти су такви да многе од њих разум не може свестрано да схвати. Неизбежне су заблуде, а оне су и безопасне, уколико другим истраживањима дају повода за пажљивије истраживање и за утврђивање правилнијих конзеквенција.

Али много је горе кад се заблуде не јављају више у теологији као индивидуалне и случајне појаве, него кад постану израз целог једног правца, својина целе једне теолошке школе, кад постану својственост једне затворене групе личности, које за свој непосредни циљ постављају спровођење идеја које су црквеној истини стране. Бојимо се да једна таква опасност доиста постоји. Њени знаци су довољно јасни. Ова појава се мора тачније посматрати да многи не би допустили да буду одвучени на погрешан пут. Ова моја извођења треба да послуже као опомена за то.

С немачког превела Ксенија АТАНАСИЈЕВИЧ

Међуправославни богословски симпозион

(СОЛУН, ОД 12 — 16 СЕПТ. 1972.)

ЈЕРОМ. АМФИЛОХИЈЕ (РАДОВИЋ)

ЊЕГОВ ТОК УЗ КРАТКА РАЗМИШЉАЊА

Солун је град са прадревним предањем. Освећен стопама и проповећу светог Апостола Павла, крвљу светог великомученика Димитрија и Нестора, подвизима пребодобног Давида и Теодоре. У њему је никла света лоза словенских Апостола Бирила и Методија. За њега су везана имена чувених богослова: светог Евстатија Солунског, светог Григорија Паламе, Нила и Николе Кавасиле, светог Симеона Солунског и др. Надахњиван кроз векове близином Свете Горе, Солун је од вајкада био један од духовних центара православне Византије. И у савременој Јелади он је, после Атине, главни духовни и културни центар. Од 1942. године Солун је добио и Богословски факултет при Солунском универзитету. Иако најмлађи међу православним факултетима, Солунски факултет је успео да се за кратко време истакне по квалитету својих професора, научним истраживањима, издањима. И што је најбитније: одликује се стремљењем на пајања византијским духовним богословским наслеђем. У Солуну се и данас осећа присуство Свете Горе и присуство Византије. Овде не мислимо само на дивне византијске храмове и сачувани иконопис, који му дају посебну драж и сведоче његов историјски континуитет. То присуство се очитује у дубоком благочешћу народа и испољава кроз жељу млађих духовних снага да се врате отачким изворима и узорима. Доказ за то је и оснивање установе за изучавање Светих Отаца при Влатадском манастиру, којом руководи широм Православља познати професор П. Христу, затим издавање целокупних дела светог Григорија Паламе, сабирање фотокопија безбројних светогорских рукописа и др. Осећа се тежња враћања исихастичком богословљу, тј. Предању Цркве као живом опиту. Зато није чудо да се у једној таквој духовно оживелој средини појави и мисао сазивања једног међуправославног Симпозиона.

Симпосион је заседао у згради „Студентско огњиште Краљ Павле”. По речима декана Богословског факултета, професора Фундулиса, изговореним на отварању Симпосиона, Солунски факултет је желео да се овим свеправославним скупом продужи оно што је започео Први конгрес православне теологије (Атина 1936 г.). Будући, међутим, да није лако сазвати један онакав скуп, дошло се на мисао сазивања једног Симпосиона на коме би узели учешћа истакнути савремени богослови. Један сличан скуп православних богослова одржан је пре неколико година у Бостону, у Америци, на Богословском факултету Часног Крста. Све то сведочи да су православни почели да схватају да, као што верују једно и заједно, потребно је и да мисле једно и заједно, и да живе једно и заједно, и да богословствују једним умом и једним срцем. На помолу је јављање јединог истинског екуменизма — свеправославног, који је, уосталом, и историјска неопходност. И потреба која се рађа из самог срца Цркве: разоткривање у практичном животу Цркве њеног органског и унутрашњег јединства, које никад није ни престало да постоји. Уосталом и Родоске Свеправославне конференције, и други састанци на свеправославном плану, као и разговори о новом Васељенском Сабору, и поред свих својих недостатака и опасности, које нису мале, рађају се из дубине црквене саборне свести и савести, која, особито у последња два века, пролази кроз тешка искушења. Та саборна црквена свест и савест у органској је вези са тајном Предања. То је изгледа и био разлог да организатори овог Симпосиона одреде за његову тему: „Предање Православне Цркве и захтеви савременог света”. Тема је заиста савремена и „актуелна”, како примети проф. Фундулис у свом поздравном говору. Православна Црква је, наставио је он, „Црква Предања”, и као таква ни један свој проблем или проблем било које епохе, не може решавати без њега. Предање као саборна вера и у Христу Богу живљење и слављење Бога, истоветно је са самом Црквом. Одрицање од њега било би одрицање од ње саме. Црква, опет по речима проф. Фундулиса, полазећи од виталног принципа Предања, задобија свест о својој одговорности пред народом Божјим и пред светом. Заснивајући се на њему и живећи њиме, она се труди да живот Христов учини животом света, тј. да живот света преобрази у Христоживот. Призив православног богословља управо је у томе да помогне Цркву у том светом и светлом послу.

Теме Симпосиона и разговори у вези њих, кретали су се, или је бар требало да се крећу, у оквирима основне теме. Суштина Предања, која је? Како Црква, под призмом свога Предања, гледа на тзв. људски прогрес? У ком смислу, и до ког степена, Црква може да се прилагођава потребама савременог света, и какву улогу игра у томе Предање? Који су проблеми којима би требало да се данас бави богословље? Како Црква схвата своју саборност, какви су њени односи, и какви треба да буду, са неправославнима, са Екуменским покретом, и обратно, какав је њихов став према њој? Какав је став православних данас према предањском црквеном богослужењу, шта је уствари богослужење, и постоји ли могућност његових промена и прилагођавања потребама савременог човека? — Све су ово питања,

која су била постављена предавачима и Симпосиону, да на њих дају православни одговор.

С обзиром на актуелност проблема и тема, није чудо што се одазвао приличан број православних богослова, са десет православних Богословских факултета, из разних земаља. Међу њима су били и богослови познати широм православног света, као напр. о. Александар Шмеман, ректор Духовне Академије св. Владимира из Њу-јорка, о. Димитрије Станилоаје из Букурешта, преводилац Добро-тољубља на Румунски језик и духовни отац ткз. „добро-тољубног“ духовног покрета у Румунији, и уопште један од првих будитеља интереса за исихазам у новије време, и други православни богослови.

„ИЗЛАЗ ИЗ ЗИДОВА ФИЛЕТИЗМА“

Тако је, у свом поздравном говору после проф. Фундулиса, окарактерисао такву врсту скупова Солунски митрополит Леонид. Он је, у врло живом тону, изразио своју радост због једне такве иницијативе, која је, по његовим речима, „плод божанског просветљења“. Потребно је, наставио је митрополит, разоткрити јединство Цркве, да би свет поверовао да је она стварно једно Тело Бога живог. Да би се то постигло нужно је узајамно упознавање и заједнички живот, а управо је то и смисао таквих скупова. Поред тога они су и „заједница душа“. Треба да носимо бремена један другог. Да сарађујемо у свим областима црквеног живота, васпитању омладине, богословљу, пастирствовању... Тиме сваки постаје заједничар опита другог и заиста се осећа чланом васељенске Цркве Христове. Солунском митрополиту је јасно да Предање није нешто прошло и окамењено, већ Предање живог Духа Светог у Цркви, које као такво одговор је „неразумном свету“ и непрестано сведочанство живог Бога, сведочанство оваплоћења, распећа, васкрсења. Оно је, како рече митрополит сликовито, хлеб који, било да га меси рука просте сељанке да би њиме хранила гладне, било да га „месе“ техничким средствима (као данас), остаје увек један и исти хлеб без кога нема живота. Грешимо се о јединство Цркве и о њено Предање својом изолованошћу, ускогрудношћу, искључивошћу и филетичком (националистичком) „самоглавошћу“.

ШТА ЈЕ ПРЕДАЊЕ?

Ако би хтели да пратимо ток Симпосиона кроз предавања и кроз дискусије, то не би била лака ствар. Седамнаест одржаних предавања нуде једну велику разноврсност ставова и мишљења тако да их је тешко сажети у један кратак приказ. Тешко је у таквом приказу не пасти у поједностављење и субјективност. То и у овом случају треба имати у виду.

На питање: шта је суштина Предања? покушао је да да одговор Румун, отац Исидор Тодоран (ректор Богословског института у Сибију), у првом предавању. По њему, Предање је сва ризница вере и живота Цркве; оно се у суштини поклапа са животом Цркве.

Предање није просто теорија, нити неки мртви залог кога чува Црква, већ живот: „у Светом Духу живот Цркве” (В. Лоски), „жива памјат Цркве” (С. Булгаков). Као такво оно се не може дефинисати. На исто питање даје још конкретнији одговор проф. о. Димитрије Станилоаје у свом (програмом непредвиђеном) предавању: „Статички и динамички карактер Предања. Процена конзервативних елемената Предања”. По њему: „Предање је предавање вером Христа Сина Божјег, оваплоћенога”. Оно још значи: Христос, оваплоћени Син Божји, предаје Себе Самог кроз веру, тј. кроз Духа Светога. Као такво Предање је пуноћа Истине и Живота. У суштини оно се поистовећује са Црквом и са Христом. Човек није у стању да схвати ништа савршене од Предања. Као такво, кроз своју бескрајну дубину и неисцрпност, оно вечно задовољава нашу жељу за напредовањем. Да би га открили у његовом живом динамизму, треба да га откривамо непрестано, кроз подвиг и веру, у његовој „живој бескрајности”. Оно постаје „статично” кад не живимо по њему и у њему. Будући да су дубине Предања неисцрпне и бескрајне, оно је призив човеку на бесконачно усавршавање. Нетварне божанске енергије појављују се на чудесне и разне начине, да би одржавале човеков динамизам. Отуда, с правом може бити говора о човековом „бескрајном прогресу у Истине” (*infinitus progressus in Idem*).

О. Димитрије признаје радикалне промене које су се у наше време одиграле у човековом животу кроз науку, технику итд. Међутим, ма колико оне биле велике, оне не мењају човека по његовој суштини. Ако је, по многима, са разлога тих промена, Предање и његове историјске форме постало неприступачно савременом човеку, то не треба само приписивати неадекватности историјских форми Предања са његовим садржајем, већ првенствено — „непробојности” човека за само Предање. Зато се и истинска „обнова” Предања састоји у обнови нашег живљења у Предању. Обнова Предања није ништа друго него поновно откривање, кроз веру — Предања, постајање отвореним за Предање. То особито важи за његову непроменљиву „Богочовечност” и „Светотројичност”. Оно што је потребно човеку било које епохе, то нису промене историјских форми Предања, него, пре свега и изнад свега, учвршћење у Предањској вери. Сав човеков опит (научни, културни итд.), рекао је у наставку о. Станилоаје, који у наше дане почиње да признаје своје границе и да се смирава пред непознатим, може да помогне дубљем поимању Предања, особито пак откривању његовог апофатичког карактера.

Ово уистину дубоко поимање Предања двојице румунских богослова, у дискусији која је уследила, нико није довео у питање. Било их је само таквих који су тврдили да су промене код савременог човека радикалније него што их је приказао о. Станилоаје. Као пример тога Врестенски епископ Димитрије (викар Атинског Архиепископа) тврдио је да је савремени човек изгубио могућност општења са другим људима (што се, по њему, манифестује и у парохији како она данас функционише). Доказ те радикалне промене је и став савременог човека према моралу (аморализам). Други су, пао напр. проф. Анастасију из Солуна, подвукли да то не треба уопштавати. У градовима, истина, човек се осећа све више усамљен, међутим, посто-

је општине, села, где се још увек чувају присни односи међу људима. С друге стране, човечанство је данас постало више него икада — једна заједница. Проф. Анастасију, међутим, не поставља питање унутрашњих и духовних квалитета те „заједнице“, остварене углавном спољашњим средствима. А без постављања таквих питања немогуће је схватити истинитост или лажност те постојеће „заједнице“ и међуљудског општења.

ПИТАЊЕ ПРИПРЕМАНОГ „ВЕЛИКОГ САБОРА“

После ова два наведена предавања о Предању прешло се нагло, и кроз предавања и кроз дискусију, на савремене црквене проблеме. Иако би се очекивало, судећи по самом наслову теме, једно свестраније удубљивање у само Предање Цркве, без кога је немогуће решити богоугодно ни један проблем савременог света, — даљи развој рада Симпозиона као да није удовољио том очекивању. У продужетку читав низ предавања (конкретно њих 10) мање више се бавио проблемима прилагођавања Цркве савременом свету, односа Цркве према прогресу, и особито проблемима савременог екуменског покрета. Од тога чини у извесној мери изузетак предавање митрополита Мирског Хрисостома (Цариградска патријаршија): „Захтеви Православних цркава од будућег Светог и Великог Сабора Источних православних цркава у оквирима појма православног Предања“.

По предавачу, до недавно само дискутована тема сазивања Великог Сабора, „улази већ у стадиј остварења“. Признаје да се ту ради о огромном послу и да постоји снажно превирање у Православљу, изазвано његовим припремањем, које привлачи пажњу и неправославног света. Шта очекује наша Црква од тог превирања? Православна Црква се налази пред конкретним проблемима, било чисто богословске било практичне природе, који се тичу назидана верних и бољег служења Цркве у свету. Она је позвана да „по први пут“ да своје саборно мишљење о конкретним текстовима, који, по предавачу, иако су људски производ, проистичу из православног доживљајног Предања и Црквеног учења (мисли на теме и текстове припремљене од Родоских конференција за Васељенски Сабор). Одлагање прве просаборске свеправославне Конференције на годину дана, на предлог Цариграда, сведочи да постоји свест да се ради о нечем врло озбиљном. О самој теми већ су изразиле своје мишљење поједине помесне цркве, а и поједини православни богослови, „који су у многome допринели разради самог проблема“. Међу богословима наводи првог оца Јустина Поповића, потом Јеладског богослова Христа Јанараса, о. Мајендорфа из Њујорка (није међутим, истакао да су сва тројица ових богослова против сазивања Сабора у догледно време), проф. Клемана из Париза, епископа горе Ливана Георгија, православноу омладину Француске, светски Савез православне омладине (Синдезмос), итд.

Шта жели, по предавачу, Православље са Сабором и од Сабора? — На богословском плану: образовање у Цркви „саборске свести“ и развијање Духоцентричне еклисиологије, „у којој се нуждава Православље“; на пастирско-практичном плану — припремање „ду-

хова" за једну такву општу саборску свест, имајући увек у виду опит претходних сабора. Да се не би десило да црквени представници решавају без црквеног народа, истрчавајући се пред њим, тако да он не буде у стању да следи за оним „на што би се цркве осмелиле”. Овде православно Предање води одлучујућу реч. Од Сабора се очекује да буде „довољно али и умерено смео”. Треба да изабере теме које су од горућег значаја за Православље и за нормализацију црквеног живота (проблем дијаспоре, аутокефалности, права апелације на екуменског патријарха и сл.). То значи да се поставља проблем самог каталога тема — које теме треба да испадну а које да уђу. Већ се дискутује о томе да ли треба да буду више заступљене теме вере или оне канонско-литургичког карактера. О свему томе православно Предање има одређени став, али се поставља питање до које мере се оно може сматрати као „сила која кочи” изучавање горућих порблема, а до које као прогресивна сила Православља. Треба избегавати велику „буку”, и све врсте компромиса „по човеку”. Иначе то неће бити „православни Сабор”, већ просто скуп „православних црквених људи”. Да не заборавимо да ће православно Предање бити врло строго према нама ако изаберемо пут човекоугађања и задовољавања светских интереса. И на крају, Православље очекује од Сабора поштовање Светог Предања „у оквирима духа разборитог препорода и обнове Цркве кроз свезу православне смелости са плодним духом Предања”.

Став митрополита Хрисостома карактерише извесна уздржљивост и покушај бар разбијања схоластичких оквира каталога тема припремљеног за Сабор. Значајно је такође да, судећи по његовом предавању, после оштрих и документованих иступа неколицине истакнутих богослова у последње време, нестаје оне журбе и прекомерног оптимизма у вези Сабора и његовог сазивања, журбе и оптимизма који су последњих година били карактеристични за неке званичне црквене кругове. Међутим овом, и поред несумњивих вредности, још увек схоластичном ставу заснованом на каталогу тема, нужно је дати еклисиолошко-сотириолошке димензије. То је покушао да учини о. Станилоаје излажући, после предавања, своје примедбе на њега. По њему, сви Сабори су се бавили јединством Цркве и његовом одбраном. И будући Сабор би требало да разоткрије сву дубину јединства, сачуваног само у Православљу, а ван њега или изопаченог (Рим), или изгубљеног (протестантизам). Разоткривајући своје дубине, Православље може и треба да да нешто од историјског значаја за човечанство: поруку спасења. Само питање могућности или немогућности сазивања Сабора у наше време, прошло је незапажено и недодирнуто и од самог предавача и за време дискусије. Но то не значи, бесумње, да је то питање коначно и решено. Доказ за то је факат да је оно постављено са свом збиљом од неколицине најпознатијих савремених православних богослова. Да ли, можда, с обзиром на прилике у којима живи Православна Црква, неблаговремено сазвани сабор не нанесе Цркви више зла него добра? У дискусији је такође прошла незапажена и тврдња предавача да теме каталога за Сабор проистичу из православног доживљајног Предања и црквеног учења. Да ли је то стварно тако, или су можда пре у праву они који и у самим темама, и у проблематици тема, и у начину њиховог постављања виде

чак неуспелу копију проблематике Ватиканског Концила и разних екуменских састанака, проблематике туђе и Предању Цркве и предањском начину мишљења? Није довољно разјашњена ни она „Духоцентрична“ еклисиологија у којој се, по предавачу, Православље налази. Истина, у наше време, она је постала, врло популарна, но шта се крије иза ње? Искрање новог „Духовдана“?

ЦРКВА, ПРОГРЕС, ПРИЛАГОЂАВАЊЕ ЦРКВЕ СВЕТУ

Оно што је било карактеристично за следећа два предавања (прво проф. Саве Агуридиса из Атине: „Како Црква гледа на људски прогрес“, и друго проф. о. Павла Алеша, Прешов, Чехословачка: „Одражавање људског прогреса на стање Цркве“), то је мање више позитивни став према људском прогресу, који се одражава и на мењање историјских форми Хришћанства. Особито код Алеша, приметно је прихватање шарденовског еволуционизма а и искушење социјалног хришћанства. Но, ипак, он увиђа и негативне резултате прогреса, што га наводи на закључак да је прогрес морални проблем, и да хришћанин очекује крај свега у есхатолошкој пуноћи будућег живота. Проф. Агуридис пак истиче да је Црква од самог почетка, за разлику од кикличког хеленско-многобожачког поимања историје, и искључивог јеврејског исчекивања будућности, осетила саму себе као „нову твар“, безнађе древних заменила надом, а голо исчекивање будућности — доживљавањем већ сад, у историји, есхатолошке стварности, унутар заједнице верних. Међутим, по њему, током историје јављају се два феномена који замрачују ту првобитну библијску визију, тј. визију доживљавања есхатолошке стварности у заједници: прво, тежња за освећењем свега што се збива у историји (папство на Западу, а свештено царство и претерано подвлачење само личног спасења на Истоку), друго, обесвећење и посветовљење свега, из кога се рађа (особито од 18 и 19 века) световна и јеретичка теорија о савршенству човека у оквирима саме историје. У наше време поново се разоткрива библијско поимање о спасењу у заједници (Агуридис), важност развоја на добро свих (Алеш). По Агуридису кроз Духа и у Светом Духу остваривани прогрес састоји се у проширивању визије стварности и истине, и продубљивању свести о дужности и могућностима дејства хришћана у свету. Тако се доводи у везу динамизам Духа и историјски развојни процес. И један и други предавач су против „апсолутизације“ историјских форми у Цркви, које посматрају под призмом садашњег историјског момента, мање-више са социјалних позиција.

Проф. Агуридис се позива у свом излагању на новооткривени у богословљу „библијски језик“. Поставља се, међутим, питање: да ли може постојати истинска Библија и прави „библијски језик“ ван оквира отачког Предања и „језика“? Да ли се можда ту не ради о „приморавању“ Библије да говори нашим језиком, кога ми проглашујемо за њен? Од става према „језику“ зависи и став према целокупној историји Цркве, и њеном односу према историјском процесу уопште. Отуда је оправдано подвлачење проф. Тахиаоса (Солун) у дискусији да постоји опасност која се рађа из употребе тог такозваног

ног „библијског језика” од стране савремених библиста. За Православље, светитељство није нешто апстрактно као код западњака, справом тврди Тахиаос. За православне Светитељи су присутни као савременици, они су жива реалност. Отуда и њихов језик, отуда и њихово Предање, отуда и „историјске форме” Хришћанства — као продужење и реално предавање основне тајне Цркве: Христове Личности, — добијају један персонални карактер. Такво једно поимање историје уствари радикално коригује горе наведена схватања, заснована у суштини на еволуцији и социолошком ставу. Неодређени и нејасни „динамизам Духа” и историјски процес са својим променама, бацају у засенак живо историјско тело Цркве и Личност Христову, као мерило свега. Управо то је и подвукао и о. Станилоаје доводећи у везу „историјски развој” са библијским „будите савршени”. Непоимање тог персонализма као једине тајне Цркве, дало је повода Агуридису да доведе у сукоб лично спасење и спасење у заједници. За Предање Цркве, међутим, ту не постоји никакав сукоб: лично и саборно, лично спасење и спасење у заједници су уствари двоједна тајна, тајна саме Цркве.

Социологија религије је играла важну улогу и у следећем предавању о. Стилијаноса Харакаса (проф. Теол. факултета Часног Крста, Бостон): „Појам прилагођавања Цркве савременом свету и конкретне форме прилагођавања”. Предавач, полазећи од 17. главе Јовановог Јеванђеља, констатује да је Црква од увек имала осећање с једне стране издвојености из света (светост), с друге стране присуства у свету (католичност). Прихвата притом социолошку троструку типологију Ернеста Тренча о односу Цркве са светом. Први тип је „форма (тип) Цркве” (Римокатолицизам, Православље), за кога је карактеристично мешање са светом; други је „тип издвојености”, живљење црквених група изолованих од света (Протестантске групе); и трећи „мистички тип”, односи се на личну светост, индивидуално религиозно доживљавање у самоћи. Харакас налази сва три ова типа и у Православљу, и тврди да они треба да постоје у Цркви хармонично. Оно што по њему карактерише савремени свет, то је разбијеност и плурализам, — социјални и идеолошки. Сједињујућа сила у њему је наука и технологија, но оне међутим воде у секуларизацију и губљење смисла живота, усто још и у детерминистичко поимање стварности. Оне доводе до таквих промена, које се одражавају на целокупни психолошки, емоционални и социјални човеков живот, и врше се тако нагло да човек није у стању да им се прилагођава. Тај у сталној промени савремени свет, нуждава се у црквеној благовести. Да би, међутим, разумео Цркву, она треба да му се прилагоди, не мењајући своје догматско учење, избегавајући истовремено и опасност „теологије смрти Бога”, која се одриче било каквог „изласка” из оностране стварности, и изражавајући се језиком апофатике. Треба да употребљава језик и „категорије” савремене епохе, а не неке друге. Да би у томе успела треба да буде у сталном додиру са светом, али и да се „издвоји” из света. То прилагођавање треба да има своје критерије и метод, да зна границе и да не иде на штету истине.

У дискусији је доведена у сумњу (проф. Агуридис) једна таква типологија. (Настрану пак сам проблем: на каквим еклисиолошким

основама почива таква врста типологије, и да ли има било каквог односа са Предањем Цркве!). Оно чему предавач није поклонио довољне пажње, то је постављање централног проблема: шта је то „свет“, а шта „Црква“? Без решења тога питања, немогуће је поставити исправно ни решење њиховог односа. Јер, као што рече у дискусији о. Шмеман: „решење збрке савременог света, не може доћи кроз нашу збрку“. Шта је то „свет“? — пита се о. Шмеман. И одговара библијско-отачки: израз „свет“ има два значења: „добро“, и „демонска стварност“. О. Д. Станилоаје га допуњава и конкретизује: оно што зовемо „свет“, то је уствари — човек. Отуда основни проблем није проблем света већ проблем нас, проблем човека. Истинска светскост и истинска човечност нису супротни. Отуда је проблем „прилагођавања“ Цркве свету — псевдопроблем. Основни проблем, потреба и захтев је: преображавање човека у Предању, тј. у Христу; Христом и кроз Христа изгоњење „света“ као демонске реалности и греха из човека. Кад преображена доброта и љубав улазе у свет, онда све што је у њему зло — ишчезава. Светост и јесте та динамична доброта која спасава свет.

Проблемом прилагођавања Цркве бавило се и предавање проф. Чедомира Драшковића (које је прочитано у његовом отсуству): „Слобода и ограничења, од стране Предања, прилагођавања Православља савременом свету“. По предавачу, прилагођавање Православља свакој епохи је факат. Кроз сво предавање подвлачи се, и потврђује историјским фактима, постојање од самог почетка живота Цркве две струје унутар ње: струје икономије и струје акривије, које се често сукобљавају у решавању конкретних црквених проблема. Једна струја покушава увек да изађе у сусрет стварним проблемима и потребама живота, и променама личног и друштвеног карактера, друга пак, држи се строго слова закона и Предања. И једна и друга струја има своје оправдање, а и своје опасности и недостатке: најбоље је кад се постигне и кад постоји разборита хармонија обадва настројења. Критериј те и такве равнотеже и хармоније, треба да да Свеправославни Сабор.

У дискусији, проф. Калогиру (Солун), прихвата став предавача и подвлачи да је синтеза обадва настројења освећена самим Христом. О. Шмеман, међутим, у том супростављању две струје, види (с правом) — озбиљну опасност. По њему, једно такво посматрање историје Цркве, кад се ради о вери, није исправно, будући да коначни критериј у Цркви није демократија, нити „скупштинско“ надгласавање две супротне партије, већ — Истина. Све у Цркви треба посматрати и решавати под призмом — Истине. „Биће жалостан за Цркву онај дан кад у њој нестане страсти за Истином, и остану разне партије које се међусобно нагађају“. И по проф. о. Тодорану (Румунија), икономија значи нешто друго: она се односи само на примање у Цркву оних који су отпали од ње. У Цркви постоји не икономија, него само — човекољубље. Чак и у употреби саме икономије — постоји акривија. Што то значи? — Црква поседује пуноћу истине и благодати. Тако она, примењујући икономију, да би се отпали од ње вратили у њено крило, уствари врши акривију: даје пуноћу истине онима који је немају. Значи, и по проф. Тодорану, једини критериј,

који је био и остао неизменљив у Цркви, то је — пуноћа Истине. Будући да проф. Драшковић, бар се такав има утисак, гледа на Цркву као на неку врсту организације, која се руководи конкретним проблемима и канонима (схваћеним више као нека врста закона), није никакво чудо што му је измакла из вида једна дубља еклесиолошка димензија, која је мерило свега у Цркви: димензија саме Истине. Мерило које је вечна и једина суштина саме Цркве, а не нешто што треба очекивати од неког будућег Сабора.

САВРЕМЕНО ПРАВОСЛАВНО БОГОСЛОВЉЕ. ВАСЕЉЕНСКОСТ ЦРКВЕ И ПОМЕСНА ЦРКВА

Следеће предавање проф. Деликостопулоса (Атина): „Процена проблема којим се бави православно богословље“, било је истицање основних проблема којима би требало да се позабави савремено богословље. По Деликостопулосу, православно богословље, будући да се заснива на „чистоти и догматском јединству као и на еклесиолошкој самоуверености“, — једино је истинско богословље. Јединственост је његова основна особина. Проблеми његови су проблеми Цркве и обратно. Еклесиологија је централна тема савременог богословља. Будући Сабор треба да се позабави стварним и реалним проблемима црквеног живота, зато је потребно да се изврши радикални преглед и измена његових тема. Потребно је да се постави питање папског примата, протестантизма, разних еклесиолошких теорија; нужен је богословски приступ савременим проблемима и духовним струјањима, изазваним наглим технолошким променама. Треба испитати тврђење по коме је руско богословље трпело од „јелинског притиска“, и истаћи да је одрицање јелинског наслеђа „у коначној линији равно са духовним и еклесиолошким самоубиством“. Сав тај богословски рад треба да буде заснован на богословљу Отаца, уз „мирну“ пројаву богословља, тј. без полемике, али и са смелошћу, као „позитивног сведочанства“ једне, свете, католичанске и апостолске Цркве.

И поред исправности ставова, предавање о коме је реч одликовало се једном јаком дозом интелектуализма. Осетивши то, о. Д. Станилоаје прво што је подвукао у дискусији, то је: „веза богословља са молитвом, побожношћу, пастирством. Христос је жива реалност у Цркви. Богословље је богословље у Цркви, која је живо тело Христово: богослов треба да је свестан да је у Христу, да његово богословље не може бити истинско богословље ако није — живо сведочанство. Ако није то онда је — идеологија. Праву врсту богословља о. Димитрије назва врло умесно „оваплоћено богословље“. У том смислу сваки свештеник богословствује: благочешћем, молитвом, пастирствовањем. Свештеници нису нека „нижа“ врста богослова. Они својом молитвом уздижу Цркву. Јасно је да о. Станилоаје осећа основни недостатак, који прати тј. „школско богословље“ већ неколико векова, а то је искушење да се претвори у идеологију (по узору на западну схоластику) и голи интелектуализам. Ово особито важи за јелинско лаичко богословље (и да ли само јелинско?), које, најчешће „скројено“ по калупима немачких професора, господари већ више

од једног века, па и данас, црквеном мишљу, налазећи се стварно у опасности да богословље народа и свештенства претвори у богословље „ниже” врсте. Какве трагичне последице је то често имало, има и може имати за целокупни црквени живот, — о томе не треба ни говорити. Било је и других интересантних примедби на ово предавање, као напр. примедба проф. Ставридиса (Халка) по коме: дух богославља треба да је дух смирења и крста. Ова мисао без сумње је сама по себи на месту, но да ли је и циљ са којим је изречена? То је била уствари примедба на тврђу предавача о јединствености православног богословља (тј. Православља), и на његово врло снажно истицање Православља као једине, свете, католичанске и апостолске Цркве. Дискусија се завршила са призивом епископа Врестенског Димитрија на теолошку конкретност и прецизност, избегавање уопштавања и упроштавања: на богословљу радити значи „зној проливати”.

*
* *
*

Свечано вечерње, уочи Крстовдана, у велелепној цркви св. Димитрија, на коме су били присутни сви учесници Симпосиона, дошло је, после једног таквог разговора о богословљу, као наручено. Да засведочи и покаже да у Православљу уистину нема богословља без молитве. Али и још нешто: да покаже да истинско богословствовање не значи само „проливање зноја”, него и нешто много више: проливање крви. Празновање Крста Господњег и гроб св. великомученика Димитрија, над којим је вршено вечерње, сведочили су управо то. Сведочили су да истинско богословље није ништа друго него битијно светодимитријевско крстоноштво и мучеништво. Оно је принос целокупног човековог бића Богу као жртве свеспаљенице, кроз целосни подвиг (не само интелектуални), молитву и метанију — покајање. Што значи да је оно начин, једини истински начин, човековог постојања, не само мишљења.

Органску везу Крста са задобијањем мудрости Божје, посведочило је и крстовданско богослужење, служено на сам празник у цркви св. Мудрости — Софије. Ко је био присутан на том богослужењу са св. Литургијом, није се могао отети искушењу да не упореди то саборно „богословље” Цркве — а богослужење је управо то — са оним које је слушао претходних дана на предавањима и дискусијама. Богослужење се откривало као саборно хоћење крштених душа пред лицем живог Бога, хоћење у страху и трепету, смирењу, љубави и јединомислију; хоћење као покајни и радосни славопој Христу, приснијем и реалнијем од крви у крвотоку. А богословски разговори? — Оно што им недостаје, то је управо тај трепет пред лицем Бога живог, реално присутног. Има се утисак да се у богословским разговорима такве врсте, Бог и његова Црква претварају у једну врсту спољашњег објекта, погодног за дуге и заморне распре и нагађања. Ту као да говоре људи о „отсутном” Богу, покушавајући да ту „празнину” и отсуство попуне мноштвом својих речи... Повратак опитном „језику” Цркве, тј. том саборном молитвеном хоћењу и слу-

жењу пред лицем Бога живог, и молитвеном разговору са Њим, који сведочи веру у реалност Његове присутности, доказ је да су православни богослови ипак свесни те немоћи „свога” а свемоћи богословља Цркве

Као доказ тог реалног присуства божанске Силе међу нама, биле су и св. мошти св. Григорија Паламе, чуване у Саборној Солунској цркви њему посвећеној, којима су се сви учесници Симпосиона, после Литургије, поклонили. То поклоњење није било случајно. Св. Григорије Палама као исихаста, и вођа исихаста, јесте по преимућству богослов Цркве. Сво његово богословље састоји се управо у показивању и доказивању реалности Богопознања, Боговиђења и Богоопштења, као јединственог извора сваког истинског богословља. Причешће нетварном и вечном светлошћу, по суштини неприступног Божанства, у којој светлости Бог почива, и која је „једина нада” и покој вечно немирног човека и твари, и јесте коначни циљ свега што дише. Само у вечној светлости Божјој могуће је видети Светлост и дати сведочанство о њој — то је основна истина паламитског исихастичког богословља. — Можда је то целивање св. главе св. Богослова Цркве, од стране православних богослова, било и тражење опроштаја за оне „богослове” који чак и дан-данас, после толико векова, проглашују паламитски исихизам за „болесни мистицизам” и „заблуду”? Који двапут годишње челника његовог, св. Паламу, прослављају као „светилника Православља”, па се потом одричу и њега и његовог учења! Ето до чега доводи непросветљеност сопственим Предањем и неукорењеност у њему, и усвајање туђих предања на рачун Предања Цркве!

*

*

*

Тог истог дана, после посете манастиру св. Анастасије у Халкидици и поклоњења моштима светог Теоне, Архиеп. Солунског, имали смо прилике да чујемо још једно занимљиво предавање које је одржао проф. Јован Калогир (Солун) на тему: „Васељенскост Православља у односу на националне аутокефалне Цркве и изгледи њихове узајамне сарадње”. По њему, првобитна помесна Црква сабрана око епископа и св. Евхаристије, у истој вери и љубави, и као таква пуноћа католичанске Цркве, у свом историјском развоју претрпела је утицај историјског процеса. Промене, међутим, тичу се не њене суштине већ само њене организације. Временом је долазило до сједињења оближњих помесних цркава, при чему је у току времена почела да игра улогу и национална припадност. Као коначни резултат тих промена јавила се аутокефална Црква, у данашњем њеном облику. Но и поред свих тих промена, осећање припадности једном Телу Христовом никад се није изгубило. Још од првих векова појам католичности (саборности) Цркве, укључивао је и њену васељенскост. Отуда извесна резервисаност предавача према ткз. „евхаристијској еклесиологији”, која „универзалистичку” еклесиологију приписује тек Августину. У наставку је подвукао особито за Исток значајан феномен повезивања помесне Цркве са државом, што је довело и до истицања епископа престонице Византијске империје, чији примат части је потврђен и Васељенским Саборима.

То повезивање Цркве и државе није било без опасности за Цркву, но она је увек успевала својом унутрашњом динамиком да преброди те опасности. Разне политичке промене, и преко њих сукоби нација, нису могли а да се не дотакну и саме Цркве. То је давало (и даје) повода неким да сумњају у стварно јединство Православне Цркве (Бернард Шулце и др.). Но Православна Црква је увек у стању, кроз нелицепрпну динамичност своје васељенске самосвети, која се у пркос свега у њој сачувала, да посведочи то јединство. Сарадња Православних Цркава наших дана доказ је тога.

Као одговор на питање: у чему је та сила Православља која чува његово јединство? наводимо следеће речи из дискусије: у Светом Духу који се открива кроз Предање. У Православљу никад није догматизиран било који спољашњи ауторитет, који би задобио такву власт да помути његово унутарње „целомудрије“, његову духовну целосност и јединство живог Предања. Отуда се историјске промене и уопште историјске перипетије нису никад дотакле срца Православља. Отуда је и његово јединство (за разлику од римокатоличког — спољашњег) дубоко унутрашње духовно јединство. „На чудесан начин“, засведочи на крају дискусије о. Станилоаје, „ми смо једно“.

ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА И ЕКУМЕНИЗАМ

У наставку Симпосиона (15 септембра), одржан је низ предавања о Екуменском покрету и о односу Православне Цркве према њему. Прво предавање је одржао проф. о. Илија Мелија (Институт св. Сергија, Париз): „Значење и струје савременог Екуменског покрета“, а после њега проф. Евангелос Теодору (Атина) на тему: „Богословски став Православне Цркве према савременом Екуменском покрету, и сваке поједине аутокефалне цркве посебно“. Проф. Василије Ставридис (Халка) имао је за тему: „Нове струје Римокатоличке Цркве у односима са Православном Црквом“, а Атанасиос Геромихалос (Солун): „Став савремене Јеладске Цркве према Екуменском покрету“. Као што се да закључити из самих наслова тема, проблем Екуменског покрета и односа Православне Цркве према њему, постављен је више на црквено-политичком плану садашњег момента, а не и на богословско-еклесиолошком плану, што би било нормално очекивати од једног таквог богословског Симпосиона. Тема која је (бар по наслову) обећавала разраду „богословског става“ према Екуменском покрету, у обради проф. Е. Теодору, од свега најмање је имала управо тог дубљег „богословског става“. Само је о. Мелија на свој начин покушао да доведе у везу Црквено Предање са савременим Екуменским покретом. Он налази „корење“ Екуменског покрета у старој Цркви, особито у питању решења проблема јеретичког крштења, које је довело у сукоб св. Кипријана Картагинског и папу Стефана. По оцу Мелији, као што Православље усваја све људске вредности: породицу, друштво, државу, нацију, културу, философију, религију, превазилазећи их и дајући им пуноћу, — на сличан начин Православље се односи и према Екуменском покрету. Његово присуство у том покрету има смисао служења, по узору на Христа — слугу, и смисао сведочења истине. Два пола православног Екуменизма

су: сведочење истине чак и у литургичкој молитви, и одрицање прозелитизма. Проф. Теодору, пак, полази од де факто стварности Екуменског покрета и, на иницијативу окружног писма цариградског Патријарха (1920), органског у њему присуства и учешћа свих Православних Цркава. Православне Цркве, потстакнуте свеправославним Конференцијама, сарађују са другим конфесијама, учествују у екуменском дијалогу, који води, с једне стране, заједничкој акцији на морално-социјалном, хуманом и културном плану, а с друге стране, има за сврху решење пастирских проблема. Тај дијалог има и богословски и догматски карактер. Проф. Теодору оптужује за наивност и фарисејство „ревнитеље“ против Екуменског покрета, „који, нажалост, у последње време налазе своју потврду у схватањима о екуменском дијалогу неких од представника јеладске академске теологије“. По њему, они који нападају Екуменизам као „јерес“ и „свејерес“, превиђају потребу љубави и хуманости, и заборављају православни мисионарски идеал. Теодору оптужује противнике Екуменизма за протестантски субјективизам и тражи да сви богословски предмети буду прожети „православном екуменском теологијом“. Са Екуменским покретом треба се сучити кроз повезивање акривије и икономије, кроз „смирено изучавање свог правога православног Предања и апокалиптичких порука које Дух Свети шаље нашем времену“. Треба имати у виду, рекао је на крају проф. Теодору, да екуменски проблем није само богословски већ и проблем психологије народа.

У сличном, боље рећи скоро истом духу, кретала су се и предавања двојице других предавача, проф. Геромихалоса и Ставридиса. Коначни закључак првога био је да све указује на то да је Екуменски покрет „потреба времена“, а другог, да је Римокатоличка Црква „спремна“ на дијалог са православнима. И један и други су се кретали у оквирима познатог црквеног става и политике преминулог патријарха Атинагоре и његових присталица.

Оно што упада у очи иоле озбиљнијем слушаоцу горе наведених предавања, то је или вапијуће превиђање вековног црквеног опита (ако се изузму уопштена позивања „на Оце“ и на „Предање“ за доказ сопственог мишљења), или његово приказивање у сасвим другом светлу. Таква приказивања, без икакве сумње, не црпе своје доказе из Предања Цркве, нити из њеног историског опита, нити из преданог нам учења Цркве о самој себи. Отуда није никакво чудо да се проф. Теодору позива и на „апокалиптичке поруке које Дух Свети шаље нашем времену“. И заиста само признање новог „Духовдана“ може оправдати један такав став. Овде се уствари ради о једном сентименталном богословљу, које је у стању да прогласи десет последњих векова за „векове мржње“, да би на тај начин афирмисало своју „љубав“.

Треба констатовати да је овим Симпосионом изгубљена још једна повољна прилика заузимања једног уистину богословски и еклисиолошки просветљеног става према Екуменском покрету. Чињеница је да се Православна Црква својим уласком у ЕСЦ и „органским“ учествовањем у њему, нашла по први пут у својој двехиљадугодишњој историји у једном таквом нелагодном положају. Само тотално непознавање црквеног Предања и уопште црквене историје, у стању је да

порецне ту чињеницу. Зар сама та чињеница, без обзира на став према Екуменском покрету, није довољна да натера православног богослова да се озбиљно замисли пред једним таквим, у историји Цркве, нечувеним феноменом, који може бити од далекосежних последица по сву њену будућност?! Факат је да и сам улазак Православних Цркава у Екуменски покрет није био довољно проучен и уравнотежен. У једном кратком времену, помесне Цркве су се кретале од пуног одрицања и одбијања уласка (Москва 1948. г.) до скоро детињег одушевљења представника неких од њих, Екуменским покретом. С обзиром на недавност појаве ткз. екуменске теологије и њену „новост“ у односу на вековно богословље и Предање Цркве, није чудо што се њене присталице, тражећи своје корење, устављају најчешће на посланицама Цариградске Патријаршије са почетка овог века, особито на оној из 1920. год. При томе се заборавља да и сама еклисиологија те посланице, која говори о разним конфесијама као „целом телу Цркве“, почива на трулим темељима. Заборавља се притом и факат да за православну саборну свест и савест, посланице било којег Патријарха нису исто што и папске (непогрешиве) „Енциклике“ за римску Цркву...

Због свега тога није никакво чудо што је о. Шмеман, узевши реч у дискусији после предавања проф. Ставридиса, изразио своју дубоку забринутост због једног таквог става према Екуменском покрету. Ми не узимамо у обзир, рекао је он, трагично стање самог Екуменизма данас. Пре свега, Екуменизам није више оно што је био: постоји радикална промена у њему. Ми разговарамо „о вери и поретку“ на екуменским сусретима, заборављајући да многи од западњака наших саговорника, уопште више немају те вере. Оно што карактерише данас западне хришћане то је — триумф секуларизма. „Ја долазим из Америке где реч Екуменизам значи — релативизам“. Ради се о једној без преседана кризи Западног хришћанства. Ми, међутим, као да носимо „наочаре у боји“ како не би приметили тој сасвим нови правац Екуменског покрета. У Упсали, где је тај нови правац добио и званичне контуре, показало се да православни немају заједничког става. И уопште, постоји једна збрка кад се ради о решавању суштински проблема (напр. питање *intercommunion*, скидање анатеме и др.), и што је најгоре недостатак богословског приступа тим проблемима. Оно што је неопходно потребно, завршио је о. Шмемен, то је да почнемо од самог почетка, тј. да богословски преиспитамо целокупни свој став према Екуменском покрету, без обзира на то шта други говоре и творе.

Ту постојећу кризу Екуменског покрета признао је и о. Мелија, подвукавши да Православље треба да постави услове свог учешћа у њему, и да има свој „православни Екуменизам“. О. Станилоаје је покушао да да један биланс православног учешћа у Екуменском покрету. Оно што смо добили од њега, каже он, то је факат да смо се срили, да смо постали свеснији свога јединства и осетљивији за модерно време. Изгубили смо, међутим, много више: примили смо протестантски менталитет, заразили смо се протестантским песимизмом о твари изгубивши православно поимање света као „јављања славе Божје“, почели смо да поимамо модерно време

на протестантски начин и учинили низ других грешака. Зато, ако већ остајемо у Екуменском Савету Цркава, треба да променимо из основа начин нашег присуства, постављајући све на еклисиолошку основу. Без Цркве нема опасања. Ми не можемо жртвовати јединство Православља ради јединства са неправославнима.

Проф. Франкос (Солун) је врло оштро иступио против става проф. Теодору и његове критике оних који не мисле као он о Екуменизму. Пападерос (управник Православне Академије на Криту), узимајући у заштиту екуменско богословље и покрете, запитао је о. Шмемана да ли је „учешће у болу света“ (проблеми глади, жеђи, слободе, правде), — секуларизам? Одговор је био да је секуларизам, како се он данас јавља, — визија човека, радикално нова еклисиологија, ново богословље, одрицање трансцендентног. Професор пак Теодору је покушавао да некако објасни свој став према „наивним ревнитељима“ и противницима екуменске теологије, не мењајући, међутим, своје основне поставке. . .

Наводимо само неке од ставова из врло живе дискусије која се развила у вези овог проблема. Једно је ипак било јасно: управо на овој теми се показао недостатак једног дубљег увида у Предање, у свим његовим размерама, у првом делу Симпосиона. Природна последица тога било је и ово недовољно увиђање од стране неких све трагике савременог Екуменског покрета, и опасности које се ређају за Православље од „органског“ учешћа у њему. Било како било данас се поставља пред Православље једно од необичне важности питање: да ли је оно у стању, огледајући своје лице у протестантском хаосу и спознајући кроз то своје дубоко јединство, да оствари свој првобитни (и једини оправдани) циљ и смисао присуства у Екуменском покрету: да посведочи своју еванђелску веру и истину? Да ли је оно у стању да својом духовном целосношћу исцели ране западних хришћана, који већ вековима губе Христа и душу да би задобили овај свет? Или је његово присуство у ЕСЦ равно тровању тим истим хаосом, и разарању светог Тела свете Цркве Бога живог? Другим речима, поставља се са свом озбиљношћу проблем смисла присуства Православне Цркве у Екуменском покрету.

БОГОСЛУЖЕЊЕ И САВРЕМЕНИ СВЕТ

Последњи круг предавања се бавио питањем богослужења. О. Шмеман је говорио на тему: „Историјске стране православног богослужења и разлика међу монашким и мирским типиком“ (или како је он сам формулисао: „Богослужење, Предање, Историја”); о. Благоје Чифљанов (Софијска Академија): „Певана служба и словенска култура у односу на савремену литургијску стварност”; проф. Стојан Гошовић: „Констатације прилагођавања богослужења савременој епохи”; и архим. Пантелејмон Родопулос (Солун): „Мишљења о посавременењу богослужења у Јеладској цркви”.

По о. Шмеману богослужење у Православној Цркви (*lex orandi*), органски је део Предања као живи продужетак и истоветност вере Цркве у месту и времену. Као такав, „закон молитве”, тј. Ли-

тургија као ново богослужење у „Духу и истини“, као место јединства Цркве, тј. као П р е д а њ е, — не може се мењати, будући да представља присуство и израз непроменљивог у времену. Будући, међутим, да богослужење Цркве кроз историју постаје и израз „примања“ од стране човека (његове културе, друштва) — Христових дарова, и будући да кроз то задобија неизбежну историјску димензију, усвајајући језик, иконе, обичаје једног одређеног друштва, — богослужење има и свој променљиви део, чија вредност треба увек да буде процењивана на темељу тог основног *lex orandi*, тј. на темељу Литургије, Христовог дара.

Богослужбени „тип“ (*ordo*), тј. унутрашња скулптура богослужења као целине и појединачких његових делова, кроз коју се открива „предано“ и која је срж богословског смисла историје, — основа је разних типика. Само довођењем у везу разних слојева и фаза развоја богослужења са тим „типом“, могуће је оценити њихову праву вредност. То што Црква има данас „монашки“ типик није случајно. Монаштво је извршило огроман утицај на богослужење. И, као што се за време гоњења сва Црква звала мученичком, иако нису сви били мученици, тако се Црква може звати и „монашком“, иако нису сви монаси. Монаштво чува есхатологију хришћанства, недозвољава да се хришћанство раствори у натурализам, Литургија у ритуал, Црква у свет. Оно као такво није преживела установа, већ има и данас битну улогу у Цркви — да сведочи њену суштину. Улога манастира је била и остала: молитва и Литургија, а не социјални рад. Други суштински пол црквеног живота је парохија. У њој се остварује и кроз њу открива Црква, и као таква она није „заједница за потрошњу“ нити социјална јединица. У њој је Евхаристија почетак али и средина и циљ. По својој природи она је у односу са светом, призвана да сведочи; и кад се одриче „свих брига животних“ одриче се због света. Историјски посматрано сви типичи су израз било „царске“ Цркве, било монаштва: у једном је више наглашен однос према свету, у другом — есхатолошка слобода од света. Управо у синтези тога двога треба тражити и „типове“ литургијског парохијског живота. Уосталом „богословље парохије“ је захтев времена, а исто тако и превазилажење „развода“ између богословља и богослужења.

Савим другачији став према „монашком“ типичу заузима о. Чифљанов. Он доказује да су света браћа Ђирило и Методије превели не монашку већ такозвану „азматичку“ (певану) службу, што значи световну, парохијску. Тек касније је преовладао монашки типик у словенским Црквама. Изводећи консеквенце из тог свог закључка, о. Чифљанов тражи повратак тој „азматичкој“ служби, у којој је заступљен више библијски елеменат, уз то она је краћа и простија. Савремени хришћанин, по њему, нити је монах нити жели да буде монах, зато му треба дати оно што му одговара. За ту промену богослужења говоре и „екуменски разлози“: потребно је да и преко њега постанемо ближи западним хришћанима (по њему то је био разлог и за увођење новог календара у Бугарској Цркви!).

Проф. Гошевић у свом предавању подвлачи факат да многи верују да савремени техничка цивилизација штети религиозном жи-

воту. Има се утисак да се шири и расте област човековог дејства, а смањује се област дејства божанске силе. Морално и техничко безбожништво мења основне форме духовног живота. Из тога се рађа презир према црквеној организацији, питање промене језика; религиозни језик није више језик друштва. Савремени човек губи способност општења, поимања симбола. Да би Црква успешно на све то одговорила треба да нађе своје пророчке димензије. То су били разлози да је последњих година дошло до покушаја „оживљавања” богослужења. У наставку проф. Гошевић је констатовао, без улажења у саму процену њихове вредности, разне промене у богослужењу. Нпр. код Словена покушај увођења народног језика, организација хорова; у Јеладској Цркви постоји читав низ извршених промена: читање молитава наглас, промена (избацивање) иконостаса, скраћивање Литургије итд. Тај покрет за реформом богослужења, који је у току у Јеладској Цркви, о. П. Родопулос доводи у свом предавању у везу са ткз. „литургијским покретом” на Западу, особито оним у Римској Цркви после Ватиканског Сабора. Последњих година, додао је он, у извесним црквеним круговима се препоручује чешће причешћивање, активније учешће мирјана у богослужењу, упрошћење и скраћење богослужења, читање молитава Литургије наглас, укидање иконостаса. Разлози који се наводе у прилог тога практичне су природе; важну улогу игра и „носталгија” за простотом првохришћанског богослужења. Он не одриче потребу у неким од тих промена (чешће причешће, учешће лаика у богослужењу), али истиче да приступ свему томе није богословски утемељен, није увек у складу са структуром православног богослужења и црквене архитектуре. Са канонске тачке гледишта није дозвољено да богослужења Цркве мењају приватне личности, будући да је оно израз вере. Зато сваку промену треба припремити кроз дубоко проучавање, сходно општем духу богослужења и пастирским потребама Цркве.

Дискусија која се водила на ова четири предавања, показала је исту поларизацију међу богословима као кад је била реч о Екуменском покрету. То се да види и на разлици ставова о. Шмемана и о. Чифљанова. Покушај богословског и „евхаристијског” утемељење типика и богослужења од стране о. Шмемана као да је остао незапажен у дискусији. Само је епископ Врестенски Димитрије покушао да се удуби у Шмеманову основну мисао. Он је подвукао да је у Предању језик истине (*lex credendi*) — језик молитве (*lex orandi*), а не неки апстрактни језик. То доказује фактом да је библијски, новозаветни језик, „химничан”, као и уопште језик богослужења. Језик богослужења постаје језик истине, чак и језик дијалога. Све то значи да истина вере није нешто апстрактно, већ нешто што се живи, пева. Истина преко богослужења постаје поезија, музика. Остали дискутанти су се више освртали на могућност или немогућност реформе богослужења. Тако нпр. проф. Тахиаос сматра (и с правом) да је повратак на форме типика које су народу непознате — утопија. Што се тиче укидања иконостаса, или повратка на рано хришћански иконостас, то би уствари била декаденција. Превод текстова на модерни језик не решава проблем поимања богослужења. Та-

ко нпр. Јованово „У почетку беше Логос“, остаје без тумачења неразумљиво на било којем језику. Проф. Е. Теодору је за раздвајање „монашког“ и „парохијанског“ типа; то је по њему једно од питања које треба да реши свеправославни Сабор. По проф. о. Анастасију Јанулатосу (Атина) не поставља се избор између једнога и другог: обадвоје важи, а могуће је створити и нешто треће, сходно захтевима времена. Проф. Манзаридис (Солун) подвлачи да свакодневни живот и живот богослужења треба да постану једно. Тек је онда могуће стварати нешто ново. Свакој историјској промени претходи доживљавање Предања у свим његовим историјским димензијама, и поистовећење са њим. Отуда и необична важност богословља за сваки акт у Цркви. Што се тиче превођења на модерни језик то је и могуће и потребно. Атички владика Никодим увиђа да савремени човек нема додира са Предањем. То је једна од основних тешкоћа за проналажење нових форми на пр. у црквеној архитектури и сл. О. Фериз Берки (Мађарска) изражава своју забринутост због укидања иконостаса у Јелади и избацивања икона. Када, додао је он у вези скраћивања богослужења, буде скраћена фудбалска утакмица на пола часа, тек онда нек говоре и о скраћивању Литургије. Други су опет бранили те промене и скраћивања тврдећи да се ту не ради о „модерном иконоборству“, како то неки карактеришу, већ само о упрошћавању и враћању првобитној простоти.¹⁾

Као што и сам читалац може закључити из претходнога, радило се о једном мозаику ставова и мишљења, у којима се ипак јасно осећају две различите струје: једни су за живљење богослужења онакво какво је, сматрајући да само онај који на опиту доживи сву његову пуноћу и спозна његову унутарњу структуру и смисао, у стању је, ако затреба, да изнедри из себе и нове форме; други пак, руковођени првенствено „потребама времена“, приступају богослужењу мање-више на спољашњи начин, превиђајући факат да је „закон молитве“ у органској вези са „законом вере“, и да промена првога не може а да се не одрази и на другоме. Тај спољашњи приступ богослужењу, уствари је спољашњи приступ самом Предању Цркве и црквеној историји. А кад се не осети сва унутарња дубина, важност и димензије једне ствари, онда је лако одрицати се од ње и замењивати је другом. За Цркву, за њено Предање и њене Свети-

¹⁾Није на одмет поменути да је ова „литургичка обнова“ у Јеладској Цркви, о којој је било толико речи на Симпосиону, почела првенствено на иницијативу ткз. „религиозних братстава“ (особито братства теолога „Зои“) почетком овог века. Данас је, међутим, укључена у званичну политику саме Цркве. Многи тврде, и не без разлога, да је та „обнова“ постављена од самог почетка на нецрквене (ванцрквене) и непредањске основе, као уосталом целокупно духовно настројење тих братстава. Њихови оснивачи су осетили религиозну глад народне душе и потребе времена, али нису имали, нажалост, далековидост једног владике Николаја и његове духовне дубине. Наместо да као он скупљају народ око манастира и парохије, као вековних извора и суштинских полова духовног живота у Православној Цркви, они су почели да организују ванманастирско (световно) монаштво, и ванпарохијски (по „својим“ салама) духовни живот, проповед и богослужење, често без, па чак и против, благослова епископа. Факат је да су својим невероватним трудом и самопожртвовањем, а особито својом штампом, извршили огромни утицај на црквени живот. Духовни став тих братстава, можда унеколико очишћен, постао је данас званични став саме Цркве, тј. преноси се званично на саму парохију и на манастир.

теље богослужје, тј. молитва је основни закон човековог постојања („непрестано молите се”). Отуда на историјски развој богослужења не треба гледати као на декаденцију првобитног „простог” богослужења, већ као на све потпуније живљење и доживљавање тог првобитног „закона молитве” преданог од Христа и Његових Апостола. Кад молитва кроз веру постане вапај бића и основна потреба живота, онда хришћанин не хита да је скрати, него напротив, да погрузи сво биће своје и сав живот, и сав живот света у њу. Најбољи сведоци тога су Светитељи, који и у томе остају једино мерило нашег односа према богослужењу и Литургији Цркве.

*

Разговором о богослужењу уствари је и завршен главни део Симпосиона. После састављања „Саопштења” Симпосиона, у коме је подвучено да његова сврха није била издавање званичних декларација, већ довођење у контакт православних Богословских школа, и после завршног говора проф. Анастасију, узео је реч Солунски митрополит Леонид, изразивши радост, што је Симпосион одржан управо у његовој митрополији. У недељу (17 сеп.) служена је свечана Литургија у цркви св. Григорија Паламе. Опет је то био потсетник православним богословима да се истинско богословље рађа само из Литургије и молитве и израста на моштима Светитеља, тј. на живом Предању Цркве. Света глава светог богослова Григорија Паламе, постављена на средини храма, уводила је својим ћутањем у тајну исихазма као тајну богословља. Од 18 — 20 септ. учесници Симпосиона, по програму, ишли су на поклоништво Светогорским светињама. Света Гора, као вековна чуварка црквених предања, била је и најбољи одговор на основну тему Симпосиона.

*

* *

Овај приказ рада Симпосиона не заснива се на званичним актима, према томе и не претендује на пуну објективност. Тек кад буду штампана предавања и званични акти Симпосиона, биће могуће ући у једну дубљу и објективнију анализу његовог рада. — Несумњиво је да су такви скупови сами по себи од огромне користи по Цркву. Кроз њих се образује саборна свест црквених људи, у овом случају представника Богословских школа, и развија осећање за живот и проблеме целокупне Цркве. Ако не ништа друго, само то па је већ довољно да оправда сазив и одржавање овог Симпосиона. Богослови сазнају из личног контакта мишљења других, а лични додир и познавање може да послужи као основа плодне сарадње.

Поред несумњиво позитивних страна самог Симпосиона, већ смо се и у излагању његовог рада дотакли и једног његовог основног недостатка, а то је поклањање и сувише пажње (већ и у самом одређивању тема и њиховог броја) савременим проблемима, а осо-

бито проблему Екуменизма, без једног дубљег, органскијег и странијег њиховог повезивања са Предањем. Тај недостатак се одразио и на целокупни ток Симпосиона. Има се утисак да је присуство света и његових „проблема“, било реалније од присуства Цркве и њеног неодољивог библиско-отачког оптимизма, препуног осећања победе над светом. И уопште наметао се утисак да још увек има православних богослова који нису успели да изађу из западног „ропства“. Не ради се само о западним „утицајима“, већ о нечему много дубљем: читав низ православних богослова и данданас, и после толико призива за повратак светоотачком Предању и начину богословствовања, и после толиког историјског опита, још увек богословствују у „сенци“ света и под притиском западне мисли, опредељивани њоме. То није богословље разоткривања и позитивног сведочења вековног опита Цркве, његове органске целосности и реалног континуитета, већ богословље које се нуждава у постојању „некога“ и „нечега“ да би и само могло да живи и постоји. Будући да постоји истовремено и друга струја, тј. богослови који се труди да израстају органски из живог Предања, имајући Православну Цркву и њену историјску реалност као једино мерило и извор свога постојања и мишљења, то се садашњи моменат православног богословља оцртава као могућност једног озбиљног размимоилажења по суштинским питањима, уколико би се та питања поставила пред њега да их решава. Како би се то одразило, рецимо, на једном, у догледно време, сазваном Сабору, може се само претпоставити. Историја као да се понавља. Кад то кажемо првенствено имамо у виду спорове 14. века у Византији: прозападно (и старојелински) настројени византијски хуманизам, и у Предању дубоко укоренењени паламитски исихазам, као да имају свој продужетак у савременим духовним и богословским струјањима. Први као опасност и искушење, а други ка сведочанство непобедивости Цркве и њене Истине, и као залог њене победе над свим историјским искушењима.

Summary

Hieromonk Amphilohios (Radovich)

INTER-ORTHODOX THEOLOGICAL SYMPOSION IN THESSALONIKI

As a participant at this Symposion Fr. Amphilohios describes first of all the theological aspect of this meeting of the representatives of all theological schools of the Orthodox world. The main theme was »Tradition in the Orthodox Church and Challenges of the Contemporary World«. The author evaluates all the reports presented there, as well as the discussions which followed. He got the impression

that some participants understood the manifoldness and polyvalence of the holy Tradition for the Church of all times, as well as for today, whereas some others, in spite of formal acceptance of the Holy Tradition, do not clearly realize its irreplaceable value, as well as its essential unchangeability.

The theme of the future Great Council, as well as the theme of progress and adaptation of the Church to the contemporary world provoked vivid discussions. The author indicated that a few well-argued papers had been presented together with some which were less profound.

Finally, the participants took into consideration the problem of the relationship between the Orthodox Church and Ecumenism, as well as the problem of the Orthodox liturgical life. Here also it was obvious that there were two opposite views among the participating professors.

The author concludes by calling attention to the need of such theological meetings in the world Orthodoxy, but warning also that they should be liberated from rationalistic Western influences, so that they may bring about more profound recollection and renewal of the Patristic way of theologizing.

Свети Григорије Палама као учитељ Православља

ГЕОРГИЈЕ МАНЗАРИДИС

Тропарии празника двојице светитеља наше Цркве, Атанасија Великог и Григорија Паламе, подвлаче особити значај њиховог дела и њихових личности у историји Православља. Први се назива стубом а други светилником Православља. Временски, Григорије Палама се појавио тачно хиљаду година после Атанасија Великог. Атанасије Велики се родио у Александрији 295, а Палама у Цариграду 1296. године. У сећању Православља међутим значај присуства оба двојице изражен је скоро истим појмовима.

Атанасије је окарактерисан као „стуб Православља”, зато што је бранио једносусност Логоса против Арија, који је порицао Божанство Христово и укидао могућност стварног општења човека са Богом. Палама је назван „светилник Православља”, јер се сматра да је његова појава у историји Православља исте важности¹. Ту важност подвлачи и установљење двократног празновања Светитеља. И стварно, Григорије Палама, иако се празнује 14. новембра, на дан његовог уснућа у Господу, празнује се поново и друге недеље Часног Поста. Установљење овог другог празновања светог Григорија сведочи о особитом значају који придаје Православна Црква његовом делу и учењу, тако да их сматра другом победом Православља.

Григорије Палама је био архиепископ Солунски од 1347—1359. године. Постоји дакле директна историјска веза Светитеља са овим градом. Шта више, Солун чува и особиту „опипљиву” везу са њим преко његових светих моштију, које се чувају у храму њему посвећеном.

Мошти светих у Православном предању имају особити значај. Они који су посетили Св. Гору знају да је први и најважнији израз пажње од стране монаха према посетиоцу показивање светих моштију манастира. Св. мошти представљају за Православље најопипљивију потврду присуства светих у његовој историји. Солунски хришћани су

¹ Уп. Патријарх Филотеј, Похвала, PG 151, с. 600 АВ—617 D.

показали особиту бригу за чување моштију светог Григорија. Оне су чуване у почетку у тада саборној цркви Мудрости Божије, потом у храму светог Димитрија, а касније у Влатадском манастиру. Данас се чувају у саборном храму сахрањеном у његову част.

Мошти светог Григорија, као потврда његовог одсуства из света, али и опипљив доказ његовог у Господу присуства, продужују да осветљују срца верних молитвеном тишином и ћутањем. Ћутање, међутим, и молитвено тиховање били су карактеристична својства Светитеља и за време његовог земаљског живота. Григорије је био исихиста (молитвени тиховалник) и већи део свога живота провео је у апсолутном ћутању. Особито за време свог боравка у Берији (1326—1331), као и за време његовог живљења у испосници св. Саве (изнад Велике Лавре), боравио је пет дана у току седмице сам у својој ћелији; излазио је само суботом и недељом да би узео учешћа у божанственој литургији². Светитељ је упражњавао ћутање, те би можда остао и непознат као писац, да га није изазвао Варлаам Калабријски, који је нападао исихастичко предање његове светогорске браће. Уосталом, не треба заборавити да је Светитељ исихаст сматрао списатељско дело као посао који ствара бриге и расејаност: „А онај који пише у још веће бриге погружава свој ум“, примећује он сам. Зато, додаје, „многи од врхунских отаца исихаста нису хтели уопште ништа да пишу, иако су били у стању да изложе многе врло корисне ствари“³. То не значи да исихију (молитвено тиховање) светих треба сматрати за инертност, уствари то је облик врло јаке активности. Уосталом и Бог, у својим односима са људима, открива се на сличан начин. Покрет Бога према човеку није само покрет откривања већ и покрет скривања; није само откривење речи већ и израз скривеног мировања (исихије). Зато и човек да би се приближио Богу није довољно да прими само Његове откривене енергије, већ треба да стреми како би примио, ћутањем, тајну Његове несазнајности. Није довољно да чује Његову реч, већ треба да настоји како би чуо Његово скривено мировање (исихију). Ово друго води савршенству, зато и претпоставља прво.

И заиста, као што примећује Игњатије Богоносац, само „онај који је уистину задобио реч Исусову, у стању је да чује и Његов скривени мир (исихију), да буде савршен“⁴. Према томе и покрет човека према Богу не треба да је само покрет акције, него и покрет сабирања; не треба да је само сведочанство исповедања, већ и сведочанство ћутања и молитвеног тиховања (исихије). Тако, по Дионисију Ареопажиту, верни треба да живена земљи „примајући Христове благотворне зраке у молитвеном миру (исихији)“⁵.

Не знамо која врста израза би се више допала Светитељу: она речју или она ћутањем, — кад би живео у наше дане који опет изобилују многоречитошћу „изабраних“ богослова⁶. Наша је срећа што имамо на располагању много и од речи његове и од ћутања његовог: имамо ћутање моштију његових и реч списа његових. Списи су му

² Исто, с. 571 С, 547 D.

³ Св. Григорије Палама, Монахињи Ксенији о страстима и врлинама, PG 150, с. 1044 В — 45 А.

⁴ Св. Игњатије Богоносац, Посл. Ефесцима 15, 2.

⁵ Дионисије Ареопажит, Писмо 8, 1, PG 3, с. 1085 С.

⁶ Уп. Григорије Богослов, Слово 20, 1, PG 35, с. 1065 А.

проишли из разрешења његовог ћутања. У њима распознајемо начин израза богословског живота и опита Цркве у 14. веку. Однос савремених православних хришћана према личности и делу Светитеља може да има двострук значај: прво, да нас доведе у додир са животом Цркве у овој конкретној и бурној епохи 14. века, друго, да нам да потстрек за живљење и мишљење данас.

Учење Григорија Паламе је један од многих приступа речи Божјој остварених у Православној Цркви и прихваћених за аутентичне. Реч Божја, као што каже свети Максим Исповедник, на чије учење се често позива свети Григорије, личи на воду која напаја разне животиње и биље и доноси плод сходно пријемчивости и способности сваке од њих: „Божанска реч личи на воду. Онима који се њоме напајају открива се по аналогiji, као разноврсним биљкама, растињу и разним животињама, сазнајно и у пракси. Унапред се наговештава као плод, кроз врлине, сходно квалитету врлине и знања сваког појединог, постајући доступна преко једних другима”⁷.

Григорије Палама, стојећи на линији великих отаца Цркве, излаже на нов начин реч Божју, на начин који одговора подстицајима и проблемима његове епохе. Његово богословље је бесумње друкчије од богословља Симеона Новог Богослова, Максима Исповедника, Јована Хрисостома, Григорија Богослова, Игњатија Богоносца и других отаца Цркве. Но и поред тога, паламитско богословље представља органски развој претходног отачког предања и без њега је несхватљиво. У Паламином учењу налазимо стваралачко и у духу слободе излагање до њега постојећег православног предања, које је и званично саборски потврђено од стране Православне Цркве. Према томе, враћајући се учењу Паламе, ми се враћамо једној аутентичној формулацији Православља, која, не ограничавајући нове облике његовог доживљавања и разоткривања, представља истински путоказ за живот Цркве и њено богословље.

Палама је био предањски богослов, управо зато је и створио живо богословље. Предање је кретање а не стајање, и то кретање у двоструком смислу: прво, као предавање, и друго, као примање преданог. Он нам управо показује правилан начин улажења у ток предања. Његов органски положај у предању даје му слободу богословског стваралаштва. Григорије је, као што примећује његов животописац, цариградски патријарх Филотеј, разрадио своје догматско учење „са много умешности и слободе”⁸. Његов стваралачки приступ предању и живи начин разоткривања и дефинисања свога богословља, сукобили су се са супротним схватањима о предању његових противника, и дали овима повода да карактеришу иронички Паламу као „новог богослова”, а његово богословље као „ново богословље”. Тако на пример, Паламин противник Григорије Акиндин, који се статички односио према црквеном предању, и који није био у стању да прихвати консеквенце најдревнијег црквеног предања о разлици суштине и енергије у Богу, сматра паламитске ставове за новаторске и достојне одбацивања. „Ово нам”, каже, „проповеда ново богословље, што је потпуно супротно вери благочешћа, те га не треба примати нити се покоравати

⁷ Св. Максим Исповедник, *Quest. ad Talassium*; PG 90, с. 248 D — 49 A.

⁸ Патријарх Филотеј, *Похвала*, PG 151, с. 590 D.

онима који га проповедају⁹. Углавном, исто то су заступали и други Паламини противници, као и новији римокатолички богослови који су се бавили његовим богословљем¹⁰. Управо на том проблему је и дошло до сукоба између Григорија Паламе, с једне стране, и његових противника: Варлаама Калабријског, Григорија Акиндина и Никифора Григоре, с друге стране. По светом Григорију, Бог је жива и дејствујућа личност у историји међу људима, богословље пак, израз живота, док за његове противнике Бог је објект, којим се бави и испитује га човеков ум, а богословље метод истраживања и његовог познања.

Данас је уобичајено да се богослови деле на традиционалисте и на новаторе, а њихово богословље на конзервативно или слободаумно. Било која од ових категорија је једнострана. Истинско богословље је изнад ових разлика. Оно се протеже од крајњег конзерватизма до крајњег слободаумља; од апсолутног поштовања чак и саме букве предања, до апсолутног превазилажења и његових основних принципа. Јер само онда кад кренемо од апсолутног поштовања букве предања, моћи ћемо да уђемо у његов дух. И само онда кад будемо успели да превазиђемо његове основне принципе, бићемо у стању да нађемо апофатичко знање и да задобијемо мистички опит директног присуства Духа Божијег, јединог Учитеља Цркве и тајанственог уводитеља у предање. Управо једну такву синтезу остварује кроз своје богословље свети Григорије Палама, који, с једне стране, остаје веран букви и духу учења Отаца, а с друге стране, предаје се опиту мистичког познања Бога, којим храни и на којем стваралачки зида своје богословље.

Имајући апсолутно поштовање према предању, Палама на нов начин разоткрива његов садржај. Тако, најдревније црквено учење о разлици суштине и енергије у Богу, повезано са црквеним опитом и изражавано на нов начин у 14. веку, постаје карактеристична особина његовог богословља. Његово богословље се не креће на онтичком већ на онтолошком плану. Овде биће претходи суштини а не суштина бићу. Ово претхођење је од битне важности за начин посматрања односа Бога и човека. Бог се не посматра као неприступна трансцендентна суштина, већ као жива присутност у свету и у историји. Бог као постојање (егзистенција), не поистовећује се са својом суштином, нити происходи из ње, „јер није из суштине Онај Који јесте (Сый), већ из Онога Који јесте — суштина; јер сам Онај Који јесте обухвата у себе целокупно биће”¹¹. Борећи се против Акиндина, који је заступао мишљење да је од „бића” произведено и име „суштина”, и који је поистовећивао биће са суштином, Палама му приписује непознавање најелементарнијег философског принципа, по коме „оно што је горе категорише се оним што је доле, али не и оним што је горе оно што је

⁹ В. св. Григорије Палама, Против Акиндина, 5, 26, 105, изд. П. Христу, Синграмата, том 3, Солун 1970.

¹⁰ Види М. Jugie, »Palamas Grégoire«, Dictionnaire de Théologie Catholique, том II, str. 1738. S. Guichardan, Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIV^e et XV^e siècles: Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios, Lyon 1933, str. 113. Уп. такође Mönch Wascilij, Die asketische und theologische Lehre des hl. Gregorius Palamas, Würzburg 1939, str. 84.

¹¹ Св. Григорије Палама, О свештенотихујућим 3, 2, 12, изд. П. Христу, Синграмата, том 1.

доле у разликама”¹². Човек је, на пример, биће; биће, међутим, није по неопходности и човек. Бог као биће је и суштина. Али то не значи да је истоветан са суштином. Отуда, поистовећање Бога са суштином, чак ако се ради и о аристотеловском поимању суштине као чисте енергије, значи, у крајњој анализи, идолотворење Бога. У том случају човек запоставља Бога Откровења и поставља на његово место Бога философа. Бог се третира као објект мишљења а не као субјект живота. Признање Бога није више услов човекове егзистенције, већ захтев његове логике. Бог није с в е за човека, него само нешто, нешто важно и интересно. Отуда је непојмљива и љубав према Богу „свим срцем, свом душом и свом мишљу” (Мт. 22,37). Однос човека са Богом је логички и рационални, а не онтолошки и егзистенцијални. Реч човечја се не употребљава да прими Реч Божју, да је послуша и да јој се потчини свим својим бићем, него да се бави објективирањем и тумачењем. Бог се посматра као трансцендентна суштина, или као неприступачна чиста енергија, која се налази далеко и с оне стране света, а његова интервенција у историји људи постаје несхватљива.

Једно такво поимање Бога не допушта постојање божанских енергија, силазећих у свет. Зато је и истина о откривењу нестворених енергија у створеном свету, ради човекове обнове и обожења, неприхватљива за Паламине противнике.¹³ Бог, дакле, бива удаљаван из живота људи и поидолотворава се. Бесумње, не ради се о примитивном облику идолотворења Бога, кога је проповедао Арије, и против кога се борио Атанасије и Оци 4. века. Овај нови облик идолотворења је префињенији, али управо зато и опаснији. Овде се сумња не у нествореност личности Божанства, него у нествореност Његових спаситељних енергија. У оба случаја, међутим, оно што је заједничко то је обезвређење дела божанске икономије за обновљење и обожење човека. Следећи корак је схватање Бога као простог украсног елемента, или чак пуно Његово отуђење из човековог живота.

После свега овога постаје јасно зашто је Палама видео у учењу својих противника оживљење старих јереси: Аријеве, Евномијеве, Македонијеве, Евтихијеве итд., и зашто је Црква разазнала у његовој личности правог учитеља Православља, и сматрала победу његовог учења као нову победу Православља.

Триумф Григорија Паламе, у време захода Византијског царства, од особитог је значаја и за живот православних хришћана у периоду ропства, који је почињао. И стварно, исихастичко богословље је било најбољи саветник православних за време турског ропства. Природно је, свакако, да је оно допринело и коначном претпостављању турског феса латинској тијари. Уосталом, сам Палама, предвиђајући будуће проширење турски власти и на остале делове царства, није се устручавао да то сматра као богомдану прилику за християнизацију Турака. У писму, које је Палама написао као турски заробљеник из Азије Солунској Цркви, у коме нашироко излаже садржај разговора које је водио са Муслиманима, пише врло карактеристично и следеће: „А један од њих (тј. од Муслимана сабеседника)

¹² Против Акиндина 3, 10, 29, изд. П. Христу, Синпрамата, том 3, стр. 185.

¹³ Види Mönch Wassilij, Die asketische und theologische Lehre des hl. Gregorius Palamas, str. 90.

рече: дај Боже, да дође час да се сложимо међу собом. Ја се сложих, и зажелех да то време што пре дође".¹⁴

Нажалост, жеља Паламина ни до данас се не оствари. Но и уопште узевши свет у којем се налазимо није свет за кога је радио Григорије Палама, и кога је припремало православно предање. Ради се пре о свету кога је припремао Варлаам, Акиндин, Григора и дух Ренесансе. Савремени свет није свет „памјати“ и исихије, већ свет акције и агоније. Ум човеков, не само да се одвојио од његовог срца, које је Палама окарактерисао као „први разумски орган“, него је чак заборавио и на постојање тога срца. Сав унутрашњи човек расипа се по свету, саображава се „спољашњим формама“, и на њима се исцрпљује. Његова достигнућа и успеси нису фактори слободе, већ средства поробљавања и насиља. Дионисијски дух прети да под новим видом загосподари човеком и да га демонизује.

Било је потпуно природно, у једној таквој клими, да име и учење Паламе звуче чудно у ушима људи. Заиста, не само протестанти и римокатолици Европљани, него чак и православни јелински богослови и интелектуалци, образовани у духу Препорода, заузели су негативан став према Григорију Палами и његовом учењу.*) Тако, на пример, историчар Папаригопулос карактерише исихастичке распре из 14. века као глупе и бесциљне религиозне свађе¹⁵. Димитрије Баланос, у једном свом богословском спису, изражава жалост што је „толико мастила проливено, и што је толико пажње поклоњено од стране, што се другога тиче, угледних људи онога времена,... проблему који се толико супроти нашој логици.“¹⁶

Рационалистички човек није био у стању да схвати дубљи дух исихастичког богословља, које представља прави израз православног црквеног опита, па га је сматрао породом јаке фантазије и плодом болесног мистицизма¹⁷. Истинска суштина Православља, његов дубљи дух, основни путокази и оријентације које оно даје православном хришћанину за руковођење, затрпани су под пепелом нуспроизвода туђих религиозних и културних предања. Наравно, православна пуноћа (тј. народ) никад није престала да у својим недрима чува предање Светих, и Отаца својих. Ипак, општа клима осетно се изменила.

Срећа је у томе што се данас у овој области примећује осетни преокрет: ставове као што су ови горе наведени, престали су да штите чак и неправославни богослови. Можда идемо ка оживљењу духа, чији је представник и неговатељ био свети Григорије Палама? Бесумње, једна таква тврдња била би преурањена. У сваком случају било би нормално и природно да одсебљење, тј. окретање изван себе — свету, и замор савременог човека, који се из тога рађа, изазову жеђ за изналажењем духовног мира (исихије) и пуноће личног живота. Савре-

¹⁴ К. Диовуниоту, Неос Елиномнимон, том 16, Атина 1922, 19.

*) На жалост, такав негативан став, бесумње из незнања и под утицајем западне литературе о Палами, имали су, а и још имају, понеки и од српских богослова. Као доказ тога довољно је навести напр. скрипте по којима се учи Историја Цркве у нашим богословијама, где се о исихастима говори са ниподаштавањем, или такође један од последњих бројева новина „Православља“, где се исихазам — ни мање ни више — убраја у „заблуде“!?! (Прим. прев.).

¹⁵ К. Папаригопуллу, Историја ту елинику етнус, том 5, Атина 1925, стр. 193.

¹⁶ Д. Балану, И византини еклесиастики синграфис, Атина 1951, стр. 145.

¹⁷ Исто, стр. 87.

мени човек, који се ограничио на своју индивидуалност и постао роб разних потреба, навика и жеља, нуждава се у искупитељској и обновељској сили „благодетворних зрака Христових“, за стицање истинског духовног мира у личном животу и правилног односа према људима са којима живи. На ту потребу савременог човека, управо даје одговор исихастичко богословље Григорија Паламе и православног Предања.

(Превод са грчког из часописа „Григориос Паламас“, год. 55., мај—јуни 1972., Сулун, превео архим. Амфилохије Радовић).

Summary

Prof. George Mantzarides

ST. GREGORY PALAMAS AS TEACHER OF ORTHODOXY

Father Amphilohios (Radovich) translated this article from Greek into Serbian because Prof. Mantzarides' paper on St. Gregory Palamas represents an exposition of St. Palamas' significance for the Orthodox theology and Church in Byzantine epoch as well as today. The author underlines the proper understanding of hesychasm, which is the Orthodox way of reaching, through the uncreated grace, the real communion with God, contrary to the Western erroneous understanding of the Palamite mysticism.

In conclusion the author stresses the need and fitness of the practice of Palamite »hesychia« (inward silence) for men of our age of technocracy. The practice of hesychasm would open the way to the genuine spiritual life for those who have strength to persevere.

Христологија Имануела Хермана Фихтеа

ДР ДИМИТРИЈЕ НАЈДАНОВИЋ

ИСТОРИЈСКО ОТКРОВЕЊЕ КАО СПАСЕЊЕ СВЕТА (СПАСИТЕЉ)

Историјско откровење као спасење света јесте најплоднија раван историје: у њој налазе своје испуњење сви Фихтеови филозофскоисторијски појмови.

1. У овој историјској димензији досеже, пре свега, драстика зла свој врхунац. Пуноћа негације потпуно се развила и многоструко уобличила. Међутим, баш врховни досег зла у овом историјском слоју Историје осначава истовремено његов пад. Врховни успон зла јесте почетак његовог ниспона: *malum* доживљује свој „ушник секире“. Настаје победа победиоца. Овде Фихте уплиће једну своју мисао из своје теодицејске „етике зла“: зло служи победи добра. Објективно добро не уназађује се савлађивањем противречности него унапређује. Све тако док добро не дође до — најбољег (ST 652 дд).¹⁾

2. Драстика зла показује се у божанској светскоисторијској икономији (домостроју) као неопходно полеће, као декоративна кулиса, за пластику слободе. Дијалектика слободе ослобађа се свих судбоносних замршаја са злом тиме што је искапила до дна сва лутања и заблуде. После доживљенога катарзиса слобода се враћа себи. „Сва лажна, обманска обличја слободе осуђена су њеном само противречношћу“. Зато се свесно докопава свога позитивнога елемента: она постаје што је по себи, што треба да буде — богооткривени орган. Слобода постаје „слобода у Богу“, права слобода као дело боголикости. „Тек тада и тиме историја је постигла своју сврху“ (ST 605, 612, 653, 655, 604).²⁾

¹ В. поглавље *malum metaphysicum* (стр. 112—120).

² Фихте као превасходни „философ слободе“ одлучни је поборник слободе Бога и човека. У одбрани двеју слобода он се налази између чекића и наковња. Ако пренагласи човекову слободу, он је жртва пелагијанизма. Ако, обратно, пренагласи слободу Бога, онда запада у другу крајност — у апсолутни предетерминизам (предестинационизам). Зато он обе слободе спа-

3. Развоју позитивне слободе одговара у длаку развој откровења. И овај досеже свој врхунац. Спекулативнометафизичким путем добијена идеја Бога као личности треба да се посведочи тек у историјскоме. Понерологија изискује у истој мери најдубљу објаву божанске дубине у историјском, универзуму, потпуно обасјање скривенога. А нарочито органски саставни делови унутрашње структуре индивидуалног провиђења изискују манифестацију Божијега срца — љубави. Све ово налази своје потпуно остварење у светско-спаситељском слоју откровења. У овом историјском патосу јавља се *aditio* Бога. Бог открива свој „прагеније” „генију” човека. Он открива свој дух човечанском духу „да би се дух о дух зажегао”. Бог јавља своју Личност богосличној личности. Сада је Бог духовни творац по превасходству, а његово светскоспаситељско откровење — „духовна присутност у историји света” (TW 251, ST 340, 497, 521, 536, 623, 630д., 652, 565, уп. 313).

4. Прамотив целокупне светске драме јесте остварење прекосмичког јединства, тек сада постигнутога: збива се „потпуни улаз божанскога духа у човечански”.³ Процес стварања као процес уједињења напушта тихе каденце *светске* ритмике и улази у немирну зону историјског а, ношен стваралачким и самоуправљачким патосом божанскога и човечанскога, помрачен „непознатим” слободоличних самоодлука — историја је „тешко размрсиви сплет слободних поступака и дела” (ST 661, VS 113) — иритиран и шибан разорном демоничком зла. Од свега тога ослобођа се светла прилика *светскоспасилачкога*; она постаје збир и оличење индивидуалнога, историјскога откровења. Спасење света свлачи најзад такође своју љуштину анонимности. Тајанство „лукавства разума” (Хегел) ишчезава пред свесним и самосвесним сједињењем човека са Богом. Све се ово садржи у често поновљеном Фихтеовом ставу о „двоструком” обухвату човекове слободе Богом и човеком. И овај обухват јесте уствари васпостављање човека у његову прабитном савршенству, у постигнућу његовога метафизичкога назначења. Тако је, уствари, историја спасења сасек теофаније и антропогоније: после бесконачног трагања поново се налазе некад располовљене целосне половине (ST 486, 551, 622д., 631, 648д., 653, 655, уп. 407, E II 154, P II 176, 190).⁴

сава идејом синергизма који се остварује на равни историје. Наравно, обдарен слободом човек је увек у кризи, увек у опасном простору између *божанскога* и *противбожанскога* (*theion-a* и *antitheion-a*). Ако избегне ову кризу, он постаје са-творац и са-бог по благодати и милости Бога. Фихте овде мисли на стваралачку слободу човека. Једном приликом Фихте назива човека стваралачким другом Бога (в. 156—160)

³ Тек се у историји прожимају Бог и човек. Историја је богочовечански *synolon*, односно *duodrom*, по речи Франца фон Бадера, термин који Фихте усваја. Историја није монолог (Хегел), него диалог Божјега ја и човекова ти, права диалектика љубави. Место априорне неминовности — слобода, место противречности — прогресивно допуњавање, место полемике — ириника (миротворство); то је разлика између Хегелове негативне и Фихтеове позитивне диалектике, Фихтеу је Хегелова бесконачна противречност (антитеза) нешто демонско, штавише, оличење Сатане (в. стр. 34дд).

⁴ Фихте није видео у Хегелу само философа, него, пре свега, теолога. И то једнога од нових реформатора теологије. Хегелова диалектика била му

На овај начин јавља се нешто изузетно ново (новит). Из сатканости „вечнога и човечанскога“ образује се једна органска синтеза, једна изузетна монада, чија су ентелехија обадва историјска фактора. Нису само ни Бог ни човек историјско стваралачки принцип него се историја састоји и постоји у узајамном садејству обадвојице. Историјска диалектика theion-а и историја као откровење и постојање човекове личности преобраћа се у диалектику „узајамних односа“ божанскочовечанскога, управо *Богочовека*.⁵⁾

БОГОЧОВЕК КАО СПАСИТЕЉ (НАЦРТ ФИХТЕОВЕ ХРИСТОЛОГИЈЕ)

Фихтеов „врховни и најопштији принцип“ гласи: „у свему скривено тежи да се открије“. „Творевина је самооткровење“. Ово основно начело има безусловну важност за Бога и човека. При раскривању сакривенога у историји путем прогресивног развића обостраног стваралаштва обавља се потпуно приближавање божанскога и човечанскога. Међусобно тендирање божанскога и човечанскога све више и неодољивије скраћује заједничко историјско поље дејства докле конвергентне линије не савладају последњу дискрепацију и не слију се потпуно. Ова сједињеност јесте обогочовечење. Систем богочовечанских координата потпуно се губи у органској свецелости богочовештва. До ове тачке Фихте увек брани *discretum* између Бога и човека. Најзад нестаје и ово подвајање у историјској стварности у једанпутости и изузетности историјског *concretum*-а у објективној временопросторности, једној одређеној личности: у Богочовеку. Ту се, по Фихтеу, збива божански пробој у човечанско и човечански продор у божанско. Овај историјски пресек јесте место рођења Спаситеља света у „земаљској личности“ (V, 130, 152, 163, 220 ST 258).

је скривена догматика. Њега није бунила Хегелова нова философија него преиначење хришћанства, нова конфесија. Фихте је овим антиципирао мисао Николаја Хартмана по коме је Хегелова *Логика* имала „невероватну прстензију да се уздигне до чисте теологије“ (Хегел, стр. 39). Фихте је био представник отпора и напада на Хегелову панлогистичку теологију, челник једног покрета полетно изаврелог из дубине хришћанског срца и древне традиције (T. Oesterreich, K. Leese, H. Hartmann, E. Troeltch, Th. Steinbüchel). О врло сложеној, разгранатој и ретко успелој критици хегелијанизма у свим областима чистог философирања види стр. 39—100 ове књиге. Све се, углавном, своди на следеће: да Хегелов Бог није Бог него врховна категорија света (theion); да је наша свест самосвест Бога, наше казнање Бога Божје самосазнање, наше мишљење — богомишљење; да је целокупни философски систем Хегелов космоцентричан, а не теоцентричан; да је панлогизам његов пантеизам, теологија космологија, а космогонија — теогонија (в. 52, 58, 61).

⁵⁾ Надахнуте и прожете универзалном симпатијом и коомичком тежњом (*Drang*) све личности, као и све друго, стоје у узајамном односу садејства, међусобном допуњавању. „Позитивна дијалектика јесте диалектика љубави“, Бог, као и Кузансова *coincidentia oppositorum* разрешава све противречности. Љубав је прва и последња сврха стварања света. Љубав као узајамно тражење и налажење свега у свему јесте пулс и унутрашњи ритам свемира, храна живота (*praeulum vitae*). Само се Љубављу постиже у свету и историји гозба (*symposion*) прајединства у Богу. Једино достојно хвале код Спинозе јесте његов *amor intellectualiss Dei*. Љубав је нешто тајанствено, ирационално и непојамно попут Платоновог *Agathon*-а. Платиновог *Hen*-а и Ничеовог *Живота*. Врховно оваплоћење љубави је Дух Свети (в. 89, 140дд, 179).

„СПЕКУЛАЦИЈА” И БОГОЧОВЕК

Да ли Фихтеова метафизика допушта историјску појаву Богочовека? Пошто је стварност „више од појма”, онда се *Quid* и *Quod* богочовечанскога не морају поклапати. Стварност не живи од милости спекулативне дедукције. Пошто је самооткровење Богочовека нешто „у највишем смислу стварно, а никаква диалектичка дедукција”, то по Фихтеу, једна „генуина христологија” спада „у једну философију”. Што се тиче историјскога Богочовештва не може се утврдити нека пукотина између спекулације и историје: спекулација постулира могућност, а искусто потврђује стварност.

Како, међутим, поставља спекулација могућност Богочовештва? „Апсолутна личност Бога мора се замислити као бесконачно стваралачка”. Може се са Августиним рећи да Бог, по Фихтеу, *non posse non revelare* (не може да се не открије). Чак Фихте једном изрично каже: „... Бог нема куд него да се открије”. Ову неминовност Божјег самооткровења назива Фихте „унутрашњом, светом неминовношћу”. Пошто је богооткровенски историјски ток продужен у временски, то из поисторења Бога проистиче његова овремењеност. „Вечно откровење развија се сукцесивно временски”. Актом откровења у времену бива постајући развој. Ово слободно потчињавање и предавање ограничености времена јесте једино ограничење Бога. Ово је у ствари *кеносис* Бога, одрицање од свога величанства. Кеносис је препун узвишене трагике, јер је ово време поседнуто *malum-om* (злом), Богом неиспуњено, ништавно време. „Све је у њему ништавно, тј. смрти подарено, што није од Бога”. Зато баш ово смртоносно време јесте оруђе (*vehiculum*) космоспаситељског Бога. „У њему и њиме сами Бог спроводи своје спасење”. Откровење *постаје* спасење. (J 75д, ZS 225д, уп. 667, V 95, 115, 154дд, 159д, 221, 230д, ST 665).

Поистораване и овремењење Спаситеља подлежу, као и све остало, закону пораста. Спаситељски уход у човека нема само карактер једног *descendes-а*, него прогресивно сједињење са човеком”. Да ли је овај процес сједињења бескрајан? У овом случају би баш ништавно, безбожно време било апсолутизовано. Зато Фихте најоштрије подвлачи предавање Бога временској граници. *Спасенско-откровитељско* мора једном — тако гласи „спекулативни доказ” — наћи своју „временску пунину и зрелост”. „Бог је своје откровење и спасење потчинио времену, односно историјскоме току... који усходи и бива све пунији. Он мора једном и у историји наћи свој врхунац и своју пунину. *Вечито* се једном мора потпуно у времену остварити. А то само и једино значи да једном вечито спасење постаје земаљска личност, јавља се Спаситељ људскога рода или откровитељски Бог постаје сам човек” (V 221). Ова историјска теофанија мора се збити само у једном једином човеку („једном субјекту”, „једном људском Ја”, ST 666, V 221, 227, J. 121).

ОПШТИ СПЕКУЛАТИВНИ КРИТЕРИЈУМИ СПАСЕНСКОГА

Довде досеже спекулативно *апприори*. „Једна у својим границама строго закопчана спекулативна метафизика може да доспе до једног општег постулата о Богочовеку у историји” (ST 667). Спекулација мо-

же још, у најбољем случају, пружити општа мерила за сазнајност појављенога, историјскога Богочовека:

1. Богочовек није само завршетак и пуноћа *појамнога* „према појму”, него је де факто крајњи циљ творевине, зрелина, пуноћа и мир телеолошкога светског процеса. Он је, са Кузанусом речено, *complementum et quies creatiois* (ST 667, 670, 530).

2. У Богочовеку мисао „посредништва” достиже свој врхунац. Богочовек је посредник као такав, „најинтимније порседништво Бога са човековим духом”. Као такав он је врхунац божанског утицаја у историји. Зато је Он и *пиром* процеса откровења. У овом погледу Богочовек је геније свих генија, геније *sensu eminentissimo*, „једини првосвештеник Бога” (ST 668, V 229).

3. Он је *Онострано у оностраном*, божанско у човечанском. „Он је дух Бога у човековом обличју” (ST 668).

4. Као једнобитан са Богом Он је без порекла, „потпуно изнад сваког времена и свих земаљских твари у Богу укорењен”. Фихте има визију јовановског Логоса, нипошто логоса античке мисли, јер је антика знала за Логоса као творца света, никад као Спаситеља света (V 228, 159. 100дд, 156дд).

5. Кад се појавио једном у људској историји Он посведочава своје божанство, Он се мора непосредно самим собом показати и доказати као такав. Он пружа овај доказ својим учењем, својим делима и целим својим духовним бићем. Он не поставља теорије, мишљења, философеме. Он се не позива на разлоге и доказе. у Њему се открива са једноставном непосредношћу и апсолутном сигурношћу, обухватајући *adyton* човека, засићујући сваку егзистенцијалну потребу, апсолутна истинитост. Он је, штавише, истина *per se*, *Истина*. Он „јесте Истина”. Он „живи Истином”. „Он сам ... је плот и личност постала Истина”. Његова дела откривају натприродни карактер његовога живота; она су изразита „духовна чудотворства”. Она су „врховно испуњење” дара и благодати који су се свакад јављали код богонадахнутих. Његов духовни живот јесте пуноћа најузвишеније обасјаности, појава Врховнога живота у земаљском обличју (ST 668, V 223дд, J 121).

6. Богочовек почиње један потпуно нови однос човековог духа према Богу благодаћу, спасењем и измирењем: однос најблискије диалектике *божанскочовечанскога* у нераздвојном узајамном животу. У историји богочовештва тако су суштина Бога и човека саткани да се у новодобијеној структури заиста може говорити о потпуном остварењу индивидуалног промисла. Тек је сад кроз историјско човештво у „стварности богочовештва” Бог постао — „Бог за нас”. У њему, Богочовеку, постао је Бог бескраја нама блиски и, као човек, сродан нашој ограничености”. Само Богочовек историје пружа нам „најживљи доказ његовог ... за — нас — постојања” (ST 669, Z 226).

7. Богочовек доказује право биће религије. (Првобитно значење појма *religio* као везе добија најистинитије остварење и најправцатији садржај у аспекту богочовештва, али једног богочовештва у стварном облику искуствене историје. У историјском Богочовеку не постоји само „Бог за нас” него и „човек, односно човештво, за Бога”. „Јер лич-

ност тражи личност" (Schelling, WW, 2, I, 567). Речено језиком Фихтеа: само на личном односу једнога *Ту* ка *Ја* почива религија.. „Објективна религија, успели религиозни процес и самим тим Црква, почињу тек са доласком Богочовека. у историју". Философскоисторијски реализам је такође пресудан за Фихтеово схватање вере. Јер без историјске присутности Бога у божансочовечанском односу, без једнога, као што Фихте често каже, *presens numen*-а у историји била би *pistis* (вера) „нешто без суштине, субјективна жеља без услишења" (E II 2, 440, ST 669, Z 459).⁶⁾

8. На основу свега тога јавља се као најважније један *presens numen* — ом свеобухватни *прелом* у историји. Његова је историјска динамика главна ентелехија историје.

„ИПАК СЕ ХРИСТОС ЈАВИО"

Није чудо да за све своје претходне тезе Фихте налази реални принцип у Богочовештву Христа. Христос је пуноћа свега што је претходна спекулација постулирала. Јер је спекулативно мишљење Фихтеа одређено религиозним доживљајем, а целокупна његова философија унапред усмерена да скује оружје за најважније хришћанске ставове. Ово потврђује и сам Фихте. Христологија је завршетак његовог спектакуларног теизма, образложење баш овом христологијом. Фихтова конструкција Христовог лика не следује из неког оквира одређене конфесије него стоји у знаку повратка древног предања, нарочито патристике, која му је, по нашем мишљењу, учињена приступачном путем теософске мистике (нарочито Франца фон Бадера и познијег Шелинга). Основна тежња Фихтеове рефлексije ка основним светоотачким схватањима, рецимо Иринеја и Атанасија, па и прва три хришћанска века, показује се на Христовом лику. Фихтеов Христов лик има патристички оквир. На основу свог сотериолошког становишта развија Фихте једну једру синтетичку христологију, пуну живота, тоpline и смирене величине. Христов лик лишен сваке фантастике и хиперболизма показује реалистичке црте благог и милог човештва. Света слика у мршавом патристичкодогматском акварелу дејствује архаички. За нас не долази све у обзир из овог лика, него само историјскореалистичко динамизирање Христове иконе — нешто што је и за самог Фихтеа од пресудног значаја.

Мора се одмах рећи да Фихте заступа *in toto* христолошкосотериолошки реализам хришћанства, тачније речено, старе Цркве. Он, пре свега, усваја мисао хришћанства о *кајрос*-у у његовом реалноисторијском смислу. „Ипак се Христос јавио". „Напунило се време" има и за Фихтеа безизузетно важење. Овај став (Mr 1,15), истовремено основни став црквене ортодоксије, потврђује Фихтеову основну спекулативнотеолошку тезу о *Некад* временско историјске теофаније Бога у *богочовечанском*. Фихтеова раније споменута „временска пуноћа и зрелост" историјскога откровења важе и за мисао о *кајрос*-у. Идеја оваплоћења Бога „у Христу" има, по Фихтеу, историјскоонто-

⁶⁾ За јеврејство је Бог био „дар страхотног величанства" (*rex tremendae majestatis*). Христос је „присутно божанство" (*preasens numen*) Љубави.

лошку одређеност, апсолутни временскопросторни фактицитет. Бог је на овој земљи као Спаситељ постао личност у Христу. У њему, у „стварној личности“, „откровенски и спасенски Бог се јавио... у плоти, на одређени начин и у овом историјском облику“. Ова земаљско-временска теофанија је историјски факт по превасходству. Признање ове чињенице је основно учење хришћанства и темељ његове вере. Према томе је хришћанство „историјска религија par excellence. Јованово „и Реч се оваплоти“ је за Фихтеа, као и за хришћанство, „факт“, „чињеница“. Ако је овај факт, односно „непосредна стварност овога факта“ само претпоставка спекулације, онда је историја сазнања свих data апсолутна потврда овога основног факта. „Њега може да посведочи само историја“ „Само чињеница може да пружи крајњу освещеност, а никада голи појам“. А чињеница заиста потврђује највећи парадокс, најгрубљу противречност“. „да је Бог у Христу постао земаљска личност“. Да би сачувао конкретну реалност очовечења Бога и одсекао свако друго тумачење истога — симболично, етичко, митолошко, докетско, спиритуалистичко, хуманистичко, психолошко или пантеистичко — Фихте непрекидно наглашава историјску стварност Богочовека, тј. стварност Богочовека у Христу мора се разумети физички. Многи му изрази за то служе. „За нас спасење није више само мисао, теорема, него *factum*, пројављен у општепризнатој појави“ (V 227).

Какав *factum*? факат од најпресуднијег философскоисторијског значаја. Стварна присутност Бога у историји, откровена у историјском Христу, ствара најдубљи преврат у историјском току, најпуније „преобличење историје“. Христос постаје средиште историје. И то средиште целе прошлости и будућности. Јер је цело пророковање са свим својим предслутњама везано за ово средиште докле је след као стварно царство Спаситељево победоносна потврда и распростирање истога (средишта). Он, Христос, није само средиште историјскога процеса у овом, такорећи, хоризонталном временоследном смеру, него такође унутрашња ентелехија, присутна у сваком стварном делу, које зида структура царства Божјега током целе историје. Тако схваћени Богочовек је вечити центар вертикалног смера историје, метаисторијска оностраност у историјској оностраности, срце његове васељенске Цркве где се сраћа метафизичко сваке личности са временском историчношћу.⁷⁾ Утолико је Богочовек Христос права средина историје. Богочовек је носилац целе историје. Дакле, почетак историјског преображења, средина свеисторијског дејства, крај старог и почетак новог историјског еона. Зато је цело наше биће везано за њега и његова дејства.⁸⁾

⁷⁾ Христово учење о Цркви стоји, као и његова христологија, у знаку философије историје. Црква је, као и Богочовек, оваплоћење вечности у времену, света историчност Богочовека. Као што су се једном у Богочовеку укрстили Бог и човек, вечност и време, метафизика и историја самртнога крста, тако увек у Цркви (*ecclesia perennis*). Њоме се живи још у овоме овету у царству Божјем, царству вечности. Црква као заједница светих јесте и заједница освећења. Сем тога, у њој дејствује Свети Дух као врховна потенција историјског откровења. Узгред буди речено, Црква заузима по Фихтеу Хегелову државу.

⁸⁾ Богочовек Христос је архимедовски ослонац за покретање историјског духовног космоса, Цркве, љубављу. Богочовечанским пробојем човекове

In summa: „Он, Христос јавља се као најснажнија и потпуно нео-
дољива историјска сила, Христос „божанска сила која се јавила на
земљи у човеку Исусу из Назарета, нама схватљиво постало божан-
ство, разумљивост *Бескрајнога*, блиско на нама почивајуће око Бога”.
Ако се пак сетимо да је творевина, нарочито историјска творевина,
„рефлекс”, „понављање” самостваралачког процеса *Вечитога*, онда је
Богочовек пуноћа Бога у историји, „превечна пуноћа Бога”. Христос
није ниуком случају само предмет метафизике него чињеница исто-
рије. Савршеност природе, савршенство човека, савршенство исто-
рије, па чак и савршенство Бога добили су у историји Христа своју за-
вршну конвергентну тачку. И баш пред овом историјском чињеницом
захтевао је Фихте од спекулације неку врсту „дефицитног” признања,
извесну „потчињеност”, али нипошто у смислу егзистенцијалнофило-
софског одрицања од мишљења него у смислу унутрашњег преобра-
жаја мишљења, у смислу *metanoiae* као слушања (чувења) и разу-
мевања историјске стварности (SZ 186, 216, 221, 221дд, V 224, 226,
221дд, ST 530д, 667, 670, 674, уп.. 457дд, J 121, E II 74дд, уп. 2,918,
ZT 208дд).⁹

Љуштуре нађен је отвор кроз који се бујица љубави сручила у дубину и
ширину историје. Завршни акт у Богочовеку не значи само завршетак *интен-*
зивне него и почетак *екстензивне* динамике откривења (за свакога човека и
за цело човечанство). Другим речима, историјска кенотика доводи до свог
максималног сужења у Христу да се отуд са бујичним пенушањем разлије
„духовним универзумом”, Црквом (екстензивна динамика у Богочовеку). Ово
подсећа на Гетеов закон контракције и експанзије (158дд).

⁹ Скраћенице за ово поглавље употребљених дела Фихтеових

Summary

Dr Dimitrije Najdanovich

CHRISTOLOGY OF IMMANUEL HERMANN VON FICHTE

Immanuel Hermann von Fichte, the son of the famous German philosopher Johann Gottlieb Fichte, was a nobleman by birth and spirit. He was born in 1875. For a long time he was a very influential professor of systematic philosophy in Tübingen. Although a devout Roman Catholic he was an openminded man, ready to accept all fruitful influences of the romantic and idealistic philosophy (Schelling, Schleiermacher, Franz von Baader etc.) as well as the early patristic thought of the ancient Christian Church, represented at that time by famous traditionalistic Roman Catholic Tübingen school (J. S. Drey, J. A. Möhler etc.). He had a very erudite and allembicing philosophical knowledge. Armoured by the categories of a genuine Cristian theism he fought successfully against all kinds of pantheism, especially Spinozism and Hegelianism, as well as against naturalism, rationalism and »hominism« of the Enlightenment.

Rediscovery of Fichte started almost at the beginning of the twentieth century when the wellknown German philosopher Rudolf Eucken wrote an impressive condensed study of Fichte's grandious philosophical work. He unve-

illed the riches of Fichte's philosophy and theology of the lasting importance. A great number of very serious studies emerged, — a profound research of the main categories of Fichtean thought: God, man, existence, creation, personality, psychology, ontology, revelation etc. The research results were very rich and astonishing: they discovered a huge and decisive influence of Fichte on S. Kierkegaard, the anticipating insights into »Tiefenpsychology« and »Ganzheitspsychology« (C. G. Jung, Eduard Spranger etc.), H. Bergson's teaching on *elan vital* and the historical role of the saints, all doctrines of pluralistic universalism and personalism etc. (Cf. 7—26).

All these studies have neglected or not noticed — a hidden, but the mightiest pillar of Fichte's »cosmos of thoughts« (Gedankenkosmos): his philosophy of history. This vacuum (Lücke) was filled by author's dissertation »The philosophy of history of Immanuel Hermann Fichte«. This work was finished after three years of exhaustive and hard study at the most famous systematic philosophers in Berlin Eduard Spranger and Nicolai Hartmann (the former was in Dachau, the latter a postulatory anti-Nazi) before *rigorosum* immediate before the war, 1939. One year later the dissertation was published as a separate book in *Philosophische Abhandlungen* (Buch 10, pp. 207). According to all reviews in philosophical magazines the book has been estimated the best one ever written about I. H. Fichte. We present here the short outline of Fichte's Christology (pp. 127—138).

1. The triune God must reveal Himself in the cosmic and, especially, historic dimension as Creator, Saviour and Fulfiller. Fichte calls this **must the holy necessity**.

2. The descending God and ascending man must meet together in the Saviour, in Godman. This wondrous conflux constitutes the mysterious, but inevitable hypostatic unity of divine and human nature, the historic theandric synolon.

3. Godman is the fullness of divinity and humanity. The *spiritus movens* of divine cenotics, manifested in Godman, is the love of God. The same love is effecting the longing of man towards God (the theocentric human godlikeness)

4. The *kairos* of Godman in Jesus Christ is a historic fact **non plus ultra**. The historic theophany must be realized in a man. »in a human I«. This presupposes Fichte's love dialectics of God's **I** and man's **You**, realized to the full extent in Christ's Incarnation. This concrete reality has nothing to do with symbolical, ethical, mythological, speculative, docetic, pantheistic or any other similar interpretation. The appearance of Christ must be understood *physike*, as the real historic presence.

5. Godman is the fullness of the highest illumination and divinization, i. e. the »manifestation of the highest life in the earthly form« (*morphe*).

6. As the historic *factum* Godman is an absolute *novum*. Jesus Christ begins a New Creation, a »new spiritual universe«. As such He rules with an entelechial allpower the **horizontal** dimension of history. On the other hand, He is the **vertical** historic influx, metahistoric agents in »this world«. The **heart** of history.

7. Christ is not only the very end of an **extensive** revelation dynamics, but also of the **extensive** one. The extensive perpetuation of Christ in history is His holy mystical Body. The Church is the eternity in time, the lasting **presens numen**, **ecclesia perennis**, Kingdom of God. As the embodiment of the Holy Spirit and, *eo ipso*, the fullness of the expanding Love, the highest divine mystery, revealed in the historic dimension, it is the Church in growth, **in fieri**.

Јелинство и Православље

ЈЕРОМОНАХ ИРИНЕЈ (КАРАНУШИЋ — БУЛОВИЋ)

Састављач богословског меморандума, сроченог у виду обичног новинског чланка под неупадљивим на први поглед насловом „Будући Сабор“, а упућеног у првом реду савестима целокупнога светскога православнога Епископата, потом пак и саборној савести пуноће Свете Цркве Православне, јесте проф. др. Христо Јанарас, један од најистакнутијих и најзнатнијих млађих богослова грчких. Атињанин, рођен пред други светски рат, након редовног богословског и хуманитарног образовања на универзитету свога родног града, у два маха се отискује, попут многих других својих колега с атинског и солунског теолошког факултета, у Западну Европу, ради — како се то обично каже — стручног и научног усавршавања: једанпут одлази у Немачку, а други пут на Сорбону, и једно и друго током деценије 1960 — 1970. Плод његових вишегодишњих студија јесу, поред расправа и чланака у одличном часопису „Синоро“ који је уређивао, а који од 1967. год. више не излази, и бројне књиге најзгуснутије богословске садржине. По броју наслова, по богословској ерудицији, по замасима, радикалности и изворности његове богословствујуће мисли, по животности његове духовне проблематике, Јанарас спада међу најплодније и најаутентичније представнике групе млађих грчких богослова која се јавно оглађује од токова и праваца званичног академског богословља Јеладске помесне цркве, а као своје гесло истиче: „Натраг на изворе!“ Узгред да напоменемо, тек обавештења ради, да је исти двоструки доктор богословских наука (Солун, Сорбона), а однедавно и ванредни професор на познатом Свето — Сергијевском Богословском Институту у Паризу. Стално му је пребивалиште Атина. Досад је објавио следеће књиге:

1. „Глад и жеђ“ (огледи), Атина 1961, друго издање 1969.
2. „Вежбање у дванаест приповедака“, Атина 1963.
3. „Криза пророштва“, Атина 1964.
4. „Будимо поштени са Православљем“ (новогрчки богословски огледи), Атина 1968.

5. „Теологија отсућности и непознативости Бога (Хајдегер и Ареопагит), Атина 1967.
6. „Онтолошки садржај богословскога појма личности“, Атина 1970.
7. „Слобода етоса“, Атина 1970.
8. „Метафизика тела“, Атина 1971.
9. „Православље и Запад — богословље у Грчкој данас“, Атина 1972.

Сва су му дела на грчком, а нека су преведена и на француском. Овде се нећемо и не можемо упуштати ни у какав, па ни у најкраћи, разбор и приказ Јанарасова богословствовања; и поред извесних претераности и екстремних ставова, извесног суперкритичарског духа у односу на идејно-богословске противнике и у понеким делима (као у „Слободи етоса“), исувише смелог руковања светоотачким духовним наслеђем, оно је у основи живо и православно, оно је — уз дела његових истомишљеника из младог теолошког нараштаја у Грчкој цркви — пролеће за свеколику православну теологију. Да би се разумео духовни пут „младога грчкога нараштаја“ уопште, а др. Јанараса посебно, и њихов бунт против „службеног богословља“ атинског (да и не помињемо фанариотско), ваља имати на уму да ти млади богослови, а превасходно сам Јанарас, своје духовно порекло воде од руске богословске „париске школе“ и, шире, уопште стоје у вези са токовима и правцима нове руске теологије нашега века, познате обично под називом „новосветоотачко“ или „новопаламитско“ богословље. Но да пређемо на ствар која нас непосредно занима.

Свој чланак „Будући Сабор“ (с поднасловом «Једно богословско разматрање актуелних проблема Васељенскога Православља, поводом одлуке о сазивању Великога Сабора») објавио је проф. Јанарас у познатом атинском дневном листу „Вима“, и то у свечаном недељном броју од 26. марта 1972. Питање о којем он расправља — евентуално сазивање православнога васељенскога сабора у скорој или бар догледној будућности — надасве је актуелно и од највеће животне важности за свецело Православље данас. Нажалост, за разлику од васељенских сабора древности, који су били ствар целе Цркве, целог Тела Христовог, овај Сабор, који се планира, па и припрема, потпуно је непозната ствар за најшире слојеве Божијега Народа, штавише и за шире слојеве свештенства. Стиче се и нехотично утисак као да извесни невидљиви за црквену јавност чиниоци желе да одрже Сабор такорећи „на препад“, мислећи да ће тако можда лакше „проћи“ његове одлуке, чији дух се донекле може назрети из рада Припремне комисије. Уз то, питамо се: зашто ова Комисија избегава назив „васељенски сабор“, мада претендује на свеправославни и васељенски значај његових одредаба? Откуда данас таква појава? На то питање Јанарас нам не даје изричитог одговора, но ми закључујемо да и ова појединост, врло карактеристична и изражајна, потврђује тврдњу Јанарасова чланка да они који данас припремају будући Сабор — „Свети и Велики“, или васељенски, или нешто треће, показују будућност — поседују „конфесионалну“ свест и самосвест, изразито протестантски обојену, тј. не виде у Цркви Православној Једину Свету, Саборну и Апостолску Цркву Христову, већ

је замишљају, у складу с „теоријом о гранама“, као једну од конфесија „хришћанства“, замишљеног у виду некакве збирне величине или Супер — Цркве. Јер ако није по среди „конфесионална“ самосвест, већ права црквена, православна, католичанска, саборно-васељенска, самосвест, зашто се онда бојати назива „васељенски сабор“? Мисли ли се да без учешћа римокатолика и протестаната није могућ прави васељенски сабор већ само „генерални концил источних цркава“ — односно, једног дела „Хришћанства“ или „над-Цркве“ — назван овом приликом „Свети и Велики Сабор“? Али шта онда остаје од православне еклесиологије? И колики постотак данашњих православних теолога верује у Цркву, по Символу вере, а колики верује у неко безлично и неопредељено „хришћанство“ као нешто шире и обухватније од Цркве, као величину чији би огранак била и Црква Православна, сходно поменутој „теорији о гранама“? Све су то озбиљна и важна питања, питања — како то Јанарас вели — нашег еклесиолошког идентитета, нашег црквеног самосазнања, које је кроз векове, и пре и после великога западнога раскола, било саборно, католичанско, црквено, а данас је, како се из горњег да видети, под јаким утицајима западних схватања о „јединству у раздељености“ или о могућности коегзистенције оделитих цркава, међусобно завађених, али правих и благодатних.

Уопште, у целини узевши, писац ових редака подписује и исповеда све што Јанарас тврди у свом збиља потресном обраћању савестима православних људи широм васељене. Сматрамо да је његово излагање и без особитога коментарисања схватљиво — а можда и прихватљиво — и за српскога читаоца, јер и наш народ и наши мислећи људи, мада лишени темељите богословске културе коју имају, рецимо. Грци, има невероватно развијену православно интуицију и здраво православно осећање ствари. Ипак, чини нам се да нека места Јанарасова чланка изискују објашњење и допуну, а нека и делимичну исправку.

Тако, на прилику, Јанарас уводи појам „јелинства као духовне димензије“ и сматра да је православна теологија неизбрисиво обележена тим јелинством, што ниуколико не значи јелинство као грчку националну надмоћ у породици сестринских цркава православне васељене. Он пише: „Као духовна димензија, јелинизам је битан предуслов за васељенскост (икуменичност) Православља, а као националистичка димензија, он је нешто сасвим супротно.“ При крају пак свога чланка он опширније објашњава значај „јелинствености“ за васељенскост Православља, што овде нећемо понављати. Овако схваћено и објашњено схватање грчког обележја или „јелинствености“ православне Цркве и теологије (а Јанарас га, узгред буди речено, преузима од о. Георгија Флоровског и других руских богослова), потпуно је исправно; такво „јелинство“ доиста је својствено источном Православљу. Међутим, у погледу распона, дometа и самостално узете вредности тога „јелинства“ не бисмо се могли сасвим сагласити са г. Јанарасом. Јер, он пише: „Свагда бејаше саборна и васељенска та јелинска реч, било да изражаваше древну мудрост било пак хришћанско откривање“ (подвлачење наше). Другим речима, „јелинство“ би била нека самостална у односу на Цркву вредност, коју је Црква

наследила још из античкога доба, кад „изражаваше древну мудрост”. Ми, међутим, не можемо прихватити никакву духовну вредност у Цркви која не би потицала из Божијег Откривења, односно из Цркве саме. Стога бисмо предложили уже схватање „јелинствености” као православне црквено — богословске карактеристике. Наиме: како је „јеврејски” карактер Старога Завета условљен чињеницом да су носиоци, весници, чувари и тумачи старозаветне речи Божије били махом и готово искључиво потомци јеврејскога племена, по судбама Божијим, тако је и „јелинство” новог и правог Израиља условљено чињеницом, опет, верујемо, по судбама Божијим, да су најбољи весници и најнепреварљивији тумачи новозаветног Откривања били махом синови грчкога племена. Другим речима за нас је „јелинственост” Цркве и теологије православне појам истозначан и истоветан са њезином „светоотачношћу”, «патеричношћу”. Отуда није чудо што се у „грчке свете Оце” убрајају и Сиријци Исак и Јефрем, као и други Оци не грчких народности. „Јелинственост” је условљена „патеричношћу”, а не обрнуто. Да су велики Оци и Учитељи Цркве били, рецимо, арапскога порекла тада би смо говорили о православној „арапствености”, и јелинска „древна мудрост”, маколико „католичански” се односила према стварности и истини, била би за Цркву без интереса. Уз ову малу коректуру, безрезервно прихватамо Јанаросову поставку о „јелинству” православља. Прилика је овде да нагласимо и истакнемо Јанаросову задивљујућу саборно — свеправославну свест и савест и смелост, ретку у грчких теолога, при критиковању не само „Трећег Рима” (Москве) но и „Другог Рима” (Цариграда) и фанариотских, националистички мотивисаних, историјских огрешења о сестринске православне цркве, особито на Балкану.

Примедбе Јанарасове о „вавилонском ропству” православне теологије у послевизантијско доба и данас јесу болне, али су истините; у његовом другом једном спису наведена је духовита примедба енглеског обраћеника и познатог богослова, оца Калиста Вера, да се и дан-дањи по књигама православних (он вели: грчких, али ми мирне душе додајемо и друге) богослова даде погодити ко је од њих за време усавршавања на Западу студирао на римокатоличком, а ко на протестантском факултету. У најновије доба, међутим, у свим помесним црквама православно богословље стреса са себе зарђале окове западне схоластике и враћа се на изворе живе воде свога предања и светих Отаца; један од примера тога процеса и његово огледало јесте и богословствовање г. Јанараса, а таквих примера, све бројнијих у целом Православљу, има, познатих и признатих, и у нашој, светосавској Цркви. Но остале примедбе у том контексту, по којима је такорећи васколико источно Православље „изнутра заробљено” од стране латинскога Запада, и по којима и већина православних већ живи начином живота уобичајеним у јеретика, а израженим у конкретној форми савремене технократије, чине нам се унеколико претеране и претежно условљене посматрањем и запажањем развојних токова у једној само помесној Цркви Грчкој, мада се све то, у мањој мери, да уочити и у свим другим помесним сестринским Црквама православног Истока. У Грчкој — јеладској — цркви већ више од пола века активно дела, а да-

нас донекле и влада, парацрквена верска организација „Зои“ („Живот“), са њеним многобројним изданцима и огранцима, чија је првобитна намера и намена била обновити замрли црквено — духовни живот у новогрчкој држави, али се током времена претворила у „цркву у цркви“, у верску корпорацију непријатељски расположену према јерархији, као и према освештаним црквеним установама и нормама (монаштву, посту, богослужбеној дисциплини, итд.), али зато ревносно у пресађивању западних облика побожности, западне богослужбене праксе, проповеди, схватања светих Тајни и уопште западнога црквеног „менталитета“ на исконски православно тло Грчке. Због свега тога и г. Јанарас и митрополит Кожански и сербионски г. Дионисије, и други угледни богослови називају „Зои“ и њене „спутњике“ било „корпорацијским хришћанством“ (соматиакос христанизмoс) било западњачким пијетистичким покретом, покретом надрипобожности. Тај покрет је ставио себи у задатак, а добрим делом и остварио реформацију целокупнога црквенога живота, и тиме подсећа на руско „обновљенчество“ и „живоцерковништво“ двадесетих година нашега столећа. Сва је срећа што се „Зои“ и остала „братства“ и „корпорације“ нису заинтересовале догматиком, а и богословље уопште слабо их занима. Но и поред тога, њихово пијетистичко настројење и њихов покушај раздвајања црквенога живота од догме и богословља, одакле црквени живот природно изви-ре и куд опет увире, сачињавајући богочовечанско јединство Тела Христовог, — та дакле њихова црта западњачке „двоспратности хришћанскога бића“ (израз о. Атанасија Јевтића) није могла остати ни без богословских последица, а ни без еклисиолошких и практично — црквених одраза и утицаја. Но није наш задатак да се упуштамо у разбор и анализу целокупне духовне структуре грчкога зоизма и сличних покрета у Православљу новог доба. Само смо за нашега читаоца, који би могао евентуално закључити да су у питању кретања слична нашем Богомољачком покрету, хтели истаћи разлику и тога двога, између суштински црквеног и светопредањског духа у нашем богомољству и пијетистички — новотарског духа у грчком зоизму, и нагласити да је зоистички дух осетан и присутан, негде мање, негде више, на свим подручјима црквеног живота у Грчкој. То присуство је итекако оштро осетио, запазио, па и лично искусио сам г. Јанарас (испрва припадник покрета „Зои“, а данас његов најљући идејни противник међу грчким теолозима), на основу чега је, рекли бисмо, константовао чињеницу „заробљавања изнутра“ православног Истока од стране латинствујућег Запада, а онда је — по аналогiji — закључио да је слично стање уопште у читавом васељенском Православљу. Ми, разуме се, не поричемо да таквих и сличних духовних тенденција и настројења има и у осталим помесним Црквама, али сматрамо да их у осталим, а посебно словенским помесним Црквама има много мање. Уосталом, данас је тешко ма шта категорички тврдити о духовним кретањима васцелога православља, с обзиром на ћутање и изолованост најбројније и најмоћније помесне цркве — Руске. Но на основу црквене повеснице знамо сасвим поуздано да прилике под којима живи данас Руска црква и које формирају духовни став њених верника нимало не погодују распламсавању

било каквих модернистичких тежњи, док, напротив, у Црквама које живе у благостању и у одређеном савезништву с овоземаљским чиниоцима, лако ничу стремљења да се хришћанство „учини лакшим и удобнијим”, односно да се „прилагоди”. Према свему изложеном, рекли бисмо да, по нашем мњењу и осећању, то „заробљавање изнутра”, о којем тако сликовито и упечатљиво збори г. Јанарас, још ни изблиза није достигло толике застрашујуће размере. Ако их и јесте достигло у „црквеној политици” и у богословљу (које се, уосталом, почиње ослобађати, како већ рекосмо горе), у Божјем народу, у најширим слојевима верника, који су по посланици источних патријарха из 1848. године „чувар благочестија”, оно их још није достигло, а уверени смо да неће ни достићи, упркос свим утицајима западнога хришћанства и свој технократској култури и цивилизацији нашега бурнога доба. И у случају, шта више, потпуне, тоталитарне технократизације света, па тако и свих досад православних земаља, убеђени смо да ће вера и побожност народа Божјега, плироме црквене, умети наћи и створити облике живота и подвижништва који ће извирати из суштине његова православног бића, и да ће хришћански, црквени, православни духовни живот и његов плод, — хришћанска, православна, црквена култура, — који умедоше у своје време очувати своју духовну независност у односу на тада свуда и свецело царујуће грчко—римско паганство и његову културу — умети и данас и у будућности одбрани своју духовну независност и доказати коначну несаломљивост Православља и пред силним таласима западне, хуманистичке, човекобожачке, технократске културе и цивилизације.

На једном месту Јанарас се пита, не без свештеног трепета, малтене ужасавања пред таквом могућношћу, је ли могуће да би први васељенски сабор после дванаест векова пренебрегао и игнорисао огромне духовне изазове наше епохе, те се оглушио о свој једини прави задатак — да пружи данашњем свету и човеку живот и спасење у Христу, да даде црквено, православно и католичанско сведочанство истине и живота — а све то „да би се дало првенство проблему календара и брачним сметњама”. Сагласни смо да проблем календара, како је постављен и потенцијално решен у документима Саборске припремне комисије, заиста не заслужује пажњу једнога васељенскога сабора. Међутим, када се календарско питање узме у разматрање у његовом досадашњем црквеном контексту, када се узме у обзир богослужбено и унутарправославно духовно и организационо стање створено увођењем „новога стила” (григоријанскога календара) од стране некојих помесних цркава, онда то питање ипак вреди пажње и васељенскога сабора. Наиме, није у питању само „молитвени раскол” између православних, услед којег једни (већина, тј. „старокалендарци”) још постоје и скрушени су духом, а други („новокалендарци”) већ празнују и веселе се Рождеству, уосталом заједно с инославнима, мада и тај и такав „молитвени раскол” носи са собом многа питања. Није, шта више, у питању ни сама чињеница да где год је уведен у помесну употребу западни календар, један број хришћана остаје при старом календару, те се широм Православља сем молитвенога раскола ствара и дубоки раскол и јаз између следбеника

двају календара, а тај раскол је појачан узајамним оптужбама за изазивање раскола, узајамним клетвама, узајамним непризнавањем свјетих тајни, честим гоњењима старокалендараца од стране званичне црквене власти, неретко потпомогнуте и државном влашћу. А постојање раскола — цепање свишеткане ризе Христове — баца тешку одговорност на његове непосредне виновнике, уводиоце „новога стила“. Та и таква стварност заслужује пажњу и евентуалнога васељенскога сабора. Знамо да су и васељенски сабори првих векова, доневши догматско-доктринарне одредбе као свој први и главни посао, често, кад год је требало, решавали и црквено-дисциплинарна питања, мирили странке и скупине које бежу у међусобном расколу, а Први васељански сабор се баш ради мира црквенога и ради отклањања опасности раскола, позабавио и чисто календарским питањем. При постојању данашњег и молитвеног и фактичког раскола између следбеника двају календара у Православљу, поставља се питање и каквим су се пастирским нормама и идејама руководили црквени главари који сами, без претходне свеправославне сагласности, уведоше у подручне им помесне цркве „нови стил“. Ми смо дубоко убеђени да би прави пастир, уколико би запретила опасност миру црквеном у виду раскола, саблазни и погибљи многих од „малих ових“, радије изабрао и најнеправилнији календар на свету, а тим пре задржао вековном употребом и предањем освештани црквени календар, о чијој измени или замени ни до данас не постоји никаква саборно-васељенска свеправославна одлука. Но сва ова питања су, мислимо, ипак другостепена у односу на главно питање које доноси са собом појава „новога стила“. То главно питање, сматрамо, треба превасходно и првенствено да привуче пажњу Саборских Отаца уколико дође до васељенскога сабора. Ево тога питања: Каквом су се еклисиологијом руководили уводиоци «новога календара»? Откуда то да помесне црквене власти, не питајући сестринске цркве ни за пристанак ни за савет, стану самостално решавати, по свом нахођењу, питања од свеправославнога, васељенскога опсега и значаја? Не сведочи ли и то о губитку саборне (католичанске) свести, који помиње г. Јанарас на крају свог чланка? Или је ту посредни „суверено“ схватање слободе аутокефалних цркава? Или је пак при свему томе дошла до изражаја жеља да се по сваку цену покаже и докаже „првенствено части“, и то не схваћено озбиљно, богословски, као у чланку г. Јанараса, већ у границама националних интереса и престижа. Или је посредни још нешто треће, или све ово заједно? А сваки од ових аспеката и могућности заслужује и те како озбиљну пажњу.

У вези с наговештеном горе канонском и организационом ситуацијом у православном свету, коју помиње и г. Јанарас у своме чланку, наглашавајући особито важност питања дијаспоре, поставља се питање: да ли су садашњи организатори Сабора спремни и да ли су у стању да обезбеде збиља васељенски карактер будућег Сабора, односно да припусте у својству учесника представнике свих православних цркава и јурисдикција? Да ли би били заступљени грчки и румунски старокалендарци? Ко би претстављао Албанску православну цркву, која живи под сасвим изузетним околностима?

Морамо на овоме месту подсетити да је васељенски сабор био планиран још после првога светскога рата, давно пре другог ватиканскога концила и његова утицаја на оживљавање протестантских обновљенческих настројења у Православљу, и да се било већ говорило о конкретном месту и времену одржавања (Ниш 1926.), слично као што се и данас спомиње конкретно место и време одржавања (по неким: Александрија 1973.), али да је цео покушај био осујећен нередовним приликама у само једној помесној Цркви — Руској. Данас пак...

Напоследку ваља нам напоменути да се нешто пре чланка г. Јанараса и независно од њега појавио у „Вестнику Русского Студенческого Христианского Движения” (Париз — Њујорк, бр. 101|102, односно 3—4|1971, стр. 138—141) чланак знаменитог руског богослова, професора Свето-Владимирске духовне академије у Њујорку, протојереја Јована Мејендорфа, и разматрао проблем могућности, тј. немогућности сазивања Сабора данас, на отприлике истим позицијама као и г. Јанарас, и о. Јустин Поповић, а под насловом „На путу ка васељенском сабору?” Простор нам овде не дозвољава ни најсажетије приказивање садржаја чланка о. Мејендорфа, веома мисаоно написаног.

Циљ ових наших неколико напомена и допуна чланка г. Јанараса јесте упознавање наше богословске и црквене јавности са најактуелнијим савременим збивањем у Православној Цркви, без и трага претензије да је тиме казана завршна реч, него, напротив, из жеље да се чују и друга реаговања и мишљења у вези са досадашњим богословским оценама припрема за Сабор (Евдокимов, Клеман, Јустин Поповић, Мејендорф, Јанарас), а посебно у вези с Јанарасовом и других поруком: да се по сваку цену отклони сазивање Сабора у непосредној будућности.

Summary

Hieromonk Iriney (Bulovich)

HELLENISM AND ORTHODOXY

Commenting the paper of the young Greek theologian Chrestos Yannaras on the future »Great Council« of the Orthodox Church, the author recognizes that Yannaras has a right understanding of the Orthodox ecclesiology, as opposed to the Western »theory of branches«. Fr. Iriney, however, criticizes or, more exactly, confines the notion of »Hellenism«, which in itself represents for Yannaras the inherent feature of the Orthodox catholicity. In author's opinion, Hellenism of the Orthodox Church is conditioned by the classical Patristic way of thinking, elaborated by the Holy Fathers, who happened to be Greeks, — and not the other way round.

The author thinks that the scholar theology of the Orthodox Church has been captivated by Western influences, which is partially mirrored in the contemporary pietistic movement in Greece, in the introduction of the New Calendar, as well as in the hasty way of the preparation of the eventual Great Council, against the convention of which the author adduces several weighty arguments.

Тајна живота

ПРИМ. ДР МИЛАН МАРКОВИЋ

Шта је тајна живота? Откуда долази на нашу планету? Како се ствара и одржава? То су заиста у крајњој линији вечна питања која су, било у разним временима, било у истим, добијала различите одговоре. У тој зависности такви одговори били су или тешке, мрачне заблуде, које су сејале ужасне несреће по кугли земљиној, или откривале задивљујућу светлост, која се расипала из огромног сунца свеобухватне и вечне Истине.

А та човекова чежња да открије ову велику тајну, није била само једноставна радозналост. Он је свестан да од тога сазнања зависи све: његов стваралачки животни став, смисао живота, његове дужности и одговорности, друштвена организованост, основа морала, лепота или ругоба бића и живота — и много што шта друго.

У овој расправи обратићемо нарочиту пажњу на два супротна става, тј. с једне стране на хришћанско и философско учење — а са друге стране на искључиво материјалистичко учење.

*

По овом другом учењу скоро пре две године, појавила се у Паризу књига под насловом *«Le hasard et la nécessité»* („Случај и нужност”), коју је написао Жак Моно (Jacques Monod) чувени професор биолошке хемије на Пастеровом Институту, добитник Нобелове награде. Њу је добио још пре појаве ове књиге, и то заједно са још двојицом својих колега на другом заједничком раду¹)

У поднаслову књиге написао је: „Есеј о философији Природе модерне биологије”. Она је изазвала разне полемике са више страна, које су узбуђивале париски интелектуални свет — и не само париски. То је покушај да прикаже и „објасни” значај и стваралачку подлогу међусобних молекуларних интеракција у сваком живом организму — и да је на основи тога свет стваран постепено и то случајно. Његово тумачење — које смо чули још много пре њега, можда са-

¹ Jacques Monod, Edit. du Seuil, Paris, 1970.

мо са делимично нешто измењеном номенклатуром заснива се на становишту познате материјалистичке претпоставке о стварању васионе из њених хемијских, продуката на Земљи, постепено и случајно (!) остварење прелаза из ове искључиво мртве материје у живу, и даље, у живе ћелије и дефинитивне живе организме... Ову дирљиву причу слушали смо већ одавно. Она се препричавала као узалудна хипотеза, и то пре више од две стотине година од Декарта, а у нашем веку од Опарина са његовим „коацерватима“, и од других материјалистичких следбеника.

Већ у самом предговору професор Моно ставља нам до знања, са извесном самоувереношћу, да физика и хемија представљају право сазнање о живим бићима. Не признаје никаква сазнања из других области, као што су религија и философија. У тој својој уској и несхватљивој нескромности наш нобеловац скоро са патосом предубеђења каже! — „Неразумно је данас од стране човека науке да употребљава реч *ф и л о с о ф и ј а* (!!!), чак и кад је философија природе у наслову (или у поднаслову) једне књиге...”! Међутим не смета му ни мало што одмах пада у контрадикцију са таквом одишта несхватљивом и скроз необјективном изјавом, написаном у предговору и на првој корици књиге, где је као поднаслов ставио: „Есеј о *ф и л о с о ф и ј и* природе модерне биологије”...

Књига има седам поглавља. Проћићемо редом кроз свако, праћено и нашим примедбама. Наћићемо у њима разне контрадикције и голе неоправдане претпоставке, које у знатној мери слабе његову аргументацију, како о пореклу живота, тако и о његовом одржавању.

*

Већ у првој глави сударамо се са речима професора Моноа, кад каже (на 17-ој стр.): „Природа је објективна а не пројективна”. Међутим ми сматрамо да је Природа пре свега пројективна, према Творчевом вечном Плану, а затим и објективна, после Божјег акта стварања.

Мало даље (на 24 стр.), Жак Моно објашњава разлику између разних артефаката, природних предмета (као што су облаци, стене итд.) и живих бића. Ту врло добро приказује извесне особине живих организама, које припадају искључиво њима, и потпуно их разликују од предмета неживе материје у космосу. Жива бића између осталог, својим веома сложеним унутрашњим структурама рађају нова бића, идентична првима, и своју превише сложену организацију интегрално чувају кроз све даље потомке.” Ову особину назваћемо непроменљива репродукција или једноставно „непроменљивост” (*La fixité des espèces*) — каже професор Моно (на стр. 25) и на тај начин потпуно потврђује Cuvier-ову²) теорију устаљености врсте и са тим убеђењем остаје до краја. Али то Моно-у ништа не смета да парадоксално, нелогично, заступа истовремено и теорију дарвиново-еволуције, на основи „случаја” што је потпуно погрешно и без

² Cuvier Georges, чувени француски биолог између XVIII—XIX в., који је овом својом теоријом потпуно побио Дарвинову теорију еволуције, тј. променљивости врсте. Живео је од 1769—1832 год.

убедљивих доказа... На то ћемо се опширније вратити у једном од даљих поглавља ове књиге.

Професор Моно даље потпуно исправно разликује жива бића од осталог Универзума њиховим општим особинама: телеономија, аутономна морфогенеза, репродуктивна непроменљивост³. Такве особине очевидно припадају целисходности и предодређености бића, чији циљ не може бити само физичко-хемијска игра молекула, већ императив спиритуалне силе бића, које живи у спољашњој материјалној средини. Зато ова спиритуална сила организује своје физичко тело кроз управљање свим хемијским процесима, ради својих потреба и одбране у овоземаљском свету. Али то никако не значи нити је могуће да виталистичка сила, душевност, свест, произлазе из хемијске материје. По природи ствари то би било апсурдно.

Међутим, иако се на основу његових почетних објашњења могло очекивати да ће и сам прихватити спиритуалистичко схватање, Жак Моно се и без шире аргументације okreће материјалистичким теоријама, падајући у грубу заблуду да последицу узима за узрок, а не обрнуто... Иако ово прво поглавље књиге завршава речима: „Објективност, међутим, обавезује нас да признамо карактер целисходности живих бића, допустити да у његовим структурама и преуобличавањима остварују и настављају један план”.

*

У другој глави Моно наводи Дарвинову теорију „еволуције” и као њен велики присталица, објашњава је помоћу биолошке молекултурне хемије, односно „случаја”. Он, признајући чињеницу непроменљивости бића, допушта да кроз њега дејствује споља случај, односно страно тело и тако надмоћи случаја може да потчини биће игри „природне селекције”. Ово је једна мутна претпоставка, на којој хоће да брани неодрживу Дарвинову теорију природне селекције, која је у целини неприхватљива и одавно одбачена необоривим чињеницама — а не претпоставкама — од стране многих биолога, пре свега од Сивiera — и нарочито од Виалтона и његових следбеника. Искључено је и помислити да такви убачени случајеви стварају нове врсте. На против, од њих настаје индивидуална дегенерација бића, која може да изазове само индивидуално пропадање... Да у биологији није све у физико-хемијским интерпретацијама — да је живот ових бића, од најсићушнијих до најсложенијих, као што је човек — професор Моно морао је да призна постојање већег броја еминентних научника — не само биолога, већ и чистих физичара, који су схватили да се живот бића не може објаснити искључиво физико-хемијским законима; нарочито његове две већ поменуте чудне особине — непроменљивост и целисходност. Тако у том смислу Жак Моно је принуђен да цитира и чувене физичаре М. Elsässer-а и М. Polanyi-а, који изјављују да „без сумње чудне особине, непроменљивост и целисходност нису потпуно објашњиве помоћу физичких сила и хемијских интеракција. Неопходно је претпо-

³ Реч телеономија значи: наука о целисходности; морфогенеза: обликовање бића кроз развијање ембриона.

ставити да принципи, који би се морали додати физичким, делују у живој материји, али не у неживим системима. То су ови принципи које треба разјаснити". Професор Моно мора да цитира и чувеног атомистичара Nils-a Bohr-a, који исто тако увиђа ту разлику између ове чудне особине живе материје и неживе. Утолико је ово Борово признање још значајније, што као атомистичар понире још дубље у мистерију сложености самих атома, који су несумњиво још основнији у саставу и функцији свих молекула...

А шта тек да кажемо о изјави данашњег највећег атомистичара Вернера Хајзенберга. Др Ксенија Атанасијевић у предавању на Коларчевом универзитету о основним концепцијама своје философије говорила је веома рељефно о великом значају Хајзенберговог открића, не само за физику, већ и за философију — којим се доказује да у сваком атомском језгру, поред других постоје и честице спиритуалне природе, а које не припадају строгом детерминизму, већ имају индетерминистичке особине⁴. Оваква открића доводе нас до вртоглавице и откривају нам многе несхватљиве тајне Природе, пред којима нам застаје дах. То из основа руши материјалистичко учење.

Али „убеђени материјалист“ Жак Моно на све то се не узбуђује, већ проблем решава искључиво помоћу „интеракције хемијских формула“ — верујући да у њима лежи кључ целе тајне живота...

По питању морфогенезе, која влада у живом бићу, професор Моно је принуђен да призна да је „савршена истина да развијање ембриона јесте једна од најчудеснијих појава у целој биологији. Исто тако је истина да ови феномени задовољавајуће описани од ембриолога, још измичу у широком делу генетичкој и биохемијској анализи, која би једино могла да их објасни..."

*

У даљем развијању истог поглавља наш нобеловац наставља своја размишљања о већ постојећим теоријама *анимизма*. „Враћајући се у детињство човечанства, анимистичка схватања — може бити још пре појаве Homo sapiens-a — имају дубоке живе коренове у души модерног човека“ — изјављује Ж. Моно (на стр. 43). Та изјава може само да радује нас спиритуалисте. Јер ако се корени нису могли да изгубе у човеку и његовом трансцендентном сазнању ни после толиких историјских миленијума — упркос толиким значајним открићима физике, онда то носи у себи огроман значај за схватање тајне света, коју може да разуме права религија, или спиритуалистичка философија, и права наука — ма како се на то наш уважени професор Моно љутио.

„Историја идеја — каже даље наш научник — још од XVII века сведочи о највећим напорима расутим од највећих духова да би избегли прекид, да искују поново карику старе алијансе“. У том смислу цитира грандиозне (како сам каже) покушаје Лајбница (чија је теорија о монадама и данас необорива — (прим. наша), или огроман и тежак споменик подигнут умом Хегела"... „Даље се за-

⁴ Werner Heisenberg, Physics and Philosophy. The Rev. in M. Iden.

држава на Teilhard de Chardin-у (Тејар д Шарден) нашем савременику (недавно преминулом). Разуме се, не прихватајући ништа што је ван своје молекуларне формуле, Моно покушава да одбаци све што је спиритуалистичко у Шарденовој еволуционистичкој науци... Излажући ово Тејарово учење, да „еволутивна снага оперише у целом Универзуму, од елементарних честица галаксије, да нема инертне материје и да не постоји битна разлика између материје и живота — и да је засновао нову дефиницију енергије, која је подељена према два вектора, тј. један био би „обична енергија“, док би други одговарао снази еволутивне асценденције... по којој биосфера и Човек јесу актуелни производи ове асценденције, дуж спиритуалног вектора енергије...”

Што ова научна теорија Шарденова у појединим детаљима не одговара православно-хришћанској теологији, то Моноа, разуме се, не љути. Али га љути што Шарденова спиритуалистичка основа још мање погодује материјалистичком учењу.

*

У трећој глави, под насловом „*Les démons de Maxwell*” — Моно дефинише жива бића као „хемијске машине”, чија активност, као што су рашћење и множење, као и све друге радње, захтевају да буду извршене хиљадама хемијских реакција — кроз тзв. „метаболизам” — а у смислу оријентисане, кохерентне и конструктивне телеономије (целисходности) — чија предуобличавања извршавају битни молекуларни протеини (разне беланчевине ћелија). Те хемијске радње обезбеђене су посебним протеинима, тј. специфичним катализаторима, названим „енцимима”. Према томе Моно се потпуно задовољава, да у овом сложеном хемијском процесу, колико прецизном и несумњиво задивљујућем, толико и трајном у смислу непроменљивости (коју Моно и сам истиче на пуно места) и наследном преношењу на даље потомке своје врсте, не види ништа друго осим ове хемијске реакције! ... Њега не мори брига пред мноштвом разних питања — откуда да се ови протеини крећу у смислу циљаног вечног плана, који не испушта свој правац кроз трајно кретање сваког живог бића, од најсићушнијег до најсложенијег, као што је човек... Пред свим тим безбројним питањима, која треба да што више осветле вечну тајну живота, наш уважени нобеловац, — нека ми опрости — скоро да се руга. Као свима материјалистима, и њему је, на његову срећу, све јасно, мада признајемо, да се понегде ипак колеба... Међутим, у ствари то хемијско откриће није сасвим ново. Ту материјалистичку причу — као што смо рекли — чули смо већ одавно много пута, само у разним номенклатурама. На пример, Опаринова прича о „коацерватима”, који створени из мртве материје, наједном се „претварају” у живу материју, волшебно и без икаквих доказа. Кад не могу научним доказима, онда се служе макар претпоставком, коју ће честим понављањем раструбити за „научну теорију”. И ова прича претрпела је потпуни крах пред чињеницама, изнетим од великог броја високих научника, нарочито од генијалног Пастера, који је и сам доказао велику истину да свако живо биће

постаје искључиво од свог претходног живог бића: *Omne vivum ex vivo* (Све живо од живог).

У илузији живи сваки онај научник који негира душевну снагу сваког живог бића, јер не види да су физичко-хемијске међусобне акције само подлога стварању физиолошког тела, које је само невероватно сложен инструмент душе (или њен рудимент код сићушних бића, као што су микроби или чак вируси). Он још не види да се велики научници — довољно је да цитирам само два од многих других: Кивие-а и Л. Виалтона⁵), оба незаборавна биолога — иронично али добронамерно смешкају на ово славље нашег професора.

Верујемо да се у тишини свог радног кабинета морао нелагодно осетити пред фином иронијом француског књижевника Франсоа Моријака, познатог у свету нарочито по његовој студији о Господу Исусу Христу; ту иронију ни сам Моно није могао а да не цитира у овој књизи, која укратко гласи: „То што каже овај професор је још много више невероватно него што верујемо ми остали сироти хришћани”.

*

Што је основно, ни Жак Моно, ни пре њега Опарин, а ни пре њих ниједан од материјалистичких научника, нису могли да објасне ничим, да је жива материја, одн. живот, духовна енергија, постала од неживе материје. Сви морају да признају, да је то само гола претпоставка, лишена сваког основа, пре свега логичког, затим са становишта физиологије, као и субјективног осећања, емоција, разума и многих осталих особина, које припадају искључиво живим организмима...

*

У следећем поглављу Моно истиче специфичне особине и функције ензима — које играју значајну улогу у регулисању свих физико-хемијских интеракција у ћелијама... Уз подршку других катализатора, за које знамо да доприносе само својим присуством на лицу места у појединим хемијским интеракцијама, не мењајући се у таквим процесима, као што су разни хормони, когнитивне особине итд. — наш ум остаје збуњен пред тим чињеницама, које су необјашњиве искључиво хемијским путем... Човек остаје запањен пред лепотом хармоније безбројних функција организованог живог тела и његових беспрекорно усмерених функција ка Целисходности. Све то још више потврђује да поред хемијских интеракција у организму несумњиво постоји, нешто много јаче, духовно, што — по философској дефиницији Др Ксеније Атанасијевић — очевидно потиче из вечне спиритуалне супстанције — која нам се открива у свима божанским делима — а која неубудљивим докторима измиче из њихових хемијских реторти. Зато ниједно материјалистичко тумачење то не може да објасни... Механизам „телесне машине” до-

⁵ L. Vialleton, ембриолог XIX—XX в., професор на медицинском факултету у Монпељеу.

некле може, али не и његовог когнитивног управљача и чувара ове очевидне телеономије — који мора бити искључиво душевне природе. Јер тело је материјална страна, тј. протеини су хемијске природе (и да ли само хемијске — и то је сада питање). Идеја — водила је духовне природе, самим тим што је идеја — идеја бића, његовог стварања и одржавања... Свака идеја је искључиво духовне природе. Постојање делотворне идеје у човеку (или у било ком организму, значи да она води порекло пре телесног стварања, из духовног извора васељене, из Апсолутне стваралачке Свести — односно од Савршенства — од Бога.

*

У поглављу о непроменљивости и пертурбацији — професор Моно истиче да „у систематским анатомским истраживањима који су се били посветили велики натуралисти XIX века, после Кивие-а (и Гетеа) — модерни биолози нису увек одавали правду генију људи, који су умели под запрепашћујућом различитошћу морфологија и начина живота живих бића да распознају, ако не јединствен облик, оно бар одређен број анатомских планова, сваки између њих, не мењајући се у „срцу“ групе коју карактеризује“... И даље: — „Данас се зна да од Бактерије до Човека, хемијска машина је у суштини иста, у њеним структурама, као и у њеном функционисању.“⁶⁾

1) У структури: сва жива бића без изузетка саграђена су... од протеина и нуклеарних киселина...

2) У погледу функционисања: исте реакције, или још више низ истих реакција употребљене су код свих организама за битне хемијске операције“...

И наш професор се пита: „ако су хемијски чиниоци исти, и синтетизирани истим путевима код свих живих бића, какав је извор њихове чудесне морфолошке и физиолошке различитости?“ И даље: „како свака врста употребљавајући исте материје и исте хемијске трансформације, као све остале, одржава кроз генерације непроменљиву структуралну норму која је карактеризује и разликује од сваке друге?“

Али професор Моно на сва ова питања наједном нам изјављује да постоји данас решење овог проблема. То решење је по њему опет у „хемијској машинерији“. Ту су опет универзални чиниоци нуклеотиди с једне стране,; с друге аминокиселине...; осим тога репродукција не *varietur* у свакој генерацији ћелија... у облику низања нуклеотида у ADN, који осигуравају непроменљивост врсте“. Овде цитира и Менделову дефиницију гена, као непромењивог носиоца наследних црта, и свему томе додаје хипотетичну теорију селективне еволуције...; итд. (в. стр. 117—119). Сви ти детаљи се врте у мутном кругу материје, која никако не даје крајње објашњење, као одговор на малопређашња Моноова питања. А другојачије не може ни да буде, кад се служи искључиво хемијом. Тада се пада и у многе очевидне контрадикције, које не мимоилазе ни нашег професора. Тако на пример, Жак Моно укључује у објашњење и одговор на његова горња питања и „селективну еволуцију“ а у једној реченици

⁶⁾ на стр. 117 Моноове књиге.

тврди да „знамо за чудесну стабилност појединих врста које су знале да се репродукују без приметних промена, стотинама милиона година“. Истовремено он у доброј мери заступа и Кивиеову теорију непроменљивости врста (стр. 120).

На овај начин професор Моно пада у непоправиву грешку што овде својим објашњењима хемизма, у ствари узима последицу за узрок — и поново не види да свим тим хемијским процесима претходи дух индивидуе — као што смо већ рекли — а дух има примат у сложеностима бићу и руководи њиме. Докази су безбројни, и ми их нећемо поново износити на овом месту.

Задржавајући се на појединим „случајним“ поремећајима у низу интеракција код феномена *pe varietur*, то што чува трајно њихову непроменљивост и у преношењу на следеће генерације, и што указује да не постоји никаква „еволуција“ — професор Моно изјављује да супротно томе понекад могу да наступе алтерације „које припадају случају“ — и закључује: „Једино је случај извор сваке новине, сваког стварања у биосфери... Чист случај, једино је случај, апсолутна слобода, али слепа, у самом корену чудесне зграде еволуције“! Каква заблуда и каква контрадикција! Зар није очигледно кад сам професор Моно изјављује „Старење и смрт вишећелијичних бића бивају објашњени делимично нагомилавањем случајних заблуда *de traduction* „... (стр. 123) које мало помало неминовно деградирају структуру ових организама“. Зар то није контрадикција кад каже да овакви случајеви стварају уништење организма, а истовремено из тога треба да произилази и „еволуција“ организама и врста — јер реч „еволуција“ значи напредак у смислу стварања нових врста, значајнијих од претходних.

*

Следеће поглавље посвећено је специјално проблему „селективне еволуције“ (о чему је већ било речи у горњим редовима), као резултату појединачног случаја, опет у сфери микробиолошке хемије. Сем још више небулозних приказа, ништа ново ни ту није нам пружио. Пре свега сам појам „селективне еволуције“ пун је контрадикција и у самом професору Моноу. Бранећи систем непроменљивости врста — што је несумњиво добро — он прво са свога становишта молекуларне хемије потврђује Кивиеову серију непроменљивости, — а затим неочекивано у име баш те „еволуције“ (која не постоји) заступа становиште њеног стварања кроз микроскопску молекуларну хемију!

Ми лично смо присталица Кивијеове теорије непроменљивости врста („*la fixité des espèces*“) из више разлога заснованих на већем броју чињеница, веома логичних као и на низу многих биолошких доказа о биосфериној суштини. Ту теорију још више потврђују магистрални хистолошко-ембриолошко-компаративни радови мог генијалног учитеља, професора Vialleton-а, са монпелијевског факултета. Ти његови радови непобитно и јасно потврђују микроскопском анализом, пре свега ембриона свих кичмењака, затим и других врста, да сви имају сопствено порекло и да у њему остају стално... Својим

радовима потпуно је разбио неосновану теорију трансформизма — као и фамозну Хекелову теорију, да је онтогенеза рекапитулација филогенезе.⁷⁾

На основу ових својих радова Виалтон пре свега истиче основне и трајне особине свих живих бића, и то: јединство, индивидуалност, аутономију, спонтаност, циљност, облик; корелација разних партија организма, које су тесно везане са организацијом облика: „Ове корелације могу бити искључиво остварене ако су дириговане и командоване претходном идејом обликовања бића... Ова освајајућа активност не управља се никако ка новим циљевима; она је веома уско омеђена на одржавање постојећих облика”... (види на страни 307 исте књиге).

„Истовремено присуство више типова организовања у самом почетку прве појаве живота, тежи да подигне до врхунца егзистенцију битних облика, и да их гледамо као створења бачена у једном тренутку у свет са клицама, тако да је свака од њих могла да садржи суштину за будућа своја развића... Свет нам је дат као координирани скуп, и према томе жељен у ма ком моменту и у ма ком делу... Реч „трансформизам” мора бити напуштена, јер означава теорију, чија немоћ да пружи то што се од ње тражи, јесте очевидна”. И даље: „палеонтологија... нам не даје ништа за порекло класа и родова. Према томе палеонтологија никако не доказује трансформизам... и нема ништа са општом филогенезом. Постоје фиксиране врсте које се биолошки нису промениле још од пре хиљаде векова, као што су човек, и толико других бића које нас окружују... Сви типови су формирани преадаптацијом, одједном, рационално, како морају да буду, према датим законима организације. Живи свет је интелигибилан, и као такав он се ствара на интелигибилан начин”. — ...И Србија је имала биологе — присталице оваквог схватања. Међу њима имали смо Јосифа Панчића, чији споменик и данас украшава Студентски парк у Београду... У нашем веку, поред других то је био Др Иван Баја, професор физиологије на Београдском универзитету, који се истакао већим бројем радова са прилозима спиритуалистичке науке. Интересантан је и један његов доживљај после Другог светског рата. Кад је једног дана био позван од министра просвете ради договора о појединим факултетским питањима, између осталог био је упитан од министра да ли верује у Бога? Категорички је одговорио: — Когод познаје састав само једног ока, тај мора да верује у Бога. Тиме је речено све.

Ни сам Дарвин, који је дао своју познату теорију „селективне еволуције врста” — није био атеист — према томе признавао је духовне законе који владају у биолошком свету — и не само у биолошком. Зато је и изјавио да су сви велики умови били дубоко религиозни.⁷⁾ И — „на питање да ли постоји Творац и Управљач Ваионе — одговорили су потврдно највиши умови, који су икада постојали”. (стр. 125). А поводом његових студија и размишљања о

⁷ Louis Vialleton, „L'origine des êtres vivants”, Paris, Librairie Plan, MCM. XXIX, 6^e édit.

— Прим. Др Милан Марковић, Наука и хришћански морал, Гласник, Служ. л. СПЦ, Г. Х. IX, стр. 122—126.

моралној савести у човеку — која се не може објаснити никаквим хемијским формулама — Дарвин цитира и веома значајне речи Имануела Канта: „Дужности! — ти чудно осећање, што не радиш ништа из сујете, нити због ласкања, нити због претње, већ ослањајући се само на свој закон у души, и на тај начин задовољајући увек за себе поштовање; ти, пред којом сви прохтеви постају неми, па ма се потајно и бунили — откуда је твоје порекло?”⁸

*

Пред тајнама мозга и духа, и професор Моно лично се изјашњава, да ту „Наука и данас стоји пред границом још непремостивом, као што је била и за Декарта. Све док она не буде прећена, дуализам чува своју операциону истину. Појмови мозга и духа не бркају се мање често у наше доба, него у главама људи XVII века (страна 172—173). Ко би могао да сумња о присуству духа?”... Ту Жак Моно признаје своје немоћно колебање — али иако покушава (неубедљиво) да се врати на стални хемијски призив ове књиге, он увиђа „сложеност, богатство, недокучиву дубину генетског и културног наслеђа, као и лично искуство, свесно или не, који заједно сачињавају биће какво смо ми, једини и неоспорни сведок самог себе”. Тиме наш професор признаје и сам немоћ и пораз „система молекуларне хемије”, јер она не може да објасни мождане функције и функције самог духа.

Ова књига својом аргументацијом не само да није ни мало пољулала хришћанско схватање духовног стварања и трајања света, нити свих философа спиритуалиста -већ их је индиректно још више убедила у произвољност материјалистичког веровања — У пораз материјализма који избија из сваке њене странице. Јер заблуда материјализма јесте у томе, што је *последицу* духовног акта стварања физико-хемијске интеракције у телу живих бића узео за узрок, уместо да увиди да ова материјална последица произилази из чисто духовног узрока, који је суштина самог бића, његов индивидуални субстратум духовно вечне прасубстанције, замисли Творца који се, наравно, неће видети ни у хемијској реторти, ни под микроскопом... Замислимо -кад слушамо Бетовена, Чајковског или Хајдна, на пример, -да сматрамо да то компонују и свирају аминокиселине, нуклеотиди, ензими и сличне хемијске супстанце — а не душе генијалних духовних бића -како је то испод логике...

*

У завршној глави своје књиге наш професор понавља своју заблуду о „еволуцији” -о чему смо већ доста расправљали. Овде напомињемо још једну Моноову заблуду, кад истиче и величину човекове лобање као материјалан доказ његове интелигенције, веће од других кичмењака. Међутим савршено је познато да капацитет лобање, односно величине мозга, не доказује јачу интелигенцију... Са малим мозгом Гамбета је имао високу интелигенцију а Тургенев, са ве-

⁸ Дарвин, Порекло човека (превод Недељка Дивца), Геца Кон, Београд, књига I, изд. 1931. књ. II 1934, стр. 126.

ликим мозгом исто тако -како истиче доктор Сирблед, француски писац у својој књизи „Мозак”. Велики број људи са ниском интелигенцијом често је имао велики обим мозга, и т. д. Дакле, није у питању квантитет, већ тајанствени квалитет. Из преисторије, већ при првим разним открићима човека и његовог рада, наилазимо на његову високу интелигенцију; пример генијалног открића ватре и њеног одржавања и коришћења. И т. д.

На крају књиге проф. Моно за основу морала, како личног тако и друштвеног, тражи решење у изворима саме науке, разуме се, биолошке. Он гради морал једино на етици познања, како сам верује. Међутим, и сам каже да је то вероватно утопија.

Ни то Моноово гледиште није оригинално. Пре њега је био пример са професором Грасе-ом са чувеног монпелиевског факултета, који је са својом књигом „Биологија човека”⁹ хтео да оствари основу за човеков морал и његово друштво. Међутим, и поред огромне вредности ове књиге са становништа биолошког витализма (коме је камен темељац положио велики научник и хирург Paul-Joseph Barthez),¹¹ Грасе није могао да науком замени хришћанство као извор морала. А једино је хришћански морал свеобухватан и у хармонији са божанском замисли у нама, те као такав он остаје вечан.

Још једна заблуда професора Моноа. Он тврди да „човек зна да је сам у индиферентној огромности Универзума, у коме је настао случајно”! То је вероватно најопаснија заблуда нашег професора, следбеника материјалистичког учења. Јер човек -то духовно биће -за увек је везан цео за судбину Васељене. То је и откривење хришћанске религије и откриће многих филозофа спиритулистичког сазнања. И та трајна њихова веза ствара судбину човека -коју изазива, кује његово лично етичко одређење, на основу свеопштег етичког познавања универзалних духовних закона. Ове истине налазимо у књигама Др Ксеније Атанасијевић,¹⁰ чије је основно метафизичко учење да је цела Весељена и сва жива бића у њој постала из једне духовне прасупстанције. Тако на пример у првој књизи њених познатих *философских фрагмената*, поред многих других места, (на стр. 28 и 29) каже: „Како из нечега што не живи може да се створи живот? Из мртве материје оживљеност не може да ускрсне и да се упали. Став старих грчких филозофа да супротности постају једна из друге, најмање на материју и живот може да се примени. Немогуће је да неживо произведе дух, и ни један материјалист, ма како изврстан дијалектичар био, није успео да објасни на који начин материја мисли. Мисао је могућа само *ако су елементи из којих се састојимо монаде душевне природе*.”... Или: “... којим пореклом да се објасни чудна наша способност да подижемо слутње о бесмртности, и да стварамо наше ослонце помоћу онога што је неприступачно искуству?” И даље: “Материјалисти одричу људима душу; међутим сва је од интензивног живљења и од душевности и такозвана мртва природа, најпримамљивије човеково боравиште, али и хладна костурница туроб-

⁹ Grasset, La biologie humaine, Flammarion, Paris, 1918.

¹⁰ Др Ксенија Атанасијевић, Философски фрагменти, књига I, изд. Геца Кон, Београд, 1929.

¹¹ Barthez (Paul — Joseph), 1734—1806, инаугуратор биолошког витализма.

них и наоблачених дана. Сами елементи природе, својим кретањем, речито побијају хипотезу да су последњи делови материјални. Зар да буде мртва једна тако мађијски непостојана и варљива стихија која изигра све прорачунатости, као што је море, са својим динамичним крхањем и претапањем, стихија која урличе као звер, под сугестијом устремљеног јесењег ветра?"

Неубедљиви доктори не виде лик медаље, него само њено на-
личје. Не виде безброј доказа, који светле у вечном сјају и који
чине *праву* етику познавања и *познавања* Етике, која у својој див-
ној светлости открива телеономски Божански Ред ствари. . .

На крају ћемо рећи. Овој књизи професора Жака Моноа ода-
јемо признање за његов велики труд у упознавању хемијских фено-
мена у живом телу, на нивоу микромолекуларних феномена, које
не негирамо као такве. Јер живећи у материјалним срединама био-
сфере, сваки организам мора да буде прилагођен тим условима —
на основу реаговања на њих у разумној хармонији — у смислу пред-
одређене Целисходности, која је очевидно, по самој логици ствари,
духовне природе.

Ми поштујемо научника Жака Моноа као стручњака за моле-
куларну хемију, али не прихватамо за науку његову хипотезу по ко-
којој се тајна Живота искључиво своди на прегршт молекуларне
хемије. Том делимичном истином о молекулима није могуће одго-
нетнути вечну тајну Живота, односно створених живих бића. Таква
делимична „истина“ проглашена за целу истину постаје жалосна за-
блуда. . . Само интегрално сазнање, које обухвата и религију и спери-
туалистичку философију, биолошке, психолошке науке и уметност,
може да доноси мишљења и суд о свеобухватној, интегралној Исти-
ни. Уосталом, тој Истини се можемо само приближити, свесни да
све завесе вечне Тајне Живота нећемо никада моћи открити. Сваки
другојачији став, независно од кога потиче, јесте несумњиви знак за-
блуде.

Овим једностраним стручњацима ништа не значи што упркос
толиким прецизним и компликованим лабораторијским инсталација-
ма нису до сада успели да створе ни једно, најситније живо биће, чак
ни један живи вирус — и после толиких безуспешних експеримен-
талних проба! И нека се не варају, то никад неће успети. Заклопив-
ши до краја прочитану књигу. „Случај и нужност“ имали смо при-
јатан утисак да професор Жак Моно ни сам није непоправив матери-
јалиста (ма како супротно мислио), кад узмемо у обзир његово при-
знање о Целисходности у делању живих бића, о потврђивању Киви-
јеове теорије о непроменљивости врста, као и о његовим контрадик-
цијама, итд.

Зато хоћемо да верујемо да наш професор Моно стоји пред крат-
ким мостом између материјалистичке заблуде и потпуне духовне ис-
тине о Животу. Верујемо да, кад би хтео да напусти једностраност
која га држи у својим ланцима, кад би се окренуо интегралном от-
крићу са његовим далеким хоризонтима, кад би се ослободио те-
рета мржње на религију и философију, чије само име раздира ње-
гову психу — да би веома лако, једним кораком, прешао преко крат-

ког моста на другу страну, где би му се показали неслућени светли хоризонти.

Не знамо да ли ће наш нобеловац то хтети да учини. Али му то од срца желимо, изговарајући у себи дивну и мудру француску изјаву: „Il vaut mieux tard que jamais” (Боље је и доцкан, него никад).

Résumé

Prim. Dr. Milan Marković:

LE SECRET DE LA VIE

L'auteur de cet article traite de la question du secret de la vie, son origine sur la Terre, surtout en ce qui concerne les deux opinions contraires: celle de la religion, de la philosophie spiritualiste et de la science d'un côté — et du matérialisme de l'autre côté. Il expose cette matière à propos du livre récemment paru »Le hasard et la nécessité« de Jacques Monod, professeur de l'Institut Pasteur, prix Nobel.

Professeur Monod appartient au clan des matérialistes dont la philosophie est exclusivement basée sur la chimie biologique moléculaire. Il ne cache pas qu'il est adversaire de la religion et de la philosophie spiritualiste.

Prim. Dr. Milan Marković réplique énergiquement contre cette vision unilatérale et inexacte des choses, en donnant des preuves évidentes d'après lesquelles la vie et l'origine des êtres vivants est conditionnée par l'esprit de chaque individu, **qui est la cause** de toutes les interactions chimiques, tandis que ces interactions ne sont que **les conséquences** dirigées par **les forces vitales**, voulues et préordonnées par le Créateur. A côté de son opinion personnelle et de ses arguments propres, l'auteur cite aussi les preuves scientifiques de grande valeur, celles de ses maîtres célèbres — Louis Vialleton et Grasset — professeurs à la Faculté de Montpellier, ensuite de l'éminent médecin et philosophe Barthez, puis de Cuvier, de Pasteur¹² et d'autres.

En concluant, l'auteur veut bien reconnaître la valeur du livre de Monsieur Jacques Monod — strictement sur le plan de la recherche moléculaire — mais il regrette l'attitude anti-religieuse affichée de Monod. Néanmoins, ce fameux professeur appréhende l'existence du mystère de la vie qu'on ne peut cerner dans la rétorte.

La logique du cœur résoud ce mystère par l'adoration du Créateur....

¹² L'affirmation de Pasteur: „Omne vivum ex vivo” — reste pour toujours.

Стање у савременој православној архитектури

АРХ. ПРЕДРАГ РИСТИЋ

КРИТИКА У ПРАВОСЛАВНОЈ АРХИТЕКТУРИ

За сада не постоји савремена критика савремене православне архитектуре, бар не целовито и на одређеном месту. Највећи светски архитектонски часописи посвећују по један месечни број проблему црквене архитектуре, али готово никад не посвећују пажњу православним црквама. Тако је веома тешко сагледати стање у савременој православној архитектонској мисли. Православни теолошки часописи готово да не обрађују ову тему, а такође и у православној дневној штампи скоро да нема ни помена о црквеној архитектури и њеној критици. У иначе веома опширним чланцима пригодом градње цркава и њиховог освећења, многи описи су веома прецизни, детаљни и са неким стилским претензијама, али у погледу архитектуре само се понекад помене пројектант, али се најчешће догађа да пројектанта и нема.

ОПШТА КРИЗА

Дакле, у овој области се осећа дубока криза која има тенденцију ка потпуној дегенерацији, нарочито због тога што се у нашој земљи сразмерно ипак врло много гради у овој области, но нажалост ова градња носи све атрибуте „дивље градње“. Ово намеће одговорност како вернима тако и онима који то нису, јер су ови објекти изложени погледима свих.

У ПОТРАЗИ ЗА РЕШЕЊЕМ

Изаз из овога треба тражити у развоју православне архитектуре у свету, развоју византологије и наше историје, развоју историје уметности и уопште архитектонске критике, као и у делима православ-

них уметника од општег значаја. Физичко поље у потрази за решавањем веома је скучено, јер у највећој православној земљи СССР-у уопште се не гради нова црквена архитектура, а остале земље у којима преовлађује православна вера, или су засићене старим споменицима, или су недовољно развијене.

РЕШЕЊЕ ЛЕЖИ У ЈАКИМ ЛИЧНОСТИМА

У развоју ове архитектуре данас су највећа дела створена у САД, Аљасци, Канади, Финској и Јапану, као и у Немачкој, Француској, Чешкој и Белгији где православље постаје нови покрет. Ради се о земљама где православних има само један мањи проценат. У овим земљама православна архитектура може да буде запажена само вредношћу свог дела, односно апсолутном архитектуром. Ту се на свом пољу огледа индивидуални стваралачки геније јер тада његово дело добија и превазилази ову скученост, и постаје запажено само својом универсалношћу, а да тема православља није истакнута.

Коначно у традиционалном духу православља је да је сваки појединац равноправан члан Цркве, и да пред Богом и људима има исти положај и одговорност као и сам васељенски патријарх.

ФРАНК ЛОЈД РАЈТ ПОСТАВЉА ПРВУ ОКОСНИЦУ САВРЕМЕНЕ ПРАВОСЛАВНЕ АРХИТЕКТУРЕ

Године 1963. Франк Лојд Рајт, отац савремене органске архитектуре, пројектује, православну цркву у Милвокију. Жена Рајтова, Олга Лазовић је унука Марка Миљанова, која је још жива, и која је веома утицала на стваралаштво свога мужа. Неколико година касније ова архитектура се масовно копира, а да нико не зна одакле води порекло и како је настала, тако да је највећи део светске изложбе у Ситлу у знаку архитектуре летећих тањира.

КОРЕНИ САВРЕМЕНЕ АРХИТЕКТУРЕ У САВРЕМЕНОМ ЖИВОТУ

У духу летећих тањира су и дела руских футуриста до 1924. године. На овај начин се објашњава континуитет настанка савремене православне архитектуре, чије порекло треба тражити у дубоким маштовитим коренима руске научне фантастике, као и научне фантастике уопште. Почев од рановизантијских сведока „закачених ланцима на небо“, куполе са тамбурима су и у српској и у руској, као и у осталим (грузијским и јерменским) православним архитектурама, постале заиста „лађе Христове“, односно васионски бродови који су се попут дечанских анђела стварно винули у небо.

ОДНОСИ И СУКОБИ ПРЕМА ОСТАЛИМ САКРАЛНИМ АРХИТЕКТУРАМА

За разлику од православне, католичка архитектура наглашеније стреми погледом ка висини. Међутим, она то чини хоризонталним кретањем а на фасади вертикалним погледом на торањ-звоник без путника, јер торањ није јединствен простор. Овај сукоб се нарочито уочава у двама маскотама савремене архитектуре двају великана — Франк Лојд Рајта и његове органске архитектуре представљене маскотом православном црквом у Милвокију, и Коорбизијеа са маскотом неорганске архитектуре, католичком црквом у Роншану.

Православна црква је саборна, тј. цео скуп верника који се моли у летећем тањиру, како заједнички, тако и индивидуално има непосредну молитвену супрематску везу са Богом, дотле у католичкој цркви веза са Богом остварује се долазећи по Земљи катедрално преко једне катете (црквеног торња).

Према овоме за оно што је православно, најпростије би се могло казати, да је то оно што се у савременој архитектонској критици назива органском архитектуром, која је у супротности са католичком неорганском архитектуром. Бројни однос градње органске према неорганској архитектури представља у размери сукоб и садашње стање између две конфесије.

Summary

Architect Predrag Ristich

STATE IN THE CONTEMPORARY ORTHODOX ARCHITECTURE

The author feels a deep crisis of the ecclesiastical architecture which has some degenerated tendencies, especially in our country, in which relatively much is being built. Unfortunately, this trend of building bears all the attributes of the uncontrolled mushrooming and *Kitsch*. The way out from this situation should be sought in the proper development of the Orthodox architecture, which has its deep roots in Byzantium, as well as in our own Serbian history. Some good solutions were offered by a few strong individual creators whose achievement has a flavor of universality. Everything depends on the creativity of an individual genius. And in the Orthodox understanding we are all called to be God-like and genial inventors and workers, whereas each individual faithful is equally responsible before God and men for his Orthodox Church as the Ecumenical Patriarch himself.

Frank Lloyd Wright has realized the first frame-work for the contemporary Orthodox architecture. By creating the famous Orthodox church in Milwaukee he has become the father of the contemporary organic architecture. The decisive

influence upon his creation had his wife Olga Lazovich, the grand-daughter of the Serbian writer Marko Milyanov. The roots of the contemporary Church architecture are also to be found in the imagination of the Russian futurists (up to 1924). The main shape is the flying saucer. The author sees the continuity of the contemporary Orthodox architecture from the early Byzantine arches »hanging on the Heavens«, in the cupolae of the Serbian, Russian and Armenian mediaeval churches, which look like »Christ's ships«, as prototypes of the modern space-ships ready to take off.

In contradistinction to the Orthodox architecture, the Roman-Catholic architecture strives mainly upwards. Its main contemporary representative is Le Corbusier, with his church in Ronchamps (France), while the best Orthodox achievement is Frank Lloyd Wright's Greek Orthodox church in Milwaukee.

The all-inclusive character of the Orthodox Church is visualized by its form of a »flying saucer«, in which each individual believer as well as the whole community together establishes an immediate and intimate relationship with God, while in the Roman-Catholic Church the relationship is established through the vertical line of the belfry tower. The organic (Orthodox) and unorganic (Roman-Catholic) architecture express architecturally the difference of two faiths.

Психологија у етици

С. ПЕТРОВИЋ

„Што је рођено од тела — тело је,
а што је рођено од Духа — дух је”
(Јн 3, 6)

Дуготрајан је и постепен процес развијања личности. Развијају се и непрекидно мењају поједине особине, а тим и структура личности у целини. Та промена настаје нарочито под утицајем средине и деловања фактора наслеђа у форми урођених диспозиција путем гена, па мешањем особина у разним квалитативно квантитативним односима омогућен је настанак изванредно сложених карактера и темперамената, способности и интелигенције итд.

Од чинилаца који образују средину најбитнији су утицај породице и домаће атмосфере на дете у најранијем добу његовог живота, а затим се појављује школа која већ представља први дечији корак у друштво. А сваки друштвени облик људског удруживања поставља извесне захтеве, ствара извесне навике, истиче одређене циљеве у духу неких општих ставова и схватања једног доба кога карактерише одређени друштвени систем и његова идеологија.

Било да је реч о човеку примитивних народа, који је понашање својих саплеменика објашњавао деловањем непознатих, мистичних сила, било да говоримо о људима античке Грчке или Рима, сретћемо се са видљивим значима великог интересовања за душевни живот човека, за извесне психичке законе који су општеважећи. И сам термин *психологија* настао је од грчких речи „психи” (душа) и „логос” (закон, наука, реч). Општа психологија изучава душевне активности, понашање и искуство људи, тражећи извесне општеважеће односе, реакције, законитости. Сазнања опште психологије социјална психологија ће да у пракси или потврди или коригује. На пример закона учења, принципи мотивације и слично примењени су у социјалној психологији под одређеним условима. Сигурно је да социјална психологија није једноставна примена у пракси ставова опште психологије, то није једноставно „примењена психологија”, већ су то две сродне научне дисциплине.

Бавећи се својим душевним животом, човеку се од вајкада наметало питање смисла и циља његовог деловања уопште. Из овог проблема рађа се нова научна област — етика, која испитује побуде за одређени начин рада, да ли је акт и његов резултат на добро друштвене заједнице или јој штети, да ли је, једном речју, моралан или не. Сам термин етика долази од грчке речи „етхос“ (обичај) и „етхикос“ (моралан).

Извесна аналогија нас наводи на закључак да би и етика у неку руку могла да се схвати као „примењена психологија“. Обазриво ћемо прићи самом проблему односа психологије и етике да би видели да ли је предња аналогија уопште могућна.

Вратимо се за тренутак на термине морал и етика. Израз „морал“ потиче од латинске речи „мос“ (обичај, нарав), придев „моралис“ (моралан) створио је Цицерон преводом грчког термина „етхос“, који је Аристотел употребљавао у смислу израза: навика, нарав, карактер, па ће његови ученици означити именом *Етика* све оне Аристотелове списе који се односе на понашање човека. Дужом употребом овог појма постала је и латинска именица Етхика, која се данас употребљава баш онда када се говори о мотивима и нормама људског понашања и деловања, означавајући активност која искључиво припада слободним радњама човека, указујући истовремено и на начин доживљавања извесних животних појава, сложених процеса друштвеног живота који обухвата расположења, тежње, карактер итд.

Психолошке и физиолошке појаве садрже облике стања која су узајамно чврсто повезана. Може се рећи да психичке појаве временски час претходе физиолошким променама, час њима следе. Када нас зуб заболи, ми смо нерасположени. Кад смо нечим дубоко тронути, сузе навиру на очи.

Нешто слично постоји и у односу психичког и етичког. Да ли психичким стањима претходе етички процеси или их прате? Послужимо се опет једним поређењем. Ако би се створио неки редослед у научној хијерархији, по времену „откривања“ закона, атомска физика је врло млада наука, али ако би се правила ранг листа према збивањима у космосу, нуклеарна физика би дошла сигурно на прво место као наука о праосновима, као што се зна да су људи прокопавајући канале примењивали законе класичне физике пре него што се и родило нешто што би се уопште и могло назвати науком уопште, а посебно физиком.

Слично се збива и у односима психологије и етике. Живели су милиони ваљаних људи, и емотивних људи, који нису чули ни за психологију ни за етику. А када су људи једном упознали принципе ових наука, свакако им се учинило да када неко једном упозна законе ових наука, да ће постати и бољи и осећајнији. Но то би само могло да се пожели, зато што обе ове науке у суштини имају исту материју коју доживљавају са својих гледишта бавећи се питањем понашања људи и то како појединачна тако и група, животом појединачна као и феноменом бића уопште, јер живот као тоталитет формирају појединачни елементи и психолошког и етичког.

Само животно умење појединаца и састоји се баш у томе да се појединачним позитивним вредностима омогући афирмација ради остварења хармоничне целине. Остварење појединачних потреба и задовољстава чини личност срећном, а као задовољан појединац улази у животно тоталитет друштва у коме обавља одређене дужности и има извесну функцију. Постоји, дакле, одређен однос између личности као појединца и друштва као целине, које опет са своје стране намеће извесне захтеве и тражи од свакога да на неки начин изрази себе као индивидуу. Проблем схватања моралних норми и до каквих ће резултата доћи личност у решавању етичких проблема, у многострукој зависи и од полазне тачке са које човек креће, од његовог погледа на свет и живот у целини. Одређени поглед на свет намеће и утврђено схватање живота, а тек историја после minulних догађаја постаје зборно место свих аспеката, свих вредности. Личности стоје у одређеном односу према друштву, тако да пратећи континуитет збивања на пољу психолошког и етичког доживљавања можемо да дођемо чак и у ширу област социолошког истраживања.

Етичар и психолог започињу своја испитивања одабирањем и сврставањем чињеница до оног степена који ће јасно да искристалише појаве узрока. За анализу одређене личности полазна тачка је сигурно психолошки аспект, а да ли је свесни живот човека континуирана целина или је збир појава, то је питање које припада философији психологије, која би могла да утврди да ли, на пример, у нашем свесном животу има празнина и несвесних стања као што су несвестица, наркоза, спавање без снова и слично. Али у свакој свести постоји неки виши циљ, једна основна вредност која се мења са развојем личности али увек чини суштину душевног живота у одређеном тренутку. О том доживљају постоји и извесно морално гледиште, етичко сагледавање које се креће у судовима о вредности, смислу и циљевима побуда.

Свако етичко становиште вреди утолико уколико се признају одређене основне вредности које се односе на личност, породицу, класу, државу и друштво људско уопште. Истовремено етичке вредности постају и психолошки доживљаји. Један догађај ће, на пример, у извесној средини деловати на посебан начин на некога и даће неки резултат. Дакле, када нека појава делује на извесну личност, та особа ће доживети одређено душевно стање. Ако је појава етичког карактера, одмах се поставља питање њене моралне вредности у односу на људе уопште, а не само појединца. Ово је јасно и са теоријске и с практичне стране, али се одмах намеће питање: да ли сваком моралном закону одговарају закони психологије? Дакле, у одређеној средини субјект доживљава неко збивање јавног, друштвеног карактера и, наравно, долази до реаговања у коме се принципијелно испољавају и морална схватања појединца и његово душевно узбуђење манифестовано одобравањем, осмехом, аплаузом или негодовањем, гунђањем, узвицима неслагања. Како се прожимају норме и психолошки доживљаји? Ако лице тежи ономе што је у том тренутку сматрано као исправна и позитивна друштвена делатност и избегава све оно што је квалификовано као негативно и неисправно деловање, тада се добија, принципијелно, позитиван

результат у психолошком доживљавању личности у њеној радости и срећи или у патњи и душевном болу.

Сада смо на проблему моралне свести. Како се општи друштвени интереси доживљују као сопствене личне тежње? Сарадња међу људима на бази заједничких материјалних интереса и идеолошких схватања представља суштину једног друштвеног бића на вишем ступњу развоја када се формира свест која превазилази оно што природа намењује само организму и нагону за самоодржање. Свест човека преко његових органа прима надражаје од спољашњег света, из објективне стварности, али је осећање пријатности или непријатности одређено ставом човека а одређени став ће не само да услови квалитет мишљења, него ће да покрене човека на конкретну активност. Тако ће доћи до залагања за победу идеје хуманизма и пацифизма. А ставови имају своју неурофизиолошку основу и испољавају се у односу између људи у насталој ситуацији. Заузимање личног става прате интензивне емоционалне реакције, било да су у питању родитељи, пријатељи или установа у којој радимо. Ништа није мање емотиван човек када су у питању став групе грађана у вези васпитања омладине, разоружања и сл.

Утврђивање позитивног или негативног става према нечему није, видимо, само психолошки већ и дубоко етички проблем било да се заснива на личном или друштвеном искуству. Ставови које једна личност прихвата постају њена својина, део ње саме, њених животних начела, која се, истина, мењају са искуствима и током живота у другим условима, али баш та промена животних ставова изражава психолошко-етички развој личности у квалитету опажања, осећања, памћења, мишљења, закључивања итд. Чињеница да се сложена осећања: патриотизам, пријатељство, љубав и мржња могу сматрати ставовима, то потврђује изванредну повезаност психологије са етиком до те мере да у извесном смислу могу да се идентификују нека морална и социјално-психолошка осећања. Али то све не доказује да је етика постала „примењена психологија”.

Етика не може формулисати ниједан кодекс закона који би били одмах примењиви на многоструку животних облика, али се ипак морамо сложити да је у сваком појединачном случају само једно схватање правилно и то је оно које је на стази што води етичкој истини као делићу општих, апсолутних научних истина.

Један од највећих хеленских умова, рођен у праскозорје европске мудрости, философ Платон у својој етици схвата морални живот као тежњу ка највишој идеји, идеји добра која се заснива на четири врлине: мудрост, храброст, умереност и правичност, која је као круна свих врлина. Најплеменитији циљ човечјег живота је у враћању идеалном бесмртном свету путем врлина. А Платон је уверен да ни појединац ни цео народ не може достићи тај циљ без вере у Бога, јер људе среброљубиве, чулане и пакосне може преобразити једино оно морално начело које проистиче из неке натприродне моћи, из воље Божје.

Савремени европски философ Анри Бергсон доказује да дух и мозак нису истоветни, него да је само свест производ мозга и људско мишљење указује на својства материјалног света, који људски

мозак донекле схвата гледајући његове појаве. Али сазнања материјалног света неумесна су у духовном, јер суштина живота измиче пред појмовима, пошто оно што је духовно није неко конкретно стање већ флуидно стваралаштво. Непосредно опажање свега што припада духовној области, то је могуће само надахнућу, интуицији, те стога нова психологија, по речима Бергсона, треба да проучава нешто што је неупоредиво шире него што је разум. А како ускладити деловање две дијаметрално различите појаве: душу и тело? Свакако дејством воље и разума у свакодневном животу, у стваралачком животу, у етичком деловању, у приближавању Богу.

Ако је чињеница да људска душа носи у себи религиозност, а религиозност је нешто толико специфично да се не да ничим заменити, онда на путу остварења идеала светости, о коме је тако речито говорио свети Јован Лествичник као истинити православни психолог, морамо признати да је по разноврсности доживљаја религиозни дух богатитији од философског. Зато је и могао амерички психолог Олпорт да потврди како религија, као феномен, у пркос сукоба добра и зла, теизма и атеизма, духовних и материјалних начела, не опада чак ни онда када било из којих разлога опада црквеност.

Осећање нечег дубоког, потресног, мистичног долази да овенча оно што се јавља као нејасно поимање нечег што је невезано законима природе и што је зачело још у дечјој души са антропоморфном представом о Богу. Време пролази и човек старећи зажели непосредно, ирационално доживљавање контакта са Богом. Дубоко религиозан подвижник представља најчистији облик религиозног духа, једну такву снагу личности која зрачи светлошћу у сваком погледу, гласу и опхођењу, јер он осећа присуство нечег величанственог што се не може људским умом обухватити и речима описати, али што га испуњава благошћу и води врлинама, доброти, љубави и Богу. Та исконска жудња за вишим светом покретала је човека од вајкада и ту силну тежњу ка савршенству човек је уобличавао у моралне законе и етичко деловање.

Као један од најважнијих етичких проблема стара Хелада је истакла појам о највишем добру. Философи каснијих векова схватили су да и смисао живота може да постане највише добро: борити се, трпети и истрајати. Новији мислиоци су истакли и друге појаве као циљ живота: задовољство, корист и срећа. Али је тај философски аспект имао недостатак у томе што је недовољно истицао баш духовне вредности, савршеније и најузвишеније потребе људске душе, а то је чежња за Богом.

Не треба заборавити да је вера у Бога, као благослов Духа Светог, једно више надахнуће, стваралачка полетност и духовни преображај. А као посебан дар Божји, конверзијом потпуно измењена, преобраћена и освећена личност долази у додир са трансценденталном стварношћу. За човека озареног еванђелском светлошћу, Бог је највише добро, јер у њему је остварење свих савршенстава. Стога је Христос заповедио: *Будите дакле савршени као што је савршен Отац ваш небески* (Мт 5, 48). И у хришћанском схватању Бога као највишег добра садржи се циљ људског живота, јер човек стреми савршенству по својој природи, која је по подобију Божјем, те

зато и чезне за Богом и приближава се Богу својим начином живота у хришћанској заједници и у Цркви православној.

Развој и усавршавање психолошке науке и етике несумњиво ће остварити велики идеал човечанства које са две обале гради један мост, тако да психологија у етици помогне сваком човеку да у потпуности разуме свет око себе, да га прихвати свесрдно и упорним трудом лагано мења у корист бољих економских прилика, ваљанијег живота и хуманијих људских односа.

Summary

Slobodan Petrovich

PSYCHOLOGY IN ETHICS

Out of many factors which constitute the surrounding for the child are the influence of the family and the home atmosphere at the earliest age of his life, and then comes the school, which is already the first step into the society.

Both psychology and ethics have in reality the same matter which they experience from their viewpoints, because life as totality is being formed by the individual psychological and ethical elements. There is a determined relationship between the person as an individual and the society as a whole. If a phenomenon is of an ethical nature, the question regarding its moral value in relation to the people in general and not only to the individual, is to be put. Some ethically good or bad actions are being followed by psychological reactions, so that one comes to one's own attitudes in life. Ethical as well as psychological experiences one has living also a solitary life (living alone on an island or in a wood one has to behave ethically — the moral principles are obligatory for all wherever they may be). Ethical and psychological experiences show a constant interdependence.

ПРИКАЗИ

Димитрије М. Калезић

ПУТЕВИ НАШЕГА МИСЛИЛАШТВА

Поводом појаве књига др Андрије Стојковића: ПОЧЕЦИ ФИЛОСОФИЈЕ КОД СРБА и РАЗВИТАК ФИЛОСОФИЈЕ У СРБА

Савремени човек је већ навикао да под речју „философија“ подразумева неко апстрактно, најчешће рационално, распредање, доказивање, разлагање... Зато сваку књигу која се не одликује тим методолошким поступком и обликом он квалификује као нефилософску.

Овако уско, једнострано и плитко гледање на феномен философскога без дубљег улажења у заиста широки и многослојевити појам философије, мислилаштва, условио је код многих народа једну изузетно трагичну појаву у области културе. Међу стварно велике, али несвесне и наивне њене самоубилачке жртве спадају сви Словени, па, разуме се, и ми Срби. Та кардинална грешка садржи се у овоме: мерилима и методским проценама савремене еманциповане философије процењују се стари мислиоци и оглашавају за нефилософе или се, једноставно, нечији вањски натурени, често и сумњиви, мислиоци оглашавају и априори прихватају као философи. Тако је дошло до парадокса, тачнога и болног: имамо несумњиву културу, дугу и богату, али немамо најесенцијалнијега њеног дамара и израза — немамо философије! Наш неукни човек који

је ипак, често врло активно, учествовао у изградњи наше културне традиције, па и онај учени, али који није образован по западним узорима и идеалима, имао је здравих и јаких умних напора које је уткивао у традицију чије богатство чини аксиолошку залогу наше савремене културе. Међутим, наш западњачки образовани човек, „специјализовани интелектуалац“, не улазећи у наше културно наслеђе, олако се односи према њему или га, једноставно, игнорише, а наивно се клања пред сваком књигом и идејом, оглашеном на Западу за философску; та је књига, односно идеја, могла да садржи — а често је и садржала — декадентне и наопаке мисли, али — она се прима за философску чим долази са Запада који је код наших поклоника Запада сматран даровитим за философирање.

Истина, било је у нас и покушаја да се посегне за мисаоним нитима које дају нашој култури највреднију тоналност и да се представе наши мислиоци из ближе и даље прошлости, али су ти покушаји остајали — покушајима. Код Руса је, на пример, та фама да немају философије — разбијена, демантована: појавило се неколико добрих приручника и е-

сеја о руској философији (Ершов, Радлов, Јаковенко) а и две опширне, документоване и заиста добре историје руске философије (Лоски и Зјењковски) као и врло садржајна књига о руском богословљу (Г. Флоровский, ПУТИ РУССКАГО БОГОСЛОВИЯ). Све те књиге — и не само оне — аргументовано и неполемично саопштавају мислилачко богатство рускога генија и презентују га западном читаоцу, философски оријентисаноме и заинтересованом, али који се уморио од празних фраза и апстракција. Посебно су руску философију и богословље на Западу репрезентовале антологије богословско-философских текстова, издате на разним језицима Запада, као и преводи појединих књига и чланака.

Две књиге др Андрије Стојковића — ПОЧЕЦИ ФИЛОСОФИЈЕ У СРБА. Од Саве до Доситеја на основама народне мудрости, Београд, 1970. и РАЗВИТАК ФИЛОСОФИЈЕ У СРБА 1804 — 1944, Београд, 1972 — представљају много више но покушај за разбијање фаме о нашој нацији као нефилософској; оне представљају резултате вишегодишњег истраживачког рада и доносе једно громадно богатство података — страних, аутентичних, али оне ипак не представљају ни за нас ни за страни свет оно што представљају две поменуте историје руске философије — једна историја наше домаће философије треба тек да се конципира и полако пише; градиво које је садржано у овим двама књигама (ПОЧЕЦИМА... и РАЗВИТКУ...) не само да даје елементе за један такав синтетички захват него и нуди солидне темеље једној историји философије — разуме се, философије у једноме ширем, ваншколском оmissу речи. Ми немамо намеру да дискутујемо са писцем ових двеју књига али овде ћемо навести само две одлике његова метода рада: стављање дотич-

нога мислиоца у ниво тадашњег, а не данашњег, културног збивања и процеса, не истржући га из његове аутентичне средине — то је једно; а друго — процена и квалификација са становишта марксистичко-дијалектичке теорије вредности. Ове две књиге нас подстичу да посегнемо за мислилаштвом у нас, за философијом као таквом, затим за њеним облицима, односно изразима, и, најзад, за правцима и предметима његова развијања.

Дар мишљења, заложен дубоко у природи свакога човека, испољавао се јасно и одређено и у наших најдањих предака: о томе нам пружају материјалне доказе стара предања — митологија, приче, бајке, песме... На страну то што ту није заступљено дискурзивно мишљење и суве, апстрактне логичке операције, али једно активно присуство мисли — неоспориво је. Балканско поднебље које су Срби настанили по доласку из општесловенске заједничке постојбине дало је добре природне основе за клијање, разрастање и једрање дара мисли, односно за његово активирање — мишљење.

Нова религија, хришћанство, с којом се овде Словени, одн. Срби, упознају и примају је за своју, даје маха развијању таланата које човек носи собом и у себи. Тако у хришћанству Срби нису мртва маса коју обрађују мисионари, него лични свесни субјекти који слободно и вољно, с разлозима, прихватају реч мисионара. Мисао ту присуствује, развија се и обликује у духу нове религије која ствара један нов поглед на свет — једну нову концепцију која захтева потпун преокрет, μετανοια — преображај и мисли и живота. Зато се наше старо мислилаштво превасходно изразило у религиозно-уметничком духу. Стога наша стара уметност — највише литература и сликарство — има своју дубоко засновану ми-

саону, метафизичку основу. Кад се поведе реч о философији наше старе уметности и живота (етичкога, а не биолошког) не може се дати једна целовита и адекватна оцена ако се дубоко не продре у смисао онога што чини поруку, идејну основицу те уметности и циљ тога живота. А та уметност и тај живот нису били необуздана и бесциљна стихија, него упијање у себе једнога вишег смисла, буђење њиме својих потенцијалних сила и њихово сублимирање, а онда је долазила објективација, испољавање свога унутрашњег доживљаја и саображавање свога личног живота — и друштвеног, колико је то било могуће — једној надземаљској, натприродној стварности. Наше старе биографије негују мисао као инструмент сазнања, али то није мисао апстрахована од човека као целине, него компонента која има своје место — ни прецењено ни потцењено — у човеку као целини. Зато та философија, шира што се тиче самог предмета и обухватнија што се тиче самог субјекта, од стилизоване, школски и специјално схваћене философије представља стварну музику конкретног људског духа која у своје симфонијско сазвучје укључује и човеково тело које очекује своје просвећење и преображај — своју, дакле, кулминацију у васкрсу. Апстрактна философија, хладна и далека од живота, заинтересована је само принципима, али не и њиховим оваплоћењем. За такву философију не зна наша стара уметност — ликовна и литерарна; за њу не знају ни наши стари записи и натписи који су, поред чисто фактографског, давали често одушка својој окованој мисли и стешњеном духу. То целовито поимање остаће код нас као важеће све до постепеног, а онда и наглог, продора западњачког духа у наш менталитет и мисаони свет — и код појединца и код друштва. Тај процес у-

нутрашњег расцепа у коме је примарно спољашње, спољашност, које не мора да буде у пуном складу са унутрашњим и интимним, настаје у Доситејеву просветитељству, које је било оријентисано на спољашност: циљ је био образовање, просвећеност, култура, али — не образовање и култура изнутра, какву захтева и негује јеванђеље; наглашенија је била углаћеност, него светост, што није био случај у целоме културном животу нашег народа пре Доситеја.

То целовито поимање човека, поред наше старе књижевности и ликовне уметности, заступљено је и у једном другом току нашег старог стваралаштва: како у ономе времену које претходи писмености, тако и паралелно са том индивидуалном уметношћу, па и после ње — све до данашњег дана. Дуга и богата традиција нашег мислиаштва може да се прати и контролише, тачније — реконструише, по материјалним подацима; њих смо нашли у периоду пре Доситеја у индивидуалној уметности, књижевној и ликовној, а у колективној уметности налазимо је у књижевним облицима нашег народног стваралаштва — у причама, песмама, пословицама. Кроз њих, као и кроз стару културу пре Доситеја, јасни су и видни основни мотиви хришћанске религије; истина, у многим детаљима има и паганског хибридног израстања.

Међутим, са идејом просвећености постепено и код нас долази до посебних оријентисања умних напора: ми кроз прошли век развијамо науку, одвајамо постепено философију у једном ујему, европском смислу речи развијамо књижевност према европским узорима, а ови су изграђени не према старохришћанским, него према старим паганским облицима; узимају маха егзактне науке... Све то структурално разлагање старе целовите културе добиће крајем прошло-

га века процват, да би до нашега времена добило још неколико нових таласа цветања и низ богатих израза. Стога у овоме периоду имамо не само философију као дисциплину која истражује облике мислилаштва, него имамо и философију науке, друштва, уметности, религије, историје, језика... Ове богате токове и правце мислилаштва у нас проф. Стојковић обрађује у својој другој књизи. (РАЗВИТАК...). Ту он проналази правце савремене европске философије, примећујући где јаче где блаже утицаје европских философа... То је време кад наши људи већ увелико стичу своју наобразбу на западним, посебно немачким, изворима и жариштима културе; они у своју средину уносе један већ изграђен стил и начин мишљења. Зато је профил наше нове мисли све даљи и даљи староме нашем стилу и предмету мишљења.

Док је из нашега старог мислилаштва могуће постројити једну конкретну космологију и онтологију, психологију и антропологију, етику и аксиологију, јер су компоненте за све то дате у тима старим, нефилософским и непретенциозно писаним текстовима — дотле се све те гране философије, тако дубоко фундиране, не би могле извести из новијега, деконцентрисаног и тематски расточеног нашег мислилаштва. Наша нова мисао је прекинула органске везе са својима исконским дубинама: она нема своју генезу у тминама и дубинама духа, него се рађа у кори великога мозга. Зато је она практичнија у смислу технике, док је стара мисао била практичнија у смислу етике. Рационализам је изгубио појам и представу целине — и света и човека; он је целину, дату и конкретну, разломio и пришао проучавању делова које реконструише и тек тако стиче представу целине. Дакле, нова мисао проучава мисао, вољу, тело, крвоток, живце..., и о свему томе филосо-

фира, или — нема човека; тек кад се сви ти резултати обједине добија се човек. Само, то није конкретан човек, него апстрактан, изведен појам о човеку. То је најтежи прекид у континуитету наше мисли. Истина, стара мисао, негована у култури средњег века, није прекидала своју нит: увек је било мислилаца у ширем смислу који су, напореда са народном књижевношћу, настављали жицу наше старе мисли, изазване и активирани хришћанством. Новије време, управо наше савремено, даје најбољи доказ томе: никада колико данас није проучавано наше културно наслеђе из средњег века — нису у питању сама факта, него у првоме реду дух који их је дао и који их је собом обједињавао и повезивао у једну монолитну целину. Зато наша стара књижевност данас цвета, откривају се писци скоро анонимни, и тако се прекошћује и повезује уједно период биографија и просвећености, неокласицизма и праваца који ће да се јаве после њих. Тако су успостављене органске везе између наше старе књижевности из времена Св. Саве са савременим уметничким изразом наше лепе књижевности. Стојковић тај конструктивни посао врши на подручју философије. Он није заобишао ни мислиоце религиознога типа који се јављају и стварају у новоме, у суштини дехришћанизованоме времену и култури. На његову прву књигу која скоро до половине обрађује народну мудрост и тражи мислилачке тонове у старој књижевности па тек прелази на — да се тако изразимо — философске мислиоце, надовезује се друга. И једна и друга заступају идеју да мисао има свој извор у дијалектичкоме збивању, а не у субјекту-мислиоцу. Док прва књига представља вишеслојевито стабло, дотле друга представља богатство грана и ограда на томе истом стаблу: неке од њих су изданци из саме сржи стаб-

ла, многе су споља накалемљене и имају више или мање успеха у своме калему. У томе тематском плуралитету мисли није илегално и немо присуство наше домаће аутохтоне мисли која вуче своје животне сокове из богате ризнице нашега духа — простране словенске душе, накалемљене на натприродну и свеобухватну религију, хришћанство. Поред теистичких тонова наше савремене философије одговарајуће место припада атеистичким мислиоцима, затим прагматистима, супранатуралистима и ос-

талим... Наша мисао се, дакле, оспособила да упознаје светске домете и резултате науке и философије, да их одабира, усваја и упија у себе, али — и да даје светској мисли свој сопствени израз, и изворни и изазвани, као прилог светској философији.

Интересантно би било посегнути за мотивима праваца у савременој философији у нас, али се то питање односи на квалитет а не на путеве и облике наше мисли, односно наше философије.

Прота Јован Гајић

В Е Р А,
Београд, 1971.

Прота Јован Гајић, тихи и скромни парох маглајски, пастирствује у једном брдовитом и теренски тешком пределу босанском. Прате га кишне и мећаве, припеке и снегови док обилази потлеуше по неравним пределима маглајских села. Свет који у том амбијенту живи, очигледно, није више онај патријархални, верски компактни и традицијом утврђени, познат из литературе и религиозног фолклора, већ је и њега, мање или више, захватио талас савремене секуларизације, струје новог времена нису се зауставиле ни овде. Урбани утицаји, нарочито преко радништва и комуникационих канала, почињу да се увлаче и да растачу зачарани православни духовни пејсаж. Гајићева парохија (нешто кућа у граду и села око града) је, изгледа, карактеристично узаврела, на удару извесног, вероватно плитког или за неутврђену религиозност опасног атеизма. Ту он, сад, има да пласира свој пастирски рад, да речју и примером испуни оквире парохије, да у њој, колико је могуће, одбрани истину о вери ради спасења оних који су му на руковођење поверени и за чије ће душе морати да даде одговор на Страшном суду Христовом. У тој деликатној и одговор-

ној служби он, како се види и из овога писања, чини све што може: говори у три црквице на подручју парохије и у свим душебрижнички погодним приликама томе пометеношћу начетом свету у жељи да учврсти слабе и колебљиве у вери, да подржи јаке и све упути циљу спасења. На томе раду, и из њега, почињу да почињу и парохова писмена фиксирана казивања, помаља се већ једна пастирска литература, која има претензије да пробије уске парохијске границе и заплочи у универзалније хоризонте душебрижништва. Поред књижице „Мисли“, изашле пре неку годину у издању Св. синода, у којој је сабрао један читави каледоскоп пробраних сентенца о религији, појавила се прошле године, у пишчевом издању, и горе наведена књижица.

Свестан је аутор да вера није плод исхитрене апологетике, схоластичких разглабања и рационалне рефлексije, већ чудо сусрета са Богом, односно речју Божјом у њеном керигматичком црквеном посредовању, али он сматра да се ипак и на томе плану мора бранити ствар Божја пред онима који на њему стоје и робују му у смислу Апостолових речи, „да смо дужни (и на овај начин) дати одговор свима ко-

ји нас питају за наше надање" (I Петр. 3,15). Он у овој књижици то чини: апологетска сазнања о вери, поткрепљена мислима и сведочанствима познатих ауторитета, излаже онима за које сматра да би им то могло импоновати и користити. Таквима је, како мисли, истакнути човек (научник, филозоф, литерата) од пресудног значаја, јер су религиозно збуњени и одвраћени баш негирајућим утицајима са подручја квази-науке и безбожног хуманизма. Писац, због тога, вади аргументе из те области и тим, хуманистичко-рационалним, оружјем брани истину о вери у Бога. Писац је, при томе, веома скроман: не ја, не чак ни откривење Божије или црквени списи (који, како би поколебани помислили, могу се сматрати пристрасним и официјелним и као такви за њих, у овом случају, без утицаја), него они који су за вас актуелни, нека ступе напред. Нека вам велики научници и филозофи проговоре. Тако је настао овај лепи текст, једна складна, одлично пробрана антологија ставова и резоновања са краћим, оштроумним и виспреним ауторовим повезивањима и објашњењима.

Иако књижица није подељена на одсеке (што би је, свакако, чинило прегледнијом), могу се уочити њене основне конктуре. То су управо оне три теме, које је у закључку као рекапитулацију навео, наиме:

да Бог, иако невидљив, постоји слично другим невидљивим, а реалним, феноменима (топлота, мирис, звук, електрицитет и др.), чије се дејство може осетити и приметити, док је у лицу Богочовека Исуса Христа постао на квалификован начин и видљив;

да вера и наука нису у сукобу, већ у координацији, при чему научна достигнућа, покоривајући природне законе човековим потребама, служе ре-

лигиозном циљу прослављања Бога као законодавца и створитеља;

да је вера као психолошка чињеница вечита потреба и неопходност човековог живота, што се може сазнати из историје и савремених богоискатељских преокупација.

Овако конципиран спис је веома користан. Он може да развеје доста од оних сумњи, које су се накупили под утицајем савремене атеизације. Лепо сложене мисли и исповести великих људи у прилог религиозног погледа на свет, из којих се види озбиљност и далекосежност вере за људску егзистенцију, могу са успехом да парирају супротне мисаоне токове. Али, ипак, не бих се могао отети утиску да би књига била још кориснија кад би садржала више ауторових оригиналних медитација и искустава о вери. Јер иза наведених тубих мисли и паренеза назире се његов богати мисаони свет, што долази до израза у оном везивном ткиву у које их сабира, у фином уочавању и селективности као и лежерном и спонтаном саопштавању. Вешти редактор тубих мисли, могао би да буде и одличан версификатор својих сопствених. Чак се и овде, у оваквом апологетском концепту не зна, у извесном смислу, ко кога више илуструје — да ли наведени ауторитети аутора, или он њих. Јер је читаво штиво на скоро истом, литерарном и мисаоном, нивоу. У сваком случају нису ово напабирчени цитати, који би били са мање или више успеха поређани у неку суху схему, већ, ипак, доказни материјал за сопствену, премда јако потиснуту, концепцију. Могао би аутор да се остави даљих мукотрпних трагања за мислима људских ауторитета и да нам да своју опсервацију о Богу и Божјим стварима. Главни и неупоредиви ауторитет је реч Божја. Не треба се плашити оглушења у односу на њену интерпретацију. Свет (па и онај маглајски), у ствари,

ма како се саблажњавао, њу чека: да му на одговарајући начин саопшти-мо вечно живу реч вечно живог Бо-га. А тај задатак би, свакако, могао најбоље да извршава савремени па-рох, онај који се пашти око душа људских и најбоље зна сву муку не-веровања и сву радост вере.

Ова књижица је, поред свих интелектуалистичких дигресија (због чега ју је аутор назвао есејем), парохово слово о вери. Јер је настала из тес-кобе пастирствовања и носи наглаше-ни пастирско-ситуациони печат. Сва је проповедно-дидактички усмерена. Писац каже: „То је оно о чему сам говорио и проповедао, само допуње-но”. Слично се, значи, он обраћа сво-јој поколебаној пастви. Дивно. Лепе ли мисли падају на срца и душе бо-

санских радника (радника пре свега) и сељака. У та сиромашна и сурова, а лепа, села и места, раштркана по бр-дима и присојима, улази префињено богатство мисли посредством њиховог пастира. Луксузна храна за грубе ду-ше. Не може се, значи, више духов-но живети од једноставне, већ при-лично избледеле, религиозно-фолклор-не традиције, већ су потребна далеко суптилнија средства назиданја.

Спис је издао аутор о своме трош-ку. Требала би му, поред моралне, и материјална подршка за подвиг писа-ња, о чему, чини се, наша црквена средина нема довољно увиђавности и пажње. Куповина књиге, која кошта 10 динара и може се набавити код писца (п. Маглај), била би му под-стрек за нове књижевне напоре.

Божидар МИЈАЧ, протојереј

ЧОВЕК И ИСТОРИЈА

Редакција и предговор Драгана Јеремића

издање Матице српске и СКЗ, Нови Сад — Београд, 1972., стр. 331.

Било је крајње време да се мислилац такве ширине и видовитости, какав је био Божидар Кнежевић, васкрсне из заборава. Заслуга за то припада подједнако како Редактору, који је један од добрих познавалаца Кнежевићеве философије, тако и издавачу, који све озбиљније и одговорније ради на културној и националној баштини. Треба напоменути да ово дело излази као 42. књига едиције „Српска књижевност у сто књига.“

Г. Јеремић прихватио се захвалног посла да из огромног опуса Кнежевићеве мисли одабере оно што је најновије и најприступачније ширем кругу читаца, а што ће најбоље репрезентовати самог аутора.

Садржина ове селекције вешто је конципирана и она обухвата:

Уводне белешке Драгана М. Јеремића

1. Закон реда у историји од Б. Кнежевића

2. Закон пропорције у историји од Б. Кнежевића и

3. Мисли од Б. Кнежевића.

Закључак се састоји од: Напомена, Биографских података, Библиографије и Литературе у најсажетијем обиму.

Прва два Кнежевићева дела су ауторова скраћена верзија Принципа историје, која је првобитно штампана 1904. још за живота његовог у Српском књ. гласнику, а која је касније издата од стране књижаре Геце Кона 1921. са предговором Владимира Вујића. Разлог што је Кнежевић био принуђен да скраћује своје капитално дело „Принципе“ у ове Законе јесте онај исти који је руководио Д. Јума и О. Конта да скрате своја дела и да тиме себе упросте и приближе ширем кругу људи.

Трећи део, МИСЛИ Б. Кнежевића, уствари су прештампано аутентично ауторово издање из 1902. г., а које је одушевило највећи ондашњи и садашњи српски критичарски дух Јована Скерлића које је доживело до сада више издања (1914. 1925. и ове 1972.) Нама се чини да је Редактор требало овде да уврсти Кнежевићеве мисли из 1931 г., које је издала СКЗ и које је до сада најпотпуније и најсистематизованије издање Кнежевићевих мисли, без обзира колико га је у овоме простору спутавао.

Ово поновно издање Кнежевићевих дела, ма како скраћено, јесте у оваком случају популарно, садржај-

но и најбоље карактерише и представља нашег „расног“ философа, како Кнежевића називају његови интерпретатори. Оно свакако попуњава једну не малу празнину, која се поодавно осећа у нашој оригиналној философској мисли. Редактор, који је један од наших најбољих познавалаца философије, казао је углавном све што је требало да каже у најмање речи како би упознао читаоце са концепцијама Кнежевићевих мисли, биографским и библиографским подацима, указао на извесне могуће утицаје („трендове“) у формирању овог нашег философа. Тај део посла је учињен не *Ex officio* већ *Ex professo*. И поред тога што је посао урађен ваљано не може се прећи преко извесних пропуста и необјективности наведених у предговору ове колекције.

Пре свега јасно је да је Кнежевића немогуће класифицирати као философа одређеног правца када се код њега укрштају и преплићу већина школа и метафизичких опредељења, тако да свако Кнежевићево класификовање да припада овој или оној философској школи бива „Прокрустов“ посао. Кнежевић није позитивиста нити у смислу Конта нити у смислу Спенсера с обзиром да се његов став према религији разликује од њиховог, те је, према томе, Кнежевић теиста, боље речено деиста у религији, а више је нагињао реализму у философији, што сведочи и чињеница да усваја и дух и материју као предмете човекове тносеологије. Притом Кнежевић није дуалиста, јер сматра да се човеково усавршавање у рационалној сфери одвија од материје до духа, од очигледног ка апстрактном, од спољњег ка унутрашњем. Тако човек, по њему, у почетку свога духовног развоја све схвата материјалистички, па и сам дух; касније човек долази до свести о духу и души на основу материјалног, да би напokon, у зрело доба свога жи-

вота схватио и материју апстрактно, духовно.

Што се тиче Кнежевићевог односа према религији, Редактор допушта леби слободу да се поведе за извесним утилитаристичким модерним интерпретаторима Кнежевића, који нису нити толико објективни, нити студиозни, а нити компетентни да негирају религију овог великог философа. Редактор наводи чак тенденциозно мишљење Скерлића да је Кнежевић био и није био религиозан мислилац, кад му је баш и сам Скерлић замерио на толикој религиозности. Осим тога позната је ствар шта је председник испитне комисије казао за Кнежевића када је овај полагао професорски испит у Нишу 24. 11. 1889. г., да је све одлично, да је изненађен Кнежевићевом интелигенцијом, али „да све искупише *мирише*, на *тамјан*“. Кнежевићева религиозност је позната и општеприхваћена. Стога су нам неразумљиве речи г. Јеремића када се пита: „А где је та толико истицана религиозност Кнежевића?“ И одговара: „Ње заправо у овој књизи и нема. Ово је једна материјалистичка књига...“ (стр. 31.) Ово је тим пре неразумљивије што и сам Редактор на овој истој страни наводи Кнежевићеву мисао о Богу као најранијем и најтрајнијем Бићу, јер „оно што је *најраније*, каже овде Кнежевић, што постоји пре свега, оно је у свима временима, оно остаје после свега, оно је само једно, заузима све просторе, оно је свуд и увек, оно је савршена правилност и хармонија, оно је вечито, стално, непроменљиво: оно је сама суштина: оно постоји само од себе, ствара све остало, оно је узрок и погодба самог себе: оно је потребно свему доцнијем, њему не треба ништа, довољно је само себи: од њега зависи све доцније, оно не зависи ни од чега; оно се одржава само собом, од себе; оно ствара све и уништава све; оно је апсолутно; оно је

савршена истина, највиши разум; оно разуме све, без њега се ништа не може разумети.

По томе то *најраније* јесте и може бити само Бог". (стр. 31. и 196 — 197. ове књиге). Само овај цитат Кнежевићев оповргава и Редакторово мишљење да Кнежевић схвата Бога слично Спинозином пантеизму — „*deus sive natura, natura sive deus*", и да Кнежевић не схвата Бога као једну *вишу силу* у свету. Под ову критику може се подвести и Редакторова констатација да Кнежевићев бог није и Бог религије; „већ праначело света, које нема директне везе с човеком и његовом судбином, које не управља светом, не тражи обожавање и није нека виша сила у свету..." (стр. 34.) На страни 37. овог увода сам Редактор истиче да, по Кнежевићу, у природи ради све „нека виша сила", да су Божји закони код њега уствари природни закони (стр. 35.), да религија слугује Богу, да верује у Њега, а наука Га тражи и све јасније види. Ови и слични судови о Кнежевићевој религији и о његовој концепцији Бога који се налазе овде и другде код савремених Кнежевићевих тумача, нису пречишћени јасни и изричит, већ су противуречни ако не и необјективни.

Религија, по Кнежевићу, јесте основ човековог хуманизма, културе, прогреса и цивилизације. Кнежевић, такође, истиче да је религија послужила као главни и једини медијум човековог преласка с чисто анималног, вегетативног начина живота до чисто хуманог, духовног човековог живота. Човек је, по њему, постао *homo sapiens* када је постао *homo religious*. Наука и философија су се јавиле као „јерес" религије, на њиховој подлози оне су одхрањене и инспирисане; она ствара велике „заблуде" од којих наука и философија кују ситне истине. И као што је инстинкт старији и поузданији водич човеку од његовог разума, тако је, сма-

тра Кнежевић, религија већа и важнија потреба човековог живота, поузданији вођа и саветодавалац човеку у беспуту свемира од науке и философије. Кнежевић каже: „Наука и философија стоје према религији као вештачка оруђа према рукама човековим; религија је природна снага човекова, наука је вештачка, људска снага његова". Религија је атмосфера човековог духа из које потиче све и у коју се напослетку враћа све. Стога закључак г. Јеремића да, ако би се могло говорити о религији Кнежевићевој „о којој би се могло говорити само у смислу једне „религије" хуманости, рада и напретка" није тачан зато што није потпун и што има тенденцију да плива главном матицом наше атеистички оријентисане интелектуалне спекулације у намери да се заобиђе оно што се подразумева под традиционалним изразом религије. Осим тога, Редактор није дао јасан термилошки израз (на стр. 35.) под речима „позитиван" и „позитивистички".

Одвојено од теолошких интерпретација Кнежевића, т. Драган Јеремић је свој посао обавио савесно и студно, а његов наслов ове збирке радова Кнежевићевих „ЧОВЕК И ИСТОРИЈА" тако је надахнуто изабран као да је дат од самог аутора иако је он, колико је мени познато, први пут сада употребљен у односу према Кнежевићу од свих његових интерпретатора.

Г. Јеремићу припада заслуга што је ово дело видело светлост дана и то у едицији која репрезентује нашу културу и књижевност, те га не само због тога већ и због своје велике и посебне вредности у садашњем тренутку идејне конфузије и атеистичке презасићености нашега времена топло препоручујемо нашим читаоцима као књигу која много вреди и која се радо и лако чита.

Жарко Б. ГАВРИЛОВИЋ

И С П Р А В К Е

У „Теолошким погледима“ бр. 3/72. г. омашком су се поткрале извесне штампарске грешке, па молимо читаоце да исте исправе у својим примерцима. Извињавамо се и ауторима чланака у којима су се поткрале грешке.

У чланку „Будући Велики сабор“ од Христоса Јанариса:

СТРАНА	СТОЈИ	ТРЕБА
161, ред 3 одозго:	Избори	Извори
161, ред 2 одоздо:	чешање	мешање
163, ред 8 одозго:	неизбежног	неизбежно
164, ред 16 одозго:	радио	родно
164, ред 24 одоздо:	пријављивање	пројављивање
169, ред 8 одоздо:	завршена	завршно

У чланку „Монаштво и проблем страдања“ од јеромонаха Иринеја Булсвића:

СТРАНА	СТОЈИ	ТРЕБА
176, ред 13 одоздо:	надлежна	неложна
178, ред 1 одозго:	безболна	безобална
178, ред 14 одозго:	усвојен	условљен
178, ред 2 одоздо у прим:	слонским:	словенским
179, ред 9 одозго:	зачетком	зачетником
179, ред 15 одоздо:	„пренесено	„пронесено
179, ред 12 одоздо:	саблазно	сабласно
181, ред 24 одозго:	отпочне	отпочине
182, ред 16 одозго:	страдати	страдање
183, ред 3 одозго:	злопамћења	злопаћење
183, ред 3 одозго:	подношење	опроштење
183, ред 20 одозго:	не сумњајући	не мрмљајући
183, ред 20 одоздо:	тј.	тај
186, ред 8 одозго:	зашто	зато
186, ред 15 одозго:	тесну	телесну
186, ред 16 одозго:	смирује	смирење
186, ред 11 одоздо:	се испуњује	је испуњује
187, ред 9 одоздо:	све мање припремљени	све мање орни и приправни
189, ред 5 одозго:	место	уместо
189, ред 16 одоздо:	са свима	са свиме
189, ред 5 одоздо:	се постоји	све постоји

С

Д

Лер

Ніе

При

Р

А

Теолошки потледи

**ВЕРСКО
НАУЧНИ
ЧАСОПИС**

**ПРЕНОШЕЊЕ
ФИЛОСОФСКОГ „СТВАРАЊА” У ТЕОЛОГИЈУ**

**МЕБУПРАВОСЛАВНИ
БОГОСЛОВСКИ СИМПОСИОН У СОЛУНУ**

**СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ ПАЛАМА
КАО УЧИТЕЉ ПРАВОСЛАВЉА**

ХРИСТОЛОГИЈА ИМАНУЕЛА ХЕРМАНА ФИХТЕА

ЈЕЛИНСТВО И ПРАВОСЛАВЉЕ

ТАЈНА ЖИВОТА

**СТАЊЕ У САВРЕМЕНОЈ
ПРАВОСЛАВНОЈ АРХИТЕКТУРИ**

ПСИХОЛОГИЈА У ЕТИЦИ

4'72

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 36. —
динара, претплата за иностранство
4,50 САД долара

Претплату слати на текући рачун: Право-
славље — Новинско издавачка установа
Српске патријаршије, број жиро рачу-
на 60811-620-16-300-7153-170-129 Београд „за
Теолошке погледе”

Уредништво и Администрација часопи-
са: 11000 Београд, ул. Седмог јула 5,
Патријаршија

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 36.—
динара, претплата за иностранство
4,50 САД долара

Претплату слати на текући рачун: Право-
славље — Новинско издавачка установа
Српске патријаршије, број жиро рачу-
на 60811-620-16-300-7153-170-129 Београд „за
Теолошке погледе“

Уредништво и Администрација часопи-
са: 11000 Београд, ул. Седмог јула 5,
Патријаршија

С А Д Р Ж А Ј

<i>Протојереј др М. Помазански</i>	Преношење философског „стварања” у теологију	223
НАШЕ ВРЕМЕ		
<i>Јеромонах Амфилохије (Радовић)</i>	Међуправославни богословски симпози- он у Солуну	225
Hieromonk Amphiloхий (Radovich)	Inter-Orthodox Theological Symposium in Thessaloniki	245
СТУДИЈЕ И ГЛЕДИШТА		
<i>Георгије Манзаридис</i>	Свети Григорије Палама као учитељ Православља	247
Prof. George Mantzarides	St. Gregory Palamas as Teacher of Orthodoxy	253
<i>Др Димитрије Најдановић</i>	Христологија Имануела Хермана Фихтеа	254
Dr Dimitrije Najdanovich	Christology of Immanuel Hermann von Fichte	261
<i>Јеромонах Иринеј Буловић</i>	Јелинство и Православље	263
Hieromonk Iriney (Bulovich)	Hellenism and Orthodoxy	270
<i>Прим. др Милан Марковић</i>	Тајна живота	271
Prim. Dr Milan Markovic	Le secret de la vie	283
<i>Арх. Предраг Ристић</i>	Стање у савременој православној архитектури	284
Architect Predrag Ristic,	State in the Contemporary Orthodox Architecture	286
<i>С. Петровић</i>	Психологија у етици	288
Slobodan Petrovich	Psychology in Ethics	293

САДРЖАЈ

<i>Протојереј др М. Помазански</i>	Преношење философског „стварања” у теологију	223
НАШЕ ВРЕМЕ		
<i>Јеромонах Амфилохије (Радовић)</i>	Међуправославни богословски симпози- он у Солуну	225
Hieromonk Amphilohios (Radovich)	Inter-Orthodox Theological Symposium in Thessaloniki	245
СТУДИЈЕ И ГЛЕДИШТА		
<i>Георгије Манзаридис</i>	Свети Григорије Палама као учитељ Православља	247
Prof. George Mantzarides	St. Gregory Palamas as Teacher of Orthodoxy	253
<i>Др Димитрије Најдановић</i>	Христологија Имануела Хермана Фихтеа	254
Dr Dimitrije Najdanovich	Christology of Immanuel Hermann von Fichte	261
<i>Јеромонах Иринеј Буловић</i>	Јелинство и Православље	263
Hieromonk Iriney (Bulovich)	Hellenism and Orthodoxy	270
<i>Прим. др Милан Марковић</i>	Тајна живота	271
Prim. Dr Milan Markovic	Le secret de la vie	283
<i>Арх. Предраг Ристић</i>	Стање у савременој православној архитектури	284
Architect Predrag Ristich,	State in the Contemporary Orthodox Architecture	286
<i>С. Петровић</i>	Психологија у етици	288
Slobodan Petrovich	Psychology in Ethics	293

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