БСП С II 41/1973 ID=6936578

Теолошки погледи
ВЕРСКОНАУЧНИ ЧАСОПИС

БЕОГРАД, 1973.
ГОДИНА VI
БРОЈ 1

П. II
39.031

Епископ Данило:

Свети Родоначелник

Зашто ми, православни Срби, толико величамо и волимо великога жупана Стефана Немању, потоњега светог монаха Симеона Мироточивог? Ми њега не славимо као давно умрлог јунака о коме само гуслари певају, него се радујемо тајанственом присуству живе и светле душе светог Симеона, који је душом жив јер је жив у њему настањени Бог.

Зашто је међу Србима најславнија кућа Немањића?

Зашто се цела Србија зове — Немањин род, потомство Немањино?

Зато што је Стефан Немања својим узвишеним подвизима у служењу Христу Богу дао диван „типик", одушевљени образац по коме треба да живи елита Србије хришћанске. Стефан Немања је у томе пресудан како за духовни тако и за материјални живот наше нације.

На висинама теологије Немања свесно окреће леђа Риму и приволева се светом Јерусалиму. Тиме показује да је прозрео кривоверје Запада и заволео лепоту Христове светлости од Истока.

На клизавим низинама политике Немања се определио за јединство српске нације, а против издељености у разне жупаније и завађене кнежевине.

Као што је човеку потребно одело и оклоп ако иде у рат, тако је потребно очеличити и душу једног ратника, па и целог народа, ако жели да опстане у непрестаној борби на овој грешној планети. Св. Симеон Немања дао је Србима и заштитни оклоп за њихово тело — то је држава српска, а дао је Србији и светлу душу — то је његов најмлађи син, светитељ Сава, који у себи носи Бога.

Не заборавимо, међутим, да тај исти Свети Сава, дика и понос вечне Србије, наглашава да је његов родитељ, Стефан Немања, био његов духовни наставник и учитељ Православља. Значи, извор и телесне и духовне моћи у српском роду јесте — Немања. Из њега израстају и Свети Сава и Стефан Првовенчани. Један је архиепископ свима Србима, а други је свима Србима краљ.

Ако по плодовима судимо човека и његов значај за читав један народ, онда је Немања за нас оно што је Авраам за Јевреје: он је тај благословени корен православне Србије из којег ничу свети Христови људи за рајско цветање.

У младости Немања се, као родитељ, одупирао монашењу свог најмлађег сина Растка, али је касније у томе видео лепоту Божијега Промисла којим се његов мезимац уздигао у нетрулеживу Отаџбину на небу.

У зрелој старости, кад је обезбедио заметак младе српске државе у Рашкој и видео достојног наследника на престолу Србије, мирно се одрекао земаљске круне и пошао у своју Студеницу да као смирени калуђер задобије небеску круну од небескога Цара Исуса Христа.

То одрицање од земаљскога царства и јавно приволевање Царству Небеском је архетипски корак Родоначелника Србије у ком је преднаписана сва потоња историја рода.

Било је краљева међу Србима и пре Немањића, али они су значајни само за политички живот нације. Немања и његова лоза важни су и својим мета-историјским определењем за Небески Јерусалим, за божанствено Православље.

Немања сазрева у подвижничкој атмосфери Православне Цркве и увиђа богонадахнуту мудрост у свом најмлађем сину, калуђеру Сави. Отац одлази свом сину на Атон да овековечи, сем родитељске, своју монашку љубав зидањем Хиландара. Тај узвик радости, Хиландар, он је каменом оградио, молитвом окадио, да буде непрекидно благодарење Богоридици Деви, за монахе светионик и слетиште за ангеле.

Неки приговарају Стефану Немањи да је био окрутан према јеретицима „бабунима". Али када се зна какви су били оновремени владари ван Православља, Немања је злато у поређењу с њима . . . Уосталом, светац није без греха, него је то човек који је, на ваги Божјој, учинио више добрих него злих делâ, и који је своје преступе окајао. Када се узме у обзир да су кривоверни манихејци учили да је Бог створио само духовни свет, а да је ђаво створио материјални свет, онда је њихов закључак јасан — непотребно и проклето је свако културно стваралаштво у материјалном виду. Да су, не дао Бог, у Нема-

њиној Србији победили дуалисти, никада ми не бисмо имали под нашим небом такве чудотворне дворове појања као што су Студеница, Жича, Милешева, Сопоћани, Дечани... Никада не бисмо имали наше манастире, те тврде доказе наше вере у лепоту Божанску која се већ види у телу Васкрслога Христа и васкрснуте Богородице, а видеће се и у телима свих светих када васкрсну у Последњи Дан.

Али, Богу хвала, Немања је савладао „бабуне" (посмртно и свог бунтовног сина Вукана) а његова два сина часно су понели две различите власти — један владичанску, а други владарску, обојица као слуге Христа Бога.

Својим монашењем, Немања је показао да је за націју ипак вера важнија од политике, а Црква неопходнија од државе.

Зато уопште није случајно да је Патријархова капела у двору Београдске патријаршије посвећена светом Симеону Немањи. Ту његова икона, златом печатана, стоји насред храма, тачно испод кубета у ком царује милостиви Пантократор... Та мала икона Симеона Мироточивог је кључ за све ризнице српске душе — за земаљска и небеска блага њена. А наше највеће благо — то су светитељи наши.

Богонадахнути иконописци наши уловили су далековидим потезима пророчанске своје кичице светловиту музику Последњега Дана: ликови светаца на њиховим иконама најављују лепоту човека обоженог, по мери сличности са Богочовеком Христом. Устрептале фреске по сводовима наших манастира носталгично чезну за трубом општега васкрсења... Тада ће свак видети њихову видовиту истинитост, кад у оживелим телима боголиких светитеља позна ликове свих светих са наших иконостаса и зидова манастирских...

А те неувениве кринове светости посадио је први ктитор, први задужбинар у земљи Србији — Немања—Симеон.

Једини мироточиви Србин и данас поручује најбољим Србима, који мисле да су племићи и властела: Последујте стопама мојим, љубезна моја чеда. Ако сте сазрели духовно и децу своју извели на пут, окрените се Богу. Њему поклоните бар последње године живота свог. Манастири моје династије чекају на вас. Немојте да ми остану празни и запустели. Васпитавајте децу своју за Царство небеско, и рађајте их у великом броју да вам не буде жао ако један од ваших синова оде у монахе, као мој мезимац, ваш апостол — Сава...

Ово је заветна порука светог Родоначелника нашег коју он кроз векове напомиње свима поколењима Србије, па и нашем.

Ко ће послушати, ко неће, то је тајна слободе у срцу сваког Србина. Али једно се већ види на делу: ко зида нове и чува старе задужбине православне, ко живи, у раси или без расе, по типику светих Немањића, тај је — по родослову духовном — Немањић.

Панајот Нелас:

Свети и Велики сабор Православне цркве

(Мисли о његовој богословској припреми)

Мисли које следе имају за циљ да помогну у богословском суочавању с проблемом Светога и Великога Сабора Православне цркве који треба да се сазове. Овај чланак представља оглед, те се стога у њему и избегавају, колико год је то могуће, многи, конкретни закључци и коначне, апсолутно јасне формулације. Већма се улаже напор да се оцрта и дефинише једна атмосфера правог богословског истраживања и православне проблематике. У тој атмосфери биће могућно доцније да се дају одговори на битна питања, као што су, на пример, ова: да ли и уз које претпоставке ће моћи „Свети и Велики Сабор Православне цркве" да се сазове као васељенски сабор, којим конкретним темама ће он требати да се позабави, и друга.

Овај оглед ограничава се на то да одреди један смер. Друга наша студија, која ће уследити, моћи ће, како се надамо, конкретизујући доње опште мисли, да допринесе при стварању новога каталога саборских тема, који је неопходан, и новога начина припремања Сабора.

I

ДОГМАТСКО РАЗМАТРАЊЕ

Догматски, Сабор представља *тајну*, мистерију, односно представља једновремено две ствари: *знамење* које открива свету истинску природу Цркве, љубав Божју према свету, и *посвећење* света у Цркву.

Уосталом, Сабор епископа Православне, Католичке цркве — а у лицу епископа, Сабор помесних цркава — представља у суштини својој литургијску радњу. Као што се у божанској Литургији састаје и раскрива у оквирима једне конкретне заједнице месна Црква,

тако се и на Сабору, где се сусрећу и заједно ходе[1] све месне Цркве, састаје и разоткрива васељенска Црква. Разни народи, најразличнија „племена и језици", сусрећу се на истоме евхаристијском центру и ради истога евхаристијскога циља, једногласно славе Бога и на један свештенодејствени и свечан начин позивају васељену на светски мир и сагласност.

Јасно је, дакле, да истински сабор свагда представља собом један *васељенски* догађај, односно да се тиче читаве васељене[2] и њена живота, и да је у вези са стварањем и спасењем света. Сабор има за циљ да открије љубав Божју према свету, али и истинску природу света, аутентичну боголику природу човека и његових творевина, праву природу науке, технике, уметности и много чега другога, те да свему томе даде нову, божанску силу и нов живот.

Дакле, једноме истинитом Сабору ни на који начин не може бити циљ да среди неколико „унутрашњих" административних и практичних проблема Цркве. Јер, он се односи на свет и на историју и представља за своје доба право *Богојављење* и стварну *Педесетницу*. Као год што божанствена Литургија представља освећење и преображење једнога дана, једнога двадесетчетворочасја, тако и Сабор, при једном општијем разбору ствари, представља освећење и преображење једнога раздобља, једне епохе.

Кренувши у својем размишљању овом линијом, ми схватамо да би стожерно дело Сабора данас било да *богословски* погледа и види наше доба, да појми и *евхаристијски* да организује све оне елементе који сачињавају и обликују живот света данас.

Апостоли и Оци извршише управо то и такво дело: усредсредише у Христу елементе или „стихије" својега доба, што ће рећи његове духовне састојке (јудејство, јелинство, романство, идолопоклоничке празнике, нарави, обичаје и др.), и претворише их у елементе и састојке Цркве. Служећи се елементима свога света као коцкицама, као какав мозаик уметнички украсише Цркву, Икону и Тело Божје, и тако, уздижући своје доба, своју епоху, до Тела и Иконе Божје, показаше својем свету *живога* Христа, показаше Га и обелоданише стварно, а не преносно, метафорички — путем појмова, осећања или етичких правила.

У крајњој инстанци, дело великих васељенских сабора било је преображење својега доба; било је то дивовско дело — уздићи изражајне могућности епохе до у *догмате*, који опет нису друго до ли створена одећа нестворене божанске Истине.

Приказивање или показивање Христа једноме раздобљу и јесте *Откривење* Божје за дотично раздобље. А оно вазда бива помоћу грађе коју пружа та иста епоха — као год што се тело историјског Христа, које је показало свету Реч (Логоса), образовало од плоти Маријине, која се уздигла до тога да роди Бога у телу, и као што је Господ Исус у Својој проповеди за градиво користио саздане стварности што их је сусретао идући путем: семе, квасац, смокву, бол, демоне. Тиме смо разумели да откривење Божје, творевини упућено, није ништа друго до сама творевина која се узвисује дотле да буде

---

1 „Симпоревонде", „синодевун", одакле „синод" („са-хођење"), Сабор. Прим. прев.
2 Васељена, икумена — буквално: насељена Земља. Прим. прев.

икона Божја и на тај начин се она спасава. Откривење Бога човеку јесте човекова природа када се иста, као природа Бога Слова (Логоса), обожује. А откривење Божје у једноме раздобљу јесте исто то раздобље, уздигнуто до иконе Божје. Када се то изврши, тада се обелодањује боголикост елемената који га састављају, тада се раздобље или епоха (не толико у значењу „време" колико као збир саставних елемената живота, као култура) узноси Богу, храни се од Њега и Њиме, ослобађа се из ропства ђавољега, очишћује се, изграђује се у зграду Бога живога, оцрквењује се и спасава се. Није ли тако, онда Откривење представља прошлост и не спасава.

Дакле, средишно питање једнога данашњега ваистину васељенског Сабора требало би да буде: како показати да је Христос средиште живота и истина данашњега света? Другачије речено: како да буде откривен Христос и да засија као Господ и Спас структурâ данашњега друштва?

Позната је ствар да је наука као нов начин човековог односа према природи, који се у историји појавио с Галилејем и Њутном, створила човеку један нови свемир. Технологија, биологија, психологија и све остале велике антрополошке науке (социологија, економика, урбанистика, медицина и друге) представљају делове и састојке од којих је склопљен тај нови свемир нашега доба. Они састојци су у последње време — наше време — досегли, рекло би се, свој крајњи домет и показали своје највеће могућности, али и своје ендогене — унутарње — слабости. Немајући својега јединственога средишта нити сталне тачке на коју би се односили и ка којој би стремили, они се често изврг̑ну у слепе силе,те поробљавају човека уместо да га ослобађају. Много се у наше дане расправља о томе да ли структуре које на крају крајева ствара данашња наука сачињавају културу или антикултуру и да ли су темељи новога доба људски или против људски. Лудило наоружања, глад, диктатура, Вијетнам, наркотици и толике друге ствари представљају очито С. О. С. наше епохе, упућен ка једном постојаном стожеру који би имао могућности да обасја, организује и оживотвори ове врло значајне, но међусобно сударене и канцерогене — ракородне ћелије нашега доба. Хришћани не би одмах или већ спочетка, осудили материју нити пак елементе раздобља нашег. Они нипошто нису злогуки песимисти. С друге стране, опет, не заснивају свој оптимизам на материји. Аутономно организовање материје око саме себе стварно јесте противкултура и противхуманизам. Исте структуре, међутим, кад им се нађе други центар узношења, друго вредновање и друга организација, могу се узвисити до у Цркву. Ово друго средиште, темељ за исправно зидање елемената епохе и Глава која ће склопити у тело и очовечити иначе чисто биолошке телесне састојке једнога времена, јесте, за хришћане, Христос.

Хришћани који живе данас у Њујорку користе, примера ради, исте материје за одржање живота које и нехришћани. Разлика међу једнима и другима састоји се у томе што хришћани имају једно друго духовно средиште, на које називају заједничке свима материје, што имају *друга* места узношења, *друге* циљеве. На тај начин хришћани друкчије виде ствари око себе и друкчије их организују. На тај начин се у Њујорку ствара *други* простор, где такође људи и ствари постају *други, нови,* и овај *други* Њујорк јесте управо њујоршка Црква.

Конкретизујући горње уопштене наводе, могли бисмо казати да би један данашњи православни Сабор требало да има тројак средишни циљ, па према томе и тројаку тему.

Први би му посао био да и опет обзнани свима љубав Божју према свету, да помоћу данашњих речи и данашњих стварности покаже тајну љубави Трију Лица Свете Тројице као праобраз, основ и крај, тј. циљ и употпуњење света, што ће рећи спасење света. Тако нешто, што би у суштини својој било стварно Откривење и Богојављење за садашњи свет, могло би послужити и као основ за једну исправну православну еклисиологију. Еклисиологија није спољашња организација Цркве, нити она има везе са црквеним Уставима. Она задире много дубље него што су нужна, али другостепена номоканонска сређивања; у језгру своме, она је нов начин постојања света, нов однос Бога и света, боголикост и богочовечност твари.

Други циљ и друга тема Сабора била би да пружи тајну оваплоћеног Христа данашњем свету, односно да проговори о Богу Који је постао човек и Који, љубећи данашње људе, тражи да се сједини с њима у једно тело, да и наше раздобље учини телом Својим. Тако нешто било би основ за једно правилно, данас баш и потребно, тумачење и пројекцију православне христологије. У светлости и на темељу те и такве христологије могла би се у наставку изградити од грађе коју нуде велике савремене антрополошке науке и једна исправна православна христолошка антропологија.

Трећи саборски посао био би — определити *начин* на који ће градиво, тј. елементи и структуре нашега доба, моћи да се уздигне до у Тело Логосово, да постане Црква. Чим се указао стожер живота, логично је очекивати да ће се живот људски очарати, да ће се обратити и да ће даље закорачити ка томе стожеру; логично је, другим речима, очекивати да се наша епоха правилно оријентише према Богу, да *поверује*. Али, ова нова оријентација доноси са собом и ново рашчлањивање ствари, њихову нову оцену и ново виђење, односно води у *покајање*, у промену ума.[1] Дакле, православни Сабор, данас, обелоданивши стварно, што ће рећи из ствари и стварности нашега раздобља, љубав Божју спрам света, као и вредност и боголикост састојака данашњега света, имаће за најпречи задатак, пре свакога инога задатка, да позове овај наш свет на веру и на покајање. Ова тачка је од пресудног значаја. Без корените промене у начину живота света, без одрицања од себичности и самољубља, без егзорцизма (заклињања и изгоњења ђавола из света), без погружења у несаздани светотројични живот, који је истинска Слобода, Љубав и Заједница, немогућ је икакав стварни однос између Бога и света и залудан је сваки покушај света да оствари у своме животу и историји идеале слободе, љубави и заједнице.

Али, мимо призива ка вери и покајању, један Сабор је дужан и да опише ново стање ствари што га ствара у свету Христос — дужан је да прикаже аутентичну структуру правилног уређења досадашњега света. Овај смисао имаћаху за црквено Предање „символи вере", „одредбе" и „правила"; тај исти смисао требало би да имају и данас символи или предлози и одлуке Сабора. Јер вера, сем што је један егзистенцијални догађај који се садржи у љубави и сједињењу

[1] Грчка реч „покајање", мета-ноја, дословце баш то значи: промену ума. — Прим. прев.

човека с Богом, јесте и ново стање које произилази из таквог сједињења, јесте „*нова твар*", а њу испољавају догмати и символи вере.

Ова пак ново стање данашњега света биће ново и за историју. Ми га још не познајемо. Може бити да га напипавамо и наслућујемо. Васељенски Сабор имаће за циљ да га покаже, под дахом Духа Светога. Баш зато васељенски сабор са догматскога становишта свагда представља, како за повесницу Цркве тако и за своје доба, нов догађај, и то дословце догађај *откривењски* и *спасавајући*.

Ако је тачно све што довде рекосмо — ако, тојест, прихватимо да овако отприлике функционише откривење у историји и да ово уздизање свакога раздобља у тело Христово сачињава спасење — онда се многе теме и проблеми, обухваћени у познатом родоском каталогу, показују као неосновани и безипостасни, док је за оне који још преостану очевидно да их треба, жели ли се њихово решење, поставити у потпуну другу перспективу.

Пре свега, треба другачије поставити само питање откривења. Ако невидљиви, недоступни и недокучиви Бог постаје видљив и доступан општењу благодарећи Телу Својему које је Црква, како то тврди свети Иринеј, тада сва проблематика око „извора Откривења", како је иста изложена у родоском каталогу и у нацрту који је приправила међуправославна припремна комисија, нема никакве везе ни са каквим православним богословским предрасположењем. Ако откривење *јесте* Црква — конкретна Црква свакога раздобља, раздобље уздигнуто у Цркву — онда право питање о откривењу данас ваља да гласи: како Христос и Црква да се открије свету данас као аутентичност и здравље, односно као спасење света, и како свет да се уздигне у Цркву? „Откривење" није „унутарњи" проблем „богословске науке", прва глава у приручнику догматике, или лепа тема за „ерминевтичку науку" — које су, рецимо, у складу с историјском критиком, протоканонске, а које девтероканонске књиге Светога писма и слично — него је оно показивање Христа Спаса данас, проблем опстанка и оцеловљења конкретнога света у наше време.

У ову другу перспективу треба поставити, да би јој се нашло правилно решење, још једну тему о којој је припремна међуправославна комисија такође објавила свој преднацрт: то је питање поста. Њега наводим као последњи и конкретан пример.

За Предање пост бејаше начин на који човек правилно усклађује свој однос према храни. Пост је да човек тако употребљава храну да она потпомаже његово духовно и телесно здравље, а он сам да одржава своје господарење над твари и да изналази могућност да помоћу милостиње конкретизује и претвори у стварни учинак своју љубав према другим људима.

Проблем поста онакав како је постављен у садашњем каталогу тема и у припремном нацрту Сабора (смањење броја дана поста, ситне разлике што се тиче дозвољене хране, итд.) не стоји ни у каквој вези ни с овом предањском проблематиком, а ни са потребама данашњега човека. За невернике је та и таква проблематика бесмислена, а за вернике безначајна. Верни који хоће да посте, наћи ће начина. Мој је утисак да би требало да се Сабор, уз бављење постом, позабави поново великим проблемом исхране.

Три су данас основне димензије овога великога проблема. Прва је — *дијета*. Бар половина људи нашега времена примењује, било из

здравствених било из естетских разлога, једну строгу и болну дијету, Затим, ту је *глад*. Опет половина људи на нашој планити — гладује. Милиони деце одлазе увече на спавање гладна, а исход тога је да им се тело и мозак не развијају довољно и да се у њима претећи нагомилава освета. Трећи проблем јесте — безизлаз и ћорсокак у којем се налази *привреда* разних земаља. Велики економисти доказују да је круг производња — потрошња доспео у ћорсокак и да, ако привреда не одреди себи, мимо добити и производње, и друге циљеве (на пример, уметност, образовање и друго), њена пропаст — а заједно с њоме и пропаст човечанства — јесте неизбежна.

Не само што се данашњи човек бави овим трима проблемима, но они за њега представљају питање живота или смрти, односно, питање спасења. Стога баш, један васељенски Сабор треба да проговори и о тим питањима. Дабоме, данашњи човек не очекује да ће у саборским текстовима наћи сажето изложена гледишта великих лекара или пак истакнутих привредних стручњака, нити да ће у њима наћи лако остварљиве моралне савете. Но православни Сабор, пружајући човечанству ново средиште организације живота и нове циљеве, требаће, како видесмо, да удахне васељени *нов начин живота*, у којему ће проблеми здравља и лепоте, глади, изобиља, трговине и уметности налазити своје природно усмерење и своје решење. Ови проблеми сачињавају велике потребе нашега времена. Данашња васељена очекује да и о њима чује реч спасења од једнога васељенскога Сабора Христове Цркве.

Сажимајући све што довде рекосмо, ваља нам нагласити да је православни Сабор по природи својој католичански и васељенски. Он ни на који начин не представља „унутрашњу" ствар Цркве. Црква није нека међународна организација, па да тежи да на једној „генералној скупштини" среди своје унутрашње проблеме. Црква је испољење љубави Божје према свету. А Сабор је конкретизација чињенице да се Христос занима и „досад" ради за свет. Само у оваквој перспективи моћи ће Сабор да помогне свету.

И само у оваквој перспективи има наде да ће Сабор моћи да реши и некоје од великих проблема са којима се и унутар свог окриља Црква данас сучељава.

II

ПАСТИРСКО И КАНОНСКО РАЗМАТРАЊЕ

Три велике промене које наступише у свету током ових дванаест векова, прохујалих од последњега васељенскога Сабора до наших дана, сачињавају унутарње проблеме Цркве у три велике групе.

1. *Промена у распореду земаљскога простора*, која имаћаше као свој исход слабљење, а често и ишчезнуће, великих старих хришћанских средишта, створила је проблем „националних цркава", дијаспоре, многих „јурисдикција" у истоме месту, па чак и проблем измене природе епископије, парохије и др.

Данас обично покушавамо да решимо ове проблеме полазећи од саме њихове проблематике, но тако се ствара зачарани круг који,

као што је и природно, води у ћорсокак. Проблем дијаспоре, примера ради, за чије постојање није у суштини крив толико нови распоред простора колико срозавањем помесних цркава у националне цркве, покушавамо решити на основу самих народности. Али народности, као пролазне и створене стварности, раздељују; једино љубав и Дух Божји могу ујединити.

Бог воли нове животне просторе Цркве који су се створили и жели и њих да узвиси у Цркве. Верни који у њима живе, нису пред Богом „Јудеји" нити „Грци", „робови" нити „слободњаци", него су сви — „једно у Христу". „Јер сви сте синови Божији вером, у Христу Исусу; јер који се у Христа крстисте, у Христа се обукосте", пише свети Павле. Ово ново виђење васељене данас, у Христу несебична љубав према целој нашој планети, што и беше апостолско виђење, једино је које може решити проблем новог управног рашчлањења наше Цркве. Само буде ли радио — за време свога заседања, али и у току припреме — у овој новој светлости вере, Сабор ће моћи да реши проблем.

Да бисмо се, међутим, уздигли до овога новога, несебичнога и духовнога виђења нашега света, ми верни морамо — први у свету ми, а први међу нама одговорни Епископи — да *поверујемо* и да се *покајемо*, да зажелимо, корачајући ка Сабору, да служимо искључиво једноме Господу и једноме циљу, „који је на потребу", и да будемо органи једино Духа Светога. Многи проблеми Цркве наше, у суштини својој, представљају кудикамо више питања *вере* него „богословска питања".

2. Друга, исто тако велика, промена збила се у *начину и организацији људскога живота*. Прелаз из аграрног у индустријско друштво, пренасељеност, стварање великих градских центара, организовани атеизам, измене у храни, у положају жене у друштву, у просвети, и толике друге значајне, али и познате промене, због чега и нема потребе да их набрајамо подробно, створише врло оштре проблеме за исправно доживљавање православнога *богослужења* и православнога *морала* данас. Ти и такви проблеми до те мере разједињују православне да имамо унутар Православља праве расколе, тј. различите *јерархије* на истом простору: старокалендарце у Грчкој, старообредника у Русији, Заграничну Руску цркву итд. Ова пак напетост све већма и већма се шири због неодговорне критике на рачун данашњег облика богослужења и на рачун канона од стране једних и због подједнако неодговорне и лаке привржености свакој, па и најсићушнијој форми из Предања од стране других.

Ово су за Цркву животни и озбиљни проблеми. Стога се и не могу решити нити путем спољашњих нагађања и уступака — средња решења — нити путем наметања гледишта онога ко је јачи. Потребно је светодуховско сагледавање и дубинска обнова, односно ново доживљавање исте вере у новим условима. Потребно је изучавање и живот, односно дуготрајна и упорна припрема.

3. Највећа, ипак, промена збила се у самом хришћанском свету — то *је догматска промена*. Наиме, велики делови хришћанске Цркве стварно су у току столећа протеклих од последњега васељенскога сабора извршили мања или већа преиначења у самим *догматима* и тиме, како и беше природно, отпали од Једне Свете и Апостолске Цркве васељенских сабора, и од тада живе одвојено од ње. И овом највишем

унутрашњем проблему Цркве Сабор треба да приступи стваралачки, светодуховски и светоотачки. Један православни Сабор има могућност, мислим, управо стога што је аутентично испољење истине, да оцени, похвали и прихвати што се од нових елемената може прихватити, да опрости и по економији допусти што се да допустити и, најзад, да анатемише оно што је јеретичко и по човека разорно, односно што је ђаволско.

Начелно би православни могли, мислим, признати да су вернци великих хришћанских заједница које уведоше догматска преиначења доспели до тога да предузму те измене зато што су покушали, али нису успели, да реше одређене велике проблеме свога времена и свога краја. Православни треба такође да признају да они сами, из разних разлога, нису били приморани да се суоче с таквим проблемима. Данас пак и сами православни треба да створе, на пример, црквену организацију у светским размерама. Ако се сабор правилно суочи с овим проблемима, тиме ће се обелоданити истина, а истина ће, на неоспоран начин, показати и које су и у чему су грешке.

Један истинит Сабор ни на који начин не би могао, мислим, да се бави питањем уједињења с инословнима, али исто тако не би могао ни изрицати унапред анатему. Средишни саборски проблем требало би да буде *откривење*.

У овој ствари, међутим, имамо и на чисто православном терену један од одлучујућег значаја напредак у догматском изражавању апостолске вере. Мислим ту на догматско учење светога Григорија Паламе о разликовању у Богу суштине и енергија, које је и саборски укрепљено године 1351. Овај догмат како га је схватио и у црквени живот преточио сам Палама, као и свети Оци и богослови око њега и после њега — на пример Никола Кавасила, Никодим Светогорац, Серафим Саровски, Филарет Московски и други — представља основ за исправно сучељавање са многима од проблема који раздељују хришћански свет, али и са многима од проблема нашега доба уопште. Можда је дакле целисходно да следећи васељенски Сабор осмотри и сагледа свуколику проблематику у светлости овога учења, претходно га, дабоме, примивши као догмат. Наравно, неће бити потребно просто схематски и схоластички определити истину као „орос", као дефиницију, него ће поглавито требати да се саборска проблематика и дискусије поставе под видело ове истине, односно да Сабор обелодани и искористи огромне спасавајуће и преображавајне силе које собом обухвата овај богонадахнути догмат. Тако нешто пак не може се извршити само за време рада Сабора него на томе ваља радити првенствено током његове припреме. Тако, ето, опет стигосмо до трећег, а особито значајног дела наше студије.

III

ПРИПРЕМА

Мислим да је боље говорити о припремању, а не о осујећењу Сабора. Разуме се, горе наведени проблеми тако су велики и толико сложени да би збиља представљало наивност и злочиначку неодго-

ворност када би се похрлило да се сазове Сабор, а да споменути проблеми нису претходно били проучени и, неки барем, нормализовани.

И доиста, како ће доћи до Сабора кад у Православљу постоје јерархије које једна другу не признају? Тако већ унапред имамо спремљена одлучења и расколе. Како ће бити држан Сабор кад неки епископи великих помесних цркава не могу да говоре слободно? Какво ће, између осталога, бити учешће народа на Сабору? Каква је припрема извршена да би се нашли одговори на велика питања која поставља данашњи свет? Шта је већ учињено као предрадња да би се решио проблем дијаспоре? Јер на Сабору силазак Духа Светога не бива магијски. Свети Оци су нам оставили у наслеђе пример напорног и исцрпљујућег богословског и духовног припремног рада да би се изнашла решења која Сабор једноставно исправи, прошири и усвоји.

Ако је ужурбано сазивање Сабора злочиначки поступак, осуда сваке саборске предрадње и захтев да се осујети Сабор представљао би лако решење. Православље је по природи својој саборно, синодално. А кад Сабор видимо као тајну и верујемо у тајанствено дејство Духа Светога, имам утисак да ништа друго не можемо до ли да радимо и да се надамо.

Но ипак, морамо признати да једини истинит елеменат који до данас имамо у вези са Сабором јесте *расположење* за Сабор. Све остало — родоски каталог, објављени нацрти, уопште начин припремања Сабора — показују огромне недостатке. Мислим да овај смисао имају и велика оспоравања која се у последње време чуше поводом Сабора, а првенствено гледиште оца Јустина Поповића. Ова гледишта треба озбиљно узети у обзир и свуколику припрему за Сабор поставити на нове основе. За тако што налазим да су изузетно прикладни предлози које је формулисао Olivier Clément у часопису Contact, No. 76, стр. 417—422.

Између осталога, треба да схватимо да најзначајнија и изузетно драгоцена ствар коју добијамо из читавог овог расправљања о Сабору јесте то што се данашње Православље уздиже у *саборско* и *саборно* стање. Када припрема за Сабор стекне замах и распон који јој доликује, тј. када се њоме позабаве не само званични кругови већ сви епископи, богословски факултети, проповед, народ — онда је то већ једна врста *Сабора.* Некоја пак значајна питања — као што су дијаспора, двоструке јерархије, однос према претхалкидонцима, итд. — могу и треба већ у овом и оваквом предсаборском стању да се покрену унапред и доведу готово до решења. До Сабора неће доћи изненада. Њему ваља да претходе сусрети патријараха и епископа с другим патријарсима и епископима, саветовања међу православним црквама на свима нивоима, а поглавито самосвест и напоран богословски рад. Само на тај начин ћемо реалистички корачати ка Сабору.

Унутар *саборске* атмосфере и *саборнога* стања у којем би требало да живи Православље идућих година особит положај треба да припадне, мислим, богословској студији и богословском истраживању. Све помесне цркве и богословски факултети треба да се дају на напоран и тежак богословски рад, који би, разуме се, у својим првим студијама имао и строго научан карактер. Дабоме, повесница наше Цркве показује да васељенски сабори никада не бејаху резултат бо-

гословских истраживања нити дело припремних комисија. Они су сазивани да би се решили конкретни животни проблеми Цркве. Нису међутим проблеми оно што недостаје у наше доба. Начин пак на који људи данас расправљају јесте управо — књиге, публикације и комисије. Црква дакле не може друкчије неголи да уз друга, духовнија припремна средства (која наведосмо више, а о којима подробно збори Оливер Клеман у своме чланку) употреби и научно истраживање као другостепено, али савршено неопходно средство. Примењујући на појединости своју мисао и дајући свој допринос том научном богословском раду, указујем на могућности да при свакој помесној цркви проради по једна КАНЦЕЛАРИЈА ЗА БОГОСЛОВСКО ПРОУЧАВАЊЕ И ПРИПРЕМУ САБОРА. Свака од њих имала би за задатак да потпомогне дело цариградскога патријаршијскога Секретаријата у Шамбезију код Женеве, који је посебно задужен за припрему Сабора. Свака од њих могла би започети с радом у оквиру ових трију оделења:

А. *Оделење архиве и књижнице.* Неопходно је потребно да се саберу и уобличе у корисне и лако употребљиве радне досијее:

1. Сви богословски (догматски, канонски и други) и сви историјски елементи који се тичу протеклих васељенских сабора.

2. Сви богословски и историјски елементи за све православне помесне саборе после седмога васељенскога сабора. О сваком Сабору ваља сачинити засебан досије који ће садржавати податке: место, време, историјски услови, поводи за сазив, догматске одредбе, канонске одлуке, значај дотичнога сабора за његово доба, сотириолошке последице, итд. Ту би била наведена и сва односна библиографија. Тако ће бити приправљен и стављен на располагање будућем Свеправославном Сабору нужни практични архив без којега никакав рад те врсте не може бити плодотворан.

3. Исцрпни подаци о организацији и припреми сабора у свим фазама.

4. Целокупна међуправославна библиографија о Сабору, али и сва инославна литература о њему.

Б. *Оделење богословског истраживања.* Ово оделење имало би следеће поље рада:

1. Да проучи смисао и природу једнога васељенскога сабора у данашње дане.

2. Да проучи начин на који функционише — „литургише" — откривење у историји, тј. да проучи однос између откривења и спасења.

3. Да определи и обелодани *потребу* и *сврху* васељенскога сабора у наше дане.

4. Да затим — по природном редоследу ствари — одреди главне саборске теме. Само после горе описанога припремнога рада могуће је успешно одредити саборски дневни ред који би био одраз истинских проблема Православља.

5. Да испита могућности за сазив Сабора данас. Да богословски простудира и ендогене и историјске тешкоће, од којих неке наведосмо у другом делу ове расправе, па да онда означи пут за њихово превазилажење. И тек када се до краја пређе тај пут, биће сазив Сабора и могућ и безопасан.

6. Да проучи до у дубину основне теме о којима би се имало расправљати на Сабору.

7. Да испита и оцени грађу сабрану у Архиви и Књижници. Тако би се дало одредити које одлуке помесних сабора би требало да потврди будући Свети и Велики Сабор и могли би надлежним путем и начином да се упуте предлози о томе.

8. Да организује сусрете богослова у помесним оквирима, као и веће богословске конгресе на међународној основи. Да организује и састанке парохијскога свештенства, омладине и других група световњака, да би се и тако унапред изучавале неке конкретне саборске теме. Ови састанци и зборовања били би другачије природе од оних што се сазивају у Шамбезију. Јер, исти имају службено-организациони карактер, а овде би били посреди *незванични студијски сусрети.*

В. *Оделење за припрему црквене пуноће.* Ово оделење би се прихватило следећих задатака:

1. Да помоћу сажетих и јасних излагања обавештава епископе и клирике о битним саборским питањима и проблемима, као и о току припрема.

2. Да снабде епископе погодним и потребним богословским материјалом који би помогао у њиховој личној припреми за учешће на Сабору.

3. Да уручи епископима грађу прикладну за буђење интереса у пуноћи црквеној — народу Божјем.

4. Да се побрине о извештавању јавности преко штампе, радија, телевизије, итд.

5. Да се постара за издавање популарних књига и брошура о Сабору, но истовремено и за издавање озбиљних богословских студија о њему.

Целисходно би дакле било да се по једна таква Канцеларија за богословско проучавање и припрему Сабора отвори при свим помесним православним црквама. Грчка Црква би је могла припојити Атинском Међуправославном Центру, или Апостолској Дијаконији, или некоме манастиру, или једном од богословских факултета. У сваком случају, значајно би било то да се схвати непосредна и апсолутна потреба за озбиљним богословским изучавањем и припремом Сабора. Без такве припреме — или се Сабор неће остварити или ће претрпети неуспех. Озбиљна пак припрема створиће у Православљу једну саборску атмосферу и стање. А Бог, видећи Цркву где живи синодички — саборски и саборно — подариће јој зацело и дар Великога Сабора.

ЗАКЉУЧЦИ

1. Ваистину православан Сабор не може представљати „унутрашњу" ствар Цркве нити се може бавити неколиким „појединачним" питањима. Дужан је, напротив, да открије тајну Божју и тајну исправног односа између Бога и света, односно да открије *Цркву* данашњој васељени. Другачије казано, дужност му је да за наше дане конкретизује и активира тајну Педесетнице.

2. Родски каталог тема не треба просто ревидирати већ напустити. Нужно је потрагати за *другим* исходиштима правога православ-

ног католичанскога предања. Исто тако је прека потреба што пре одбацити проблематику Нацрта *О Откривењу*, који је објавила Припремна комисија, јер та проблематика никакве везе нема ни са православним Предањем ни са сотиролошким потребама данашњега света. Које пак од преосталих родских тема затреба да остану, треба их поново проучити у светлости нове и стварне предањске теологије о Откривењу — а неке елементе те теологије истакли смо горе.

3. Под условима који данас владају није могуће зборити о *сазиву* но о *припреми* Сабора. А та припрема је *саборски* акт. Она дословце сачињава део тајне зване Сабор и има могућност, кад и ако се изврши како ваља и требује, да помогне Православљу да наступајуће године проживи у саборском и саборном стању. Живећи пак тако, Православље ће моћи, када томе дође време, да на Сабору прими и обелодани Пресветога Духа, и тада ће Сабор бити богојављење за сву васељену, биће стварно Васељенски Сабор.

4. Следствено, превасходан задатак којим данас треба да се позабаве сви који су одговорни по питању Сабора и сви који се тим питањем баве, јесте — *саборски начин припреме Сабора*. Остављајући зачас пострани сва друга питања, имам утисак да би тиме требало да се позабави и Предсаборска Свеправославна Конференција која треба да се састане у Шамбезију крај Женеве.

Summary

Panagiotes Nellas

THE HOLY AND GREAT COUNCIL OF THE ORTHODOX CHURCH

Lately one hears in the Orthodox Church voices for and against the convocation of the planned Ecumenical Council. In the first part of his article the author describes general dogmatic considerations concerning the Council in the Orthodox Church. The Council is, first of all, a *mystery* and a *sing*, which reveals God's holy love towards the world, which constitutes the very nature of the Church. Therefore, the main theme, which should be dealt by the future Council is God's Revelation to the world in Christ through the Church, i. e. the *salvation* of the world and mankind. Christ's Incarnation and His salvific assuming of human nature, and by this of the world, is the axis around which the whole life and work of the Church and her Councils should revolve.

In the second part the author sets forth his pastoral and canonical considerations facing the Council. He points to the few problems, which have accumulated in the world and Church since the last Ecumenical Council and suggests that they should be solved wisely and soberly, stressing the need that the Orthodox should spell out their position towards other Christians separated from the Orthodox Church. He also argues that Palamite theology and the XIV Century Councils should be taken as inspiration at the work of the new Council.

In the third part the author speaks about the preparation of the future Council, which should be prepared without haste, seriously and thoroughly. To this end he suggests that each local Orthodox Church establishes a special Committee for the sake of theological research and preparation of the Council. The Committee should make ready papers and themes for the fathers of the Council, as well as to develop the conciliar consciousness among the laity.

Спасење у православној теологији

I

Следећи ед-мемоар састављен је и усвојен на Консултацији православних богослова на тему „Спасење данас", коју је организовала Комисија за мисионарство и евангелизацију у свету. Сврха овога заседања била је да се учесници Консултације упознају са питањима дотле већ проучаваним и да се православним богословима пружи прилика да дају свој допринос овоме проучавању. Програм се састојао из поднетих реферата и дискусије по темама: „Библијско схватање спасења", „Православно схватање спасења", „Смисао обожења", „Спасење као ослобођење", и „Спасење у дијалогу са људима живих вера."

1. Састали смо се као група богослова углавном из православних цркава, уз неколико службеника Светског савета цркава и једног римокатоличког богослова, у Међуправославном центру у манастиру Пендели у Атини, Грчка, од 23. — 27. маја 1972, да бисмо проучили тему „Спасење данас", у циљу припреме заседања у Бангкоку Комисије за мисионарство и евангелизацију у свету ССЦ.

2. Било нам је стало до тога да традиционално схватање спасења у Исусу Христу повежемо са питањима која се намећу и проблемима с којима се суочава човек данас. Ово захтева верну и брижљиву реинтерпретацију Предања и у Православним црквама.

3. Сви се слажемо да је Бог једном и заувек извојевао спасење човечанства у Исусу Христу. Основ нашег спасења јесте богочовечански живот, смрт, васкрсење и вазнесење Божјег оваплоћеног Логоса. Свети Дух наставља спаситељску службу у Исусу Христу за све човечанство кроз Цркву до краја времена. Наша пак тешкоћа била је углавном у томе како да доживљавање спасења у Цркви доведемо у везу са животом човечанства, који као да има свој сопствени ход независан од Цркве; ми, дакле, треба да нађемо критериуме да бисмо направили разлику између онога што је Божје и онога што је демонско у многим покретима за еманципацију и ослобођење у наше време.

4. Већина нас је сматрала да је недовољно тек само увидети разлику између учествовања у Христовом спасењу човека ван Цркве и човека у Цркви искључиво у изразима потенцијалности и реализације, јер би ово значило да се инсистира на томе да човек ван Цркве

не би био кадар да се стварно користи Христовим спасењем осим вером, крштењем и чланством у Цркви и да је једина делатност Бога ван Цркве да привуче људе Цркви. Потребне су друге богословске категорије да би се испитало дело Божје у Христу Духом Светим изван Цркве.

5. Једна таква категорија може се стећи путем новога схватања греха, који свој *локус* нема једино у личном искуству него такође и исто тако јако у структурама друштва. Није потребно много убеђивања да би се показало да су поквареност, подмићивање, угњетавање и експлоатација тако дубоко уврежени у друштву да неколико људи добре воље на власти не могу искоренити ово зло. Ако је Христос дошао да спасе човечанство од греха, онда и лични грех и структурално зло имају да се уклоне с пута Његовој спасоносној моћи и делу Духа Светога. Из ове перспективе, хришћанин треба да види дело божанске Свете Тројице и у световној борби за правичност, достојанство и слободу целог човечанства. Чак не треба да превиди чињеницу да Сатана, иако скинут са престола, и даље делује у свету ових последњих дана, и хришћани треба да развију способност за разликовање онога што је од Духа Светог од онога што је демонско у разним световним покретима (1 Јн. 4, 1—3).

6. Један други начин да се испита дело Божје у човечанству као целини јесте да се пође од одговарајућег библијског учења о стварању. Од Божанске благодати зависи постојање твари, и том благодаћу твар наставља да постоји и да се креће ка Богом одређеном циљу. Бог (Света Тројица) даје *архе* (почетак) и *телос* (крај) твари и управо Он снабдева твар са *динамис* или силом да би се она кретала од свога уласка у постојање ка њеној пунини или савршенству. Дело Божје у оваплоћењу не може се противити твари, него га треба схватити као употпуњавање и усавршавање твари. Ако је то тако, онда је Црква одговорна да усагласи и потпомаже све световне покрете који доприносе употпуњавању и усавршавању твари и пуном развоју човечанства према замисли Божјој.

7. Ми смо у горњем приступу уочили и извесне проблеме. Зар овакав став не би имао за резултат да постанемо самозадовољни због неверовања света и да то ослаби подстрек да се Еванђеље проповеда неверујућима? Зар он не би одвише олако представљао резолуцију о ономе што треба да буде задатак Цркве да приведе све људе у заједницу Духа у заједници вере?

8. При нашем покушају да формулишемо православно тумачење смисла спасења нашли смо да је светоотачки појам обожења (теосис) за ово погодан оквир. Међутим, овај израз је мање познат на Западу, и теологе често одбија својим пренаглашавањем човекове жеље да буде као Бог, што је први грех човека, или човека који занемарује посредништво Исуса Христа у коме је човечанска природа обожена. И док сам појам изазива паганске асоцијације и поређења (те неумесне асоцијације јавиле су се на Западу због неразликовања од стране западних теолога између Божанске суштине и Божанске благодати. Обожени свеци су *богови по благодати* а *не по суштини* као Света Тројица), Свети оци, који су се користили паганском философијом да би хришћанско схватање спасења саопштили својим културним савременицима, дали су овом појму обожења прецизно значење, које је потпуно и неотуђиво хришћанско.

9. Ако је човек створен по слици Божјој и ако је то ова слика коју Христос васпоставља својом смрћу и васкрсењем, онда и резултат спасења мора бити да човек што више буде усаглашен према слици и прилици Божјој у којој је првобитно створен. Разликовање између Творца и твари не може се поредити обожењем, јер Творац има живот у себи и он је изнад сваког постојања и времена, док човек, као створен, добија свој живот од Бога и у томе је стално зависан од Њега. Човек такође живи у времену, што ће рећи, он не долази у постојање у пуном савршенству свога бића, него мора да стекне своје савршенство својим постојањем у времену.

10. Хришћанско схватање обожења јесте потпуно христолошко и пневматолошко. Реч обожење (theosis) је најпре употребљена у хришћанској литератури и христолошком контексту, да обележи пренос божанских квалитета на човечанску природу оваплоћеног Логоса. Обожење човека је постало могућност услед, у и преко, прихватања човечанске природе од стране божанског Логоса. Према Светим Оцима, обожење се збива у Цркви преко свештенства и светих тајни, као и подвижничким животом и борбом против зла. Као што апостол Павле каже у I Кор 3,18, нас ослобађа Дух Господњи, оспособљава нас да сазерцавамо славу Господњу, и тако нас „преображава из славе у славу", чинећи нас тиме „учесницима у божанској природи" (II Петр. 1,4). Обожење нема за свој коначни циљ крајње утапање појединца у Богу, него сједињеност са Богочовеком Исусом Христом уз помоћ Духа, да би се образовало Тело Христово, храм нерукотворни, где Бог обитава у светости и праведности. Човек тако сједињен са Богом постаје све светији и праведнији, све пунији љубави,а процес самога раста јесте бескрајан, пошто су светост и доброта Божја бесконачни.

11. Православна христологија не може ограничити своје схватање личности Христове једино на Његово историјско постојање, отргнуто од његове преегзистенције „пре векова", и Његовог вазнесења на престо „с десне стране Бога", а отуда и световно схватање спасења једино у смислу политичког, економског и друштвеног ослобођења не би било хришћанско. Чињеница да научни и историјски методи нису у стању да проучавају „пре егзистенцију" или „вазнесење на небеса", не умањује стварност ових аспеката христологије него више указује на ограниченост научне и историјске методологије. За православне, црквено схватање света „изнад" историјског постојања и њено целокупно евхаристијско искуство васпитавају је у свести о њеном трансцедентном свету и учешћу у њему, заједно са анђелским бићима и светитељима Божјим, са читавом заједницом на небу и земљи.

12. Православна сотириологија не може првенствено наглашавати негативне аспекте спасења као ослобођење од греха и смрти или као борбу против неправде, него мора да јаче наглашава позитивне вредности спасења као непрестано преображавање у већу сличност са сликом Божјом и учешће у божанској природи, и међу хришћанима и у човечанству као целини.

13. Спасење је порицање старога и стварање новога у Христу. „Ево, све ново творим" (Откр. 21,5). Али новину треба разликовати од новотарије; премда живот вечни увек изнова извире, износећи нове облике добра, новотарија по себи не може сачињавати оно ново

у Христу. Оно старо је отрцано и распадљиво; ово ново је светло и живо, стално обнављано силом Духа а не новотаријом вештачки измишљеном.

14. Како ново у Христу није ограничено једино на историјско постојање, за схватање и за саопштавање стварности спасења потребне су нам друге категорије него што су научно-историјске, или академске. Символи, слике, поезије, богослужбене радње и свете тајне јесу облици изражавања и саопштавања способни да осветле стварност Божјег света и Његовог спаситељног дела. Наше виђење (теорија) и доживљај Божјег спасења, како се оно догађа у евхаристијској заједници силом Светог Духа, оспособљавају нас да превазиђемо и историју и забележену реч Светог Писма.

15. Спасење постаје искривљено у нашем схватању ако се сагледа једино као „моје спасење", а не и као спасење које обухвата целину стварности, исцеливање и превазилажење сваког цепања, разбијености и затворености у човечанству и у целом космосу. У ствари, бити спасен значи такође бити ослобођен од личног егоизма, и од жеље да се суди и све ствари разматрају на основу својих себичних интереса. Бити спасен такође значи имати ум Христов, а отуда и радити на добро свију.

16. Међу нама је дошло до више разлика у мишљењу када смо почели да тражимо Божје спасоносно дело изван Цркве, не само у световним ослободилачким покретима него и у стварности разних религија, у животима и традицијама народа који их се држе. С обзиром на стварност и праксу религија приметили смо бар три следеће тачке гледишта. Док ове тачке бележимо ради даље дискусије и проучавања, када се говори о хришћанском приступу људима других вера, желимо да приметимо да ни најмање не сматрамо да смо их исцрпли, нити желимо рећи да оне представљају алтернативне ставове, који се међусобно искључују. Такође треба приметити да Свети Оци нису изразили свој став или гледиште по овом питању.

17. Током наше непотпуне дискусије приметили смо да је могуће да хришћани гледају на традицију, свете списе и праксе других религија у веома позитивном светлу, као и да они одражавају универзално људско трагање за Духом Божјим и одговором на њега. Други метод приступа био би да се они сагледају са хришћанског гледишта, као да садрже припрему за Еванђеље и да су то многи сакривени и непрепознати изрази оне једине истине која је Христос. Треће, осећамо за потребно истаћи да се на религије и философије такође гледа као на оне које стављају препреке на путу приласка људи Христу.

18. У сваком случају, убеђени смо да ако је Божја љубав извор и израз спасења, онда хришћанска љубав захтева однос који је карактерисан већим поштовањем и интересовањем за веру и настојања припадника других религија. Потребно је да разрадимо критерије у светлу искуства и после блиског проучавања онога што се збива у животу припадника других религија, да би се разјаснио исправни хришћански приступ самим овим религијским системима. Место које религије заузимају у економији спасења у Христу остаје питање за даље расветљавање, али такво расветљавање је једва могуће без много ближег и личнијег и обавештенијег упознавања са људима који живе по овим верама.

19. Спасење човечанства јесте Божја воља и циљ. А та воља и циљ не могу се осујетити. Ова увереност, која је основ наше вере, не може, међутим, оправдати нашу пасивност. Она од нас захтева нове напоре воље, нова ширења хоризоната нашега духа и нове подстреке на љубав која може разазнати љубав Божју, која делује у целом човечанству на скривене и непредвидљиве начине.

II

Следећа разрада појма обожења узета је из реферата о. Павла Вергезеа, јаковитског теолога из Индије.

Да бисмо схватили појам обожења у основним карактеристикама, потребно је да разумемо две основне стварности, које суштински спадају у библијску визију, а које хришћани ни по коју цену не смеју одбацити. Прва од ових идеја је стварање *космоса* и уређеног свемира који је Бог довео у постојање из хаоса. Управо први стихови Библије говоре нам да је свет био „*тоху боху*", у нереду и хаосу, и да је Бог касније увео у њега ред, Духом и Речју, претварајући тиме хаос у космос. Космос је и даље у процесу формирања, крећући се из хаоса или таме у космос, који је уређена заједница у истини (светлости) и љубави. Спасење извршено у Исусу Христу неотуђиво припада стварању, и није у супротности према овоме. Акт стварања је управо исто толико акт благодати, (не из неопходности), колико и акт спасења. Свако супротстављање између стварања и спасења или природе и благодати може у основи искривити хришћанску сотириологију.

Друга идеја, која такође спада у прве стихове Библије и протеже се њоме до краја, јесте да космос има два аспекта — обично названи небо и земља, *ха шемаим* и *ха'арец*, — понекад разликовани као оно видљиво и као оно невидљиво. Ова земља или свемир који је сада доступан нашим чулима јесте само део космоса и не исказује потпуно своју „географију" или свој значај. Земља или свемир доступан нашим чулима нема разлога постојања у себи. Постоји „небо", друга димензија истог космоса, али различито од земље или свемира доступног нашим чулима. Ако заборавимо и тражимо аутономију за човека и свемир доступан његовим чулима у неком псевдо-световном смислу, издајемо један од главних ставова хришћанске традиције и тиме заводимо људе на странпутицу. Космички ред је такав да уједињује небо и земљу. Ово двоје је неразрешиво повезано. Процес спасења може се једино схватити у односу на извесне „трансцедентне", тј. „небеске" стварности.

Обе ове идеје могу се наћи код Платона, али их не треба из овога разлога одбацити, јер ако одбацимо све оно у Библији што се може наћи на другом месту, утолико бисмо само били сиромашнији. Доиста, чињеница да је велики ум као што је Платонов дошао до ових ставова више сведочи о њеној истинитости него ли о њеној погрешности. Платон вели у Тимеусу да је свет дошао из нереда у ред. Стоици инсистирају да је космос систем који уједињује небо и земљу.

Космос или свемир јесте један уређени процес са сврхом, и као сачињен од „неба" и „земље" он треба да буде основна сруктура у оквиру које се може схватити спасење или обожење. Оваплоћење Исуса Христа има централни значај у уређеном и руководном космосу, а спасење или обожење је суштина и циљ космичког процеса, који никако није чисто световни или овосветски процес.

Две јерархије, небеска и црквена, јесу два аспекта процеса космичког спасења, и обе имају своје порекло, извор и центар у бићу Божјем и јесу манифестације Божје стваралачке и спасавајуће делатности. Обе имају исту сврху и исту енергију или динамику, тојест:

„Заједнички циљ сваке јерархије је стална љубав према Богу и божанским стварима, које дејствују на свети начин, у уједињавајућем присуству Бога" (Дионисије Ареопагита, Црквена јерархија, гл. 1, П.Г. 376 А).

Крст и васкрсење чине централно манифестовање ове љубави Бога и према Богу и читава јерархија дејствује на овом принципу примања, узвраћања и преношења љубави Божје. Љубав чисти, просвећује и усавршава, путем знања и делања. И свако и све што је захваћено овим процесом постаје сарадник са Богом у преношењу истог очишћења, просвећивања и усавршавања за друге. Ова два процеса примања и давања припадају целој јерархији (осим Бога који увек даје и нема потребе да прима). Ово двоје је уствари један процес. Једно се не може чинити, а да се друго не чини истим актом. Мисионарство је спољни израз унутарњег освећења Христом. Немогуће је да неко буде вољен а да сам не воли. Немогуће је да неко прими опроштај а да сам не пашта. Веродостојност нечије вољености, опроштености и освећености се види по плодовима — да ли та личност сама воли, сама пашта и сама освећује.

Summary

SALVATION IN THE ORTHODOX THEOLOGY

The preceding text is an aide-mémoire drawn up and agreed upon at the end of a consultation of Orthodox theologians on »Salvation Today«, al the Inter-Orthodox Centre of Athens at the Pendeli Monastery in Greece, from May 23rd to 27th, 1972. The aide-mémoire is followed by an elaboration on the Notion of Theosis taken from the paper given by the late Father Paul Verghese at the Consultation.

We advise our English-speaking readers to read the whole paper in the »INTERNATIONAL REVIEW OF MISSION«, Vol. LXI, No. 244, October 1972, pp. 401—408.

Јеромонах Атанасије Јевтић:

Увод у теологију Кападокијских Отаца о Светоме Духу

1. Већ од самог почетка вера Цркве у Духа Светога била је саставни и неодвојиви део њене вере у Свету Тројицу. То показују најстарији светокрштењски символи (а и литургијске анафоре), који су у себи садржали основну веру Цркве у њеној најкраћој форми. Исповедање ових символа при крштењу и на литургијама, — а кроз Крштење и Евхаристију ступало се у Цркву и Царство Божје, тј. у спасење у Христу Исусу —, означавало је пре свега то да је за црквено самосазнање права и истинита вера у Свету Тројицу: Оца и Сина и Светога Духа, била најнеопходнији услов за припадање Цркви и за спасење у њој. На тај начин је и исповедање праве вере у Духа Светога било одувек у Цркви најтешње повезано са тајном нашег спасења. „Ако ко рече реч (тј. неистину) на Духа Светога, неће му се опростити ни у овом веку ни у будућем" (Мт. 12,32). Овај сотериолошки карактер црквене вере у Духа Светога, као Божанског Лица нераздељиво али и несливено припадајућег Светој Тројици, — у име Које се обављало крштење и спасење —, учинио је да борба Цркве против сваке антитринитарне, и посебно против духоборачке јереси, буде бескомпромисна и до краја доследна. Јер ако спасење бива благодаћу Божјом а благодат се даје Божанским Духом, онда свако унакажење истине о божанском достојанству Духа Светога подрива црквени опит и доживљај спасења и облагодаћења, јер руши истиниту и спасоносну веру Цркве у Свету Тројицу. У том смислу карактеристичне су смеле речи св. Григорија Богослова: „Усудићу се да нешто кажем, о Света Тројице! и опрости ми за безумље, јер душа је у опасности. И ја сам слика Божја, иако сам постављен доле. Не пристајем да ме спасава онај који је раван мени. Ако Дух Свети није Бог, онда нека прво постане Бог, па онда нека обожује мене који сам му (у том случају) једнак"[1].

Божанско пак достојанство Духа Светога, његово Божанство, његово нераздељиво и несливено припадање Светој Тројици, исповедала је Црква зато што је примила од Апостола богооткривену истину да Дух Свети *происходи од Бога*, од Бога Оца, из Кога је и Син

[1] Беседа 34, 12 (Migne P G 36, 252).

Божји рођен, те према томе Дух Свети није *створење*, него Бог Утешитељ (Јн. 15, 26). Свакога ко би порицао да Дух Свети није „*Дух из Бога*" (1 Кор. 2, 12), тј. да није Бог и Божанска Ипостас (Личност), произашао из Бога Оца, као и Син, Црква и црквено сазнање су одбацивали, и против таквог учења се борили. У својој догматско-богословској борби за одбрану своје богопредане апостолске вере у Духа Светога, као Трећег Лица Св. Тројице, од Оца произашлог и кроз Сина јављеног свету, Црква је имала за највеће противнике две главне, мада међусобно супротне, духоборачке јереси: Савелијанизам, с једне стране, и с друге стране — Аријанизам и Духоборство. Обе ове антитринитарне, и самим тим духоборачке јереси осуђиване су од стране Цркве више пута током III и IV века, а закључно и дефинитивно осуђене су на Другом Васељенском Сабору 381. године у Цариграду. На овом Сабору је изложена и свецрквено запечаћена православна вера Цркве у Духа Светога, за које су изложење вере изузетно заслужни били велики Кападокијски Оци: св. Василије Велики, Григорије Богослов, Григорије Ниски и Амфилохије Иконијски. Јер управо су ови Оци припремили, и црквено и богословски, Други Васељенски Сабор. Наравно да Кападокијски Оци нису ништа ново увели у вери Цркве у Духа Светога, него су ту веру само у „богодоличним речима"[2] тачно изложили. То изложење оне исте древне апостолске вере, саборно запечаћено у Символу Никејско-цариградском 381. године, постало је васељенско *правило вере* целе Цркве у Божанску и Животворну Свету Тројицу. Од тога времена Тријадологија св. Кападокијаца постаје католичанском и васељенском Тријадологијом, због чега и њихова *Пневматологија* постаје критеријум сваког правог богословља о Духу Светом.

Међутим, у току времена појављује се на Западу једно другачије учење о Светоме Духу, које затим, почев од бл. Августина па до латинске средњевековне схоластике, постаје званично учење на Западу, и као такво бива унето и у Символ вере Римске Цркве. Ово учење постаје и један од главних узрока који доводи до одвајања Запада од Истока и до дефинитивног раскида црквеног јединства. Јер није могло бити, нити може бити, јединства црквеног без јединствене вере у Духа Светога, творца јединства Цркве (ср. Еф. 4, 3—6).

Наши данашњи екуменски сусрети и разговори са западним теолозима захтевају неопходно, пре свега другога, темељно и трезвено проучавање древног богословља Цркве о Духу Светом, наравно у оном општем богословском контексту учења Цркве о Светој Тројици. Редови који даље следе посвећени су зато излагању резултата нашег упоредног проучавања теологије Кападокијских Отаца и бл. Августина о Светоме Духу, уз осврт, на крају, на проблематику насталу по том питању од њиховог времена па до наших дана.

*

2. Најпре неколико речи о историјско-богословском контексту.

У историји црквеног богословља, нарочито тројичног богословља, тј. богословског изражавања и формулисања црквене вере у Све-

---

[2] Израз је управо из књиге св. Василија Великог о Духу Светом (8, 20; PG 32, 104), и често се понавља у богослужбеним текстовима наше Цркве, посвећеним Оцима — богословима Цркве.

ту Тројицу: Оца и Сина и Светога Духа, несумњиво је да IV век заузима изузетно место и представља нешто скоро непоновљиво. Јер се управо у IV веку одвијала најжешћа догматска борба Отаца Цркве са највећим антитринитарним јересима. Оцима IV века предстојало је да издрже најтежу богословску борбу са две најопасније антитринитарне јереси настале у њихово време: са Аријанством, које је порицало божанство Сина Божјег а тиме и саму Свету Тројицу, и са Духоборством, које је Духа Светога сматрало не за Бога већ за обичну твар, чиме се такође порицала вера у Свету и Божанску Тројицу. Због оваквог свог учења и схватања и Аријанизам и Духоборство, као изразито антитринитарне јереси, били су у истом том IV веку богословски побеђени и осуђени од стране Цркве, јер су обе те јереси порицале богооткривену истину (садржану у црквеном Писму и Предању) да је хришћански Бог — *Света ТРОЈИЦА*[3]. Њихова осуда од стране Цркве била је неминовна, јер су ове јереси одбацивале и порицале древну и првобитну црквену веру у творачку и спаситељну Божанску Тројицу: Оца и Сина и Светога Духа, и у тројични домострој спасења и обожења света и човека. (Самим тим пак ове су јереси негирале и веру Цркве у божанско достојанство Духа Светога, те стога о некој њиховој „Пневматологији" не може у правом смислу речи ни бити говора).

Ово, међутим, аријанско и духоборачко одбацивање вере у Свету Тројицу, као првоосновни догмат Хришћанства, чињено је на начин потпуно супротан антитринитарној јереси која им је претходила, тј. јереси *Монархијанизма*, чији су главни представници били на Западу Савелије а на Истоку Павле Самосатски. Наиме, монархијанска јерес је, под утицајем јудејског уско монотеистичког схватања, порицала веру у Свету Тројицу *сливањем* свих трију Божанских Лица у једно. Тиме се уствари порицало стварно постојање Сина и Светога Духа као посебних Божанских Лица и они су сматрани само за различите *форме* јављања Бога („модусе" — по тзв. модализму Савелијевом), или за различите *силе* Божјег деловања у свету („динамис" — по тзв. динамизму Павла Самосатског). Насупрот овоме, аријанци и за њима духоборци, под утицајем углавном јелинистичке религиозно-философске мисли (која, као и јудејска мисао, није могла да прими хришћанско откривење о Богу-

---

[3] Треба приметити, већ од самог почетка, да између речи „ТРОЈИЦА" (Триас) и „Тројство" (Свето Тројство, Sancta Trinitas) постоји једна знатна и карактеристична разика. Јер док и грчка реч: Триас, и словеносрпска: ТРОЈИЦА, означавају и указују пре свега на *три лица* („Три Ипостаси"), на *тројицу* (личности, особа), чиме се у први план истиче *персоналистички* — да употребимо тај израз — начин богословског изражавања и схватања тајне Свете Тројице, тј. указује се на лични, „ипостасни" начин егзистенције („тропос ипарксеос") живог, хришћанског Бога, који постоји и открива се као Света *Тројица:* Отац, Син и Свети Дух, дотле, напротив, латински израз: Trinitas, и за њим хрватски: „Тројство", носи на себи карактеристичну нијансу супстанцијалистичког (есенцијалистичког) схватања *„тројичности"* хришћанског Бога. Сама именица »трој-ство« (trinitas), својим завршетком на -ство, попут именица: сушта-ство, вешта-ство, свој-ство, итд.), више указује на једну неличну суштину, на једно бив-ство (биће, то ὄν), или на један квалитет или својство неке суштине. Напротив, реч и појам *Тројица* непосредно указује на тролични (триличностни), триипостасни карактер хришћанскога Бога, указује на *Онога Који јесте* (τὸν Ὄντα — ср. 2 Мојс. 3, 14), код Којега биће претходи суштини.Света Тројица: Отац, Син и Дух Свети нису »тројство«, »тројичност« (триадикотис, trinitas), него *три* Божанске Ипостаси, једносуштне и нераздељиве.

Тројици) порицали су Свету Тројицу *раздељивањем,* тј. суштинским одвајањем Сина од Оца и сматрањем Њега за биће по природи ниже од Оца (за „другог Бога"), тј. у крајњој линији за *створење,* а Духа Светог су сматрали за биће *створено* од Оца и Сина (или од Оца кроз Сина, пошто је и Син од Оца). Овако међусобно супротстављене антитринитарне јереси Оци IV века називали су: Монархијанство — "јудејствујућом јересју" (због стерилног ултрамонотеизма), а Аријанство и Духоборство — „јелинским многобоштвом", јелинским политеизмом (због раздељивања једнога Божанства). Пут пак црквеног тројичног богословља за Оце IV века, и особито за велике Кападокијске Оце који су поднели главни терет борбе са горњим јересима, пролазио је златном средином између ових двеју крајности. Али не зато што се Истина налази увек негде у „средини", у компромису између две крајности, него зато што је, по речима св. Григорија Богослова, тај средњи пут био сама *ИСТИНА,* тј. тај пут је био оно исто првобитно и древно исповедање апостолске вере Цркве у Свету Тројицу, како је предана и сачувана у светом Крштењу (ср. Мт. 28, 19). Избегавање и монархијанске и аријанско-духоборачке крајности за св. Григорија Богослова означавало је „остајање у границама истинског богопоштовања" („ен орис истасте тис теосевиас")[4].

3. Да бисмо боље схватили те „границе истинског богопоштовања", тј. праве црквене вере у Свету Тројицу и правилног богословствовања о Њој, на чему су нарочито инсистирали свети Кападокијски Оци, потребно је бар у најмањој мери погледати историју Монархијанске и Аријанско-духоборачке јереси и реакције на њих на Истоку и на Западу.

Монархијанска јерес јавила се крајем II и почетком III века, и то најпре на Истоку, да би затим прешла на Запад и тамо за дуго време нашла себи уточиште у самом Риму. На Истоку се против Монархијанства борио већма од других, и то са успехом, учени александријски богослов Ориген, а такође и низ источних црквених сабора (особито у Антиохији), који су врло енергично осудили монархијанску јерес јудејски схваћеног „монотеизма", и исповедили традиционалну веру хришћанског Истока у *Триипостасног* хришћанског Бога. На Западу пак, монархијанска јерес, коју је у Риму развио Савелије и његове присталице, нашла је за себе у извесном смислу погодно тле у постојећој на Западу тенденцији западне богословске мисли ка извесном унитаризму, ка једностраном подвлачењу и наглашавању више *јединства* неголи тројичности у Богу, и посматрању Бога пре свега у Његовој *суштини,* у Божанству[5]. Истина, јерес Монархијан-

---

[4] Беседа 20, 5 — 6; PG 35, 1072. Ср. и Бес. 8,1 (PG 35, 792): „Служећи се *истином* као мерилом и правилом". — Слично говори и св. Григорије Ниски, који Аријанизам и Савелијанизам назива „двема замкама" које обе воде у пропаст, а православну тројичну веру и богословље он назива „уским и тесним путем Истине, који, по Јеванђељу, води у живот вечни" (Против Арија и Савелија, PG 45, 1281). (Дела св. Григорија Ниског користимо по најновијем критичком издању Jaeger-а, но због лакшег сналажења читаоца цитирамо их по Migne-у).

[5] У свом приступу и посматрању тајне Бога западна богословска мисао полазила је најчешће од подвлачења *јединства природе* Божје, јединства Божанства, па тек онда је у тој једној природи тражила три лица. Ма колико овај богословски пут био законит он ће испољити своју слабост пред Савелијанизмом и разним другим варијацијама Монархијанизма. Ову своју слабост Запад ће испољити и у донекле уском, често формалном, отстојавању Никејског „једно-

ства осуђена је у лицу самог Савелија и на Западу, и двојица између најбољих западних богослова — Тертулијан и Иполит — сасвим јасно су у својим богословским списима разоткривали лаж и заблуду Монархијанизма, исповедајући са своје стране црквену веру у Свету Тројицу. Проблем је међутим био баш у томе што ни Тертулијан ни, поготову, Иполит нису имали главну реч у западном тројичном богословљу свога времена, а и касније. Јер, судећи по личном сведочанству самог св. Иполита, у Риму су у III веку и сами епископи римски (Зефирин, и нарочито Калист, од 217—222 г.) били заражени монархијанском јересју (модифицираним Савелијанизмом)[6]. У том смислу карактеристичан је био и нешто мало касније настали спор (половином III века) између два Дионисија: Дионисија Римског и Дионисија Александријског. У овом спору је римски епископ, нападајући богословске слабости свога александријског имењака (иначе ученика Оригеновог), уствари делимично испољио и своју слабу страну, своје западно нагињање ка унитаризму. (Јер се чак иза израза „једносуштни", како га је схватао Дионисије Римски, скривала опасност „сливања" Божанских Ипостаси чега се управо и бојао Дионисије Александријски, због чега и није хтео да одступи од свог наглашавања *„три Ипостаси"*[7]). Наравно да Дионисије Римски није био монархијаниста, као што је то био, по Иполиту, папа Калист, али и из овог случаја се да видети да је карактеристика западне богословске мисли била извесна тенденција ка унитаријанству, ка наглашавању божанске суштине и јединства у њој и стављању ње на први план, испред Божанских Лица.

Гледано из ове перспективе, постаје нам далеко схватљивије зашто су у време после Првог Васељенског Сабора и римски епископи и цео Запад тако компактно стајали за никејски израз „једносуштни" („омоусиос"), превиђајући, штавише, да под плаштом никејског „јединосушчија" Маркел Анкирски проповеда чисти Савелијанизам. На сва указивања са Истока да Маркел под „јединосушчијем" уствари проповеда монархијанску јерес Савелијевог типа, у Риму и на Западу остајали су глуви и неосетљиви. „Јер до сада, писао је поводом тога св. Василије Велики, они са Запада, у свим писмима која нам пишу, не престају анатемисати уздуж и попреко злогласног Арија и из Цркава га изгонити, док Маркелу (Анкирском), који је пројавио овоме супротну јерес и нечестиво порицао и само постојање божанства Јединороднога, тумачећи погрешно назив „Логоса", они никакав прекор не упућују"[8]. Ова прећутна симпатија Запада за Маркела, или макар њихова богословска неосетљивост пред опасношћу од његове јереси, карактеристична је сама по себи. Она једва да се може објаснити и оправдати политиком неподривања ауторитета Никејског Сабора, којега је Маркел био ватрени присталица. Јер управо

сушчија", као што ћемо даље видети. Особито пак то ће се испољити у теологији бл. Августина и у читавој западној проблематици око Filioque. Али о томе ће још бити речи касније.

6 Ср. Иполит, Философумена, IX—X. Ср. и Теодорит, Ист. јереси, 3, 3 (PG 83, 405).

7 Видети о томе код св. Атанасија Великог: О Дионисију еп. Александријском (PG 25, 479—522); О Сабору у Никеји, 25—27 (PG 25, 460—8); О саборима у Аримину и Селевкији, 43—45 (PG 26, 768—776). Ср. и код св. Василија Великог: О ДухуСветом, 29, 72 (PG 32, 201).

8 Писмо 69, 2 (изд. Y. Courtonne, Lettres de Saint Basile, „Budé", Paris 1957, т. I, 163).

од оваквих „никејаца" морали су да бране и штите и саму никејску веру у једносуштност Сина Оцу велики Кападокијци на Истоку, тумачећи немонархијански (тј. правилно источњачки) никејски израз „једносуштни"[9].

Али, не само код римских епископа, него извесни теолози виде ову исту тенденцију ка унитаризму у западној богословској мисли (тј. подвлачење у њој пре свега једне суштине у Богу) чак и код самог Тертулијана. У тој њиховој примедби несумњиво да има добар део истине. Ипак, треба истовремено подвући и тачно запажање других теолога да Тертулијана, заједно са Иполитом, ипак треба пре прибројати источној неголи западној концепцији о Светој Тројици. Јер Тертулијан се борио против Монархијанства, пишући против монархијанског јеретика Праксеја, те је зато пре свега настојао да развије и докаже истину о Св. Тројици. То нам може посведочити и његова богословска терминологија, која ће затим постати тријадолошка терминологија читавог Запада (una substantia, tres personae). Истина, и Тертулијан има својих слабости, као што су: извесни субординационизам, затим повезаност и зависност учења о Тројици од учења о „економији", тј. о откривању и јављању у свет Лица Сина и Духа. (Код Тертулијана се заправо „*економијом*" и назива само учење о Тројици, о чему ће касније бити речи). Али, не гледајући на то, његова перспектива о Тројици остаје верна црквеној вери у Св. Тројицу. Посебно пак, учење Тертулијаново о Светоме Духу било је као и на Истоку. Јер и он учи о божанској *монархији* Оца, коју нинакоји начин не уништава рођење Сина од Њега и исхођење од Њега Духа Светога. Како правилно примећује J. Moingt, у својој опширној студији о Тертулијановој Тријадологији, Тертулујан је био веран сведок догме о исхођењу Духа „од Оца", која је затим била фиксирана на Другом Васељенском Сабору[10]. Зато је нетачно тврђење неких западних теолога да Тертулијан представља почетак западног учења о Filioque. Али о Тертулијану ће још бити речи касније.

Ово наше указивање на постојање на Западу у доникејском периоду извесне тенденције подвлачења и наглашавања пре свега једнога Божанства, једне божанске суштине, због чега ће остати недовољно схваћене и до краја осазнане (и отуда непревазиђене) све опасности монархијанског „сливања", а што ће се пројавити и после Никејског Сабора, још не означава и тврђење да је та тенденција собом заклањала праву црквену веру у Свету Тројицу, која је на Западу несумњиво постојала. Тројична вера није била доведена у питање ни код самог Дионисија Римског, а још мање касније код најбољих представника западног богословља, какав је напр. био св. Иларије Пиктавијски. У његовом тројичном богословљу, а према томе и у учењу о Духу Светом, могуће је, истина, видети известан утицај Истока, где је Иларије провео своје прогонство. Али, управо то што је он као западњак могао схватити и усвојити источно богословље[11], показује да

---

9 Ср. Писмо 9, 3 св. Василија Великог („ката *тин игиа* дилоноти *ту омоусиу* дианиан"), као и Писма 125, 1 и 52, 1.

10 J. Moingt, Théologie trinitaire de Tertullien, изд. „Aubier", Париз 1966. том. 3, с. 1067.

11 Особито је карактеристичан у том погледу спис Иларијев *De Synodis*. Ср. и *И. Попов*, Св. Илариј епископ Пиктавијскиј, у „Богословские Труди", изд. Московске Патријаршије, 1968—71, том 4—6. Ср. такође и *А. Орлов*, Тринитарнија возрјенија Иларија Пиктавијскаго, Сергијев Посад 1908.

Запад није био туђ древној апостолској и црквеној вери у Свету Тројицу, оној вери на основу које је на Истоку свако монархијанско „сливање" било у корену пресечено.

После овог кратког осврта на историју Монархијанства, погледајмо сада укратко историју Аријанства и духоборачке јереси.

4. У уџбеницима историје Цркве, поготову оним западним, обично се тврди да је после Првог Васељенског Сабора цео Исток био аријански или полуаријански. Несумњиво је, међутим, да, иако је Аријанство настало и раширило се на Истоку, оно је на том истом Истоку дефинитивно и без остатка и побеђено. (Док на Западу, где је Аријева јерес донета са Истока, и где је борба против ње стално и упорно, али често формално, вођена, видећемо да је та упорна али једнострана антиаријанска борба оставила неке непожељне последице, бар што се тиче Шпаније). Борба против Аријанства није вођена на исти начин на Истоку на који и на Западу. Уместо западног упорног, али често формалног, држања за Никејски Сабор и анатемисања свих оних који не прихватају његов израз „омоусиос" (једносуштни), на Истоку је борба са свима антитринитарним јересима вођена на једном далеко ширем и комплекснијем плану, те је такав случај био и са борбом против Аријанства. Да би се схватило оно неприхватање на Истоку никејске формуле „једносуштни" треба се вратити мало уназад.

Видели смо како је монархијанска јерес била енергично осуђена свуда на Истоку. На великом Антиохијском сабору 268. године био је, штавише, осуђен и сам израз „омоусиос", кога је Павле Самосатски употребљавао баш у монархијанском смислу[12]. (Познато је такође да ни пре ове осуде израз „омоусиос", бар код Оригена и његових ученика, није био омиљен[13]). С обзиром на ову осуду, и поготову после јавно савелијанског тумачења тога израза од стране Маркела Анкирског, источним оцима није било лако прихватити — или једино на њему остати — израз „једносуштни", макар иза њега стајао и један Никејски Сабор. Уз то, Никејски Сабор је, наравно из оправданих разлога, више говорио о јединству и нераздељивости Божанског бића, док источним епископима је било драгоцено пре свега богословско исповедање *три Ипостаси*, тј. традиционална вера Цркве у *Тројицу:* Оца, Сина и Духа Светога. Зато је Дионисије Александријски у своје време, без имало колебања и попуштања, одговорио Дионисију Римском: „Ако у томе што ми говоримо да постоје *три ипостаси* они виде да су исте тиме раздељене, нека знају да су оне *три*, макар они то и не хтели; иначе, нека потпуно одрекну Божанску Тројицу"[14]. Ово исповедање трију Божанских Ипостаси било је за Исток драгоцена традиционална вера Цркве од које се он ни по коју цену није хтео и није могао одрећи. Треба, међутим, приметити да су и Дионисије Александријски и многи други епископи на Истоку, махом ученици Оригенови, заједно са драгоценим учењем о три Ипостаси, наследили и ону карактеристичну слабост Оригенове теологије — *субординационизам*. Ова слаба тачка Оригенове тријадологије биће веома вешто коришће-

---

12 Ср. *Св. Атанасије Велики,* О Саборима у Аримину и Селевкији, 43—47; *Св. Василије Велики,* Писмо 52, 1—2.

13 *Ориген,* Против Целса VI, 64 и Тумач. Јеванђеља Јовановог XIII, 25. Ср. и *В. В. Болотов,* Учениј Оригена о Св. Тројице, Санктпетербург 1879, стр. 276.

14 Код *Св. Василија Великог,* О Светом Духу, 29, 72 (PG 32, 201).

на од стране аријанаца. Због тога ће нико други него сам св. Атанасије Велики бити принуђен да брани свог претходника Дионисија Александријског, кога су аријанци присвајали себи и сматрали га својим једномишљеником. Карактеристично је међутим да у својој одбрани св. Дионисија и свети Атанасије особито подвлачи његово учење о *Тројици:* „Тако дакле ми Јединицу нераздељиву проширујемо у Тројицу, и опет Тројицу неумањену сводимо у Јединицу", којим се тројичним исповедањем, по св. Атанасију, и Савелије ућуткује и аријанска јерес побеђује[15]. Тојест, тим и таквим тројичним исповедањем истовремено се побија и монархијанско „сливање" и аријанско „раздељивање" Божанства у Тројици.

Традиционално источњачко учење о три Божанске Ипостаси било је најјаче оружје против сваког монархијанског „сливања", јер се тим учењем исповедало стварно постојање трију несливених Божанских Лица: Оца и Сина и Светога Духа. С обзиром да је овде полазна перспектива била *тројична,* триипостасна, тј. библијски *персонална* (или егзистенцијална), где је као полазна тачка служило *лично* Божје откровење, *лично* (ипостасно) јављање Сина Божјег у телу (а оно је могуће само ако је Син посебна Ипостас, посебна Личност), с правом је речено и констатовано, и од стране многих теолога посебно наглашено, да је у свом тројичном богословљу Исток полазио пре свега од исповедања и констататовања *трију Ипостаси* Божанских, па онда утврђивао њихово нераздељиво јединство[16]. (У овоме је уосталом и била једна од битних разлика између црквеног богословља и неоплатонске философије, коју су Оци добро познавали[17]). Када се међутим појавила аријанска јерес, која није „сливала" него „раздељивала" Божанство, онда је код многих на Истоку дошло до погрешних закључивања и чак јавно јеретичких злоупотребљивања, јер није увек и код свих богослова на Истоку довољно било подвучено и адекватним изразима изражено *јединство* трију Божанских Лица (говорило се о „јединству воље", о „јединству по сагласности", и сл.[18]).

---

15 О Дионисију еп. Александријском, 17 и даље.

16 Ср. *Th. de Régnon,* Études de théologie positive sur la Sainte Trinité, Париз 1892, том I, стр. 433; *Г. В. Флоровскиј,* Восточние Отци IV-го вјека, Париз 1931, стр. 75—76; *G. — L. Prestige,* God in the patristic thoughts, француски превод у изд. „Aubier", Париз 1955, стр. 189—222; *V. Lossky,* Théologie mystique de L'Eglise d'Orient, Париз 1944, стр. 51—54; *J. Meyendorff,* La procession du Saint — Esprit chez les Pères Orientaux, у часопису „Russie et Chrétienté", No 3—4 (1950), стр. 159—160, и такође: Introduction à l'étude de Grégoire Palamas, Париз 1959, стр. 292; *P. Christou,* L'enseignement de St. Basile sur le Saint — Esprit, у часопису „Verbum Caro", No. 89 (1969), стр. 92, — и други. Против оваквог схватања иступа *A. Malet* у својој књизи: Personne et amour dans la théologie trinitaire de St. Thomas d'Aquin, изд. „Vrin", Париз 1956, стр. 11—17 и 151—153 (и то понавља и *M. J. Le Guillou* у свом часопису „Istina", No. 3—4 (1972), стр. 457—462). Нажалост, морамо признати да ретко ко тако конфузно и нетачно интерпретира Грчке Оце као A. Malet (напр. на стр. 14 своје књиге). Неразумљиво је зашто Le Guillou тако олако прихвата такве произвољне и тенденциозне, а ничим не доказане, ставове, поготову када се ради о већ познатим стварима из тројичног богословља Кападокијских Отаца.

17 Ср. *Г. В. Флоровскиј,* Восточние Отци..., стр. 76. У својој философији Плотин полази од неограниченог, бескрајног и безличног *„Једног"* („то Ен"), док црквено богословље Св. Отаца полази од вечноживог и *личног, тријединог* Бога: Оца и Сина и Светога Духа. Неоплатонски појам Бога као апсолутно простог *„Ен"*, нема ничега заједничког са библијским Богом јављеним у Тројици.

18 Ср. например тзв. Лукијанов символ (II Антиохијска формула): „три по ипостаси, једно по сагласности" (код *Св. Атанасија,* О Саборима... 23, 6).

Одавде постаје јасно зашто је на Никејском Сабору и за сам Исток била неопходна употреба израза: „Рођеног од Оца, тојест *из суштине* Оца", и „*једносуштног* Оцу", тојест таквих израза који нису допуштали никакво аријанско извртање, него су подвлачили *суштинско јединство* и једнако божанско достојанство Сина са Оцем. Зато су велики Кападокијски Оци на Истоку, као и пре њих свети Атанасије, због овог наглашавања суштинског јединства у Светој Тројици, називали Никејски Символ: „То мега тис евсевиас киригма" („Велика проповед праве вере")[19]. Јер је израз „омоусиос" Никејског Символа био заиста за Аријанце велики „елеполис", како га назва св. Фотије, тј. неодољиви разарач свих њихових јеретичких тврђава, пошто тај израз није остављао ни најмању сумњу у јединство Оца и Сина по Божанству. Као такав израз „омоусиос" биће усвојен и на Истоку, што ће бити, после светог Атанасија, највећа заслуга великих Кападокијаца. Процес међутим усвајања овог израза није био исти на Истоку као на Западу.

Разлика у процени и усвајању овог израза из Никијског Символа, на Истоку и на Западу, произлазила је из различите духовне осетљивости за суптилне али веома важне богословске проблеме. Није се радило о „грчком ситничарењу", него је богословска мисао и осећај источних теолога, како правилно примећује Prestige[20], била далеко суптилнија и дубља неголи западна латинска теолошка мисао. За Исток је, као што рекосмо, примарно важно и веома осетљиво било питање признавања стварног постојања *трију ипостаси* у Богу, тј. стварног постојања посебне Ипостаси Сина, и посебне Ипостаси Духа, несливених са суштином Оца (и неводљивих на „силе" или „својства" те суштине), иако сједињених са Оцем по природи. Непризнавање *трију Ипостаси* за Исток је означавало отступање од предањске апостолске вере у Савелијеву јерес.

Посматрајући из ове перспективе лако можемо разумети зашто је пропао познати покушај сједињења источних и западних отаца на Сардичком сабору 343. године. На том сабору, изузев случаја св. Атанасија, једна од главних сметњи за сједињење било је присуство на сабору међу западним „никејцима" Маркела Анкирског, већ осуђеног на Истоку за савелијанску јерес, и уз то још покушај неких од присутних на сабору западних отаца (Осије Кордубског и Протогена Сардичког) да „опширније" изложе Никејску веру. У том изложењу вере, које иако присутан на истом сабору св. Атанасије Александријски није одобравао[21], тврдило се између осталог да је „једна ипостас Оца и Сина" („миан ине ипостасин")[22], што је за источне оце било апсолутно неприхватљиво (макар и реч „ипостас" била поистовећивана на Западу са речју „усиа", суштина). Такве нетачности биле су и недопустиве и неопростиве на Истоку, и нису могле бити покривене чак ни ауторитетом једног Никејског Сабора. Када се сличан случај поновио нешто касније у Антиохији међу „Евстатијанцима",

---

[19] Напр. *Василије Велики*, Писмо 52,1.

[20] У његовој књизи: Dieu dans la pensée patristique (франц. превод), стр. 6 и 201.

[21] То се јасно види из његовог „Томоса Антиохијцима", 5.

[22] Ср. *Теодорит*, Црквена историја, II, 8 (PG 82, 1012—16). Ср. и *Созомен*, Црквена историја, III, 12. Ср. и *Св. Фотије*, Омилија 16,6 изд. В. Лаурдас: „Фотиу Омилие", Солун 1959, стр. 158.

на челу којих је стајао Павлин, св. Василије Велики се није устручавао да то окарактерише „Маркеловом болешћу", тј. да то сматра за савелијанску јерес.[23]

5. Из исте перспективе треба гледати и на покрет „омиусијана" на Истоку, који су били груписани углавном око Василија Анкирског, једног ретко суптилног богослова, истовремено антимонархијанца и антиаријанца, за кога ће не само касније св. Фотије имати да каже најлепше речи, него шта више и сам лично св. Атанасије Велики признаће га за потпуно православног и назваће га „братом у вери"[24]. Омиусијани су у свему прихватали Никејску веру изузев израза „омоусиос" (уосталом толико компромитованог Маркеловим тумачењем), уместо кога су употребљавали израз „омиусиос" (ómoioúsios) као погоднији за подвлачење реалног постојања Ипостаси Сина, посебне од Ипостаси Оца[25]. Јер, борећи се против аријанске јереси, они нису заборављали ни савелијанско зло (тј. „сливање" Ипостасû), те су стално подвлачили стварно постојање *трију Ипостасû*. Јер за источне епископе није било довољно чак ни признавање „три лица" („триа просопа"), јер и над речју „лице" („просопон") лебдела је сенка Савелијанизма, о чему говори сам св. Василије Велики[26]. За праву веру у Свету Тројицу неопходно је било исповедати не само три Лица, него баш *три Ипостаси* (три конкретно постојеће Личности), при чему се реч „ипостас" ниуком случају није смела поистовећивати са речју „суштина", нити се сводити на „суштину" или „природу", или на обично „својство" Божанске природе (јер је *ипостасни*, персонални моменат бића, тј. реална личност, несводљив ни на што друго, па ни на саму своју суштину). Карактеристичне су о томе речи св. Василија Великог: „Они који говоре да су „суштина" („усиа") и „ипостас" исто, они су принуђени да исповедају само различита лица („просопа"), и избегавајући да говоре *„три ипостаси"* не успевају да избегну Савелијево зло"[27]. На тај начин је богословље омиусијанско стихијски продужавало здраву источну традицију са њеном пре свега *ипостасном* (триипостасном, тројичном) перспективом. Али, узето само за себе, и омиусијанско богословље требало је да усвоји у потпуности и никејско „омоусиос" и да то учење о *једносуштности* Оца и Сина продужи још и на Духа Светога. Овај богословски подвиг предстојао је управо великим Кападокијцима, и они су га заиста достојно и испунили. Јер су се Кападокијски Оци борили за никејско *јединосушчије*, и за праву веру у Духа Светог, а при томе не жртвујући ништа од нај-

---

23 Ср. Писмо 214, 3.

24 Види *Св. Фотије*, Омилија 16, 6; *Св. Атанасије*, О. Саборима... 41, 1—2. У друштву Василија Анкирског био је и св. Кирил Јерусалимски, и св. Иларије Пиктавијски за време свог боравка на Истоку.

25 Тачно и сажето изложење вере вође омиусијана — Василија Анкирског, налази се у његовој саборској посланици „О Светој Тројици" (код *Св. Епифанија*, PG 42, 425—444), за који спис с правом тврде патролози (В. Болотов, А. Спаски, J. Quasten) да садржи учење које се не разликује од учења Св. Атанасија Великог.

26 Ср. Писмо 210, 5.

27 Писмо 236, 6 Амфилохију Иконијском. Ово писмо св. Василија написано је 376. године. Карактеристично је међутим да исте те године бл. Јероним пише једно писмо са Истока папи Дамасу у Рим, у којем писму он још увек сматра употребу израза „три Ипостаси" за Аријанизам! (Писмо XV, 3—4; Lettres de Saint Jérôme, у изд. J. Labourt, „Budé", Париз 1949, т. I, 47—49).

здравије источне тријадолошке традиције. Назив „новоникејци", који им је касније дат, управо то и значи.

Не треба дакле заборавити, и ми то желимо овде нарочито да подвучемо, да су Кападокијски Оци у потпуности израсли из источног догматског предања, и да су, борећи се за Никејску веру, истовремено сачували и источну (предањску) богословску визију и све најздравије елементе из источног доникејског богословског предања о Светој Тројици. Јер такав је унутрашњи закон вере и живота Цркве у Духу Светом да једно истинито догматско предање у Цркви не може да буде потиснуто чак ни једним Васељенским Сабором. Али наравно, треба исто тако рећи, да су св. Кападокијци отклонили и богословски изнутра победили и све оне слабости које су се појављивале код богослова у доникејској тријадолошкој теологији на Истоку (субординација, мешање „*економијског*" момента јављања Тројице са *теологијом* о Св. Тројици), те су они на тај начин заиста постали „*богословски ум*" и „*богословски језик*", кроз који је католичанска (саборна) и васељенска Црква Христова нашла свој прави и богодоличан израз своје предањске, тј. апостолске и јеванђелске вере.

6. Један од главних, ако не и најосновнији, наслеђен из древног црквеног и библијско-апостолског предања, елеменат тројичног богословља Истока јесте учење о *монархији Оца*. Ово учење о Божанској монархији, или тачније вера Цркве у „*Једнога Бога Оца. . .*", која вера доминира у читавом Светом Писму и у апостолској вери Цркве[28] (засведоченој најстаријим символима вере и литургијским анафорама древних апостолских Цркава), представља полазну тачку источног тројичног богословља. Не просто богословља о „једном Богу", него баш хришћанског *тројичног* богословља о „једноме Богу *О ц у*", Који има Свога Јединороднога Сина, рођеног из Њега, и Свога Божанскога Духа, произашлог из Њега. По речима св. Кирила Јерусалимског, предање о „истини монархије" хришћанског Бога састоји се управо у поистовећењу „*монархије са достојанством Оца*": „Јер не треба само веровати *у једнога Бога*, него и то да је Он *О т а ц* Јединородног Сина"[29], „безвремени *Почетак* („Архи") и *Извор* („Пиги")"[30] Божанства Сина и Духа Светога. (Ове речи св. Кирила дословно ће бити поновљене од стране светих Кападокијаца, али о томе ће бити речи касније).

Ова апостолска вера Цркве у монархију Бога Оца, из Кога се рађа Син и происходи Свети Дух, одувек је исповедана на Истоку, али у доникејском богословљу није увек налазила свој прави богословски израз у „богодоличним речима" и појмовима. Зато се код многих доникејских богослова сусреће учење о *потчињењу* (subordinatio) Сина и Духа Светог Богу Оцу, тако да се Син и Дух сматрају у неколико *нижи* него Бог Отац. Такав је случај био са Оригеном и његовим ученицима. Ипак, што се тиче Оригена треба приметити да је његова тројична перспектива, коју је он развио у борби са Монархијанством, била у основи правилна (и није водила неминовно у аријанску јерес, као што се обично мисли). Сам Ориген је имао својих заслуга за бого-

---

[28] О *монархији* Бога Оца, или *Теоцентризму*, у Светом Писму и у Цркви, говори чланак епископа Касијана Катанског: L'enseignement de la Bible sur la procession du Saint — Esprit, у „Russie et Chrétienté", No. 3—4 (1950), стр. 114—150.

[29] Катихеза VII, 1. PG 33, 605.

[30] Катихеза XI, 20. PG 33, 716—717.

словску одбрану тројичног догмата Цркве, и он је био тај који је за Свету Тројицу први употребио израз „три Ипостаси"[31]. Међутим, у борби против Монархијанства, подвлачећи пре свега *триипостасност* хришћанског Бога (што су управо порицали монархијанци), Ориген је, у жељи да очува и хришћанско учење о *једном Богу*, прибегао учењу о субординацији (потчињењу) Сина Оцу, и Духа Светога Оцу и Сину. Сама по себи намера Оригенова да очува *једно начело* у Богу, и тиме очува хришћански Монотеизам, била је правилна и могла би се правилно протумачити да је Ориген остао само при *личној, ипостасној* монархији Оца, тј. на нивоу *Ипостасû*, где је Прва Ипостас Свете Тројице, Бог Отац, као „*Архи*" (принцип) и „*Пиги*" (извор) Сина и Духа заиста „већи" од њих (ср. „мизон" — Јн. 14,28)[32]. Али основна слабост и заблуда Оригенова била је у томе што је он говорио и о *суштинској* субординацији Сина Оцу, а Духа Оцу и Сину, тј. да је Син Божји *по природи* потчињен Оцу и нижи од Оца, а Дух Свети од њих обадвојице. Због оваквог схватања тајне Свете Тројице, ма колико да је Ориген као богослов био цењен на Истоку, ипак је од самог тог Истока било осуђено и одбачено ово његово учење о субординацији, и то не само касније, на Петом Васељенском Сабору, него већ и од самих Кападокијских Отаца. Ни ауторитет и ученост богословско-философска великог Александријца нису могли изменити апостолско предање тројичне вере Цркве, која ће као таква доћи до светих Кападокијаца и у њиховом богословљу наћи свој најадекватнији израз. Али велики Кападокијски Оци, одбацивши Оригенове као и других богослова погрешке (међу којима и погрешку поистовећења „икономијског" плана јављања Св. Тројице са „теолошким" планом тројичног бића у Богу), нису одбацили и напустили и ону правилну источну тријадолошку перспективу, за коју се борио и „многоучени и трудољубиви" Ориген, како га назива св. Атанасије Велики. Нити су они напустили апостолско-предањску веру Цркве у *монархију Оца*, него су је они *богодолично* схватили и у „богодоличним речима" свога тројичног богословља изразили[33]. То богословско *разликовање* и *расуђивање* („диакрисис"), заједно са свим осталим што су учинили, спада такође у богословски подвиг светих Кападокијаца.

Богословски подвиг Кападокијских Отаца управо се и састојао у томе да покажу да, богословствујући о највећој тајни хришћанске вере — Светој Тројици, не треба скретати ни у једну јеретичку крајност, нити у било какву људску философску или религиозну теорију, него богомудро ићи царским и уравнотеженим путем Истине Божје, путем истините црквене вере. Отуда је тек кроз њихово богомдано богословље Црква извојевала дефинитивну победу своје праве — Православне — тројичне вере и над јереси Монархијанском, с једне стране, и над Аријанском и Духоборачком јереси, с друге стране, коју је победу саборно запечатио Други Васељенски Сабор у Цариграду 381. године. Богословско дело, и посебно теолошка обрада, допуна и ко-

---

31 Тумачење на Јеванђ. Јованово, том II, 6.

32 Ср. *Ориген*, De Princ. I, 3, 5 (PG 11, 150): „Origo et fons Filii vel Spiritus Sanoti Pater est". Ср. и *Григорије Богослов*, Беседа 40, 43 (PG 36, 420). Ср. и *В. Болотов*, Учение Оригена о Св. Троицје, стр. 48.

33 Православно схватање монархије Оца, тј, само на ипостасном плану, где се Ипостас Оца, као *узрок* и *извор* Ипостаси Сина и Ипостаси Духа, сматра и назива већом („мизон"), даје укратко св. Григорије Богослов у својој беседи на Крштењу, 40, 43. PG 36, 420.

начна формулација васељенског Символа вере (Никејско-цариградског), на Другом Васељенском Сабору, спада у заслуге Кападокијских Отаца и њиховог богословља. Без тог њиховог богословског рада ни ауторитет Никејског Сабора не би био сам по себи довољан. Поготову што Никејски Сабор није у свом Символу све дорекао, и што је веома мало рекао о Духу Светоме.

7. Богословска појава светих Кападокијаца на Истоку јасно сведочи да није „сав Исток" био аријански или „полуаријански", како мисле већина западних историчара овога периода историје Цркве. Напротив, православност Истока признао је и сам свети Атанасије Велики, иако је сам лично највише пострадао од многих источних епископа, често жртава аријанског лукавства. На сабору у Александрији 362. године св. Атанасије је признао источну Тријадологију као потпуно правилну, док су је на Западу још дуго подозревали у аријанству или полуаријанству. Велики богословски дух „оца Православља" био је далеко свестранији и суптилнији, и далеко „источњачкији", него што су то били многи једнострани и формални браниоци никејског „јединосушчија" са Запада, који су међутим догматски посртали и падали тамо где се то није очекивало[34]. Запад је, у лицу и самих римских и многих других својих епископа (изузетак чини светли лик св. Иларија Пиктавијског), дуго подозревао и саме Кападокијце у тобожњем Аријанству, док је истовремено сво време до Другог Васељенског Сабора одржавао општење са ноторним савелијанцем Маркелом Анкирским (и њему сличнима на Истоку, као што су били Павлин и Аполинарије[35]). Шта више, на Западу, и посебно у Риму, били су једно време чак и против самог Другог Васељенског Сабора[36], мада је силом своје црквене Истине и своје — кападокијске — тријадолошке теологије Други Васељенски Сабор, као тумач и допуна Првог Васељенског Сабора, морао бити усвојен затим од целе Васељенске Цркве, као што то показују и сви потоњи Васељенски Сабори (особито од Халкидона па на даље). Оно што је за нас овде особито важно то је да је Други Васељенски Сабор изложио и запечатио веру Цркве Христове у Свету Тројицу, и посебно у Духа Светога, како су исту излагали св. Кападокијци, санкционисавши на тај начин свецрквено и саборно Тријадологију, а самим тим и *Пневматологију*, Кападокијских Отаца, о којој ћемо ми још посебно говорити.

Свим овим до сада реченим, пре излагања саме Пневматологије Кападокијских Отаца, хтели смо да потсетимо на чињеницу да, када је реч о Тријадологији, и самим тим и Пневматологији, светих

---

[34] Да су се многи западни епископи само формално, без дубљег богословског поимања, држали Никејског Символа види се, осим случаја са Маркелом, још и по томе што су два лукава аријанца, Урсакије и Валент, успели да преваре цео сабор западних епископа (у Аримину 359 г.) где је било око 400 епископа и да их наведу да потпишу једно полуаријанско („омијско") исповедање вере. Аријанско исповедање вере потписао је био и римски папа Либерије (в. код *св. Атанасија*, Историја аријанаца, 41; PG 25, 741, и код *св. Иларија*, Fragm. V и VI; PLat. 10, 690).

[35] Против Павлинове и Аполинаријеве Тријадологије (иако су они били из табора „никејаца") писали су св. *Василије Велики* (Писмо 152, 1) и св. *Григорије Богослов* (Писмо 104, PG 37, 185—192).

[36] О саборима у Аквилеји, Милану и Риму, држаним 381 и 382 године против Другог Васељенског Сабора види опширно код Hefele — Leclercq, Histoire des Conciles, т. II, 1. стр. 51—63. Ср. и P. Batiffol, Le Siège Apostolique, Париз 1924, стр. 116—123 и 274—278.

Кападокијаца, онда се ту ради не о „теологији" једне богословске школе, него о богословском исповедању саме Католичанске и Васељенске Цркве Божје. Карактеристично је да Кападокијски Оци не спадају ни у једну од познатих „богословских школа", те су и с те стране они заиста „Васељенски Учитељи" („Икуменики Дидаскали") Цркве, јер су претходно и сами били смирени ученици католичанске вере и предања Саборне Апостолске Цркве. Према томе, њихово богословље о Духу Светом, као и целокупна њихова Тријадологија, саборно и васељенски прихваћена као правило и критеријум црквене вере у Свету и Животворну Тројицу, и шта више положена у основу свег даљег *христолошког* исповедања Цркве[37], не може никако бити стављена на исти ниво са богословљем било ког богослова (па био он Ориген или Августин), или било које богословске школе (била то антиохијска, александријска, или нека западна школа), као што би то хтели извесни западни римокатолички теолози.[38] С друге стране, игнорисање и пренебрегавање Кападокијског тројичног богословља и тражење неких других путева ван њиховог предањског и Црквом провереног и потврђеног пута, већ је сигуран знак отступања од правилне црквене вере и теологије о Божанској Тројици. Такав је управо био случај са бл. Августином и његовом тријадолошком теоријом. Али то је тема посебне расправе, која ће, ако Бог да, уследити за овом.

---

[37] Познато је да тријадолошка формула кападокијског богословља: „миа фисис — трис ипостасис", постаје основа за христолошку формулу: „миа ипостасис — дио фисис". Заснивање Христологије на тројичном богословљу очигледно је већ код св. Григорија Богослова у његовим познатим Писмима-расправама упућеним Клидонију, а писаним против христолошке јереси Аполинаријеве. Тако у свом I Писму, излажући укратко христолошко исповедање, св. Григорије каже: „Ако пак треба укратко рећи (христолошку веру), онда је овако: друго и друго су они (елементи) из којих је Спаситељ..., али Он није други и други... А говорим друго и друго, јер је овде (тј. у Христологији) обратно од онога што је у Тројици (тј. у Тријадологији). Јер тамо је други и други, да не бисмо сливали Ипостаси, али није друго и друго, јер су једно и исто Три Лица по Божанству" (Писмо 101. PG 37, 180). Заснивање христолошког богословља и његове терминологије на тројичном богословљу Кападокијских Отаца очигледно је код свих каснијих православних Отаца, особито после Халкидонског Сабора. Види о томе J. Meyendorff, Le Christ dans la théologie byzantine, изд. „Cerf", Париз 1969, стр. 102—4, 196—200, 288—292.

[38] Ову чињеницу не увиђа Le Guillou (в. часопис „Istina", 3—4 (1972), 457—464 и такође његов чланак и дискусију у књизи: L'Esprit Saint et l'Église. L'avenir de l' Eglise et de l'Oecumenisme, изд. „Fayard", Париз 1969, стр. 195—234). Ср. такође и његову најновију књигу: Le mystère du Pére. Foi des Apotres-gnoses actuelles, изд. »Fayard« 1973, стр. 87—130). Сматрајући да су Кападокијци тобож преобрнули поредак доникејског богословља, Le Guillou превиђа оно главно: да се сав богословски подвиг св. Кападокијаца састојао у томе да њихово богословско исповедање буде *„у границама благочешћа"*, тј. да остане у границама јеванђељске и апостолске предањске вере Цркве. Али и о томе ће још бити речи касније.

Summary

Hieromonk Athanasiye Yevtich

THE TEACHING OF THE CAPPADOCIAN FATHERS ON THE HOLY SPIRIT

At the outset the author points out that in the ancient Church belief in the Holy Spirit was inseparable from the belief in the Holy Trinity, which is confirmed by baptismal creeds and liturgical anaphorae. He then underlines the significance of the Cappadocian theology and the Second Ecumenical Council for the final formulation of the Church's faith with regard to the Holy Spirit.

Further, the author envisages the historical and theological context of the Trinitarian doctrine of the Cappadocian Fathers, especially their pneumatology. He indicates the difference in approach to the Trinitarian theology between East and West and the different ways of theological strategy in struggling against main anti-Trinitarian haereses during the III and IV centuries: Monarchianism, on one hand, and Arianism as well as Macedonianism, on the other one.

The author emphasizes the immense theological significance of the Cappadocian Fathers for the Triadological and Pneumatological theology of the Church. The Cappadocians found the straight way and exact expression of the Church's traditional faith, so as to escape the various haeretical errors and theological exaggerations both in the East and in the West. Therefore, their Trinitarian confession, — entirely taken from the Eastern tradition, but rightfully called the „Neo-Nicene", — is accepted by the whole Church ecumenical, not merely as a theology of one »school«, but as a theological expression of the ecclesial self-knowledge, as a »rule of faith« solemnly sealed in the Nicene-Constantinopolitan Creed at the Second Ecumenical Council. As such it becomes the basis for all posterior *Christological* teaching of the Church.

Contrary to this inspired way of theologizing there will appear in the West a different teaching on the Holy Trinity and the Holy Spirit, which will represent a deviation from the Cappadocian Triadology and consequently from the Church's faith. This stream of thinking led to the well-known doctrine of Filioque in the Mediaeval Western Scholasticism. The initiator of this Western doctrine was Augustine of Hippo, whose doctrine on the Holy Spirit will be treated in the next issue.

Јован Д. Зизиулас

Евхаристијски поглед на свет

Православно предање је у суштини својој литургично. Јер у Православљу „Црква живи у Евхаристији и кроз Евхаристију", и конкретна форма Цркве јесте храм, у коме се служи св. Евхаристија и којем је због тога православни народ дао њезино име, назвавши храм *црквом*. Уствари, целокупни свет — космос јесте једна литургија, „космичка литургија", која целокупну творевину „узноси" („анафери" — анафора) пред престо Божји. Зато је и Православна теологија уствари доксологија (славослов) Богу, тј. један литургијски, евхаристијски израз. Она је евхаристијска теологија.

Али шта то све има да значи за човека наше епохе? Данашњи поглед на свет и живот у односу на византијски толико је промењен, и под притиском новијих философских, научних, социјалних и других развоја толико се мења, да се човек данас пита: шта има њему да пружи Православни литургијски живот?

Ово питање добија размер агоније када се има у виду да савремени човек пролази кроз једну озбиљну кризу у својим односима са Црквом. Западна цивилизација, која је отхрањена на идеалима Хришћанства, нагло се дехришћанизује, а Црква, која још говори језиком прошлости и бави се проблемима минулог доба, све мање интересује савременог човека. Западни хришћански свет постаје већ свестан проблема секуларизације у свој његовој озбиљности. Али могућности којима располаже његово (западно) предање, једно предање које живи под бременом дихотомије, дељења и цепања света на „свето" и „световно", одводе га само у још више проблема а у мање решења.

У таквој ситуацији Православни литургијски живот стоји пред нама као једно сведочанство које пружа наду. Јер Православни евхаристијски поглед на свет и на историју, који се садржи у Православном литургијском животу, а због неимања литургијског васпитања није нажалост схваћен ни од стране самих православних, то је поглед који не дели судбину философских и теолошких система, који су, због негирања истих од стране модерне мисли, довели до кризе у односима између теологије и живота. Православни литургијски

(Превод с грчког, из »Хришћанског Симпозијума«, I, стр. 183—190; изд. »Естиа«, Атина 1967)

живот има један посебан поглед на свет и на сву творевину Божју, и преношење тог погледа у савремени живот је и могуће и неопходно. Он има такође и једно такво схватање о човеку које је особито потребно данас. Он, на крају, садржи у себи и једно тумачење историје и њених проблема, моралног живота и његових могућности, које би тумачење требало можда са посебним нагласком да буде истакнуто у наше време.

Али како ми замишљамо св. Евхаристију када говоримо о једном „евхаристијском погледу на свет"? Одговор на ово питање од првостепене је важности, јер појам Евхаристије је често веома погрешно схваћен и шта више изопачен, нарочито од времена Схоластике. Да би употребили тај појам са његовим древним светоотачким православним садржајем, потребно ће бити претходно изнети извесна основна разјашњења.

Евхаристија је у нашој свести везана са једним испољавањем пијетизма, који Евхаристију посматра као *објекат*, као *ствар* и као *средство* манифестовања наше побожности, или као услугу нашем спасењу. Међутим, древно схватање о св. Евхаристији видело је у њој не само и не пре свега ствар, него *акт* и *радњу* („праксис"), црквену богослужбену радњу, *литургију*, како то карактеристично показује сам православни назив њен („лит-ургија" = опште и јавно народно дело). И то акт и радњу *црквеног скупа* („синаксис"-а), тј. општу католичанску пројаву и манифестацију *целокупне Цркве*, а не само као вертикалну везу сваког појединца са Богом. Карактеристично је да Исток, који се и несвесно држи овог старог схватања, никада није дошао на мисао да уведе индивидуалне литургије, нити поклањање и сазерцавање Часних Дарова у смислу истицања ових као предмета обожавања и клањања. Света Евхаристија је у основи нешто што *се догађа*, једно *дело* (праксис), и то не сваког појединца него *целе* Цркве.

Исто тако ми често сматрамо Евхаристију као једну св. тајну између других, између седам св. тајни на пример. Међутим древна Црква није имала ово доцније схватање о „тајнама", него о *једној* и јединој тајни, „тајни Христа", како се она назива у Светом Писму (Еф. 3,3; Кол. 4,3). Евхаристија се да̂ замислити једино христолошки, она је тело Христово, она је са̂м Христос — свецели Христос. Не треба дакле да гледамо на св. Евхаристију само као на једно средство благодати, благодати апстраховане и независне од Христологије, него као на самога Христа који спасава човека и свет, који измирује у Себи нас са Богом. Отуда, сви они проблеми којима се толико много бавио западни Средњи век, као што су проблеми о *елементима* Евхаристије, о реалном или нереалном присуству Христа, о трансубстанцијацији итд., сви ти проблеми нас просто напросто враћају на схватање Евхаристије као једне ствари, као објекта. Основна међутим карактеристика св. Евхарстије лежи у томе да је она црквени скуп (синаксис) и црквени акт (праксис), и што се у њој и кроз њу сагледава и рекапитулира и доживљава *целокупна тајна Христова* — спасење света.

Ако са оваквим предусловима приступимо св. Евхаристији, онда смо дужни да је посматрамо не као једно голо и засебно (аутономно) учење о тајнама, него као *конкретну Литургију*, као што се она

врши у православном храму. Тада ће се тек открити пред нама онај посебни поглед на свет и историју којега Православље садржи у овој својој најаутентичнијој пројави и манифестацији.

Света Литургија је најпозитивније и *на делу* (у „пракси") показано прихватање света и све твари. Ако се монаштво, — као поступак а не и као поглед на свет и као лични доживљај, — карактерише кретањем у правцу изван света (мислим на просторно бекство од света), Литургија се карактерише кретањем у супротном правцу. Сваки верник који долази на Литургију доноси са собом — и то на најреалистичнији начин — свет. Не доноси само себе, са својим слабостима и страстима. Доноси и сав свој однос према физичком свету, према целокупној творевини. У старој Цркви, а и данас тамо где још светоотачка наслеђена побожност није замењена једном другом тобож „свесном" побожношћу, вернници не иду сами у цркву, него заједно са њима иду и дарови творевине Божје: хлеб, вино, уље. И ови дарови — обратите пажњу колико је и то карактеристично — у литургијској процесији и свечаној паради преносе се да би били предани у руке епископа који стоји на улазу, тј. на царским дверима (а то и јесте данашњи „велики вход" на Литургији), и који ће затим да их „узнесе" пред престо Божји као Евхаристију. Очекивало би се да вернници, долазећи у храм, забораве своје житејске потребе, међутим св. Литургија их позива да их ту донесу и да се моле: „За благ и добар ваздух и ветрове, за изобиље плодова земаљских... за оне који плове и путују, за болеснике...", итд. Ова велика богослужбена радња, о коју се неке „благочестиве" душе саблажњавају (као што се, за чудо, саблажњавају и због проношења таса кроз цркву, иако је то једна црквена манифестација истога евхаристичког духа), јесте један богослужбени акт који нам открива да се на св. Литургији управо свршава једно кретање, једна рекао бих свечана парада, целога света према светој Трапези; и то света какав он јесте и какав ће мало после опет бити када се заврши есхатолошки бљесак и предокушај Раја, и када верни буду позвани да поново „у миру изиђу" у свет.

Ово искуство и доживљај кретања целокупног људског живота ради преношења истога у литургијски простор, не представља просто само потврду и афирмацију која би превиђала да свет није више „добар веома", као што га је видео Бог у часу стварања, тј. не представља прелажење преко чињенице греха. Грех је трагични елеменат на који се често повраћа свест и сазнање Цркве на св. Литургији: „Нико није достојан од оних који су везани телесним похотама и сластима да приђе, или да се приближи, или да служи Теби, Царе славе". „*Али ипак...*" грех за св. Литургију није оно што је он за савремену теологију кризе: агонијски и неразрешиви проблем света. Пропадљивост која прати творевину нити се афирмише нити се негира у Литургији, те зато не треба да се поводимо за том дилемом. Свет који улази у литургијски простор (на св. Литургији) јесте овај пропадљиви свет, и у прихватању тога света унутар храма обавља се његова афирмација, његово признавање и прихватање. Ствар се међутим не заустављa само на томе. Јер тај свет улази овде, у храм, баш зато да не остане онакав какав је. Литургија је „лек бесмртности", по речи св. Игњатија, и то баш зато што својим прихватањем и признавањем (афирмацијом) света, она уствари стоји против његове пропадљивости.

Она свет освећује и „узноси" га Творцу као праву, аутентичну творевину: „Твоје од твојих, Теби приносимо ради свих и за све".

Ово прихватање света од стране св. Литургије указује на то да за евхаристијски поглед на твар, свет никада није престао да буде *свет Божји*, и да грех и распадљивост нису створили једног „туђег Бога" Маркионовог и Харнаковог. И још се указује на то да све што ми јесмо и што творимо и што нас занима у овом свету, све то може и треба да прође кроз руке свештенодејствујућег литургоса (свештеника) као принос и „узнос" Богу. Али свакако не зато да би остало онако какво јесте. Нити пак да престане да буде оно што по суштини својој јесте. Него зато да би *постало* оно што *стварно јесте* а што грех собом унакажује и квари.

Тај парадокс истовремено и потврдног и одречног става према свету од стране св. Литургије, тојест преображење света које не уништава свет, препород света који не ствара свет ex nihilo, обновљење света које не представља обнову из самог почетка, — то уствари и јесте у Евхаристији оно јављање у простору и времену тајне самога Христа, у којем се: стари Адам обнавља али не упропашћује, људска природа бива узета на себе (од Христа) и прихваћена али не и измењена, човек постаје обожен али не престаје да буде човек.

Такво схватање света од стране св. Евхаристије не оставља места за дихотомију (двојење) између природног и натприродног, дихотомију до које је човека довела западна теологија поставивши га у дилему да изабере једно између тога двога. Ова чињеница, мислим, од велике је помоћи када се ради о односу Цркве према човеку наше епохе. Данашњем човеку је тешко, ако не и немогуће, да чини двојење између природног и натприродног. Он већ не може, због новијег научног и философског развоја, да схвати натприродно као нешто „с ону страну" природе. И зато његова хришћанска савест, оптерећена том дихотомијом коју му је оставила у наслеђе западна теологија, нема куда него га одведе било у потпуно одбацивање натприроднога, било у једну дихотомију (цепање) унутар саме његове савести, у једно стање шизофреније, у којем стању он час прихвата натприродно (да не би издао своју веру), час је опет равнодушан према њему (јер му то намеће свакодневни живот). Међутим, за једно литургијско посматрање и доживљавање света не постоји природно и натприродно. Постоји природа и творевина као јединствена реалност, која долази од Бога и која се „узноси" Богу. Постоји потпуни сусрет, *до поистовећења*, небеске и земаљске реалности („Ми који тајанствено представљамо Херувиме и животворној Тројици трисвету песму певамо"). То је сусрет у којем и сам Бог престаје да се замишља као „с ону страну" природе и постаје у лицу Сина Свога „Онај који са Оцем седи го́ре, и овде је са нама невидљиво присутан". На тај начин св. Евхаристија пружа могућност избављења човека од једне дихотомије, због које савремени човек долази у опасност да одбаци Бога, јер је његова западна теологија стављала Бога у неку сферу коју човек није више могао да схвати.

Али евхаристијски поглед на свет иде још и даље: у отклањање још једног супротстављања или антитезе, у коју је човека поставила гностички и јелинистички мислећа теологија Запада, а то је антитеза између вечности и времена. Историја и време, који се обично сматрају или као нужно зло, или као „претсобље" вечности, у св. Евахри-

стији се укрштају са вечношћу, која на тај начин престаје да буде нешто што је пре или после времена, и у једном мистичком прожимању прошлости, садашњости и будућности настаје управо она димензија у којој време, као поље остварења предвечног плана Божјег о нашем спасењу, може да нађе своје потпуно прихватање и освећење. Сходно светолитургиским речима: „Сећајући се сада ове спасоносне заповести и свега што се нас ради десило: крста, гроба, тридневног васкрсења, вазнесења на небо, седења с десне стране, и још другог и славног доласка, Твоје од Твојих Теби приносимо ради свих и за све".

Исто тако, Православни литургијски живот има и један посебан поглед на самог човека, поглед који сусреће савременог човека и његове потребе. Модерни човек, — опет из свог (западног) теолошког предања последњих векова, — вуче за собом агонију дихотомије, тј. подељености човека на душу и тело, на дух и материју, и то на начин који ствара дилему избора између овога двога пошто је чисто духовна област за савременог човека несхватљива. Али у Православном литургијском животу, са његовим толико наглашеним старањем о телу људском и његовим потребама, са материјом која је толико заступљена у њеном дневном реду тако да се не само хлеб и вино поистовећују са самим Господом, него и дрво и боје постају као нека оваплоћења Светих (тј. свете иконе), и њихове кости (свете мошти) бивају носиоци и изрази личног освећујућег присуства; у једном таквом литургијском предању, у којем људи учествују у спасењу као *целосни интегрални* људи, а не са затвореним очима по обрасцу западног пијетизма да би тобож тако срели Бога у једном наводно продуховљеном (а уствари само психолошком) односу са Њим, — у једном дакле таквом литургијском предању и опиту у коме је природа људска очувана јединственом, шта би могао савремени човек да нађе као неприхватљиво, он који је одавно престао да мисли на основу платонских и аристотеловских антрополошких категорија (а за то ко би још могао да га осуђује)?

Осим овог очувавања целосности своје, човек у св. Евхаристији налази и једно друго основно својство своје, чији губитак у наше дане ствара стварну кризу у савести и животу његовом. Нагласили смо у почетку, а то треба и увек да подвлачимо и наглашавамо, да св. Евхаристија није простор једног вертикалног сусрета појединца са Богом, него је она изузетно *заједнична* („кинониКи", социјална) и *црквена* (еклезијална) појава и манифестација, а као таква је, макар и формално, очувана баш на Истоку. Вероватно ни у једној другој од својих манифестација осим у Евхаристији хришћани не престају да делују као индивидуе и преображавају се у Цркву. У Евхаристији: молитва, вера, љубав, милостиња, тојест све оно што ван Евхаристије верници чине сваки понаособ, престају да буду *моје* манифестације и претварају се у *наше,* а сав однос човека са Богом постаје однос Бога са својим народом, са својом Црквом. Евхаристија није само заједница („кинонија") сваког појединца са Христом, него је она особито заједница верних и међусобно. „Не многа тела, него једно тело", као што примећује св. Јован Златоуст тачно тумачећи апостола Павла. На тај начин, библијска истина да пут ка Богу неизбежно пролази кроз ближњега, особито се доживљава у евхаристијском схватању о човеку.

На овај начин човек престаје да буде индивидуа и бива схватан као *личност*, тојест као реалност која не представља делић једне машине који ће послужити неком циљу, макар тај циљ био и најсветији. Човек није средство за остварење неког циља, него је циљ сâм по себи, јер је слика и подобије Божје, и као такав само у заједници с Богом и другима налази своје оправдање.

Данашњи човек живи свакодневно под теретом супротности између јединке и друштва. Његов друштвени живот није communio (заједничко општење), него societas (друштво), и његово нагло и праведно реаговање на колективизам одводи га у индивидуализам — који, парадоксално, представља предуслов за тај исти колективизам, — јер уствари нема другог избора. Западно хришћанско предање није дало савременом човеку антропологију која би га оправдавала као личност, јер је у Западној Цркви човек увек посматран или под призмом индивидуализма, или под призмом колективизма. Међутим Православна литургија има у основи својој, а и сама води у такву антропологију, у којој се човек не схвата друкче него као „нова твар у Христу". Православна литургија, која не теологише, нити дефинише, него показује и открива, одговара на питање „шта је човек" указујући на Христа као на човека par excellence, тј. као на човека сједињеног с Богом, као на човека обоженог. У заједници „светих" (тј. светих дарова на св. Литургији) који се дају „светима", стрелица компаса аутоматски указује на „јединог Светог, јединог Господа, Исуса Христа", Онога у коме човек, сједињен кроз свету заједницу (тј. свето причешће), постаје оно што стварно и јесте: потпуни човек.

Све ово до сада речено представља искуство и доживљај онога који учествује у св. Литургији. Али шта бива када се он „отпусти у миру" из храма и поново се врати у свет? Какав значај може да има за морални и социјални живот света св.Евхаристија?

Ми обично говоримо да кроз свету Евхаристију човек добија натприродне силе које ће га помагати у његовој борби против греха. Али независно од те трансфузије силâ, св. Евхаристија као *праксис* (акт и радња) и као *киноније* (заједница и заједничарење) пружа *моралном* животу један основни допринос: откривање правог смисла моралног живота.

Западна теолошка традиција претворила је етику у систем правилâ о понашању, и у једну аутономну област теологије. На тај начин су извесне форме моралног понашања уздигнуте до законских одредби, апсолутних и независних од различитих историјских епоха и од различитости самих људи. Али људи су на тај начин претворени у форме које се узајамно копирају, да би онда надаље морално процењивали свет на основу тих својих форми и образаца. У том случају морално понашање добија *законски* (јуридички) карактер и однос човека са Богом постаје *јуридички*, као што га је одувек и схватао Запад.

Насупрот оваквој традицији, православни евхаристијски поглед на свет и на друштво не дозвољава и не подноси аутономију морала, или узвођење истога на степен апсолутних правних одредаба, независних од времена и од разноврсности људских личности. У православном литургијском животу моралност не извире из једног прав-

ничног (јуридичног) односа са Богом, него из једног *преображења* и *обновљења* човека и све твари *у Христу*, тако да се свака морална наредба схвата као *последица тог сакраменталног* (светотајинског) *преображења*. У једном мистирилошком (светотајинском) погледу на етику и морал, као на пример оном који се среће у посланици Колошанима св. апостола Павла, морално владање се схвата само као наставак и продужење литургијског преображења: „Ако дакле васкрснусте са Христом... умртвите уде своје који су на земљи... свукавши старог човека с делима његовим, и обукавши новога који се обнавља..." (Кол. 3, 1.5.9.10). (Треба приметити овде да изрази: „свући се" и „обући се" уствари су литургијски и везани су за сакраментални акт тајне Крштења, као уосталом и сав речник овога дела ове посланице). Зато света Литургија употребљава само једну врсту речника за морал, а то је: „*освећење* душа и тела наших", да бисмо тако у заједници са „Пресветом Богородицом... и свима Светима" предали „сами себе и један другога и сав живот свој Христу Богу". На овај начин св. Евхаристија не пружа свету један систем правила, него једну *освећену заједницу*, један квасац који ће да заквâси сву творевину, не наметањем својих етичких наредби, него својим освећујућим присуством. Овде се ради о једном присуству *сведочења*, које не веже бремена „тешка за ношење људима" да би их мореално везане вукла у спасење, него их позива на слободу деце Божје, позива их у заједницу с Богом која доноси обновљење свету.

Савремени човек изгледа да са негодовањем одбацује моралне законе које му је наметнула традиција једне хришћанске (западне) цивилизације већ дуже векова. Нећемо сада расправљати о узроцима тога стања, него ћемо се ограничити на констатацију да та грађевина, коју смо и ми, под утицајем Запада, са толиким жаром подизали, спајајући једну с другом наше вољене „моралне вредности", већ се показала за човека као затвор којега се темељи већ љуљају од његовог револта. Бавимо се са западњацима и ми проблемом пада тих вредности и чудимо се зашто наш глас, као хришћана, пада у празно. Прибегавамо рационалистичким и етичким проповедима да бисмо „*убедили*" свет, и доживљавамо неуспех. Прибегавамо и догматским проповедима и опет нас не слушају. Реч Божја се даје, али свет „је не прима". Али у својој самокритици ми заборављамо да реч — логос — Хришћанства није обична реч („лексис"), него *личност;* није глас, него живо *присуство*, једно присуство које се особито оваплоћује у Евхаристији, у Евхаристији која је *синаксис* (црквени скуп) и *кинониа* (заједница и заједничарење). Ова „кинониа", која се преображава да би преобразила, као да не постоји више, јер ју је разбио пијетистички индивидуализам, који је поверовао да му више не треба парохија, тј. евхаристијска општина, да би деловао у свету. Њу као да је заменио наш дидактички рационализам, који верује да је довољно да *говоримо* свету да би га променули. Црква као присуство у свету као да је постала само проповедаоница без Жртвеника, и скуп хришћана без јединства и синаксиса. Ми као да не црпимо етичке заповести из новог живота који окусимо и којим се причешћујемо на нашем евхаристијском скупу, а наша заједница изгледа као да је изгубила оно заквашено тесто од Бога происходеће кинониј (заједнице), која би је заквасила и покренула на морални препород.

Свим овим до сада не настојим да тврдим да ће евхаристијски поглед на наше друштво да реши његове моралне проблеме. Напротим, овде треба нагласити да у једном евхаристијском посматрању света нема места за „опијум" једног „социјалног Еванђеља". Земаљски рај једног моралног савршеног друштва представља ишчекивање које је породио западни рационализам, а ту ствар евхаристијско сведочење и схватање не може да усвоји. Јер Евхаристија, у својој најунутарњијој природи, садржи једну *есхатолошку димензију*, која ма колико да улази и задире у историју, ипак се не претвара сасвим у историју. Овде је по среди најдраматичније сведочанство о једном сусрету оног есхатолошког са овим светом историје, сусрету савршенога и релативнога унутар људске егзистенције, — овде и сада. То је сведочанство једне етике која није историјска еволуција, него егзистенцијална битка која се добија да би се поново изгубила, док се дефинитивно не добије „у последњи дан". Овај есхатолошки продор у историју није једна логички и искуствено схватљива еволуција, него је један *вертикални силазак* Духа Светога. Призивањем *(„епиклезом")* Духа Светог, — које призивање (епиклеза) је толико фундаментално и карактеристично за Православље, — „садашњи век" преображава се у „нову твар" у Христу. Овај силазак неба на земљу, који чини могућим узношење земље до неба, испуњује земљу светлошћу, и благодаћу, и радошћу, и чини од Литургије један празник, једно свечано славље, са којега се вернници враћају у свет радосни и харизматични (обдарени благодаћу). Међутим, изван двери храма увек их очекује битка. До краја времена они ће проходити свој евхаристијски пут, добијајући у себе само укус оне од Бога происходеће кинонијe (заједнице), да би је мало после тога помешали у себи са горким укусом зла у свету. Света Евхаристија ће им међутим дати најживљу потврду и јемство Христове победе над ђаволом, али победе која ће на овој земљи бити победа „кенотичка", победа крсна, победа херојске аскезе (подвижништва), као што ју је схватио и доживео Исток кроз своје монаштво.

На тај начин св. Евхаристија ће увек да отвара пут не ка сањању о једном еволуционом моралном усавршавању света, него ка потреби херојског подвижништва, ка доживљају кенозиса и Крста, у којем доживљају се једино и доживљава у свету победа Васкрсења до краја времена. Истовремено пак она ће да даје свету и предукус есхатолошке стварности, стварности која продире у историју преко евхаристијског скупа и чини могућим у времену и простору наше обожење. Без ове димензије, коју у свет доноси св. Евхаристија, никакви методи мисионарства, никаква генијална дипломатија „дијалога са светом", и никакав морални систем не могу преобразити у Христу савремени свет.

Криза савременог човека у његовом односу са Христом и немоћ Хришћанства да га сусретне, у великој мери потиче од западне теолошке традиције која му је давана, тј. оне која га је учинила дихотомичним и шизофреничним, која га је поставила у дуалистичке форме, или у придављујуће моралне одредбе, и која му је разбила целосност. Док му је то и такво предање било у прошлости начин његовог мишљења, сада, када се кроз модерну науку и философију развио нови поглед на живот, све те форме пале су, и модерни човек

је остао у дилеми шта да изабере између тих двају антитеза које смо му дали, а ми опет са своје стране, по угледу на Запад, дали смо се и ми у одбрану тих западних форми, што је у резултату и довело до кризе у односима Цркве са светом.

У тој и таквој ситуацији Православље стоји као једно сведочанство.Ако и оно буде настојало да брани те западне форме о којима је реч, онда ће теолошки и оно доживети неуспех. Али Православље стоји пре свега *литургијски* као нада свету, јер се у његовој Евхаристији укидају споменуте дихотомије и човек у св. Евхаристији поново налази своју целовитост, свој интегритет, и своју заједницу — кинонију — са Богом. Ако Православље још и богословски то схвати, онда ће можда благовремено преиспитати себе богословски (тј. ослободити се западних утицаја), и на време предузети практичне мере из свога предања, да би на тај начин спасло себе од секуларизације а свет спасло од његове удаљености од Бога.

Summary

John Zizioulas

EUCHARISTIC VISION OF THE WORLD

The author of this article is a young Greek Orthodox theologian, who gives here an Orthodox viewpoint concerning the problems of contemporary men, however not on the basis of some theoretical statements or doctrines, but from the very heart of the Orthodox Church: from her cult and Liturgy. The Orthodox Church, her life, her faith, her structure and her theology, appears to the author mainly as the Holy Eucharist, which in itself incarnates the Orthodox vision and experience of God, man and the world. In the Holy Eucharist the mystery of the Incarnate God and our *communion* with Him is actually and factually expressed and contained.

The author states very sternly the tragic situation of the contemporary Western man, for which he declares guilty the Western theology. Pointing out the dangers for the Orthodox coming from immitating the West and its theology, the focused the Orthodox vision of the world and the contemporary man upon the Orthodox Liturgy, celebrated in the Church by the Bishop and the people of God.

Only by proceeding from her Eucharistic event and experience of God and man, the Orthodox Church will be able to meet the contemporary man and offer salvific solutions to his basic and vital problems.

Димитрије М. Калезић

Теолошки смисао иконе

Ако бацимо летимичан поглед на културну историју човечанства уопште, или било кога појединачнога народа посебно, приметићемо да велик део — а негде је то и огромна већина — културнога наслеђа чине споменици који посредно или непосредно потичу из култа. Ти споменици — грађевине, књиге, слике и други разни предмети — представљају некадашња средства култа, а данас чине капитал културног богатства. Као такви, они нам откривају најдубљи — прави смисао културе: да је култура — богослужење[1]; а тај исти смисао осветљава са своје стране и филологија: латинска реч cultus (= култ, обред) у генетичкој је вези са глаголом — такође латинским — collo (= обрађивати, обделавати) од кога је изведена и реч култура.

Сви смо ми сведоци чињенице да се у наше време нарочито у културноме свету полаже велика пажња на споменике културе: стари, већ познати, смештају се у витрине, а старији и млађи, али непознати, откривају се и њима се брижљиво рукује: отимају се и спасавају од заборава или чак и пропадања да би, полако, и они доспели на сигурно место и тако се предали у наслеђе новим покољењима. Тако се из дана у дан све више пуне музеји, богате ризнице, комплетирају галерије, припремају повремене изложбе...

Кад један предмет из прошлости — даље или ближе — уђе у музејски инвентар, он постаје објект различитих интересовања: уметничкога уживања, научнога истраживања, философскога посматрања, а често и — једноставнога и потпуно индиферентног гледања. Ту се сви они своде на један исти ниво и стављају у једну исту раван. А да ли су они имали иста значења код генерација које су их створиле и њима се служиле? — Свакако да не, иако у музејима стоје напоредо и освештане и профане ствари, и предмет су исте — или само сличне — радозналости.

Овде ћемо изабрати један предмет — икону; ући ћемо у генезу њенога мистичног значења, упознати, колико смо у могућности, њену садржајну дубину и појмити њену наменску функцију, па ћемо онда

---

[1] И. А. Иљин, Атеизам и пропаст културе — чланак у књизи са Вишеславцевим *Културни људи о културним проблемима*, 'Свечаник', 18, Минхен, 1955, 52; Исти, Религиозный смысл философии, YMCA PRESS, Paris, без год. изд., 114.

утврдити разлику њенога значења у двама различитим амбијентима — храму и музеју.

* *
*

Реч *икона* је изворно грчка (икôн, изведена је из глагола еикô = личим[2]), али је ушла у савремену европску, па и светску, културу и чини њен саставни део. Она значи исто што и портрет, односно наше *слика (с лика* истављена, копирана ствар); али слика лица, личности, а не слика уопште; не ни слика лица као појаве. Дакле, икона може да буде само персонална, тј. само ипостасна слика[3]. Узето шире и изворно, то може бити и слика нерелигиозне садржине; међутим, узето уже и специфично, то је слика — искључиво религиозног значења.

Код сваке слике — према томе и иконе — разликујемо два битна чиниоца: архетип и тип, или прволик и лик. Ово прво — архетип, прототип, прволик — јесте оно лице које слика приказује, а ово друго — тип, отисак, лик — јесте његов приказ на слици, сама слика. Зато слика као таква, налази се испред нас као и сваки тварни предмет, а прволик који је на њој представљен, образ који је на њој изображен, може да буде и одсутан, може то да буде и надтварни Бог, али његова слика, његов отисак, знак је његове мистичне присутности. Стога никад не можемо да схватимо икону — поготово не икону самога Бога — идентичном са њеним прволиком, оригиналом. Отуда јасна мисао и факт да у икони која је форма уметности у којој оно изражено одговара ономе што се изражава,[4] поред и најтешње везе слике и личности представљене на њој — немамо подударност или идентичност у смислу формалне логике. Икона, односно иконописац, нема никад намеру да доведе у заблуду онога ко јој приступа као нечему испред себе.

Икона — као нешто видљиво, и њен прволик — као нешто невидљиво, потпуно су различите суштине: слика човека представља облик његова тела, али не садржи душевне силе и способности тога истог бића — она није жива, не размишља, не осећа...[5] Али главна снага иконе садржи се у томе што она служи као слика и прилика онога ко је на њој представљен, јер праобраз предаје своју снагу своме изображеном образу који служи као његово оличење и представља га у његовој телесној одсутности.[6] Дакле, слика или икона је средство за комуникацију између онога ко јој приступа и онога ко је на њој насликан. Кад је на слици приказан светац, религиозан човек остварује тај контакт с њим кроз молитву и поштовање упућено преко иконе, или кроз икону — њему, личноме човеку, и још даље — личноме надтаворном Богу. Икона, значи, служи као средство непосреднијега ступања у везу с њеним прволиком.

---

[2] др Георгије Острогорски, О веровањима и схватањима Византинаца. Сабрана дела, V, Просвета, Београд, 1970, 184; ср. др Борђе Стричевић, О православном схватању иконе, 'Гласник СПЦ', 1967, 84.

[3] Leonid Ouspensky — Wladimir Lossky, Der Sinn der Ikonen, Urs Graf Verlag, Bern und Olten, 1952, 31.

[4] Ouspensky — Lossky, 22—23.

[5] Св. Јован Дамаскин — посредно: М. Холмогоров, Учение св. Иоанна Дамаскина об иконопочитании, 'Православнний собеседник', 1903, II, 3 („Приложение").

[6] Холмогоров, 10—11; Стричевић, 86; Острогорски, 49. и 179—180.

Поред ова два фактора иконе — лика и прволика — православље, следујући своју антиномијску догматику, утврђује и постојање трећега фактора; он и јесте услов појаве иконе, односно он је реална подлога и аксиолошка залога саме иконе; то је најдубљи услов иконизације и гарантија иконософије. Овај трећи чинилац представља нешто треће што се налази између реалнога прволика и његове умом постиживе духовне суштине с једне, и његова материјалнога представљања које је стварна материја с друге стране. То је личност која је једна, и држи јединство двеју суштина, материјалне и духовне, служећи им као заједничка подлога — то, подлога, подметак, и јесте изворно значење појма личност, ипостасис. Ово је особито јасно на примеру најтајанственије иконе — иконе самога Спаситеља, чија једна — богочовечанска, личност сједињује две суштине — тварну и надтварну. Зато и у икони Христовој и у икони светаца, имамо присутан персонални моменат који омогућује учествовање лика у прволику, слике у оригиналу, иако између њих нема суштинске идентичности. За уски и плитки рационализам А = А а А1 ≠ А — то је курс формалне логике. Међутим, за металогични, логосни ирационализам важи друго правило: не само да је тачно логичко А = А, него и логосно А1 = А, јер антиномије откривају подударност једнога и другог. Тако у православној догматици, целином заснованој на Откровењу, може истовремено да постоји и различност и истоветност: ипостасна различност а суштинско јединство кад је у питању један тролични Бог, и ипостасна истоветност а суштинска разлика кад је у питању икона и на њој представљена личност. Стога је тип од свога прототипа потпуно различит и неспојив с њим по суштини (усиа), али је сличан и спојив с њим по личности и имену које га изражава (кат' ипостасин, ката то онома).[7] Дакле, личност и њено име чини везу слике и онога ко је на њој исликан, не само могућом него и — реалном. Икона, значи, учествује у праслици, али не кроз јединство природе са њом, него кроз личност која изражава сасвим другу природу но што је природа иконе као материјалног објекта. Као таква, икона је тварна слика, и човек који јој се молитвено обраћа, трезвен је и свестан тога;[8] у противном, кад би преувеличао значај иконе и рационалистички овео необухватни прволик — његову суштину — у оквир и димензије иконе као овосветске трулежне твари, он би икону унаказио: претворио би је у фетиш, идол — ствар у којој, по искривљеноме уверењу, живи Бог.[9]. Тиме би дошло до релативизирања Бога, разуме се у човековој уској логици, и до апсолутизирања твари којој би припадало не само поштовање, што је нормално, него — служење, што је ненормално, јер оно једино припада Богу. Тај смисао има старозаветна забрана обоготворавања твари и служења њој (II М 20, 4 — 5).

Третирајући процес иконизације из еклисиолошкога аспекта, ми можемо у њему да разликујемо два момента, два именовања — људско и црквено. Ово прво никад није само собом довољно и не

---

7 Острогорски, 50, 179. и 180; Wladimir Lossky, Schau Gattes, Evz Verlag, Zürich, 1964, 108; Сергей Булгаков, Икона и иконопочетание. Догматический очерк, Париж, 1931, 75.

8 Leonid Ouspensky, Essai sur la Theologie de l'icone dans l'Eglise Ortodoxe, I, Paris, 1960, 222.

9 Холмогоров, 16; Булгаков, 134.

може да замени друго; и колико је потребно прво, толико је потребно и друго да би икона била — икона, сакрална слика.[10] Зато израђена неосвећена икона у црквеноме сазнању још није икона, него само пројект иконе који постаје иконом тек актом освећења. Све дотле то је, аксиолошки узето, профан предмет који стоји ван економије спасења; значи, сотериолошки је нефункционалан. Истина, тај предмет, та слика, није ни неко зло — ни супстанцијално ни функционално, али није ни светиња, него, једноставно, профана, несвета, ствар. Зато, еклисиолошки појмљено није правилно неосвећену икону називати иконом; односно, она је икона по својој намени, својим назначењем, и као још неосвећена и тек будућа, она се, са извесним разлогом може именовати иконом, али ниуком случају светом, освештаном иконом.

Као манифестација дара стваралаштва и као дело људских руку, икона је уметност. У најдубљему свом смислу, иконописање је копирање — уосталом, као и свако сликање; али не копирање у једноме грубом смислу речи, него 'хватање' у материју порука, идеја, облика, вредности... из једнога другога, преображеног света. Тема иконописа је један дубок и метафизички заснован реализам који се иконописцу нуди кроз Откровење. Зато су у старој Византији постављени канони живописа: уметнику је било прописано како да представља одређене мотиве, али је од његова талента и духовне снаге зависило колико ће он бити кадар да проникне нетрулежну и надматеријалну стварност, да посегне за њом, да је појми и, најзад, како ће да је изрази. Зато на Истоку имамо један одређен иконографски тип, док се стил мења, а с њим и колорит и начин сликања.[11] У иконописноме подвигу није угушен и угашен таленат уметника, па овај није само пасиван кописта,[12] него, напротив, његово дело као доживљај ангажује га у целини и он га у одређеним оквирима доживљава и остварује, изражава. Од снаге доживљаја и способности уметникова уобличеног изражавања зависи уметничка вредност његова дела. У истој ситуацији се налази драмски уметник који, обликујући један дати текст у оквирима које му наметне режисер, има огромно подручје развијања свога дара, чувајући, као и иконописац, идентичност мотива — драмскога, односно ликовног.[13] Кад се Православна црква држи увек једнога истог типа у сликарству,[14] она не одбацује друге стилове зато што нису такви, него се држи овога зато што најдубље изражава мисао Откровења, оваплоћену и доживљену, као што библијски текст најверније преноси поруку тога истог Откровења.[15]

---

10 Булгаков, 122.

11 Острогорски, 180, 184—185.

12 Ouspensky — Lossky, 45.

13 Стричевић, 86.

14 Под извеснима историјским условима дошло је до одступања, где мањега а где и већег, у сликарскоме изразу Православне цркве. То се дешавало током последња 2—3 века у крајевима где су православни верници живели заједно са римокатолицима и протестантима који су имали над њима културну доминацију. Зато се у томе иконопису осећа потпун одсјај западне сликарске технике и стила, као и уметничкога академског сликарства Запада.

15 Павел Флоренский, Икона, 'Вестник Русскаго Западно-Европейскаго Патриаршего Эгзархата', 65, 1969, 48.

Свештени живопис и свештени текст два су вида једнога истог Откровења, односно његова садржаја: то је откровење бојом и откровење речју.[16]

Дубље загледавање у једну икону може нам дати многе резултате: она садржи поглед на свет њенога аутора,[17] односно његова времена, и може да пружа бројне ситне, а некад и крупније податке за упознавање културе времена у коме је настала.[18] Али све то информативно, то је површина која је одсјај овога света, односно средине у којој је настала дотична икона — тиме је икона слика овога света и његове културе; али је њен главни садржај с оне стране њене површине: она је манифестација онога света и његова садржаја, па пружа и многе дидактичке елементе који су илустрација тога садржаја, али то уопште не исцрпљује живопис.[19]

Главна порука иконе јесте нешто оностранo, откровенско. Да нам то буде што јасније, упоредићемо садржајно најдубљу икону — икону Спаситељеву — са Св. писмом и доћи ћемо да сазнања да иконографија саопштава оно исто што реч објављује у записаним текстовима. Дакле, догматски садржај, као надразумна истина, садржан у Откровењу, експлицира се двојако — лексички и ликовно. Лексички изражај истина Откровења, као непоснеднији, окренут је интелигенцији човековој — то су формулисани догмати. Они су као такви интелигибилни облици изражавања надлогичне стварности која превазилази облике и начине нашега логичко-рационалног изражавања.

Иконе се такође односе на тај исти садржај: оне, посредовањем лика и боје, саопштавају нашој свести тај смисао кроз естетске облике изражавања — естетске у стварноме смислу речи естетикон (= оно што се може схватити одређеним смислом). Зато интелигибилни моменти не остају страни иконографији: пажљиво посматрање једне иконе открива у њој извесну логичку 'надградњу', један одређен догматски садржај којим се одређује њена подударност с Откровењем — њена, дакле, иконост. Зато је икона изражај догмата — не језиком писма, него језиком слике; другим речима, она је — илустрација догмата. — Ово никако не треба да се схвати као да је икона нека врста хијероглифа или ребуса који преводи догмате на профани језик конверзације; напротив, икона као ликовна, визуелна манифестација догмата увек стоји изнад људскога психологизма и одражава оностранu а не овостранu реалност. Интелигибилна схватљивост која прожима иконе подударна је са догмом Цркве — зато обе традиције, догматска и иконографска, изражавају сопственим средствима један исти садржај. Металогични садржај Откровења превазилази интелигенцију и домет човекова сазнања, али — не искључује их, него их

---

16 О значењу речи и боје у саопштавању Откровења видети прегнантно писани текст В. Лоскога Tradition und Traditionen у заједничкој књизи, његовој и Успенскога, Der Sinn der Ikonen — особито завршне одломке текста. Слагањем слике и писма и њихове заједничке зависности од садржаја Откровења које примају и саопштавају бавио се и Седми васељенски сабор.

17 За ово је врло карактеристичан пример књиге кнеза Евгенија Трубецког: Умозрение в красках. Три очерка о русской иконе, YMCA PRESS, Париж, 1965.

18 На пример, са детаља на нашим иконама и фрескама стекли смо, или баш добро употпунили, слику наше културе: домаћи живот, живот на двору, школство, саборовање, хигијена, болнице, врсте оружја, одела...

19 Георгий Флоровский, Византийские отцы V—VIII века, Париж, 1933, 247.

узима себи, образује у традицији Откровења да би били способни да појме дубоке тајне истине тога истог Откровења.[20]

Надкатегоријални Бог открива се твари, али се не своди у њу и не ограничава своје биће и суштину њеним уским границама. И док је јасно речено у Ст. завету да људско око није видело лице Божје (V М 4,12; 31,17) и да га људи не могу ни видети (II М 33,20) — дотле је у Новом завету јасно истакнута мисао и факт да се Бог својом личношћу приближио свету преко свога Сина који га је објавио (Јн 1, 18), док је његова суштина остала и даље недоступна човеку у твари — зато старозаветна забрана обожавања твари (II М 20,4—5) остаје и у Новом завету. И Ст. завет, који је знао за ликовно представљање невидљивих херувима (II М 25, 18—19; 37, 7—8), није одобравао сликање Бога који је био онтолошки удаљен од света. У Новоме завету имамо нешто друкчију појаву: Бог је окренут свету, открио се свету, сјединио се, преко човека, са светом кроз личност — а не кроз природу, суштину — Логоса који је постао Богочовек. Зато Нови завет пружа могућност сликања Бога чија је жива слика човек (I М 1, 27), али у питању је сликање његове појавне личности којом га је свету показао Његов јединорођени и јединородни Син, а никако његове несазнајне суштине коју нико није видео никад (Јн 1,18). Зато учење о икони Бога треба да исходи из благодатнога његова односа према свету, а никако из апофатичке тезе о његовој суштинској невидљивости и безобличности.[21]

Постављена на овакве основе, икона постаје предмет нашега удубљивања. И своја дубока сазнања о њој и њеној поруци — сазнања не само стечена умом, него целокупним бићем — ми сводимо у једну заокругљену целину која је стварни предмет иконологије.

Ми икони приступамо као једноме материјалном хијероглифу, шифри, али — хијероглифу идеалнога садржаја. Зато не гледамо на њу као на обичну ствар, иако је суштином управо то, него гледамо *кроз* њу и сагледавамо духовним видом један други садржај који се открива *иза* коре ствари и чини њену идеалну подлогу, основу. Ово што сагледавамо, то је њена над-тварна идеја коју доживљавамо. Стога тај 'хијероглиф' није слика праобраза из овога света[22] није, значи, илустрација којој човек даје смисао. Та материјална 'шифра' не лежи пред нама као огледало у коме се адекватно одсликавамо ми и наша околина, него је то граница — симетрична раван — видљивога и невидљивога света у којој, упркос њеној материјалној природи, одсуствује материјалност света физике и испољава се реалност преображеног надфизичког света.[23] Стога је лик који је исликан на икони — не отисак нашега света него назирање, чак и јасно виђење, једнога од бића из света надвремене вечности, а сама површина иконе — тљени материјални екран кроз који нам се та нетљена личност јавља, показује.[24] Зато икона као 'оглашавање бојама духовнога света',[25] представља прозор — разуме се тварни — који је постављен између два света — тварнога и надтварног, између света који није

---

20 Ouspensky — Lossky, 23.
21 Булгаков, 82.
22 Исто, 70—71.
23 Флоренский, 39.
24 Исто, 56—57.
25 Исто, 47.

супстанцијално зло али стварно сав у злу лежи (I Јн 5,19) и света апсолутнога добра. Па као што кроз прозор наше собе улази дневна светлост и неколико сунчевих зрака, осветљавајући њену унутрашњост — тако и кроз икону улази благодатна светост у природу твари осветљавајући је, посебно осветљавајући благодатним зрацима преображенске нетварне светлости личност, и душу и тело, онога ко јој се молитвено обраћа. Зато је 'метафизика светлости... основна карактеристика иконописа'[26] — *јер све што се објављује, свјетлост* је (Еф 5,13).

Због свега овога, икону можемо схватити и као указивача на свеца који је на њој представљен. Као таква, она помаже човеку да сконцентрише своју пажњу, јер је духовна прибраност битан предуслов за развијање духовнога виђења. И кад се духовни вид у молитвеноме подвигу усредсреди на лик приказан на икони, њему се 'отвара она страна', и тај лик представља прозор иза кога се простире безгранична светлост; и све остало на површини иконе, што није под исликаним ликом, представља декорацију — то је исцртана даска која се апстрахује и остаје по страни успона душе која се моли, и слива благодати на њу. И нестворена светлост која се шаље преко просветљенога свечава лика јесте — светлост, а не само бледо и сумњиво подсећање на светлост; и та светлост, будући нестворена — непролазна је, али не обасјава човека по механичкој нужности што је случај са тварном светлошћу: она се само некад јаче а некад слабије испољи — зависно од човекова отварања према њој. Обасјавајући онога ко се моли, она, као благодат Божја дарована свецу — или непосредно ако је у питању икона Божја, обасјава онога ко се моли и даје му уверење да постоји известан тајанствени идентитет између нетварнога Бога и светих људи са њиховима приказаним ликовима. То је смисао целога иконостаса, границе која дели лађу цркве од олтара — неба на земљи: свеци на иконостасу су сведоци и изразиоци светиње која је иза иконостаса.[27] Дакле, икона је одсјај, али — не овога света и његове пролазне стварности, него проблесак, рефлекс — радијација духовнога света и његове реалности у свет наше грубе непреображене стварности.[28] У то велико дело које ће се у потпуности открити на крају света и историје — кад наступи *ново небо и нова земља* (II Петр 3,13; Откр 21,1) кад времена више не буде (Откр 10,6), позива нас Јеванђеље а иконопис нам га илуструје, представља, манифестује. Зато је иконопис — живопис: сликање живота, разуме се преображеног, и људи који су већ у њему. Тај нови, преображени свет представља нешто другога квалитета и других димензија но што је овај свет — зато Христова наука која позива к њему, стварно *није од овога света* (Јн 18, 36). То је свет који је у многоме неподударан са овим светом; и не само неподударан него је често и директно супротан овоме свету, па његове поруке звуче провокативно у односу на овај свет и његове норме (сетимо се само I Кор 1,19—31).[30]

---

26 Исто, 64.
27 Исто, 42—43.
28 Ouspensky — Lossky, 30.
29 Ouspensky, 227.
30 Исто, 25—26.

Хришћанска православна икона, као сликовни позив у један други свет, не може да се схвати као ствар с две димензије: она има и трећу своју димензију — дубину, коју имплиците садржи у себи чим има такву улогу; али имамо и примера кад је иконописац у свој подвиг уложио сав свој таленат и изразио језиком боја ту трећу димензију. Та одлика представља парадокс: то је перспектива, али не перспектива за уске норме тварнога света где човек представља њен почетак, и она иде од њега даље, па што даља — то ужа, сведенија; није то ни поглед у назад — то је ретроспектива, него је то поглед у напред, али перспектива је обрнута: човек је њен завршетак, а почетак је — у безграничној натприроди.[31] Па док молитвени човек упире свој телесни поглед у материјалну површину иконе, дотле се његову духовном виду отвара нов видик: поглед не полази испред иконе, него долази из њене тајанствене дубине, и он се не завршава у икони, него испред ње — у самом посматрачу. У овоме доживљају човек гледа и има визију, али је ништа мањи утисак и доживљај да је виђен. Он је у прилици да види своју маленкост пред којом се отварају тајанствене дубине, све дубље и све шире, и поглед њихов се своди на њега, концентрише се у њему као жижи. Човек се овде осећа стабилним: он стиче сазнање да се његов лични поглед који полази од њега као субјекта, не расипа, не ишчезава, него, напротив, налази свој ослонац и доживљава свој смирај. У контраперспективи поглед је окренут човеку да га покрене на духовно буђење. Човек се не фасцинира, него се само упозорава да буде пажљив у односу на поруку из другога света коју, на његово обраћање томе свету, доноси и саопштава икона — њему који је окренут томе неизмерном свету. Циљ иконе није да се човек деконцентрише и тако растројен изгуби у простору, него да се оријентише и укаже му се пут у пуноћу. Зато икона представља врата, пролаз, који поуздано и опробано води, односно узводи у преображени свет вечности.[32] Она као чисто уметничко остварење може бити на вишој и нижој уметничкој висини, али у њеноме основу лежи конкретна залога која гарантује оригинално опажање оностранога, опробан духовни опит, доживљај.[33] То чини њену функционалност која, видимо, не зависи од естетскога квалитета.

Ту живу и богату везу тварнога света са надтварним Богом човек доживљава пунином свога бића, и она утиче преображајно на човека. То човек постиже најнепосредније преко самога Спаситеља чија је икона услов свих осталих икона: божански ноумен се појавио у људском феномену, проживео с људима свој земаљски век и тиме учинио јасном и видљивом своју слику у људској природи. Син Божји који је по природи Бог, узима на себе људску природу, али његова божанска природа остаје неизобразива, него се на икони приказује његова *двоједна* — богочовечанска личност. Стога његова слика представља јасан израз халкидонскога догмата који изражава

---

31 Феномен обратне или контраперспективе објашњавао је П. Флоренски у књизи *Мнимости в геометрии*, Москва, 1922, али га је разразио тих година у двама краћим чланцима, публикованим постхумно: *Обратная перспектива*, 'Труды по знаковим системам, III', Тарту, 1967, 381—416, начелно, и *Моленые икони преподобного Сергия*, 'Журнал Московской Патриархии', 1969, 9, 80—90. искључиво у односу на живопис.

32 Ouspensky, 222. и 224.

33 Флоренский, Икона, 46.

тајанствено сједињење његових двеју природа, божанске и људске, у једној ипостаси — богочовечанској. Зато на икони није приказан ни Христос Бог, ни Христос човек, него — Христос Богочовек, који једном личношћу синтезира обе природе.[34] Његова икона представља један, јединствен и невидљив, лик Бога и човека у Богочовеку.[35] Поштовање његове иконе у неку руку представља 'почетак виђења Бога'.[36] Ова ирационална реалност превазилази уску релативност: у икони као тварној, предметној ствари из материјалног света, не присуствује природа надтварнога Бога — нема, значи, никакве могућности за пантеистичко схватање; и обрнуто: између иконе, као нечега пролазнога и тварног (I Кор 7,31), и Бога у кога нема измене (Јк 1,17) постоји једна — богочовечанска ипостас која чува јединство и известан идентитет надтварнога Бога и његове ликовне представе у твари — искључена је, значи, и могућност деизма. Зато се молитвени поглед православнога хришћанина не зауставља на површини Христове иконе и не гледа његово лице једноставно као и лица на профаним сликама, подсећајући се само на те личности, — него гледа на Христову преображајну славу, истављајући пред светлоносни и светлозрачни лик Христов своју душу као тварно огледало за рефлектовање те нетварне светлости,[37] од које се молитвеник, гледајући је лицем, преображава *у то исто обличје из славе у славу* (II Кор 3,18): једно исто биће прелази из земаљскога у небеско стање, чувајући свој персонални идентитет уз промену квалитета (I Кор 15,40. и 43—44). Све су иконе — иконе утолико уколико су урасле у Цркву: не цркву — грађевину, не цркву — организацију, него Цркву — тело Христово. Стога су све одреда — христолошке, јер су у Христу. Као привремено дело људских руку оне урастају у Организам Цркве — тела Христовог, и из њега вуку своје животне сокове чијим даровима хране свет.

Смисао иконе је свакако дубљи но што се чини, спољашње гледано. Кад се проникне у њега и кад се изнутра, иманентно, посматра, онда се открива недогледно богатство тога садржаја — ово особито кад је у питању икона Спаситељева. Зато питање икона, односно догмат о иконама, — није само иконологија у ускоме смислу речи; то је нешто далеко обухватније: то је антропологија и ангелологија, и још више: то је — христологија. Овакву концепцију иконе омогућује највећа тајна под сунцем — телесно рођење Логоса (I Тм 3,16); тајна чија је суштина недоступна чак и анђелским умовима (I Петр 1,12) — тајна, најзад, која је људима саопштена и они сазнају да је телесно рођени Бог неумањена и неизмењена *сјајност славе и обличје бића његова* (Јевр 1,3), тј. бића Очева. Тај сјај и то обличје — то је оно што се представља на иконама, а не сама његова суштина (усиа). Јер кад бисмо стварно представљали његову невидљиву природу — ми бисмо стварно погрешили. А овако, кад се представља тај виђени сјај и обличје који се открио људима преко видљиве људске природе, заједничке и људима и Богочовеку, — не греши се јер се тиме желе приказати, и приказују се, његове историјски реалне

[34] Ouspensky, 180—181.
[35] Булгаков, 135.
[36] Lossky, 133.
[37] Филарет, митрополит московски — посредно: Леонид Успенский, Богословие иконопочетания в послеиконоборческий период, 'Вестник Рускаго Западно-Европейскаго Эгзархата', 57, 1967, 49.

црте и облик. Зато је поштовање његове иконе — поштовање а не обожавање; то је поклоњење не твари, него Творцу који је изволео да живи у материји, тј. у свету, и да кроз материју, тј. кроз људско реално тело и биће, пружи спасење — и човеку и твари у целини.[38] Као историјски реалан, он је описив — и то по људској природи коју је примио од своје Мајке[39] и по једној богочовечанској ипостаси која сједињује његове две природе: божанску — коју прима од Оца, и човечанску — коју је примио од Мајке. Само тако појмљена његова историјски и искуствено реална појава представља *пунину божанства тјелесно* (Кл 2,9). Стога идеја повезивања Христове иконе са христолошким догматом изражава управо саму суштину византијске — односно *православне* — иконологије. 'Ако се Син Божји доиста оваплотио, он се без сумње може и ликовно представљати; ко оспорава могућност његова представљања, пориче стварност његова оваплоћења и тиме подрива темеље вере у оваплоћење'[40] и, самим тим, у спасење. Ликовно представљање Бога не означава ништа више до наше гледање на слици онога истог — не његове божанске суштине, него његове богочовечанске ипостаси — што су гледали његови ученици, односно савременици. У виђењу Бога, човеков поглед не иде од суштине човекове суштини Божјој, него од лица човекова — лицу Божјем (Просопон прос просопон — I Кор 13,12), гледајући ипостас оваплоћенога Логоса.[41]

На овоме стварно деликатноме и тананом питању — али питању од сотериолошког значаја — сукобиле су се две струје, у ствари два стила мишљења и гледања на проблеме — уски логички и обухватни металогички, и избио је спор који је скоро два века потресао стару Византију — усталасани су били сви друштвени слојеви у држави. Струја противника иконопоштовања — иконокласти, упоређивала је иконопоштовање са идолопоклонством; а друга струја — иконофили, вукући корене из дубине предања, учила је обрнуто: да се икона само поштује, а обожава се једино Бог. Мишљење о непосредној вези иконе са оваплоћеним Спаситељем делили су елитни теолошки мислиоци пре и после тога времена; нарочито су важни Василије Велики, Григорије Кипарски, патријарх Герман, Јован Јерусалимски, папа Григорије, анонимни аутор беседе Adversus Constantinum Caballinum, да би Јован Дамаскин у своје време јасно и одређено поставио питање икона као угаони камен разматрања[42] у вези са фактом оваплоћења.[43] Тако је спор око икона отворио своје перспективе и октрио богословске дубине које је скривао у себи[44] и показао се као заиста христолошки спор.[45] Он је послужио као повод за сазив Седмога васељенског сабора коме је древна пракса цркве и учења неких од ових отаца послужило као извор.[46] Међутим, сабор је имао и још један извор — Петошести (Трулски) сабор који је, иако није имао непосредно пред собом догматску тему, ипак залазио у

---

38 Дамаскин — посредно: Острогорски, 154—156.
39 Теодор Студит — посредно: Ouspensky, 182.
40 Острогорски, 174.
41 Lossky, 107. и 133.
42 Остроговски, 116, 151—152, 153, 157, 158—159, 369.
43 Флоровский, 252.
44 Исто, 247.
45 Острогорски, 88.
46 Исто, 116.

подручје догматике: његов 82. канон већ наговештава повезивање иконе са оваплоћењем Бога, заснивајући тиме икону христолошком догмом.[47] Тако иконопоштовање из древне праксе израста у теоријска, христолошки фундирана објашњења да би добило свој наговештај на Трулскоме и пун израз на Седмоме васељенском сабору.[48] Касније, иконопоштовање као христолошки продубљено и правилно схваћено питање одјекује и у црквеном песништву.[49]

Док је икона у благодатноме животу источнога дела Цркве имала дубоке догматске корене и њима вукла своје сотериолошко значење, дотле, она у западноме крилу Цркве никад није хватала тако дубока корена, мада кроз дела папе Григарија II увелико веје византијски дух, али кад су у питању иконе, он не само да није кристално јасно исказан него је доста неодређено изражено,[50] па иако је прописивано да се икона Христова поштује на исти начин као и четири јеванђеља.[51] Поштовање иконе, као и њено значење, уткало се и упило дубоко у сазнање Источне цркве,[52] и у њој икона служи тако рећи као спона до-гробнога и за-гробног живота, омогућујући реално повезивање човеково са прволиком који се приказује на икони. На Западу икона делује снагом уметничких средстава на религиозна осећања и може да буди побожна расположења. Зато је на Западу њено значење оно што се на Истоку сматра површинским и секундарним — дидактичка и естетска компонента. Њено поштовање је на Западу било побожна навика, а не једно од најважнијих и најдубљих изражајних средстава религиозности.[53] Дакле, дидактичко и уметничко код иконе исцрпљују њено поштовање на Западу, а на Истоку — не ни изблиза.

Свакако у овако сиромашној концепцији иконе, лишеној догматске подлоге, треба тражити — и наћи — сликарско одступање од реализма Откровења које (одступање) сретамо на Западу. Јер док Источна црква изражава тај реализам негујући уметност смирености коју изражава кроз симболизам — дотле Западна црква одступа од њега изражавајући естетску и дидактичку компоненту иконе кроз натурализам;[54] и док православна иконографија у органском контексту своје догматике изражава одређене истине — дотле је западна на истине Откровења упућена посредно. Зато источна икона представља одређеног свеца као весника једнога другог света и живота у њему, и он је увек друкчији од лица из профане свакидашњице — а западна га иконографија представља као овостраног човека, везанога за одређену културну климу и њено тле; другим речима, источна иконографија развија пневматологију и унутрашњу топографију

---

47 Исто, 639; Ouspensky — Lossky, 29.

48 Видети код Никодима Милаша, *Зборник правила*, Нови Сад, 1886: догматска одлука на стр. XXXIX—XXXXI, односни канони на стр. 96—97, 108. и 109.

49 Мотив Божје описивости кроз оваплоћење нарочито је јасно изражен у Служби Недеље православља — на вечерњи (на Господи возвах, 4 и Слава на Господи возвах), на јутрењи (кондак, и на хвалите, 2) и на литургији (блажена, 5), а мотив о стављању крстова и иконица на књиге, одежде и утвари — на јутрењи (на хвалите, 2).

50 Острогорски, 174, 176—179.

51 Denzinger, бр. 137 — посредно: Ouspensky — Lossky, 23, подтекст.

52 Успенский, 52.

53 Острогорски, 179—181.

54 Флоренский, 39; Ouspensky — Lossky, 43.

свечеву, различиту од обичне — а западна, психологију и детаље, и његову спољашњост; источна икона узводи посматрача — западна му се приближује и чак ураста и његову средину; кроз симболизам православне иконографије приметна је економичност боја и концентрација лика у дубину из које дојекује његова порука — западно религијско сликарство даје блесак и богатство боја; снага источне иконе је с оне стране површине иконе — а лепота западне иконе с ове стране њене површине. На Западу постепено настаје извесна секуларизација религиозне уметности, док она на Истоку чува свој литургички карактер остајући као саставни елеменат култа,[55] па иконе нису само украс храма, него саставни и неодвојиви део богослужења.[56] То што на Западу икона нема чврстих догматских основа, свакако је узрок томе што је икона постала богослужбено скоро нефункционална; последица овога — логична и неминовна — биће свођење икона на ниво обичних слика религиозне садржине које стварно немају богослужбене функције — у протестантизму, или коначно избацивање ликовне уметности из богослужења — код неких секата насталих из крила протестантизма.

Икона у најдубљем смислу речи — или православна икона — јесте средство дијалога између света који сав у злу лежи, али није идентичан с њим (I Јн 5,19), и света Божје славе: човек из овога света се преко ње обраћа човеку који се већ преставио, преселио у тај други свет — свецу — за посредовање код Бога, или непосредно Богу за помоћ, који помаже — било непосредно било преко свеца приказаног на икони. Зато је она 'као богослужбени канал догматскога назначења и изражај благодатнога св. предања у Цркви. Кроз богослужење и иконе Откровење постаје својина и животни задатак верујућег народа'.[57] Кроз икону се, као кроз левак, врши улив благодатних дарова у тварни свет. Зато у њој присуствује и кроз њу зрачи Божја благодат која чини да су иконе стварно 'освећење света'.[58] У томе освећењу човек остаје оно што јесте — твар; али његова личност, посредовањем божанске благодати, узима удео у божанском животу: благодат Духа Св. улива се у природу, испуњава је и — преображава.[59] У овој улози, узвишеној и освећујућој, сакрализујућој, икона се јавља врстом уметности — пуном благодати која се доживљава пунином бића, а никако само објектом естетскога уживања или предметом научнога истраживања: ово — управо једино ово — јесу само религиозне слике које нису укључене у благодатни преображај света, а икона је укључена у дело спасења и њиме оживљена: зато сила целебна, благодат спасења, моћ одолевања злим дусима, уношење у душу мира и смиреност — све је то дело благодати Божје којом Св. Дух освећује икону и делује преко ње.[60] Зато и људско поштовање освештаних ствари — према томе, и икона — иде преко њих њихову Творцу који се обожава,[61] као што каже и св. Василије Велики: „Част одавана икони прелази на прволик",[62] јер је сам Бог

55 Острогорски, 181.
56 Стричевић, 85. и 86.
57 Ouspensky — Lossky, 30—31.
58 Дамаскин — посредно: Ouspensky, 227.
59 Ouspensky — Lossky, 35. и 36.
60 Требник — Чин благосиљања и освећења разних икона.
61 Милаш, XXXIX — XXXXI.
62 Св. Василије Велики, О Духу Светом, XVIII, 45 (Mg, PG 32, 149 c).

творац извор благодати, анђели и свеци, приказани на иконама — преносиоци или посредници, а икона као твар — средство преношења благодати, односно средство освећења и преображаја света.

* *
*

Дакле, икона као тварни облик натприродног Откровења јесте природна ствар, мртва и по себи беживотна, али — стављена у једну живу функцију. Вечно живи Бог и његови свеци преко ње, као средства, опште са овим светом и човеком у њему, разуме се поред осталих њихових веза.

Као објекту намењеном храму и богослужењу, њој и јесте место у храму. Њено скидање са иконостаса, изношење из храма — не мора да значи обесвећење, десакрализацију, али свакако значи паралисање њене функције — освећења које она више не врши кад се ископча из благодатне струје, јер је она само посредник а не извор освећења. На профаноме месту, икона се у извесном смислу деиконизује: престаје да буде оно што је за њу битно — средство комуникације с Богом и свецима, него постаје оно што није њена коренита намена — објект естетичнога уживања и научног испитивања. Ван цркве она више не задовољава религиозне потребе човекове, и он јој се више не моли, него задовољава његово уметничко уживање и научно интересовање — зато јој се диви и проучава је. Зато на овим местима имамо више и мање вредне експонате, а не сакралне предмете — иконе које су у Цркви својим благодатноспасавајућим дејством све једнаке, и као такве превазилазе све наше мере и критеријуме. Дакле, настаје парадокс: икона, теолошки дубоко заснован појам, лишава се свога најдубљег значења и своди се на ниво музејскога експоната — слике чија се вредност оцењује људским мерилима; сад је за њу битно и пресудно: старина, стил, склад боја, композиција и друге, чисто површинске и маргиналне одлике које у њеној суштинској функцији нису имале битног значења. Она је као елементарна твар привремена, као уосталом и све стихијско, па и небеса (II Петр 3,10), али — њен праволик остаје, јер је изнад домета закона тварне стихије. Зато њено материјално пропадање као слике не значи нестанак њенога прволика; али у случају замене дотрајале иконе новом — ипак је препоручљивије сачувати стару него упропастити је или препустити пропадању, а још је препоручљивије повремено је враћати из галерије у њен стварни контекст, и тиме оживљавати њену намену, замрлу у музеју. То неће бити трансплантација — пресађивање нечега профаног у освештану средину, него реплантација — поновно враћање освештанога предмета из профанога у освештани амбијент. Тиме се дејство иконе васпоставља: она ту активно живи, док ван тога — само траје. Кроз њу оживљену дејствује Дух и испољавају се неиспитиве и несагледиве дубине Бажје (I Кор 2, 10) — опет се, значи, она отвара према безграничноме и вечном, према своме прволику.

Summary

Dimitriye Kalezich

THEOLOGICAL MEANING OF ICONS

The author defines the meaning of the notion »icon«, reducing it to the image of a person and differentiating in the icon (as well as in any other picture) a type and arche-type. These are the first two aspects of the icon. Between them there exists certain identity, however not in the sense of the formal logics, but in the perspective of the metalogical antinomies. The mystical presence of the evading arhetype in the framework of the limited icon is made possible exclusively by the depicted hypostasis on the basis of the antinomical Christian dogmatics — that is the third aspect of the icon. According to this aspect the icon is identical with the person depicted on it, however this is not essential but hypostatic identity; the icon remains in essence an impersonal thing, whereas the represented God or Saint is personal being, and futhermore, God is an uncreated being. In addition to these three aspects, the Orthodoxy knows the fourth aspect of the icon — its ecclesiality: the unoconsecreated icon is only a project of an icon, hence, only the consecrated icon is an icon in the full sense.

Icons have their specific function in the consciousness and life of the Orthodox Church. They are a form of the Revelation, even as the Holy Scriptures. For that reason, the icon is not only instructing the faithful about the Revelation and its truths, but makes possible the dialogue between the created and the transfigured world: in front of the icon man prays to God, and God answers by sending him His Grace. Hence, the basic characteristics of the icon is the metaphysics of light, of course, of the light uncreated. Therefore, the icon represents, so to say, a window through which one looks from the limited world into the infinite one where the reversed or growing perspective is only fit for the contemplation of the created world destined to the endless development in beauty.

In its deepest meaning the icon is Christological; the icon is the immediate consequence of the Incarnate God. The Incarnate Saviour has been a really visible theandric Person although His Divine Nature remained invisible, and on the icon His Divine Person is depicted in human form, as He was seen on Earth. In this way, the icon is an illustration of the dogma of Chalcedon. This understanding of the icon has lived in the Tradition of the Church, among the Holy Fathers and received its authoritative definition at the Seventh Ecumenical Council.

At last, the icon is a constitutive part of the cult. As such, it is a living and sacred object, and not a dead ornament of the temple. Therefore, its placing into a museum means its de-iconization, because the museum is not its proper context, but a profane surrounding in which the icon does not fulfil its function: here naboby prays in front of it. It is merely an object of admiration and study. That means that the icon is not satisfying man's religious needs, but only his aesthetical and scientific impulses.

Протојереј Василиос Сакас

Имамо ли истог Бога као нехришћани

Да бисмо ово питање могли боље расправити, ограничићемо се на три религије које су се, историјски посматрано, јављале једна за другом овим редом: јеврејство, хришћанство и ислам. Ове три религије полажу право на исто порекло: оне обожавају „Бога Аврамовог". Веома је раширено схватање по коме сви ми тврдимо да смо Аврамови потомци; Јевреји и Муслимани телесни, а Хришћани духовни потомци. Сви ми имамо једнога Бога, „Бога Аврамовог", и сви ми обожавамо — разуме се сваки на свој начин — истог Бога. Тај „заједнички" Бог чини на један одређени начин нашу заједницу и сабиралиште нашег „заједничког разумевања". То нас упућује на „братску заједницу", као што је рабин др. Сафран нагласио, кад је 132. (или 133.) псалам парафразирао: „Гледај како је лепо и пријатно кад браћа сложно један с другим станују".

Са овог становишта следује да Исус Христос, Бог и човек, који је, као и вечни Бог, Његов вечни Син, и Његово славно Васкрсење и Његов поновни Долазак који улива страву, — да су све то другостепене небитности које нас не могу задржати од „братимљења" са онима који га сматрају за „простог пророка" (према Корану), управо за сина једне . . . (погрдну реч нећемо да преведемо. Ред.), према једној талмудској традицији. На тај начин ми бисмо „Исуса из Назарета" и Мухамеда ставили на исти степен. Ја не познајем ниједног Хришћанина достојног тога имена, чија би свест тако нешто могла допустити.

У датом случају могло би се рећи да би Исус Христос од три поменуте религије могао бити признат као једна „сасвим јединствена појава" и као један „Божји посланик". Али ми Хришћани *кад не бисмо признали Христа као Бога,* не бисмо могли да га признамо ни као пророка, ни као „Божјег посланика", него бисмо га држали за беспримерног обманивача, пошто је Он сам изјавио да је Божји син и да је „једнак Богу" (Марк. 14, 61—62). Према овом „екуменском решењу на интерконфесионалној равни", Света Тројица Хришћана̂ били би исто што је монотеизам у јеврејској религији, у Исламу, код античког јеретика Савелија, код модерних антитринитараца и код неких секата „просветљених". Тада не би биле три Личности у

једном божанству, него би била једна једина личност, која за једне остаје непроменљива, а за друге, то је једна Личност која на себе ставља маску Тројице (Оца, Сина и Светог Духа). Али при свем том би се тврдило да је то „један исти Бог".

Овде би неки наиван човек могао поставити супротно тврђење: „Па ипак, за те три религије постоји једна заједничка тачка: Оне све три признају Бога Оца!"

Али према св. православној вери то је бесмисленост.

Ми исповедамо у свим временима: „Слава Светој, Јединосуштној, Животворној и Недељивој Тројици". Како бисмо могли одвојити Оца од Сина, кад је Христос посведочио: „Ја сам у Оцу и Отац је у мени" (Јов. 14,11); а свети апостол и евангелист Јован Богослов, апостол љубави, уверава јасно и разумљиво: „Сваки који Сина одриче, нема ни Оца" (1. Јов. 2, 23).

Али, кад све три вере Бога називају „Отац", за кога је он доиста Отац? За Израелце и Муслимане Он је Отац *по плану о стварању*, док је за нас Хришћане Он Бог и Отац нашега Господа (2. Кор. 1. 3), а ми смо његова деца у Исусу Христу *по плану о спасењу*, јер нас је у њему Бог изабрао; у његовој љубави он је наредио да будемо Његова деца кроз Исуса Христа" (упор. Еф. 1, 4 и 5). Каква сличност постоји између Божјег очинства у Хришћанству и оног у другим религијама?

Неки ће можда рећи: „Па ипак Аврам је обожавао истинитог Бога; а Израелци су преко Исака, а Муслимани преко Агаре потомци овог истинитог обожаваоца Бога". Овде морамо нешто да објаснимо. Ни у ком случају Аврам није обожавао Бога сходно монотеизму од једне личности, него у монотеизму у облику Свете Тројице. Наиме ми читамо у Св. Писму: „Послије му се јави Господ у равници Мамријевској"... и он (Аврам) поклони се до земље" (1. Мој. 18, 1 и 2). Али у коме је облику Аврам обожавао Бога? У *облику* једне личности или у облику Божанске Тројице? Ми, православни Хришћани славимо ово старозаветно откровење као откровење Св. Тројице на Први Дан Духова, кад наше цркве украшавамо гранама дрвећа, које су симболи старих храстова Мамријевских, и кад поштујемо иконе трију анђела, исто онако како је наш отац Аврам чинио. Телесно порекло од Аврама не може нам бити ни од какве користи, ако не будемо водом крштења обновљени у Аврамовој вери. Јер Аврамова вера била је вера у Исуса Христа, као што је сâм Господ рекао: „Аврам отац ваш, био је рад да види дан мој; и видје, и обрадова се"(Јов. 8, 56). То је била и вера пророка и цара Давида, који је говорио о Небеском Оцу и Његовом Сину, који је суштином исти као Отац: „Рече Господ Господу мојему" (пс. 109|110, 1; Дел. Ап. 2, 34); то је била вера св. пророка Данила коме је било дато да у једној визији види две природе Исуса Христа у којој „син човечји... дође до Старога данима" (Дан. 7, 13). Због тога је Господ говорио, кад се обратио Аврамовим потомцима по телу: „Ако сте Аврамова деца, тада чините и Аврамова дела". А „дела" Аврамова била су да „ви верујете у Онога кога је Бог послао."

Ко су дакле Аврамови потомци? Телесна деца Исака или Агаре, Египћанке? Је ли Исак или Исмаил Аврамов потомак? Шта о томе учи Св. Писмо кроз уста Апостола? „А Авраму и потомку његову речена бише обећања". У Св. Писму не стоји: „и потомцима", као да

то важи за многе, него као да важи за једног: „и твоме потомку који је Христос" (Гал. 3, 16). „А кад сте ви Христови, онда сте деца Аврамова, и по обећању наследници". (Гал. 3. 29). Тако је у Исусу Христу Аврам постао „отац многих народа" (Мој. 17, 5; Рим. 4, 17). Какав значај по једном таквом обећању и посведочењу има (само) телесно порекло? По Св. Писму Исак ће бити сматран као „семе" и „потомак", али само у својој особини као „слика Христова".

Не. Ми немамо истога Бога као нехришћани. Погодба — услов Sine qua non за знање о Оцу јесте Син: „Ко види Мене, види Оца" и „Нико неће доћи Оцу до кроз Мене" (Јов. 14, 9 и 6). Наш Бог је Бог који је постао човек, „кога смо видели својим очима, и кога су наше руке додирнуле" (1. Јов. 1, 1). „Нематеријално је постало материјално ради нашег спасења", као што каже Св. Јован Дамаскин, „и он нам се открио". Али када се Он открио Израелцима или Муслиманима тако као нама, да бисмо могли да прихватимо да они познају Бога? Ако би они имали знање о Богу ван Исуса Христа, тада је Христос узалуд постао човек, узалуд је страдао и узалуд је умро и васкрсао. „Ко нема Христову цркву за Мајку, тај нема ни Бога за Оца" — каже Св. Кипријан Картагински.

Summary

Archpriest Basilios Sakkas

DO WE HAVE THE SAME GOD AS NON—CHRISTIANS

At the first sight it looks as if the three main monotheistic religions (Christianity, Judaism and Mohammedanism) have the same belief in One God. However, this assumption is quite superficial. It is clearly spelled out in the New Testament: »ho denies the Son is without the Father« (1 John 2,23), whereas for the Jews and Mohammedans God is Father only according to the plan of creation. For Christians God's Fatherhood is independent of the creation of the world, since the creation is a contigent act of the Divine Will, whereas the Fatherhood of God is an inherent personal characterics since the generation of the Son is a pre-eternal reality in the Godhead.

Even the monotheism of Abraham was Trinitarian. Only in Christ Abraham bacame the father of many nations (Gen. 17,5; Rom. 4,17).

The main emphasis in our understanding of God is that God has become man, that »our hands touched Him« (1 John 1,1). If we should admit that the Jews and Mohammedans have knowledge of the true God, outside of Christ, then the Son of God would have become Man in vain. His death and resurrection would have been superfluous.

We Orthodox Christians cling to the saying of St. Cyprian of Carthage: „To whom the Church is not a Mother, he has neither God for Father«.

ОКОЛИНА НОВОГ ЗАВЕТА

Eduard Lohse, *Umwelt des Neuen Testaments*, Göttingen: Vendenhoeck & Ruprecht 1971, стр. 224 са 1 цртежом, 2 карте, 2 табеле, 8° = Grundrisse zum Neuen Testament. Das Neue Testament Deutsch, Ergänzungsreihe 1, уредник Gerhard Friedrich. DM 15,80.

Едуард Лозе, познати новозаветник и бискуп Лутеранске цркве, коментатор више новозаветних књига, као *Посланице Колошанима и Филемону* (Мајерови критичко-егзегетски коментари, Гетинген 1968), *Откровење Јованово* (Гетинген, друго изд. 1966) и многих студија из егзегезе и историјске околине Новога завета, пружа нам у лако разумљивом облику веома добро пробран материјал, прегледно изложен и неопходан за разумевање многих новозаветних питања и појмова. Писац обрађује сву разноврсну проблематику у вези Новог завета и свесно се обраћа широком кругу читалаца, па је и његов језик и стил излагања томе циљу подређен. „Пошто је Еванђеље први пут објављено на једном одређеном месту и у одређено време историје, неопходно је за стручно разумевање његове проповеди да се проуче не само језици, којима се тада говорило — јеврејски, арамејски и грчки — него и политички односи, услови живота и обичаји оних људи, њихова надања и очекивања, њихове представе и погледи, колико је могуће тачније. Уколико је могуће да се тачније сазна где је људе срела хришћанска проповед и како се Еванђеље схватало и даље преносило, утолико ће нам лакше поћи за руком да се садржај ове проповеди преведе из начина изражавања и представа старог света на језик нашег времена" (стр. 6).

Књига је израђена према стручно замишљеној шеми: у првом делу обрађено је јудејство у време Новог завета (стр. 7—144), а у другом, доста краћем, делу: јелинистичко-римска околина Новог завета (145—205), са једним кратким закључком (205—206).

Прва глава разматра политичку историју јудејства у јелинистичко време, почев од времена владавине Персијанаца над Палестином, дакле од вавилонског ропства, и Александра Великог, да би затим писац опширно обрадио Палестину под влашћу Сиријаца и Макавејске борбе за ослобођење (10—12), као и краљевину Хасмонеја и Палестину под римском влашћу, јудејски рат и побуну под Бар Кохбом (до 36. стране, значи време од 132. год. пре Христа до 135. год. по Хр.). Сва ова збивања описана су сажето, а прегледно. На крају књиге две приложене карте: Царство Ирода Великог и његових синова и Римско царство у новозаветно време, као и две табеле: Дом Хасмонеја (од Матијаса, † 166 пре Хр. и његових синова Симона и Јуде Мака-

веја, па све до Аристовула III, до 35. год. пре Хр.) и Дом Иродов (који је владао од 37. до 4. год. пре Хр.) све до Агрипе II (50 — око 94. год. по Хр.) — омогућују читаоцу да цело време сликовито прати развој ових наглих збивања у историји малог а жилавог и национално свесног народа.

Најопсежније поглавље књиге је друга глава: *„Религиозни покрети и духовна стремљења у јудејству у време Новог завета"* (37—105), подељено у три пододељка: а) апокалиптика, б) групе и заједнице у палестинском јудејству, и в) јудејство у дијаспори. „Основна дуалистичка структура" у јудејству објашњава се као последица повезаности иранских представа са јудејским исповедањем израиљског Бога као господара света. „Овом Еону стоји насупрот онај Еон". „Прихватање есхатолошких представа из иранске религије омогућено је тиме, да су се у јудејству налазиле претпоставке да се помоћу погледа који су допирали из Ирана старо веровање изрази на нови начин. Јахве није за Јудеје био само господар свога народа, него господар историје свију народа, целога света" (уп. стр. 43). Али ове апокалиптичке поставке нису остале непромењене него прилагођене вери у Јахвеа и учињене корисним. Писац отуда држи да тамо где су у хришћанским општинама прихваћене апокалиптичке представе, оне су испуњене новим садржајем с обзиром на христологију, да би послужиле даљем развоју хришћанске проповеди (44). „Хришћани се нису само везивали на ове и друге мисли јудејске апокалипсе, него су и читали апокалиптичке списе и тумачили у њима изложена обећања у смислу откровеног спасења у Христу. Да би се од хришћана могло јасно дистанцирати, равинско јудејство је отуда, које је после неуспелих побуна поново окупило заједнице у синагогама, одустало од апокалиптичких књига и одбацило их. Ова подела је изведена тако оштро да су апокалиптичке књиге у синагогама уништаване, тако да је тек веома мало апокалиптичких текстова на првобитном јеврејском језику сачувано. Већина списа је предана у преводима, на којима су их хришћани читали и даље предавали" (45). Дакле, Лозе сагледава суштинску разлику Христовог става према апокалиптици у Христовој слободи од сваке законитости, а код првобитног хришћанства у његовој преради апокалиптичких представа христологијом. Међутим, ауторово мишљење да је равинско јудејство одбацило апокалиптичке списе да би се разликовало од хришћана може бити једнострано. Може се такође поставити као питање: да ли је исправно најпре излагати апокалиптичке идеје, а затим апокалиптичке књиге? (45—51), као што чини аутор, јер би литерарна питања требало да претходе систематским, а друго, већа сагласност међу истраживачима постоји у вези литерарних него систематских питања апокалиптике. Циљ апокалиптичке књижевности аутор види у „поучавању побожне заједнице и у позиву на верску истрајност" (51).

Међу апокалиптичким књигама Лозе на првом месту обрађује *књигу пророка Данила* (!), као најстарију и време писања ставља између 167. и 164. год. пре Хр. „да би заједници

говорила да време невоље неће дуго трајати, јер Бог ће интервенисати и патњи ставити тачку" (46).

Под именом Еноха сачуване су две књиге: једна на етиопском језику (Етиопски Енох), и друга на словенском (Словенски Енох). *Етиопски Енох*, који је првобитно написан на јеврејском или арамејском, спада у старозаветни канон Етиопске цркве. Књига је не само у јудејству него и међу раним хришћанима била веома омиљена. — *Словенски Енох*, писан првобитно на грчком, садржајно зависи од Етиопског Еноха. Енох путује кроз седам небеса и од Бога прима саопштење о току стварања. Књига говори о догађајима од стварања човека до претње о скором суду, а завршава се позивом на верност и истрајност. Чињеница да је првобитно писан на грчком указује да је спис састављен у дијаспори, вероватно у Египту, средином првог века по Христу.

Затим се такође сажето обрађују следеће апокалиптичке књиге: *Вазнесење Мојсијево* (сачувано на латинском); *Четврта књига Езрина* (према латинском рачунању); сиријска *Барухова апокалипса* (после 70. год. по Хр.) и грчка *Барухова апокалипса* (2. век по Хр.).

Други пододељак о „групама и заједницама у палестинском јудејству" (51—86) је за истраживаче Светог писма веома важан. Отуда ћемо се више осврнути. На првом месту се обрађују *садукеји*, чије име аутор доводи у везу са именом Садока, кога је цар Соломон поставио за првосвештеника (1. Цар. 2, 35) и од кога свештеници воде порекло као од родоначелника. „Садукеји су при изградњи постегзилске заједнице одиграли одлучујућу улогу и старали се у Јерусалиму као легитимни свештеници око службе при храму" (51). „Када су Хасмонеји неко време приграбили првосвештеничку службу, мада нису били садоковског порекла, и даље је при храму у Јерусалиму било синова Садокових који су служили као свештеници" (52). Садукеји су углавном потицали из кругова јерусалимске аристократије. Чврсто су се држали слова закона и одбијали да усменом предању, које су фарисеји високо ценили, придају исти ранг као и писаном слову. Нису веровали у анђеле и демоне(Дела ап. 23, 8), а изнад свега, нису делили ишчекивање да ће последњег дана мртви устати из гробова. Строжије од фарисеја држали су се прописа о празновању суботе и строго су настојали да се казуистиком не изврда заповест о суботи. Законом прописане казне изрицане су немилосрдно на судовима, а смртна пресуда увек је извођена каменовањем. Првосвештеници су увек били из њихових кругова, али су признавали постојећу власт и трудили се да ублаже све јаче непријатељство народа према римској власти. Пад Јерусалима значио је и за њих крај. Изградњу јеврејских општина после ове катастрофе преузели су једино фарисеји.

Фарисејима аутор посвећује двоструко више простора. Име фарисеј изводи се од јеврејске речи „перушим" (peruschim) одн. арамејске „перишаја" (perischajja) — *издвојени*, јер су се држали даље од околног света. Почетак овог покрета пада у

макавејско време кад је требало бранити јудејску веру од јелинског отуђивања. Касније су се здруживали у заједнице, у којима су могли да тачно испуњавају заповести Закона: прописе о чистоћи и десетку, а поред ових високо су ценили додатна остварења („сувишна дела"), као добровољни пост — два пута недељно, понедељком и четвртком — или да се усред дана моле за Израиљ и чине покајање. У фарисејске заједнице улазили су свештеници, али пре свега лаици, занатлије, сељаци и трговци, који нису живели једино у граду него и у селима Јудеје и Галилеје. Међу старозаветним књигама они су као најважније сматрали законске књиге, али су посебно истицали и усмено традицијом предане прописе, као „предање старих" (Мк. 7, 3). Веома су неговали месијанска очекивања: из Давидовог рода доћи ће Помазаник, који ће очистити Јерусалим од пагана. До пада Јерусалима фарисеји су играли значајан утицај у Синедриону (Дела ап. 5, 34—40; 23, 6—8). Многи од њих пали су у рату 70. године, али они преживели развили су своје учење до општег признања.

Укратко се обрађују *зилоти* (нису признавали власт римског цара и одбијали да га назову „кириос"), *есени* (које Јосиф Флавије наводи, поред садукеја и фарисеја, као „философску школу") и *терапеути* (обраћали пажњу на контемплативни живот, живели на Мареотском језеру, недалеко од Александрије у насеобинама сличним манастиру; име значи „слуга"). — Име „есени" аутор изводи од арамејске речи „хасаја" (chasajja) — *побожни*. Ови су још више од фарисеја инсистирали на послушности Закону. Према Филону и Јосифу било их је 4.000. Живели су по селима Палестине, а неки у градовима. Удруживали су се у чврсте заједнице и живели безбрачно, али било је и ожењених да би се продужавало потомство. Живот им је био уређен по строго донетим прописима. Према опису Плинија Старијег, есени су имали центар заједнице на обали Мртвог мора. После пронађених свитака у Кумрану многи истраживачи су мишљења да је Кумранска заједница центар есенске заједнице, мада се у списима Кумранске заједнице нигде не спомиње ознака „есен".

Кумранској заједници аутор посвећује највише страна (63—82), те се добија утисак да есенима (пошто их аутор с правом изједначује с Кумранском заједницом) припада највећи значај за схватање Новог завета. Уз то, док говори о садукејима, фарисејима и зилотима Лозе прави мање осврте на њихов значај за Нови завет, док, с друге стране, он у посебном пододељку говори о „кумранским текстовима и Новом завету", наводећи многе дуге цитате из свитака са Мртвог мора. Међутим, узето за себе ово поглавље о Кумранској заједници, њеним свицима, веровању и учењу, веома је подесно да се стекне сасвим поуздана слика о овом деликатном питању, коме се посвећују читаве књиге, студије, па и један часопис редовно обрађује ову проблематику! Због овога, треба да будемо захвални аутору.

И на крају религиозних покрета на четири стране (86—92) говори се о проучаваоцима и *тумачима Закона*,

што је Вук погрешно превео са „књижевници", а требало би употребљавати реч „књижник" (човек који се бави Књигом, тј. Законом). Добро знамо шта значи реч „књижевник" у савременом српском језику.

У одељку о „јудејству у дијаспори" (86—105) аутор обрађује његову разлику од палестинског јудејства на основу 4. књиге Макавеја, а укратко се осврће на Септуагинту (92—96), Филона (97—101) и Јосифа Флавија (101—105).

Трећа глава носи наслов *„Јудејски живот и јудејско веровање у време Новог завета"* (106—144). Овде Лозе изврсно излаже: 1) социјалне услове живота Јудеја у Палестини и дијаспори, 2) богослужења у јерусалимском Храму, 3) синагогу, 4) Писмо, Закон и Традицију, 5) Бог и човек и 6) будуће спасење. Можемо себи једино представити колико је овде суштинских проблема обрађено за теолога и интелектуалца: како је дошло до образовања Канона књига Старог завета, како је дошло до Талмуда, каква су теологија и есхатологија јудејства, какав је утицај синагога одиграла после пада Јерусалима, и др.?

Други део књиге о *јелинистичко-римској околини Новог завета* много је концизнији од првог, и у првој глави излаже (145—163) политику и друштвено уређење у Римском царству у првом веку по Христу; у другој глави (163—186) — религиозни покрети и духовна стремљења (богови Грка и Римљана, народно веровање и представе о судбини, религије мистерија и популарна философија); у трећој глави (187—206) детаљно је обрађен гносис (његова основна структура, Корпус херметикум као сведочанство о прехришћанском гносису, ширење гносиса у првом веку по Христу). Основну карактеристику гносиса аутор види у дуалистичком схватању света и признаје прехришћанско порекло његово, али веома опрезно „пошто има веома мало литерарних сведочанстава о прехришћанском гносису" (188). Аутор јасно указује на разлику између новозаветног „гносиса" и философског, мада претпоставља да је Нови завет прихватио неке гностичке мотиве.

Уз сваки одељак књиге наведен је списак најважније литературе, као и критичка издања текстова са њиховим издањима на немачком језику. На крају је таблица историјских збивања у Јевреја од 722. пре Хр. (пада Самарије под Асирце) до побуне Јудеја под Бар Кохбом 132—135. године, а упоредо и важнији секуларни догађаји од значаја за Јевреје ради лакше временске локације читаоца. Регистар имена и појмова и новозаветних места цитираних у књизи такође су од користи за читаоца.

Могло би се једино пожелети да се ова књига преведе на српски језик како би сигурно испунила празнину, коју не покривају наши библијски уџбеници, пошто малу пажњу посвећују тзв. *интертестаменталном периоду*, па ни оновременој историјско-религиозно-друштвеној околини Новог завета, као да ову околину није ни потребно проучавати. Међутим, Христос Господ је дошао у овај свет „кад је наступила пунина времена" (Гал. 4, 4). Његови први слушаоци били су људи као и ми са својим радо-

стима и бригама, живели су као младо и старо, мушко и женско, и они су се питали шта је смисао живота и тражили коначне одговоре на ово питање. Па и само Еванђеље од самог почетка чини осврт на овоземаљски живот када каже да је Господ Христос рођен у време владавине цара Августа (Лука 2, 1), и на почетку треће главе Лукиног Еванђеља набраја који су световни владари владали у Палестини и у Римском царству (3, 1). Књига ове врсте одлично осветљава ове политичко-верске односе, који су морали имати одраза на Нови завет, па је њихово познавање само допринос бољем разумевању Речи Божје.

Радомир Б. Ракић

О ЈЕДНОЈ КЊИЗИ КОЈА ЈЕ МОГЛА БИТИ ДОБРА

Димитрије Калезић, *Упознајмо религију — из историје и филозофије религије* — Београд, 1972. године, стр. 244, Б 8°, издање аутора — Тираж: 1.000 примерака Штампа »Сава Михић«, Земун.

Српска научно-теолошка литература је веома сиромашна. Апологетска поготово. Писац напред споменуте књиге, г. Димитрије Калезић, покушао је да овом књигом колико — толико попуни ту празнину која болно зјапи. И та намера је за највећу похвалу. Сама појава књиге из области апологетике може да изазове велико интересовање код сваког интелектуалца, без обзира на његов став према религији, а радост код сваког који религију још носи у души. Нажалост, ову радост је дубоко помутила сама књига својим квалитетима.

Шта је управо та књига?

По наслову би се апсолутно могло закључити да је то једна студија у којој нам писац износи своје погледе на религију и религијске погледе на свет. Тај се закључак још више намеће после једног предговора који треба да нам покаже какво се богатство крије иза те фасаде. Ту нам писац обећава да у овој књизи нећемо срести „површан рационализам западне схоластике", него „исконски и дубок рационализам интуиционистичке философије руских религиозних мислилаца".

На жалост, то што нам писац у предговору обећава, то је само празна нада. Пре свега, писац у списку употребљене литературе за свој рад, датом на крају самог рада, спомиње од „дубоких руских мислилаца — интуициониста" људе који у ту групу не спадају. Из приложеног списка ми видимо да је он користио само четири руска апологета: Зјењковскога, Никољина, Керна и Иљина, од којих ни један не спада у највеће руске мислиоце — интуиционисте, нити се могу упоредити са великим руским апологетима: Глагољевим, Рождественским, Кудрјавцевим и Свјетловим, на пример. Чак и Никољин и Зјењковски, ма колико били достојни поштовања, не могу да се равнају са овима напред споменутим.

Било би сјајно да нам је писац испунио своје обећање дато у предговору, па да смо добили једно апологетско дело у стилу руских православних мислилаца. Али, баш то недостаје. Тих руских мислилаца нема ни у споменутом списку, а једва да има нешто сасвим мало у самом ра-

ду. Тек толико, да начини несклад са осталим материјалом које је писац преписао (то могу слободно да кажем) из књиге друкчијег философског правца и стила.

Друго, писац у предговору веома неодговорно назива схоластичку философију „површним рационализмом". И то само њу. Што значи да је она површнији рационализам од свих рационализама западне Европе. Међутим, са таквом тврдњом се не може сложити ниједан објективан човек, ако ма и најмање познаје Тому Аквинског. Заправо, са тим својим судом о схоластици не слаже се ни сам писац, јер у књизи он о схоластици говори знатно блаже него у предговору (стр. 24). А да је и у књизи остао при ономе што је рекао у предговору, морао би не само Тому, него и Аристотела прогласити за „површне рационалисте"!

Треће, кад човек после предговора прочита књигу, онда види да то није никаква посебна пишчева студија о религији, него најобичнији уџбеник, намењен ученицима IV разреда богословије.

У предговору писац обећава да ће бити речи и о натприродној религији. Међутим о теорији и историји натприродног откривења нема ту ни речи. Третира се само питање стварања света, како га износи Библија. Но, ту се Библија анализира далеко више са филолошке и литерарне стране него са стварне, догматско-апологетске. После прочитаних пишчевих филолошко-литерарних анализа библијског текста Шестоднева, позајмљених — узгред буди речено — од А. Ребића, Жана Даниела, и Паула Хајниша, и то без икаквих навођења и ознака шта је и колико од кога узео, читалац ипак остаје у недоумици шта управо треба да верује о Шестодневу. Да ли је то само један нацифрани литерарни производ свога времена, као што видимо на приложеној табели на стр. 215., или Шестоднев представља баш стварни ток стварања. Оба става писац је тако измешао, да читалац не зна шта да верује и за шта да се одлучи.

Чија је то књига?

Откуда долази такав несклад између онога што писац у предговору обећава и онога што у књизи даје? Добија се утисак, као да је предговор књизи написао писац, а садржину књиге неко сасвим десети. Па и јесте тако! Писац већ у предговору каже да ће пружити читаоцу многа обавештења *„позајмљена"* из наведене, као и ненаведене литературе. И то је тачно! Оне су заиста *„позајмљена"*. Само, чини ми се, то „позајмљивање" сувише личи на „позајмљивање" туђих кола, на пример. Јер, писац не наводи шта је позајмио, колико је позајмио и од кога је позајмио. Оне две фусноте које је овлаш навео, стварају код читаоца варљив утисак да је *само* то позајмљено, а све остало је његово. Добија се утисак да је он читао и Веде, и „Књигу мртвих" и још много шта друго, све у оригиналу, јер нигде не наводи одакле је шта узео. Међутим, у тој књизи има још како много препричавања, а понегде комбиновања из апологетике Јосића, Миљковића, Паренте и Никољина, а далеко, далеко највише из моје апологетике. Ко жели да контролише, може то врло лако учинити.

Пошто би један потпуни списак свих позајмица био гломазан, то ће овде бити изнесене само оне најкрупније „позајмице" из све три свеске моје Апологетике са назначењем страница у Калезићевој књизи и мојој Апологетици.

Калезић		Милин
Стр.		Стр.
11— 12	делимично препричано, делимично преписано Свеска I	5— 10
21— 43	„ „ „ „ „	26— 89
46— 57	„ „ „ „ „	91—112
66— 89	„ „ „ „ „	120—159
90—108	комбиновано Милин — Јосић — Миљковић Свеска II	351—356
98—104	комбиновано Милин — Јосић — Миљковић Свеска II	329—341
127—132	скраћено препричано моје излагање Свеска II	261—275
128—132	скраћено препричано моје излагање Свеска II	61—131
142—156	Докази о постојању Божјем, скоро буквално преписани само са извесним скраћењима, од мене Свеска III	146—169 и 743—263
166—170	(докази о егзист. Божјој), строго по Милину, понегде чак и директно преписано	46— 65
170—182	(докази) По Милину, са извесним додатком Јосића	108—145
216—223	Скраћено препричано по Милину (Жива бића)	204—242

Ради потпуне слике мора се овоме додати још једна чињеница. Наиме, ова књига личи на уџбеник због тога, што је она првобитно била написана као уџбеник и предложена Св. Арх. Синоду на одобрење. Но ја сам учинио велики број које већих које мањих примедаба (173 на броју), и због тога сам предложио Св. Арх. Синоду да се та књига не штампа као уџбеник. Многе од споменутих погрешака писац је исправио према мојим упутствима. А да није то учинио, у тој књизи би било веома крупних и грубих научних нетачности, пишчевих недоследности, па чак и хетеродоксије. Међутим, писац као што је прећутао одакле је и колико је шта „позајмио", тако је прећутао и ту, још како важну чињеницу.

Садржина књиге

О садржини ове књиге могло би се доста рећи. Покрај свих напред споменутих поправљених погрешака, она — као и свако људско дело — још увек обилује погрешкама и недоследностима. Од свега овде ће бити наведен само један пример недоследности. Ради се о пишчевом ставу према доказима за постојање Божје. У своме интимном убеђењу писац је противник тих доказа. Он им не признаје вредност доказа. Он има философско право на такав став, и то му нико не оспорава. Али, он нема права да долази у противречност са самим собом. А на питању оцене тих доказа за постојање Божје, он баш то чини: противречи самом себи! Ево примера. На стр. 139. он усваја Кантову критику тих доказа као исправну и оправдану. То он понавља и на стр. 185, ред 4—5. И касније он тај став више пута понавља. Међутим на стр. 145, ред 23—26, затим на стр. 150 последњи пасус, на стр. 155. такође последњи пасус, на стр. 170. (онтолошки доказ), на стр. 183. он, под очигледним утицајем моје апологетике, одакле и позајмљује материју за доказе, о постојању Божјем где има управо специфичних мојих извођења и конструкција које не постоје ни у једној другој апологетици, он те доказе сматра исправним!

Могло би се још доста говорити о садржини ове књиге, али довољно је и оволико. Можда би о њој могло да се каже и штогод добро. Само, имам утисак да би та похвала више припадала изворима из којих је писац „позајмио" обавештења, него самом писцу, који покрај напред наведених промашаја није успео да се

снаће у маказама између „површног схоластичког рационализма запада" и „интуиционалистичког рационализма руских философа".

Сви ми којима на срцу лежи успех православне апологетике, искрено желимо младом апологети успеха у раду. А то значи, желимо му да се далеко боље упозна са („површном") схоластиком, а и са природном науком на чије га поље апологетска тематика неодољиво мора одвести. Желимо му, даље, да теснаце између „Сциле" и „Харибде" решава са далеко више окретности и еластичности, или нека их избегава. Но највише му желимо да смогне у себи бар толико моралне снаге да одоли слатком искушењу „позајмљивања" обавештења из туђих књига, без икаква навођења. И то из два разлога. Прво, што читаоци имају право да знају одакле шта потиче, а друго и још важније, заобилажење тих навођења у научном свету се назива једним врло ружним именом: плагијат!

Др Лазар МИЛИН

И О ЈЕДНОЈ КРИТИЦИ КОЈА НИЈЕ КРИТИКА

Горњи текст Лазара Милина односи се на моју најновију књигу. Он изражава мишљење писца коме је ово — колико је мени познато — први приказ једне књиге. Али без обзира на то, он кроз њега износи своје мишљење и обавезује мене као аутора дотичне књиге да тим поводом кажем своју реч.

Лазар Милин је мој професор и ја га респектујем, али узимам слободу да изразим своје неслагање с њим — поготово не у свему. Пошто је он своје мишљење изразио као коначно, ја ћу га оставити на миру с његовим мишљењем, а обратићу се читаоцима — и читаоцима односне књиге и читаоцима њенога горњег приказа — да бих остао изнад уске искључивости и полемике која редовно остаје стерилна за ствар у целини, и говорићу о књизи и поводом ње.

Пре свега морам да напоменем да је Л. Милин подигао једним делом завесу са предисторије ове књиге и тиме ми наметнуо још једну обавезу: да ствар дорекнем до краја, јер је остало много више неоткривенога, па да у основним линијама изнесем пред читаоца слику целине. Зато нека ми буде дозвољен овај екскурз.

Генеза ове књиге је сложена: ово су, у основу, предавања из апологетике, држана ученицима IV разреда богословије; она су узгред записивана, касније дотеривана и најзад — литографисана за интерне потребе ученика. — Још док рукопис није био завршен, Л. Милин је читао првих 185 страна књиге у јуну 1969. И био је задовољан. Па да квалитет књиге не би опао, рекао ми је да не настављам рад док се не појави његов чланак *Смисао шестоднева* који је предао Редакцији „Богословља". Али како није било изгледа да ће „Богословље" ускоро изаћи, ја сам, не чекајући то, с јесени израдио и овај део. Тако је крајем октобра рукопис био завршен а онда и умножен.

Тек идуће године (1970) одштампано је „Богословље" у коме се налазио његов чланак. Прочитао сам чланак, али нисам нашао у њему података које би требало да унесем у свој рукопис — недостајала су му факта из стварно садржајних радова А. Ребића (Pentateuh, Gen 1—11 (Biblijska prapovijest), 1969) и Иљина (Шест дней творения, 1930) којима сам ја располагао док смо дела П. Хајниша и Ж. Даниелу имали обојица на располагању. Затим је дошло до мога подношења овог рукописа за уџбеник. Он је тада два пута као заокругљена целина по службеној дужности долазио проф. Милину у руке који је оба пута, на супрот своме ранијем мишљењу и изјавама, дао

свој крајње негативан суд. Мени је сада говорио да књига, поред фактографских грешака, има и формалних недостатака па није подесна за уџбеник: „лекције" нису средњошколске, начин обраде и излагања градива није типично уџбенички, у тексту има доста страних речи и тако даље, али би је свакако требало издати — било као серију чланака било као књигу у приватном издању: за случај овога другог сам ми је предложио наслов — *Упознајмо религију*, а ја сам само додао поднаслов.

Горњи напис Л. Милина покреће неколико питања и њихових потпитања, и сва се она могу сконентрисати у ова четири тематска круга:

1. Питање мога негативнога односа према схоластици.

2. Моја обмана читалаца предговором који, наводно, нема ничега заједничког са књигом.

3. Питање садржине књиге и

4. Питање ауторства књиге.

Да видимо да ли је он увек и потпуно у праву.

1. Лазар Милин мени тенденциозно подмеће да се ја крајње ниподаштавајуће односим према једној струји људскога мислилаштва — схоластици која је много значила у прошлости, поготово за философију. Лакше му је било рећи да ја то не знам, али он је изабрао ово. У ствари, он „налази" моју недоследност у односу на схоластику: да је потцењујем (у Предговору) и да о њој доносим касније (стр. 24) далеко блажи суд. Међутим, ево о чему се ради. Нико, па ни ја, не доноси свој суд о нечему у једноме краћем предговору — то је само мишљење на одређену појаву (овде је то схоластика) које има у виду извесне њене особине. Кад сам ово рекао свакако нисам мислио на врхунски домет схоластике (XIII и XIV век), него на њену ранију борбу номиналиста и реалиста а још више на њене касније етапе константнога опадања. Исто тако и сам Милин зна за њене и добре и лоше стране (I, 33—35). Схоластика, то су — читамо у једној савременој енциклопедији — „религијскофилософска учења западноевропскога средњег века и новога времена која су, на супрот мистици, видела *пут познања Бога у логици и у расуђивању, а не у надрационалноме созерцању и опажању*". (курзив је мој). Као таква, она је свакако стил мишљења ужега дијапазона но што је интуиционизам: док је њена сфера уско подручје свести, дотле овај залази у подсвест и надсвест. Њено тежиште је објашњавање, а тежиште интуиционизма експанзивни продор у ново. Њено педантно излагање у одређеним категоријама се често изврг не у празно цепидлачење — свакако не код философа од вокације. Зато су схоластичари не само Тома Аквински него и Рајмунд Лул, па чега имају заједничког?

2. Што се тиче Предговора и његова односа са самом књигом, ту сам, дозвољавам, имао већу жељу но што сам дао њено остварење. Али ипак књига и њен предговор нису диспаратни појмови: има ту везе јер се осећа присуство руских религиозних мислилаца, што сам ја, на концу, и рекао у књизи, не обећавајући оно што очекује Милин: да износим конкретне резултате њихова истраживања.

Руска интуиционистичка и антиномијска философска мисао не искључује разум, него му даје пун узмах, али не своди сва своја сазнања на њега. Зато се та здрава и једра мисао разраста и бије у зидове рационалних категорија који се распрскавају од њенога потиска. Стога она превлађује оквире формалне логике, прекорачујући домет рационалних акција, и залази у подручје ирационалнога. То није формална него и интегрална логика, и више од тога — то је металогична мисао која у своме крајњем домету није сведена и затворена, него разведена и отворена.

Зато она представља људску мисаону посуду окренуту према ирационалноме и натприродном. Таква је силна у своме моћном стваралаштву мисао „руских Оригена" Соловјева и Булгакова, „руског Платона" кн. С. Трубецкога и његова брата Евгенија који превладава Канта и кантијанство, па „руског Леонарда да Винчија" — Флоренског, затим „наддаровитога" Карсавина, онда „човека изузетнога литерарнофилософскога дара и громадне учености" Лоског и др. изразилаца њених у периоду руског религиозног ренесанса. Силина њенога садржаја представља једну снагу, па и за доказивање, али — само за оно што може да се сведе у оквиру дефиниције; а кад је у питању доказивање наддоказивога Бога, њено доказивање је свакако јаче од доказаности коју пружа схоластика, јер су њене категорије обухватније и сазнање комплетније — то је целовит опит.

Присутност њихове мисли у мојој књизи, ипак је факт — то и сам Милин као преко воље примећује — и „њен добар познавалац ће је лако осетити". Дакле, овде се ради само о њихову подстицању и евентуалноме утицају, а не о излагању њихових идеја или о преузимању градива. И уколико би требало да буде јача њихова присутност у мојој књизи, то је најпре жао мени; али добра воља да се пође тим путем — путем отварања природних умних човекових хоризоната према натприродноме Богу, то је ипак нешто што није потпуно одсутно у овој књизи, чак ни за Лазара Милина. Ових мислилаца, истина, нема на крају књиге, али то *није целокупна,* него само *важнија употребљена литература;* и нису ту дати извори интуиционистичких и ирационалистичких идеја, него ближе порекло позајмљених факата као и неких идеја преузиманих и прерађиваних у смислу отварања логике према металогици. Велики изразиоци руског религиозног ренесанса били су људи који нису припадали школскоме богословљу и нису писали апологетике и уско апологетске трактате у школскоме смислу речи — зато нема од њих директно преузиманих података.

А руски апологети чије сам извесне радове имао при руци и њима се користио, нису тако безначајни како сматра Л. Милин иако им изражава неко формално поштовање. Они, свакако, не стоје у рангу Кудрјавцева и Рождественског које он цитира, али — млађи су од њих: Зјењковски, Керн и Иљин су наши старији савременици — овај последњи је још жив. Прихватам да је Кернов *Материјализам и наука* можда и застарео, али је свакако савременији од дела из средине прошлога века — а у фуснотама *Апологетике* Л. Милина помињу се нека чак из педесетих година прошлога века; и признајем да није можда на научној висини, јер не потиче од стручњака за природне науке, али је свакако научнији од средњошколских уџбеника, популарних брошура и приручника као и новинских чланака — а таквих извора има *Апологетика* Л. Милина. Приметићу и ово, док је овај чланак овде за Л. Милина мало значајан, за њега истог је то у *Апологетици* (I, 87) „врло духовита, опширна и темељна студија".

Зјењковски није стајао у рангу најужих носилаца таласа религиозно-моралне обнове у Русији почетком нашега века, али је био с њима тесно повезан, па се и кроз његова дела осећају дамари и тематски дах тога буђења. Његови радови из психологије и педагогике не могу се заобићи, такође ни његове књиге — особито једна антрополошкопедагошка и две изразито философске, као и низ чланака. Али да ништа није дао осим двотомне књиге *История русской философии,* он је велик.

На супрот њима Милин истиче поред Кудрјавцева и Рожденственског још двојицу великих руских апологета — Свјетлова и Глагољева. Они су стварно велики богословски

мислиоци и радници, али то није баш много видно из Милинове *Апологетике*. Од Свјетлова помиње само две књиге. Међутим, у фуснотама налазимо само једну — *Религија и наука* — истина, прилично често употребљену. А о некима другим његовим делима која налазимо у Библиотеци Богословскога факултета — ни помена. — Овај други, Глагољев, такође је велик, али то читалац уопште не види из Милинове *Апологетике:* ни у литератури која обухвата важније руске апологете, ни у 1200 фуснота његових трију свезака *Апологетике* — нити пак у некоме другом раду — није поменут ни случајно ни намерно иако имамо неколико његових књига а једну — *Материя и дух* — чак и сам апологетски семинар. Уз то постоји велик број његових студија у „Богословском веснику" који такође има Библиотека Богословског факултета. Код мене (40) поменут је С. Глагољев и наведени су наслови неких његових дела, а местимично је у књизи присутна и наглашена његова мисао. У вези с овим биће интересантно да се напомене: од великога Свјетлова Л. Милин цитира само једну, и то богословски не много дубоку књигу, а од можда ништа мањега Глагољева — ништа, док се мање важни али ипак „достојни поштовања" Никољин наводи више пута, па и Зјењковски двапут.

3. Садржином књига одговара програму IV разреда богословије; истина, има ту и неколико накнадних уметака ради потпунијега прегледа. Онај део градива који је писан независно од Милина, шестоднев (изузимајући 216—223), мишљења сам да садржи вредније податке но чланак Л. Милина *Смисао шестоднева* ('Богословље', 1969), јер ма колико да он сматра *Шест дней творения* Иљина и *Pentateuh* Ребићев као мале и можда безначајне прилоге — они представљају радове преко којих се не прелази приликом обраде овога сложеног питања. Карактеристично је једно: док је одломак о шестодневу у мојој књизи за Л. Милина у рефератима важио као добро обрађен одељак, дотле је овде он за њега нејасан. И док он уважава Јосићев чланак *Егзегеза шестоднева* ('Богословље', 1965, 14), у своме раду о шестодневу он га помиње у првој фусноти, али се нигде не ослања на њега. Такође је интересантно како у одељку о онтолошкоме доказу није приметио известан утицај Франкова чланка *Онтологическое доказательство бытия Бога* — истина још непримећеног у нашој апологетској литератури, а штета је зашто код психолошкога доказа (III, 92) користи само један навод Несмјелова, а његова *Наука о человеке* I—II пружа обиље градива за неке од антрополошких доказа.

4. Деликатно питање ауторства, односно научничке етике, Лазар Милин поставља свом ширином: није му било довољно да каже своју реч, него иде на таксативно набрајање.

И да није набрајао, ја не бежим од тога да сам се користио његовим трима свескама *Апологетике,* и то више од осталих приручника: колико због тога што је то дело мога професора још више због тога што оне обилују примерима којима се илуструје оно што се саопштава. На крају моје књиге налази се, рекао сам, списак важније употребљене литературе, и у њему се дело Л. Милина налази на првоме месту, иако му није ту било место ни по азбучноме реду аутора ни по хронологији издања. И његове књиге као и неке од осталих књига поменутих у овоме списку су књиге другога стила и дијалекта мишљења. Разнородност своје и моје мисли приметио је Милин кад ми је рекао да је *моја интерпретација друкчија од његове* па зато преузети примери имају друкчије значење но код њега.

Свој рад нисам сматрао за расправу која захтева фусноте, него за есеј који је редовно без њих. Међу-

тим, има и строго научних књига које се штампају без научнога апарата. Тако на пример, три превасходно научне књиге данас признатога православног теолога Георгија Флоровског (две о византијским оцима и једна о руској богословљу) немају ниједне фусноте, него само на крају богату библиографију из које се не види шта је а шта није употребљено. Исто тако и Ћоровићева *Историја Југославије* нема ниједне фусноте... Има студија које су писане на највишему научном нивоу и представљају синтезе које дају коначне резултате, и имају фусноте, али — оне указују на дивергентна, а не на сродна мишљења. Зато питање је: да ли је наука један механички еклектизам података, дат једним искључиво позитивистичким методом, или нешто друго — закључци који се из њих изводе? Дакле, да ли је наука формални метод рада или резултат који доноси тај рад? У свакоме раду разликујемо тему и идеју, а ово двоје није исто: тема је оно што се преузима, позајми, а идеја је оно што је своје, оригинално, и представља целину која обједињује детаље и даје урађеноме тексту колорит и тон. Зато исту материју може више људи да обрађује и сваки да буде оригиналан. Тако на пример, од порушенога породилишта, на истоме месту и у истоме грађевинском стилу може да се сагради крематоријум, па — да ли је то двоје исто? Зар од материјала Душанове задужбине Св. Арханђели није саграђена у Призрену Синан—пашина џамија, па — да ли су православни манастир и џамија исто? Зар Јустинијанова задужбина Св. Софија није била црква, па џамија, а данас музеј, и то само уз извесне адаптације, — па зар су црква, џамија и музеј исто? Зар су у једноме литерарноме или научном делу исто подаци и идеје које се преко њих преносе?

Лазар Милин каже да сам од њега: „делимично препричао", „делимично преписао", „делимично скратио и скоро буквално преписао" извесне одељке. Мој професор има право кад то каже, али — колико? Да ли мојих наведених 120 страница представљају само извод и препис са његових 350? Тачно је да су поједини одељци рађени искључиво по њему: 11—12, 127—130, 142—156 и 216—223, док остали одломци које он уноси у приложени табеларни преглед садрже идеје из других мислилаца, па и моје. Овамо уопште не спада одломак о исламу који он уноси ту, јер је рађен превасходно по Ј. Поповићу и В. Арсићу уз допуну неких ситнијих података од Никољина и Милина. Ових 26 страница представљају синтезу онога што је мој професор рекао на много већем простору — на скоро 80 страница. Остали одломци које уноси у горњу табелу нису само моја обрада још мање механичко преписивање, него и ту има новина у подацима који потичу из мога истраживања — истраживања, разуме се у границама које омогућује једна мала и сиромашна провинцијска средњошколска библиотека. Тако рецимо, у прегледу историјскога рада испуштени су многи наслови, поготово западни, који су или мање значајни или мање познати нашем богословски образованом читаоцу а наша домаћа литература је допуњена неким ситнијим прилозима; затим је извршена допуна података неких књига које Милин наводи дајући само наслов — ја сам додао и годину издања; даље је исправљен наслов и стављена година издања дела Михаила Максимовића, па то није *Мали катихизис за велику децу* како каже Милин (I,62), него *Мали буквар за велику децу* како стоји код мене (33). Па кад је реч о архимандриту Августину код Милина (I, 81. и 89) и код Јосића (53) каже се да је Ж. Драговић превео ову његову књигу на наш језик, али се не види ни кад ни с кога издања. Милин бележи V издање (1898), а код

мене је наведен и преводни наслов у српском издању 1897 (43). Затим, код умножаваних табака из апологетике Милин (I,88—89) не помиње Николу Ђурића који је овај предмет предавао у старој Карловачкој богословији и имао литографисана своја предавања, а ја сам га унео (43). — Значи, апологетика се и у њој предавала, иако то не сазнајемо из Милинове књиге.

Што се тиче броја позајмљених места од мога професора, ту не бих могао да кажем тачан износ, јер нисам регистровао те позајмице. Али и да сам их педантно приложио, питање је — колико би њих било баш његових: његова *Апологетика* обилује позивањима на изворе па би једна савесна анализа тих позајмица показала други резултат но што се ишчитава из приказа Л. Милина на моју књигу. Тако, на пример, и он сам неке писце више употребљава но друге: Шентепија више но остале (II, 131—206), док за партију о јаинизму — искључиво њега (II,206—209); затим много више дело Бетанија и Дугласа но остала (II, 246—261), што је случај и са Ошкорном (II, 261—275) док је асировавилонску религију радио искључиво по Дорму (II, 286—296). Дакле, у овима наведеним страницама нема никакве разлике у мери позајмица између мене и Милина: постоји само разлика у начину: он даје фусноте које у свим трима свескама *Апологетике* нису најпедантније наведене — има приличан број непотпуних, па и сумњивих (Лоренчева *Философија и психологија религије* наводи се тројако: без год. издања, као издање из 1938. и 1940. године, а било је само једно издање). И значи на истом поступку он се показује оригиналан креатор, а ја — плагијатор, а обојица дајемо наводе извора — ја глобално, а он „прецизно". Код мене се наводи пример становника Полинезијских острва као илустрација свеопштости морала, преузето од Јосића (126), а Л. Милин тај пример изоставља јер га није нашао у осталој литератури — а по истоме Јосићу посредно наводи једно место из Цицерона (III, 256), и то му не смета. Своју зависност од Јосића и још неколицине аутора код израде одељка о прегледу апологетске литературе Милин помиње паушално (I, 78 — фуснота, 17).

Па ни сви подаци које наводи Милин нису најтачнији: на пример за њега је Буда Сакјамуни — мудрац из племена Муни (II, 213), а код мене обрнуто: Сакја је име племена а муни значи мудрац, пророк, монах (125). Ово је пример како му недостаје понекад научне акрибије и он онда направи пропуст због неконсултовања више извора, поготово новијих. Дакле, и после скоро 1000 страница његове широко информативне *Апологетике* могло је да се каже и још нешто, и на други начин па и на мањем простору: градиво које обухватају његове три свеске код мене је изложено на свега 126 страница, разуме се — уз допуне.

Жеља Лазара Милина да упознам природне науке, има своје оправдање. Истина, ја нисам завршио гимназију па да бих могао да мислим да знам геологију и астрономију, физику и хемију, математику и др. дисциплине из ове области. Кад бих их знао стручно оне би биле поље мога истраживачког рада, а овако су ми само — ризница примера које не употребљавам баш много радо: колико због њихове често привремене важности, још више због тога што је то друга област но што су хумане науке које су ипак далеко ближе религији. Милин је — то сазнајемо из Предговора једне брошуре — завршио гимназију са одличним успехом и упознао у њој ове науке, а затим Теолошки факултет, такође одлично — а ја Богословију, Богословски и Филолошки факултет- и никад, признајем, нисам био одличан. Пошто наша култура није истога порекла, ми нисмо у мисаономе складу. Зато он

веже теологију са природним наукама, а ја отварам философске прилазе човековом духу према њој: отуда код њега преовлађују примери из једне, а код мене из друге области. Стога обе књиге могу да се читају и да се види у њима извесна подударност, објективно гледано, али и — хетерогеност, иманентно појмљено: ово друго је пишчева порука — своја и оригинална. Објективно анатомисање књиге не може да схвати ову поруку, али она је ту — поима се целином духа који ју примећује кроз примере чија је позајмица битно друкчија од „позајмице кола". Вредност примера, није од њих самих, него је то дубља идејна залога чију целовитост не искључује њихова кора; они се само као каменчићи мозаика уклапају у целину и саопштавају њену поруку. Треба заронити кроз смисао примера у целину, појмити тај смисао из ње и похватати њихове иманентне конце и корене, и онда говорити о плагијату, а не испитивати порекло — и то не чак ни изворно — свакога каменчића и оквалификовати целину као плагијат! Ово прво је научна и конструктивна критика, а ово друго субјективна и деструктивна. Зато ново издање трију свезака *Апологетике* Л. Милина — о коме ми је недавно говорио и које је управо повод писању његове критике — не би требало да буде помућено и засенчено појавом моје књиге: оно ноуменално је потпуно различито, а преузети примери, које уосталом и он преузима од другога, нису ни за кога од нас нешто што чини праву суштину ствари о којој пишемо.

Кад се у овако ширем контексту узму у обзир сви чиниоци, онда није довољно јасно зашто је био потребан предњи напис Л. Милина у коме се јасно разликују два различита слоја: танка кора критике дата једним компаративистичко-позитивистичким методом и „критика" која садржи неколика тенденциозна акцента. На објективној критици припада му моја захвалност — дубока, у сваком случају дубља од његових првобитних похвала мог рукописа ове књиге, и искрена, у сваком случају искренија но његове покуде упућене на ову књигу. Али захвалност на „критици" — коју је немогуће изразити без наводница — остављам неиспољеном, јер сама „критика" није била ни предмет мога осврта, него сам на њу само указивао са нивоа принципа и целине.

Димитрије М. Калезић

БЕЗ ПОЛЕМИКЕ

(Мислим да смо се ипак сложили)

Имам разлога да предњим одговором Димитрија Калезића на мој приказ његове књиге будем углавном задовољан.

1) Добро је што Калезић признаје да сам тачно констатовао да у његовој књизи нема оно што је обећао у предговору. То јест књига нам, на жалост, не износи једну руску православну интуиционистичку философију. Ову моју тврдњу он нехотично чак и појачава изјавом да је у списку литературе навео само „важније изворе". Па пошто у том списку нема тих великих руских философа и теолога, значи није их сматрао за „важнију литературу" свога дела. Штета је што их није макар у тексту цитирао да знамо шта је од њих узето, ако је то дело задахнуто њиховом философијом.

2) Добро је што Калезић признаје, макар и кроз зубе, да је моју Апологетику максимално искористио за своју књигу. Да у њој има преписивања, то се види и без његовог при-

знања. А да има препричавања и прерађивања, о томе сведоче паралеле које је навео сам Калезић упоређујући однос између моје Апологетике и своје књиге са односом између порушене цркве и саграђене џамије. Ако сам добро разумео то поређење, моја Апологетика је та порушена црква, а његова књига је џамија саграђена од материјала те порушене цркве, као што је од Душанове задужбине коју су Турци порушили, саграђена џамија. Ово поређење је изврсно. Још боље ми је оно поређење са Аја-Софијом коју су Турци прво *претворили* у џамију, а после у музеј. Но покрај свих турских преправки, дозиђивања и одузимања, свако зна да је Аја-Софија још увек далеко више Јустинијанова грађевина, него султанова или Кемалова. Поређење је одлично. Усвајам га без резерве, са свим закључцима који из њега произлазе.

3) Добро је што је Калезић у своме одговору повукао своју оцену схоластике дату у предговору, и ограничио се на њену оцену дату на стр. 24. своје књиге. Пропустио је једино да каже, да је и та оцена преписана из моје Апологетике свеска I стр. 33—34.

4) На моју тврдњу да у Калезићевој књизи има недоследности које сам тачно по странама, и чак редовима, цитирао, Калезић није ништа одговорио. Претпостављам да ту примедбу усваја, па се, дакле, и на томе слажемо.

5) Што се тиче тврдње да његов одговор на мој приказ неће бити полемичан и искључив, е, ту се нажалост не слажемо. Одговор је још како полемичан и искључив! Чак је заједљив, са богатством ироничних алузија на моје „новинарске" чланке, на моју школску гимназијску спрему и одличан успех, па чак и на моје познавање предмета који предајем. Не пада ми на памет да ишта одговорим на те инсинуације. Нећу да кажем чак ни да су пакосне.

6) Исто тако не осећам ни најмању потребу да одговарам на његову критику мојих чланака и моје Апологетике, и уопште мојих научних радова. Између осталих разлога, већ и због тога, што је очигледно да је та „критика" писана у афекту, осветнички.

Могу једино да изразим чуђење, зашто је Калезић, код толиких заиста добрих књига, нашао баш моју Апологетику да из ње преписује, да њу препричава и да њу прерађује, као Султан Аја-Софију, да се још једном подсетимо његовог поређења.

У тој мојој Апологетици заиста има оног општег апологетског и историјско-религијског материјала којем сам, у преко 1340 фуснота, означио порекло. Али покрај тога у њој има материјала који се може наћи само и једино у њој, и ни у којој другој апологетици. То нарочито важи за партију о доказима, о религији као психолошком феномену и о научној могућности и вредности апологетике. Пошто Калезић сматра да није потребно навести одакле је шта узео, то онда излази да је сав тај материјал његов.

7) Није ми јасно шта је Калезићу требало да спомиње моју биографију из једне моје брошуре „Наука и религија", кад већ није хтео да каже да је и та брошура, коју сам ја извадио из I свеске моје Апологетике, ушла скраћена дословно у његову књигу!

8) Дужан сам читаоцима једно објашњење које тражи Калезић, а које би и многима од њих могло пасти на памет. Он пита како је могуће да 350 мојих страница стану на 120 његових? То је сасвим могуће. Прво, он је неке лекције скраћивао, јер је своју књигу наменио за уџбеник ђацима богословије. Друго, слог његове штампане књиге далеко је ситнији и збијенији него моја литографисана Апологетика. Треће, разлика није 120, него преко 140 његових страница.

9) Драго ми је што је Калезић навео неколико техничких грешака у мојој Апологетици. Ја их знам још и више, па ћу их у другом издању по-

правити. А посебно ми је драго што је споменуо погрешку у вези са Будиним „Сакја-муни". Тачно је да је у мојој Апологетици то техничком омашком остало неисправљено приликом литографисања. Ја сам ту погрешку поправио, и увек сам опомињао студенте да се не спотакну на њу. Али ту није крај приче о „Сакја-муни". Следује ово: *Калезић је у рукопису своје књиге који је био дат мени на рецензију ту погрешку из моје Апологетике дословно преписао, па сам му је ја поправио и у своме писменом реферату на његову књигу и доставио му је лично*, задржавши један примерак тога реферата и за себе, злу не требало.

10) Најзад, прича о предисторији ове књиге, заиста није завршена. Нити сам је целу испричао ја, нити Калезић. Па, бар да је завршимо!

Недовршени Калезићев рукопис ове књиге био ми је у рукама 1969. године кад сам био у Карловцима. Читао сам га само делимично и заиста сам рекао Калезићу да има партија које нису лоше. (Па ја то признајем и у своме приказу!). Међутим кад ми је рукопис као целина дат на рецензију, и кад сам га темељно прочитао више пута, тада сам у њему пронашао многе погрешке, од којих су неке биле веома крупне, и то како из области науке, тако философије, тако чак и догматике. Те грешке сам таксативно побројао у своме реферату на ту књигу, и то у првом реферату 113 а у другом 69. У оба ова реферата сам назначио да, с обзиром на количину материје узете из моје Апологетике и број поправљених грешака, које сам ја поправио, не видим зашто би та књига била више његова него моја. У оба своја реферата тражио сам писмено да Калезић наведе одакле је шта узео. О тај захтев Калезић се оглушио.

Пошто је књига одбачена као уџбеник, онда сам у приватном разговору са Калезићем рекао му — да бих га утешио — да може делове књиге да штампа у „Православној мисли" као низ чланака, где може добити хонорар и извући штету. Или, чак да је штампа као посебну књигу, само нек обавезно поступи по мојим примедбама, нарочито нек у њој изглади противречности и нек наведе одакле је шта узео. Он није учинио ни једно ни друго. И тиме је прича о предисторији ове књиге завршена. Пошто је књига већ изашла из штампе, ја сам му опет у приватном разговору рекао да такав поступак није коректан, а он је одговорио да ту нема никакве некоректности, јер тако поступају и други.

Заиста ми је искрено жао што завршетак није био бољи.

Др Лазар Милин

ИСПРАВКА

У „Теолошким погледима" бр. 3 за 1973. годину омашком се поткрала следећа грешка:

На стр. 209 у првој реченици последњег афоризма изостављен је знак навода код речи *измислио*, те треба да гласи: Да је човек „измислио" Бога . . .

Извињавамо се аутору ових афоризама и читаоцима, које молимо да ову грешку исправе у својим примерцима.

П. II
39.031

П. II
39.031

Теолошки погледи

ВЕРСКО
НАУЧНИ
ЧАСОПИС

СВЕТИ РОДОНАЧЕЛНИК

СВЕТИ И ВЕЛИКИ САБОР
ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ

СПАСЕЊЕ У ПРАВОСЛАВНОЈ ТЕОЛОГИЈИ

УВОД У ТЕОЛОГИЈУ
КАПАДОКИЈСКИХ ОТАЦА О СВЕТОМ ДУХУ

ЕВХАРИСТИЈСКИ ПОГЛЕД НА СВЕТ

ТЕОЛОШКИ СМИСАО ИКОНЕ

ИМАМО ЛИ ИСТОГ БОГА КАО НЕХРИШЋАНИ

СВЕТИ И ВЕЛИКИ САБОР

1'73

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

Градимир 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: Православље — Новинско издавачка установа Српске патријаршије, број жиро рачуна 60811-620-16-300-7153-170129 Београд „за Теолошке погледе"

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

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

Теолошки погледи

версконаучни часопис

Издаје:

Православље —
Новинско-издавачка установа
Српске патријаршије

с благословом
ЊЕГОВЕ СВЕТОСТИ
АРХИЕПИСКОПА ПЕЋКОГ
МИТРОПОЛИТА
БЕОГРАДСКО—КАРЛОВАЧКОГ И
ПАТРИЈАРХА СРПСКОГ
ГОСПОДИНА ГЕРМАНА

Уређивачки одбор

Епископ марчански др Данило
(главни и одговорни уредник)
др Чедомир Драшковић
Димитрије Калезић
др Душан Кашић
др Лазар Милин
др Емилијан Чарнић

Секретар Уређивачког одбора

Радомир Ракић

Технички уредник

Градимир 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: Православље — Новинско издавачка установа Српске патријаршије, број жиро рачуна 60811-620-16-300-7153-170129 Београд „за Теолошке погледе"

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

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

БИБЛИОТЕКА
Бр. 43
ЗЕМУН

С А Д Р Ж А Ј

Епископ Данило	Свети Родоначелник	1
	НАШЕ ВРЕМЕ	
Панајот Нелас	Свети и Велики сабор Православне цркве	4
Panajot Nelas	The Holy and Great Council of the orthodox Church	15
	Спасење у православној теологији	16
	Salvation in the ortbodox Theology	21
	СТУДИЈЕ И ГЛЕДИШТА	
Јером. Атанасије Јевтић	Увод у теологију Кападокијских Отаца о Светом духу	22
Hieromonk Athanasiye Jevtich	The Teaching of the Cappadokian Fathers on the Holy Spirit	36
Јован Д. Зизиулас	Евхаристијски поглед на свет	37
John Zizioulas	Eucharistik vision of the World	45
Димитрије Калезић	Теолошки смисао иконе	46
Dimitriye Kalezich	Theologikal Meaning of Icons	59
Протојереј Василиос Сакас	Имамо ли истог Бога као нехришћани	60
Archipriest Basilios Sakkas	Do we Have the same God an non — Christians	62
	ПРИКАЗИ	
Радомир Ракић	Eduard Lohse, Unwelt des Neuen Testaments	63
Лазар Милин	Упознајмо религију од Димитрија Калезића	69

С А Д Р Ж А Ј

Епископ Данило	Свети Родоначелник	1
	НАШЕ ВРЕМЕ	
Панајот Нелас	Свети и Велики сабор Православне цркве	4
Panajot Nelas	The Holy and Great Council of the orthodox Church	15
	Спасење у православној теологији	16
	Salvation in the ortbodox Theology	21
	СТУДИЈЕ И ГЛЕДИШТА	
Јером. Атанасије Јевтић	Увод у теологију Кападокијских Отаца о Светом духу	22
Hieromonk Athanasiye Jevtich	The Teaching of the Cappadokian Fathers on the Holy Spirit	36
Јован Д. Зизиулас	Евхаристијски поглед на свет	37
John Zizioulas	Eucharistik vision of the World	45
Димитрије Калезић	Теолошки смисао иконе	46
Dimitriye Kalezich	Theologikal Meaning of Icons	59
Протојереј Василиос Сакас	Имамо ли истог Бога као нехришћани	60
Archipriest Basilios Sakkas	Do we Have the same God an non — Christians	62
	ПРИКАЗИ	
Радомир Ракић	Eduard Lohse, Unwelt des Neuen Testaments	63
Лазар Милин	Упознајмо религију од Димитрија Калезића	69

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