

БСП С II 41/1993

ID = 6936578

БЕОГРАД 1993.
ГОДИНА XXV
БРОЈ 1-4

ВЕШТАЧЕНЕ ПИСМО

Жарко Шарчевић

ПБЧ ПЧ 1/1993-14а

242

Т е о л о ш к и п о г л е д и

Б и б л и о г р а ф и ј а

1 9 6 8 . - 1 9 9 3 .

Београд 1994.

П р е д г о в о р

Живећи и доживљавајући свој удео у времену, које је сувише заталасано многобројним сукобима идеја и мисли, које, посматране у своме крајњем домету, не доносе ни човеку ни друштву никакве стварне користи, Свети архијерејски синод одлучио је да покрене часопис "Теолошки погледи", који би требало да убади у густу таму савременог духа Божански мир и светлост.

У преобиљу савремених мисли губи се човек, као зрно песка у пустињи. Сваким даном све више нестају оне духовне унутрашње везе и додири међу људима. Душа савременог човека се расплинула у безброј ситних прохтева - жеља. Нема више онога битног, онога што је главно. Нема духовних, великих и небеских прегнућа.

Битна неоспорана и тачна карактеристика нашега времена јесте потпуна духовна статичност и, због тога, предосећање нечега страшнога, што разара и уништава све. Људи који бескрајном чистотом своје душе умеју да слушају и разумеју најтајније откуцаје и најскривеније тајне духа свога века, забринуте се питају: "Какав је свршетак свих ових криза? Није само економска криза главна. Не постоји само она. Криза свести, религиозна и морална криза, које евидентно постоје, казују да влада опште мртвило вере у Христа. Све данашње кризе само су резултат стварања европске мисли последњих векова. Онај унутрашњи, скривени, но доминирајући дух, који је, у дугом низу година, формирао и израђивао европску културу био је пагански. Свет у својој сржи много, и сувише дуго није

био Христов. Најдубље и најживотворније Христове идеје, идеје које у себи носе бескрајно дубок смисао живота нису на европском стаблу донеле рода, јер нису биле примљене кроз динамику личног преживљавања Христа. Хришћанство, дубоким својим смислом, није било схваћено добро од народа, који су створили ову цивилизацију. Подизани су храмови, понекад циновских размера, у славу Христову, а душе су људске остале маковски ситне и паклено тамне. Безброј недела, убистава и самоубистава, учињено је. Човек је третиран као ствар. Као ствар је и уништаван.

Данас као и увек, дух људски мора тражити смисао свој и смисао све твари. Најпре, дакле, мора човек решити свој проблем, одгонетнути горку тајну своју. А европска философија је била све, само не философија и мисао о човеку.

Проблем Бога, проблем постојања света и многобројни други спекулативни философсконаучни проблеми толико су апсорбовали сву мисаону моћ европског мислиоца, да је он заборавио човека, заборавио себе. Зато није чудо што данас дух људски лута по беспућима.

Човек мора да ствара, да сеје, да тражи себе у Богу. Иначе свагда осећа пустош, хладноћу и усамљеност мисли. Све то убија и пустоши га. Јер човек може поднети анархију, али је не може поднети онда, када инстинктивно, по неугасивим захтевима свога духа, постави себи питање о смислу и разумности свога постојања. Та дубока трагичност, судба савременог човека без оријентације или, шта је још горе, са погрешном оријентацијом, мора дубоко да дира и забрињава сваког истинског човека Христовог. Греси савременог човека и његово Богоотступништво па маколико били велики не убијају и не смањују у нама љубав према њему несрећном и залуталом савременом човеку. Основни импулс нашег живота је: Злата и сребра ми немамо. Имамо само Христову чисту и топлу љубав према свима људима и својој твари. Имамо Христа у срцу и души и то дајемо свима; имамо сазнање, да је Богочовек Христос једини истинити пут и основ праве културе и живота. Он је једина светлост у тами савремених лутања и једина утеха и мир за наше преплашене и узнемирене дане. Он је наше једино богатство и то богатство дајемо свима преко версконаучног часописа "Теолошки погледи", којег Свети архијерејски сабор преко Светог архијерејског синода СПЦ покреће, 1968. године, а који излази и данас.

Потреба за часописом као што су "Теолошки погледи" одавно се осећала. Жеља и намера Његове Светости патријарха српског Г. Г. Германа и Светог архијерејског синода била је да часопис доноси, у опсегу православне богословске мисли, чланке, расправе, белетристичке прилоге, о беседништву, оцене и приказе и др. Ова разноврсна тематика задовољавала је интерес младих људи постављених у сложеним животним односима, који очекују одговоре и траже информације из круга црквенонаучних и општекултурних догађаја и појава. Тежило се да писање у њему буде на научнобогословској висини, али критеријум у том погледу није било могуће поставити унапред, већ се он формирао у процесу читања и сарађивања.

"Теолошки погледи" покушали су да пробуде духовне снаге које никада нису биле мале, али су биле потиснуте. Свесни чињенице да богословска мисао, баш као и она теоретска, не живи само на школским катедрама, већ и на црквеном терену, њени носиоци су, не само теоретски стручњаци, него и парохијски свештеници, па чак и лаици. "Теолошки погледи" отворили су свима своје странице.

Његов први главни и одговорни уредник био је *Владан Д. Поповић*, професор Богословије "Свети Сава" у Београду. Излазио је, од 1968. године до 1970. године, шест пута годишње.

На предлог патријарха Германа, Свети архијерејски синод, 1971. године за главног и одговорног уредника поставља викарног епископа г. *Данила (Крстића)*. Тада су "Теолошки погледи" излазили четири пута годишње. Када је епископ Данило, 1991. године постављен за епископа будимског, та ни мало лака дужност поверена је доценту Богословског факултета Г. др *Радовану Биговићу*.

Библиографија "Теолошких погледа", заокружује 25-годишњицу њиховог излажења. Ово је ауторска библиографија, дата по азбучном реду.

Жарко Шарчевић

АНОНИМИ

Библиографија (А. Работы напечатанные при жизни автора) – 1979. г. XII, бр. 1–3, стр. 157 – 166.

Боџ у Револуцији. – 1968, г. 1, бр. 6, стр. 421 – 429.

Век њпросвећеносћии – велико искусћво неусћеха борбе њроћив хришћанскоџ њоџледа на свейћ. Peter Gay, The Enlightenment: An Interpretation – The Rise of Modern Paganism, London, 1966; стр. 555 + XV. – 1968, г. 1, бр. 6, стр. 446–451.

Вера у Боџа њреисћоријскоџ човека насеља "Лећенски Вир" у Ђердају. Поводом њзложбе "Лепенски Вир" у Ђердапу у Народном музеју у Београду. – 1968, г. 1, бр. 1, стр. 45-48.

Декларација њокрећиа Духа народа Божијеџ двадесейћоџ века – 1968, г. 1, бр. 3, стр. 193-206.

Дрући кайћхейћски симћосион Архиећискоћије беоџрадско – карловачке, (Први дан Симпосиона) Отварање симпосиона <Уредњиштво>. – 1981, г. XIV, бр 1–3, стр. 1.

Љубав - Врховни закон бића. – 1971, г. IV, бр. 1, стр. 1–3.

Наћомене за беседу о највишем изразу исћорије савесћии човечансћива. – 1968, г. 1, бр. 6, стр. 416-420.

Оћворено ћисмо ћайћријарху Димћирију које је ућућио оћац Саранд Саранду њрофесор боџословије у Аћини – 1990, г. XXII, бр. 1–3, стр. 203–205.

Парохија кас жива молићвена заједница (Први катихетски симпосион Архиепископије београдско – карловачке, уводна напомена <Уредњиштво>.- 1980, г. XII, бр. 3, стр. 73.

Паћријарх Димћирије у Ваћикану, –Папа од њега тражи да призна првенство власти папе. – 1990, г. XXII, бр. 1–3, стр. 200–201.

Пећнаесћии канон (Правило) њрво – друџоџ васељенскоџ сабора. – 1990, г. XXII, бр. 1–3, стр. 207–208.

Православна црква – мајка народа, – Enno Franzius, History of the Byzantine Empire – Mother of Nations; New York, 1967; стр. 492. – 1968, г. 1, бр. 6, стр. 441–445.

Православне крићике њосле Паћријархове њосейће Паћи. – 1990, г. XXII, бр. 1–3, стр. 199–200.

Проћесћино ћисмо Свећје Горе. – 1990, г. XXII, бр. 1–3, стр. 205–207.

Разџовори о јединсћиву Цркве. – 1968, г. 1, бр. 1, стр. 42–44.

Речник нећреведених сћраних речи са објашњењима – 1979, г. XII, бр. 1–3, стр. 167–168.

Свећосавски храм на Врачару и идеја живоћиа џрада. – 1968, г. 1, бр. 1, стр. 49–53.

Свећосавски храм на Врачару и ново манихејсћиво. – 1968, г. 1, бр. 2, стр. 135–139.

Свешосавски храм на Врачару и урбанистички проблем сјасавања градова. – 1968, г. 1, бр. 6, стр. 437–440.

Свешосавски храм на Врачару између "храмова" трговине и администрације. – 1968, г. 1, бр. 3, стр. 215–218.

Сјасење у православној теологији. – 1973, г. IV, бр. 1, стр. 16–21. – Summary: Salvation in the Orthodox Theology (21).

Три облика лейоше – Поводом значајне ликовне изложбе. – 1968, г. 1, бр. 6, стр. 430–436.

Учење Дванаесџорице апостола (Дидахи). Превео са старохеленског А.Т.П. – 1987, г. XIX, бр. 3–4, стр. 235–240. – Summary: The Teaching of the Twelve Apostles (240).

Хиљаду година у моралном и интелектуалном поднебљу цркве. Ђорђе Трифуновић, Ђурило и Методије, СКЗ, Београд. – 1968, г. 1, бр. 6, стр. 452–456.

АНДРИЋ ЗОРАН М.

Anastasios Kallis: "Ortodoxie, was ist das?" Mathias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1982. – 1988, г. XX, бр. 3–4, стр. 218–219.

АРНАУТ МИХАИЛО

Значај правилног вршења Свеших тајни и учење верних у њима. – 1981, г. XIV, бр. 1–3, стр. 69–77. – Summary: Holy Sacraments in the Hipe of the Parish (78–79).

АРХИЕПИСКОП БРИСЕЛСКИ ВАСИЛИЈЕ

Христово искупитељско дело на Крсту и у Васкрсењу. – 1974, г. VII, бр. 1–2, стр. 55–65. – Summary: Christ's Redemptive Work on the Cross and in the Resurrection (65).

АРХИЕПИСКОП ЈОВАН (КНЕЗ ШАХОВСКОЈ)

О реинкарнацији или превајлошењу (дијалог). (Превео са руског А.М.). – 1989, г. XXI, бр. 1–2, стр. 29–39. – Summary: On the Reincarnation (38–39).

О доласку Антихриста и Другом доласку Христа. – 1988, г. XX, бр. 3–4, стр. 185–190. – On Coming of Anti-Christ and the Second Coming of Christ (190).

БАКХАУС А.

"Право на моју смрт" "лака" смрт – блажена смрт. – 1978, г. XI, бр. 3, стр. 149–156. – Summary: "Right on My Own Death". "Painless" Death – Death in a Saintly Way (156).

БЕР – СИЖЕЛ ЈЕЛИСАВЕТА

Кључеви за једну биографију, + Лев Жиле + Lev Gillet од опата до архимандрита (1892–1980). Превела са француског Јелисавета Вујковић из "Contacta" 4 (1981). – 1982, г. XIV, бр. 3–4, стр. 175–185.

БЕРИЋ ДУШАН Б.

Свети Сава код старих далматинских њисаца. – 1975, г. VIII, бр. 1, стр. 46–57.

БЕС ЈАН (BESS JEAN)

Халкидон и рационализам. – 1981, г. XIV, бр. 1–3, стр. 101–106. – Resume: Chalcedoine et Rationalisme (106).

БОЦА СТЕФАН

Религиозна сумња у младалачком добу. – 1972, г. V, бр. 2, стр. 84–87. – Summary: Doubt Concerning Religion among teenagers (87).

БУЛГАКОВ СЕРГИЈЕ

Исповедање Христѡа данас. – 1977, г. X, бр. 4, стр. 205–215. – Summary: Confessing Christ Today (216).

Црква и култура. – 1977, г. X, бр. 4, стр. 197–203. – Summary: Church and Society (204).

БУЛОВИЋ ИРИНЕЈ

Јединство и Православље. – 1972, г. V, бр. 4, стр. 263–270. – Summary: Hellenism and Orthodoxy (270).

Монаштво и проблем страдања. – 1972, г. V, бр. 3, стр. 172–190. – Summary: Monasticism and the Problem of Suffering (190).

Теологија дијалога по Св. Марку Ефескоме. – 1975, г. VIII, бр. 1, стр. 5–35. – Summary: The Theologie of Dialogue according to St. Mark of Ephesus (35).

Тумачење молишве Исусове од Св. Марка Ефеског. – 1974, г. VII, бр. 1–2, стр. 89–93. – Summary: A Commentary of the Nomocanons on the Care of the Socially Oppressed (93).

БУМИС ПАНАГИОТ

О нашим контактима са иновѣрнима. (Допринос тумачењу цитата "и не питајте се с њим" /II Јов. 10). – 1972, г. V, бр. 2, стр. 93–101. – Summary: Concerning our Contacts with the Heterodox (101).

В. Д.

На њравом ѡрају. ("Логос" 1–4, часопис студената Богословског факултета СПЦ, Београд 1991.). – 1991, г. XXIII, бр 1–4, стр. 177–178.

ВАГНЕР ГЕОРГИЈЕ

О Духу Светом. – 1973, г. VI, бр. 3, стр. 165–171. – Summary: On the Holy Spirit (172).

ВАСИЛИЈАДИС НИКОЛАОС П.

Одговор Николаоса П. Василијадиса. – 1975, г. VIII, бр. 3, стр. 202–203.

ВАСИЉЕВИЋ МИЛАН Л.

Теологија као наука и теологија искуства у традицији Православне цркве.– 1990, г. XXII, бр. 1 – 3, стр. 153-174.– Summary: Theology as Science and Theology as Experience (174).

ВЕР ТИМОТИЈЕ КАЛИСТОС

Моћ имена (Исусова молитва у православној духовности).– 1976, г. IX, бр. 4, стр. 247-267.– Summary: The Power of the Name Jesus Prayer in the Orthodox Spirituality (268).

Панагиој Н. Трембелас, проф. универзитетa. Dogmatique de l'Eglise orthodoxe catholique. Превео с грчког архимандрит Pierre Dumont OSB (Edition de Chevetogne Desclée de Brouwer, Bruges 1966–68, 3 тома, стр. 643 + 463 + 638).– 1975, г. VIII, бр. 3, стр. 198.

Схоластика и Православље: теолошки метод као чинилац раскола.– 1973, г. VI, бр. 3, стр. 196–206.– Summary: Scholasticism and Orthodoxy: Theological Method as a Factor in the Schism (207).

ВЕСЕЛИНОВИЋ РАЈКО

Улога Српске православне цркве и других чинилаца у развијку идеје српске државности под сиромом влашћу.– 1972, г. V, бр. 1, стр. 63–73.– Summary: The Role of the Serbian Orthodox Church in the Development of the Idea of the Serbia's Statehood during Foreign Occupation (74).

ВЕСИН МИЛОШ

Религијска музика и васпитање.– 1981, г. XIV, бр. 1–3, стр. 107–116.– Summary: Religious Music and Education (117).

ВИДОВИЋ ЖАРКО

Логос – Литургијска свесћ православља.– 1983, г. XV, бр. 1–3, стр. 43–130.– Summary: Logos – Liturgical Consciousness of Orthodoxy (30).

ВУКАШИНОВИЋ ВЛАДИМИР

Тајна безакоња.– 1990, г. XXII, бр. 4, стр. 285–297.

ВУЧИЋ РАДМИЛО

Владимир Р. Борђевић, Оглед српске музичке библиографије од 1914. године (Издање Народне библиотеке СР Србије, Београд, 1969. године).– 1973, г. VI, бр. 2, стр. 158–159.

Узгреднице.– 1971, г. 4, бр. 3, стр. 203–215.– Summary: Philosophical Aphorisms (215).

Узгреднице.– 1971, г. 4, бр. 4, стр. 302–306.

Узгреднице.– 1972, г. V, бр. 2, стр. 135–141.

Узгреднице.– 1972, г. V, бр. 3, стр. 198–221.– Summary: Philosophical Aphorisms (221).

Узгреднице. – 1974, г. VII, бр. 1–2, стр. 112–125.

Узгреднице. – 1978, г. XI, бр. 4, стр. 238–243. – Summary: Aphorisms (243).

ГАВРИЛОВИЋ ЖАРКО

Божидар Кнежевић ван оквира националне анонимности. Приказ књиге: *The Anatomy of Time, The Final Phase of Sunlight*, tr. by George Vid Tomashevich in Collaboration with Sherwood A. Wakeman, New York: Philosophical Library, 1980. – 1984, г. XVI, бр. 3–4, стр. 277–278.

Књиге о Његошу на енглеском. Religious Philosophy of Prince-Bishop Njegosh of Montenegro (1813–1851) by Zika Rad. Prvulovich, M. A. (Oxon.), Birmingham: Ауторско издање, 1984, стр. XVIII + 273. 8°. – 1985, г. XVII, бр. 1–3, стр. 175–176.

Религија Досјојевског. Поводом 150–годишњице рођења и 90–годишњице смрти. – 1971, г. 4, бр. 4, стр. 279–195. – Summary: On the Occasion of 150 the Anniversary of Dostoevsky's Birth (295).

Човек и Истина од Божидара Кнежевића. Редакција и предговор Драгана Јеремића – издање Матице српске и СКЗ, Нови Сад – Београд, 1972, стр. 331. – 1972, г. V, бр. 4, стр. 302–304.

ГАЛИТИС ГЕОРГИЈЕ

Откривење, Бољонадахнућоси и шумачење Свећог Писма. Превео са немачког Радомир Ракић. – 1984, г. XVI, бр. 3–4, стр. 263–269.

ГАРАУДИ РОБЕР

Пути ка "дијалогу цивилизација" (Из дијалога марксиста и хришћана). – 1969, г. 2, бр. 1, стр. 35–37.

ГАСТО АНРИ (HENRI GASTAUT)

Необичан допринос Фјодора Михајловича Досјојевског медицинским сазнањима о епилепсији – 1978, г. XI, бр. 4, стр. 233–236. – Summary: An Involuntary Contribution of Dostoevsky to Medical Knowledge about Epilepsy (237).

ГОЛДШТАЈН ЛИЦАК (GOLDSTEIN YITZAK)

Ционистичка идеологија и традиционални јудеизам. – 1969, г. 2, бр. 3–4, стр. 238–247.

ГОНДИКАКИС ВАСИЛИЈЕ

Организација цркве као тројична мистагогија. – 1977, г. X, бр. 3, стр. 148–159. – Summary: Organization of the Church as Trinitarian Mystagogy (160).

ДАВИДОВИЋ ДАМАСКИН

Карловачки митрополит Павле Ненадовић (1699 – 1768). – 1978, г. XIX, бр. 1–2 стр. 73–78. – Summary: Metropolitan Paul Nenadovich (1699–1768) (87).

ДЕЛАТРЕ РОЛАНД

Лейоша и њолишика – ка једној теолошкој антропологији – 1970, г. 3, бр. 5–6, стр. 313–323.

ДЕСЕЈ ПЛАКИДА

Православни њоглед на хришћанско јединство. (Са француског превео Павле Рак). – 1987, г. XIX, бр. 3–4, стр. 185–199. – Summary: An Orthodox View on Christian Unity (199).

ДИАМОНД ЗОРАН

Праошац Ноје и сѡара ѡредања о њошоу. – 1985, г. XVII, бр. 4, стр. 239–253. – Summary: Noah and Traditions About the Flood (253).

ДИЈАК ГЕОРГИЈЕ

Мишроносни ѡесник Никанор Грујић (1810–1887). – 1981, г. XIV, бр. 1–3, стр. 126–150. – Summary: Bishop Nikanor Gruyich as Poet (1810–1887) (151).

ДИМИТРИЈЕВИЋ ВЛАДИМИР

Проѡведник мрѡвима (Јунг и православно хришћанство), *Оживљени Хермес, гностицизам. Дајмонизам*. – 1990, г. XXII, бр. 1–3, стр. 181–197.

ДРАГИЋ КИЈУК ПРЕДРАГ Р.

Синајса као аура морѡалиста и иморѡалиста. – 1981, г. XIV, бр. 4, стр. 45–54.

ДРАКОПУЛОС ПАНАЈОТ

Идол Тројичног Бога. (Са грчког превео јеромонах Иринеј Буловић). – 1981, г. XIV, бр. 1–3, стр. 97–99. – Summary: Idol of a Trinitarian God (100).

ДРАШКОВИЋ, ЧЕДОМИР С.

Зашио сам хришћанин? Шија је циљ нашега живоша? – 1972, г. V, бр. 2, стр. 81–83.

Историјско – теолошки њоглед на физичко васѡишање, 1971. г. 4, бр. 3, стр. 176–180. – Summary: A Historical - Theological View on Physical Education (180).

С Остѡрошких висина. – 1971, г. 4, бр. 1, стр. 4–9. – Summary: From the Heights of the Ostrog Monastery (9).

Све о Србима и ѡправослављу у СР Хрвајској. – 1971, г. 4, бр. 4, стр. 316–319.

Хришћанска конференција за мир. – 1971, г. 4, бр. 4, стр. 241–245. – Summary: Christian Peace Conference (245).

ДУШАНОВИЋ БУРИЦА Б.

Икона - нада у безнадним кризама сликарства. – 1977, г. X, бр. 3, стр. 187–190.

БОРИЋ ГЕРМАН, види Патријарх Герман

БУРИЧИЋ МИЛИЈА

Последице страдања српског народа и Српске православне цркве на Косову и Метохији од 1690 – 1912. – 1986, г. XVIII, бр. 1–2, стр. 27–44. – Summary: Consequences of the Persecution of the Serbian Church by Moslem Albanians in Kosovo Area from 1690 to 1912 (44).

ЕВДОКИМОВ ПАВЛЕ НИКОЛАЈЕВИЧ

Култура и вера (Са француског превела Јелисавета Вујковић, из књиге Павла Евдокимова: *L'Amour fou de Dieu* Paris. – 1975, г. VIII, бр. 3, стр. 145–160.

Легенда о великом инквизитору. – 1981, г. XIV, бр. 4, стр. 19–31. – Résumé: La Légende du Grand Inquisiteur (32).

"Луда" љубав Божија и тајна Његовог ћутања. – 1973, г. VI, бр. 3, стр. 188–194; бр. 4, стр. 301–308. – Summary: The "Foolish" Love of God and the Mystery of His Silence (195).

Нови човек. – 1974, г. VII, бр. 1–2, стр. 103–111.

Основи једне Саинанодикеје (Проблем страдања). – 1981, г. XIV, бр. 4, стр. 1–16. – Résumé: Le problème de la souffrance (17).

Слобода и ауторитет. – Слобода као основна тајна живота. – 1976, г. IX, бр. 4, стр. 269–279. – Résumé: L'amour fou de Dieu (280).

Тајна човекове личности. – 1977, г. X, бр. 4, стр. 232–243. – Summary: The Mystery of the Human Person (243).

ЕПИСКОП ДАНИЛО, види Крстић Давило

ЕПИСКОП ДАЛМАТИНСКИ СТЕФАН, види Боца Стефан

ЕПИСКОП ТИМОЧКИ МЕТОДИЈЕ, види Муждека Методије

ЕПИСКОП ФОТИЈЕ – АРХИМАНДРИТ ФИЛАРЕТ

Нови Каинизис и рођив вере Отаца, 1993, г. XXV, бр. 1–4, стр. 129–133.

ЕФЕСКИ МАРКО

О Васкрсењу. – <Са грчког превео Иријеј Буловић>. – 1971, г. 4, бр. 3, стр. 168–174. – Summary: On Resurrection (174–175).

ЖЕРАВЧИЋ, МОМЧИЛО В.

Архимандрит Иларион Руварац и његов значај на истраживању политичке и културне историје Срба – 1976, г. IX, бр. 3, стр. 179–206.– Summary: Archimandrite Ilarion Ruvarac and His Significance for the Research of the Political and Cultural History of the Serbs (207).

ЖИЛОВ М.

Учење светог Јована Златоустог о греху осуђивања ближњих. Са руског превео презвитер Миливој Р. Мijatов. – 1987, г. XIX, бр. 1–2, стр. 11–24.– Summary: The Teaching of St. John Chrysostom on the Sin of Condemning Others (24).

ЗАБОЛОТСКИ А. Н.

Тејар де Шарден и црквена традиција – 1971, г. 4, бр. 4, стр. 263–277.– Summary: Teilhard de Chardin and Church Tradition (278).

ЗАГРАЈАН ЈОВАН

Значај и место евхаристијске еклисиологије у теологији Румунске православне цркве (Реферат одржан на Евхаристијском симпозијуму у Регенсбургу, од 21–26. јула 1981. године (Превео Е. Митрофан), "Orthodoxia", год. XXXIV, јули–септ. 1982, стр. 396–407).– 1992, г. XXIV, бр. 1–4, стр. 92–105.

ЗИБЕЛ КЕНЕТ

Христолошка делатност америчких цркава – 1968, г. 1, бр. 2, стр. 119–124.

ЗИЗУЛАС ЈОВАН Д.

Евхаристијски поглед на свет – 1973, г. VI, бр. 1, стр. 37–45.– Summary: Eucharistic Vision of the World (45).

Христос, Свети Дух и Црква – 1991, г. XXIII, бр. 1–4, стр. 85–101.

ИВОШЕВИЋ ВАСО

Православни историолог архиепископ бриселски Василије (Кривошеин). – 1982, г. XIV, бр. 3–4, стр. 156–164.

ИГУМАН ИСАИЈА

Језик и ћутање. – 1970, г. 3, бр. 5–6, стр. 360–371.

Крај једне хуманистичке цивилизације. Helenism, The History of a Civilization, by Arnold Toynbee, Oxford University Press, IX + 255. – 1968, г. 1, бр. 1, стр. 67–71.

Мит машине и хришћанска догма. Lewis Mumford, The Myth of the Machine - Technics and Human Development, New York 1967, стр. VII + 342. – 1968, г. 1, бр. 4–5, стр. 336–347.

Напомена за беседу о шачнијем разумевању појмова Раја и Пакла. – 1968, г. 1, бр. 3, 186–192.

Основ лика човека у философији Историје Иве Андрића. Иво Андрић: Сабрава дела, Просвета, Београд 1967. – 1969, г. 2, бр. 1, стр. 72–85.

Православна црква у континуираном разумевању кроз однос западних земаља према Византији крајем 12. века. – 1970, г. 3, бр. 1–2, стр. 88–99.

Српски национални симболи и заставе у југословенској књижевности, (Поводом романа Мирослава Крлеже "Заставе", издање "Зора", Загреб, 1967.). – 1969, г. 2, бр. 3–4, стр. 276–290.

Философско богословље: Можемо ли доказати Божије постојање? – 1969, г. 2, бр. 2, стр. 162–169.

Црква и психологија, или о присуству будућности у данашњости и прошлости као и о Ајнштајновој изјави: "Ми физичари цртамо према линијама које је Бог повукао". – 1970, г. 3, бр. 3–4, стр. 190–207.

ЈАНАРАС ХРИСТО

Антрополошки принципи (Са француског превела Јелисавета Вујковић). – 1985, г. XVII, бр. 4, стр. 229–238. – Summary: Principes Anthropologiques (238)

Апофатичко богословље и византијска архитектура. <Са новогрчког превео јеромонах Иринеј Буловић>. – 1977, г. X, бр. 3, стр. 125–131. – Summary: Apophatic Theology and Byzantine Architecture (132).

Будући велики сабор. – 1972, г. V, бр. 3, стр. 160–171. – Summary: The Great Orthodox Council in Preparation (170–171).

Религија – заједница – идеологија (Предавање одржано 1. маја 1990. г. у Женеви. Са грчког превео Зоран Јелисавчић). – 1992, г. XXIV, бр. 1–4, стр. 3–15.

ЈАНИЋ ЂОРЂЕ

Бог у поезији Момчила Настасијевића. – 1971, г. 4, бр. 1, стр. 63–74. – Summary: The Idea of God in the Poetry of Momchilo Nastasijevich (74).

Мир вам (Одломак из студије "Зли дуси – прилог анатомији непоменикове работе"). – 1981, г. XIV, бр. 4, стр. 33–43.

"Сељаци" од Бранка В. Радичевића, Нолит, 1971. – 1972, г. V, бр. 2, стр. 150–152.

ЈАНКОВИЋ ЗОРАН

Никола Александрович Берђајев, "О савршенству хришћанства и не-савршенству хришћана". – 1986, г. XVIII, бр. 1–2, стр. 119–120.

ЛЕВТИЋ АТАНАСИЈЕ

Ајосџолско – Свеџооџачко учење о Свеџим џајнама. – 1981, г. XIV, бр. 1–3, стр. 2–17.

Боџословље и џредања. Богословље као чувар и бранилац Предања. – 1984, г. XVI, бр. 1–2, стр. 69–79. – Summary: Theology and Tradition. Theology as Guardian and Defender of Church Tradition (79).

Друџи Васељенски сабор (Поводом 1600–годишњице другог Васељенског сабора). – 1981, г. XIV, бр. 1–3, стр. 81–95. – Summary: Ecumenical Council (95).

Евхарисџија у Исџочној Цркви. – 1974, г. VII, бр. 4, стр. 209–223. – Zusammenfassung: Die Eucharistie in der Ostkirche (223).

Еџиској жички Василије, Учење Св. Аџанасија Великоџ о Свеџој Тројици. – 1973, г. VI, бр. 4, стр. 326.

Исус Хрисџос једини сџасиџељ свеџа у џправославној мисли данас. – 1984, г. XVI, бр. 1–2, стр. 49–68. – Summary: Jesus Christ as the Only Saviour of the World in the Orthodox Thought Today (68).

Лиџурџија и васџиџање (Евхаристијски приступ хрисџанском васпи-тању). – 1976, г. IX, бр. 4, стр. 213–220.

Лиџурџијски живоџ – срж џарохијскоџ живоџа. – 1980, г. XIII, бр. 3, стр. 89–105.

Марксисџичко и хрисџанско схваџање релиџије и философије. – 1983, г. XV, бр. 1–3, стр. 131–144. – Summary: Dialogue on Marxist and Christian Understanding of Religion and Philosophy (144):

Њеџош и џаџрисџика. – 1989, г. XXI, бр. 1–2, стр. 41–52. – Summary: Negosh and Patristics (52).

О личносџи и заједници људској. Два текста Ф.М. Достојевског, 1. текст [Запис о смрти жене], 69–71; 2. текст [Социјализам и хрисџанство], 72–73. – 1981, г. XIV, бр. 4, стр. 61–68.

О унијаћењу на џерџијорији Срџске џправославне цркве. – 1991, г. XXIII, бр. 1–4, стр. 131–146.

Онај који јесџе (οὖν = Суџиџи, Јахве) – живи и исџиниџи Боџ Свеџоџ Гриџорија Паламе. – 1985, г. XVII, бр. 1–3, стр. 95–119. – Summary: "One who Is?" – Jahwe – the Living God of Saint Gregory Palamas (119).

Оџомена усџеху нашеџ кулџурноџ сџваралаџиџва. Десанка Максимовић – Тражим помиловање, Матица српска, Нови Сад, 1966. – 1968, г. 1, бр. 1, стр. 72–78.

Ориџен и џрчка философија. – 1978, г. XI, бр. 4, стр. 162–183. – Summary: Origen and Greek Philosophy (184).

- Отац Јустин о Досјојевском* – 1981, г. XIV, бр. 4, стр. 74–76.
- Отварање прозора*, Интервју. Разговор водио А. Тијанић, новинар. Додатак. – 1986, г. XVIII, бр. 1–2, стр. 105–118.
- Покајање као преображење човека* – 1984, г. XVI, бр. 3–4, стр. 163–173. – Summary: Repentance as Transfiguration of Man (173).
- Православље – вера младих*. Интервју београдском "Студенту". Разговарао Александар Бошковић. – 1985, г. XVII, бр. 1–3, стр. 177–186.
- Православна вера и живот* – Догма и Морал у Православљу. – 1973, г. VI, бр. 2, стр. 131–145. – Summary: Orthodox Faith and Life – Dogmatics and Ethics in Orthodoxy (145).
- Развој богословља код Срба* – 1982, г. XIV, бр. 3–4, стр. 81–104. – Summary: Development of Theology Among the Serbians (104).
- Религија, наука и уметност у својој широчини несливености али и нераздељености* Science and Culture a Study of Cohesive Disjunctive Forces; Edited by Gerald Holton, Boston, 1965, XXXIII, 332. – 1968, г. 1, бр. 3, стр. 226–243.
- Света земља – Историја и есхатологија* – 1990, г. XXII, бр. 1–3, стр. 97–107. – Summary: The Holy Land – History and Eschatology (107).
- Свети Атанасије Велики и Александријски Сабор 362. године*. – 1973, г. VI, бр. 4, стр. 262–286; 1974, г. VII, бр. 1–2, стр. 7–44. – Summary: St. Athanasius and the Council of Alexandria 362 (44).
- Сусрет схоластике и исихазма код Нила Кавасиле*. – 1985, г. XVII, бр. 4, стр. 201–212.
- Теолошко дело Св. Василија Великог између "Никејца" и "Источних"*. – 1979, г. XII, бр. 4, стр. 177–192. – Summary: Theological Work of St. Basil the Great Between the "Naceans" and the "Orientals" (192).
- Увод у теологију Кападокијских Отаца о Светом Духу*. – 1973, г. VI, бр. 1, стр. 22–35. – Summary: The Teaching of the Cappadocian Fathers on the Holy Spirit (36).
- Учење Светог Иринеја Лионског о Цркви, православљу и евхаристији* – 1972, г. V, бр. 1, стр. 39–62. – Summary: The Teaching of St. Irenaeus on the Church, Orthodoxy and Eucharist (62).
- Учење Светог Јована Дамаскина о Пресвјетој Богородици* – О православној теологији. – 1971, г. 4, бр. 1, стр. 18–42. – Summary: The Teaching of St. John of Damascus on the Most Holy Theorokos (42).
- Философија и мистика*. – 1983, г. XV, бр. 1–3, стр. 16–25. – Summary: Religion and Mysticism. Philosophy and Misticism (25).
- Хришћанско схватање личности у историји* – 1991, г. XXIII, бр. 1–4, стр. 19–33.
- Хришћанство и мистика* – 1983, г. XV, бр. 1–3, стр. 1–16.

ЈЕРЕЈ АТАНАСИЈЕ

Вера и историја у савременом богословљу. Van A. Harvey, *The Historian and the Believer*, New York, 1966, 301.– 1969, г. 2, бр. 1, стр. 49–64.

О њесимизму и оптимизму у уметности и о потреби њосмаирања свейа и дечијим очима. – 1970, г. 3, бр. 1–2, стр. 62–81.

Свейосавски храм на Врачару и њишање односа између сшаре и нове ешике. – 1969, г. 2, бр. 2, стр. 149–154.

Свейосавски храм на Врачару и њишање "Свейског универзитета", као и о шоме да "аисолушна власи разара, али да нико нема аисолушну власи!". – 1969, г. 2, бр. 5–6, стр. 352–356.

Свейосавски храм на Врачару, њишање "сшарих и нових", о аушоритету, на њодручју "њошресања шемеља". – 1970, г. 3, бр. 5–6, стр. 337–350.

Свейосавски храм на Врачару у њлану развоја и хуманизације нашег главног града. – 1968, г. 1, бр. 4–5, стр. 332–335.

У чему је суштина њравог дијалога? – 1970, г. 3, бр. 3–4, стр. 218–232.

ЈЕРЕЈ ЈОВАН

"Велике шеме" Цркве и "мале шеме" надреалистичке уметности. Поводом изложбе "Надреализам социјална уметност" у Музеју савремене уметности у Београду, април–јун 1969. – 1969, г. 2, бр. 5–6, стр. 338–351.

Дух ишине њправославне иконографије и "њуш" ка анђелима сликара Пол Клеа. – 1969, г. 2, бр. 2, стр. 140–178.

Естетика Православне цркве и наше модерно доба. Gervase Mathew, *Byzantine Aesthetics*, London, 1963, стр. 189.– 1968, г. 1, бр. 4–5, стр. 348–358.

Најомене за беседу о њишању развоја наших универзитета, као и о потреби обраћања оним дубинама из којих можемо добити шрајне визије. – 1970, г. 3, бр. 1–2, стр. 49–55.

Православна црква у ройшву и Њена универзалност. Stevan Runciman, *The Great Church in Captivity*, Cambridge, 1968, стр. 455.– 1969, г. 2, бр. 3–4, стр. 255–264.

Присушност њправославне догматике у сшруктури Пасшернаковог романа "Др Живаго". Борис Пастернак, Доктор Живаго, Просвета, Београд. – 1970, г. 3, бр. 3–4, стр. 241–249; бр. 5–6, стр. 373–379.

Циљ најора шехничке иншелигенције. Charles Davy, *Towards a Third Culture*, London 1961.– 1968, г. 1, бр. 2, стр. 147–152.

ЈЕРЕЈ ЛАЗАР

Бах, Мокрањац и будућност музике. Поводом концерта хора "Београдских мадригалиста". – 1968, г. 1, бр. 2, стр. 125–134.

Данашњи развој Православне цркве. – 1969, г. 2, бр. 2, стр. 155–162.

"Зли дуси" поново на позоришној сцени; ишћање револуца и изражење закона под којим се живело. – 1969, г. 2, бр. 2, стр. 38–45.

Историја развоја идеје толерантностии. Henry Kamen, The Rise of Toleration, London, 1967, стр. 256. – 1969, г. 2, бр. 1, стр. 65–71.

Један хришћански поглед на "елементе за нову теологију о Израелу; и један муслимански поглед на хришћанско Ошкровање. – Елементи за нову теологију о Израелу. – 1969, г. 2, бр. 5–6, стр. 329–337.

Напомена за беседу о атеизму као бирократској истини уз ишћање коме је потребна демократија? – 1970, г. 3, бр. 5–6, стр. 309–312.

Светосавски храм на Врачару и идеје под којима живимо. – 1969, г. 2, бр. 3–4, стр. 248–253.

Српска средњовековна књижевност и будућност српске књижевности. Ђорђе Сп. Радојичић: Старо српско песништво IX – XVIII века, Крушевац, 1966; Књижевна збивања и стварања у средњем веку у турско доба, Матица српска, Нови Сад, 1967. – 1968, г. 1, бр. 2, стр. 153–160.

Српско средњовековно сликарство и будућност српског сликарства. Светозар Радојичић: Старо српско сликарство, Београд, 1966. – 1968, г. 1, бр. 4–5, стр. 359–371.

Суд над народом. – 1970, г. 3, бр. 1–2, стр. 100–111.

ЈЕРЕЈ ЛУКА

Дијалектика вере као замена за рай – поводом Извештаја са Гвоздене Планине. Report from Iron Mountain on the Possibility and Desirability of Peace, Penguin Books. – 1969, г. 2, бр. 3–4, стр. 256–275.

Естетска и морална порука српских сељака песника. Поводом књижевног вечера "Седам песника из Горње Груже". – 1968, г. 1, бр. 3, стр. 207–214.

Напомена за беседу о апсолутној истинитости и непроменљивости догмата седам васељенских сабора. – 1968, г. 1, бр. 4–5, стр. 318–321.

Напомене за беседу о реконструкцији наше философије, о етици и о научном раду. – 1970, г. 3, бр. 3–4, стр. 168–180.

"Национализам" у искуству стваралачке одговорности једног српског песника. Поводом "Сабраних дела Јована Дучића" у издању предузећа "Свјетлост" Сарајево и "Просвета" Београд 1969. – 1969, г. 2, бр. 5–6, стр. 384–391; 1970, г. 3, бр. 1–2, стр. 112–130.

Наша савремена национална драма и функционалност позоришне уметности. – 1970, г. 3, бр. 5–6, стр. 325–336.

Религија и феноменолошка методика Михаила Пејровића – Мике Аласа. Поводом стогодишњице рођења. – 1968, г. 1, бр. 1, стр. 31–41.

Светосавски храм на Врачару и обнова наше књижевности, музике и ликовне уметности. – 1969, г. 2, бр. 1, стр. 46–48.

ЈЕРОМОНАХ АРТЕМИЈЕ, види Радосављевић Артемије

ЈЕРОТИЋ ВЛАДЕТА

Берђајев о хришћанству и хришћанима (Николај Берђајев: О савршенству хришћанства и несавршености хришћана, Богословска библиотека "Парусија", Београд, 1985).– 1987, г. XIX, бр. 1–2, стр. 25–30.– Summary: Berdyaeff about Christianity and Christians (30).

Евхаристија и Свѣта Тајна исцелесѣи – 1991, г. XXIII, бр. 1–4, стр. 125–130.

Нека размишљања о "Злим дусима" у романима Достоевског у 1985. години – 1985, г. XVII, бр. 1–3, стр. 121–131.– Summary: New Reflection on "Evil Spirits" in Dostoyevski's Novels (131).

Свѣти Сава и савремена омладина – 1988, г. XX, бр. 3–4, стр. 195–203. – Summary: Saint Sava and Contemporary Serbian Youts (203).

Тражење смисла у болу и бол као шанса човека – 1986, г. XVIII, бр. 3–4, стр. 171–183. Summary: The Meaning of Pain and Pain as a Given to Man (183).

Еѣшка у ѡсихонализми и хришћанству. – 1993, г. XXV, бр. 1–4, стр. 85–91.

ЈОАНИДИС НИКОЛАОС

Исихастички ѡкрет у XIV–ом веку. – 1983, г. XV, бр. 4, стр. 181–189. – Summary: The Hesychast Movement (189).

ЈОАНИДУ СОФИЈА

Василије Таѣакис, Византијска филозофија (Приказ 1959).– 1977, г. X, бр. 3, стр. 191–196.

КАВАРНОСТ КОНСТАНТИН

Византијска мисао и уметносѣи. Превела са енглеског Јелисавета Вујковић.– 1978, г. XI, бр. 1–2, стр. 3–96.– Summary: Byzantin Thought and Art (94).

Садржај: Прво поглавље, Философија (3-16); Друго поглавље, Пут ка сазнању (17-24); Треће поглавље, Савет (25-31); Четврто поглавље, Добротољубије (лепотољубије) (32-40); Пето поглавље, Естетско испитивање византијске уметности (41-56); Шесто поглавље, Иконографија (57-61); Седмо поглавље, Мануил Панселинос (62-67); Осмо поглавље, Ел Греко и византијско сликарство (68-78); Девето поглавље, Црквена музика (79-88); Десето поглавље, Химнографија (89-94); Мали грчко - српски глосар (95-96).

КАЛЕЗИЋ ДИМИТРИЈЕ

Елементи хришћанског морала у српској народној епској ѡезији – 1972, г. V, бр. 2, стр. 112–126.– Summary: Some Elements of Christian Morals in Serbian Epic Poetry (126).

Жарко Гавриловић, Поглед у вечносѣи (Рефлексије пролазности). Размишљања на дванаест различитих тема. "Слово" Краљево 1970, стр. 138.– 1971, г. 4, бр. 2, стр. 155–157.

И о једној кријици која није кријика – 1973, г. VI, бр. 1, стр. 72–73.

Личношћ и дела Павла А. Флоренскога – 1979, г. XII, бр. 1–3, стр. 1–13.

О атеизму – Смисао и облици – 1971, г. 4, бр. 1, стр. 43–53.– Summary: On Atheism (53).

Појам Бога код Његоша. О бићу Божјем. – 1977, г. X, бр. 4, стр. 217–231.– Summary: The Notion of God in the Poetry of Negosh (231).

Покушај богословског исцртавања старих српских биографија – Поводом Теологије Св. Саве Васа Ивошевића.– 1977, г. X, бр. 4, стр. 257–258.

Пушеви нашега мислилаштва (Поводом појаве књига др Андрије Стојковића: *Почеци философије код Срба и Развићак философије у Срба* – 1972, г. V, бр. 4, стр. 294–298.

Револуционарно или традиционално? Поводом књиге Милана Кашанина *Српска књижевност у средњем веку*, "Просвета", Београд, 1975, 5–515.– 1975, г. VIII, бр. 4, стр. 248–251.

Теолошки смисао иконе. – 1973, г. VI, бр. 1, стр. 46–58.– Summary: Theological Meaning of Icons (59).

КАЛОМИРОС АЛЕКСАНДАР

Огњена река, 1984, г. XVI, бр. 3–4, стр. 175–199.– The River of Fire (199).

Против лажног јединства – 1990, г. XXII, бр. 1–3, стр. 1–35.– Summary: Against the False Union (35).

Против Уније као лажног јединства. Превео с енглеског Србољуб Милетић.– 1990, г. XXII, бр. 4, стр. 243–284.– Summary: Against the False Union (35).

КАНГРГА ХАЦИ-НЕДЕЉКО

Живот као светиња – 1984, г. XVI, бр. 3–4, стр. 245–250.– Summary: Life as Sacred Gift (250).

Личношћ Аљоше Карамазова у очима верника – 1981, г. XIV, бр. 4, стр. 55–60.

Пушеви сазнања – 1972, г. V, бр. 2, стр. 102–111.– Summary: The Ways of Cognition (111).

Свети Сава и научна медицина – 1985. г. XVII, бр. 4, стр. 255–265.– Summary: Saint Savas of Serbia and Medical Science (265).

КАПСАНИС ГЕОРГИЈЕ

Уједињење "Црква". Превео са грчког Милодраг Петровић. – 1975, г. VIII, бр. 4, стр. 245–247.

КАРГАНОВИЋ СВЕТОЛИК

Разматрања о хуманизму 19. века (Фојербах, Ниче, Конт).– 1971, г. 4, бр. 3, стр. 181-192.– Summary: Considerations on the 19th Century Humanism (192).

КАШИЋ ДУШАН Љ.

Грчки устанак и Срби (Поводом прославе 150-годишњице устанка грчког народа).– 1971, г. 4, бр. 2, стр. 143–153. Summary: The Greek Insurrection and the Serbs (153).

Грчко–српска црквена симбиоза у северној Далмацији од XV до XVIII века.– 1974, г. VII, бр. 4, стр. 259–280.– Summary: Greek–Serbian Symbiosis in Northern Dalmatia from 15th to 18th Centuries (280).

Духовни основи српске средњовековне културе.– 1974, г. VII, бр. 1–2, стр. 144–152.– Summary: Spiritual Foundation of the Serbian Medieval Culture (144).

Епископ шабачки Антим (1802–1807) (Поводом 175-годишњице првог српског устанка).– Summary: Bishop Anthim of Shabatz (1802–1807) (282).

Петровић, Душан К. *Историја сремске епархије*. Сремски Карловци 1970, 80, стр. 143.– 1972, г. V, бр. 1, стр. 79–80.

Прота Матија Ненадовић (1777–1854).– 1978, г. XI, бр. 3, стр. 131–139.– Summary: Protas Matija Nenadovich (1777–1854) (140).

Светислав Мандић, Древник (Зависи конзерватора), Београд, Слово љубве, 1975, 8°, стр. 175+15 илустрација.– 1976, г. IX, бр. 3, стр. 208–211.

КЕРН КИПРИЈАН

Богословска заснованост пастирства. Превео Милорад Лазаревић.– 1986, г. XVIII, бр. 3–4, стр. 233-239.– Summary: Theologie of Pastoral Activity (239).

КИРХОФ КИЛИАН

Свети Симеон нови Богослов.– 1985, г. XVII, бр. 1–3, стр. 157–162. Превео са немачког монах Митрофан Хиландарац. – Summary: Saint Symeon the New Theologian (162).

КЊАЗЕВ АЛЕКСЕЈ

Пророци.– 1973, г. V бр. 2, стр. 83–106; бр. 3, стр. 173–187; бр. 4, стр. 309–325.– Summary: The Prophets (325).

КОВАЧЕВИЋ БОЖИДАР

Из циклуса "Студеничка виђења", 1972, г. V, бр. 2, стр. 127–134.– Summary: Some Visions near Studenica Monastery (134).

Случај Владимира Соловјова.– 1971, г. 4, бр. 3, стр. 193–201.– Summary: The Case of Vladimir Solovjov (201).

КОВАЧЕВИЋ МИЛАН

Кулић Свештог краља Стефана Првовенчаног. – 1984, г. XVI, бр. 1–2, стр. 131–136. – Summary: Veneration of St. Stephen the First-Crowned King of Serbia (136).

КОКС ХАРВЕЈ, види Шив Роџер

КОЛЕСНИКОВ АЛЕКСАНДАР

Тајновиделац будућности – 1985, год. XVII, бр. 1–3, стр. 53–94. – Summary: Vision of the Future (94).

КОМАН ЈОВАН

Значај хришћанског пријатељства – 1973, г. VI, бр. 2, стр. 156–157. – Summary: The Significance of Christian Friendship (157).

КОШУТИЋ ВЛАДЕТА Р.

Мишљење о књизи Paul-а Evdokimov-а "L'Orthodoxie" (Paris, 1979, Desclée de Brouwer). – 1986, г. XVIII, бр. 3–4, стр. 247–251. – Summary: Evaluation of Paul Evdokimov's Book on Orthodoxy (251).

КРАЋУНАШ ИРИНЕЈ

Најприродно рађање Господа нашег Исуса Христа – 1973, г. VI, бр. 3, стр. 208–216.

КРСТИЋ ДАНИЛО

"Васељенски" пројоројереј Георгије (1893-1979). – 1982, г. XIV, бр. 1–2, стр. 1–8.

За Русију, хришћоносну – хиљаду молићава! – 1988, г. XX, бр. 3–4, стр. 121–129. Summary: For Christ – bearing Russia – Let Us Lift up Thousand Prayers (129).

Иконограф: слуга Лейоше Божије. – 1990, г. XXII, бр. 4, стр. 213–214.

Кулишурa и кулиш. – 1991, г. XXIII, бр. 1–4, стр. 17–18.

Мисионарски значај Свете ѿајне Евхаристије (Трећи дан Симпосиона). – 1981, г. XIV, бр. 1–3, стр. 58–68.

Миро Главуринић, Сашина ("Просвета", Београд, 1978, стр. 319). – 1979, г. XII, бр. 4, стр. 283–285.

Парохија као Црква у малом. – 1980, г. XIII, бр. 3, стр. 77–88.

Православно схваћање универсалности (каатоличности) – 1972, г. V, бр. 2, стр. 148–149.

Пре свега Бог. – 1972, г. V, бр. 1, стр. 1–3.

Свети Родоначелник. – 1973, г. VI, бр. 1, стр. 1–3.

КУЗМАНОВИЋ РАДОСЛАВ

Човеков дувански грех – 1978, г. XI, br. 4, стр. 249–260. – Summary: Man's Sin of Smoking (260).

КУЛИЋ ИРИНЕЈ

Православна ликовна уметност у тајни преображења личности – 1984, г. XVI, бр. 3–4, стр. 201–210. – Summary: Orthodox Art as Mystery of Mans Trans-Figuration (210).

ЛАЗИЋ МИЛОРАД

Еѿос византијског црквеног ѿојања – 1984, г. XVI, бр. 3–4, стр. 237–243. – Summary: The Ethos of Byzantine Chant (243).

Проблеми истраживања византијске културе – 1984, г. XVI, бр. 3–4, стр. 271–275. – Summary: Research Problems in Byzantine Culture (275).

ЛАУТ РАЈНХАРД

Шта нам ѿоручује Достѿојевски? (Превела са руског Мира Лалић). – 1990, г. XXII, бр. 1–3, стр. 129–137. – Summary: What is Dostoyevsky's Message for Us Today?

ЛЕХМАН ПОЛ, види Шив Роѿер

ЛИТМАРИ ТОРЕ

Оѿвореност ѿрема будућности: Шта ѿо значи за Екуменски ѿокреѿ? – 1968, г.1, бр. 4–5, стр. 322–326.

ЛИТРИЧИН ЈОВАН

Тадеуш Бреза, *Бронзана враѿа, вайѿикански дневник*, Суботица–Београд. – 1970, г. V, бр. 2, стр. 146–148.

ЛОСКИ ВЛАДИМИР

Свесвеѿа – 1974, г. VII, бр. 1–2, стр. 45–53.

М. С. М.

Пустѿињаѿ охридски – 1986, г. XVIII, бр. 1–2, стр. 1–25. – Summary: The Hermit of Ochrud (Bishop Nickolay Velimirovich, 1880 - 1956) (25).

МАЈЕНДОРФ ЈОВАН

Боѿ у усѿорији. Са енглеског превео Радомир Ракић. – 1985, г. XVII, бр. 1–3, стр. 147–155. – Summary: God in History (155).

Брак у свейлосѿи ѿправославне ѿеолоѿије. Превео с енглеског Јован Олбина. – 1974, г. VII, бр. 3, стр. 153–207.

Додатак: I Свето писмо и Свето предање о браку; - II Црквена традиѿија; - III Канонско право; - IV Литургичка традиѿија.

Васељенска ѿаѿријарија јуче и данас. – 1992, г. XXIV. бр. 1–4, стр. 72–90.

Да ли хришћанско ѿредање има будућност. Превео Радомир Ракић. – 1988, г. XX, стр. 3–4, стр. 167–180. – Summary: Does Christian Tradition Have a Future? (180).

Друштво и култура у четрнаестом веку (Предавање одржано на XVI Congrès International d'Etudes Byzantines, Bucharest 1971, објављено у Актима конгреса (1974). – 1992, г. XXIV, бр. 1–4, стр. 33–51.

МАЈХОЛЦ ПЕТЕР

Историјско – теолошке концепције Игњатије Антиохијског. – Превод с немачког В. К. – 1984, г. XVI, бр. 1–2, стр. 121–130. – Summary: Historical and Theological Conception of St. Ignatius of Antioch (130).

МАНДИЋ МИЛОРАД

Незасњариве "Мисли" Блеза Паскала – 1984, г. XVI, бр. 3–4, стр. 251–262. – Summary: Evergreen "Thoughts" of Pascal (262).

МАНЗАРИДИС ГЕОРГИЈЕ

Свети Григорије Палама као учитељ Православља (Превод са грчког из часописа "Григориос Паламас", год. 55, мај–јуни 1972, Солун, превео архимандрит Амфилохије Радовић). – 1972, г. V, бр. 4, стр. 247–253. – Summary: St. Gregory Palamas as Teacher of Orthodoxy (253).

МАРКОВИЋ МАРКО С.

Жорж Бернанос између детињства и смрти (1888-1948) – 1990, г. XXII, бр. 4, стр. 215–242. – Résumé: Georges Bernanos – entre l'enfance et la mort (242).

Православна светост Јованке Орлеанке ѿо француској књижевности – 1990, г. XXII, бр. 1–3, стр. 37–67. – Summary: The Orthodox Character of Joan of Arc's Saintliness (68).

Религија Расинова – 1987, г. XIX, бр. 3–4, стр. 129–166. – Summary: Religious Life of Racine (166).

Тајна Косова – 1989, г. XXI, бр. 1–2, стр. 7–28. – Summary: The Mystery of Kosovo (28).

МАРКОВИЋ МИЛАН

За сахрањивање или спаљивање мртвих? – 1975, г. VIII, бр. 3, стр. 175–182. – Summary: For Burial or Cremation of the Dead (182).

Размишљања ѿоводом контрацептивних (зло)употреба – 1971, г. 4, бр. 2, стр. 99–104. – Summary: Some Thoughts on the Abuse of Contraceptive Pills (105).

Тајна живота – 1972, г. V, бр. 4, стр. 271–283. – Résumé: Le secret de la Vie (283).

МАРКОВИЋ МИЛОВАН

Свeйши Теодор Студий и његове везе са Римом. – 1984, г. XVI, бр. 1–2, стр. 111–120. – Summary: The Relation of St. Theodore of Stoudion with Rome (120).

МАРКОВИЋ ТЕОДОР

Зографи XVIII века. – 1984, г. XVI, бр. 3–4, стр. 227–234. – Summary: Serbian Naive Icon – Painter of the XVIII Century (234).

Прилог разумевању иконописа зографа XVIII века. – 1989, г. XXI, бр. 1–2, стр. 103–112. – Summary: A Contribution to Understanding of Icon – Painters from XVIII c. (112).

МИДИЋ ДОБРИВОЈЕ, види Мидић Игнатије

МИДИЋ ИГНАТИЈЕ

Есхатолошка димензија цркве и њен утицај на хришћански живот. – 1989, г. XXI, 1–2, стр. 77–91. – Summary: Eschatological Dimension of the Church and Its Influence upon Christian Life (91).

Од слободе као бунџа до слободе као бића. – 1991, г. XXIII, бр. 1–4, стр. 35–52.

Умешо уводника. – 1991, г. XXIII, бр. 1–4, стр. 3–15.

МИЈАЧ БОЖИДАР

Времена већ неће бити. – 1985, г. XVI, бр. 4, стр. 213–228. – Summary: End of Time (228).

Есхатологија (наука о последњим збивањима историје). – 1988, г. XX, бр. 1–2, стр. 1–117. Summary: Eschatology. The Doctrine on the Last Things (117)

Садржај: Предговор (1-2). - I Савремена чежња за вечним животом (3-10). II Есхатолошка ситуација света (11-18). III Црква - почетак есхатона (19-28). IV Апостасија и анастасија (29-58). V Смрт и бесмртност (59-71). VI Други долазак Исуса Христа (Парусија) (72-102). VII Нови свет Божији (103-109). VIII Ризик и шанса (110-116).

Икона – свeйша слика. – 1980, г. XIII, бр. 1–2, стр. 1–72. – Summary: Icon – Holy Image (72).

Садржај: Предговор (1-2). I Криза иконопоштовања (3-7). II Проблеми иконографије (8-33). III Смисао иконоборства (33-44). IV Светост иконе (45-57). V Деловање иконе (58-69). Поговор (70).

Литургија – фактор обнове живота (Други дан симпозиона 8. фебруар). – 1980, г. XIII, бр. 3, стр. 106–124.

Мртви живот (Црква у светлости суда Божијег). – 1983, г. XV, бр. 4, стр. 167–180. – Summary: The Dead Life (180).

О Антихристу. – 1986, г. XVIII, бр. 3–4, стр. 155–169. – Summary: On the Antichrist (169).

Певачи на стакленом мору. – 1989, г. XXI, бр. 1–2, стр. 53–67. – Summary: The Singers on the Sea of Glass (67).

Проша Јован Гајић, Вера, Београд, 1971. – 1972, г. V, бр. 4, стр. 299–301.

Реч као шајна (Катихетски значај литургијске проповеди) Други дан Симпосиона. – 1981, г. XIV, бр. 1–3, стр. 35–48.

Свештосћ са Косова ("Народна књижевност Срба на Косову", десет књига, Приштина, 1980). – 1982, г. XIV, бр. 3–4, стр. 131–149.

Смисао црквене аскезе по учењу Преподобног Симеона Новог Богослова. – 1991, г. XXIII, бр. 1–4, стр. 107–124.

Функција иконе. – 1974, г. VII, бр. 1–2, стр. 66–77. – Summary: The Function of Icons (77).

Христолошки карактер иконе (Одломак из необјављеног списка "Икона као света слика"). – 1976, г. IX, бр. 3, стр. 165–177. – Summary: The Essence of the Icon (178).

Црква у нероду. – 1978, г. XI, бр. 4, стр. 211–224. – Summary: The Church and the Nation (225).

МИЛИН ДРАГАН Л.

Библија и археолошка ошкрића. – 1973, г. VI, бр. 3, стр. 223–235. – Summary: The Bible and Archeology (235).

Јерусалим у Старом завету. – 1973, г. VI, бр. 2, стр. 146–155. – Summary: Jerusalem in the Old Testament (155).

МИЛИН ЛАЗАР

Без полемике (Мислим да смо се ипак сложили). – 1973, г. VI, бр. 1, стр. 78–79.

Дога о искупљењу и спасењу. – 1973, г. VI, бр. 2, стр. 107–122. – Summary: Dogma of Redemption and Salvation (122).

О једној књизи која је могла бити добра (Димитрије Калезић, Упознајмо религију – из историје и философије религије, Београд, 1972. године, страна 244, Б 8°, издање аутора, Тираж: 1.000 примерака, штампа "Сава Мухић", Земун.). – 1973, г. VI, бр. 1, стр. 69–78.

Позитивизам и хришћанство. – 1972, г. V, бр. 1, стр. 4–16. – Summary: Positivism and Christianity (16).

Свешти Дух шреће лице Свеште Тројице. – 1973, г. VI, бр. 4, стр. 287–299. – Summary: The Holy Spirit - the Third Person of the Holy Trinity (299–300).

Теолошки осврт на један марксистички уџбеник о религији. – 1971, г. 4, бр. 2, стр. 85–97. – Summary: A Theological View of a Marxist Text – Book on Religion (98).

Ушцај Православне цркве на духовну културу српског народа. – 1974, г. VII, бр. 4, стр. 224–235. – Summary: The Influence of the Orthodox Church on the Spiritual Culture of the Serbian People (235).

МИОДРАГОВИЋ МИЛОВАН

Догма̃и о вайлоћењу Бо̃га Ло̃госа у Окѣоиху. – 1987, г. XIX, бр. 3–4, стр. 241–246. – Summary: The Dogma on the Incarnation of God the Logos in the "Ochochos" (246).

Проблем сѣрадања ѿ књизи о Јову. – 1985, г. XVII, бр. 1–3, стр. 133–141. – Summary: Problems of Suffering According to the Book of Yob (141).

МЛАДЕНОВИЋ МИЛАН

Тренуѣак нашеѣ књижевноѣ језика – из светлости два упорна тона наше културне повести. – 1982, г. XIV, бр. 3–4, стр. 205–216.

МОЈОВИЋ ДРАГАН

Свѣѣосавски храм као Завѣѣ ѿврайѣка средишѣу. – 1990, г. XXII, бр. 1–3, стр. 175–179. – Summary: The Great Church of St. Sava as the Return To the Centre (180).

МУЖДЕКА МЕТОДИЈЕ

Без бла̃годаѣи нема живоѣа. – 1972, г. V, бр. 3, стр. 155–159.

Црква наша насушна. – 1971, г. 4, бр. 2, стр. 81–84.

МУНТЕАНУ Л.

Св. Аѣосѣол Павле – мануелни радник. – 1972, г. V, бр. 3, стр. 191–197. – Summary: St. Apostle Paul as Manual Worker (197).

НАЈДАНОВИЋ ДИМИТРИЈЕ

Једно монументално дело о ѣсихотераѣји. R.M. Jurjevich (Editor – urednik) – Direct Psychotherapy, volumes 1 and 2: Twenty – eight American Originals (Директна психотерапија: 28 метода проистеклих у Америци, у два тома). University of Miami Press, 1973, pp. (стр.) 915. – 1974, г. VII, бр. 1–2, стр. 94–102. – Summary: A Monumental Work on Psychotherapy (101–102).

Христоло̃гија Имануела Хермана Фихѣеа (Историјско открочење као спасење света – Спаситељ). – 1972, г. V, бр. 4, стр. 254–261. – Summary: Christology of Immanuel Hermann von Fichte (261).

НЕЛАС ПАНАЈОТ

Свѣѣи и Велики сабор Православне цркве (Мисли о његовој богословској припреми). – 1973, г. VI, бр. 1, стр. 4–15. – Summary: The Holy and Great Council of the Orthodox Church (15).

НИКОПУЛОС ЈОАНИС

Цар Јустѣинијан као ѣеоло̃г. – 1990, г. XXII, бр. 1–3, стр. 109–126. – Summary: Emperor Justinian as a Theologian (127).

НИСИОТИС НИКОС

Увод у богословно сазнање (Атина 1965, на грчком) Превод приказа са француског језика из часописа *Contacts* 56 (1966), превео Ђакон Радомир Поповић. – 1992, г. XXIV, бр. 1–4, стр. 111–118.

ОЛБИНА ЈОВАН Ђ.

Приказ часописа "Богословскије ијруди" бр. 5, Издање Московске иаијријарије за 1970. годину. – 1971, г. 4, бр. 3, стр. 228–237.

ОТАЦ ВАСИЛИЈЕ

Монашко икање на чунку живоја. Превео јеромонах др Амфилохије Радовић. – 1975, г. VIII. – бр. 1, стр. 36–45. – Summary: On Monastic Life on the Mount Athos (45).

ОТАЦ КАЛИСТ

Одговор оца Калисиа. – 1975, г. VIII, бр. 3, стр. 203–204.

ПАВИЋ МИЛОРАД

Крајка историја Косова. Шест векова после косовске битке. – 1989, г. XXI, бр. 1–2, стр. 1–6. – Summary: A Short History of Kosovo. 600th Anniversary of the Battle of Kosovo (6).

ПАВЛОВИЋ МИОДРАГ МИЈА

Апокалипса и књижевно предање. – 1986, г. XVIII, бр. 3–4, стр. 139–142.

Византијска и западна духовна поезија. Препев. – 1985, г. XVII, бр. 4, стр. 189–200. – Summary: Byzantine and Western Spiritual Poetry (200).

Молишва за светиогорске монахе. 1986, г. XVIII, бр. 3–4, стр. 129–130.

Читаји Данила II. – 1988, г. XX, бр. 3–4, стр. 191–194. – Summary: How to Read "The Lives" of Daniel II Today (194).

ПАПАДОПУЛОС СТИЛИАН

Теологија и језик. – 1992, г. XXIV, бр. 1–4, стр. 107–110.

ПАПАНДРЕУ ДАМАСКИН

Јединство цркве са православној гледишћу. – 1971, г. 4, бр. 4, стр. 246–261. – Summary: The Unity of the Church from the Orthodox Standpoint (261–262).

ПАТАЧИ ГАВРИЛО

Није се играји са вечношћу (Обраћање једног језуита у православље). – 1983, г. XV, бр. 4, стр. 145–164. – Summary One Does not Play with His Eternity (165).

Ослобођење унутрашњег човека у православној духовности. – 1979, г. XII, бр. 4, стр. 209–227. – Le résumé: La liberation de l'homme interieur des la spiritualite orthodoxe (227).

ПАТРИЈАРХ ГЕРМАН

Први дан Симјосиона (7. фебруар) Његова Светлост ошвара Симјосион. – 1980, г. XIII, бр. 3, стр. 74–76.

ПАТРИЈАРХ ДИОДОР

Против Екуменизма. – 1990, г. XXII, бр. 1–3, стр. 209.– Summary: Protestantism Orthodoxes (209).

ПАТРИЈАРХ ФОТИЈЕ

Ошша посланица "Источним архијерејским пресвитерима" (866.). (Са грчког превео, Панајотис Василиадис) Посланица се налази у Кодексу 204 ф. 1–13 библиотеке метоха Светог Гроба у Константинопољу. – 1992, г. XXIV, бр. 1–4, стр. 17–31.

ПЕРИЋ БОРБЕ

Мајка Св. Саве, госпођа Ана(стасија) према историји и предању. – 1986, г. XVIII, бр. 3–4, стр. 185–231.– Summary: St. Anastasia – Mother of St. Sava (231).

"Химна Светом Сави" у прошлости и данас. – 1991, г. XXIII, бр. 1–4, стр. 147–175.

ПЕРОВИЋ ДАВИД

Пастир као жива икона. – 1987, г. XIX, бр. 3–4, стр. 201–225.– Summary: Priest as a Living Icon (225).

Старац Паисије Величковски и његов допринос духовном развоју Русије у 18. и 19. веку. – 1990, г. XXII, бр. 1–3, стр. 139–151.– Summary: Staretz Paisy Velickovsky's Contribution To The Spiritual Growth of Russia In 18th and 19th Centuries (152).

Темељни појмови и начела Светог Писма. – 1989, г. XXI, бр. 1–2, стр. 69–76.– Summary: Basic Notion and Principle of the Holy Scriptures (75–76).

Христос на ликовној академији. – 1986, г. XVIII, бр. 3–4, стр. 241–246.– Summary: Christ and the Beaux Arts Academy (246).

ПЕТРОВИЋ ИВАН

Румунска православна црква и њена савремена наука. – 1972, г. V, бр. 1, стр. 17–22.– Summary: The Roman Orthodox Church and Its Contemporary Theology (22).

ПЕТРОВИЋ МИОДРАГ М.

Митрополит кинески Варнава Цорцаос, Основне конституције управљања православних патријаршија, са историјским прегледом. Атина 1972, стр. 433.– 1973, г. VI, бр. 2, стр. 160.

Номоканон у 14 чина и византијски комениар. Атина 1970. (на грчком језику). – 1971, г. 4, бр. 1, стр. 75–78.

Номоканонско учење о заштити социјално угрожених – 1974, г. VII, бр. 1–2, стр. 78–88. – Summary: Teaching of the Nomocanons on the Care of the Socially Oppressed (88).

Пантелејмонос К. Караникола Μητροπολίτου Κορινθίας – ΚΛΕΙΣ ΤΩΝ ΙΕΡΩΝ ΚΑΝΟΝΩΝ ΤΗΣ ΑΝΑΤΟΛΙΚΗΣ ΟΠΘΟΔΟΞΟΥ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ, (Αθήναι 1970 σελ. 490). Пантелејмон К. Караникола, Митрополит Коринтски, *Кључ Св. Канона Источне православне цркве*, Атина 1970, стр. 490. – 1975, г. VIII, бр. 3, стр. 198. –

Положај и права византијског цара у цркви – 1971, г. 4, бр. 4, стр. 307–315. – Summary: The Position and Rights of the Byzantine Emperor in the Church (315).

ПЕТРОВИЋ СЛОБОДАН

Арх. Димитрије Димитријевић, Морално богословље (православна етика) (издаје: Свети архијерејски синод Српске православне цркве, Београд, 1970). – 1972, г. V, бр. 2, стр. 142–145.

Вучић Радмило, Психологија Религије, Издање Светог архијерејског синода Српске православне цркве, Београд, 1971. – 1972, г. V, бр. 1, стр. 75–78.

Психологија у етици – 1972, г. V, бр. 4, стр. 288–293. – Summary: Psychology in Ethics (193).

Свети Сава – Отац нашег духовног стваралаштва – 1971, г. 4, бр. 1, стр. 54–62. – Summary: St. Sava - Inspirer of our Spiritual Creativity (62).

Сократова етика и теогностија - "Истражујте писма, јер сматрате да у њима имате живот вечни; и она сведоче за мене (Јов. 5, 39). – 1971, г. 4, бр. 4, стр. 296–301. – Summary: Socrates Ethics and Theognosis (301).

ПЕТРОНИЈЕВИЋ – РАЈКОВИЋ ЉУБИЦА

Рано – хришћански и византијски утицаји у духовној музици Западне цркве. – 1980, г. XIII, бр. 4, стр. 251–290. – Summary: Early Christian and Byzantine Influences upon the Music of the Western Church (292).

Српска музика у периоду од IX до XV века. – 1978, г. XI, бр. 4, стр. 244–248. – Summary: The Mediaeval Serbian Music (248).

ПИШТЕЉИЋ ТОДОР

Средњовековна црква босанска – богумилска или православна? – 1971, г. 4, бр. 3, стр. 216. – Summary: Was the Mediaeval Bosnian Church Heretic or Orthodox? (227).

ПЛАКИДА (PLACIDE DESEILLE)

Обраћање у Православље од бенедиктинаца до светогораца. – 1982, г. XVI, бр. 3–4, стр. 187–203.

ПОМАЗАНСКИ М.

Преношење философског "сшваранга" у штеологију. Са немачког превела Ксенија Атанасијевић. – 1972, г. V, бр. 4, стр. 223–224.

Преношење философског "сшваранга" у штеологију. Философија и теологија. – 1973, г. VI, бр. 3, стр. 161–164.

ПОПОВИЋ АЛЕКСА

Значај "националног карактера", као и о ишшању смео ли и можемо ли осшавиши безкорениш национални живош свога народа – 1970, г. 3, бр. 3–4, стр. 233–240.

Јединсшво науке и умейносшх кроз религиозно васшшшање. C.P. Snow: The Two Cultures and the Scientific Revolution, Cambridge at the University Press, 1962, str. 52; Walter Karp: Searshing for Science, Columbia University Forum, Spring 1965, vol. VIII, № 1, st. 12–16; New York. – 1968, г. 1, бр. 2, стр. 140–146.

Поводом иогледа једног исшакнушог марксисте на развој "од анашме до дијалога" и о могућносшх ирилога овом развоју иправославних богослова. Roger Garaudy, From Anathema to Dialogue, a Marxist Challenge to the Christian Churches, New York, 1966. – 1969, г. 2, бр. 5–6, стр. 370–383.

Прошвед Свешгога Саве – седам сшшштина иедесетш година у аншологији свешског беседнишшва. – 1969, г. 2, бр. 2, стр. 170–175.

Синшеза религиозне и свешовне револуције. Archbishop of Canterbury Arthur Michel Ramsey: Sacred and Secular, London 1966. – 1968, г. 1, бр. 3, стр. 219–225.

ПОПОВИЋ АНДРЕЈ

Свеша слика као ирозор ирема небу. – 1985, г. XVII, бр. 1–3, стр. 143–145. – Summary: Icon the Holy Image (145).

ПОПОВИЋ ВЛАДАН Д.

Беркли о Богу и машерији – 1976, г. IX, бр. 1, стр. 1–139.

Садржај: Живот и рад (1-19). – Беркли и данашње дискусије о науци (20-30). – Беркли и предходници (31-36). – Нова теорија вида (37-47). – О употреби језика (48-58). – О нематеријалности света (59-76). – Сазнање Бога (77-96). – Берклијеви критичари (97-119). – Берклијев реализам (120-140).

Две кулшуре и ишшшање шреће у свешлосшх исшшине догме о Свешшј Тројици – 1968, г. 1, бр. 2, стр. 104–115; бр. 3, стр. 176–185; бр. 4–5, стр. 299–317; бр. 6, стр. 402–415; 1969, г. 2, бр. 1, стр. 22–30; бр. 2, стр. 103–121; бр. 3–4, стр. 208–231; бр. 5–6, стр. 308–325; 1970, г. 3, бр. 1–2, стр. 7–47; бр. 3–4, стр. 140–166; бр. 5–6, стр. 208–308.

Ешшчко и идеолошко ишшање исшшорије. – 1969, г. 2, бр. 5–6, стр. 293–307.

Историја српског народа у проблематици аналитичке философије историје. – 1969, г. 2, бр. 1, стр. 1–21; бр. 2, стр. 89–102; бр. 3–4, стр. 177–207.

О једној јесничкој неортодоксној идеји "венчања неба и пакла", као и о ишњању шћа је "иза културе" иронија или хришћанско Ошкривење. – 1970, г. 3, бр. 1–2, стр. 1–5; бр. 3–4, стр. 133–139.

Омладина и њена Црква – 1968, г. 1, бр. 2, стр. 81–103; бр. 3, стр. 161–175.

Православна црква, Уједињене нације и морални поредак свешћа – 1970, г. 3, бр. 5–6, стр. 253–279.

Свешћосавље, национализам и секуларизација нашег друштва – 1968, г. 1, бр. 6, стр. 373–401.

Теолошки погледи и интелектуална историја српског народа – 1968, г. 1, бр. 1, стр. 1–18.

Црква и језик – 1968, г. 1, бр. 1, стр. 19–30.

Црква и српска интелеквенција – 1968, г. 1, бр. 4–5, стр. 257–298.

ПОПОВИЋ ДРАГОЉУБ Л.

Најомене за беседу о човековом карактеру. – 1968, г. 1, бр. 2, стр. 116–118.

Најомене за беседу: Шћа је истина? – 1969, г. 2, бр. 5–6, стр. 326–328.

ПОПОВИЋ ЉУБИЦА

Најомена за беседу о нехуманости покушаја експериментисања са ишњањем Бога – 1969, г. 2, бр. 1, стр. 31–34.

ПОПОВИЋ РАДОМИР

– *V. Vodoff: Naissance de la Chrétienté Russe. La conversion du prince Vladimir du Kiev (988) et ses conséquences (XI-XIII e siècle)*, Paris 1988 (В. Водов, Рођење руског хришћанства. Обраћање кнеза Владимира и његове посланице (11 – 13. век), Париз 1988. – 1990, г. XXII, бр. 4, стр. 299–302.

Elen Arveler, Politička ideologija Vizantijskog carstva. Прев. Бошко Бојовић, Београд 1988, 19–187. – 1989, г. XXI, бр. 1–2, стр. 120–122.

Jackie Maritain, Filozofija povijesti, превео З. Сушић, Загреб 1991, 9–155. – 1991, г. XXIII, бр. 1–4, стр. 179–182.

Јеромонах Анастасије Јевшић, Патрологија 2. Источни оци и исци 4. и 5. века – од Никеје до Халкидона, 325–451, Београд 1984, 3–328. – 1988, г. XX, бр. 3–4, стр. 217–218.

Раде Михаљчић, Лазар Хребелановић, историја, кул, предање, Београд 1984, 7–359. – 1985, г. XVII, бр. 1–3, стр. 173–175.

Свѣтѣи Фоѣије ѡаѣријарх царѣградски и њѣгово доба – 1983, г. XV, бр. 4, стр. 191–210. – Summary: St. Photius, the Patriarch of Constantinople and His Time (211).

1200–оѣа годишњица Седмоѣ васѣљенскоѣ сабора (787–1987). – 1989, г. XXI, бр. 1–2, стр. 119–120.

ПРОТИЃ ДРАГАН

Исѣоричносѣи личносѣи Исуса Хрисѣа – 1980, г. XIII, бр. 4, стр. 201–227. – Summary: Historicity of Our Lord Jesus Christ (228).

Боѣочовек Госѣод Исус Хрисѣос. – 1993, г. XXV, бр. 1–4, стр. 99–128.

Садржај: Богочовек Господ Исус Христос (99–104). – Тајна божанства Христовог (105–107). – Очекивање Спаситеља (109–114). – Очекивање Месије у Израиљу (115–122). – Христос – Бог у очима својих савременика (123–124). – Исус Христос о себи (124–126). – Кроз сумње до пламене вере (126–128).

ПРОТОПРЕЗВИТЕР ЗАХАРИЈА

Први срѣски ѣрилози научно – инѣелекѣуалној обради и одбрани вере.
Др Боряслав Лоренц: Философија будућности, Београд 1964. – 1968, г. 1, бр. 3, стр. 244–253.

ПРОТОПРЕЗВИТЕР ИЛИЈА

Да ли је рационално оѣравданије вероваѣи или не вероваѣи у Боѣа?
A. E. Taylor, Does God exist? London, 1966. – 1968, г. 1, бр. 1, стр. 54–66.

Наѣомена за беседу о сѣуденѣским немирима и о социјалној криѣици сѣарозавѣјноѣ ѣророка Амоса. – 1969, г. 2, бр. 3–4, стр. 232–237.

Наѣомене за беседу о условима усѣеха или неусѣеха рада дијалекѣике. – 1969, г. 2, бр. 2, стр. 122–129.

Од моноѣизма ка ѣолиѣизму и кибернетѣичкој идеји времена.
Поводом изложбе "Неолит централног Балкана" у Народном музеју у Београду од 10. априла до 20. маја 1968. – 1968, г. 1, бр. 4–5, стр. 327–331.

Православна црква и ѣоследице исѣицања "ѣаѣскоѣ ѣримайѣа". George Every, The Byzantine Patriarchate 451–1204, London 1962. – 1969, г. 2, бр. 5–6, стр. 357–369.

Революција и социјална одѣговорносѣи Православне цркве. – 1970, г. 3, бр. 5–6, стр. 351–359.

Свѣѣосавски храм на Врачару у дуѣим и добрим разѣговорима великих мислилаца. – 1970, г. 3, бр. 1–2, стр. 83–87.

Свѣѣосавски храм на Врачару у ѣоднебљу једне "ѣрескочене ѣенерације" и о ѣиѣању реконсѣрукције наше сѣудије исѣорије. – 1970, г. 3, бр. 3–4, стр. 208–217.

ПУЗОВИЋ ПРЕДРАГ

Извори свейосїи Свейо҃ Саве. – 1980, г. XIII, бр. 4, стр. 229–235. – Summary: St. Sava of Serbia and the Sources of his Saintliness (236).

Историјски значај манастира Милешева. – 1987, г. XIX, бр. 1–2, стр. 89–118. – Summary: Historical Significance of the Monastery of Miletseva (117–118).

Јанко Хуњади и црљски грофови – 1989, г. XXI, бр. 1–2, стр. 93–102.

ПУРИЋ МЛАДЕН

Duh i realnost temelji bogočovečje duhovnosti, prevod s ruskog Nikole Thallera i Marka Kovačevića, izdanje "Kršćanska sadašnjost", Zagreb 1985, strana 187. – 1986, г. XVIII, бр. 1–2, стр. 120–124.

Иконоборство и Седми васељенски сабор. – 1987, г. XIX, бр. 3–4, стр. 167–184. – Summary: Iconoclasm and the Seventh Ecumenical Council (184).

О Свейом предању. – 1988, г. XX, бр. 3–4, стр. 180–183. – Summary: On the Holy Tradition (183).

РАДОВАНОВИЋ МИЛАН

Свейа шајна покајања и њено преображајно – васијино дејство. – 1981, г. XIV, бр. 1–3, стр. 49–57.

РАДОВИЋ АМФИЛОХИЈЕ

Исихазам као освајање унутрашњих простора. – 1976, г. IX, бр. 3, стр. 145–152.

Литургија и подвижништво. – 1975, г. VIII, бр. 4, стр. 208–220. – Summary: Liturgy and Asceticism (220)

Литургијска катихеза и њен значај (Трећи дан Симпозиона – 9. фебруар). – 1980, г. XIII, бр. 3, стр. 140–160. – Summary: Parish as a Living Community of Worship (161).

Међуправославни богословски симпозион (Солун, од 12 – 16. септембар 1972.). – 1972, г. V, бр. 4, стр. 225–246. – Summary: Inter-Orthodox Theological Symposium in Thessaloniki (245–246).

Мистијка богочовечанског реализма. – 1983, г. XV, бр. 1–3, стр. 27–41. – Summary: Mysticism of the Theandric Realism (41).

О шајни Крста Христовог. – 1984, г. XVI, бр. 3–4, стр. 153–161. – Summary: On the Mystery of Christ's Cross (161).

Порекло Златоустове Литургије. – Der Ursprung der Chrysostomus-liturgie von Georg Wagner, Münster/Westf. 1973. – 1974, г. VII, бр. 4, стр. 280–282.

Прожимање стварног и нестварног бића по св. Максиму Исповеднику. Прказ на књигу: Le monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur, par Alain Riou, Paris, 1973. – 1975, г. VIII, бр. 1, стр. 58–67.

РАДОСАВЉЕВИЋ АРТЕМИЈЕ

Васкрсење као суштина хришћанске вере. – 1978, г. XI, бр. 3, стр. 97–105. – Summary: Resurrection as Essence of Christian Faith (103).

Отац Јустин у Свећоошачком Предању. – 1984, г. XVI, бр. 1–2, стр. 95–110. – Summary: Father Justin Popovich and the Patristic Tradition (110).

Предање и црква. – 1971, г. 4, бр. 2, стр. 106–118. – Summary: Tradition of the Orthodox Church (118).

Спасоносност св. тајне покајања или исповедање грехова. – 1975, г. VIII, бр. 2, стр. 69–80. – Summary: Salvational Aspects of the Sacrament of Repuntance and Confession (81).

Тајна спасења по свештом Максиму Исповеднику. – 1984, г. XVI, бр. 1–2, стр. 81–94. – The Mystery of Salvation According to the St. Maximus the Confessor (94).

Царство Небеско у Православном Предању. – 1984, г. XVI, бр. 1–2, стр. 137–151. – Summary: The Kingdom of Heaven in the Orthodox Tradition (151).

Четири стошине глава о љубави свештог оца нашег Максима Исповедника. – 1979, г. XII, бр. 4, стр. 193–208. – Summary: Four Centuriae on Love of St. Maximus the Confessor (208).

РАДОСАВЉЕВИЋ ЈОВАН

Исихазам. – 1985, г. XVII, бр. 1–3, стр. 1–51. – Summary: Historical and Theological Survey (51).

Манастир Студеница за време Другог свешког рата од 1941 – 1944. године. – 1986, г. XVIII, бр. 1–2, стр. 45–71. – Summary: Studenica Monastery During the Second World War (1941–1944) (71).

РАКИТА АТАНАСИЈЕ

Халкидонски сабор и његов догма. – 1987, г. XIX, бр. 1–2, стр. 31–58. – Summary: The Dogma of Chalcedon (58).

РАКИЋ РАДОМИР

John Jay Hughes, Absolutely Nul and Utterly Void. The Papal Condemnation of Anglican Orders, 1896. Corpus Books, Wahington – Cleveland, 1968, str. 348. – 1971, г. 4, бр. 3, стр. 238–240.

Околина новој завети. Eduard Lohse, Umwelt des Neuen Testaments, Göttingen: Vendenhoeck Ruprecht 1971, стр. 224 са једним цртежом, две карте, две табле, 8^о – Grundriss zum Neuen Testament. Das Neue Testament Deutsch, Ergänzungsreihe 1, urednik Gerhard Friedrich. DM 15,80. – 1973, г. VI, бр. 1, стр. 63–68.

Петар Ћебић, Екуменизам и вјерска толеранција у Југославији (Младост, Београд, 1988, стр. 192). – 1989, г. XXI, бр. 1–2, стр. 122–125.

Слуге Божије, слуге људи. – 1971, г. 4, бр. 3, стр. 161–167. – Summary: Servants of God, Servants of Men (167).

РАНИСАВЉЕВИЋ МИЛУТИН

Духовни и молићвени живої пророка – 1980, г. XIII, бр. 3, стр. 125–139.

РИСТИЋ ПРЕДРАГ

Сїање у савременој православној архиїекїури – 1972, г. V, бр. 4, стр. 284–287. – Summary: State in the Contemporary Orthodox Architecture (286–287).

Узнесење просїора – 1973, г. VI, бр. 3, стр. 217–221. – Summary: Ascension of Space (222).

РОБЕРТСОН ПЕТ

Нови свейски поредак. Pat Robertson, The New World Order, Word publishing, Dallas - London - Vancouver - Melbourne. Превео В. Д. – 1992, г. XXIV, бр. 1–4, стр. 119–128.

РОМАНИДИС ЈОВАН

Оїкривење, Свейо Предање, свейо Писмо и нейогрешивосї – 1976, г. XI, бр. 4, стр. 221–245. – Summary: Revelation, Holy Tradition, Holy Scriptures and Infallibility (246).

РОУЗ СЕРАФИМ

Православље и религија будућносї. Са енглеског превео Андреј Поповић. – 1989, г. XXI, бр. 3–4, стр. 129–231. – Summary: Orthodoxy and the Religion of the Future (231).

РОУТОРН ЏЕФРИ (ROWTHORN JEFFERY)

Црква у револуционарном веку. Педесет година после револуције. Један приватан поглед на садашњи дијалог између хришћана и марксиста. – 1969, г. 2, бр. 2, стр. 130–139.

РОШ ПЕТАР

На рукоїоложењу нової свейшеника – 1972, г. V, бр. 2, стр. 88–92. – Summary: At the Ordination of a New Priest. (92).

"Покаїте се, јер се прїближило царсїво Небеско" (Превео с енглеског Епископ Стефан). – 1973, г. VI, бр. 2, стр. 181–182.

САВИЋ ЖИВОЈИН И.

Извори и моїиви їесника Анїуна Бранка Шишића – 1977, г. X, бр. 3, стр. 161–177. – Summary: Sources and Motives of A.B. Shimich's Poetry (178).

САВИЋ РАДМИЛА

Музички домен средњовековне Србије. – 1986, г. XVIII, бр. 1–2, стр. 73–104. – Summary: The Musical Achievement of Medieval Serbia (103–104).

САМАС ВАСИЛОС

Имамо ли истио̄ Бо̄а као нехришћани – 1973, г. VI, бр. 1, стр. 60–62. – Summary: Do we Have the Same God as Non – Christians (62).

САНЦАКОВСКИ СТЕФАН

Божанске енерџије – превазилажења дуализма – 1981, г. XIV, бр. 1–3, стр. 119–125. – Summary: Divine Energies Anovercoming of the Dualism (125).

Свѣиши Серафим Саровски (1759-1833) и њрејород руско̄ народа – 1982, г. XIV, бр. 3–4, стр. 151–157.

СВЕТИ АТАНАСИЈЕ ВЕЛИКИ

Томос Анѣиохијцима – 1973, г. VI, бр. 4, стр. 237–242.

СВЕТИ ВАСИЛИЈЕ ВЕЛИКИ

О Духу Свѣшом, глава 18: Како у исповедању трију ипостаси очувамо Благочестиви Догмат монархије (ΤΗΣ ΜΟΝΑΡΧΙΑΣ = једноначалија, једног принципа), где је уједно и изобличење оних који Духа (Светога) подбројавају (превео јеромонах Атанасије). – 1979, г. XII, бр. 4, стр. 169–176. – Summary: De Spiritu Sancto (176).

СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ ПАЛАМА

Исповеданье ѡправославне вере (изложено од свештеног митрополита Солунског Светог Григорија Паламе). – 1978, г. XI, бр. 4, стр. 157–161. – Summary: Confession of the Orthodox Faith (161).

СВЕТИ ЕПИСКОП ГОРАЗД ПРАШКИ

Судбина словенских бо̄гослужења у Великој Моравској. Превео Др К. Душан Сурма. – 1989, г. XXI, бр. 1–2, стр. 113–118. – Summary: History of the Slavonic Rite in Moravia (118).

СВЕТИ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК

Чѣиши сѣишине глѣва о љубави – 1979, г. XII, бр. 4, стр. 193–208; 1984, г. XVI, бр. 3–4, стр. 211–225. – Summary: For Hundred Chapters on Love (225).

СВЕТИ СИМЕОН НОВИ БОГОСЛОВ

Молишѣва мисѣична. Препевала са грчког В.А. . – 1986, г. XVIII, бр. 3–4, стр. 131–137.

СВЕТИГОРА А.

Божѣи загрљај Бо̄а и човјека – 1975, г. VIII, бр. 4, стр. 205–207.

Између незнађа и наде (Поводом изложбе "Тридесет година Удружења ликовних уметника Србије"). – 1977, г. X, бр. 3, стр. 183–186.

СВЕТОГОРАЦ ЕМИЛИЈАН

Мучеништво као полазни елементи Православног монаштва. Превео са грчког Јевтић Атанасије. – 1982, г. XIV, бр. 3–4, стр. 105–113.

СЕМЈОНОВ АЛЕКСАНДАР ТЈАН – ШАНСКИ

Аскетика по учењу Отаца Цркве. С руског превео јеромонах Амфилохије Радовић. – 1975, г. VIII, бр. 4, стр. 233–244. – Summary: Ascetics in the Teaching of the Holy Fathers (244).

СИМИЋ ПРИБИСЛАВ

Јоанис Кармирис: Православна еклисиологија (Αουματικης Τμημα Ε. ΟΡΘΟΔΟΞΟΣ ΕΚΚΛΗΣΙΟΛΟΓΙΑ Догматика, део 5: Православна еклисиологија, Атина 1973, стр. 831), 1975, г. VIII, бр. 2, стр. 139–143.

Светица шајна крштења и живош парохије. – 1981, г. XIV, бр. 1–3, стр. 18–34.

СИМУЛОВ ОБРАД

"Срце има своје разлоге". – 1975, г. VIII, бр. 2, стр. 93–116. – Summary: "The Heart has its own Reasons" (117).

СОЛЖЕЊИЦИН АЛЕКСАНДАР

Покајање и самоограничење као категорија националног живота. Превео с руског (из књиге "Из-под" Париж, 1974), јеромонах Амфилохије (Радовић). – 1975, г. VIII, бр. 2, стр. 82–91. – Summary: Repentance and Self – Limitation; As Categories of National Life (92).

СОЛОВЈЕВ ВЛАДИМИР

Крајка њовесић о Антихристу. Последњи део из књиге "Три разговора". Први пут се појављује у преводу епископа Данила и ђакона Радомира Ракића. – 1974, г. VII, бр. 1–2, стр. 126–143.

СРДАНОВИЋ - БАРАЋ ОЛГА

Владика Плаћон Аћанацковић (1788 – 1867). – 1985, г. XVII, бр. 1–3, стр. 163–172. – Summary: Platon Atanackovich (1788-1867) Bishop of Novi Sad (172).

Јован Јовановић бачки епископ (1732–1805). Родољубље и политичке идеје. – 1982, г. XIV, бр. 3–4, стр. 165–174.

Улога жена у Српској православној цркви после Другог светског рата. – 1983, г. XV, бр. 4, стр. 213 – 221. – Summary: The Role of Women in the Serbian Orthodox Church after the Second World War (221–222).

Улога свештенства у Првом устанку (Посвећено моме мужу Дејану). – 1975, г. VIII, бр. 2, стр. 118–137. – Summary: The Role of Serbian Clergy in the First and Second Serbian Insurrections (1804–1815) (138).

Троношки архимандрит Сїеван Јовановић (1759–1799). Родољубље и историјска улога у време Кочине Крајине.– 1980, г. XIII, бр. 4, стр. 237–249.– Summary: Archimandrite Stephan Yovanovich of Tronosha (1759–1799) (249).

СТАНИЛОАЕ ДИМИТРИЈЕ

Исус Христос – Вечни Првосвешћеник. Превео с румунског синђел Митрофан Кадияћ.– 1980, г. XIII, бр. 4, стр. 185–199.– Summary: Jesus Christ – the Eternal High – priest (200).

Освећење и очовечење.– 1977, г. X, бр. 3, стр. 133–146.– Summary: Sanctification and Humanization (147).

Централни положај Христа пре и после Његовог оваплоћења у православној теологији и духовности – 1978, г. XI, бр. 3, стр. 107–115. – Summary: The Central Position of Christian before and after this Incarnation in the Orthodox Theology (116).

Часни крст као средство освећења и благослова и знак поклоњења. Превео са румунског епископ Митрофан Кодияћ.– 1987, г. XIX, бр. 1–2, стр. 1–9.– Summary: The Holy Cross as a Means of Sanctification, Blessing, and as a Sign of Veneration (9).

СУРМА ДУШАН К.

Личност Јана Хуса у светлу историјске истине. – 1987, г. XIX, бр. 3–4, стр. 227–234.– Summary: Jan Hus in the Light of History (234).

ТАРКОВСКИ АНДРЕЈ

"Жртвоприношење". Последње поглавље из књиге, довршене недељу дана пред смрт. Превела Зорица Дилберовић.– 1987, г. XIX, бр. 1–2, стр. 119–127.

ТАХИАОС ЕМИЛ АНТОНИЈЕ

Исихастички – шиховашељски покрет у последњим деценијама XIV века. – 1975, г. VIII, бр. 3, стр. 161–174.

ТЕОДОРУ АНДРЕЈ

Велика предавања у Риму. – 1990, г. XXII, бр. 1–3, стр. 201–203.

ТОЛБИ АРНОЛД

Изражавам своје уверење у континуирану будућност религије. – 1970, г. 3, бр. 1–2, стр. 56–61.

ТРАЈКОВИЋ ЂОРЂЕ

Библијска и ванбиблијска сведочанства о поплаву. – 1987, г. XIX, бр. 1–2, стр. 59–72.– Summary: Biblical and non-Biblical Proofs about the Flood (72).

ТРОИЦКИ ИЛАРИОН

Јединствено идеала Христова. С руског превео јеромонах Ириней Каравушић – Буловић. – 1971, г. 4, бр. 2, стр. 119–141. – Summary: The Oneness of the Christian Ideal (142).

ТРУБЕЦКОЈ СЕРГИЈЕ НИКОЛАЈЕВИЧ

Вјера у бесмртност. – 1978, г. XI, бр. 3, стр. 117–130. – Summary: The Faith into Immortality (130).

Природа сазнања и његов предусловни појам. – 1978, г. XI, бр. 4, стр. 226–231. – Summary: The Nature of Knowledge and its Presuppositions (232).

ТУРНЕР Х. Ј. М.

Свети Григорије Нискији као духовни пошова данас. Превод с енглеског. – 1975, г. VIII, бр. 4, стр. 229–232. – Summary: St. Gregory of Nissa as a Spiritual Guide for Today (232).

УСПЕНСКИ ЛЕОНИД

На пош ка јединству? Превео Радомир Раквић. – 1988, г. XX, бр. 3–4, стр. 131–155. – Summary: On the Road to Unity? (155).

ФЕМИЛ СТАНИМИР

Дуализам у космосу. – 1976, г. IX, бр. 4, стр. 281–284.

О критици Религије. – 1977, г. X, бр. 4, стр. 244–247. – Summary: On Criticism of Religion (248).

Чудесна изградња ичелиње саћа. – 1977, г. X, бр. 3, стр. 179–181. – Zusammenfassung: Bienenzellenbau (182).

ФЛОРЕНСКИ ПАВЛЕ

Иконоста. – 1979, г. XII, бр. 1–3, стр. 79–155.

Моливене иконе Прејодобнога Сергија. – 1979, г. XII, бр. 1–3, стр. 14–34.

Обраина иерсекиива Сергија (Исторјиска истраживања). – 1979, г. XII, бр. 1–3, стр. 35–78.

ФЛОРИНСКИ АВГУСТИН

Велики скандал. – 1990, г. XXII, бр. 1–3, стр. 208.

ФЛОРОВСКИ ГЕОРГИЈЕ

Вера и култура. – 1968, г. XIV, бр. 1–2, стр. 63–77.

Владимир Соловјев и Данте: Проблеми хришћанског царства. Певео с енглеског Богомир Тихи. – 1986, г. XVIII, бр. 3–4, стр. 143–153. – Summary: Vladimir Soloviev and Dante (Problem of Christian Empire) (153).

Григорије Палама и свеоошачко предање. – 1972, г. V, бр. 1, стр. 27–38. – St. Gregory Palamas and the Patristic Tradition (37–38).

Европа, Свети Оци и унутрашње памћење Цркве. Превео Зоран Јелисавчић.- 1991, г. XXIII, бр. 1-4, стр. 103-105.

Елементи литургије. Превео са енглеског Бранко Милић.- 1988, г. XX, бр. 3-4, стр. 157-166. - Summary: Elements of the Liturgy (166).

Метафизички предуслови утопијизма. Превео с руског Ј. Атанасије.- 1978, г. XI, бр. 4, стр. 185-209. - Summary: Metaphysical Presupposition of Utopianism (209).

О смрти на Крсту. Превела са руског Јелисавета Силађи, и монах Серафим Хиландарац.- 1990, г. XXII, бр. 1-3, стр. 69-94, Summary: Death on the Cross (95).

Основне црпе богословске мисли у IV веку. (Из књиге: Восточниѣ Отцы IV- го века. Париж 1931. стр. 7-25. Превео са руског Еп. Данило).- 1982, г. XIV, бр. 1-2, стр. 9-24.

Појам стварања код Св. Атанасија Великог.- 1973, г. VI, бр. 4, стр. 243-260. - Summary: The Concept of Creation in Saint Athanasius (260).

Прошвечности хришћанске историје (Царство и пустиња).- 1982, г. XIV, бр. 1-2, стр. 25-47.

Свети Јован Златоуст и пророк милосрђа.- 1982, г. XIV бр. 1-2, стр. 48-53.

Социјални проблем у Православној цркви од Исока.- 1982, г. XIV, бр. 1-2, стр. 54-62.

Твар и стварност.- 1991, г. XXIII, бр. 1-4, стр. 53-83.

У свету израћа и лућа. О слободи и личности. Песник Андреј Белј и Владимир Соловјов. (Из: "Русская Мысль" 1923, год. књига III-V). Са руског превео Еп. Данило. - 1982, г. XIV, бр. 3-4, стр. 115-129.

Дилема хришћанског историчара.- 1993, г. XXV, бр. 1-4, стр. 49-84.

Патристика и модерна теологија- 1993, г. XXV, бр. 1-4, стр. 93-98.

ФРАНК СИМОН

"Благо на небесима".- 1973, г. VI, бр. 2, стр. 123-130. - Summary: "Treasury in the Heavens" (130).

ХАЦИ АРСИЋ ВЕЛИМИР

Етика и естетика (Морал и уметност).- 1976, г. IX, бр. 3, стр. 153-164. - Summary: Ethics and Aesthetics (164).

Етичка слобода воље и научно - психолошки детерминизам.- 1975, г. VIII, бр. 3, стр. 183-197. - Summary: Ethical Free Will and Scientific - Psychological Determinism (197).

Проблем брака и породице.- 1984, г. XVI, бр. 1-2, стр. 1-47. - Summary: Problem of Mariage and Familly (47).

Проблем морала у социологији и историјском материјализму.- 1979, г. XII, бр. 4, стр. 229-272. - Summary: Sociology of Ethich (273).

Религијска социологија Емила Диркема - 1977, г. X, бр. 1-2, стр. 1-122. - Summary: The Religious Sociology of Emile Durkheim (122).

Садржај: Увод (1-19).- Глава I Предмет социологије и метод њеног проучавања (20-31).- Глава II Диркемово схватање друштва (32-39).- Глава III Диркемова дефиниција религије (40-49).- Глава IV Порекло религије, категорија и двојства људске природе (50-66).- Глава V Критичка анализа Диркемовог схватања религије и осталих социјалног феномена (67-119). - Закључак (119-121).

ЦИГЛЕР МАРИЈА

Истина XVII, 1972. - 1973, г. VI, бр. 3, стр. 236.

ЦИСАРЖ БРАНКО А.

Свети Сава (Споменица поводом 800 годишњице рођења 1175-1975),

Београд, 1977, стр. 1-415, уз бројне илустрације ван текста. Издање Светог архијерејског синода Српске православне цркве. Цена 500.- динара.- 1977, г. X, бр. 4, стр. 249-256.

ЦУЊАК МЛАЂЕН

Благо средњовековне Србије на изложби у Народном музеју у Београду.- 1981, г. XIV, бр. 1-3, стр. 154-156.

Да ли на фрески "Сабор Немањин" у Ариљу имамо приказане Бојумиле.- 1981, г. XIV, бр. 1-3, стр. 152-153.

Ископине манастира Благовештења.- 1982, г. XIV, бр. 3-4, стр. 217-223.

ЧАРНИЋ ЕМИЛИЈАН

Друга конференција међуправославне теолошке комисије за дијалог са синарокаџолицима Одржана у Шамбезију (Женева) у православном центру Цариградске патријаршије од 16-24 октобра 1970. - 1971, г. 4, бр. 1, стр. 10-19.

Пути Светог Саве.- 1974, г. VII, бр. 1-2, стр. 1-6.

Свеправославна теолошка консултација у Ечмиадзину (септембар 16-22. 1975.) са текстом: Закључне тезе консултације у Ечмиадзину. - 1975, г. VIII, бр. 4, стр. 221-228.

Христос - Васкресење и живи.- 1975, г. VIII, бр. 1, стр. 1-4.

ЧЕТВЕРИКОВ СЕРГИЈ

Учење Синарца Василија о Исусовој молишви која се умом у срцу обавља Предео с руског Давид Перовић.- 1988, г. XX, бр. 3-4, стр. 205-216. - Summary: Elder Paissios Velichovsky (216).

ШАРЧЕВИЋ ЖАРКО

Библиографија 1968-1993. - 1994, г. XXVI, бр. 1-4, стр. 3-48.

ШИН РОЦЕР, ПОЛ ЛЕХМАН И ХАРВЕЈ КОКС

Комунистѝи и хришћани у дијалогу: шри хришћанска погледа. - 1970, г. 3, бр. 3-4, стр. 181-189.

ШЛИНК ВАСИЛИЈА

Покајање - заповесѝ садашњеѝ шренушва. - 1972, г. V, бр. 1, стр. 23-26.
- Summary: Repentance - Commandment of this Moment (26).

ШМЕАН АЛЕКСАНДАР

Боѝословље Сабора. - 1992, г. XXIV, бр. 1-4, стр. 53-70.

Изнад "левичарсѝва" и "десничарсѝва" у релиѝији. - 1978, г. XI, бр. 3, стр. 141-148. - Summary: Beyond the "Leftists" and "Rightists" in Religion (148).

У шраѝању за коријењем америчке буре. Неколико мисли с аутокефалија, црквеном предању и еклисиологији. Превод Амфилохија Радовића. - 1974, г. VII, бр. 4, стр. 236-258. - Summary: A Meaningful Storm, Some Reflection on Autocephaly, Tradition and Ecclesiology (258).

Дилема хришћанског историчара*

"Хришћанство је религија историчара"¹. Фраза је тешка, али је тврдња тачна. Хришћанство је у основи отворен изазов историји, сведочење вере о извесним специфичним збивањима у прошлости. Вера је признала да су се ова збивања стварно догодила. Ови историјски моменти или догађаји су признати као крајње важни. Укратко, вера их је идентификовала као "велика дела Божија" - *Magnalia Dei*. "Скандал специфичности", да се послужио фразама Герхарда Китела², припада самој суштини хришћанске поруке. И само хришћанско Вјерују је у самој бити историјско. Оно обухвата целину постојања у доследно непоновљивој историјској шеми "историје спасења", од стварања па до краја света, до последњег Суда и краја историје. Нагласак је стављен на крајњу тежину извесних историјских догађаја, наиме на догађај Оваплоћења, доласка Месије, Његовог крста и страдања, Његовог Васкрсења. Према томе, с правом се може тврдити да је хришћанска религија свакодневни позив за проучавање историје.

И баш у овом искрсавају главне тешкоће. Просечан верник, било које деноминације или традиције, једва да је свестан своје основне дужности - да проучава историју. Историјски образац хришћанске поруке је очигледан. Међутим, људи су пре заинтересовани за "вечну истину" поруке, него ли за оно што су склони да сматрају "акцидентом" историје, чак када расправљају о чињеницама библијске историје или историје цркве.

¹ Marc Bloch, *Apologie pour l'Histoire du Metier d'Historien* "Cahiers des Annales" 3 (Paris, 1949), у енглеском преводу: *The Historian's Craft* (New York, 1953), стр. 4.

² Gerhard Kittel, *The Jesus of History, Misterium Christi* изд. G.K.A. Bell and Adolf Deissman (Longmans, 1930) стр. 31. и даље.

Па зар сама порука не превазилази историју указујући на "живот будућег века"? Постоји наглашена тенденција да се историјске *чињенице* тумаче као слике или *символи* као типични случајеви или обрасци и да се "историјска стања" трансформишу у неку врсту поучне параболе. Имамо могућности да ову тенденцију следимо унатраг, све до раних векова хришћанске историје. Ми се у наше време налазимо у центру жестоке контроверзије, баш у односу на овај проблем.

С друге стране, током последњих неколико декада је поново откривена и наглашена суштинска *историчност хришћанске религије* и свеж импулс овог пробуженог историјског увида се веома осећа на свим пољима савременог теолошког истраживачког рада - у библијској егзегези, у проучавању црквене историје и литургике, у извесним савременим покушајима "реконструкције вере", па чак и у савременом екуменском дијалогу. С друге стране, недавни позив да се изврши радикална *демитологизација* хришћанске поруке, је злослутни знак продуженог антиисторијског става извесних средина. Јер, демитологизовати хришћанство значи, у пракси, деисторисати га, лишити га историје, без обзира на стварну разлику између мита и историје. У ствари, савремени захтев није ништа друго него нова форма теолошког либерализма, који, бар од века ренесансе, упорно покушава да хришћанство избаци из његовог историјског контекста и укључености у све животне сфере, да открије његову вечну "суштину" (*das Wesen des Christentums*)³ и да скине његову историјску љуштуру. Парадоксално је да су рационалисти ренесансе и побожни пијетисти различитих огранака, а исто тако и сањалачки мистици, у ствари делали у истом правцу. На крају крајева, исте ефекте је имао и утицај германског идеализма, без обзира на његову историјску појаву. Нагласак је био скренут са "спољашњих" чињеница историје на "унутарњи" доживљај верника. У оваквој интерпретацији је хришћанство постало "религија доживљаја", мистично, етично, или чак интелектуално. Просто се осећало да је историја ирелевантна. Историчност хришћанства је била сведена на признање "историјске" значајности извесних идеја и принципа, који су настали под одређеним условима времена и простора, али ни у ком смислу нису са њима били суштински повезани. У

³ H.M. Powicke, *Modern Historians and the Study of History*, (London, 1955), стр. 227-228.

оваквој интерпретацији, личност Исуса Христа је изгубила своју круцијалност, без обзира што је Његова порука била, у извесном опсегу, чувана и одржавана.

Очигледно је да овакво антиисторијско становиште није било ништа друго него специфичан облик акутног историцизма, то јест специфичне интерпретације историје, у којој је историчност била искључена као нешто акцидентно и индиферентно. Већина либералних аргумената су били, а и сада су, исторични и критички, мада се иза њих лако могла открити дефинитивна идеолошка прејудиција или предрасуда. Либерална школа одлучно је неговала историјске студије, али да би историју дискредитовала или је приказала као причу о греху и промашају и, најзад, да би историју протерала са теолошког подручја. Ова "злоупотреба историје" од стране либерала учинила је да "легална" употреба историје у теологији буде сумњива у конзервативним круговима. Да ли је било поуздано да се вечне хришћанске истине учине, у било ком погледу, зависне од историјских података, који су по својој природи временски? Због тога је кардинал Манинг осуђивао свако позивање да историју или на "старину", као отпадништво и јерес. У овоме је он био сасвим формалан: По њему Црква нема историју. Она је стално у континуалној садашњости.⁴

Најзад, упорно се постављало питање да ли човек стварно може да "зна" историју, односно, прошлост? Како неко може, разумном мером сигурности да разабере шта се стварно десило у прошлости? Наше слике о прошлости су тако колебљиве и мењају се из генерације у генерацију, па се чак разликују од једног историчара до другог. Да ли оне нису ништа друго него субјективна мишљења, импресије или интерпретације? Сама могућност неког историјског знања изгледа да мора да буде у компромису са скептичким истраживањем научника. Изгледа да чак ни Библија не би могла да се одржи као књига историје, мада би могла да се одржи као прекрасна *парадиџма* (paradeigma) вечне Божије Славе и Милости. Штавише, ако неки признају да су хришћани по призиву историчари, може се тврдити да су они обавезно рђави историчари или непоуздани историчари, пошто су у бити унапред "ангажовани". Генерално је прихваћено да је главна врлина историчара његова непристрасност, његова

⁴ H.E. Manning, *The Temporal Mission of the Holy Ghost, ili Reason and Revelation* (разум и откровење), (New York, 1866), стр. 227 и даље.

слобода од свих предрасуда и преурањених закључака, његова радикална *Voraussetzungslosigkeit*. Међутим, очигледно је да се хришћани, ако су верујући и практикујући хришћани, не могу свесно ослободити своје ужасне "пристрасности", чак ако успеју да очувају своје интелектуално поштење и интегритет. Хришћани, већ по својој вери и привржености, имају обавезу да на посебан начин интерпретирају извесне историјске догађаје као и сам историјски процес у целини. У овоме смислу они ствари неизбежно прејудуцирају. Они не могу да буду радикално критични. На пример, они се не би сагласили да своје свете књиге обрађују као "чисту литературу", нити би могли да читају Библију просто као јеврејски "еп". Они не би издали своје веровање у круцијалну јединственост Христа. Не би прихватили да се из историје избаци "надприродни" елеменат. Да ли је, под оваквим условима, уопште могуће било какво непристрасно и критичко проучавање историје? Могу ли хришћани као такви да се баве својом професијом? Како они могу да оправдају своје настојање? Могу ли они издвојити свој професионални рад, као истраживачи, од својих религиозних убеђења и да пишу историју као било ко други, као да уопште нису информисани о вери?

У овој оптужби је најлакши одговор да сви историчари имају своје "предубеђење". Историја без предубеђења просто је немогућа и у стварности не постоји.⁵ У ствари, "еволюционарни" историчари, очигледно, нису ни мало мање спутани од оних који верују у библијско откровење, једино су спутани неком другом предрасудом. Ернест Ренан и Јулиус Велхаузен били су не мање везани него Рикчиоти или Пер Лагранж, а Харнак и Баур не мање него Дом Одо Касел и Дом Грегори Дикс. Они су једино били обавезни различитим стварима. Сувише добро је познато да историјски подаци могу да буду искривљени или унакажени да би се удовољило свим врстама унапред постављених "критичких" концепција, чак далеко више него што се некада чинило из обавезе према "традицији".

Међутим, ова врста аргумената је врло двосмислена и неуверљива. Она би могла, на крају крајева, да води у крајњи

⁵ Интересантна дискусија о овом предмету на Англо-америчкој конференцији историчара, јули 1926. Три предавања - С.Н. Mc Pwain, J. Meyendorf i J.L. Morison - штампана су под заједничким насловом "Bias in Historical Writing" у "History", XI (октобар, 1926) 193-203. стр.

скептицизам и да дискредитује проучавање историје у сваком погледу. Она би, у ствари, довела до тоталног одустајања од свих захтева и наде за некаквим поузданим историјским сазнањем. Изгледа, међутим, да се у целој дискусији обично оперише са врло непоузданом концепцијом историјског проучавања, концепцијом изведеном из једне друге истраживачке области, наиме, из природних наука. Унапред се предпоставља да постоји "универзални метод", који може да се примени у свакој области научног истраживања, без обзира на специфични карактер предмета истраживања. Ово је самовољна предпоставка, која не може да издржи научну проверу и која је, у ствари, веома оспорена током последњих декада, како од стране историчара тако и филозофа. У сваком случају, мора да се пре свега дефинише природа и специфичан карактер "историјског" и којим путем и начином може да се до њега дође и да се он схвати. Мора да се дефинише циљ и сврха историјског проучавања, па тек онда да се определи метод којим се овај циљ или циљеви могу постићи. Само у овој перспективи може да буде постављено питање о "непристрасности" и "предрасуди" и да се на њега разумно одговори.

II

Проучавање историје је неодређен труд. Циљ је такође неодређен. Историја, то је проучавање прошлости. Стриктно говорећи, ми одмах морамо да сузимо делокруг испитивања. Наиме, историја је проучавање људске прошлости. Изједначавање историје људи и природне историје, била би неоправдана предпоставка или опција. Због такве натуралистичке предпоставке, која, у крајњем исходишту, води негирању специфичног карактера људског постојања, учињена је велика штета проучавању историје. У сваком случају, "прошлост", као таква, не може да буде директно посматрана. Она је прошла и стога није никада дата у било каквом "могућем искуству" (да се послужимо фразом Џон Стјуарт Мила). Сазнање прошлости је по неопходности индиректно и изведено закључивањем. Оно је увек *интерпретација*: Прошлост може само да буде *реконструисана*. Да ли је тај задатак могућ? И како је могућ? У ствари, ни један историчар не почиње са прошлошћу. Његово

полазиште је увек у садашњости, којој и он сам припада. Он се осврће унатраг. Његово полазиште су његови "извори", примарни извори. Из њих и на њиховом ауторитету он иде у "откривање" прошлости. Процедура зависи од природе и карактера његових информација и његових извора.

Какви су ови извори? Шта чини да би нешто постало за историчара "извор?" У извесном смислу, готово све, *omnes res scibiles*, може да послужи као историјски извор, под условом да историчар зна како да га употреби, како *да њрочиша њодаѡак*. Али, с друге стране, уопште ниједна ствар није сама по себи историјски извор, чак ни хроника, или прича, па ни аутобиографија. Историјски извори постоје, у капацитету извора, само у контексту историјског истраживања. Ствари су саме по себи неме, чак и текстови и говори. Они говоре само онда када се разумеју. Они дају одговор само када су истражени, као сведоци испитани, када су постављена права питања. И прво правило историјске вештине састоји се у прецизном унакрсном испитивању сведока, постављању правих питања и форсирање да одређени остаци и документа одговоре на та питања. У својој прекрасној књижици *Apologie pour l'Histoire, ou Metier d' Historien*, Марк Блох илуструје правило са убедљивим примерима:

"Пре Буше д Перта (*Boucher de Perthes*), исто као и у нашим данима, било је изобиље кремених остатака (артифакта) у алувиуму Соме. Међутим, није никог било да постави питање. Према томе није ни било преисторије. Као стари медијевелист, ја не признајем боља документа од повеља. То је стога што знам да им поставим питања. Збирка римских натписа, с друге стране, мало ће ми казати. Ја, мање више, знам како да их прочитам, али не како да им поставим унакрсна питања. Другим речима, свако историјско истраживање предпоставља да то истраживање, од самог почетка, има свој правац. У почетку мора да постоји активна инспирација. Само пасивно посматрање, чак под претпоставком да је тако нешто могуће, није никад ничему продуктивном допринело ни у једној науци.⁶

Ова примедба савесног и критичког научника је - откривење. Шта у ствари он препоручује своди се на то да је свако историјско истраживање, по дефиницији, "истинито истраживање", прејудицирано од самог почетка - прејудицирано стога што је - усмерено. Без тога не би било испитивања, ствари би

⁶ M. Bloch, Н. д. стр. 64-65.

биле остављене да - ћуте. Само у контексту "ствари", постају "извори", само онда када истраживачки ум историчара над њима врши "егзорцизам". Чак у експерименталној науци, чињенице саме по себи никада не говоре, него само у процесу и контексту директног истраживања. Стога ни један научни експеримент не може никада да буде извршен уколико предходно истраживач није обавио експеримент у уму. Сама опсервација је немогућа без извесне интерпретације, то јест - разумевања.⁷

Проучавање историје је било болно хендикепирано некритичком и "натуралистичком" концепцијом историјских извора. Они су грешком често посматрани као независни ентитети, који су постојали пре и изван процеса историјског истраживања. Сагласно томе, историчарима је био наметнут лажни задатак: Очекивало се да они у изворима пронађу историју, третирајући те изворе као "ствари". Из таквих настојања не може да произађе ништа друго него псеудоисторија, историја направљена "маказама и лепком"⁸, "историја без историјског проблема", као што је то подесно стилизовао Бенедето Кроче.⁹ Извесни историчари су намерно настојали да се сведу на улогу извештача, али и "извештачи" морају да буду интерпретативни и селективни ако желе да буду разумљиви. У ствари, са историјским изворима се не сме поступати просто као са "остацима", "траговима" или "отисцима" прошлости. У историјском истраживању је њихова функција сасвим различита. Они су пре сведоци него трагови. А ни једно сведочење не може да буде процењено ван процеса интерпретације. Никаква збирка извештаја о чињеницама, никаква компилација вести и података није историја, чак ни историја рукописа. Никаква хроника није историја. Према оштрој примедби Бенедета Крочеа, "хроника је само леш историје", *il cadavere*. Хроника је само "ствар", *ita cosa*, комплекс звукова и других знакова. Међутим, историја је "акт

⁷ Види упечатљиву анализу о експерименталној методи Клода Бернара (Claude Bernard), у његовом класичном есеју *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (Pariz, 1865). Бертсон ову књигу упоређује са *Discours sur la methode* од Дакарта: *The Philosophy of Claude Bernard u The Creative Mind* (New York, 1946) стр. 238 и даље.

⁸ Види примедбе R.G. Collingwood-а *The Idea of History* (New York 1946) стр. 257 и даље

⁹ Benedetto Croce, *La Storia come Pensiero e come Azione*, 4. изд. (Бари, 1943), енглески превод *History as the Story of Liberty* (London, 1949), од стр. 85.

духа", un atto spirituale.¹⁰ "Ствари" постају "извори" само у процесу сазнања, у односу на истраживачки интелект научника. Изван овог процеса историјски извори једноставно не постоје.

Питање које поставља историчар је питање о значају и значењу. И са стварима се тада поступа као са знаковима и сведоцима прошле реалности, а не једноставно као са остацима или утисцима. Једино знакови могу да буду интерпретирани, а не "чисте чињенице", пошто питање о "значају и значењу" превазилази чисту датост. Има ствари без значења и неважних и оне уопште не могу да буду схваћене или интерпретиране баш због тога што су безначајне, исто као што у разговору можемо да пропустимо да разумемо неке узгредне примедбе, које и немају сврху да пренесу неку поруку. Историјско сазнање је једна врста разговора, дијалог са онима у прошлости, чији живот, мисли, осећања и намере историчари настоје да поново открију, кроз докумен^та који о њима сведоче или их опредељују. Сагласно томе, из извесних чињеница се могу изводити закључци, речи или ствари, као из знака о значењу, само ако и када ове објективне ствари могу да буду законито третиране као знакови, то јест, као носиоци значења и то уколико можемо да разумно схватимо да су ове ствари имале димензију дубине, димензију значења. Ми њима не приписујемо значење. Значење треба да откријемо. Дакле, у извесним стварима, у нашим документима и изворима, налази се значење утолико уколико иза њих можемо да увидимо постојање других интелигентних бића. Према томе, историја је *проучавање људске прошлости*, а не било које прошлости, као такве. Само човек има историју у стриктном смислу ове речи. Р.Г. Колингвуд разрађује ову мисао са великом јасноћом. Очигледна је блиска сличност између једног археолога и једног палеонтолога: Обојица су - копачи.. Ипак, њихов циљ је сасвим различит. "Археологова употреба слојевитих реликата зависи од његовог схватања да су они дело нечијег стваралаштва, који су служили људској потреби и тако изражавају начин на који је човек некада размишљао о свом властитом животу". У проучавању природе, с друге стране, не постоји таква разлика између "спољашњег" и "унутарњег", у односу на одређене податке. "За научника природа је увек само феномен" не у смислу непотпуности у својој реалности, него у том смислу да је она спектакл, који је презентиран научниковој

¹⁰ Benedetto Croce, *Teoria e Storia della Storiografia*, 6. изд. (Бари, 1948), стр. 11.

интелектуалној опсервацији. Међутим, историјски догађаји никада нису феномени, никада спектакли за контемплацију, него ствари које историчар посматра, не *на које гледа*, него кроз које гледа да би у њима уочио мисао"¹¹. Историјска документа не могу да буду интерпретирана као знакови, јер су бременита значењем, као изразима или рефлексима, намерним или спонтаним - људског живота и труда. Овим значењем могу други располагати уколико постигну идентификацију између себе, као тумача значења, и оних чије мисли, дела или обичаје тумаче. Ако овај контакт, из било којих разлога, није успостављен, или уопште не може да се успостави, немогуће је било какво разумевање и немогуће је извлачење било каквог закључка, чак ако су документа или реликти препуни значења, као што је то, на пример, у случају недешифрованог писма. Опет "сведочанства" могу да буду погрешно схваћена и погрешно интерпретирана - исто онако као што често један другог погрешно разумемо у свакодневном разговору, или не можемо да нађемо "заједнички језик" - тада је свака комуникација немогућа. Као што можемо погрешно да интерпретирамо инострани текст, не зато што једноставно правимо грешке у преводу, него зато што не успевамо да осмислимо унутарњи свет оних лица чија сведочења дешифрујемо. *Einfühlung* у сведочење је очигледни предуслов разумевања. Ми и речи један другог стварно дешифрујемо чак у обичној конверзацији, а понекад, нажалост, не успевамо да постигнемо задовољавајући резултат. Семантички проблем, то јест, интелигентно општење, општење између интелигентних бића, је урођено у целокупном процесу историјске интерпретације. Према Ранкеовој изреци "историја тек почиње када споменици постану разумљиви"¹². Треба додати да су само "разумљиви документи" у пуном смислу *историјски документи*, историјски извори како каже Х.И. Мару (Х. И. Мару) "*dans la mesure où l'historien peut et peut comprendre quelque chose*"¹³. Доследно томе интерпретатор припада процесу интерпретације не мање него подаци које треба протумачити, исто као што су у разговору оба партнера од суштинске важности за успешан исход дијалога. Разумевање је немогуће без извесне

¹¹ Collingwood, Н. д. стр. 214.

¹² Leopold von Ranke, Weltgeschichte, део I, 3. издање, (Leipzig, 1883) "Vorrede" (предговор) стр. IV.

¹³ Henri - Irénée Marrou, "De la connaissance historique" (Paris, 1954) стр. 83

мере "сродности", интелектуалне или духовне симпатије, без стварног сусрета умова. Колингвуд је у праву када указује да:

"Историјско истраживање открива историчару снагу његовог властитог ума. Кад год пронађе неки историјски неразумљив материјал он је открио ограниченост свог властитог ума, открио је да постоје извесне области у којима он није у стању да мисли, односно није више или још није у стању. Неки историчари, понекад цела поколења историчара, налазе да у извесним историјским периодима ништа није разумљиво и називају их "мрачним вековима". Међутим, ове фразе ништа не говоре о самим тим вековима, мада нам много говоре о личностима који се служе тим фразама и који нису у стању да осмисле идеје "које су биле фундаменталне за њихов живот"¹⁴.

Прво је правило праве *eğzeğese*: Морамо да се ухватимо у коштац са умом *йисца*, морамо тачно да откријемо оно што је намеравао да каже. Фраза, или цела повест, или цео документ могу се погрешно разумети ако пропустимо да то учинимо или ако у тексту *чиџамо* своје властите мисли. Никаква реченица, никакав текст, не сме да буде пропуштен као "бесмислен" просто зато што нисмо били у стању да му откријемо смисао. Текст погрешно читамо када буквално схваћамо оно што је речено метафорично, а исто тако када интерпретирамо оно што је било замишљено да буде стварна прича изражена као парабола.

"Ви не можете да установите шта човек мисли студирајући његову изговорену или написану реч, без обзира што је говорио или писао по савршеним језичким правилима и са искреном намером. Да бисте установили његово мишљење морате такође да знате о каквом се питању радило (питању у његовом властитом уму и по претпоставци у вашем) на које је он мислио да даје одговор, писмено или усмено".¹⁵

Исто је то и у нашој стварној конверзацији и међусобном општењу у свакодневном животу. Тако је и у нашем проучавању историјских извора. Историјски документи су документи живота.

Сваки историчар почиње од одређеног податка. Затим, напором свога истраживачког и испитивачког ума, тај податак прихвата као "сведочанство" или евентуално, као "комуникацију" из прошлости, то јест, као осмишљени знак. Силом своје

¹⁴ Collingwood, Op. cit. 218-219

¹⁵ Исти, An Autobiography (Њујорк, 1949) стр. 31.

интелектуалне интуиције он ухвати значење ових знакова и тешко поново проналази, у једном акту "индуктивне имагинације" опсежан оквир радње, у коме су сви његови подаци интегрисани у кохерентну, то јест, разумну целину. Ту је и неизбежан елеменат процене или боље рећи "надахнућа" у овом процесу разумевања, као што и неозбежно постоји одређени елеменат процене у сваком покушају да се разуме нека друга особа. Недостатак урођене процене, или имагинарне симпатије, могао би да онемогући сваку конверзацију, с обзиром да није васпостављен стварни *контакт* умова па учесници као да говоре различитим језицима, тако да изречена мисао једне особе постаје порука за ону другу особу. У извесном смислу, сваки акт разумевања је "ментални експеримент", а у њему је увек "инспирација" неопходно нужан елеменат. Инспирација је једна врста менталне визије, недељиви акт проницљивости, акт имагинације, надахнут и контролисан од стране човековог целокупно стеченог искуства. Неко би могао рећи да је то акт "фантазије", али је та фантазија специфичне врсте. То је *сознајна фантазија* и, како Бенето Кроче то елоквентно објашњава, без ње је историјско сазнање просто немогуће: *senza questa ricostruzione a integrazione fantastica non e dato ne perivere storia, ne leggerla e intenderla*. То је као што он каже, *фантазија у мисли*, (la fantasia nel pensiero e per pensiero) "конкретност мисли", која обухвата способност расуђивања, те је стога логички дисциплинована и контролисана и при томе јасно издвојена од било какве поетске самовоље.¹⁶ "Разумевање је интерпретација било изговорене рјчи или самих значајних догађаја", као што је тврдио Ф.А. Тренделенбург: *Alles Versandniss ist Inerpretation bei es des gesprochenen Wortes oder der sinnvollen Erscheinungen selbst*.¹⁷ Уметност херменевтике је срж историјске вештине. И, као што је то прикладно рекао један руски научник "мора се посматрати као што се чита, а не читати како се посматра".¹⁸ "Читати" - било текстове или саме догађаје - значи "разумети их", схватити унутарње значење, а разумевајући интелект не може да буде

¹⁶ Croce, *Teoria e Storia*, стр. 29 и даље, сравни Collingwood, *The Idea*, стр.214 и даље.

¹⁷ Fr. Ad. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, том II.2, стр. 408.

¹⁸ Г. Слет, *История как предмет логики у Научныя Известия*, (Москва, 1922) стр. 15-16.

искључен из процеса разумевања, као што ни читалац не може да буде елиминисан из процеса читања.

Историчар мора да буде критичан према себи самом, чак критичнији према себи него према својим изворима као таквим, јер извори су оно што јесу, то јест "извори" тачно у пропорцији према питањима која им историчари постављају. Како каже Х.И. Мару: "Документ се подразумева у оној мери у којој проналази историчара способног да процени најбоље његову природу и његов опсег", dans la mesure où il se rencontrera un historien capable d'apprécier avec plus de profondeur sa nature et sa portée.¹⁹ Врста питања које појединачни историчар стварно поставља, у највећој мери зависи од његовог духовног узраста, од његове целокупне личности, од његових диспозиција и занимања, од амплитуда његове визије, чак од његовог допадања или недопадања. Не треба заборавити да су сва разумљива акта, стриктно говорећи, лична и само у овом облику *личних аката*, могу да имају неку егзистенцијалну релевантност и ваљаност. Мора да се, озбиљно и педантно, провере све прејудиције и предпоставке, али никада не би требало да се покуша да се људски ум испразни од свих предпоставки.. Такав покушај би био самоубиство ума и могао би да доведе до тоталне менталне стерилности. Такав ум је неизбежно стерилан. Индиферентност и неутралност или неодлучност нису врлине него пороци, како код историчара тако и код литерарног критичара, док год он пледира на "објективност". Историјско схватање је, у крајњој мери, интелектуални одговор на изазов извора, на дешифровање сигнала. Извесна мера релативности је својствена свим делима људског поимања, као што је неизбежна и у личним односима. Релативност је, једноставно, конкомитантна односима.

Крајња сврха историјског истраживања није у васпостављању извесних објективних чињеница, као што су: подаци, места, бројеви, имена и слично, уколико је све ово неопходна уводна припрема - него је у *сусрећу са живим бићима*. Без сумње, објективне чињенице морају да буду најпре брижљиво постављене, верификоване и потврђене, али све ово није коначни циљ историчара. Историја је, да цитирамо Х.И. Мару још једном, "сусрет са другим" - l'histoire est rencontre d'autrui.²⁰ Узак и празан ум су стварне препреке овом сусрету, као што су,

¹⁹ Мару, Оп. cit. стр. 120.

²⁰ Isti, Оп. cit. стр. 101.

очигледно, препреке и у свим људским односима. Историја, као субјект проучавања, је историја људских бића у свом узајамном односу, у својој осамљености и отуђењу, у својим високим тежњама и својим изопаченостима. Једино људи живе у историји - живе, крећу се, труде се, стварају и руше. Једино су људи *историјска бића* у пуном смислу речи. У историјском поимању ми успостављамо контакт са људима, са њиховим мислима и настојањима, са њиховим унутарњим светом и са њиховом спољашном делатношћу. У овом смислу Колингвуд је био без сумње у праву када је тврдио да "не постоје" пуки догађаји "у историји". "Што се погрешно назива 'догађај', у стварности је акција, делатност и израз неке мисли (намере, сврхе), њеног узрочника (силе); стога је посао историчара да идентификује ову мисао".²¹

У овом смислу Колингвуд тврди да је "права историја, историја мисли". Било би неправедно да ову тврдњу одбацимо као бесмислени интелектуализам, као непожељни дух изанђалог хегелијанизма. Колингвудов нагласак није толико на мисли као таквој, колико на *интелигентном сврсисходном карактеру људског живота и идеалности*. У историји не постоје само догађаји и збивања, него делатности и труд, постизања и фрустрације. Једино ово даје смисао људском постојању. У крајњем исходишту, историја је историја човека у једноставности и многострукости његове егзистенције. Ово чини специфични карактер историјског схватања и сазнања. Доследно томе, методи морају да буду пропорционални у односу на циљ. У веку милитантног и доктринарног позитивизма, ово је често било игнорисано, а и данас се неретко заборавља у нашој историји. Објективно сазнање, *more geometrico*, је немогуће у историји. Ово ипак није неуспех, пошто историјско сазнање није знање *објекта*, него знање субјекта "са-личности" и "са-партнера" у трагању за животом. У овом смислу, историјско сазнање јесте и мора да буде егзистенцијално сазнање. Оно чини радикални раскол између "проучавања Духа" и "проучавања Природе", између *die Geisteswissenschaften* и *die Naturwissenschaft*.²²

²¹ Collingwood, *Autobiography*, стр. 127-128.

²² За цео чланак види мој есеј "О типах исторического истолкования објављено у Сборник в честі на Васил II Златарски" (Софија, 1925), стр. 523-541 (на руском). Треба захвалити аутору да је до сада ово схватање прихва-

III

Често се тврдило, нарочито од стране историчара старе школе, да су историчари у својим проучавањима, у односу на крајњи циљ, вођени жељом "да сазнају прошлост, онако као што ју је могао да сазна њен очевидац", то јест, да у извесном смислу, постану "сведоци" прошлих догађаја.²³ А баш то је оно што историчар не може да учини и никада није чинио и не би требало ни да покуша да чини, ако жели да буде прави историчар. Шта више, ни у ком случају није сигурно да очевидац неког догађаја "зна", то јест, разуме његов смисао и значење. Амбиција да се изврши немогућ и контрадикторан задатак, само замрачује историчареву стварну делатност, уколико не обавља "историјски" посао.

Чувена мисао Леополда Ранкеа прдпоставља да историчар "жели да сазна стварну прошлост" - *wie es eigentlich gewesen* - веома много злоупотребљавана.²⁴ Пре свега, није часно да се од узгредне примедбе великог мајстора историје, изводе принципијелне тврдње. У сваком случају, у својим делима Ранке се никада није руководио овим, наводно његовим, начелом, и увек је далеко више него иједан хроничар тежио интерпретацији.²⁵

ћено од многих историчара и философа мада је тешко предпоставити да су многи прочитали његов руски чланак. Поред студија Крочеа, Колингвуда и Маруа, који су већ цитирани, треба поменути: Raymon Aron, *Introduction a la Philosophie de l'Histoire Essai pur les limites de l'objectivite historique* (Paris, 1948). *La Philosophie critique de l'Histoire, Essai pur une theorie allemande de l'Histoire* (Paris, 1950). Од ранијих писама треба поменути Wilhelm Dilthey. О њему види: H. A. Hodges, *Wilhelm Dilthey, An Introduction* (London, 1944), *The Philosophy of Wilhelm Dilthey* (London, 1952). О Бенедету Кроче види A. Robert Caponigri, *History and Liberty. The Historical Writings of Benedetto Croce* (London, 1955). О осталим погледима види на пример Patric Gardiner, *The Nature of Historical Explanation* (New York, 1952). S.F.G. Brandon, *Time and Mankind* (London, 1951); G.N. Renier, *History, Its Purpose and Method* (Boston, 1950).

²³ V. V. Bolotov, *Лекции по истории древней церкви*, СПб. 1907, Т. I 6-7.

²⁴ Ranke "Geschichte der Romanischen und Germanischen Völker von 1494 bis 1514 in Vorrede zur ersten Aufgabe (oct. 1824), *Sämtliche Werke*, 3. izd. t. 33 (Leipzig, 1885), стр. VII

²⁵ Види Von Lave, *Leopold Ranke, The Formative Years* (Princeton, 1950), а нарочито H. Liebeschütz, *Ranke* (Historical Association, g. 26, 1954); види Eberhard Kessel,

Очигледно је да историчари желе да сазнају што се стварно догодило, али они то желе *да сазнају у њерсијекџиви*. То је и једина ствар коју могу да постигну. Ми не можемо да се сећамо чак ни своје властите непосредне прошлости, тачно онако како смо је доживели, јер ако се стварно *сећамо*, а не сањамо, ми се прошлих збивања сећамо у перспективи, насупрот некој промехџивој позадини нашег богатог искуства. Колингвуд описује историју као "оживљавање прошлог искуства",²⁶ и у овом опису има истине утолико уколико је ово "оживљавање" интегрални моменат "разумевања идентификације", која је неопходно нужна у било којој конверзацији. Али не би требало погрешно узимати властите мисли као да су мисли некога другог. Сам Колингвуд каже да су објекти историјске мисли "догађаји којима су се завршила збивања и услови којих више нема", то јест, она збивања која више нису опажајна".²⁷ У прошлост историчари гледају у перспективи, што ће рећи, на растојању. Они не намеравају да *џрошлосџ реџродукују*. Историчари желе да прошлост сазнају тачно *као џрошлосџ*, односно у *конџексџу доџниџих збивања*.

"Un temps retrouvé", тј време враћено у акт интелектуалне имагинације, а то је "un temps perdu", то јест, нешто што је *џрошлос* у *неџовраџи*, нешто што је стварно изгубљено и једино због тога и у том капацитету "изгубљеног момента" може да буде и истраживано и откривено.

Историчарева визија је увек *реџросџекџивна визија*. Каква је била будућност људи из прошлости, за историчаре је сада - прошлост. У овом смислу, историчари више знају о прошлости него што су људи прошлости сами могли да знају. Историчари су свесни утицаја прошлости, извесних прошлих догађаја на садашњост. Као историчари можемо визуелно да представимо Периклову славу Pentekontaetia, изузев у перспективи кобне судбине и колапса атинске демократије која је следила. Или, у сваком случају, такав покушај, чак кад би био могућ (а није) не би ни у ком смислу био историјски труд. Перспектива и контекст су конструктивни фактори сваког истинитог историјског разумевања и излагања. Не можемо правилно и историјски

"Rankes Idee der Universalhistorie", у Historische Zeitschrift, T. 178.2 стр. 269-308 (са Ранкеовим новим текстом).

²⁶ Collingwood, The Idea, од стр. 282

²⁷ Ibid, стр.233

разумети Сократа ако занемаримо на који на који се начин његов изазов и његова мисао стварно манифестовала у доцнијем развоју грчке философије. Зиста, много мање бисмо знали о "истинитом", то јест о историјском Сократу ако бисмо настојали да га видимо, као што се то ради, *in vacuo*, а не у односу на целовиту историјску позадину, која за нас укључује и оно што је за Сократа још увек била неостварена и непредвидива будућност.

Најзад, историја није ни спектакл ни панорама, него - *процес*. Перспектива времена, конкретног времена испуњена догађајима, даје нам *смисао правца* коме, вероватно, недостају сами догађаји, онакви какви су се стварно десили. Наравно, може да се учини напор да се заборави или да се занемари оно што се стварно зна, то јест, перспектива. Прилично је под знаком питања да ли је стварно могуће да се то учини. Па чак ако би то било могуће, да ли би представљало историјски напор? Као што је недавно речено "покушати да се неко учини савремеником догађаја и људи оне историје коју пише, значило би, у крајњој мери, покушај да се стави у положај који искључује историју". *Нема историје без ретроспективе*, односно, без перспективе.²⁸

Нема сумње да ретроспектива има своје опасности. Она нас може изложити "оптичкој илузији". У ретроспекту можемо у прошлости да откријемо, што често бива, "сувише много", не стога што бисмо читали нешто о прошлим догађајима него због тога што из одређених тачака посматрања извесних аспеката прошлости, она може да изгледа искривљена или преувеличана. Можемо да дођемо у искушење да непотребно преувеличавамо и непропорционално придајемо улогу и утцај извесним историјским личностима и институцијама, зато што су специфичном перспективом из које их посматрамо слике о њима диспропорционално повећане. А перспектива нам је врло често наметнута. Ми не можемо да изменимо свој положај. Можемо да дођемо у искушење да погрешно поставимо порекло токова и идеја, због погрешног узимања сличности као праве каузалне везе. Ово је учињено више пута у раном хришћанству, а и у другим научним подручјима. Укратко, постоји могућност

²⁸ H. Gouhier "Vision retrospective et intention historique" у La Philosophie de l'Histoire et la Philosophie (Rim-Paris, 1956) стр. 133-141.

да на прошлост гледамо из *погрешне перспективе*, не познајући је и без икаквих средстава да своју визију поправимо. У сваком случају, наша перспектива је увек ограничена. Тоталну перспективу не можемо никада да имамо. Па ипак, с друге стране, ни у каквој перспективи не можемо да сагледамо прошлост уопште. Историчарев је крајњи циљ да схвати цео контекст, бар специфично "разумљивом, то јест, саморазјашњавајућем подручју" истраживања (мисао је Тојнбијева). Очигледно је да се овај циљ никада не постиже, те су због тога све историјске интерпретације, у суштини, провизорне.

Историчар никада није задовољан са фрагментарном визијом. Он тежи да открије или да предпостави више поретка у току догађаја него што их је, вероватно, икада било. Он настоји да преувелича кохезију различитих аспеката прошлости. Описујући истраживачку процедуру историчара, Х.И. Мару се труди да једну "уредну визију" - *une vision ordonnée* - супституише "прашним ситним фрагментима" од којих су, како му се чини, састављени догађаји.²⁹ Ни један историчар се не одупире да тако поступа, и ни један историчар не може да такве поступке избегне. Међутим, баш у овоме треба да буде веома опрезан. Историчари су увек у опасности да ток историје превише рационализују. На тај начин, уместо живих људи, нестабилних и никада "не оформљених", историчари описују чврсте карактере, нетипичне индивидуе у карактеристичним позама. То је, мање више, као рад сликара портретисте, који посебним средствима могу да постигну импресивност и разбуди визију. Ово је био метод класичних историчара од Тукида до Полибија и Тацита. Калингвуд ово описује као "супстанцију" старе историографије и то је, по нашем мишљењу, такву историографију учинило "неисторичном".³⁰ Међутим, овај метод је упорно био употребљаван и од стране многих модерних историчара. Довољно је да поменемо Момзена (у његовој Римској историји), Ђорџа Гроте, Тејна, Ферера. У исту категорију спадају многе приче о Христу у модерној историографији од Кајма и Ернеста Ренана до Алберта Швајцера. У извесном смислу, то је легитиман план. Историчар тежи да у синтетичкој слици превазиђе емпиричку комплексност и честу конфузију индивидуалних маленкости, да их организује у кохерентну целину и да многостраност збивања

²⁹ Morrou, Op. cit., стр. 47.

³⁰ Collingwood, The Idea, стр. 42 и даље.

саобрази са јединством карактера. Ово се ретко постиже логичким путем, рационалном реконструкцијом. Историчари радије делују као *индивидуални арџисџи*, иду по интуицији. Они имају своје визије. Али то су *џтрансформирајуће визије*. Овим методом су створене све главне генерализације наше историографије: Хеленски ум, средњовековни човек, буржоазија и слично. Било би нечасно побијати релевантност ових *каџегоричних* генерализација, које се морају јасно издвојити од *генеричких* генерализација. Па ипак, било би опасно тврдити да ови "генерализовани типови" стварно постоје, то јест, постоје у времену и простору. То су *ваљане визије*, као уметнички портрети, и као такве су неопходно нужно средство за разумевање. Међутим, "типични људи" су различити од реалних људи од крви и мяса. Сличног карактера су и наше социолошке генерализације: Државе-градови старе Грчке, феудално друштво, капитализам, демократија и тако даље. Главна опасност свих ових генерација је што пренаглашавају унутрашњу "неопходност" специфичног тока понашања. Човек као "тип" или "карактер" изгледа да је предодређен да се понаша на овај "типичан" начин. Изгледа да постоји типичан модел развоја за сваку врсту људског друштва. А природно је да је у наше време фатаморгана "историјске неопходности" морала да буде раскринкана и дезавуисана као изопачујући фактор наше историјске интерпретације.³¹ У свим овим *џиџичним* и *каџегоричким* сликама заиста постоји неизбежан детерминизам. Оне нису ништа друго него стенограм за "прашину факата". Права историја је флуидна, флексибилна и крајње непредвидива.

Тенденција ка детерминизму је, на неки начин, укључена у метод саме ретроспекције. У ретроспекту се нама чини да примећујемо *логџку* догађаја, који се одвијају у редовном поретку, према препознатљивим узорима, са унутрашњом неопходношћу, те тако добијамо утисак да то што се десило није ни могло друкчије да се дешава. Коначна *конџиџенџносџ* процеса је сакривена у регионалним схемама, а понекад је намерно елиминисана. Тако догађаји *џубе своју евенџуалносџ* и изгледају као *неизбежна сџања развоја или декаденције*, успона и пада, сагласно утврђеним идеалним узорима. У стварној историји је мање кон-

³¹ Види Isaiah Berlin, *Historical Inevitability* (Њујорк, 1954) и Pieter Geyl's примедбе у "Дебатама са историчарима" (*Debates with Historians*), (Лондон, 1955), стр. 236-241.

систентности него што изгледа по нашим интерпретативним схемама. *Историја није еволуција*, а стварни ток догађаја не прати еволуционе схеме и узорке. Историјски догађаји су нешто више од обичних збивања. Они су акције или комплекси акција. Историја је попрште акција, а иза догађаја стоје чиниоци, чак кад ови чиниоци изгубе своју слободу и следе узорку или рутини или су надвладани слепом страшћу. Човек остаје слободан чинилац, чак ако је у оковима. Ако смемо да употребимо један други, биолошки израз, боље можемо да опишемо историју као *еџигенезу*, него као "еволуцију", пошто еволуција подразумева увек неку врсту претходне формације, "преформације", а "развој" није ништа друго него обелодањивање "структуре".³² Увек постоји извесна опасност да у нашим појмовним визијама емпиричких реалности погрешимо и о њима говоримо као да су оне саме фактори и чиниоци, док су, у ствари, оне само рационалне кратице за многострукост реалних персоналних чинилаца. Ми се тако усуђујемо да опишемо еволуцију "феудализма" или "капиталистичког друштва", заборављајући да ови изрази само резимирају комплекс различитих феномена, посматраних као целина ради боље разумљивости. "Друштва", "категорије", и "типови" *нису организми*, који једини могу да "еволуирају" или да се "развијају", него су *комплекси* координираних индивидуа, а ова је координација увек динамична, флексибилна и нестална.

Све историјске интерпретације су провизорне и хипотетичне. Никада не може да се постигне дефинитивна интерпретација, чак ни у ограниченом и специјалном подручју истраживања. Наши подаци нису никада комплетни, а нова открића често приморавају историчаре да радикално ревидирају своје схеме, а понекад и да напуштају своја најдрагоценија убеђења, која су им изгледала веома основана. Лако могу да се цитирају многобројни примери таквих ревизија у разним областима историјског проучавања, укључујући ту и црквену историју. Шта више, историчари морају, с времена на време, да се прилагођавају променама у свету који их окружава. Њихова визија је увек детерминисана извесним становиштем, те је, самим тим, ограничена. Али сама перспектива се развија и разматра током актуелне историје. Ни један савремени историчар се не може обавезати да идентифи-

³² Види моје раније чланке "Evolution und Epigenesis, Zur Problematik der Geschichte" у Der Russische Gedanke, год. I. бр. 3 (Бон, 1930) с. 240-252, "Die Krise des deutschen Idealismus", изд. у Orient und Occident, бр. 11 и 12, 1932.

кује медитерански свет са васељеном (oicoumene), што је у старо време било сасвим легитимно. Ова ограничења не дискредитују напоре историчара. Могло би се чак тврдити да би "дефинитивна интерпретација догађаја" елиминисала "историчност" историје, њену непредвидивост и евентуалност и супституисала са "рационалном мапом историје". Ово би било луцидно и радо читано штиво, али би било егзистенцијално нереално. Па ипак, наше су интерпретације такође историјска факта и у њима оцртани догађаји продужавају своју историјску егзистенцију и учествују у обликовању историјског живота. Неко би могао да умује да ли је "Платонов Сократ" "прави" Сократ, али мало је сумње да овај - Платонов Сократ није имао своју историјску егзистенцију, и био моћан фактор у формирању модерног појма "философа". Изгледа да наше интерпретације, на неки загонетан начин, разоткривају скривене могућности стварне прошлости. На овај начин се формирају и шире традиције, а највећа од свих људских традиција, "култура", у којој су синтетизовани сви парцијални доприноси многих векова, синтетички трансформисани током овог процеса, да би, најзад, били интегрисани у једну целину. Процес формирања људске културе још није завршен, а вероватно никада неће бити завршен у границама историје. Ово је додатни разлог зашто су све историјске интерпретације провизорне и апроксимативне. Можда ће будућност, која још није настала, на прошлост бацити ново светло.

IV

Недавно је изречена мисао да "ако историја има смисла, тај смисао није историјски већ теолошки. Оно што се назива *философија историје* није ништа друго него мање више камуфлирана *теологија историје*".³³ У ствари израз "смисао" употребљава се у различитом значењу када говоримо о смислу посебних догађаја или о скупини радњи и збивања, и када говоримо о смислу историје, узетом као свеобухватној целини, то јест у својој свеукупности и универзалности. У овом задњем случају, ми стварно говоримо о крајњем смислу људског постојања и о човековој крајњој судбини. А ово очигледно није историјско питање. У овом случају говоримо не о оном што се десило, а прошлост је

³³ Henry Gouhier, *L'Histoire et sa philosophie* (Paris, 1952), стр. 128.

подручје на коме су историчари компетентни - него о ономе што ће се десити, а десиће се зато што "мора" да се деси. С правом се може оспоравати да ни оно "крајње" ни "будуће" не спада у област историјског проучавања, које је, по дефиницији, ограничено на разумевање људске прошлости. Историјска предвиђања о неопходности су несигурна. Она су, у ствари, неоправдане "екстраполације". Историје људи и друштва су историја, али Историја Човека, истински универзална и провиденцијална Историја, није више нужно историја.

Све савремене "философије историје" су крипто-теолошке или вероватно, псеудо-теолошке: Хегел, Конт, Маркс, чак и Ниче. У сваком случају, све су оне биле засноване на веровању. Исто је и са савременим супститутима философије историје, који су обично познати као социологија, што је у ствари *морфологија историје*, која се бави перманентним узорцима или структурама људског живота. Сада, да ли је човек у тоталитету разностраности и личне егзистенције могући субјект чисто историјског проучавања смисла? Тврдити да јесте, то је само по себи једна врста теологије ако се покаже да није ништа више него "апотеоза човека". С друге стране, а овде лежи главно *предвиђање свих историјских проучавања* - ни један историчар не може, чак у свом ограниченом и специфичном подручју, у својој компетентности, да избегне постављање крајњег, ултимативног, проблема о људској природи и судбини, уколико се не сведе на улогу онога који региструје емпиричка збивања и занемари свој прави задатак - "разумевање". Да би разумео, у историјском смислу, на пример "грчки дух" историчар неопходно мора да има властиту визију, ако не неопходно оригиналну, о целокупном низу проблема са којима су се хватали у коштац "племенити духови" класике у конфликту једнога са другим. Историчар философије мора да сам буде, у извесном степену, философ. Укратко, проблем Човека прожима све људске проблеме и према томе не може да буде прескочен ни у једној историјској интерпретацији. Шта више, у извесном смислу, историјски труд, као такав, има у крајњем плану за циљ нешто што нужно превазилази своје границе.

Процес историјске интерпретације је такав процес у коме се изграђује и сазрева Људски Ум. То је процес интеграције у коме су идеје и одлуке разних векова акумулиране, конфронтране, дијалектички усаглашене, оправдане или дискримисане, или су - напуштене и осуђене. Ако историја, као процес људског живота

кроз векове, има неки "смисао", неки значај, онда је јасно да и проучавање историје, уколико превазилази чисту знатижељу, мора такође да има значење, одређен "смисао". Ако је историјско разумевање историчарев "одговор" на "изазов" живота који истражује, од изванредне је важности да сами историчари буду спремни и унутарње настројени да овај изазов људске егзистенције прихвате у његовој пуноћи и крајњој дубини.

Супротно текућој предрасуди, историчар, да би био компетентан у властитој области интерпретације, мора потпуно да разуме целокупну амплитуду људских односа. Ако не васпостави однос према себи самом, односи, односно проблеми других ће му изгледати небитни и једва ће бити у стању да их "разуме" и процени. Историчар, индиферентан према ургентности философског трагања, може да дође до закључка, са пуним убеђењем, да је целокупна историја философије само прича о интелектуалним хировима или је "узалудно умовање". На исти начин, нерелигиозни историчар религије може да закључи, опет са наивним убеђењем и дозом супериорности, да је цела историја религија, историја "превара" и "празноверја" застрањеног људског ума. Више пута су фабриковане такве "историје религија". Из сличних разлога, извесни одељци или периоди историје су били жигосани и доследно игнорисани као "варварски", "мртви" или "стерилни", као "мрачни векови" и томе слично. Тобожња неутралност и слобода од једностраности, сама собом је настраност, опција одлука. Брига и интересовање подразумевају - обавезу. Очигледно је да се не може бити обавезан *in abstracto*. Обавезност је неопходно дискриминативна и конкретна. Према томе, све обавезности неће деловати на исти начин и немају исти ефекат. Отвореност ума, у ствари, не значи његову празнину, него његову свеобухватност, његову *отвореност за поимање* и, човек је у искушењу да каже, његову "католичност" (саборност). Дакле, овде се ради о нечем што превазилази градацију као волумену тако и у капацитету.

"Целина" (*to kath-olon*) није збир разних "партикуларизма" (*ta kata merous*) чак ако су сви партикуларизми дијалектички поређани (као што су, на пример, у Хегеловој мапи интелекта) или дискримисани као "стање прогреса" (као што је, на пример, учинио Огист Конт). Партикуларизми морају да буду одбачени, а саборност ума постигнута новом, интегралном реоријентацијом, која ће, неоспорно, повући за собом и одређену радикалну при-

страсност. У крајњој инстанци, не може се избећи пристрасност одлуке за "да" или "не", у учтивој камуфлажи.

У историјску интерпретацију је, у сваком случају, укључена и процена. Само причање биће преокренуто и извитоперено ако историчар настоји да избегне доношење суда. У овом случају постоји мала разлика између дискусије о грчко-персијском рату и Другом светском рату. Нема правог историчара који би избегао да се определи : За "слободу" или против ње. Ни један историчар не може да буде индиферентан према расколу између "добра" и "зла" зато што је тензија између њих могла да буде замрачена различитим спекулативним софистикацијама. Ни један историчар не може да буде индиферентан или неутралан у односу на изазов или захтев Истине. Ове су тензије, у сваком случају, историјске чињенице и егзистенцијалне ситуације. Чак је и негирање једна врста тврдње, често одлучне, оптерећене са тврдокорном упорношћу. Сам антагонизам је у бити догматичан. Морална индиферентност може да извитопери наше поимање људских акција, које су увек под контролом извесних етичких опција. Интелектуална индиферентност могла би да има исти ефекат. Пошто људске акције представљају егзистенцијалне одлуке, њихова историјска интерпретација не може да избегне коначне одлуке.

Према томе, историчар, искључиво у својству историчара, то јест интерпретатора људског живота, онаквог какав је проживљен у времену и простору, не може да избегне велики и тешки изазов ове актуелне историје: "Што говоре људи ко сам ја?" (Лк. 8, 28). За историчара као интерпретатора људске егзистенције, ово је тешко питање. Одбијање да се суочи са овим изазовом, већ је - обавеза. Одбијање да се одговори на извесно питање, такође је - одговор. Суздржавање од доношења суда је такође - суд. Покушај да се пише историја избегавајући изазов Христа, ни у ком смислу није "неутралан" покушај. На само у писању Опште историје (*die Weltgeschichte*), то јест у интерпретирању потпуне судбине човечанства него и у интерпретирању појединачних одељака или "исечака" ове историје, историчар је суочен са крајњим изазовом - зато што је целокупна људска егзистенција суочена са овим изазовом и захтевом. Историчарев одговор прејудицира ток његове интерпретације, његов избор мера и вредновања, његово разумевање саме људске природе. Његов одговор детерминише његов "универзум расправе", онај оквир и перспективу у којима настоји да расветли људски живот

и изложи амплитуду своје одговорности. Ни један историчар не би требао да претендује да је постигао "дефинитивну интерпретацију" оне велике мистерије која се зове људски живот у свим својим варијацијама и различитостима, у свим својим бедама и величанствености, у двосмислености и контрадикцијама, у својој основној "слободи". Ни један историчар не би требало да има такве прохтеве. Он је овлашћен да захтева да његов приступ наведеној мистерији буде разумљив и "саборни" (католичански), да његова визија те мистерије одговара њеној стварној димензији. Заиста, историчар мора да оправда свој захтев кроз праксу свога посла и свога позива.

V

Ширење хришћанства представља преломну тачку у интерпретацији историје. У својој познатој књизи "Историја философије историје" Роберт Флинт каже:

"Напредак црквене историје за историографију је био значајнији него проналазак Америке за географију. Он је неизмерно допунио садржај историје и радикално изменио људска схватања о њеној природи. Одједном је схваћено да је политичка историја само део историје, а људска мисао је дошла до закључка (о коме нема ни трага код класичних историчара) да се целокупна историја мора да креће у правцу неког општег људског краја, неког божанског циља".³⁴

Савремени писци су у овоме чак далеко одлучнији. Јер, заиста, ширење хришћанства је означавало радикално кретање у обрнутом правцу става у односу на историјске чињенице. Оно је означавало стварно откриће "историјске димензије" "историјског времена". Стриктно говорећи то је био опоравак и продужење библијске визије. Сигурно је да се у књигама Старог Завета не може да нађе разрађена "философија историје". Па ипак, у Библији се налази опсежна *визија историје*, перспектива опширно приказаног времена од "почетка" до "краја", руковођена вољом Божијом, водећи свој народ одређеном циљу сагласно одређеној намери. У овој перспективи динамичке историје, рани хришћани су наметнули и интерпретирали свој нови доживљај откривења Бога у Христу Исусу.

³⁴ Robert Flint, *History of the Philosophy* (Edinburgh and London 1893) str. 62.

Хришћански историчари су имали различите погледе на људску историју. Грци и Римљани су заиста били народи, који су писали историју. Али њихова визија историје је у основи била неисторијска. Они су, разуме се, били веома заинтересовани за историјске чињенице, за чињенице прошлости. Према томе, могло се очекивати да ће бити и врло квалификовани да изврше историчарев задатак. А у ствари, по свом основном убеђењу они су тај задатак дисквалификовали. Грчки ум се био ухватио у коштац са прошлошћу. Са њом је био омађијан. Али је сасвим био индиферентан и несигуран у односу на будућност. Тако, сама прошлост добија свој историјски карактер и значај једино у перспективи будућности. "Стрела времена" је потпуно недостајала у класичној визији људске судбине. Велики историчари Грчке и Рима ни у ком погледу нису били философи. У најбољем случају, били су истанчани посматрачи, или пре, моралисти и уметници, оратори и политичари, проповедници или реформатори, све више него мислиоци. Стари философи, опет, нису били заинтересовани за историју као такву, као случајан и акциденталан ток догађаја. Насупрот томе, они су настојали да елиминишу историју, да је изгурну напоље као ометајући феномен. Философи старе Грчке тражили су нешто перманентно и неизмењиво, безвремено и бесмртно. Класична историографија је била емфатично песимистична. Историја је била прича о неизбежној неминовности и пропасти. Људи су били суочени с дилемом: С једне стране, могли су једноставно да "резигнирају" и помире се са неумитном судбином или да нађу радост и задовољство у контемплацији о хармонији и величанствености космичке целине, ма колико да је она индиферентна и непријатељски постављена у односу на циљ и проблеме појединца и друштва. Ово је била *кайшарза* трагедије, трагедије, како ју је поимао класични свет. Или, с друге стране, људи су могли да покушају да избегну, да "избаце" историју из димензије тока и промена - безнадежног точка *йосшајања и несшајања*, у димензију непроменливости.

Стари модел историјске интерпретације био је "космички" или "натуралистички". Постојао је, с једне стране, биолошки модел раста и пропадања, као заједничка судбина свега живог. С друге стране, постојао је астрономски образац периодичног враћања, кружног кретања неба и звезда, модел "револуције", обртања и циклуса. Оба ова обрасца су се прожимала, пошто су циклуси земље били условљени и контролисани од стране небе-

ских циклуса. На крају, ток историје је био само један од аспекта космичког тока, контролисан извесним непроменивим законима. Ови закони су важили и за структуру универзума. Отуда је целокупна визија била фаталистичка. Крајњи принцип је био *Tuche* или *heimarmene*, космичке "судбине" или *fatuma*. Човекова судбина је била обогашена и садржана у судбини астрономске "неопходности". Сам космос је сматран као "вечно" и "бесмртно", али периодично и повратно, биће. Постојало је бескрајно и континуирано вечито понављање истих перманентних образаца, периодично обнављање ситуација и следовања догађаја. Према томе, није било места за некакав прогрес, него само за "поновно кружење", "*revolutio*", за *cyclophoria*-у и *anacyclosis*. Ништа ново није могло да се дода савршеној перфекцији овог периодичног система. Сагаласно томе, није било ни разлога ни мотива да се гледа унапред, у будућност, јер је будућност могла да разоткрије само оно што је већ било извршено у прошлости, или боље, у самој природи ствари (*physis*). Перманентни узорак је могао боље да се сагледа у прошлости, која је "испуњена" или "завршена" (*perfectum*) него у несигурности садашњости и будућности. "Узоре" и "примере" тражили су у прошлости, и историчари и философи. Ове карактеристике "перманентности" и "повратка", веома су наглашаване, посебно у каснијим философским системима хеленизма, стоичара, неопитагорејаца, платоничара и сличних. *Eadem sunt omnia semper nec magis est erit max quam fuit ante.*³⁵ Међутим, исто убеђење је било доминантно већ у класичном веку. Професор Вернер Јегер на изванредан начин сумира главне Аристотелове тврдње:

"Постајање и нестајање земаљских ствари подлеже исто толико статичкој револуцији колико и покрет звезда. Природа, без обзира на њене непрекидне промене, *нема историју*, јер, по Аристотелу, органско постојање се одржава константношћу облика у ритму који остаје вечито исти. Слично томе стање и људског света, државе, друштва и људског ума, не чине му се као ухваћене извесним покретом неухватљиве и непредвидиве историјске судбине, без обзира да ли се ради о личном животу или животу народа и култура, него као чврсто засновани на непроменивој перманентности облика, који, мењајући се у одређеним границама, по својој сврси и суштини остају увек исти. Ово осећање о животу симболизује Велика Година на крају које

³⁵ Lucretius, *De rerum natura*, III, 945

се све звезде враћају у свој првобитни положај и изнова отпочињу свој ток. На исти начин и земаљске културе постају и нестају, детерминисане великим природним катастрофама, које су, с друге стране, случајно повезане са редовним небеским променама. То што Аристотел у овом моменту поново открива било је обезглављено већ раније на хиљаде пута, биће поново изгубљено и заборављено и једног дана ће поново бити опажено".³⁶

У оваквом склопу мисли није било места за концепцију "историје" било света, човека или људских друштава. *Ришам*, који је у космичком процесу, је и у судбини човека, али *без њавца*. Историја није схваћена ни као ход ни као покрет у било ком смеру. Она је представљала само - кружење. Није имала краја, као што није имала ни циља. Имала је само структуру. Целокупна класична философија је, у ствари, била систем "опште морфологије бића". Она је суштински била политичка или социјална. Човек је био схваћен као суштински "социјално биће", *Zoon politicon*, а његова лична јединственост једва да је уопште била призната. Само су "типичне" ситуације сматране за релевантне. Ни једном догађају није признавана унификалност. Само су "обрасци" били релевантни. У општем и заједничком обрасцу грчке и хеленске мисли постојало је изобиље различитих погледа односно нијанси мишљења. Било је и унутрашњих тензија и судара, који морају да буду пажљиво издвојени и прихваћени. Али базна визија била је иста у свим овим варијацијама на исту тему: "вечни космос", бесконачни повратници", "злокобни точак настајања и пропадања".³⁷ У односу на ову

³⁶ Werner Jaeger, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlin, 1923). Енглески превод: *Aristotle Fundamentals of the History of His Development*, превод са ауторовим исправкама и додацима Рихарда Робинсона (2. издање Оксфорд, 1948/стр. 389). Види О.Хамелин *Le Système d'aristote* (2. изд. Париз, 1931), стр. 336, Види J. Chevalier, *La Notion du Necessaire chez Aristote et chez des prédécesseur, particulièrement chez Platon* (Paris, 1915), стр. 160 и даље. R. Muenier, *La Théorie du premier Moteur et l'Evolution de la Pensée Aristotelienne* (Paris, 1930) стр. 24 и даље. J. Baudry, *Le Problème de l'origine et de l'éternité du Monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne* (Paris, 1931), посебно поглавље о Аристотелу (стр. 99-206) и закључак (од стр. 299).

³⁷ B.A. van Groningen, "In the Grip of the Past, Essay on an Aspect of Greek Thought" u *Philosophia Antiqua* izd. W. J. Verdenius i J.H. Waszink (Lajden, 1953) вол. VI. Pierre Dunéme, *Le Système du Monde, Histoire des Doctrines Cosmologiques de Platon à Copernic* (Paris, 1913). Т. I (Paris, 1914), Т. II; Hans Meyer, "Zur Lehre von der Ewigen Wiederkunft aller Dinge", у *Festschrift A. Erhard* (Bonn, 1922), стр. 359 и даље. Jean Guitton, *Le Temps et l'Eternité chez Plotin et St. Augustin* (Paris, 1933);

врсту позадине и у оваквој перспективи, хришћанство је означавало интелектуалну револуцију и радикално кретање у правцу промене стандарда, нову визију и оријентацију. Хришћанство је *есхаџолошка релиџија* и из тог разлога је *сушџински исџоријска*. Недавне теолошке контароверзије су есенцијално помрачиле ове термине и потребно је извесно објашњење да не би дошло до конфузије и неспоразума.

Полазно становиште хришћанства је признавање извесних стварних догађаја у којима је Бог деловао, суверено и одлучно, ради човековог спасења "у овим последњим данима". Чињенице Христовог доласка у свет, Његово оваплоћење, Његов Крст, васкрсење и силазак Светог Духа - су *есхаџолошки догађаји*, јединствени и "крајњи", то јест, одлучујући "критични" и круцијални, који су се десили једном за свагда, ерџарах. У извесном смислу они добијају своје значење у перспективи прошле историје, коју "закључују", завршавају и "испуњавају". Они су *есхаџолошки*, јер су *исџоријски*, то јест, они су постављени у ток претходних догађаја те стога чине правоснажним ретроспективно целу серију. У овом смислу *Хрисџос је крај исџорије*, то јест, специфичног "раздобља" историје, мада не историје као такве. Историја као таква је далеко од тог да буде окончана или опозвана Христовим доласком. Она се стварно продужава и антиципира *један други есхаџолошки догађај*, који треба да заврши историју - други Христов долазак. Овај образац интерпретације је дефинитивно *линеаран* и креће се од почетка до краја, од Стварања до краја света, али је *линија џрекинуџа*, или боље, "савијена" на специфичној, "круцијалној" прекретници.

John F. Callahan, *Four Views of Time in Ancient Philosophy* (Cambridge, Mass. 1948); Victor Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps* (Paris, 1953); Mircea Eliade, *Der Mythos der Ewigen Wiederkehr* (Düsseldorf, 1953); Henry-Charles Puech, "Temps, Histoire et Mythe dans le christianisme des premiers siècles", изд. у *Proceedings of the 7th Congress for the History of Religions*, Amsterdam, 4-9 септембра 1950. (Амстердам, 1951) стр. 33 и даље; "La Gnose et le Temps" објављено у *Eranos*, бр. XX, *Mensch und Zeit* (Zürich, 1952) стр. 57. Покушај Wilhelm-а Nestle да докаже да је постојала извесна "философија историје" у старој Грчкој али је била без успеха. Погледај његову "Грчку историју философије" (*Griechische Geschichtsphilosophie*) у *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, свеска XLI (1932) стр. 80-114. Нису убедљиве ни примедбе Пола Шуберта (Paul Schubert). Види његово поглавље "The Twentieth - Century West and the Ancient Near East" објављено у *The Idea of History in the Ancient Near East* у издању Robert-а C. Dentan, *American Oriental Series* (New Haven, 1955) вол. 38. стр. 332 и даље.

Прекретница је центар историје, "историје спасења", die Heilgeschichte. Па ипак, парадоксално, "почетак", "центар" и "крај" се подударају, не са "догађајима" него у особи Спаситеља. Христос је *алфа и омега*, "први и последњи", а исто тако и "центар". У једном и другом смислу, *Христос је њочешак*. Нови еон је инаугурисан Његовим доласком. Насупрот томе, време је вредновано Његовим доласком, са Њим и кроз Њега. Оно је "освећено" и добило свој смисао, један нови смисао. У светлу Христовог доласка историја постаје "прогрес", унутарње усмерена према "крају", коме непогрешиво хита. Безданни "циклуси" су се распали, као што је св. Аугустин обичавао да каже. Откривено је да у историји не постоји кружење, него баш супротно, раскривање јединственог и универзалног циља. У овој перспективи јединствене и универзалне историје, сви партикуларни догађаји су постављени у неопозив поредак, "Својственост" догађаја је призната и осигурана.

Међутим, могло би да се оспорава да библијска визија историје у ствари и није историја човека, него "историја Бога", прича о Божијем вођењу историје. Заиста је главни нагласак Библије да Бог господари у свету и посебно у историји. Међутим, пошто је историја схваћена као "Божја историја", онда је могућа и "историја човека". Човекова историја је схваћена као *осмишљена прича*, а не као понављање космичког обрасца, не као хаотични ток збивања. Људска историја је схваћена у перспективи човековог спасења, то јест, постигнућа човековог циља и оправдања његовог постојања. Човекова делатност је при томе оправдана и стимулисана, јер јој је постављен сврсисходан циљ. Бог дела, а Његова коначна делатност у Исусу Христу била је довршење, крај, Његових непрекидних акција у прошлости, "у разна времена и на различите начине". Његова многострана дела нису била смо *јојединачни случајеви*, примерци и узорци општих закона него су били *јојединачни догађаји*. Лична имена у Библији не могу се потиснути. Библија никада не може да буде "алгебризована". Имена никада не могу да буду замењена симболима. У Библији је приказано општење Личног Бога са људским особама. Кулминација овог општења је била у Личности Исуса Христа, који је дошао у "пуноћи времена", да "испуни" Стари и "прогласи" Нови Завет. Сагласно томе, у хришћанском поимању историје и постоје две основне теме.

Прво, ту је *рејросјективна шема*, прича о припремама за Месију. Друго, *јросјективна шема*, отварање погледа на "крај

историје". *Хришћански њрисѡуѡ исиѡрији*, радикално различит од класичног, *није ни у ком случају субјекѡивна ѡреоријениѡација човека у времену*. Узето је у обзир егзистенцијално вредновање самог времена. Није промењен само људски став када је у ток догађаја уметнут нови јединствени термин референци, него је промењен карактер самог историјског времена. Божије откровење има одлучујућу важност. У Исусу Христу имамо битну особину која поставља нову димензију људског постојања. Одлучујући допринос хришћанства разумевању историје није био у излагању радикалне "историчности" човекове егзистенције, то јест, његове ограничене реалности, него у *оѡкривању ѡерсијекѡиве у исиѡрији*, у којој човекова историјска егзистенција добија релевантност и смисао. Стога модерно егзистенцијалистичко наглашавање "човекове историчности" није ни исторично ни изразито хришћанско. Оно је, у много случајева, поновни *ѡад у хегелијанизам*. "Човекова историчност" у извесним егзистенцијалистичким интерпретацијама не значи ништа друго него човекову суштинску временост, његову наразмрсиву уплетеност у контекст пролазних збивања, која му на крају крајева, доносе уништење и смрт. Међутим, ова дијагноза више подсећа на трагични поглед класике него на Радосну Вест еванђеља. Првобитна хришћанска *кегугма* не само да је намеравала да изложи беду и "ништавило" грешног човека и да објави Божански суд, него, изнад свега, да прогласи вредност и достојанство човека - Божијег створа и Богом усвојеног детета - и да емпиричком човеку, бедном и јадном Божијем "непријатељу", понуди пут спасења. То није била само осуда Старе него и инаугурација Нове "благо пријатне године Господње".

У напред наведеној тачци долази до радикалног размимоилажења међу хришћанским тумачима. Да ли је после Христовог доласка могло да се деси било што друго у "историји" што би имало неку крајњу егзистенцијалну релевантност за човека? Или, да ли је све што је могло да се догоди у *исиѡрији*, већ остварено? Историја, као природни процес, наравно да се још увек продужава - као *људска исиѡрија*. Али да ли се исто тако продужава и *Божанска исиѡрија*? Или уопште неки смисао? Понекад се тврди да је историја "завршена" и "испуњена" као процес, *ѡшто се већ манифестовао крајњи Смисао*, а Есхатон већ ушао у историју. Дакле, есхатологија је "остварена". Ово захтева специфичну интерпретацију "историјске прекретнице", а то је

Христов долазак. Понекад се представљало да је у прошлости постојала света, сакрална, историја, која је трајала до доласка Исуса Христа, са којим је "завршена" и да, после Њега, у историји постоји само празан ток збивања у коме се стално излаже и манифестује ништавило и сујета човекова, а суштински се не може да деси ништа "важно", *јер у историји нема више ништа да се изврши*. Ово схватање је различито парафразирано и обрађивано у савременој богословској мисли. Оно се може уобличити као "остварена есхатологија" и тада се скреће из области историје у област светотајинског искуства, у коме је есхатон присутан и поново одређен.³⁸ Оно може да узме облик "консеквентне есхатологије" и тада, изгледа да је историја *interim* између великих догађаја у прошлости и у будућности, између "првог" и "другог" доласка Господњег, лишене сваке конструктивне вредности, само као период наде и очекивања. Или иначе историја може да буде "интериоризовање" што значи да област њеног значења може да буде утамничена у искуство индивидуалних верника, који доносе "одлуке".³⁹ У свим овим случајевима историји, као стварном току догађаја, у времену и простору, негиран је "сакрални" карактер и сваки позитиван смисао. Њен ток је схваћен као непрекидно откривање људске таштине и немоћи.

Недавно је тврђено да је "хришћанска историја" проста бесмислица. Тврдило се да порука Новог Завета није позив на историјску делатност него на покајање и да је ова порука "разголићује" сву људску историју, подвргнут је озбиљној теолошкој сумњи. То је, заиста, теолошка, а не историјска претпоставка. Она је усађена у једнострану теолошку визију, по којој се сматра да је једино Бог делотворан, а човек је само објект божанске активности, у гневу и милосрђу, али никада није сам узрочник делатности. Ова "нехумана" концепција човека, а не поруке Новог Завета, од људске историје чини обичну бесмислицу.⁴⁰

³⁸ Види С.Н. Dodd, *History and the Gospel* (London, 1938); "Eshatology and History", додатак у *The Apostolic Preaching and its Development* (New York, 1936) (Ново издање 1944).

³⁹ Rudolf Bultmann, *History and Eshatology*, The Gifford Lectures, 1955, (Edinburgh, 1955).

⁴⁰ Karl Loewith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History* (Chicago, 1949) стр. 196-197. Види такође његове чланке: "Skepsis und Glaube in der Geschichte" објављене у *Christentum und Geschichte, Vortraege der Tragung in Bochum* од 5. до 8. октобра 1954. (Düsseldorf, 1955).

Порука Новог Завета, напротив, осмишљава историју. У Христу и по Христу, радикално и егзистенцијално је вредновано по први пут само време. Историја је постала "света" у пуној димензији од када је Логос (Реч) постала тело, а Утешитељ сишао у свет да га очисти и посвети. Христос увек обитава у свом Телу, које је Црква, и стално делује у њеној Heilsgeschichte. Heilsgeschichte још увек траје. Очигледна је истина да је у пракси тешко разлучити образац од збивања "историје спасења" у преплетености историјских догађаја, па историчари, укључујући и хришћанске историчаре, морају да буду опрезни и скромни у свом настојању да дешифрују скривено значење специфичних догађаја. Међутим, историчар мора да буде свестан нове "ситуације" која је настала у историји доласком Исуса Христа: Сада, после Крста, васкрсења, Педесетнице, у људској сфери ништа више није "неутрално". Према томе, цела се историја, па и "безнадежна историја света" показује у *иперсективни крајњег, есхатолошког судара*. У овој перспективи је св. Аугустин разматрао историјска збивања у својој причи о "Два града". Можда је тешко довести у везу Heilsgeschichte са општом историјом света. С друге стране, Црква је у свету. Њена стварна историја често може да буде искривљена светским абнормалностима. Међутим, "спасење" је такође историјска димензија. Црква је квасац историје. Недавно је Сирил Ц. Ричардсон (Cyril C. Richardson) вешто приметио да историја цркве има *пророчки* карактер, ништа мање него што га има Библија. "Она је део откровења, прича о Духу Светоме".⁴¹

У савременом "хипер-есхатологизму", са његовим имплицитно радикалним потцењивањем историје, суочавамо се са чињеницом оживљавања хеленистичког антихисторицизма са његовим неуспехом да установи неку своју конструктивну ваљаност у савременој делатности. Разуме се да есхатологисти разних врста свечано потврђују своју оданост Библији и са згражањем се одричу сваког облика хеленизма. Они са индигнацијом одбацују сваку оптужбу за философизам.

Међутим, блиска зависност Рудолфа Бултмана од Мартина Хајдегера је очигледна. Они су заговорници истог становишта као и грчка философија, бар уколико се тиче разумевања историје. Очигледно је да постоји дубока разлика између подређе-

⁴¹ Cyril C. Richardson, "Church History Past and Present - Union Seminary Quarterly Review (Nov. 1949) стр. 9.

ности *fatum*-у, било да је схваћен као *eīmagēne* или као "огњени Логос" и проглашења предстојећег и непосредног суда вечнога Бога. У оба случаја је *људска делатност* радикално подцењена, мада из различитих разлога, и негиран је сваки конструктиван задатак. Ово онемогућава разумевање историје па чак чини бесмисленим сваки труд осим у облику општег излагања човекове таштине и гордости и његове крајње неспособности чак у амбицији и гордости. Под камуфлажом пророштва, историја ове врсте је у опасности да се дегенерише у омитичке вежбе. Истина је да се, у извесном смислу, савремени радикални есхатологизам може да посматра као логичка последица редуковане концепције о Цркви, која је била карактеристична у неким правцима реформације. Црква је била призната као област "невидљиве" божанске делатности и акције, али јој је негиран историјски значај. Модерно откриће интегралног учења о Цркви, које превазилази постојеће верске границе, може да доведе до открића дубљег историјског увида и да васпостави историју у њеној истински егзистенцијалној димензији.⁴²

Доста је чудновато да историја неизбежно поново постаје "политичка историја" за оне који је своде на улогу *есхатолошког знамена* и одбијају да јој признају неку врсту *пролејтичке есхатологије*. Тако је било и у класична времена. Поново је историја замишљена као прича о државама и народима и као таква је оптужена и осуђена. Парадоксално је да у овој интерпретацији она прстаје да буде историја о човеку. Претпостављено је да човек нема шта да ради, то јест да нема да ствара и постиже резултате. Он једноставно очекује суд или, у неком случају, већ је на суду. У својој историјској борби и труду, човек постаје, али не успева да постане "ја", "личност". Есхатологизам, напротив, осуђује човека на сањиви мистицизам, ону опасну замку коју есхатологисти својатају и покушавају да избегну. Он је осуђен да без избављења размишља над амбисом свог ништавила, изложен је да сањари и мучи се у сопственој таштини и духовној болештини. А из ових нездравих снова, избија нова митологија. Без обзира какву врсту "човекове историјности" заговарао као откриће тако осиромашеног хришћанства, стварни историцитет човека је при томе, импли-

⁴² За даљу обраду овог проблема види моје *Dudleian* предавање *The Christian Dilemma*, одржан на Харвардском универзитету 30. априла 1958 (још необјављено).

цитно и експлицитно, негиран и забрањен. У таквој интерпретацији историја постаје стварно "безнадежна", без задатака, без теме, без икаквог смисла. Сада, историја није политичка историја са својим утопијским захтевима и илузијама. Она је *историја духа*, прича о човековом расту до пуног узраста савршенства, под господством историјског Богочовека, нашега Господа Исуса Христа. То је заиста трагична прича. Па ипак, семе зри, не само за суд него и за вечност.

Хришћански историчар не поступа по "хришћанским принципима" како се некад тврди. Хришћанство није никакав комплет принципа. Хришћански историчар извршава свој професионални задатак интерпретирања људског живота у светлости своје хришћанске визије тога живота, тешко изопаченог грехом, па ипак икупљеног божанском милошћу и оздрављеног божанском благодаћу и позваног да наследи вечно Царство. Хришћански историчар ће, пре свега, оправдати и одбранити "човеково достојанство", па нека то буде и достојанство палог човека. Он ће протестовати против сваког радикалног разлагања човека у "емпиричке" и "разумљиве" делиће (било по Кантовом, или неком другом моделу) од којих је први осуђен на пропаст, а само овај други обећава спасење. А баш "емпиричком" човеку је спасење неопходно а оно се не састоји само у некаквом ослобођењу од "разумног карактера" из емпиричке збрке и окова. Затим ће хришћански историчар покушати да открије стварни ток догађаја у светлу хришћанског сазнања о човеку, али ће бити спор и опрезан у откривању "провиденцијалне" структуре стварне историје, у било ком детаљу. Чак и у историји цркве "рука провиђења" је емфатично сакривена, мада би било светогрђе негирање постојања ове Руке или негирања да је Бог истинити Господар историје. Циљ разумевања историје није толико да открије божанску делатност, то јест, људске активности у смушеној различитости и збрци у којој се оне појављују људском посматрачу. Изнад свега, хришћански историчар ће посматрати историју као мистерију и као трагедију - мистерију спасења и трагедију греха. Он ће инсистирати на свеобухватности нашег поимања човека што је предуслов разумевања његове егзистенције, његових дела његове судбине, која се стварно збила током његове историје.⁴³

⁴³ Проблем "хришћанске историје" (са двоструким значењем речи: "актуелна историја" и "историографија") нашироко је расправљан последњих година, а литература је огромна. Има неколико компетентних прегледа: G. Thils,

Задатак хришћанског историчара није, ни у ком случају, лак задатак, али је, сигурно, - племенит задатак.

- * Објављено у другом тому сабраних дела Георгија Флоровског, у збирци "Хришћанство и култура" (Christianity and Culture) у издању Nordland Publishing Company, Belmont, Massachusetts 1974.
Превео са енглеског Јован Ђ. Олбина.

"Bibliographie sur la theologie de l'histoire", објављено у Ephemerides Theological Luvanienses, 26 (1950), стр. 87-95; F. Olgiati, "Rapporti fra storica, metafisica e religione" (Rivista di filosofia neoscholastica (1950), стр. 49-84; P. Henry, "The Christian Philosophy of History" у Theological studies, XIII (1952), 419-433. Исто тако види R.L. Shinn, Christianity and the Problem of History (New York, 1953); M.C. Smit, Der Veroudingvan Christendom en Historie in der huidige Roms-Katholieke Geschiedenisbeschouwing (Kampen, 1950) (са резимеом на француском). У контексту са овим чланком, треба споменути и следеће публикације: Oscar Cullmann, Christus und die Zeit (Zürich, 1945); Karl Barth, Kirchliche Dogmatik T. III, 2 (Zollikon- Zürich 1948) 524-780; John Marsh, The Fulness of Time (London, 1952); Jean Danielou, Essai sur le Mystère de l'Histoire (Paris, 1953); Le Mystère de l'Avent (Paris, 1948); Papers of the Ecumenical Institute's: "On the Meaning of History" - Oikoumene (Geneva, 1950); Erich Frank, Philosophical Understanding and Religions Truth (The Dure Divinity School Bulletin, XIV No 3 (Nov. 1949) стр. 66-77; H. Butterfield, Christianity and History (New York, 1950); E.C. Rust, The Christian Understanding of History (London, 1947); Reinhold Niebur, Faith and History (New York, 1949); Pietro Ghichetta, Teologia della Storia (Rome, 1953); John Mc Intyre, The Christian Doctrine of History, у издању John J. Mulloy (New York, 1957); Jacques Maritain, On the Philosophy of History, у издању Joseph W. Evans (New York, 1957).

Етика у психоанализи и хришћанству

Одавно је себи човек поставио питање каквог је порекла његово морално понашање или владање. Религиозни поглед на свет, посебно хришћански, одговорио је на ово питање исконском човековом вером у Бога, који му је усадио први заматак савести, прву клицу морала и моралног владања.

Дуге теолошке расправе кроз столећа хришћанске историје о наслеђивању "прародитељског греха", или, само унутарње спремности (већ код детета) да се грех понови, нису решиле неизбежност чињенице са којом се сваки човек у току живота сусреће: он неминовно греши, осећа се на различите начине и у различитом степену кривим, и онда, покушава, опет на различите начине и различитим средствима да се кривице ослободи. Хришћанско учење, кроз своју дугу, две хиљаде годишњу праксу уверило се и зато сваком човеку препоручило искрено исповедање и кајање грехова, као најуспешнији начин релативно мирног и ведрога живота.

Предложио бих, на почетку ове расправе, да унесемо, најпре, више разумевања и често збуњујуће неразликовање морала и етике. Служећи се дефиницијама које је предложио савремени француски филозоф Андре-Конт Спонвил, морал је "нормативан и императиван разговор који проистиче из супротности Добра и Зла, посматраних као апсолутне или трансцендентне вредности: то је целина наших дужности. Морал одговара на питање: Шта треба да чиним? Тежи врлини и врхунац му је светост". Етика је по Спонвилу "сваки нормативан, не и императиван разговор који проистиче из супротности *добар* и *лош*, узетих као релативне вредности. Етика одговара на питање: Како живети? Тежи срећи и врхунац јој је у мудрости".

Као што хришћанство, према речима једног од најпознатијих православних теолога данас Александра Шмемана, није религија, већ крај сваке религије, пошто Исус Христос није дошао да донесе ново учење, него нови живот, тако можемо смело рећи да Јеванђеље не зна за морал, пошто Христос учи само о љубави која учи сама о себи. Љубав се, међутим, не да наредити. "Воли и чини шта хоћеш", пише свети Августин. Љубав ослобађа закона.

У стварном животу, међутим, не помаже нам ништа да се правимо "христоси", нити да наређујемо себи како треба да волимо. Очевидно је, дакле, да су нам потребни и морал и етика, утолико више уколико смо мање способни да волимо, што не значи да нам Христос не треба да остане главни идеал, у коме се закон растапа у љубави. Све док не будемо у стању да волимо, сама љубав ~~на~~ преписује, у своме одсуству закон. Све док не пређемо од морала на етику, у ствари, од дужности на љубав, ми се морамо држати морала, ако хоћемо да се држимо граница хуманости.

У одлучујућем питању шта чини човека човеком: његова суштина или његова историја, хришћанство и психоанализа радикално се разилазе. Не желећи да их мирим, покушаћу само, на примеру генезе морала и демонологије кривице и страха да покажем предности и мане једног и другог погледа на етику, не кријући при томе моју давнашњу идејну (не и идеолошку) опредељеност.

Основни мотиви настанка морала и моралног понашања, према схватању психоаналитичара, требало би да су: страх, казна, принуда, забрана. Морал је, према оваквом, прилично раширеном и усвојеном гледишту, негативно условљавање, исход сузбијања и спречавања, мука човекова, израз "нелагодности културе". Над-ја као стража у свесним и несвесним дубинама човековог бића, према тумачењу психоанализе, стечена је психолошка категорија, условљена раном интројекцијом моралних ставова и владања родитеља које дете, постепено, преузима као своје, живећи у складу са овим родитељским моралним ставовима, или им се, кршећи их, противставља, у коме случају расте у детету и, касније, одраслом човеку осећање кривице.

Доживљај кривице сусрећемо готово непрекидно у психотерапеутској пракси, па, готово, да и нема психотерапије у којој не долази до конфронтације са осећањем кривице пацијената, често и психотерапеута.

Осећање кривице код неуротичара, према Фројдовом мишљењу, последица је неуспеле одбране осећања и представа одбачених од свести. "Несумњиво је", пише Фројд, "да свест о кривици има своје најзначајније порекло у Едиповом комплексу". Осећање кривице, према Фројду, може да се редукује на напетост између Ја и савести која се схвата као функција Над-ја: "У идеологијама Над-ја продужава да живи прошлост традиције, расе и народа". Чежња за оцем, улога оца и морална цензура савести, проузроковали су осећање кривице, према Фројду. Ово осећање израста из двоструког корена Над-ја, као последица два веома значајна биолошка фактора: дуге беспомоћности детета, односно његове зависности и - чињенице његовог Едиповог комплекса. Тако, ова два извора узрокују дечији страх пред ауторитетом и каснији страх пред Над-ја. И сама судбина се схвата код Фројда, као "ерзац" родитељске инстанције. Када се, дакле, доживи нека несрећа, то у психоанализи значи да од врховне моћи више нисмо вољени, отуд нам остаје да се опет смерно погнемо пред родитељским заступником Над-ја, Богом.

Знамо да Меланија Клајн претпоставља да је Над-ја присутно од почетка у архајској, рудименталној форми и да претходи развоју Ја, уместо да се из њега развија диференцирањем. Виникот се пита у коме узрасту се у детету појављује способност да развије осећање кривице; из свог искуства потврђује да се оно ствара рано, вероватно већ око шестог месеца после рођења, у сваком случају у првој години живота детета, и то увек у односу на мајку. Једном утврђено, осећање кривице се даље развија у току фазе Едиповог комплекса који, према Меланији Клајн, почиње већ на почетку друге године живота (супротно Фројдовом мишљењу), са добрим изгледима на толеранцију амбивалентних осећања у триангуларним односима. Чини се да овако објашњење нормалног развоја осећања кривице код Клајн-Виникота приближава оном хришћанском схватању "Божијег гласа у нама" који би требало да буде урођен, док према поменутиим психоаналитичарима, оно је ипак стечено, мада рано стечено. Усамљено је гледиште психоаналитичара Хермана Нунберга да је Над-ја наслеђено.

Објашњавајући настанак Над-ја, морала, али и религије, монокаузално, "очевом вољом", Фројд је пренео ауторитет оца на ауторитет цркве, државе, краља, уопште, сваког вође, натоваривши тако човеку и човечанству бригу о култури и духу који се стално супротстављају нагонима (сексуалном и агресивном),

односно "принципу задовољства". Да ли је овакво Фројдово гледиште на морал и његово порекло управо зато што га он и његови следбеници, али и претходници у философији (Хјум, Кант, Мил) објашњавају само једним принципом, довољно?

Није тешко видети да се код Фројда нигде не налази појам кривице у хришћанском (теолошком) или философском смислу. Фројд говори само о осећању кривице или о свести о кривици. Уколико Фројд овако говори, он, додуше, уводи кривицу, али отворено је он, тако не назива.

Хришћански појам кривице је стварно слободно и свесно дељење. Не постоји невољни и несвесни грех. Сваки грех је акт почињен из слободне воље и сазнања његовог грешништва. У психоанализи, међутим, у којој се тако много говори о несвесном, постоји кривица без свести о кривици осећања кривице без кривице.

Тражећи неког признатог аутора који би могао да ублажи оштар расцеп који постоји између хришћанског и психоаналитичког појма савести и морала, под условом, наравно, да смо незадовољни једностраношћу једног или другог појма, налазимо на енглеског философа Џона Стјуарта Мила (1806 - 1873) који, чини нам се, доста успешно мири нативистичка тумачења извора морала у хришћанској религији, у философији (Кант) и у психологији (хуманистичка психологија), са срединско - ситуационим тумачењем, карактеристичним за психоанализу и из ње изведених грана дубинске психологије. Мил сматра да су морална осећања стечена, али да због тога нису мање природна од урођених. Ако морална снага и није део природе, ипак је из ње природно израсла и кадра је да се, у мањој мери, спонтано развија, с тим што је у највећој мери подложна "култивисању".

Чини се да је овакво схватање Џона Стјуарта Мила о моралу, и ако није идеално, а није довољно поткрепљено доказима, ипак најреалније и да оно највише одговара оној људској природи коју ми данас најбоље познајемо. Оваквим гледањем на порекло морала, оправдано се избегава одговор на тешко питање да ли је људска природа примарно добра или је рђава, а приклања се, радије, схватању о првобитно неутралној људској природи. Милов поглед на морал, даље, срећно мимоилази песимистичке последице психоаналитичке торије, која сматра да не треба имати илузија, ни о моралу у прошлости, нити о оном у будућности човека и човечанства. С друге стране, Милов поглед на морал не

може да се пореди са погледима људи јаке хришћанске вере, као што је вера светитеља или од философа, она, Терулијанова.

Вратимо се проблему кривице. Дасеинс - аналитичко тумачење кривице и осећања кривице, као уосталом и егзистенцијалистичко, персоналистичко и логотерапеутско, ближе је хришћанском појму савести, кривице и греха, него психоаналитичко. Крив - бити, према Дасинс-аналитичарима нешто је потпуно различито од неодређеног "осећати се кривим"; у ствари, наша кривица, као и страх, онтолошка је категорија; и кривица и страх почињу од рођења и завршавају се смрћу.

Према, вероватно, највећем философу 20. века, Мартину Хајдеггеру, у темељу људске егзистенције налазе се: страх, брига, савест и кривица. Ово нису психичка стања, него изворне онтолошке категорије. Кривица је, за Хајдегера, својство бриге да нешто још није што би требало бити. Бити аутентичан, за Хајдегера значи, бити бригом позван на разумевање себе као бића кривице; док, бити неаутентичан значи, бити убачен у заборав ове темељне кривице. Хајдегер наглашава да је тзв. добра савест у човека заборав рђаве савести, или одрицање извесности да се ништа није учинило.

Освешћивање егзистенцијалне кривице не уклања кривицу, напротив, овако освешћивање поставља човеку захтев и представља изазов, што и објашњава због чега се у човеку против прихватања кривице појављују отпори. Човек који своју егзистенцију: крив-бити, препозна и призна, и то не само интелектуално, остаје према егзистенцијалистичким аналитичарима, поштеђен од неуротичног осећања кривице. Он је, међутим, ослобођен и од оног Над-ја које једино оличава присвајање туђих норми. Смисао анализе је тек онда испуњен када клијент стекне способност да се суочи са својом личној кривицом. Егзистенцијална кривица, супротно од јуристичке, па и морално - теолошке, није кривица закона, већ лична кривица која тражи суштинско, а не формално разрешење. Овакво разрешење налазимо у току једне персоналистички вођене психотерапије, у виду истинског доживљаја своје иманентности и трансцедентности, а у хришћанству у виду истинског, а не лажног, спољашњег, формалног кајања.

Готово сваки динамички психотерапеут, укључујући и психоаналитичаре, свестан је је чињенице да су страх и кривица тесно међусобно повезани, те не могу, онда, да буду ни засебно истраживани и лечени. Најразновеснији облици страха као да се

згушњавају у један једини: у страх пред кривицом. Сваки страх је, према егзистенцијалистима, чак и страх од смрти, у крајњем виђењу - страх пред кривицом. Страх је тај који човека увек изнова упућује на њега самог, сећајући га на кривицу. У овој функцији опомињача сагледавамо позитиван вид страха у људском животу. Човек не може да побегне ни од страха, ни од кривице. И потискивање сексуалног или агресивног нагона скопчано је са неуротичним и психотичним покушајем скидања одговорности са себе пред захтевима човекове егзистенције, која се оглашава преко страха и кривице. Депресија је још један познат вид лажног скидања кривице са себе и покушаја да се обмане суштина и дубина људског бића. И свети Тома Аквински и велики дански филозоф Серен Кјеркегор добро су знали зашто су сету или "триститија" означили као "смртни грех". У свакој психотерапији која има за основу нематеријалистички и непозитивистички поглед на живот и човека, дакле у психотерапији Дасеинс - аналитичкој, егзистенцијалистичкој, персоналистичкој, логотерапеутској, не заузимајући никад као психотерапеут у односу на пацијента став судије, ("Не суди да ти се не суди" или "Каквим судом судиш онаквим ће ти се судити") - ми с правом тумачимо меланхолију, депресију, безнадежност и очајање пацијента, као кривицу.

У већини психотерапија у нашој средини, као неуротичних, граничних и психотичних пацијената, сусрећемо се са страхом, иза кога се крије, хтели ми или не да препознамо, - кривица. Добро познато, упорно и жестоко одбијање нашег просечног, тзв. нормалног човека да призна кривицу, да се са њоме уопште суочи као могућности, оставља многе наше људе скучене свести, недовољно развијене самосвести, смањене личне одговорности, чинећи их у исто време нашим потецијалним пацијентима. Подсећајући се на мени лично незаборавног Роберта Ленга, можемо мирно рећи да је неуротичар или психотоничан "break-down", не само изазов и шанса за све болесне људе да се на егзистенцијалан начин суоче са стварном позадином свога страха, односно кривице, већ је овакав "продор" у дубини себе, жртвена позиција храбрих која стоји, као хвале вредна замена свих лажних селфова тзв. нормалних људи са којима се свакодневно срећемо.

Закључак

Човек није само реактивно већ и активно биће. Човеково морално понашање, као манифестација његове савести, (хришћанство), Над-ја (Фројд) или категоричког императива (Кант), порекла је и спољашњег, реактивно-срединског (васпитни утицај родитеља од самог рођења условљавањем и идентификацијом), али и унутарњег, априорног и спонтаног. Човек се не понаша морално само зато што *мора*, или што му такво понашање доноси пријатност, већ и зато што *хоће* и *требало* да буде моралан, јер тиме задовољава један од најдубљих архетипова колективно несвесног у себи. Његово морално понашање није аутистичко и усамљено, него увек обухвата и друге људе, ценећи заједницу којој припада. Незадовољни смо са затвореним системима личности Канта и Фројда (филогенеза Над-ја упућује на затворен систем код Фројда) јер не дају простора за *развој* личности, нити упућују човека на *начине* стицања своје моралности. Овај недостатак исправља православна светоотачка традиција и њени светитељи, нарочито, Максим Исповедник, пре њега Атанасије Велики. Они, у "божанској сличности" човека виде и његов процес *расија*, као датост и задатак, према речима св. Атанасија Великог: "Бог је постао човек, да би човек могао да постане Бог". Од пре две хиљаде година добро су познати *начини* и *средства*, која препоручују хришћанска етика човеку који вољно изабере "преображај ероса у агапе". Ако под еросом схватимо присуство сирових нагона у човку (сексуалног и агресивног), а под појмом агапе Христову љубав према Богу и човеку, онда је сваки човек, знао он то или не, на неком степену Лествице (Св. Јована Лествичника) која уздиже човека од ероса пут агапе.

Патристика и модерна теологија *

Давно је један англикански бискуп своме клиру једном приликом дао овакав савет вредан дивљења: "Ви који се посвећујете божанској теолошкој науци, ви који бледите над Светим Писмом; изнад свега, ви који сте већ заузели достојанство свештеничке службе, или томе тежите; ви, који се спремате да се прихватите страшне бриге о души; *ославиће се науке овог времена, немојће се бавићи новонаријама шћо су у моди*; трагајте за оним што је било у почетку; идите до врела, окрените се старини; *враиће се часним Оцима*, поштујте Прву Цркву, односно, да употребим реч пророка, *ишћајће за сћаре сћазе*, (Јер. 6, 16)".⁴⁴ Био је то заиста здрав програм за изучавања. Оваква сугестија да би модеран теолог у потрази за надахнућем требало да се *враиши унашраг*, назад у прошлост, је ипак још увек веома непопуларана међу нашим студентима теологије. Већина њих опасно пренаглашава потребу да се , у једној *новој* теолошкој синтези сусретне и суочи са тешкоћама *нашег соисшвеног* доба. И обично се истиче натегнута разлика између *догме* и *доктрине*. Све "догме" се морају примити и сачувати недирнуте и непромењене, то је нешто што прихватају сви саборно мислећи

⁴⁴ Џон Пирсон, бискуп Честера, *Conciones ad Clerum*, мањи теолошки радови, изд. E. Churton, Oxford, 1844, t. II, стр. 6: Vos igitur, si a me quaeratis, quid in religionis negotio maxime spectandum putem sic accipite. Qui divino theologiae studio operam datis; qui chartis potissimum sacris impallescitis; qui venerandum sacerdotii officium suscepturi estis: excutite praesentis temporis pruritum, fugite affecatam novitatem quod fuit ab initio quaerite, fontes consulite, ad antiquitatem confugite, ad sacros Patres redite, ad Ecclesiam primitivam respicite, hoc est ut cum propheta nostro loquar. Interrogate de semitis antiquis. (енглески превод овог текста преузет из: *Prof. J.J. Blunt: Lectures on the Right Use of the Early Fathers*, 1857, где је Пирсонов одељак дат као епиграф.)

научници. Али, само је мали број тврдњи за које се признаје да су заиста "догматске" у строгом смислу речи, иза којих стоји одговарајући, одлучан и обавезујући ауторитет неког Васељенског сабора или једнодушно слагање читаве Цркве (*ecclesia sparsa*). У сваком случају, ове догматске тврдње или дефиниције заиста захтевају објашњење, морају се проширити или развити у један кохерентан систем идеја.

Међутим, главна сврха доктрине би требало да буде само пратећа: да непромењиву истину догми учини потпуно приступачном и разумљивом одређеном и конкретном историјском миљеу, да под неким посебним околностима, за одређено доба или неку одређену генерацију, изрази и објасни откривену истину. А овако, доктрина неизбежно нема ништа друго до релативне и условне вредности - за одређено време и средину, и мора се поново и поново прилагођавати променљивом менталитету народа, мора се с времена на време преформулисати и реконструисати. Никакво објашњење не може важити за сва времена! А сувише се често претпоставља да је хришћанска доктрина само пуко објашњење вере, које је можда корисно и поучно, али тешко да је незамењиво или обавезујуће. Зачудо, овакав став понекад деле и извесни конзервативни умови у Цркви. Вера не може да зависи ни од какве посебне филозофске претпоставке, и то је главни аргумент. У претходној генерацији руских еклисиолога је постојало јако предубеђење против било какве "метафизике", философије или спекулације, била она немачка или грчка. Ми још увек живимо под сенком овог чудноватог еклисиолошког агностицизма. Чистота Светог Писма и једноставност вере се супротстављају хвалисавости свих теолошких спекулација. И, овде постоји неочекивано слагање оних који не верују никаквој теолошкој спекулацији, и оних који трагају за новом, модерном теолошком синтезом. И једни и други заправо занемарују традиционалну синтезу, патристичку доктрину. За једне, она је и даље једна спекулација, а за друге је то спекулација из давнина, па према томе, застарела. Патристички списи се, додуше, поштују, али више као историјски документи него као књиге ауторитета. Још увек су бројне патристичке референце и чак и наводи уобичајени у нашим теолошким есејима и књигама. Међутим, често су ови стари текстови или наводи једноставно уметнути у неку схему која је преузета са другог места. Заправо, конвенционалне схеме наших теолошких књига су дошле са Запада, делом из римских, делом

из реформаторских извора. Патристички текстови се чувају и понављају. Патристички ум је сувише често потпуно изгубљен или заборављен. Паламитско учење о Божанским $\epsilon\upsilon\epsilon\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha\iota$ једва да се помиње у већини наших књига. Доктрина о Богу и Његовим атрибутима, што је особеност нашег и источног предања, је заборављена и потпуно погрешно схваћена. Позната патристичка доктрина о обожењу ($\theta\epsilon\omega\sigma\iota\varsigma$) се у нашим модерним системима поново прилично игнорише. Доктрина о Искупљењу се у нашим популарним књигама излаже или по Анселму Кантерберijsком или по неком каснијем пост-тридентском ауторитету. А наши теолози потпуно превиђају типично патристичку идеју, која је тако снажно наглашена у литургијским текстовима, да је Христово Васкрсење врхунац и стварни извор победе над смрћу. Заборављена је и идеја о Цркви као о Мистичном Телу Христовом, а један модеран покушај подсећања на то у теолошкој тези је руски Синод строго критиковао пре четрдесет година (случај свештеника Е. Аквитонова). Наши професори теологије једва да проучавају изврсне расправе Николе Кавасиле и Симеона Солунског као ауторитете православне доктрине о светој евхаристији. Многе истакнуте вође руске Цркве су у последњих педесет година више него једном осетиле и изразиле животну и хитну потребу да се реформише наша теолошка оразовна рутина и поново успостави патристички менталитет.

(Есеји, II, 371). Од правог значаја није толико истоветност изговорених речи, колико прави континуитет живота, духовности и надахнућа. Човек мора или да стари или да напредује, али у *исѿом ѿравцу* или, боље рећи, *на исѿи начин и у исѿом духу*. Овде се посебно морају поменути две ствари.

1. Чак и у историјском смислу је тешко могуће издвојити формалну или дефинисану догму од оног доктриналног контекста који је обухвата и у којем једино ова дефиниција има своју пуну вредност и значење. Веза "догме" и (патристичке) "доктрине" је много дубља и органскија него што би заговорници нове доктринарне синтезе хтели да признају. Патристичко учење је за историчара у сваком случају најбољи и најприроднији кључ догме. Уколико је ово тумачење непотпуно, мора се наставити *исѿом ѿуѿањом*. Свети Оци нас још увек воде тим путем, морамо да идемо даље, и заиста се појављују многа, сасвим неочекивана гледишта, али је пут још увек исти, царски пут саборног разумевања.

2. Ово је, вероватно, најважније. Свети Оци су више него теолози. Они су учитељи, "учитељи Цркве", *doctores Ecclesiae*, οἱ διδασκαλοὶ τῆς οἰκουμένης (учитељи васељене). "У саборном преображају, личност добија снагу и моћ да изрази живот и свест целине. И то не као неки безлични посредник, већ у стваралачком и подвижничком чину. Не смемо рећи: "Свако у Цркви *досѿиже* степен саборности", већ, "свако може, и мора, и ѿозван је да *ѿа досѿигне*". Оне који су то достигли у Цркви зовемо учитељима и оцима, *јер од њих чујемо, не само њихово лично исѿоведање, већ и сведочење Цркве*; они нам говоре из своје саборне целовитости, из целовитости живота пуног Благодати.⁴⁵ Овај "саборни менталитет" успоставља несравњиву методолошку вредност или ауторитет патристичких списа. И наново, ово не значи да се морамо држати свих личних мишљења Отаца, или да сваког посебног учитеља међу Оцима морамо да следимо. Први задатак садашње генерације православних теолога би био да ову способност за жртву поново успоставе у себи самима, и то не толико да развијају сопствене идеје или погледе, већ једино да посведоче неупрљану веру Мајке Цркве! *Cor nostrum sit semper in Ecclesia!* (Наше срце је увек у Цркви).

⁴⁵ Г. Флоровски, *Sobornost, The Catholicity of the Church*, "The Church of God", An Anglo-Russian Symposium by Members of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius, London, S.P.C.K., 1934, p. 62.

Било би неправедно, чак и са чисто историјске тачке гледишта, претварати се да су свети Оци изразили веру Цркве условним језиком текуће философије свога доба, који очигледно нема основа за канонизацију, ма како био имплицитан. Сва истина о светим Оцима је да су *они створили нову философију*, веома различиту од платонизма и аристотелизма или било чега другог. Ово чини смешним сваки покушај да се традиционална доктрина реинтерпретира појмовима или категоријама неке нове философије, ма каква та философија била. Развој модерне философије се, у сваком случају, не може третирати као неки независан пример. "Модерна философија" се, пре свега, мора испитати из саборне самосвести Цркве. Било би управо смешно хришћанску доктрину проверавати неким кантоновским или хегеловским критеријумом, или критеријумом Лоцеа, Бергсона или неког другог. Оно што се, заправо, захтева није неки нови језик, или некакве нове славне визије, већ је то само *једно боље духовно гледиште* које би нам поново омогућило да проникнемо у пунину саборног искуства онолико колико је то чинио наш духовни Отац или наши праоци. Ово поновно откривање патристичког гледишта би било једини прави корак унапред. Једна се ствар овде мора нагласити. Никаква посебна философија није никада била "канонизована" кроз некакав доктринарни или догматски став.

Ипак, све ове традиционалне схеме и формулације су до краја и потпуно *јелинске* или *грчке*. Овај "јелинизам" је *шакорећи*, *застига канонизован*. То је један нови, *хришћански јелинизам*. То је општа атмосфера Цркве коју је створио низ хришћанских генерација. Наше хришћанско богослужење је у својој суштини *јелинско* (као што је недавно показала веома расветљујућа публикација великог бенидиктинског научника фратра Ода Касела из опатије Maria Laach). Исто се мора казати за наше иконе. Исто стоји и за наше доктринарне формулације. У извесном смислу и *сама Црква је јелинска*, она је једна јелинска установа, - другим речима, *јелинизам је стилна категорија хришћанског постојања*. Према томе, и сваки теолог мора да прође кроз искуство духовне јелинизације (или поновне јелинизације). Многе мане модерног развоја православних Цркви у великој мери потичу од губитка овог јелинског духа. А стваралачки постулат за долазећу будућност би био овакав: *будимо више Грци како бисмо били истински саборни, како бисмо били истински православни*.

* Преведено из:

"Procès-verbaux du premier congrès de Théologie Orthodoxe à
Athenes, 29. Novembre - 6. Décembre 1936", Athenes, 1939.

Са енглеског превела Милена Шибул.

Богочовек Господ Исус Христос

Некоме од наших савременика може бити чудно да богослов у XX веку пише студију о личности Господа Исуса Христа као истинитог Бога и истинитог човека. Зар о овоме није већ давно све речено у новозаветним списима и светоотачкој литератури? Без сваке сумње, то је истина, али је, такође, истина да су у последња три века појавили о Господу Христу и списи друге врсте, који потичу из других извора, не од Бога, као библијски списи, ни из богодуховног ума Цркве, већ из ума огреховљеног човека, често из антихристовског и антихришћанског ума појединца. Ти и такви списи уносе забуну међу мисаоне људе и многе хришћане и, колебајући их у вери, уносе у њихове душе атмосферу сумње, збуњености и саблазни. Христос је у наше дане често нападан, приказиван у ружном светлу, карикиран, исмеван па и порицан као историјска личност. За Његове непријатеље најбоље би било да Он никад није ни постојао, а ако је већ постојао, не сме бити частан, ни вољен, а најмање поштован као Син Божији и Спаситељ света. Зато се пред православну богословску науку поставља задатак да апологетски одбрани личност нашег Спаситеља од свих оних који желе да Га у очима наших савременика прикажу што негативније или да, без икаквих доказа, својим домишљањима покушају убедити људе да Христос никада није ни постојао. Било је тога и раније, нарочито у првим вековима хришћанства, али сваком хришћанинском поколењу су његова искушења најтежа, па тако и нашем. Савладавању тих искушења у наше време треба да послужи и овај рад.

Напади на Христа и Цркву нису ништа ново. Појава Исуса Христа у историји човечанства изазивала је различита схватања и доживљавања Његове узвишене личности. Док се једни одушевљавају Његовим речима, диве Његовој личности и животу,

Његовим чудима и верују да је Он обећани Месија, дотле други сумњају у све то, не знајући како да Га приме и да Га схвате. Исуса су заволели и примили као Месију и Сина Божијег они који су "сиромашни духом", они "који плачу", "кротки", "гладни и жедни правде", "милостиви", "чисти срцем", "миротворци", "прогнани правде ради" (Мт. 5, 3-10), без обзира на свој друштвени положај и материјално стање, а омрзнули су Га претвориоци у лажној праведности, фарисеји - "окречени гробови" (Мт. 23, 27), а поред њих либерални и рационалистички садужеји, које је, као и фарисеје, свети Јован Крститељ назвао "породи аспиди" (Мт. 3, 7); омрзнуше Га грешници свих врста, јер је осуђивао њихове грехе и будио њихову савест. Зато Христос и говори Својим следбеницима: "Ако вас мрзи свијет, знајте да је мене омрзнуо прије вас. Кад бисте били од свијета, свијет би своје љубио, а како нисте од свијета него вас ја изабрах од свијета, зато вас мрзи свијет" (Јн. 15, 18-19).

Христос је дошао да спасе људе од греха, од зла као његове последице и од оца греха и зла - Сатане; дошао је да сатре и уништи и грех и зло и власт Сатане. Зато су Христови непријатељи сви они који су под влашћу греха и зла њиховог оца Сатане. Христорство није израсло из сазнања заснованог на чињеницама, јер "и ђаволи вјерују, и дрхте" (Јак. 2, 19), већ из мржње, из отпора греха и огреховљеног ума.

Ипак, и поред свих противљења и страдања Христос побеђује смрт и васкрсава, узноси се на небо, седа са десне стране Оца Свог небеског, а на Земљи ствара Своје ново тело - Цркву, у коме се понавља и доживљава кроз векове цео Његов земаљски живот. Понавља се, такође, и борба против Њега и Његових следбеника, која се заснива не само на критици Његовог учења и рада, него чак и у неоснованом негирању историчности Његове личности. Али, друкчије не може бити. Спасења нема без трпљења и страдања, васкрсења нема без Голготе. Крв хришћанских мученика била је кроз векове семе за нове хришћане.

После свих гоњења и патњи у прва три века, хришћанство побеђује и постепено постаје државна религија Римске империје. Била је то победа која је омогућила Цркви Христовој да јеванђелску науку учини животном философијом целе ондашње васељене. Међутим, и даље је било унутрашњих непријатеља, оних који су се још заносили по речима апостола Павла "философијом и празном пријеваром, по предању људском, по науци

свијета, а не по Христу" (Кол. 2, 8). Међутим, Црква је ипак очувала чистоту богооткривене науке, предајући је такву кроз векове.

Али, после много векова, када је хришћанска западна Европа окренула своје духовне погледе од Бога ка човеку, када се појавио "хуманизам" и "ренесанса" антике, појавише се они који "обманути философијом и празном пријеваром, по предању људском, а не по Христу", не моглоше, духовно ослепљени, да у Христу виде оваплоћеног Бога, већ су у Њему тражили и видели само "човечанског" Исуса. Хуманизам је родио рационализам, а овај, ослањајући се на слабу снагу људског ума, водио је људску мисао из заблуде у заблуду. Казивања јеванђелиста о Христу, о свему "што бјеше из почетка, што смо чули, што смо видјели очима својим, што сагледасмо и руке наше опипаше" (I Јн. 1, 1), све се то проглашава за мит, а домишљања рационалиста сматрају за "науку" и "истину". Појављују се нови "Животи Исусови" у којима се Он представља само као човек, понекад узвишен, а понекад спуштен у блато људских слабости. Ови нови "биографи" не воле јеванђелског Исуса, па се тај нови однос развија и на крају прелази у мржњу и атеизам.

Кад и то није било довољно, онда се труде да порекну Његово постојање, Његову историчност: Њега никад није било - Он је мит. Сви историјски извори се одбацују. Све су то, по њима, измишљотине, интерполације настале доцније, незнање. Нови "Живот Исусов" пишу Штраус¹, Ренан² и многи други, а нову "науку Христову" пишу Баур³ и многи "теолози" све до Бултмана. Многи су се одушевљавали рационалистичким одрицањем свега божанског и натприродног у личности и животу Христовом. Ипак, хришћански свет Запада и Истока скандализовао се над оваквим схватањем и увредама које су се наносиле Господу Исусу Христу и хришћанима. То је изазвало оштру реакцију правих представника богословске и хришћанске мисли уопште. Штраус је покушавао да их разувери својим полемичким списима, а Ренан својим дивљењем Исусовој личности је желео да прикрије прави циљ свога "Живота Исусовог". Насупрот њима, Франсоа Моријак, у предговору своје књиге о Исусовом животу

¹ D. Straus, *Das Leben Jesu*, Kritisch Bearbeitet, Tübingen 1835.

² E. Renan, *La vie de Jesu*, Paris 1863; превела на српски Јелена Скерлић - Ћоровић, Београд, 1921.

³ Baur, *Lehre der christlichen Dogmengeschichte*, Stuttgart 1847.

каже: "Исусов живот требало би без сумње писати клечећи, и са таквим осећањем недостојности своје, које би нам могло избити и перо из руку. Због овог дела грешник би морао црвенети што је имао смелости да га заврши".¹

Сва ова струјања хришћанског Запада запљускивала су и духовни живот православних народа, па и српског народа, који нас овде посебно интересује. Ова струјања су стицала и своје присталице, па чак и следбенике. Тако се Бранислав Петронијевић толико одушевљавао Ренаном да је у једном свом предавању рекао како се више диви Ренану него Христу и да ће последњи хришћани бити - ренановци.² Поред Ренановог и Моријаковог "Живота Исусовог" наша читалачка публика је добила и превод једне књиге о Исусу сасвим другог карактера. То је књига "Исус" Анри Барбиса у преводу Николе Поповића,³ писана са политичко-атеистичком тенденцијом. "Тешко је једном хришћанину, каже Радивој Јосић, да поново исписује речи унижења, иако су туђе, које су упућене личности, која у најмању руку заслужује безгранично поштовање, ако не и безграничну љубав, страхопоштовање и обожавање! Анри Барбис није могао за Исуса Христа увредљивију слику ни да да, него што ју је дао у тобожњим Исусовим монолозима о своме разговору у штали са магарцем, и о његовим тобожњим љубавним авантурама са Маријом од Магдале и другим женама. И тај се човек ипак усуђује да у заглављу такве своје књиге о Исусу као мото, стави речи: "И ја сам видео Исуса. Показао ми се у лепоти своје прецизности. Волим (!) га, држима га на срцу (!) и противставићу га другима ако буде требало". Ако се овде не би смело говорити о цинизму или лицемерству, каже Јосић, онда се мора говорити о потпуном извртању вредности, о преокретању вредности у невредности и невредности у вредности".⁴

Ипак, поред Ренанове, Моријакове и Барбисове, "биографије" Исусове (не Христове), добила је наша читалачка публика у српском преводу књигу Артура Хедлама, професора Оксфордског универзитета, која представља низ предавања у којима он приказао личност Исуса из Назарета као личност Исуса Христа, Богочовека и Спаситеља света. Он је на крају свог јавног пре-

¹ Ф. Морнак, *Исусов живот*, превела Бранислава Недић, Београд б. г. Х.

² Р. Јосић, *Борба против и за јеванђелског Исуса Христа*, Београд, 1927, 107.

³ А. Барбис, *Исус*, превео Никола М. Поповић, Београд 1928.

⁴ Р. Јосић, *Наведено дело*, 39.

давања о "Исусовој личности", које је настало као резултат његових научних испитивања, рекао: "Целокупни утисак, који су на нас оставили Исусова дела и речи, својом науком и својим тврђењима, јесте нешто што превазилази услове људског живота. Ми се можемо одлучити, да се ослободимо овог схватања, да издвојимо много штошта из описа; али будимо сасвим начисто, да ми то издвајамо: не на критичким основама, него зато што нам се свиђа закључак на који смо принуђени".¹ Нешто доцније добили смо у српском преводу и једну књигу писану на хришћанским идејним основама. Њен писац, Италијан Ђовани Папини, не пише "биографију Исусову", већ "Историју о Христу".² Сам њен наслов каже да је Папинија Исус из Назрета истинити и прави и човек и Бог.

Било је то време кад је и српска богословска наука стала на своје ноге. Поред старијих теолога окупљених око "Богословског гласника" и нарочито око "Хришћанског живота" (Епископ Николај, Нил Малахов, Драгомир Марић, Душан Јакшић, Јустин Поповић), јавља се цела група младих богослова (Димитрије Најдановић, Здравко Јагодић, Бранко /Јован/ Рапајић, Јован Братић, Борко Боричић, Симеон Злоковић, Влајко Влаховић) окупљени око "Хришћанске мисли" и других листова. Међутим, баш у то време у Београду појављује се једна до дрскости увредљива књига о Исусу Христу, коју је Јустин Поповић назвао "Једна гангстерска књига о Господу Исусу". Била је то књига Драгољуба Д. Дамњановића "Живот Исуса Назарећанина" (Београд 1934). Та књига је увредила верујуће читаоце и иритирала их, а посебно представнике Цркве. Најоштрију критику ове књиге дали су Јустин Поповић³ и Димитрије Најдановић.⁴ Сатрвен оштрим речима њихове критике, Дамњановић их тужи грађанском суду за "увреде и клевете". Међутим, одбрана ове двојице еминентних теолога била је тако моћна критика Дамњановићеве књиге, да је он "непомично седео и на критику није ре-

¹ А. Хедлам, *Исус Христос у историји и вери*, превео Драг. Марић, Београд 1927, 107.

² Ђ. Папини, *Историја о Христу*, Превео Михајло Добрић, Београд 1929.

³ Ј. Поповић, *Једна гангстерска књига о Господу Исусу Христу*, Хришћанска Мисао И (Београд) 1935, 1, 6.

⁴ Д. Најдановић, Српски књижевни гласник, (Београд) В/1935, 392-395, (приказ).

агирао ни једном речју." Суд је оптужене ослободио оптужбе, а државни тужилац је књигу забранио као богохулну.¹

У послератном периоду, када је дијалектички материјализам постао званична идеологија у образовању и култури, осетила се поларизација теистичког и атеистичког, хришћанског и анти-хришћанског гледања на свет. Православна богословска наука и даље је чувала и неговала науку старе Цркве о Богочовеку Христу као Спаситељу света. Философска литература и друштвене науке које се дотичу феномена религије, третирају религију као преживелу и непотребну појаву у савременом друштву, јер она, тобоже, кочи развој "научног" погледа на свет и живот. Долазило је, и долази, до сусрета марксиста и теолога, до врло интересантних дискусија о проблемима вере, а наравно и о личности Господа Исуса Христа. Тако смо поново дошли у ситуацију да је проблем личности Христове врло актуелан у културном животу наших савременика. Зато се и појављује потреба да наша богословска наука својим савременицима пружи богословски научно изражено учење Цркве о личности Господа Исуса Христа, да би могли добити истину о Христу на основу извора, а не на основу разних домишљања после толико векова. Зато је потребно приказати Христову личност онако како су је доживели и описали очевици, апостоли, први хришћани и мученици - као сведоци да је Исус из Назарета истинити Бог и истинити човек. Служећи се претежно историјским методом, изложићемо шта о Себи каже сам Христос, шта о Њему пишу апостоли, свети оци и учитељи старе Цркве, апостолски ученици, али шта о Њему пишу и многобожачки писци и непријатељи. Исто тако, изложићемо како су се током историје појављивала неправилна учења о Христу и како им се Православна Црква, као Тело Христово, супротстављала и побеђивала их, чувајући велику апостолову истину да је "Исус Христос исти јуче и данас и у вијекове" (Јевр. 13, 8).

¹ Ж. Маринковић, *Апологија Еванђеља с оптуженичке клупе*, Хришћанска мисао I (1935), бр. 8, 13-16.

Т а ј н а б о ж а н с т в а Х р и с т о в о г

Сви мисаони људи који су кроз векове, са разним расположењима и намерама, понирали својим умом у дубину личности Исуса Христа, остајали су задивљени необухватношћу и тајном Његове богочовечанске личности. Завршавајући свој "Живот Исусов", Ренан је, иако рационалист, написао и ово: "Ма каква била преображења догме, Исус ће у религији остати творац чистог осећања; Беседа на гори неће се превазићи. Никаква мена неће учинити да се ми у религији не везујемо за велику интелектуалцу и моралну линију на почетку које сја име Исусово. У томе смислу, ми смо сви хришћани, чак и кад се разилазимо готово у свима тачкама нама претходне хришћанске традиције. - И та велика основа одиста је лично дело Исусово. Кад су га у толикој мери обожавали, мора да је у истини обожавања био достојан".¹

Тајна је човеку човек, тајна је Бог, али је "велика тајна побожности" Богочовек, највећа тајна између неба и земље, највеће чудо, највећи догађај - "Бог се јави у тијелу" (I Тим. 3, 16). "Пуноћа откровења, -пише професор Калезић- дата у хришћанству, даје идеју богочовјештва оваплоћену и конкретну, и то више није идеја - него факт, чулно реалан, и историјски виталан. Идеја сродности човјекове с Богом добила је кроз оваплоћење Бога у човјека - а не ни у једно друго биће - своју потврду, своју манифестацију. Његово оваплоћење је реалност. Зато је Христос истинити Бог и истинити човјек".²

Зашто се Бог јавио у телу? Зашто Бог Логос, Реч Божја, кроз коју је све постало - "постаде тијело" (Јн. 1, 14), постаде човек? Богословска мисао нашег времена са коренима у дубини новозаветног јеванђелског и светоотачког откривења, одговара: "Бог Логос је постао човек, да би човека вратио његовом оригиналу, његовом Творцу, јер је човек у прапочетку био створен Богом Логосом са свима одликама личности (I Мојс. 1, 26, 27; Кол. 1, 16). Пошто је Бог Логос творац свих ствари, то је Он и темељ цело-

¹ Е. Ренан, *Живот Исусов*, превела Јелена Скерлић - Ћоровић, Београд 1921, 189-190

² Д. Калезић, *Антропологија философије свејединства и Библија*, Београд 1983, 210-211.

купне космичке грађевине. Грех и зло сачињавају човеков трагични покушај и бесмислени потхват, да се Бог Логос отстрани из темеља васељене. Својим очовечењем Бог Логос је показао да је логосност природа наше природе, темељ човековог бића, основ људског живота и постојања. Наше порекло је од Бога, зато и биће наше зависи свецело од Бога (ср. Д. А. 17, 28; Кол. 3, 1-4). У самој ствари, по свом оригиналу и по својој најунутрашњијој суштини сва је твар од Логоса и ради Логоса (ср. Кол. 1, 16-17). Са Њим, кроз Њега и Њиме све се враћа своме логосном постанку и постојању: својој првобитној чистоти, красоти и сили, своме "нека буде" и "би".¹ Зато, "ако икаква појава у овом загонетном свету времена и простора заслужује да се назове тајном, онда је то на првом и изузетном месту: личност Исуса Христа, личност оваплоћеног Бога. Посматрали је ма са које стране, присупали јој ма са кога гледишта, ова је Личност историјски факт, који је у исто време и неодољиво реалан и неодољиво тајанствен. У тој великој тајни сабране су све тајне свих векова. Васцела тајна Бога и васцела тајна човека сусреле су се и сјединиле у њој и образовале највећу тајну под небом и на небом: Богочовека. Тајни човека приступала је тајна Бога; и тек у светлости ове, и у јединству са овом, тајна човековог бића добила је свој непролазни смисао и своју вечиту вредност".²

Сви писци који су, после много векова, себи дозволили да пишу о личности Исуса Христа, видели су Га само као човека из Назарета који је живео свега тридесеттри године, разапет био, умро и нестао са Земље. Већ то, поред осталих њихових домишљања, постаје основ једне опасне заблуде, погрешног приступа личности оваплоћеног Бога, што је условило бесмисленост њихових "Живота" Исусових. Богочовечанска личност Исуса Христа није се могла и не може се сместити нити уоквирити само у тридесеттри године Његовог земаљског живота и рада. Напротив, Његова видљива појава у простору и времену, у историји света и човечанства, представља само преломни час те историје, само центар, врх историје света и људског рода, остварење тајне која је била сакривена "од вијекова и покољења" (Кол. 1, 26), догађај који су очекивали и коме су тежили векови и од кога почиње ново време историје света и човечанства. Богочовек Исус

¹ Ј. Поповић, *Еванђеље неба и земље*, Хришћанска мисао I, (Београд) 1935, бр. 10, 1.

² Ј. Поповић, *Долматика православне цркве II*, Београд 1935, 6-7

Христос је "алфа и омега" света, почетак и крај, али и средина, центар историје света.¹ Као Реч Божја, Бог Логос, Он је на почетку Онај "кроз кога све постаде" (Јн. 1, 13); после греховног нарушавања нормалног људског односа са Богом, Он је, као "нада Израилјева" (Јездра 10, 2) и "свјетлост, да посвећује незнабожце" (Лк. 2, 32), био са мање или више јасним представама, очекивани Искупител; затим, као "испуњење закона и пророка" појављује се у телу и својим страдањем и васкрсењем поново отвара људима врата вечног живота и до "свршетка вијека" (Мт. 28, 20) води Цркву своју. На крају историје света ће поново доћи да суди свима. Тада ће царство овога света бити завршено. Христос је његов почетак, његов Створитељ, али и Судија, "јер је син човечији" (Јн. 5, 27).

Целокупна историја човечанства, од пада па до Страшног суда, посматрана са теолошко-благодатног аспекта је историја спасења у којој се јасно запажају три периода:

Први период је дуго ишчекивање и припремање људи за долазак Спаситеља, период који се завршава на Благовести, кад Црква радосно пева: **"Днесъ спасенїа нашег главизна"**.

На дан Благовести почиње нови, други, кратак, али врхунски период, кад Бог улази у материју, када се у личности Бога Логоса сједињују човечнство и Божанство.

На дан Педесетнице почиње трећи период, када се рађа Црква као ново, вечно Тело Христово, у коме сарађују слобода и благодат, јер уважавајући човекову слободу и не желећи да је спутава, Бог дозвољава да се продужи време греха и смрти. Бог неће да се на силу намеће човеку, али хоће од њега - као одговор - веру и љубав. Тај човек положај несравњиво превазилази првобитно рајско стање. Хришћани не могу да изгубе спасоносну благодат, јер имају могућности да стално учествују у богочовечанској пуноћи тела Цркве. Тако је историја Цркве људско спознавање јединства које је остварио Христос и које је увек присутно у Цркви. Тако хришћани сарађују на свом спасењу, на потпуном уништењу смрти и преображају космоса, другим речима - у другом доласку Христовом.²

¹ В. Поповић, *Христос центар историје према Хегеловој философији I*, Београд 1964.

² В. Лоски, *Догматическое богословие*, Богословские труды 8, Москва 1972, 163-164.

О ч е к и в а њ е С п а с и т е љ а

Месијанска идеја код старих културних народа и њен развој

Први период историје огреховљеног човечанства сав је у очекивању Искупитеља, Месије. Месијанска идеја се провлачи кроз свест целокупног палог човечанства, свих дохришћанских народа и бива истраживана на разне начине, у разним облицима.

Код старих *Индијаца* религија је имала значај и улогу у животу људи као ретко где. У најстаријем, веданском, периоду индијске религије улогу посредника између богова и људи има бог Митра, који је сама небеска светлост. Осим њега, као посредници, јављају се бог Индра и, нарочито, Агни, бог огња. "Он је веза, и то стална, између људи и божанства. Он у облику ватре, која сагорева жртву, заједно са жртвама и молитве људи односи боговима горе на небо. Химне га славе као заштитника... те се у веданској литератури врло често сусрећемо с његовим надимцима: "посредник", "присни пријатељ", "домаћи пријатељ људи".¹ Доцније, са развојем индијске религије, ови богови губе своје место и значај, а наслеђују их Брама, Вишну и Шива. Улогу бога Агнија преузима бог Вишну који силази са неба и оваплоћује се девет пута у разним облицима. Његова оваплоћења (аватари) су израз његове љубави и наклоности према људима.

На тлу Индије је поникао будизам, који се, међутим, више проширио у другим земљама и крајевима Азије, пошто му то у Индији није успело. Оснивач му је Сидарта Гаутама, доцније назван Буда, што значи озарени, просвећени, спаситељ. Он је једно од многих оваплоћења небеског Буде, Дијани-Буде. Будизам је врло рано развио учење о будућем Буди, односно Месији-Спаситељу света, који ће се звати Метеија (Metteyya - према пали

¹ Р. Јосиф, *Месијанска идеја код културних народа пре Христа*, Београд 1931, 83; Л. Милин, *Научно оправдање религије II (Историја религије)*, Београд 1977, 165.

-тексту, односно Maitaеуа - према санскритским текстовима). Он ће проповедати љубав међу људима, што уосталом и значи његово име Метеија (Metteуа), Маитреја (Maitreуа) "Онај који је пун љубави и достојан љубави", "Вазљубени".¹

Месијанска идеја није била туђа и непозната ни старим *Кинезима*, највише захваљујући старим философима Лао-Цеу (604-520) и Конг-Фу-Цеу (Конфучију), који је живео 551-478. године пре Христа. Код старих Кинеза је пре, а и после Конфучија била укореењена вера у "великог светитеља" који ће бити Месија (Спаситељ).²

Код старих *Египћана* месијанска идеја била је изражена и представљена у лику бога Озириса и владара - фараона који је оваплоћење божанства. Кад су Персијанци заузели Египат, стари Египћани су очекивали и веровали да ће се јавити цар божанског порекла, који ће их избавити и ослободити ропства. Кад је Александар Македонски разрушио персијско царство, у Египту је дочекан месија - цар, чак су подигли и храм у његову част. Пред Христово рођење месијанска идеја у старом Египту имала је свеопшти карактер.³

Код старих *Персијанаца* месијанска идеја била је изражена не само кроз лик бога Митре, него и кроз лик Заратустре, који је посланик бога Ахура-Мазде. Пошто Заратустра није могао потпуно да уништи зло у свету, Ахура-Мазда ће у размацима од по хиљаду година послати на Земљу три саошијанта-созиоша-спаситеља. Они ће бити Заратустрини синови а имена су им Аушетар, Аушетарма и Астватерето.⁴

Месијанска идеја у старој *асирско-вавилонској религији* била је изражена у лику бога Еа, а нарочито у лику његовог сина бога Мардука, који постаје заступник и посредник између свог оца и људи. Ова идеја се може наћи и у култовима везаним за царе-ве. Приликом рођења новог цара вршиле су се церемоније у

¹ Р. Јосић, Исто 108, Л. Милин, Исто 109.

² Ив. Г. Панчовски, Личност Исуса Христа III, превео Миодраг М. Михајловић, Ниш 1968, 140; Р. Јосић, Наведено дело, 58, 65; Л. Милин, Наведено дело, 269-270.

³ Панчовски, Наведено дело, 141; Р. Јосић, Наведено дело, 54-55; Л. Милин, Наведено дело, 269-270.

⁴ Панчовски, Наведено дело, 143; Р. Јосић, Наведено дело, 39-40; Џ. Veljačić, *Filozofija istočnih naroda II*, Zagreb 1983; Л. Милин, Наведено дело, 152-153.

којима је била истакнута месијанска идеја да ће новорођени цар бити спаситељ света.¹

Ова идеја била је посебно изражена код старих *Грка* и *Римљана*, нарочито у време пред рођење Исуса Христа. тада се Римска империја, на чијем подручју се појавио обећани Месија, налазила у дубокој религиозно-моралној кризи. Грчко-римска религија, која је пропадала и тонула све ниже и ниже, претвара се у антропоморфни политеизам. Богови се замишљају и сликају као људи са свим људским врлинама и манама. Као такви задовољавали су народну машту, али се код учених људи, посебно философа, јавља сумња која прелази у критику верских традиција, што доводи до одбацивања ове религије. Јонска философска школа (VI век пре Христа) са Анаксимандром и Анаксименом на челу, прва је пољуљала веру у богове. Демокритова школа је дала много атеиста, а софисти су учили да за веру у богове "нема разумних основа". Новоакадемска школа (III век пре Христа) учила је "да је човек немоћан да позна ма какву истину". Овакве философске мисли имале су утицаја на грчку књижевност, а доцније се преносе и у Рим. Римски писци понављају мисли грчких философа кад исмевају богове. Тако Јувенал (Сат. 2, 140) пише да чак ни деца нису веровала у постојање и живот душе после смрти. Религија се, једном речју, одржавала ради обичаја и политике. Томе доприноси и васпостављање сталног и обавезног култа цара (*cultus caesarum*) од стране цара Августа.

Овакво стање у религији морало се одразити и у моралном животу народа. ратови, беда, људска поквареност били су распрострањени до максимума. Робова је бивало све више, а њихов положај бивао је све тежи. "У породичном животу је царовала власт мужа над женом, оца над децом. Према закону женскиња је била неправно биће. Са друге стране произвољни разводи и разврат уносили су нову рану у породицу. Али су много дубље биле ране религиозно-социјалног живота. Ако су социјално-политичке мане квариле државни и друштвени организам споља, утичући, такорећи, на његово тело, религиозно-моралне мане разједале су му душу."² Описујући морално стање свог вре-

¹ Панчовски, Наведено дело, 142; Р.Јосић, Наведено дело, 26-29; Л. Милин, Наведено дело, 273, 275.

² Ал. Доброклонски, *Општа историја хришћанске цркве*, I период (до 313. год.), Скрипта, Београд 1933, 15-16.

мена, филооооф Сенека каже: "Свуда су пороци и злочинства; толико их много има, да их је немогуће исправити; кипи нека борба ко ће кога претећи у непоштењу; сваки се дан све више и више развија жеђ за грехом и ништи се свака пристојност. Изгубљено је свако поштовање добра и дужности; пожуда - ево шта је сваком на лицу написано. Сада се већ преступи не врше тајно; сваки је убеђен да је невиност не само ретка, него да је немоћна и противприродна. И кад би само когод, један или неколико људи овако нагло рушили закон! Сваки, као по неком условном знаку, спреман је и хита да учини сваки могући преступ".¹ И Тацит је, слично Сенеки, описивао ово стање: "Развратност је владала без уздржавања; околна острва напуњена су изгнаницима; пустињска места исфлекана су тајним убиствима. Сам Рим је био позориште ужаса, где су племенитост и сјајност богатства одређивале људе на пропаст. Где није било ништа светог, ништа безопасног, где су се робови бунили против господара час подмитом, час сопственом мржњом, где су слободни људи издавали своје патроне, па човек, који је преживео без непријатеља, умирао је од издајства пријатеља".² И апостол Павле, Такође, даје овако жалосну слику главног града Империје и његових становника: "Испуњени су сваке неправде, блуда, злоће, лакомства, неваљалства, пуни зависти, убиства, свађе, лукавства, злоћудности, дошаптачи, опадачи, богомрсци, силеције, гордељивци, хвалисавци, измишљачи зала, непокорни родитељима, неразумни, невјере, неосјетљиви, непомирљиви, немилостиви" (Рим. 1, 29-31). Философија је допринела не само паду религије, него и паду морала. Епикурејска школа је "проповедала евдемонизам и утилитаризам као правила живота", а стојичка школа је сматрала "зло неопходним за хармонију тела као што је сенка неопходна покрај тела".³

Међутим, постојала је и друга, боља страна, чији се представници нису могли помирити са оваквим стањем и који су желели да се зло и неморал искорене. Познати философи су водили многобожачки свет новој, узвишенијој религији. Сократ је био убеђен да постоји разумни Творац света. Платон је учио "да је Божанство највиша идеја добра, не само моралног, него и мета-

¹ Seneca, *De ira*, 11, 8; цит. по: П. Малишски, *Историја хришћанске цркве I*, превео Лазар Ј. Радоњић, Београд 1933, 15.

² Тацит, *Историја* 1, 2-3; цит. по: Доброклонски, Наведено дело 29-30.

³ Доброклонски, Наведено дело, 31.

физичког, начелни основ свих идеја као праслика сваког бића и највише начело свега, што је часно, праведно и свето; једном речју - изворно начело моралног закона".¹ Аристотел је учио о "једном непокретном покретачу". Философи су схватили да је за спас човечанства потребна интервенција Неба, да се мора десити нешто натприродно да би се поправило стање у коме се човечанство налазило. Сократ је говорио да ће "некад доћи свеопшти учитељ, било Бог, било човек, који ће друге људе научити свима дужностима према Богу и људима".² Платон је сматрао да "неће бити на Земљи реда све донде, док га неки ванредни божанствени случај не уведе међу људима. Осим, ако Бог, сакривши се у облику човека, не објасни и наше односе према Њему, и наше међусобне одношаје".³ И Сибилине књиге су предсказивале блиску појаву "великог оснивача царства мира и љубави на Земљи", а народне масе су га замишљале као земаљског владара.

Познати римски песници оног времена као што су Хорације и, нарочито Вергилије, у својим песмама говоре о будућем спаситељу света. Вергилије у својој IV еклоги (идили), која у модерним издањима носи наслов "Месија" каже:

"Дошло је већ последње време, о коме говоре
пророчке књиге из Куме,
И векови изнова почињу свој велики ток.
Ево се враћа и Девојка, враћа се и Сатурново царство,
И са неба силази ново поколење.
Само ти, чедна Луцино, покажи се милостива кад се
дете буде рађало:
Са њим ће престати гвоздени, и настати по целом свету
златни век".⁴

Говорећи о овој Вергилијевој визији, одлични познавалац старих религија, Веселин Чајкановић, је рекао: "Виргилије је песник новог времена како ту фразу употребљава и злоупотреба свака нова генерација, него у месијанском смислу. Вергилије има визију велике васионске обнове, којој ће претходити, и коју ће изазивати, долазак Спаситељев - он је према томе незна-

¹ Доброклонски, Наведено дело, 20.

² Доброклонски, Наведено дело, 38.

³ Малицки, Наведено дело, 17.

⁴ В. Чајкановић, *Вергилије и његови савременици*, издање СКЗ, Београд 1930, 22.

божачки пандан старозаветним месијанским пророцима".¹ Та идејна, али умногоме и текстуална, подударност осећа се нарочито у поређењу Вергилијеве IV еклоге са пророштвом пророка Исаије (Иса. 7-11 гл.).

¹ Чајкановић, *Публије Вергилије Марон*, Српски књижевни гласник, св. 16, октобар 1930, 276-277; O. Mandić, *Od kulta lubanje do kršćanstva (Uvod u historiju religija)*, Zagreb 1954, 262-263

О ч е к и в а њ е М е с и ј е у И з р а и љ у

Лик будућег Месије је, ипак, најбоље био истакнут и описан у Старом завету. Идеја Месије и месијанског царства била је централна идеја у Старом завету. Зато су и богослужења, обреди и Стари завет морали бити сенка овог будућег царства и припрема за њега.¹

Први основ за наду и очекивање Спаситеља налазио је старо-заветни човек у речима Божјим које су записане на првим страницама Торе, у књизи Постања. Те речи су упућене змији и из раја прогнаним прародитељима, посебно Еви: "И још мећем непријатељство између тебе и жене и између сјемена твојега и сјемена њезина; оно ће ти на главу стајати а ти ћеш га у пету уједати" (I Мојс. 3, 15). Ово обећање о доласку Избавитеља, које се назива "протојеванђеље", прво јеванђеље, прва радосна вест, чувано је и предавано са колена на колена, и приликом појаве истакнутих и жељно очекиваних личности помишљало се - није ли то обећани Месија.

Прародитељи се обрадоваше и рођењу Кајина ("добих човјека од Господа" - I Мојс. 4, 1) и Сита (Исто, 4, 24). После потопа у великом поштовању у изабраном народу био је Ноје, као од Бога изабрани спасилац човечанства од потопа, јер "бјеше човјек праведан и безазлен својега вијека; по вољи Божјој свагда живљаше Ноје" (I Мојс. 6, 9). Није ли он "месија", или је то можда Ааврам, који доведе народ свој у Земљу обећану, љубимац Божји, отац народа, који за награду добија од Бога само обећање да ће "од Аврама постати велик и силен народ и у њему ће се благословити сви народи на земљи" (I Мојс. 18, 18). Обећање је било наговештено и Аврамовом сину Исаку: "И умножићу сјеме твоје да га буде као звијезда на небу, и даћу сјемену твојему све ове земље; и у сјемену твојему благословиће се сви народи на земљи" (I Мојс. 26, 4). Месијанска идеја постаје све одређенија, све јаснија, конкретнија. У Јаковљевом благослову се већ одређеније каже из чијег ће колена (од дванаест његових синова) доћи Искупител: "Палица владалачка неће се одвојити од Јуде, нити од ногу његовијех онај који поставља

¹ Доброклонски, Наведено дело, 2; Т. Радовановић, Еволуција месијанске идеје у Старом завету I, Београд 1925, 118.

закон, докле не дође онај коме припада, и њему ће се покора-вати народи" (I Мојс. 49, 10).

Иако су све поменуте личности биле у великом поштовању, оне, ипак, нису оно "сјеме женино" које ће сатрти главу "змије". Та личност се још само наговештава, али се крије у будућно-сти, у њиховом далеком потомству. "Видим га, али не сад; гле-дам га али не изблиза", говорио је пророк Валаам и зна да ће "изаћи звијезда из Јакова и устаће палица из Израиља" (IV Мојс. 24, 27). Ко ће то бити? Мојсије записује речи Божијег откри-вења о тој личности као пророку преко кога ће Бог говорити; "Пророка ћу им подигнути између браће њихове, говори Бог Мојсију, као што си ти, и метнућу у уста њихова и казиваће им све што му заповиједим" (V Мојс. 18, 18).

Лик будућег Искупитеља није, дакле, у "протојеванђељу", у првој радосној вести, па ни доцније, довољно детерминисан. Јас-но је само да ће он потећи од Бога, а као човек из колена Јуди-на, и да ће својом силом спасти народ. Тек од времена Царства обећани и очекивани Искупитељ назива Месијом, Помазаником Божјим. Назив "Месија" је грцизирана арамејска реч *mešitā* што одговара јеврејском *maš.ah* = помазаник (грчки Христос, или са-мо транскрибовано *μεσσίας*). Овим именом називан је у Старом завету првосвештеник и владајући цар (*Саул*: I Сам. 12, 3, 5; 24, 7, 11; *Давид*: I I Сам. 23, 1; па чак и *Кир*: Иса. 45, 1), дакле сваки владар коме је Бог поверио бригу о Свом народу.¹ Али, док се за старозаветне свештенике, као помазана лица, каже обично само "свештеник помазани" (I I I Мојс. 4, 3, 5, 16; 6, 22), за цара се увек додаје да је он помазаник "Јахвеов". највише таквих при-мера има у псалмима, јер се у њима тај назив односи на Давида или неког од владара из дома Давидовог. Тада је месијанска идеја боље детерминисана везивањем очекиваног Месије као Искупитеља за дом Давидов, коме због тога припада и посебна част и власт. У 2. *Псалму* Месија је назван Помазаником Божјим (Пс. 2, 2), а поред тога и Сином Божјим: "Ти си син мој, ја те сада родих. Ишти у мене, и даћу ти народе у нашљедство, и крајеве земаљске теби у државу" (Псал. 2, 7-8). У 45. *Псалму* говори се о Помазанику Божјем као човеку и Богу: "Ти си најљепши између синова људских, благодат тече из уста

¹ O. Eissfeldt, *Christus I* (Messias), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1954, Bg. II, 1250-1252; уц. Б. Мелиоранский, Христосъ, *Энциклопедический словарь*, С. Петербургъ, 1903, т. 37, 700 и даље.

твојих, јер те је благословио Бог довијека. Припаши, јуначе, уз бедру своју мач свој, част своју и красоту своју. И тако окићен похитај, сједи на кола за истину и кротку правду, десница ће твоја показати чудеса (Псал. 45, 2-4). Овакав Месијин лик је употпуњен у 72. Псалму, у коме се Он представља као цар мира и правде, као праведни судија и господар. Њему ће бити сви покорни и "име ће његово бити увијек; докле тече сунца, име ће његово расти. Благословиће се у њему, сви ће га народи звати блаженим" (Псал. 72, 17). У 110 Псалму истакнуто је првосвештеничко и царско достојанство Месије: "Рече Господ Господу мојему: сједи мени с десне стране, док положим непријатеље твоје за подножје ногама твојим. Господ се заклео, и неће се покајати: ти си свештеник довијека по реду Мелхиседекову" (Псал. 110, 1 и 4). У псалмима се говори о патњама, страдањима и жртви будућег Месије. У 22. Псалму та слика је тако јасно представљена и изражена, да човек, читајући га, има осећај да је овај псалам настао онда кад је Господ Исус Христос страдао. Примајући на Себе грехе света и страдајући због њих, Месија узвикује: "Боже, Боже мој, зашто си ме оставио удаљивши се од спасења мојега, од ријечи вике моје? ...Који ме виде, сви ми се ругају, разваљују уста, машу главом и говоре: ослонио се на Господа, нека му помогне, нека га избави, ако га милује...прободоше руке моје и ноге моје...Дијеле хаљине моје међу собом, и за доламу моју бацају ждријеб" (Псал. 22, 1, 7 и 18). Заиста, написано је не као богонадахнутој пророчкој визији, већ као у посматрању конкретног историјског догађаја. Пророчки значај ових стихова потврдио је сам Господ Христос на крсту: "Боже мој, Боже мој, зашто си ме оставио? (Мт. 27, 46). И у 16. Псалму се говори о страдању Месије и о Његовој смрти, али се изражава вера да смрт Њега не може задржати и Њиме овладати: "Нећеш оставити душе моје у паклу, нити ћеш дати да светац твој види труљење" (Псал. 16, 10). Сви ови примери, узети из псалама, сведоче колико је месијанска идеја бивала све јаснија, све више детерминисана и везана за личност будућег Месије. Да Он није стварно живео овде на Земљи, онда би сва ова места и надања остала неиспуњена и неостварена.

Лик будућег Месије у Старом завету је, ипак, најбоље изражен и описан у пророчким књигама. Пророци су били људи надахнути, озарени од Бога, па су као такви предсказивали, пророковали о будућим догађајима. Они су лик и живот Месије често

тако јасно и подробно описали - као да су Га гледали својим очима и били сведоци Његових дела.

Пророк *Михеј* прориче да ће се Месија, иако је као Бог вечан, родити као човек у Витлејему: "А ти, Витлејеме Афарто, ако и јеси најмањи међу вођама Јудинијем, из тебе ће ми изаћи који ће ми бити господар у Израиљу, којему су изласци од почетка, од вјечнијех времена" (Мих. 5, 2; уп. Мт. 2, 6; Јн 7, 42).

Пророк *Данило* је са математичком тачношћу и прецизношћу предсказао и одредио време кад ће се појавити Месија, кад ће се збити поједини важни моменти из Његовог живота. Његово пророштво о "седамдесет седмина" (9, 24-27), потпуно се испунило. Пророк Месију назива "Сином човечјим", а из новозаветних списа сазнајемо да је Спаситељ тим именом Себе назвао осамдесетчетири пута, на пример: "Заиста, заиста вам кажем: ако не једете тијела сина човјечијега и не пијете крви његове, немате живота у себи" (Јн 6, 53), или "Јер као што муња излази од истока и сине до запада, тако ће бити и долазак сина човјечијег" (Мт. 24, 27; уп. Мт. 24, 30; Мт. 16, 27; Мт. 12, 8; Мт. 25, 31; Мк. 8, 38; Лк. 22, 22; Јн 13, 31). Пророк Данило је пророковао и о другом доласку Сина Човечјег и догађајима везаним за тај долазак (Дан. 7, 13).

Пророк *Малахија*, између осталог, прориче да ће се пре Месије појавити Његов Претеча као анђео (весник) Његовог доласка: "Ево, ја ћу послати анђела својега, који ће приправити пут преда мношвом, и изненада ће доћи у цркву своју господ, којег ви тражите, а анђео завјетни, којег ви желите, ево доћиће, вели господ над војскама" (Мал. 3, 1; уп. Мт. 11, 10).

Пророк *Језекиљ* говори о Месији као кротком Пастиру, а о Новом завету као завету мира: "И сви ће имати једнога пастира, и ходиће по мојим законима, и уредбе ће моје држати и извршавати...и учинићу с њима завјет мирни, биће вјечан завјет с њима" (Језек. 37, 24 и 26).

Пророк *Захарија* представља Месију као кротког и праведног Цара који ће, јашући на магарцу, ући у Јерусалим, а затим страдати, јер ће бити продан за тридесет сребрника: "И измјерише ми плату тридесет сребрника. И рече му господ: баци лончару ту часну цијену којом ме прецијенише" (Зах. 11, 12-13; уп. Мт. 26, 15).

Пророк *Јоил*, говорећи о месијанским данима, каже да ће Дух Свети излити на све људе без обзира на њихов положај и националну припадност: "И послије ћу излити дух свој на свако

тијело, и прорицаће синови ваши и кћери ваше, старци ће ваши сањати сне, млади ће ваши виђати утваре. И на слуге ћу и на слушкиње у оне дане излити дух свој" (Јоил 2, 28-29). Апостол Петар се, после силаска Духа Светог на дан Педесетнице, позива на ово пророштво које се тог дана испунило (в. Дела ап. 2, 17).

Пророк *Амос* (9, 11) је прорицао о тешким временима у којима ће се наћи Израил, а такође и о томе да ће Бог подићи пали шатор Давидов и обновити га. У том шатору, односно Цркви Христовој, скуп ће се, молити и спасти сви народи.

Пророк *Осија* у 6. глави своје књиге пророкује о Месијином васкрсењу: "Ходите да се вратимо господу; јер он раздрије, и исцијелиће нас, рани, и завиће нас. Повратиће нам живот до два дана, трећи дан подигнуће нас, и живјећемо пред њим" (ос. 6, 1-2). Ово место је тако разумео и протумачио апостол Павле: "Јер вам најприје предадох што и примих, да Христос умрије за гријехе наше по писму, и да би погребен, и да је устао трећи дан, по писму" (I Кор. 15, 3-4). Пророк Осија је пророковао и о нашем васкрсењу: "Од гроба ћу их избавити, од смрти ћу их сачувати; гдје ти је, смрти, помор твој? Гдје је, гробе, погибао твоја?" (Ос. 13, 14). И ово место понавља апостол Павле: "Гдје ти је, смрти жалац? Гдје ти је, пакле, побједа?" (I Кор. 15, 55).

Пророк *Агеј* назива Месију "Изабраним од свијех народа" (2, 7) и прориче да ће Месија ускоро доћи.

Од свих старозаветних пророка о будућем Месији је највише и најподробније пророковао пророк *Исаија*, због чега је и назван "старозаветним јеванђелистом". Свети Кирило Александријски, тумачећи књигу пророка Исаије, каже: "Чини ми се да је блажени пророк Исаија поседовао не само пророчку благодат вишег степена, него и апостолске приоритете, јер је он био пророк а уједно с тим и апостол; и у целој његовој књизи има говора испуњених светлошћу јеванђелске проповеди".¹ Овај велики пророк је пророковао да ће се Месија родити од девојке: "Ето дјевојка ће затрудњети и родиће сина и надјенуће му име Емануило" (Иса. 7, 14; уп. Мт. 1, 23). Он говори и о својствима Емануиловим: "Јер нам се роди дијете, син нам се даде, којему је власт на рамену, и име ће му бити: дивни, савјетник, Бог силни, отац вјечни, кнез мирни. Без краја ће расти власт и мир на

¹ Cyrillus Alexandrinus, *Commentarius in Isaian Prophetam*, lib. I, Prooemium цит. по: Панчовски, Личност Исуса Христа III, Ниш 1968, 156.

пријестолу Давидову и у царству његову да се уреди да се утврди судом и правдом одсада до вијека. То ће учинити господ над војскама" (Иса. 9, 6-7). Месија ће бити и Бог и човек и зато ће Његово име бити Емануел, што значи - с нама Бог. Он ће у телу произаћи као шибљика из стабла Јесејева и изданак из његовог корена. Он ће се појавити да би људе спасао и избавио од греха и смрти. Он ће бити Спаситељ целог света, свих људи, а не само Јевреја; "Мало је да ми будеш слуга да се подигне племе Јаковљево и да се врати остатак Израиљев него те учиних видјелом народима и да будеш моје спасење до крајева земаљских" (Иса. 49, 9). Новозаветна, Христова Црква, то испуњава кроз векове. Месија ће бити и Првосвештеник који ће својом жртвом спасти жуде. Он ће добровољно пристати да страда. Биће презрен од људи, али ће постардати за људе. Пророк Исаија тако тачно и прецизно описује догађаје из живота будућег Месије, да то сваког задивљује и збуњује, али та пророштва потврђују да је Исус Христос заиста очекивани Месија - Спаситељ целог света и рода људског: "А он болести наше носи, он немоћи наше узе на се, а ми мишљасмо да је рањен, да га Бог бије и мучи. Али он би рањен за наше пријеступе, избијен за наша безакоња; кар бјеше на њему нашега мира ради...Мучен би и зостављен, али не отвори уста својих...Одредише му гроб са злочинцима, али на смрти би с богатијем, јер не учини неправде, нити се нађе пријевара у устима његовијем" (Иса. 53, 4-9). Ови стихови јасно сведоче да пророк Исаија има у виду једну одређену, реалну личност. Да се само мали део од свега онога што је он порицао, испуно на личности Исуса Христа, и то би било довољно да поверујемо у реалност и истинитост Христовог месијанства.

Старозаветни пророци, а нарочито пророк Исаија, прорицали су, дакле, о будућем Месији као реалној, конкретној личности.

Доцније, због ропства и тешких прилика у којима су се Јевреји нашли, слика оваквог Месије почиње да бледи. Она се мења, преиначава у народним схватањима и према политичким ишчекивањима. Трагови тога ишчекивања очували су се све до васкрсења Христовог: "А ми се надасмо да је он тај који ће избавити Израиља" (Лк. 24, 21). У чежњи за слободом Месија у њиховим очекивањима и надањима постаје моћни цар који ће их, кад дође, ослободити ропства. "Символичка, небитна црта библијског Месије, у очима народа постала је битна: Месија је цар, избавитељ од иноземног јарма, оснивач новог јеврејског

царства које ће бити на челу осталих народа; друге, уствари битне црте, остале су у сенци".¹ Овакво схватање раширило се нарочито у време пред рођење Исуса Христа, па се чак јављају људи који себе проглашавају за "месију", као на пример: Јегуда, син Сепфореја (Сарифеја); Матија, син Маргала (Маргалота); Јуда, син Језекије; Симон, Афронгеј, Тевда, Јуда Галилејац. Међутим, то ипак не умањује вредност и значај старозаветних пророштва о будућем Месији која су "изражена не просто у облику очекивања и жеља, као у незнабоштву, него у облику одређених претсказивања. Као и новозаветна, и старозаветна пророштва уопће су и у суштини и у погледу места и времена тачно одређена. Уз то она се тичу догађаја који се налазе изнад моћи воље дотичних људи. Стога се њихово испуњење није могло догодити по неком случају. Нарочито месијска пророштва, која састављају органичку целину која је постепено расла, нису се никако могла обистинити по неком случају".²

На прелазу између Старог и Новог завета стоји грандиозна личност светог Јована Претече и Крститеља Господњег, о коме је такође пророковао старозаветни пророк Исаија, називајући га "гласом који виче" (Иса. 40, 3; уп. Мт. 3, 3; Мк. 1, 3; Лк. 3, 4; Јн 1, 23), и пророк Малахија (3, 1). Живећи и подвизавајући се у пустињи, свети Јован је позивао људе на покајање, јер се приближило царство небеско; "Већ и сјекира код коријена дрвећу стоји; свако, дакле, дрво које не рађа добра рода, сијече се и у огањ баца" (Мт. 3, 10). Неки су закључили да је он тај дуго очекивани Месија. Међутим, он сам их је разуверавао говорећи: "Ја нисам Христос" (Јн 1, 20), и даље "ја вас крштавам водом за покајање; а онај што долази за мном, јачи је од мене: ја нисам достојан њему обуће понијети; он ће вас крстити Духом Светим и огњем" (Мт. 3, 11; уп. Мк. 1, 8; Јн 1, 26; Дела ап. 1, 5).

Кад је Исус дошао на Јордан да се крсти, свети Јован је, озарен Духом Светим, осетио да је Исус тај дуго очекивани Месија, па се због тога и устезао да Га крсти: "А Јован му брањаше говорећи: Ти треба мене да крстиш, а ти долазиш к мени? А Исус одговори и рече му: Остави сад, јер тако нам треба испунити сваку правду. Тада га остави" (Јн 3, 14-15). Колико је Господ Христос ценио и поштовао светог Јована види се и по томе што га је назвао највећим рођеним од жене: "Заиста вам кажем; Ни

¹ Доброклонски, Наведено дело, 5.

² М. Парента, *Апологетика*, Сремски Карловци 1927, 444.

један између рођених од жена није се појавио већи од Јована Крститеља" (Мт. 11, 11). Црква га због тога поштује и слави и то ће чинити док је света и века.

Последњи пророк дочекао је да види Онога кога су очекивали народи и о коме су прорицали пророци. Месија се појавио на Земљи.

Христос – Бог у очима својих савременика

Време живота и рада Господа Исуса Христа је време најсудбоноснијих догађаја у историји света и нашег спасења. У то време ником није падало на памет да пориче реалност Његовог физичког постојања. За Јевреје је био проблем да ли је Исус из Назарета, за којим иде све више ученика и људи, обећани Месија (Христос), или није. Његове речи и дела, цела Његова личност, освајали су многа срца и, подсећајући на старозаветна пророштва, убеђивали људе да је Он заиста Син Божји, обећани Месија. Први сведок Његовог Божанства био је свети Јован Крститељ, који после чудесних појава приликом Исусовог крштења, сведочи: "И ја сам видио и засвједочио да је он Син Божји" (Јн 1, 34). Галилејски рибар Андрија, брат Симонов, који је први пошао за Исусом, долази брату и саопштава му новост: "Нашли смо Месију, што преведено значи: Христос" (Јн 1, 41). И Симон постаје следбеник Исусов, а затим ватрени ученик, који у име свих апостола исповеда Божанство Христово: "Ти си Христос, син Бога живога" (Мт. 11, 11; уп. Мк. 27, 17; Лк. 9, 20).

Натанаило, "прави Израилџац у коме нема лукавства", чувши од Филипа да је нашао онога "за кога Мојсије у закону писа и пророци", приликом сусрета са Христом исповеда: "Рави, ти си Син Божји, ти си цар Израилев" (Јн 1, 45-49). После чудесног Христовог ходања по мору и Петровог страха, ученици "приступише и поклонише му се говорећи: Ваистину ти си Син Божји" (Мт. 14, 33). Христос је својим чудима потврђивао да је заиста Бог. "Ако не творим дјела Оца својега не вјерујте ми. Ако ли творим, ако мени не вјерујете, дјелима вјерујте, да познате и вјерујете да је Отац у мени и ја у њему" (Јн 10, 37-38). Зато "многи вјероваше у име његово, видећи чудеса његова која чињаше" (Јн 2, 23). Чак и Никодим, један од фарисеја, "дође Исусу ноћу и рече му: "Рави знамо да си учитељ од Бога дошао; јер нико не може ових чудеса творити која ти твориш ако Бог није с њим" (Јн 3, 2). Он остаје верни следбеник Христов све до погребља Христовог (Јн 19, 39). И гонитељи Исусови не крију, већ сведоче да је Он говорио: "Ја сам Син Божји" (Мт. 27, 43). Капетан под крстом, многобожац, задивљен чудесним појавама које су се догодиле приликом Христове смрти, исповеда: "Заиста

човјек овај Син Божји бјеше" (Мк. 15, 39). Треба рећи да не само људи, него чак и зли дуси које је Христос изгонио из бесомучника, исповедају Његово Божанство: "Ти си Христос Син Божји" (Лк. 4, 41; уп. Мк. 3, 11; 5, 7).

И с у с Х р и с т о с о с е б и

А шта о себи и свом Божанству говори сам Господ Исус Христос? Свим својим животом, делима и науком Исус из Назарета је сведочио о свом божанском послању. Он то не крије ни ученицима ни непријатељима (Мт. 26, 63-64; Мк. 14, 61-62). Његова свест о богочовештву нарочито је истакнута у Јеванђељу по Јовану. Свети Јован Богослов је теолошки најдубље понирао у тајну богооваплоћењу и зато је за њега израз "кога Бог посла" (Јн 3, 34; 5, 38), синоним за име Исусово. Богосиновство Исуса Христа основ је Новог Завета, спаситељског дела Христовог, најважнија истина вере, њен камен темељац. Свети Јован Богослов бележи многе Исусове изјаве о Његовом Божанству и божанском послању (Јн 10, 36; 17, 3), о томе да Он испуњава (врши) вољу Бога Оца који Га је послао (4, 34; 5, 24, 36-37, 44, 57; 7, 16, 18, 28, 33; 8, 16, 26, 29) и да је Он заједно са Оцем својим небеским и да не говори ништа од себе, него оно што Му је дао и заповедио Отац (Јн 12, 49). Места која говоре о Исусовом божанском послању и искупитељској мисији има, такође, и код синоптичара (Мк. 1, 38; Лк. 4, 43). Циљ Његовог доласка није да "укине закон или пророке, него да их испуни" (Мт 5, 17), да позове не праведнике на покајање, него грешнике (Мк. 2, 17). Он се понаша као онај који има власт (Мт. 7, 29; Јн 17, 2), који се дистанцира од "света", воли самоћу (Мк. 1, 35; 6, 46; Лк. 5, 16; 6, 12; 11, 1; Јн 17, 16) и чезне за својом небеском отацбином (Јн 17, 5-26). Зато се Он за време свог земаљског живота покорава вољи свога Оца небеског (Мт. 11, 26), све до смрти (Мк. 14, 36), и то "смрти на крсту" (Фил. 2, 8), само да би испунио све "што је написано" (Лк. 22, 22). Он то не крије, али истиче само онда кад је потребно. У својим проповедима себе назива "свјетлост свијету" (Јн 8, 12), "хљеб живота" (Јн 6, 35), "врата" овцама (Јн 10, 7 и 9), "пастир добри" (Јн 10, 11 и 14), "пут и истина и живот" (Јн

14, 6), "васкрсење и живот" (Јн 11, 25) и, изнад свега тога, истиче да је Он Онај који јесте, о ων, вечни, Бог: "Прије него што Авраам настаде, ја јесам" (Јн 8, 58), "Ја и отац једно смо" (Јн 10, 30); одобрава да Га зову "Господом; и право велите, јер јесам" (Јн 13, 13); "ко је видио мене, видио је оца" (Јн 14, 9), "изиђох из оца, и дошао сам на свијет, и идем оцу" (Јн 16, 28), у чијој је слави био "прије него свијет постаде" (Јн 17, 5).

Али, насупрот свим овим именима и изразима, Исус је радо себе називао и "*Сином Човечјим*" и то баш онда кад је у питању била Његова божанска природа. У синоптичким јеванђелима сретамо то име седамдесет пута, код Јована око десет пута, али увек у вези са Његовим месијанским послањем. Карактеристично је да Исус, кад самог себе назива, говори у трећем лицу. Није то само особина семитског начина изражавања, него жеља да се подвуче задатак "Сина човечијег" има објективни, спаситељско-историјски значај. Ово име не потиче од Њега самог, ни из ванјудејских митова (о небеском прачовеку), него из Старог завета, и то не из оних текстова где се "Син човечји" помиње у сиромаштву и скромности, већ у слави и божанској сили, као код пророка Данила: "Видјех у утварама ноћним, и гле, као син човечји иђаше с облацима небеским, и дође до старца и стаде пред њим. И даде му власт и славу и царство да му служе сви народи и племена и језици; власт је његова власт вјечна, која неће проћи, и царство се његово неће расути" (Дан. 7, 13-14). Христос као да цитира ово место у својој беседи о парусији (Мк. 13, 26; 14, 62) и као у одговору на питање првосвештеника Кајафе: "Јеси ли ти Христос, син благословенога", каже: "Јесам; и видјећете сина човечијега гдје сједи с десне стране силе и долази на облацима небеским" (Мк. 14, 61-62; уп. Лк. 22, 69). Уопште, овај израз се највише употребљава када је реч о есхатолошким догађајима, у којима ће се "Син човечји" појавити "у слави оца својега са светим анђелима (Мк. 8, 38; уп. Мк. 13, 26-27; Мт. 13, 41; 25, 31 и др.). За време свог земаљског живота и рада Исус ово место употребљава нарочито онда кад се пројављује Његова божанска сила и власт, као што је било при исцељењу узетога: "Но да знате да власт има син човечији на земљи опраштати гријехе" (Мк. 2, 10), и да је "син човечији господар и од суботе" (Мт. 12, 8), приликом посете Закхејевом дому (Лк. 19, 10), или кад Никодима утврђује у вери (Јн 3, 13), или кад после исцелења узетог у бањи Витезди говори о свом богосиновству, о мисији садашњој и будућој, кад ће Му Отац дати власт да суди људима

"јер је син човечији" (Јн 5, 27). "Сином човечијим" Он се назива и у беседама о свом искупитељском страдању и васкрсењу (Мк. 8, 31; 9, 31; 10, 33-34; 14, 21).

К р о з с у м њ е д о п л а м е н е в е р е

Богочовечанска Христова личност и дела која је Он чинио, нису међу Његовим савременицима избрисали сваки траг сумње. Јеванђелисти не крију ту сумњу, ни проверавање истине о Њему. Кад апостол Филип није могао да схвати суштину Христовог односа са Богом Оцем, Христос га је прекорео речима "Толико сам времена с вама и ниси ме познао, Филипе?" (Јн 14, 9). Јевреји Му говоре: "Докле ћеш мучити душе наше? Ако си ти Христос, кажи нам отворено. Исус им одговори: Рекох вам па не верујете. Дјела која творим ја у име оца својега, она свједоче о мени" (Јн 10, 24-25). Марта, Лазарева сестра исповеда: "Ја вјерујем да си ти Христос, син божији који долази у свијет" (Јн 11, 27), али пошто се Лазарево тело већ распада, прибојава се да ли ће Христос оживети њеног брата (Јн 11, 40). Жена Самарјанка, испричавши својим суграђанима о свом сусрету са Исусом, пита их: "Да није он Христос" (Јн 4, 29), а они тек после дводневног Исусовог боравка у њиховом граду, исповедају: "Сами смо чули и знали да је овај заиста спаситељ свијета, Христос" (Јн 4, 42). Сумња је пратила Христову личност све до Голготе. Приликом суђења, раздражени и разјарени првосвештеник Га пита: "Заклињем те живим Богом да нам кажеш јеси ли ти Христос, син божији? Рече му Исус: Ти каза" (Мт. 26, 63-64; уп. Мк. 14, 61-62). Пилат сведочи да је Исус у народу прозван Христос ("Кога хоћете да вам пустим? Вараву или Исуса названог Христа" (Мт. 27, 17) и пита масу која бесни против Исуса шта да ради са Њим. Одговор је гласио: "Да се разапне" (Мт. 27, 22). Та маса Му се руга на путу до Голготе, а и после разапињања на крст додацује: "Друге спасе, нека спасе и себе, ако је он Христос изабраник Божији" (Лк. 23, 25). Један од двојице распетих разбојника с Њим, придружује се разјареној маси, и увредљиво додацује Христу: "Ако си ти Христос, спаси себе и нас" (Лк. 23, 39), док капетан под крстом, задивљен оним што је видео кад је Христос

издахнуо, узвикује и исповеда: "Заиста човјек овај син божији бјеше" (Мк. 15, 39), а "сав народ који се беше окупио да гледа ово, кад видје шта би, врати се бијући се у прса" (Лк. 23, 48).

Прекретницу у односу савременика према Христу представља Његово васкрсење. Неизвесност и сумња, који су до тада притискивали и мучили душе Његових ученика, сада нестају и њух обузима чудно и непоколебиво одушевљење. Апостол Тома, оличење те сумње, видевши васкрслог Учитеља, кличе: "Господ мој и Бог мој" (Јн 20, 28). Сваки од апостола могао је сада рећи не само да *верује*, него да *зна* да је Исус Христос заиста васкрсао.¹ Апостол Петар, који се за време Христових страдања, због великог страха, одрекао Христа, сада у разговору са васкрслим Господом говори: "Господе, ти све знаш, ти знаш да те волим" (Јн 21, 17). Сва очекивања апостола сада су испуњена, сада им постаје јасно. Они се сад сећају речи Христових да ће, попут Јониног тродневног боравка у утроби кита, "бити и син човечији у срцу земље три дана и три ноћи" (Мт. 12, 40), или кад говори Јудејима: "Развалите овај храм и за три дана ћу га подићи" (Јн 2, 19). у Његовој руци су и смрт и васкрсење. Он је то порицао (Мк. 8, 31; 9, 9; 10, 34), а сада остварење тих пророштава они виде у својим очима и пипају својим рукама. О томе, као реалности, пишу сва четири јеванђелиста, узајамно се допуњујући (Мт. 28, 1-20; Мк. 16, 1-20; Лк. 24, 1-53; Јн 20, 1-21, 25). Приликом бирања дванаестог апостола уместо издајника Јуде, апостол Петар говори да будући апостол треба "да буде с нама свједок његовог васкрсења" (Дела ап. 1, 22), а тек по силаску Духа Светога на дан Педесетнице (Дела ап. 2, 24, 32, 36), затим у храму (Исто. 3, 15), па у дому капетана Корнилија (Исто, 10, 40-43), он неустрашиво проповеда о Христовом васкрсењу и наводи себе и апостоле као сведоке. Апостол Јован, који је најдубље понирао у тајне Божје тројичности и у чудо оваплоћеног Бога Логоса, саопштава оно "што бјеше из почетка, што смо чули, што смо видјели очима својима, што сагледасмо и руке наше опипаше, о Логосу живота" (I Јн. 1, 1). Кад су мироносице дошле и јавиле апостолима да је Христос васкрсао, он је заједно са апостолом Петром отрчао до гроба и уверио се (Јн 20, 8). И апостол Павле, неуморни и неустрашиви проповедник хришћанства, пропове-

¹ Л. Милин, *Стварност смрти и васкрсења Господа Исуса Христа*, Зборник Православног богословског факултета Ш, Београд 1954, 191.

дао је "доказујући да је требало да Христос пострада и васкрсне из мртвих, и да овај Исус, којега ја вама проповиједам, јесте Христос" (Дела ап. 17, 3). Он пише о ономе што је примио од других апостола и што му је откривено о конкретним догађајима приликом Христовог васкрсења (I Кор. 15, 3-8). Његова христологија и сотирологија остају за све векове основ за правилно схватање и тумачење основних истина хришћанства.

Нови Катихизис против вере Отаца

*Епископ Фошије -
архимандрит Филарет*

Пракса је у римокатоличкој цркви да с времена на време, не тако често, али зато доследно, званично објављује официјелни Катихизис у коме, сходно времену и приликама у којима свет живи, саопштава своје званично учење. Такав Катихизис ватиканске катихете су објавиле 1992. године. Макар само и летимично прелиставање овог најновијег дела, за православног читаоца оставља веома јасан и недвосмислен утисак: што се тиче римокатоличке цркве, она и у овом свом најновијем Катихизису као званичном документу, доследно се држи свих, кроз дугу историју, уведених новотарија у вери и учењу.

Православни хришћански свет данас, који је по цену понекад великих жртава, остао веран и љубоморно до краја предан истинитом залогу вере, учења и Светог Предања Цркве, има свакако потребу, не због себе само, да се макар само делимично осврне на овај Катихизис и његове катихете а самим тим и римокатоличке вернике у васцелом свету. То

су управо прошле године (1993) и учинила двојица православних Француза, епископ Фотије и архимандрит Филарет, који, узгред буди речено као православци живе географски на Западу, и имају добар увид у учење и живот Римокатоличке цркве данас. Они су, наиме, следећи вековно искуство православног хришћанства, без велике полемике, смирено, чињеницама и примерима из вере и живота Цркве, указали на најзначајније погрешке и неопростиве догматске заблуде ватиканских вероучитеља. Показали су, а то у овом случају није било ни много тешко учинити, да римско богословље, и ово најновије као и оно старије, и ако у неким својим сегментима и макар вербалним покушајима, настоји да се смести и поново врати Предању и вери Светих отаца Цркве из које су давно истргнути и исчупани, међутим такав покушај, као и вековима раније, у супротности је и великом раскораку са Предањем и вером Отаца Цркве у основним богословско-догматским тачкама вере и живота по тој вери.

Катихизис, просто речено, само вешто, на савремен и додуше модеран и технички врло приступачан начин, понавља и чак наглашава, историјски недозвољене догме,

које су вековима биле стране и туђе бићу Цркве и њеног верујућег народа. Многе од њих као неосноване, управо у наше време негирају и многи верници римске цркве као и сами историчари римокатолицизма и римоцентризма.

Поднаслов ове књиге је "Православни одговор". Ова књига то и јесте. Њени аутори, износећи погрешке и заблуде у Катихизису, које су само поновљене и цементиране, истовремено, укратко дају шта и како Црква о томе учи, а све је поткрепљено Предањем, Светим Оцима и Васељенским саборима. Иначе, ова не тако обимна књига има пет краћих одељака. Најпре се почиње са римском саблазном новотаријом која руши сам темељ хришћанске вере, догму или веру Цркве у Бога као Свету Тројицу, која је формулисана још у 4. веку. Реч је најме о додатку Филиокве (и Сина), да Дух Свети происходи и "од Сина". Вера Цркве се не може мењати. Заповест је и вера Цркве, која живот значи, "да ни ми, нити ико други мења, и једну реч која се тамо налази, пазећи да чак и најмањи слог буде изгубљен..." (Св. Кирило Александријски). Писци Катихизиса су овде учинили чак и материјалну грешку кад су насловили "Никеоцариградски Символ вере" са филиокве.

Наши аутори зато доносе интегрални и оригинални текст Символа вере, без додатка. То је вера коју исповедамо на крштењу и на Светој литургији пред причешће, и она је непроменива.

Други део ове књиге под насловом "Еклисиологија страна Предању Цркве" (стр. 35 - 50), бави се папским првенством. Наводе мисао савременог православног француског богослова Патрика Рансона који сматра да је управо погрешно учење о филиокве просто изазвало духовну потребу у западној цркви, "приморао је Латине да уведу стварне посреднике између Бога и људи", односно римске папе, заменика (викаријус) Божјег на земљи (стр. 34). Дошло је најме до покретања "првенства части" у "првенство власти", а ово прво су хришћани увек признавали римским епископима када су они били православни. Овом новотаријом крше се: библијска вера, учење Отаца Цркве, канони 3. Другог, 28. Четвртог и 36. Шестог Васељенског сабора. Тако римске катихете у свом Катихизису пишу: "Папа је Петров наследник и вечни принцип и видљиви темељ јединства који повезује, било епископе, било мноштво верника...Нема васељенског сабора, ако није потврђен или

прихваћен од Петровог наследника" (Катихизис, поглавље 884). Године 1870. први сабор у Ватикану прогласио је папину непогрешивост, што је бесмислено. У будућности се може очекивати да римска црква срочи и свету "објави" још неки, до сада, непознати догмат?!

Када је реч о Светим тајнама Цркве, наши аутори полазе од становишта Цркве да је она по свом бићу тајна: "Ограничити се на седам тајни, значи свести силу Светог Духа на меру неке људске философије" (стр. 52). Символика броја седам Св. тајни особито је на Западу вековима подржавана и неприкосновено прихватана захваљујући одлукама Тридентског сабора у 16. веку. Ту је и учење *ex opere operato* (из дела дејство), подразумева аутоматско, просто механичко дејство Св. тајни, без, како Црква православна верује, вере, побожности, молитве као призива (епиклеза). Или пак став *in persona Christi* (поглавље 875 и 1548): "Ја те крштавам..." и "Ја,...вам опраштам грехе...", које изговарају римокатолички свештеници, уместо: "Крштава се..." и тако даље, како стоји у богослужбеним књигама православне Цркве. Довољно је, када су Свете тајне у питању, стоји у Катихизису, само чинити или хтети чинити

онако како чини римска црква, и свештенорадње су ваљане. Даље, три Свете тајне: Крштење, миропомазање и свештенство, имају вечни и неизгладиви карактер (неизбрисиве су) (поглавље 1121 и 1582). Иако има и не одриче се великог броја новина у тајнама и обредима, Римокатоличка црква, то је макар јасно речено у најновијем Катихизису, ипак признаје оно што је православље сачувало: "Источне цркве које нису у пуном општењу са римокатоличком црквом служе евхаристију са великом љубављу. Ове цркве, иако одвојене, имају истините тајне, пре свега у апостолском предању..." (Катихизис, поглавље 1399).

Четврти део књиге коју приказујемо бави се човековим личним спасењем у светлу Катихизиса. Замерке у тој области су упућене пре свега на учење о пореклу зла у свету и човеку. Катихизис и ту има доста недоследности и недоречености, као: "Зашто Бог није створио тако савршен свет да никакво зло не може у њему постојати?" Или: "Први човек је поседовао смртну природу" (Катихизис, поглавље 1008). "Зашто Бог није спречио човека да греши?", као и одговор, да је то допустио, да би постигао веће добро (Исто, поглавље 412).

Овде наши аутори једноставно не полемишу много, само наводе нека од познатих мишљења Светих отаца, у првом реду Св. Василија Великог: "Да Бог није творац зла", као и "да физичко зло које сналази људе није само плод гнева и освете Божије, него је пре свега лек за морално зло". Бог, сем тога лечи колективне грехе колективним казнама. Што се тиче првородног греха и његовог вредновања, узрока и последица, наши аутори наводе по том питању познати став Св. Теофила Антиохијског (2. век): "Адам је, дакле, само био способан да буде и једно и друго (и смртан и бесмртан)". Православни такође одбацују безусловно наслеђе првобитног греха, јер: "...душа није ништа погрешила пре уласка у овај свет. Дошли смо без греха, и грешимо по слободи" (Кирило Јерусалимски). "Многи су постали грешници, не зато што су погрешили са Адамом, већ зато што имају исту природу као Адам, односно природу која је пред законом греха" (Кирило Александријски).

Православљу такође није примерено ни учење о Богу који тражи задовољење, односно сатисфакцију за наше грехе. Бог нас, пре свега спасава из љубави према нама, а не да је то некакво јуридик-

ко задовољење и грубо свођење тајне искупљења и спасења човека на учење о Богу који изабљује људе (стр. 82).

Наравно, ту је и неизбежни Аугустин и његово, пре свега спорно богословље о тајни људске слободе и тајни Божије благодати, односно учење о предодређивању. Писци најновијег Катихизиса римокатоличке цркве, како то добро примећују наши аутори, просто се колебају, да ли да, после толико векова, жртвују Аугустина и Тридентски сабор, или још безболније, да им макар за нијансу, дају ипак нешто друкчије тумачење које је много ближе учењу православне Цркве које је вековима љубоморно чувано. Овде се само може приметити, свакако није лако, али, можда никада ипак није за повратак Истини касно!

Православним критичарима најновијег Катихизиса нису промакле и најновије новотарије римокатоличке цркве: учење о непорочном зачећу Дјеве Марије Богородице (учење озваничено пре стотчетрдесет година, 1854. (Катихизис, поглавље 491): "Блажена Дјева Марија била је, од првог тренутка зачећа благодаћу и посебном добротој Свемогућег Бога, због заслуга Исуса Христа Спаситеља за род људски, сачувана нетакну-

та од сваке прљавштине првородног греха". Православљу и Цркви је исто тако страно и непримерено поштовање и култ светог срца, које се заснива, по речима папе Пија XII из 1956. године, "на начелу по коме ми знамо да његово срце, као најплеменитији део људске природе, је ипостасно сједињено личности Логоса Божијег; и зато му треба одавати исти култ којим црква поштује личност Сина Божијег оваплоћеног".

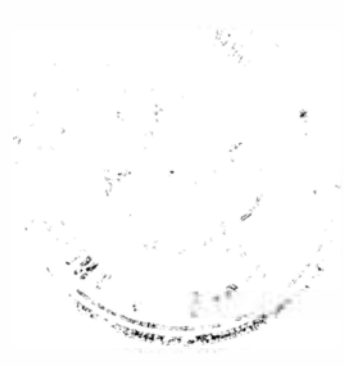
Наравно, ту су и многа друга учења страна православ-

љу. Овде су само наведена и укратко коментарисана нека од њих, по нама најкарактеристичнија. Свакако ће тих учења и обреда бити у будућности још, јер у природи греха, кад се погреши једанпут у нечему важном, грешењу нема краја, наравно, ако се не поправљамо и не кајемо. То између осталог, макар за православне, показује и најновији Катихизис пун, и старих и нових новотарија у вери и учењу римокатоличке цркве.

Ђакон Радомир Поповић

САДРЖАЈ

Жарко Шарчевић, <i>Библиографија 1968 – 1993</i>	3
Георгије Флоровски, <i>Дилема хришћанског историчара</i>	49
Владета Јеротић, <i>Етика у психоанализи и хришћанству</i>	85
Георгије Флоровски, <i>Патристика и модерна теологија</i>	93
Протођакон др Драган Протић, <i>Богочовек Господ Исус Христос</i>	99
– <i>Тајна божанства Христовог</i>	105
– <i>Очекивање Спасиоца</i>	109
– <i>Очекивање Месије у Израљу</i>	115
– <i>Христос – Бог у очима својих савременика</i>	123
– <i>Исус Христос о себи</i>	124
– <i>Кроз сумње до њламене вере</i>	126
Епископ Фотије – архимандрит Филарет, <i>Нови Католичизис кроз веру Оца</i>	129



Теолошки потледи

ВЕРСКО НАУЧНИ ЧАСОПИС 1-4. '93



БИБЛИОГРАФИЈА 1968 – 1993.

ДИЛЕМА ХРИШЋАНСКОГ ИСТОРИЧАРА

ЕТИКА У ПСИХОАНАЛИЗИ

ПАТРИСТИКА И МОДЕРНА ТЕОЛОГИЈА

БОГОЧОВЕК ГОСПОД ИСУС ХРИСТОС

– ТАЈНА БОЖАНСТВА ХРИСТОВОГ

– ОЧЕКИВАЊЕ СПАСИТЕЉА

– ОЧЕКИВАЊЕ МЕСИЈЕ У ИЗРАИЉУ

– ХРИСТОС - БОГ У ОЧИМА СВОЈИХ САВРЕМЕНИКА

– ИСУС ХРИСТОС О СЕБИ

– КРОЗ СУМЊЕ ДО ПЛАМЕНЕ ВЕРЕ

НОВИ КАТИХИЗИС ПРОТИВ ВЕРЕ ОТАЦА

1 – 4. '93

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

Издаје
ПРАВОСЛАВЉЕ
новинско-издавачка установа
Српске патријаршије
с благословом
Његове Светости
Архиепископа пећког,
Митрополита
београдско-карловачког
и Патријарха српског
ПАВЛА

Уређивачки одбор:

др Радован Биговић
(главни и одговорни уредник)
др Димитрије Калезић
др Игњатије Мидић
др Владан Перишић
ђакон Радомир Ракић
Градимиr Станић

Уредништво
и администрација:
11000 Београд, Краља Петра Првог бр. 5
Патријаршија

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

Издаје
ПРАВОСЛАВЉЕ
новинско-издавачка установа
Српске патријаршије
с благословом
Његове Светости
Архиепископа пећког,
Митрополита
београдско-карловачког
и Патријарха српског
ПАВЛА

Уређивачки одбор:

др Радован Биговић
(главни и одговорни уредник)
др Димитрије Калезић
др Игњатије Мидић
др Владан Перишић
Њакон Радомир Ракић
Градимиr Станић

Уредништво
и администрација:
11000 Београд, Краља Петра Првог бр. 5
Патријаршија

**Часопис излази четири пута годишње
Цена овог четвороброја је 20,00 динара.**

**Прилози који се објављују у
"Теолошким погледима"
првенствено представљају
ставове писаца,
а не саме Редакције.**

**На основу мишљења Републичког
секретаријата за културу СР Србије,
413-654/83-06, од 5. VII 1983. године
не плаћа порез на промет.**

**Уплате извршити на жиро рачун
код Беобанке 40811-620-6-16
позив на број 317-50-5005980
на адресу "Православље" 11000 Београд,
Краља Петра Првог бр. 5.
Уплате из иностранства извршити
девизним чеком и доставити на адресу
"Добročинство", Краља Петра Првог бр. 5.**

**Ш т а м п а:
Штампарија Српске патријаршије,
Београд, Краља Петра Првог бр. 5**

**Часопис излази четири пута годишње
Цена овог четвороброја је 20,00 динара.**

**Прилози који се објављују у
"Теолошким погледима"
првенствено представљају
ставове писаца,
а не саме Редакције.**

**На основу мишљења Републичког
секретаријата за културу СР Србије,
413-654/83-06, од 5. VII 1983. године
не плаћа порез на промет.**

**Уплате извршити на жиро рачун
код Беобанке 40811-620-6-16
позив на број 317-50-5005980
на адресу "Православље" 11000 Београд,
Краља Петра Првог бр. 5.
Уплате из иностранства извршити
девизним чеком и доставити на адресу
"Добročинство", Краља Петра Првог бр. 5.**

**Ш т а м п а:
Штампарија Српске патријаршије,
Београд, Краља Петра Првог бр. 5**

Библиотека Српске Патријархије

БСП С



II 41/1993



000000242.1/4

COBISS



БИБЛИОТЕКА СПЦ

ПБШ

41/1993-110

Theological Views

A quarterly published in Serbian

with summaries in English.

Publisher: "Orthodoxy"

the Publishing Institution

of the Serbian Orthodox Church.

Address:

Theological Views, Kralja Petra Prvog br. 5

11000 Belgrade, Yugoslavia

Annual subscription

for abroad: U.S. \$ 25

DEM 45