

ВЕРСКОНАУЧНИ ЧАСОПИС

**БЕОГРАД 1994.
ГОДИНА XXVI
БРОЈ 1-4**

Београд-Српски Демократски

Црквено пѣсништво

Осмогласник

Превод стихира, догматика,
тропара и богородична
са црквенословенског
на српски језик

Превео протођакон др Драган Протић

Први глас

СТИХИРЕ НА ГОСПОДИ ВОЗВАХ

Вечерње наше молитве прими
Свети Господе и даруј нам оп-
роштење грехова, јер си једини у
свету објавио Васкрсење.

Окрүжите народи Сион, загрли-
те га и славите Онога Који је у
њему васкрсао из мртвих, јер је
он Бог наш, који нас је избавио од
грехова наших.

ДОГМАТИК

Опевајмо Марију Дјеву, све-
светску славу која је од људи про-
изишла и Господа родила, небеска
врата, песму бестелесних сила и
украш верних, јер Она, разрушив-
ши непријатељску (ђаволску) пре-
граду, мир уведе и Царство не-
беско отвори. Њу, дакле, има-
јући као утврђење вере, имамо
заштитника Господа, Који се од
ње родио. Не плашите се, не пла-
шите се, народи Божји, јер ће Он
победити непријатеље као најсил-
нији!

СТИХОВАЊЕ СТИХИРЕ

Страдањем Твојим Христе од
страдања се ослободисмо и Васкр-
сењем Твојим од пропадљивости
(трүлежности) се избависмо. Гос-
поде, слава Теби!

ТРОПАР

Иако су Јүдеји каменом запече-
ли и војници чүвали Твоје
пречисто тело, васкрсао си тро-
дневни Спаситељу, који дајеш све-
ту живот. Због тога Ти небеске
силе клицаху Животодавче: Слава
Васкрсењу Твоме Христе, слава
царству Твоме, слава провиђењу
Твоме, једини човекољупче!

БОГОРОДИЧАН

Кад је Гаврило Теби рекао Дје-
во радуј се, са његовим гласом се
оваплотио Господ свих у Теби
светом кивоту, као што је про-
рекао праведни Давид. Показала
си се широм од небеса, носећи
Творца Твога. Слава Ономе Који
се үселио у Тебе, слава Ономе
Који се родио од Тебе, слава
Ономе Који нас је ослободио
рађањем Твојим!

ХВАЛИТНЕ СТИХИРЕ

Опевамо Христе Твоје спасо-
носно страдање и славимо Твоје
Васкрсење.

БЛАЖЕНА

Јелом изведе из раја ђаво
Адама, а крстом уведе Христос
разбојника у њега. Помени и ме-
не, вапијућег, кад дођеш у
Царство Твоје!

Поклањам се страдањима Тво-
јим, прослављам и Васкрсење.
Са Адамом и разбојником радос-
ним гласом Ти кличем: Помени
ме кад дођеш у царство Твоје!

Други глас

СТИХИРЕ НА ГОСПОДИ ВОЗВАН

Дођите да се поклонимо Бож-
јем Логосу, оваплоћеном од Дјеве
Марије, јер претрпевши крсно ст-
радање, би погребен као што је
Сам желео, и васкрснувши из
мртвих, спасе мене заблуделог.

Христос, наш Спаситељ, клет-
ву против нас избриса приковавши
је на крсту и смртну државу уни-
шти. Због тога се поклањамо
Његовом тродневном Васкрсењу.

ДОГМАТИК

Пређе сенке закона, а благо-
дат дође, јер као што је купина
горела, а није сагоревала, тако си
Ти као Дјева родила и Дјева си
остала. Уместо стуба огњеног
засија праведно сунце; уместо
Мојсија Христос, спасење дүша
наших.

СТИХОВАЊЕ СТИХИРЕ

Васкрсење Твоје Христе Спаси-
тељу обасја целу васељену, јер си

њим .привао целу творевину.
Свемоћни Господе, слава Теби!

ТРОПАР

Кад си умро Животе бесмрт-
ни, тада си умртвено ад блиста-
њем Божанства, а кад си умрле
од пранскога васкрсао, све силе
небеске Ти клицаху: Животодавче
Христе Боже наш, слава Теби!

БОГОРОДИЧАН

Све Твоје преславне тајне, Бо-
городице, су изнад сваког разума
(надразумне), јер си се у неповре-
ђеној чистоти и сачуваном деви-
чанству показала као истинита
Мати, родивши Бога истинитог.
Њега моли да се спасу душе
наше.

ХВАЛИТНЕ СТИХИРЕ

Све што дише и сва творевина
славе Тебе Господа, јер си крстом
смрт уништио да би показао лу-
дима Твоје Васкрсење из мртвих,
као једини човекољубац.

БЛИЖЕНА

Глас Ти приносимо разбојников
и молимо се: Помени нас Спаси-
телу у Царству Твоме!

Крст Ти приносимо ради оп-
роштења грехова, који си ради нас
примио човекољубче.

Трећи глас

СТИХИРЕ НА ГОСПОДИ ВОЗВАН

Твојим крстом Христе Спаситељу, сила смрти се разруши и ђавоља превара се уништи, а род људски, који се вером спасава, песму Теби увек приноси.

Просветио си све Васкрсењем Твојим Господе и рај си опет отворно, а сва творевина, хвалећи Те, песму увек Теби приноси.

ДОГМАТИК

Како да се не дивимо Твојем рађању Богочовека најчаснија, јер си Ти, најчистија, неудата родила без Оца Сина телом, који је рођен од Оца без мајке пре свих векова. Он није претрпео никакве измене, ни мешање, ни раздвајање, него је целим сачувао својство обе природе. Због тога, Мати Дјево Владичице, Њега моли да се спасу душе оних који Тебе православно исповедају за Богородицу.

СТИХОВАЊЕ СТИХИРЕ

Страдањем Твојим Христе си помрачио Сунце, а светлошћу Твога Васкрсења си обасјао све. Прими нашу вечерњу песму човекољупче.

ТРОПАР

Нека се весели све што је на небу и нека се радује све што је на Земљи, јер руком Својом створи државу Господ, смртју смрт уништи, постаде првенац из мртвих, из утробе ада нас избави и подаде свету велику милост.

БОГОРОДИЧАН

Тебе, посредницу нашег спасења, опевамо Богородице Дјево, јер Син Твој и Бог наш Који је тело примио од Тебе, крстом примивши страдање, избави нас од пропадљивости (тружежности), као човекољубац.

ХВАЛИТНЕ СТИХИРЕ

Дођите сви народи и разумите силу страшне тајне, јер Христос наш Спаситељ Који у почетку беше Логос, разгне се ради нас,

добровољно се предаде погребу и
васкрсе из мртвих да би све спа-
сао. Њему се поклонимо!

БЛАЖЕНА

Из раја си изагнао Христе пра-
оца Идама који је одбацио Твоју
заповест, а уцелио си у њега ра-
збојника Благн, који те је на кр-
сту исповедио вапијући: Помени
ме Спаситељу у Царству Твоме!

Нас, који смо сагрешили, осу-
дио си смртном клетвом Живо-
тодавче и Господе. Пострадавши
Твојим телом безгрешни Госпо-
де, оживео си смртне, који Ти
вапију: Помени и нас у Царству
Твоме!

ЧЕТВРТИ ГЛАС

СТИХИРЕ НА ГОСПОДИ ВОЗВЛХ

Клањајући се непрестано Твом
животворном крсту Христе Боже,
славимо Твоје тродневно Васкрсе-
ње, којим си обновио грешну љу-
дску природу свемоћни и улазак
на небо, као једини човекољубац.

Ослободио си нас Спаситељу
претње због непослушности, јер
си добровољно био прикован на
крсту, а сишавши у ад силни, као
Бог си раскидао смртне окове.
Због тога се клањамо Твоме Вас-
крсењу из мртвих, радосно кли-
чући: Свемоћни Господе, слава
Теби!

ДОГМАТИК

Богоотац пророк Давид је у
песмама о Теби објавио добра де-
ла, која је Теби Бог учинио: Ста-
де царица с десне стране Тебе и
показа Те као посредницу спасе-
ња, јер је без Оца благоизволео да
се од Тебе роди Бог, да би опет
обновио Свој лик уништен гре-
хом, пронашао у гори залуталу
(завлуделу) овцу и, ставивши је
на раме, однео Оцу и сјединио с
небеским силама и спасао Бого-

роднице свет – Христос, који даје велику и богату милост.

васкрсао првоствореног, спасе од смрти душе наше.

СТИХОВЊЕ СТИХИРЕ

Господе, успевши се на крст, уништио си нашу прадедовску клетву, а сишавши у ад, ослободио си вечне сужње, дарујући непропадљивост људском роду. Због тога, певајући, славимо Твоје животворно и спасоносно Васкрсење.

ТРОПАР

Господње ученице (жене мирноснонице) сазнавши од анђела за радосну вест о Васкрсењу и одбавивши прадедовску осуду, хвалећи се, апостолима говораху: Уништи се смрт, васкрсе Христос Бог, Који даје свету велику милост.

БОГОРОДИЧАН

Тајна, која је од давнина била сакривена и анђелима непозната, кроз Тебе Богородице се људима на Земљи показа Бог, оваплоћујући се у несливеном јединству природа. Он Који је ради нас добровољно примио крст којим је

ХВАЛИТНЕ СТИХИРЕ

Свемоћни Господе, претрпео си смрт и васкрсао из мртвих, а ми славимо Твоје Васкрсење.

БЛИЖЕНА

Због дрвета Идам би исељен из раја, а крсним дрветом се разбојник у рај усли. Овај први, дакле, окусивши, одбаци заповест Онога Који га је створио, а овај други заједно се распињући, исповеди сакривеног Бога вапијући: Помени ме у Царству Твоме!

Господе, узневши се на крст, разрушио си смртну силу, и као Бог си избрисао оптужницу против нас. Даруј и нама, који Ти верно служимо, разбојничко покајање једини човекољупче Христе Боже наш и кличемо: Помени и нас у Царству Твоме!

ПЕТИ ГЛАС

СТИХОВЊЕ СТИХИРЋ

Часним Твојим крстом Христе
посрамио си ђавола, а Твојим
Васкрсењем си силу греха ослабио
и спасао нас од царства смрти.
Због тога Те славимо Јединород-
ни!

Онај Који даје васкрсење роду
људском, као овца на клање се
води. Њега се уплашише (устра-
шише) кнезови ада и отворише се

врата плача, јер уђе Цар славе -
Христос, који говори онима који
су у оковима греха: Изиђите, и
онима који су у тами, покажите
се!

ДОГМАТИК

Некад се у Црвеном мору на-
писа лик нећдате Невесте. Тамо
Мојсије разделитељ воде, а овде
Гаврило служитељ чуда. Тада по
дику мора неуквашено прође Из-
раиљ, а сада Христа без мужа ро-
ди Дјева. Море по проласку Изра-
иљевом остаде непроходно, а чис-
та (непорочна) по рођењу Еману-
иловом остаде неповређена. Ти,

Који јеси и Који си одувек, и Који
си се јавио као човек - Боже,
помиљуј нас!

СТИХОВЊЕ СТИХИРЋ

У песмама певамо Тебе ова-
плоћеног Спаситеља Христа, Који
се ниш одвојно од небеса, пошто
си примио крст и смрт (крсну
смрт) за род наш, као човеко-
љубац Господ. Уништио си адова
врата и васкрсао тродневно, спа-
сављујући душе наше.

ТРОПАР

Опевајмо верни и поклонимо се
Логосу Који са Оцем и Духом
нема почетка и Који се родио од
Дјеве ради нашег спасења, јер се
добровољно телом успео на крст,
смрт претрпео и васкрсао умре,
Својим славним Васкрсењем.

БОГОРОДИЧАН

Радуј се Ти, која си непроход-
на врата Господња! Радуј се стено
и заштито оних који Ти прибе-
гавају! Радуј се мирно приста-
ниште, јер си нећдата телом ро-
дила Творца Твог и Бога! Не пре-
стај да се молиш за оне који

опевају и клањају се рађању Тво-
ме.

ХВАЛИТНЕ СТИХИРЕ

Господе, како су безаконици
гров запечатали, изашао си из
гроба, као што си се родио од
Богородице. Твоји бестелесни ан-
ђели не разумеше како си се
оваплотио, а војници, који су Те
чували, не осетише кад си вас-
крсао, јер су обе појаве биле за-
печаћене за радознале. Чуда се
показаше онима који се вером
поклањају тајни. Нама, који Те
опевамо, даруј радост и велику
милост.

БЛАЖЕНИ

Разбојник на крсту поверовав-
ши Христе у Тебе, исповеди те
као Бога чистог срца, вапијући:
Помени ме у Царству Твоме!

Сложно (једнодушно) у песма-
ма опевајмо као Спаситеља и
Творца, Онога Који је на крсту
учинио да засија живот роду на-
шем и искоренио клетву са дрвета
(у рају).

ШЕСТИ ГЛАС

СТИХИРЕ НА ГОСПОДИ ВОЗВАХ

Христе, Ти Који си поведио
ад, успео си се на крст да би са
Собом васкрсао оне који седе у
тами смрти. Ти, Који си ван
власти смрти, изливаш живот из
Своје вечне светлости. Свемоћни
Спаситељу, помилуј нас!

Данас Христос, уништивши
смрт, васкрсе као што је прорекао
и радост свету дарова. Због тога,
кличући рецимо: Изворе живота,
недоступна светлости, Свемоћни
Господе, помилуј нас!

ДОГМАТИК

Ко те неће назвати Блаженом
Пресвета Дјево? Ко неће опевати
Твоје пречисто рађање, јер Син
Јединородни, Који се пре свих ве-
кова родио од Оца, из Тебе чисте
произиђе, оваплоћујући се неис-
казано. Будући Бог по природи и
поставши човек по природи нас
ради, не у два лица раздељујући
се, него поставши у две природе
несливено познат. Њега моли,
чиста, најблаженија, да се поми-
лују душе наше.

СТИХОВНЕ СТИХИРЕ

Васкрсење Твоје Христе Спаситељу, анђели опевају на небесима, а нас на Земљи удостој да Те чистим срцем слави́мо.

ТРОПАР

Анђелске силе и стражари обамреше на гробу Твом, а Марија стајаше код гроба тражећи Твоје пречисто Тело. Заробно си ад Ти, Који се ниси савлазнио од њега, срео си Дјеву Ти, Који дарујеш живот. Господе, који си васкрсао из мртвих, слава Теби!

БОГОРОДИЧАН

Ти, Који си благословеном назвао Твоју Мајку, дошао си на добровољно страдање. Показавши се на крсту, показао си Јадама, говорећи анђелима: Радуйте се са Мном, јер се пронађе изгубљена људска природа! Боже наш, Који си све мудро уредио, слава Теби!

ХВАЛИТНЕ СТИХИРЕ

Крст Твој, Господе, је живот и васкрсење Твојим људима. Ми

који се уздамо у Тебе васкрслог Бога нашег певамо: Помилуј нас!

БЛАЖЕНИ

Помени ме, Боже Спаситељу мој, када дођеш у Царство Твоје и спаси ме као једини човекољубац.

Јадама, који је дрветом био преварен, поново (опет) си спасао крсним дрветом, а такође и разбојника који вапије; Помени не, Господе, у Царству Твоме!

СЕДМИ ГЛАС

СТИХИРЕ НА ГОСПОДИ ВОЗВАХ

Дођите да се обрадујемо Господу. Који је уништио силу (моћ) смрти и обасјао род људски, кличући са вестелесним силама: Творче и Спаситељу наш, слава Теби!

Крст и погреб си претрпео Спаситељу нас ради, а као Бог си смртну смрт умртвио. Због тога се поклањамо Твом тродневном Васкрсењу. Господе, слава Теби!

ДОГМАТИК

Показала си се као натприродна Мати Богородице, јер си неисказано и надразумно остала Дјева, а чудо рађања Твог није дан језик не може исказати, јер си Преславна у зачећу остала чиста. Недостижан је начин рађања, јер Бог где хоће, повећује законе природе. Због тога ми сви, знајући Те као мајку Божију, усрдно Те молимо: Моли да се спасу душе наше.

СТИХОВАЊЕ СТИХИРЕ

Васкрсао си из гроба Спаситељу света и са телом Твојим си

подигао људе. Господе, слава Теби!

ТРОПАР

Уништио си крстом Својим смрт, отворио си разбојнику рај, мирносноцама си плач претворио у радост, а апостолима си заповедио да проповедају, јер си васкрсао Христе Боже, Који дајеш свету велику милост.

БОГОРОДИЧАН

Као ризница нашег спасења, од свих опевана, из рова и дубине греха изведи оне који се уздају у Тебе, јер си спасла оне који су били под грехом, родивши спасење наше. Ти, која си пре рађања била Дјева, у рађању Дјева и после рађања остајеш Дјева.

ХВАЛИТНЕ СТИХИРЕ

Васкрсе Христос из мртвих уништивши смртне окове. Земља нека објави радост велику, небеса нека певају Божију славу.

БЛАЖЕНА

Плод који ме је умртвио, био је леп и добар за јело. Христос је дрво животно, од кога једући не

умирењу, него вапијем са разбој-
ником: Помени ме Господе, у
Царству Твоме!

На крст си се узнео Милости-
ви, да би избрисао Адамову древ-
ну оптужницу и спасао од преваре
цео род људски. Због тога опева-
мо Тебе, добротвора, Господе!

ОСМИ ГЛАС

СТИХИРЕ НА ГОСПОДИ ВОЗВАХ

Вечерњу песму и духовну слү-
жбу приносимо Теби Христе, јер
си благоизволео да нас помилујеш
Васкрсењем. Господе, Господе, не
одбаци нас од Твог лица, него
благоизволи да нас помилујеш
Васкрсењем.

ДОГМАТИК

Цар небески се из човекољубља
јави на Земљи и са људима
поживе. Онај Који је од Дјеве
чисте примио тело и из ње
произишао с Божанском приро-
дом, један је Син, двострук по
природи, а не по личности. Због
тога, проповедајући Њега, савр-
шеног Бога, и савршеног човека,
исповедамо Христа Бога нашег.
Њега моли неүдата Мати да се
помилују дүше наше.

СТИХОВАЊЕ СТИХИРЕ

Ўзашао си на крст Исусе, Ти,
Који си сишао са небеса, дошао си
да примиш смрт, животе бес-
мртни! Онима који су у тами Ти

си светлост истинита, а палима
Васкрсење. Просвећење наше и
Спаситељу наш, слава Теби!

ТРОПАР

Са висине си сишао Милостив-
и, примио си тродневни погреб
да би нас ослободио страдања.
Животе и васкрсење наше, Госпо-
де, слава Теби!

БОГОРОДИЧАН

Добри (Милостиви), Ти, Који
си се родио од Дјеве и претрпео
распеће, уништио си смрћу смрт
и објавио Васкрсење као Бог. Не
презри оно што си створио руком
Твојом, покажи Твоје човекољуб-
ље Милостиви, прими молитве
Богородице која Те је родила и
која се моли за нас и спаси,
Спаситељу наш, људе од очајања.

ХВАЛИТНЕ СТИХИРЕ

Господе, како си дошао на суд
пред Пилата, ниси одступно од
престола на коме са Оцем седиш.
Кад си васкрсао из мртвих,
ослободио си свет од ропства
ђаволу, као добар и човекољубац.

БЛИЖЕНИ

Помени нас Христе Спаситељу
света, као што си поменуо раз-
бојника на крсном дрвету и
удостој нас, једини Милостиви,
Твог небеског царства.

Чуј, Адаме, и радуј се с Ђвом,
јер онај који се открио пре вас и
преваром вас заробио, крстом
Христовим би уништен!

**Превод егзапостилара
и јеванђељских стихира
са црквенословенског
на српски језик**

Превео протођакон др Драган Протић

ЕГЗИПОСТИЛАР I

Са ученицима се попилимо на Гору Галилејску да вером видимо Христа како им говори да је добио власт на небу и на Земљи и учи их да крштавају у име Оца и Сина и Светога Духа све народе и обећава им да ће остати с њима до краја света.

БОГОРОДИЧАН

Са ученицима си се радовала Богородице Дјево, јер си видела Христа који је тродневно васкрсао из гроба, као што је рекао. Он им се јавио учећи их и заповедајући им да крштавају у Оцу и Сину и Духу, а нама да верујемо у Његово Васкрсење и прослављамо Тебе Дјеву.

СЛАВА

Стаде Господ пред ученике који су дошли на Гору да виде Вазнесење са Земље, и који поклонивши Му се, научише се да свуда по свету проповедају Његово Васкрсење из мртвих и вазнесење на небо и обећање да ће остати с њима довека, као што им је обећао истинити Христос Бог и Спаситељ душа наших.

ЕГЗИПОСТИЛАР II

Угледавши одваљен камен, мироносице се радоваху, јер видеше младића где седи унутра. Он им ово рече: Ево, Христос је васкрсао, реците са Петром ученицима! Похитајте на Гору Галилејску, јер ће вам се тамо јавити, као што је прорекао ученицима.

БОГОРОДИЧАН

Пре Твог рођења Христе анђео је рекао Дјеви да се радује, а анђео одвали и камен са Твога гроба. Први, дакле, уместо жалости објави знамења неисказане радости, а други уместо смрти проповедајући и прослављајући Тебе даваоца живота, објави Васкрсење женама мироносицама и апостолима.

СЛАВА

Женама мироносицама, које су са Маријом дошле и понеле миро и биле сумњичаве, јави се божански младић који је камен подигао, умирујући немир у душама њиховим и испуњавајући њихова надања. Он им рече: Устаде Исус Господ, јавите ученицама Његовим, похитајте с њима у Галилеју и видећете Њега васкрслог из мртвих, као животодавца и Господа.

ЕГЗАПОСТИЛАР III

Христос васкрсе, нико више да не верује, јер се јави Марији, а после тога га видеше путници који су у село (Емаус) ишли. Потом се опет јави једанаесторици ученика кад су били за трпезом, које посла да крштавају, а Он се вазнесе на небо одакле је и сишао, утврђујући њихову проповед многим чудима.

даше свуда реч (науку), коју потврђиваше чудима. Због тога и ми, просветљени њима, славимо Твоје Васкрсење из мртвих, човекољубиви Господе.

БОГОРОДИЧАН

Као Жених из небеске палате данас из гроба засија Сунце, које заробовши ад и уништивши смрт, молитвама Тебе која си Га родила, даде нам светлост која просвећује срца и душе и све упућује да ходе стазама заповести Твојих и путем мира.

СЛАВА

Не вероваше ученици Марији Магдалини која је објавила радосну вест о Спаситељевом Васкрсењу из мртвих и јављању, јер су били тврдог срца. Међутим, наоружавши се чудесним знацима, бејаху послани на проповед, а Ти, Господе, вазнео си се Оцу, извору светлости. Они пропове-

ЕГЗИПОСТИЛАР IV

Видимо људе у сјајним хаљинама (ризама), украшене врлинама, како стоје пред животворним Гробом са женама мироносицама, које су обориле лица ка земљи и научимо од њих да је васкрсао Онај који влада над небесима. Похитајмо с Петром Гробу живота и, задививши се ономе што се догодило, останимо да видимо Христа.

БОГОРОДИЧАН

Рекавши им да се радују, претворио си Господе тугу прародитеља у радосну вест, уносећи радост Твога Васкрсења у свет. Због тога, Животодавче, пошаљи светлост доброта Твојих која обасјава оне који Ти кличу: Човекољубиви Богочовече, слава Твојме Васкрсењу!

СЛАВА

Рано изјутра дођоше жене на Гроб Твој Христе, али не нађоше Тело које су тражиле. Због тога пред њих, које су посумњале, стадоше младићи у светлим хаљинама и рекоше: Зашто тражите живог међу мртвима? Уста-

де, као што је прорекао, што се не сетите Његових речи? Оне поверовавши, проповедаху, али су ученици још мислили да није истинита блага вест. Зато Петар отрча, и видевши празан гроб, прослави у себи Твоја чудеса.

ЕГЗАПОСТИЛАР V

Живот и Пүт Христос, који је устао из мртвих, пүтовао је заједно с Лүком и Клеопом, који Га препознаше кад је у Емаусу преломно хлеб. Њихове дүше и срца сү горели још кад им је пүтем говорио и түмачио Писмо о ономе што је претрпео, а ми заједно са њима кличимо: Васкрсе Господ и јави се Петру!

Јерусалим, ниси био үпознат са последњим догађајима? Иако си, због њиховог спасења, показао Себе тек кад си благословио хлеб, њихова срца сү још раније горела и Тебе препознала.

БОГОРОДИЧАН

Опевам Творче мој Твоју неизмерну милост коју си излио из Себе да би подигао и спасао пострадалу људску природу. Као Бог благоизволео си да се родиш због мене од чисте Богородице и сиђеш у ад да би ме спасао, молитвама оне која Те је родила, милостиви Господе.

СЛАВА

Како сү премүдра страдања Твоја Христе, јер си Петру дао да преко погребних покрова позна Твоје Васкрсење. Кад си пүтовао с Лүком и Клепом говорио си им, али им ниси одмах открио Себе. Они сү те прекоревали како то да Ти, једини који си дошао у

ЕГЗАННОСТИМАР VI

Васкрсавши из гроба Спасите-
љу и показујући се као човек по
природи, дошао си међу апостоле
тражећи нешто за јело. Учио си
их да проповедају покајање за
крштење, а онда си се вазнео
Свом небеском Оцу обећавши им
да ћеш послати Утешитеља. Бо-
жански Богочовече, слава Твоме
Васкрсењу!

БОГОРОДИЧАН

Творац твари и Бог свих, при-
мио је људско тело од Тебе Пре-
чисте, Пресвета Дјево, и моју
пропалу природу обновно, оста-
вивши Тебе после рођења истом
као и пре рођења. Због тога Те
побожно сви хвалимо кличући:
Радуй се Владичице света!

СЛАВА

Христе, Ти који си истинити
мир, људима си донео Твој Божји
мир. После Васкрсења си се јавио
преплашеним ученицима који су
помислили да виде духа. Али, Ти
си умирио немир у душама њихо-
вим, показавши Твоје руке и но-
ге. Како још нису поверовали,
тражио си нешто за јело, и

подсетивши на Своју науку,
отворио си њихов ум да разумеју
Писмо. Обећавши им испуњење
Очевог обећања и благословивши
их, вазнео си се на небо. Због
тога се и ми с њима поклањамо
Теби. Господе, слава Теби!

Кад је Марија рекла да су узели Господа, на гроб су отрчали Симон Петар и други ученик кога Христос љубљаше. Они отрчаше и нађоше погребне покрове где леже унутра, а убрљса главе поред њих. Због тога поново занемеше, док Христа не видеше.

БОГОРОДИЧАН

Због мене си Христе мој многомилостиви учинио велика и славна дела: родио си се од Дјеве неисказано, примио крсно страдање и претрпео смрт, васкрсао у слави и ослободио од смрти нашу природу. Слава Христе слави Твојој, слава сили Твојој!

СЛАВА

Марија, зашто у мраку изјутра рано стојиш код Гроба? Налазећи се у великој недоумици питах где је положен Исус. Међутим, после тога си видела окупљене ученике, који се преко погребних покова и убрљса с главе, уверише у Васкрсење и подсетише Писма о њима. С њима и кроз њих и ми, поверовавши, опевамо Тебе Животодавца Христа.

Видевши унутра у гробу два анђела, Марија се задиви, а не познавши Христа и мислећи да је виноградар, питаше: Господине, где си положио тело Исуса мога? Међутим, кад ју је Он поздравио, она је познала да је то Сам Спаситељ, који јој говори: Не дотичи Ме се јер одлазим Оцу, иди и реци браћи Мојој!

БОГОРОДИЧАН

Ти си Богородице родила једног од Свете Тројице, који је неизречено сједињен у две природе, двојак по дејству, а један по лицу. Њега, дакле, увек моли да сачува од напада ђаволског оне који Му се вером поклањају, јер сада сви Теби прибегавамо, Владичице Богородице!

СЛАВА

Маријине топле сузе се не проливају узалуд, јер се поучена од анђела удостоји виђења самог Исуса. Међутим, још размишља као грешна и немоћна жена. Због тога је и отишла не додирнувши Христа, али је као проповедница послата Твојим ученицима да им

однесе благѹ вѣст, наговѣшта-
вајући у право време Очево вољу
о Казнесењу. С њом удостој и нас
Твога јављања, Владико Господе!

БГЗАПОСТИЛАР IX

Господе, кад си ушао кроз закључана врата, испунио си апостоле Духом Пресветим, мирно дунувши. Дао си им власт да свезују и опраштају грехе, а после осам дана показао си Томи Твоја ребра и руке, с којим ми кличемо: Господ и Бог Ти јеси!

ровања. Због тога даруј и нама познање истине и опрштај сагрешења, милосрдни Господе!

БОГОРОДИЧАН

Кад си Пресвета Дјево Богоневесто видела Твог Сина који је тродневно васкрсао из гроба, одбацила си сву тугу коју си као Мати поднела, видевши га како страда. Испунила си се радошћу с Његовим ученицима, поштјујући Га и певајући. Због тога спаси и оне који сада исповедају Тебе за Богородицу.

СЛАВА

Првог дана седмице доцкан увече, ушао си кроз закључана врата Христе и стао пред ученике, да их увериш у чудо над чудима – Твоје Васкрсење из мртвих. Испунио си их радошћу даровавши им Духа Светог и власт да опраштају грехе. Тому ниси оставио да потоне у бури неве-

ЕГЗИПОСТИЛАР Х

Некад су на Тиверијадском мору рибу ловили синови Зе-ведејеви, Натанано с Петром, Тома и још двојица. На Христову заповест бацише мрежу на десну страну и извукоше мноштво риба. Познавши Га, Петар отплива к Њему, а он показа хлеб и рибу на жару. Ово је треће јављање ученицима после Васкрсења.

БОГОРОДИЧАН

Дјево, моли Господа који је васкрсао из гроба тродневно, за оне који Те певају и љубављу величају, јер ми имамо Тебе као спасоносно уточиште и посредницу пред Њим. Ми смо Твоје наследство и Твоје слуге Богородице, и прибегавамо Твојој заштити.

СЛАВА

После Твог сласка у ад и Твог Васкрсења из мртвих, ученици су били жалосни, а после раздвајања с Тобом, дадоше се на посао пошавши у риболов, али нигде улова. Међутим, Ти си им се Спаситељу јавио као Господ свих, и заповедио да баце мрежу с десне стране. Убрзо Твоја реч би спро-

ведена у дело, јер се мноштво риба упеца, и беше спремна необична вечера на земљи, којом си се тада сјединио с Твојим ученицима. Нас удостој да се духовно наслађујемо, човекољубиви Господе.

ЕГЗИПОСТИЛАР XI

После Божанског Васкрсења Господ је три пута питао Петра да ли Га љуби, постављајући га тако за пастира Својих оваца. Кад је Петар видео ученика кога је Исус љубио како иде за Њим, питао је Господа: Ко је овај? Он му рече: Шта је теби до тога Петре, ако хоћу он остане док поново не дођем.

паси овце Моје, а он показујући љубав, одмах се за друге ученике распитиваше. Њиховим молитвама Христе сачувај стадо Твоје од вукова који хоће да га растргну.

БОГОРОДИЧАН

О какво велико и славно чудо! Смрт је коначно побеђена! Ко то неће опевати, или се поклонити Твом Васкрсењу Логосе и чистој Богородици, која Те је телом родила? Њеним молитвама избави све од вечних мучка.

СЛАВА

Кад си после Васкрсења показао Спаситељу Себе Својим ученицима, дао си Симону овце за паство као награду за љубав, затраживши да се стара о овцама. Због тога си рекао: Ако Ме љубиш Петре, паси јагањце Моје,

Превод стиѡира,
догматика, тропара и богородична
осмогласника и егзапостилара
и јеванђељских стиѡира
са црквенословенског
на српски језик

превео протођакон др Драган Протић

Појам стварања у историји православног богословља*

У историји хришћанства на истоку учење о стварању је било предмет теолошких расправа два пута. Први пут је везан са учењем Оригена који је трагао за синтезом између библијског приказа стварања и метафизичких претпоставки платонизма. Други повод био је у нашем, XX веку: У Русији група еминентних религијских филозофа, познатих као софиолози, трагала је за начином укључења хришћанског учења у оквир савремене методологије философије. Као и код Оригена, учење о стварању било је и у центру њихове пажње, а и у центру критике којој је софиологија била изложена. Напокон, пошто су антрополошке импликације стварања биле укључене у велике христолошке расправе од петог до осмог века, а како су последице ових расправа одредиле не само учење него и богослужење и духовност православља уопште, очигледно је да је учење о стварању неодвојиво од хришћанског богословског развоја у целини.

Ориген, Св. Атанасије и грчки Оци

Учењем великог Оригена преовладао је један главни апологетски приступ: учинити библијско откривање прихватљивим Грцима. Суштина задатка била је ширење хришћанства, но то је било изузетно тешко. Једноставно коришћење алегорије као нај-

* Наслов оригинала: **Creation in the History of Orthodox Theology**, превео с оригинала Владан Костадиновић, из часописа **St. Vladimir's Theological Quarterly**, (1983) № 1 стр. 27-37.

бољег егзегетског метода није могло да задовољи јер то подразумева сучељавање фундаменталних и непомирљивих метафизичких принципа. Платоновом појму Божије непроменљивости супротставила се библијска идеја стварања, као и тврдња да је свако постојање вечно. Тако је Ориген усвојио решење које се садржало у објави идеје вечног стварања. Бог није почео да буде Творац – Његовом божанству је увек био потребан објекат, а Његова правда је била неспојива са неједнакошћу. Стога овај објекат је један вечно постојећи свет сворених умова (*νοες*) који су били једнаки и идентични. Постојање нашег видљивог универзума у коме су бића применљива и неједнака дошло је као последица пада.¹ За Оригена је вечност стварања заправо неодвојива од вечности Логоса; зато је аријевско тумачење оригенизма доводило до закључка да обоје произилазе вечно од Бога.

Критику аријанства је изнео Св. Атанасије Велики одбијањем метафизичких премиса оригенизма, нарочито оне у вези стварања. Према Атанасију, Бог ствара свет у времену својом вољом, док је Логос Његов Син по *суштини* и изнад времена. Ово разликовање које је Атанасијев главни аргумент против Арија² потврдила је, са једне стране, "да Син није твар настала актом воље" и да је "истинити Син једносуштан Оцу".³ Са друге стране, Атанасије је истицао апсолутну трансцедентност Бога као Творца, Оног Који Јесте будући неодређен ничим изван себе, чак ни оним што *чини*. Отац, Син и Св. Дух учествују у истој трансцедентној природи, а њихов узајамни однос је независан од чина стварања. У поређењу са природом Бога "природа твари, која је постала *ex nihilo*, јесте флуидна, слабашна, смртна и композитна"⁴ ...творевина постоји Његовом милошћу, Његовом вољом, Његовом речју... тако да чак може и да престане да постоји ако Творац то зажели".⁵ Ова супротност између Творца и творевине створио је императив, у халкидонској дефиницији ипостасног јединства божанске и човечанске природе Христа, да се потврди постојање двеју природа од којих свака задржава своје неотуђиве карактеристике.

Међутим, овај нагласак на супротстављању нестворене и створене природе, тако јако представљен у антиаријанским полемикама св. Атанасија, није решило главни философски проблем са којим се грчка философска мисао сусрела у хришћанству: појам стварања у времену. Наравно, Платонов преегзистентни "свет идеја" морао се одбацити, пошто је представљао суштинско и вечно постојање независно од Бога и тежио да умањи реал-

ност видљивог света, који је у платонизму, био само сенка вечних духовних стварности. Па ипак у овом сталном дијалогу са платонизмом подржавају појам божанског плана о стварању за чим је следио прави стваралачки чин у времену. У ствари, сами јеврејски списи, нарочито појам *Кхохма* у књигама о Премудрости и учење Јована Богослова о *Λογосу* "од кога је све постало", дали су барем одговор на оно што је закупљало грчку мисао – вечни и божански основ видљиве стварности.

Услед тога, у грчкој патристици постоји неко неарзвијено, али јасно учење о божанским "мислима" о свету. Међутим, ове "мисли" не спадају у божанску природу – оне припадају личном Богу, а нарочито личности, или ипостаси, Логоса и сачињава вечни божански план који постаје стварност у времену вољом Бога. Наглашавањем да ови појмови о свету припадају личном, ипостаном, Богу, кападокијски оци су сачували и апсолутну трансцедентност божанске природе и вечне нестворене могућности божанске слободе стварања. Даље, нарочито код св. Василија Кесаријског, налази се појам динамике стварања силом *λογος* инхерентну томе. Тумачећи Пост. 1: 24 ("Нека земља пусти") св. Василије пише: "Ова кратка заповест моментално постаје стварност и стваралачки *λογος*, истичући на начин нама неразумљив, небројену разноликост биљака. Тако поредак природе настајући првом заповешћу улази у период пролажења времена, док се не створи обличје васељене".⁶ Василије не би одбацио савремену теорију о еволуцији докле год би порекло динамике еволуције било у вези са божанском вољом, а не онтолошки аутономно. Св. Максим Исповедник је даље развијао овај унутарњи динамизам свега створеног, пружајући критерије за сву каснију византијску мисао. За св. Максима, Бог започиње "кретњу" или динамику стварања, али она има и Бога као крајњи циљ: Он је "почетак, средина и крај"⁷ и сва је творевина одређена за заједницу са Њим.

У овом смислу, патристичко учење о стварању је неодвојиво од есхатологије – циљ створене историје, самог времена, јесте јединство у Богу. Пантеизам је избегнут очувањем апсолутне разлике између нестворене и створене природе. Чак ни коначна есхатолошка заједница неће бити смеса природа, које нису биле помешане у оваплоћењу Логоса, већ ће постојати лични Бог као што већ постојати лични Бог као што већ постоји, не само унутар своје трансцедентне суштине већ и преко своје енергије која се открива у твари ка као њеном крајњем смислу (логос) и кроз оно на чему сва твар почива унутар живота Божијег.⁸

Руска софиологија

По много чему су циљ и образложење руске софиологије крајем XIX и почетком XX века личили на оригенизам. У оба случаја су теолошки систем створили искрени хришћани у "дијалогу" са савременом философијом, са промишљеном намером да превале јаз између хришћанства и нехришћанског света. Духовни отац руске софиологије био је Владимир Соловјев (1853–1900). Инспириран мистиком (Јаков Беме) као и Спинозом, Шопенхауером и Фихтеом, а да не говоримо о појму "интегралног знања" руских славофила, Соловјев је хришћанско учење о оваплоћењу протумачио као испуњење онтолошког и преегзистентног "света у апсолуту". Карактеристично је да је предмет размишљања био "појам о Богооваплоћењу", чега је историјско оваплоћење било испуњење.⁹ И док је формално признавао библијско учење о трансцедентном Творцу, Соловјев сагледава Бога пре као "стваралачки извор свејединства" проналази, будући у стању разноврсности, то у процесу реинтеграције са својим Извором. Појам божанске Мудрости, или Софије, коришћен је као модел "свејединства" који је онтолошки ујединио Бога и твар.

Соловјев је живео и умро као члан Православне цркве. Међутим, његова метафизика "свејединства" одвела га је такође да сопствену мисао и црквену припадност схвати као трансконфесионалну. Сањао је о есхатологији у којој би се хришћански савез остварио удружено са римским папом и руским царем.

Несвакидашња појава Соловјева би највероватније остала на маргинама историје православног богословја да се није појавила у нарочитом тренутку руске историје, када су водећи интелектуалци, разочарани позитивизмом, трагали за религиозним погледом на свет. Соловјев им је пружао, као и у великом делу интелигенције, вођство и инспирацију. Два истакнута ученика Соловјева која су се одала његовом "религиозном идеализму" су такође постали водећи теолози: Павле Флоренски (1882–1943) и Сергиј Булгаков (1871–1944).

Флоренски, рођен у породици индиферентној према религији, прво је студирао математику, а потом теологију. Рукоположивши се за свештеника постао је професор на московској Духовној академији, уредник часописа академије, да би игром случаја умро као мученик за веру у концентрационом логору 1943. године. Уважаван као "Православни Теилхард" због својих достигнућа у

области математике и науке, чак и након 1917. године, Флоренски је усвојио метафизику "свејединства" од Соловјева. У центру његовог учења поново наилазимо на Мудрост – Софију – "идеалну личност света", "једноставно дато право јединство света", "остварено вечним *сй̑варањем* од Бога (моје подвлачење)". Као и Ориген вековима раније, Флоренски је сматрао свако право постојање божанским и вечним – не само у свом пореклу него и у свом опстанку. Тако је значај стварања у времену у великој мери умањен, мада не потиснут. Према Флоренском, Мудрост–Софија "прожима дубине Тројице" и стога је "четврто лице", али не лице које је сасуштвено Тројици, него прихваћено унутар божанског живота божанским снисхођењем.¹⁰ Овакво поимање је нека врста паралеле "обожавања благодаћу" или "енергијом", на коју се наилази у грчкој патристици и византијском паламизму. Но, необична терминологија, безлична идеалистична концептуалност и одсуство јасног изложења божанске трансцедентности и стварања у времену доводи у везу учење Флоренског са традицијом гностицизма.

Сергеј Булгаков је био други истакнути ученик Соловјева и блиски пријатељ Флоренског, кога су ова двојица отргнула од формалног марксизма и довела до "идеализма", а касније до свештеничке мантије. Избачен из Совјетског Савеза 1922. године постао је декан Академије св. Сергија у Паризу. Као и његови претходници, и Булгаков је у "секуларизацији" видео највећу опасност са којом се суочавало савремено хришћанство. А у софиологији је видео једини философски приступ који је у стању да јој се супротстави. Он није сматрао да је учење о оваплоћењу, као такво, довољан хришћански одговор на "секуларизацију". "Да ли људи у довољној мери схватају", пита он, "да ова догма по себи није основна већ изведена? По себи она захтева постојање апсолутно неопходне догматске формулације првобитног Богочовека".¹¹ Борећи се изразитије од Флоренског, од увођења "четврте ипостаси" у Богу, он је Софију поистоветио са суштином Божијом, али је такође дефинисао посебну "креативну мудрост". Па ипак, "Мудрост у стварању", пише, "је онтолошки идентична са својим прототипом: иста Мудрост која постоји у Богу". Између нестворене Софије (или суштине Божије) и њеног створеног дупликата, постоји разлика, али такође и онтолошки наставак, па чак и идентичност. Заправо, чини се да је Булгаков био растргнут између своје бриге за хришћанско (и библијско) православље и сопствених философских претпостав-

ки". Као из "ничега" у овом "нечему" свет налази своје место. Бог зачиње стварност која покреће у њему постојање различито од његовог сопственог".¹² Опирући се да прихвати философски парадокс тоталне трансцедентности Божијег стварања вољом "из ничега", Булгаков се чврсто држао извесног онтолошког континуитета између Творца и творевине без правог разрешења проблема.

Немогуће је говорити о руској религијској философији која је цветала почетком овог века, а да се не помене и име Николаја А. Берђајева (1874–1948). Првобитно моралиста и "егзистенцијалиста", Берђајев је био бриљантни критичар институција и идеологија. Најбоље познат по својој философији људске слободе и по својој – стварно патристичкој – идентификацији иконе Божије у човеку са слободом, ипак, он је остао, у неким својим метафизичким тврдњама, ученик не само Бема и немачког идеализма него и Соловјев. А то објашњава његове тешкоће са појмом стварања – које су биле заједничке свим софиолозима. Међутим, он не види порекло човека у реалности суштинске и нестворене Мудрости, већ у Слободи која онтолошки претходи самом Богу. "Човек", пише, "је дете Божије и дете слободе".¹³ "Елемент слободе не долази од Бога Оца, јер постоји пре бића... Бог Творац има апсолутну моћ над свем бивствујућим али не и над слободним".¹⁴ Тако, према Берђајеву корени људске личности и слободе иду све до праизвора, изнад или супериорног у односу на Бога – теорија која у потпуности раскида са библијским откривењем. Расправа у вези учења о стварању, на коју наилазимо код Соловјева, Булгакова, Флоренског и Берђајева вероватно најинтересантнија епизода у историји православног богословја двадесетог века. Њихови најбољи и стални критичари били су Георгије Флоровски и на незнатно различитом плану Владимир Лоски. Флоровски је дао критику метафизике Владимира Соловјева у својој познатој књизи *"Пушеви руског богословја"* (Париз 1937.), али може се рећи да је практично цело дело Флоровског у контакту са грчком патристичком мишљу, а штампано у предратном периоду, било је усмерено против софиолошких постулата Сергија Булгакова, старијег колеге Флоровског на Духовној академији у Паризу.¹⁵ Било, како било, у овим радовима се име Булгакова нигде директно не помиње. Лоски пак, на другој страни отворено критикује софиологију, слажући се са главним позитивним тачкама "новопатристичке синтезе" Флоровског. По појму стварања и Флоровски и Лоски једноставно сле-

де став св. Атанасија, о чему је већ било речи, као супротном ставовима Оригена.

Међу савременим православним богословима софиолошки тренд није нашао следбенике, док "новопатристичка" мисао, коју симболишу Флоровски и Лоски, јасно преовлађује. Ово ипак, не значи да је савремено православно богословје ограничено на историјске, патристичке студије. Учење румунског теолога Думитру Станилоја, које је од скоро постало познатије и доста утицајно, налази се у сталном дијалогу са савременом и, нарочито, са постојећом философијом. Станилоје нарочито инсистира на *личном* приступу Богу – ако је стварање резултат божанске "доброте", оно једино може проистећи из интерперсоналне љубави Три Лица Св. Тројице, која се манифестује *ad extra* у стваралачкој енергији. Заиста, "доброта" се не може идентификовати ни са божанском суштином, која је потпуно трансцедентна, нити са супстанцијалном и статичном стварношћу која би ограничила божанско битисање. Божанска свемоћ може једино проистећи из потпуне слободе личног Бога.¹⁶ Исто лично схватање чина стварања налази се у списима грчког теолога Христоса Јанараса.¹⁷ Ови савремени ставови су јасно неодвојиви од богословја Григорија Паламе и његовог разликовања између несазнајне и трансцедентне божанске суштине, с једне стране, и "нестворене енергије" трипостатног Бога, с друге стране. Због божанских личности – или ипостаси – то је појмљено не само као израз божанске суштине (или "унутрашњих односа" у Богу), за шта је могуће рећи да су божанска добровољна дејства, и да, према томе, чин стварања није "необходно" сјај божанске суштине него резултат свемоћи божанске воље.

Заједничка позадина: теоцентрична антропологија и антропоцентрична космологија

Варијације, па чак и противречности, које сам се трудио да опишем, шематски се могу сагледати у заједничкој позадини коју је православна традиција наследила из раног патристичког периода. Ова заједничка позадина садржи "теоцентричну" антропологију и "антропоцентричну" космологију. Ова антропологија и ова космологија су свакако суштински повезане. Од времена св. Иринеја, грчка патристичка традиција је тежила да дефинише човека у његовим најесенцијалнијим одредницама позивајући се на његову заједницу са Богом. Човек није сагледан као ау-

тономно и самодовољно биће, његова природа је одређена унутарњим односом са Богом, а не супротстављањем благодати. Према Иринеју, човек је створен од трију елемената: тело, душа и Свети Дух,¹⁸ схватање које је несумњиво повезано са проблемом божанског и човечанског *пνεύμα* код св. Павла, и које тешко да може бити решено унутар крутих категорија "природе" и "благодати". За св. Григорија Низијског "човек настаје по заповести да би уживао све доброте Божије", и према томе, "мора да има нешто у својој природи сродно оном у чему учествује". Елемент "сродан Богу" је, наравно, *imago Dei*, који св. Григорије идентификује не просто као облик учешћа у божанском животу, него конкретније – као учествовање у Творчевој "слободи и самоодрживању".¹⁹ Слика Божија није, према томе, статички дар него могућност и *οὐκωρονομία* човјека за раст у Богу у правцу све већег обожења, али ради слободне и увећавајуће улоге у стварању у целини.

Ова "теоцентрична" антропологија налази израз и, у том смислу, испуњење у христологији: кападокијско учење о ипостасном сједињењу претпоставља, у Христу, не просто срастање двеју природа, једне нестворене и једне створене, него стварно динамично сједињење. Сједињење се представља у "комуникацији идиома" тј. с једне стране, усвајање људских особина (укључујући пропадљивост и смрт) од стране Логоса, а са друге стране, обожење човека. Божанска и човечанска природа се не сагледавају као опречне или неодговарајуће. "Обожење" не подразумева понижење Божије или упијање човечанске природе од стране Бога, већ истинито испуњење. У исто време, пак, одбијање Евтихијевог монофизитства, халкидонска догма о двама природама и, најзад, потврда постојаности две природе у Христу подржава апсолутну онтолошку разлику између творца и творевине.

Чини се да је главни проблем оваквих усмерења као што су оригенизам и савремена софиологија био у њиховој потрази за *безличним ениџијешима* како би се премостио јаз између апсолутног Творца и "релативног", створеног, постојања, и у потрази за *вечним идејама* као објашњењима самог оваплоћења (на пр. Соловјева "Бого-човечност"). Насупрот томе, у патристичком учењу јаз између Творца и творевине је преошћен на личном или "ипостасном" нивоу који се не може свести на појам "природе". Божанско и човечанско су сједињени ипостасно у личности оваплоћеног Логоса, а обожење је приступачно не безличној и апстрактној људској природи, него само људским лич-

ностима које слободно теже сједињењу с Богом. У појму безличне природе Творац и творевина увек су апсолутно различити док се у Христу ипостасно сједињују.

Ова теоцентрична" антропологија – која је, у исто време, лична – одређује, такође, доминантну православну традицију у схватању стварања у целини. Заиста "теоцентричност" човека чини неизбежним да се сво стварање схвати као антропоцентрично. Ово не произилази из књ. Постање – приче о стварању човека као господара твари, него и, нарочито, из схватања "нове твари" у Христу као што је изражено у светотајинској и литургијској традицији. Умирањем и устајањем са Христом на крштењу, човек не опоравља само живот већ и слободу природног детерминизма. Ово је главни раскид са хеленистичким паганизмом, који је, заједно са многим небиблијским религијама, тежио да обожии природне силе. За хришћанство ни једна створена стварност, управо зато што је створена, не заслужује поклоњење, јер поклоњење припада само Богу.

Међутим, човек и само човек, уколико је крштењем ослобођен од свог палог стања зависности од природе поседује у себи васпостављену слику Божију. Ово мења сав његов однос са створеном природом. Стара православна литургијска традиција је веома богата разним светотајинским радњама којима се природа "посвећује". Али, све ове радње потврђују власт и одговорност човека обављању у *име* Творца. Евхаристијски хлеб и вино постају Тело и Крв Христова јер су храна човеку. Вода крштења или вода освећења у друге сврхе је света, јер служи као средство лечења. Овде се примери множе. Сви они указују на обнову, у Цркви Божијој, прародитељског, рајског плана о односу између Бога и твари, са човеком који је посредник, служитељ и пријатељ Божији. Па ипак, само слободна и одговорна људска личност може преузети овај положај, слободним избором. Само људска личност може бити крштена, имати удела у Телу и Крви Христовој, излечена и жива, а никад људска природа у целини.

Савремена православна теологија је мало учинила на развоју овог потенцијала, нарочито у односу на савремену научну и технолошку револуцију. Како и позитивна достигнућа те револуције, тј реafirмација, јаснија него икад, људске владавине над тварју, тако и очигледне опасности, које носи, у односу на људску личност и њен значај, јасно се могу видети у светлу традиционалног православног гледишта на човека и космос. У недавно објављеним предавањима које је одржао током првих година

после револуције у Русији, Павле Флоренски је зачео синтезу са научним поимањем човека и космоса. Ова синтеза је остала недовршена услед трагичне судбине свог аутора тако да се не може расправљати о детаљима.²⁰ Нарочито је интересантно његово одређење "ипостасних" и "суштинских" нивоа у објашњавању светотајинског освећења, у којем се Флоровски јасно ограђује од софиолошких поставки својих раних радова и придружује се патристичкој традицији. Међутим, истицањем, "безличног" освећења стварности, на неком другом месту, он се враћа софиологији. Даље проучавање једног крајње оригиналног аутора, кога је Георгије Флоровски оптужио да је у суштини "западњачки" богослов,²¹ и издавање његових рукописа који се сада постепено схватају и у његовој родној земљи и у иностранству, могу постати занимљив развој православног богословља стварања.²²

У сваком случају, моје је убеђење да су категорије Истока и Запада, у односу на хришћанску теологију, у великој мери превазиђене стварношћу савременог света. Без обзира на све, ове нове околности не ослобађају богослове од дужности да трагају за истином и спасењем које са њом долази. Као по правилу православно богословље тражи усклашеност са Светим Писмом и традицијом св. Отаца. С тим у вези, изузетни ауторитет и вредност св. Отаца лежи у томе што су они одговорили на конкретне изазове свог времена. Руски софиолози, као и Ориген пре њих, су прихватили изазов; њихово учење, као и Оригеново, свакако изискује критику и даљи развој. Расправа која је окруживала њихов рад сасвим је узбудљива. На несрећу, културне, лингвистичке и конфесионалне препреке су још увек јаке те спречавају шире учешће у овој расправи и боље схватање њеног потенцијала за смисаони израз хришћанске мисли у савременом свету.

Ф у с н о т е:

- 1) Види Ориген *"О начелима"* 1: 2: 10, 2: 9: 6, 3: 5: 3; ur. P. Koetshau, Berlin 1913, 41–2, 169–70, 272–3.
- 2) Види Г. Флоровски *"Појам стварања код св. Атанасија"*, *Studia Patristica* 6, четврти део TU 81 (Berlin 1962) 36–7.
- 3) *Против Аријеваца* 3: 90. PG 26: 448–9.
- 4) *Против незнабожаца* 41, PG 25: 81 cd.
- 5) *Против Аријеваца* 1: 20, PG 26: 55 a
- 6) *"О шест дана"* 5, PG 29: 1160 d
- 7) *"Поглавље о гностицизму"* 1: 10, PG 91: 1085 d
- 8) О учењу о нествореној енергији, или енергијама, које су Кападокијски оци јасно поставили (нарочито Св. Василије и Григорије Низијски) види више у делу св. Григорија Паламе у 14. веку. Види моју студију *"A Study of Gregory Palamas 2d ed. (New York 1974)"*.
- 9) Види P.P. Zoubov, *"Soloviev on Godmanhood (Poughkeepsie, N.Y. 1944.) Cf главни увод у Соловјеву идеју код N.O. Lossky, "History of Russian Philosophy (N.Y. 1951.) и V.V. Zenkovski, A History of Russian Philosophy, vol. 2 (N.Y. 1953)"*.
- 10) Главно теолошко дело Флоровског *"Stolp i utverzhdenie istiny"*, објављено је у Москви 1914. Цитирамо недавни превод на француски Константина Андроникова *"La collone et le fodement de la verite" Lausanne 1975.) 227.*
- 11) *"A Bulgakov Antology"*, eds. James Pain and Nicolas Zernov (Philadelphia: Westminster Press, 1976.) 152, italics mine. Булгаков је аутор више од 25 књига и небројено много чланака.
- 12) Ибид, 155.
- 13) *"The Destiny of Man"* (N.Y. 1937.) 25.
- 14) Ибид, 29. О Берђајеву види дело Т. Klepinine, *"Bibliographie des oeuvres de Nicolas Berdiev"* (Paris 1978.).
- 15) Ови радови укључују, нарочито *"Vostochnye otsy IV go veka"* (Paris 1931.), *"Vizantiiskie otsy V-VIII vekov"* (Парис 1933.), *"Твар и тварност"*, Православна мисао 1 (1928) 176-212 и *"О smerti kresnoi"*, Православна мисао 2 (1930) 148-187, Београд. Последња два рада су се појавила у скраћеној верзији - (*"Стварање и спасење"*) *Creation and Redemption, The Collected Works of Georges Florovsky*, 3 (Belmont, Mass.:

- Nordland 1976). Флоровски се такође потрудио да прикаже да ни библијска идеја Мудрости нити коришћење појма Софија у патристичким и богослужбеним изворима немају много заједничког са "софиолошким" теоријама ("O pochitanii Sofii", Trudy pervogo s'ezda russkih akademicheskikh organizatsy za granitsej 2 /Sofia 1938/ 488f). Савремено истраживање потврђује његово мишљење. Погледај мој чланак "L'iconographie de la Sagesse Divine dans la tradition byzantine", Cahiers archéologiques 10 (Paris 1959.) 259-77, поново објављено у "Byzantine Hesychasm" (London: Variorum, 1974).
- 16) D. Staniloae, "Dieu est amour", (Paris 1980) 80 ff; такође "Theology and the Church", (Crestwood, N.Y.: svs Press, 1982) 112ff.
 - 17) Види, на пример - Yannaras "De l'Absence et de l'Inconnaissance de Dieu", (Paris 1971) 103-13.
 - 18) "Against the Heresies" 5: 6: 1, "Sources Chretiennes 153: 75-7. Патристичка мисао "теоцентричне" антропологије је даље развијена у мојој књизи "Byzantine theology: Historical Trends and Doctrinal Themes (N.Y.: Fordham University Press, 1974) 138-43.
 - 19) "Catechetical Oration" 5, ed. J.H. Strawely (Cambridge 1956) 26. Идеја да је слобода основни израз иконе Божије у човеку коју је развио Максим Исповедник (Disputation with Pyrrhus, PG 91: 304c)
 - 20) Види нарочито његове чланке "The Deduction of the Seven Sacraments" и "Sanctification of Reality" у Bogoslovskie trudy 17 (Moscow 1977) 143-6, 147-56.
 - 21) "Puti russkogo bogosloviya" (Paris 1937) 497.
 - 22) Види, на пример, чланак Роберта Слесинског, који је објављен у SVTQ 26: 1 и 26: 2 (1982). Необична разноликост радова Флоренског из области религије мисли, као права наука, данас постаје познатија издавањем тачних биографских података и комплетне биографије. Види Andronik Trubachev, "Ukazatel' pechatnykh trudov svyashchenika Pavla Florenskogo", Bogoslovskie trudy 23 (Moscow 1982) 280-309.

Паламитска синтеза*

У историји богословске мисли, наилазе различити периоди, као неки циклуси вјероучења, код којих један аспект хришћанског предања, у односу на друге, задобија изузетно значење и постаје централно за догматско учење, и у којем се све друге теме тумаче само у односу на то једно питање. Сувише непримјетан је остао чисто пневматолошки аспект, који од половине 9. вијека, постаје све карактеристичнији за византијско богословље, послије његове завршне побједе над епохом иконоборства, послије кога се завршава цијели вјероучитељски циклус, и која се може назвати христолошком. Питања, која се односе на Светог Духа и благодат су то језгро (срж), око којег се сада ствара богословска мисао, која је више него икада, неодвојива од духовног живота. Видјели смо, како су св. Максим Исповједник и св. Јован Дамаскин, следујући Дионисију, разрадили богословље обожења, укључивши га у оквире христологије која је повезана са учењем о енергијама. У претходним главама смо видјели, да се то учење о обожујућем сједињењу, пројавило у свом пневматолошком аспект у код св. Симеона Новог Богослова. Свети Симеон, заиста "Нови Богослов", је најсјајнији изразитељ тога пневматолошког тока у византијском богословљу, које, обухваћено тајном обитавајућег у нама Духа Светога, не иште (тражи) својега вањског израза, као христолошко богатство, већ се усредсређује на молчаније–исихију. Само грубо мијешање од стране неких представника рационалистичког богословља, и једино профанација (скрнављење) скривеног созерцатељног живота, приморала је духовни живот манастира

и скитова, да постављен пред конфликтом у односу на вјероучење, изађе из своје усамљености, и да тражи свој догматски израз као богословље мистичког опита.

Калабријски монах Варлаам је 1393. године напао учење ато-нских исихаста (созерцање и праксис). Он не само да је исмијавао њихов аскетски праксис, него, ослањајући се на то, што као да је некима од њих било дано опитно виђење нетварне (нестворене) свјетлости, у којој Бог даје познање Себе дјелатељима созерцатељне молитве – а видјели смо, да је то учење већ раније било изражено код св. Симеона Новог Богослова, – Варлаам их је оптужио за месалијанство, за материјално виђење Бога. Спор се овдје води о природи свјетлости, у којој се Христос јавио ученицима на Таворској гори. Варлаам је тврдио, да је то био тварни феномен, такорећи, феномен атмосферског поретка. У Константинопољу је 1341. године сазван сабор, на којем је то питање стављено на чисто догматски план. Ради се о питању природе благодати којом се обожујемо. Отуда долазе сва питања, која се односе на могућност нашег стварног (реалног) присаједињења Богу. Питање нашег реалног, а не само "метафоричког" обожења, нашег богопознања, могућност нашег мистичког опита, и на крају, питање виђења Бога. Током 20 година, од 1340. – 1360. сазвано је неколико сабора, чије догматско значење и учитељски ауторитет за сву Православну цркву, ниучему не заостаје за аутори тетом Сабора, који су названи васељенски. Изразитељ гласа ових Сабора и надахнитељ њихових догматских контроверзи, био је св. Григорије Палама. Он се родио 1296. године и добио значајно богословско и философско образовање, послије чега је примио монашки постриг на Атосу. Припућен да узме учешће у догматској борби он је 1339. године против своје воље оставио созерцатељни живот у манастиру и 1347. године постао архиепископ солунски; упокојио се 1359. године. Светог Григорија Паламу, који је канонизован мало послије његовог упокојења, Православна Црква прославља на посебан начин: друга недјеља Великог поста је посвећена његовом спомену.

Богословље св. Григорија Паламе још увијек није добило праве оцјене на Западу¹. Пишући о доктриналном конфликту 14. вијека отац Жужи, Гишарден и Бује, налазе у "паламизму", како они обично називају његово богомислије, опасно и јеретичко новотарство, и расцијеп с богословском традицијом Византије. Истовремено, они се старају да оновремене Паламине противнике представе за заштитнике заједничког Источног и Западног

Предања. У суштини, ако покушамо дати неку карактеристику противника мистичког богословља, по томе какво су мјесто они заузимали у социјалном и културном животу Византије, видјећемо да они припадају оној категорији људи, врло мало забринутих за заштиту црквених догмата. Већином су то били наставници реторике из редова хуманиста, којих је тада био не мали број у Византији. Сви они су били занесени античком философијом, и тек понекад се занимали богословским питањима, и не толико ради тражења истине, колико из научничке љубопитљивости. Већ је у 11. вијеку логичар Михаило Псел покушавао створити својеврсни схоластику, па је његов ученик Јован Итал био осуђен од Цркве. Ритори су се изнова вратили изучавању философије и свјетских наука и више нису покушавали да проникну у чисто богословску област. Ту интелектуалну средину Византије је могуће упоредити са наставничким круговима факултета на Западу, чији су представници такви философи као Абелар, Сигер Брабантски и Вилхелм Окамски. Али у Византији, која није знала за схоластичку философију, растојање које је дијелило философа од богослова било је изразитије него на Западу. На пример, Тома Аквински је водио борбу с авераизмом у име хришћанске философије. А у Византији су управо философи умислили да су богослови, и нападајући један од аспеката духовног живота, сукобили се са догматским Предањем. Била би то врло велика погрешка видјети у противницима светог Григорија Паламе, једино представнике западне религијске мисли, и прихватити их за "византијске томисте". Овдје се прије ради о сусрету са томинском схоластиком, на нивоу општепознатог интелектуализма. Међутим, то је био интелектуализам источног поријекла. Превазиђен богословљем, антички хеленизам се изнова појављује у начину мишљења тих хуманиста, који су, будући васпитани на философским текстовима хтјели да кледају на капидокијце – очима Платона, на Дионисија – очима Аристотела. Проблем виђења Бога за противнике исихије налази се на интелектуалном плану: то је гносис – сазнање. За светог Григорија Паламу, као и за све мистичко – богословско Предање, боговиђење је неодвојиво од обожења и оно је један од његових аспеката. Спор се у суштини водио о могућности реалног општења с Богом, друкчије речено – о природи благодати.

Како помирити несазнајност Бога са Његовом спознативошћу, немогућност општења с Богом, с могућношћу стварног општења с Њим?

"Суштина Божја је непричасна и на неки начин причасна", – говори св. Григорије Палама. "Ми се присаједињујемо (приопштавамо) Божанској природи, и истовремено јој се никако не присаједињујемо. Према томе, потребно је да се држимо првог и другог тврђења и да их постављамо као мјерило благочешћа (пoboжност)".² Свети Григорије Палама разјашњава ову антиномију, тако што је не укида, већ сачувава њену основну тајну, која у неисказаном разликовању суштине ($\text{o\upsilon\sigma\iota\alpha}$) и њој својствених енергија остаје неприкосновена (неповредива, трајна). "Озарење и божанска обожујућа благодат није суштина, већ енергија Божја;³ заједничка енергија, и божанска сила и дејство Триипостатног Бога",⁴ говори св. Григорије Палама. Тако, "када ми говоримо, да божанска суштина није причасна сама собом, већ својим енергијама, ми остајемо у границама благочешћа".⁵ То разликовање суштине и енергија не уводи у божанство никакву сложеност. Сложеност би била у том случају, ако би се дејство противстављало трпљењу (страдању) у смислу пасивности, и ако би енергија претпостављала страдалност ($\text{to\textit{pascheiv}}$). Међутим Бог "пројављује дејство, по не трпи у односу на њега".⁶ За Паламу суштина и енергија нису два "дијела" Бога, како још увек мисле неки савремени критичари, већ два различита модуса Божјег житија, у Својој природи и ван Своје природе. То је Бог који пребива апсолутно недоступан по Својој суштини и који потпуно објављује Себе у Својој благодати. Слично Тројичном догмату, и догмат о божанским енергијама никако не нарушава Божанску простоту (једноставност), само ако се та простота не претвара у философски појам, којим се покушава одредити неодредиво. "Сваком богословљу које жели да се придржава благочешћа, својствено је да утврди и једно и друго ако су обије тврдње истините".⁷ Тако је Савелије, будући неспособан утврдити, да је Бог један и да није један, – видио само јединство суштине, – и изгубио појам Тројичности Лица.⁸ Исто је могуће рећи и о простоти божанске природе и разликовању суштине и енергија. "Бог није само у три ипостаси, он је још и свемогући ($\text{\textit{pantadunamos}}$)", /Сабор 1351. године/.

Разликовање суштине и енергије (или дејстава), разликовање које је утврђено Саборима 14. вијека, јесте догматско изражавање Премања о позитивним (која се могу познати – сазнати) својствима Божјим, које смо видели код кападокијаца и касније код Дионисија у његовом учењу о божанском јединству и разликама,

о силама (*δυνάμεις*) или о "зраку божанског мрака". То разликовање намеће богословљу два пута – пут потврде и пут одрицања; један од њих Бога открива, други води ка сједињењу с Њим кроз несазнативост. На крају, код св. Максима Исповједника и св. Јована Дамаскина видимо да исто учење о енергијама налази своју примјену у Христологији, и нарочито у погледу о саопштивости божанске славе човјечанској природи Христа, у ипостасном јединству оваплоћеног Логоса. Све ове претходне богословске датости, послужиле су Сабору 1351. године као подлога за његове вјеропучитељне одлуке, које су сагласно светоотачком предању, потврдиле одређене божанске и нетварне благадати као енергије, која се разликује од тројичне једносуштности, али која је од ње неодвојива.

Утврдивши потпуну идентичност суштине и енергија у Богу, Паламини противници су заштитили философско схватање божанске (једноставности). Када су они говорили о разликовању дејства или енергија од суштине, имали су у виду тварне ефекте или "послиједице" божанске суштине. Њихово схватање Бога – као просте суштине – није допуштало друкчије схватање Божјег битија, осим као битија суштаственог. Оно што није сама суштина, не припада божанском битију; то није Бог. Тако енергија треба или да се поистовјети са суштином, или да се потпуно одвоји од суштине, као неко дејство изван ње; друкчије речено, као тварне последице, њом – суштином "узроковане". Овдје рационалистичко схватање узрочности упада у учење о благодати. За противнике св. Григорија Паламе, постоји божанска суштина постоје њене тварне последице или ефекти, но не остаје мјеста за божанска дејства или енергије. У одговору на њихову критику св. Григорије Палама их је поставио између суштине и њеног дејства, но онда би их философско схватање божанске простоте принудило, да сврставају у тварно славу Божју, благодат, свјетлост Преображења; или би они требали категорички одрицати то разликовање, што би их приморало да поистовјете недостижно (несхвативо) са достижним (схвативим), не(са)општиво са (са)општивим, суштину са благодаћу. И у првом и у другом случају обожење човјека постаје немогуће, као што постаје немогуће и свако реално општење (заједничарење) с Богом.⁹

Например, ми то управо и видимо код Никифора Григоре. За њега је таворска свјетлост била тек само форма (*μορφή*), слика (*τύπος*) материјални символ, који указује на присуство Божанс-

тва.¹⁰ Апостоли су, по њему, на Таворској гори видјели некакву реалност која припада области сушних (τινα τῶν οὐτῶν), нешто спознативо, а то значи – тварно.¹¹ Слична Григорина асимилација (изједначавања), спознајног са облашћу постојећег (суше-го), говори о његовој зависности од Дионисија, али Дионисија платонизираниог, појмивог преко Прокла и неоплатонске традиције; од Дионисија, из чијег богомислија је уклоњена његова основна срж – учење о енергијама, према којем Бог, по неизрецивом разликовању кроз своје енергије (δυνάμεις), саопштава и открива Себе тварном свијету. По мишљењу Григора, не само људи него и ангели могу познати Бога не друкчије, него преко симбола и физичких знакова (διὰ συμβόλων καὶ τύπων σωματικῶν).¹²

И овдје се овај философ, Паламин противник на зачуђујући начин приближава антиохијској школи, у мисли св. Јована Златоуста, који је на пример сматрао, да су ангели до Оваплоћења знали Бога само у сликама и представама. Но св. Јован Златоуст је прихватио виђење Бога у будућем вијеку у Лицу Христа прослављенога, док за Григору, то виђење за свагда остаје у категоријама (κατὰ διανοίαν οψίς), тј. виђења мисаоног. То је мисао која се овдје на земљи користи симболичким представама, да би из њих извела одговарајуће појмове.¹³ Непосредно општење с Богом, и ма какав мистички опит у земаљском нашем животу је немогућ, већ ће у будућем вијеку то бити савршено (потпуно), чисто интелектуално знање, блаженство познајне способности човјека. Овдје Григора преко философије као да се враћа интелектуалном гносису Климента и Оригена. Међутим, рационализујући и самим тим лишавајући овај интелектуализам његове сопствене мистике, Григора га осиромашује. Штавише, кад се он окреће Дионисију, то чини само ради тога да би, користећи се дионисијевским термином (θεομίμνῃσις) богоподрађавање, доказао тварни карактер обожења, које је прије благочестива метафора, него ли реално сједињавање тварног с нетварним.

Обје стране оптужују једна другу за месалијанство. Паламини противници у ту оптужбу укључују виђење нетварне свјетлости. Заштитници (учења) божанских енергија називају месалијанством, познање божанске суштине тварним умом у будућем вијеку. Ако се не прихвати разликовање суштине и богопројављујућих енергија, онда остаје да се изабере између интелектуалног месалијанства и одбијања од сваког непосредног општења с Богом.

Шта је нетварна свјетлост, око које су се у 14. вијеку развили богословски спорови? Она је сама реалност мистичког опита, о којој је са таквом упорношћу три вијека раније говорио Свети Симеон Нови Богослов; она (нетварна свјетлост) – је опазива (видљива) – благодат, у којој Бог даје познати Себе, ономе ко пређе иза границе тварног битија и уђе са Њим у јединство (сједини се с Њим). Свети Григорије Палама пише о тој мистичкој реалности на "техничком" језику богословља, услед чега она неизбежно губи своју гибкост – прилагодљивост. "Бог се назива свјетлошћу не по својој суштини, већ по својој енергији",¹⁴ – говори он. Међутим, ако енергију назовемо свјетлошћу (енергија која се распростире од јаркогорућег огња), већ по томе, што се она јавља као созерцање неке неизречиве реалности, којој изнад свега одговара наименовање "свјетлост". Будући да Бог Себе пројављује и даје познање Себе у Својим *δυνάμεις* или енергијама и у Својим динамичким својствима, Он јесте Свјетлост. "Овај Божански опит се даје по мјери, и могуће је да буде већи или мањи, недјељиво дељив у сагласности са достојношћу оног који га прима".¹⁵ Савршено виђење Бога, виђење које се опажа (доживљава) као нестворена свјетлост, која и јесте Бог, – то је "тајна осмога дана" и она припада будућем вијеку, у којем ћемо угледа-ти Бога лицем к лицу. Међутим, они који су достојни и који се сједине са Богом, већ у овом животу се удостојавају видјети "Царство Божије, које долази у сили", каквог су га видјели ученици на Таворској гори.

Свјетлост, коју су видели ученици на Тавору, није била, како је тврдио Варлаам, тварни метеоролошки феномен, свјетлост, која по својој природи нижа него људско мишљење. То је била свјетлост, својствена Богу по Његовој природи: вјечна, беспочетна, ванвремена, ванпросторна, која постоји ван тварног битија. Она се појављивала у старозавјетним теофанијама (богојављањима) као слава Божја, страшна и неиздржива за тварног човјека, ради тога што је до Христа она за човјека била "вањска (спољашња)". Због тога је и Павле, када је још увијек био "вањски" човјек и стран вјери у Христа, био ослијепљен јављањем те свјетлости на путу за Дамаск. Међутим, Марија Магдалина је могла угледа-ти свјетлост Васкрсења, која је била испунила гроб и обасјала све што се у њему налазило, иако "свјетлост чувствена" и није још била освјетлила земљу.¹⁶ У моменту Оваплоћења, Божанска свјетлост као да се сабрала на Богочовјека, и којем обитава сва пуноћа Божанства тјелесно, по ријечи апостола

Павла (Кол. 2, 9). Управо ту Божанску свјетлост, ту славу која је својствена Христу по Његовој Божанској природи, су и могли угледати апостоли у моменту Преображења. Никаква промјена није произашла у Богочовјеку на Таворској гори, већ је за апостоле то био излазак из времена и простора, схватање вјечних реалности. "Свјетлост Преображења Господњег није настала ни престала, – говори св. Григорије Палама. Она је била просторно неограничена и чувствено (чулно) несхватљива, премда је и онда била видљива тјелесним очима. Али преображајем својих чувстава избраници Господњи су прешли из тијела у Дух".¹⁷

Овдје се поново налазимо пред антиномијом, која се односи на природу овог виђења; с једне стране "несхватива чувствено" свјетлост Преображаја Господњег, а са друге стране – "видљива тјелесним очима". Свети Григорије Палама са негодовањем одбија питања и објашњења материјалног аспекта његовог учења о овом виђењу. "Божанска свјетлост је невештаствена (нематеријална), – говори он – и нема ничега чувственог у свјетлости, која је на Тавору обасјала апостоле".¹⁸ Међутим, с друге стране, било би исто тако апсурдно тврдити, да један само интелектуални гносис заслужује "метафорично" наименовање свјетлости.¹⁹ Ова свјетлост није ни материјална ни духовна, већ је она божанска и нестворена.

У "Агиоритском томосу" – тој апологији исихаста, која је написана под руководством св. Григорија Паламе, – ми налазимо изванредно јасно разликовање чувствене свјетлости, умнопостижне свјетлости и Божанске свјетлости. Послиједња (Божанска свјетлост) претходи првој и другој, а прва и друга припадају области тварног. "Неку свјетлост, – читамо у томосу, – је својствено да прими ум или неко чуло; чувственом светлошћу се запажају (откривају) чувствени (материјални) предмети, а умном свјетлошћу се пројављује знање садржано у мислима. Према томе, виду и уму није својствено да приме (запазе) једну те исту свјетлост, већ свака од њих дејствује сагласно својој природи и у својим границама. Међутим, када они који се удостоје, добију духовну и натприродну благодат и силу, они и чулом и умом виде оно што превазилази свако чувство и сваки ум. А на који начин, то зна само Бог и онај који испитује та дејства".²⁰

Овим нам се открива права природа исихастичког созерцања, а исто тако и мјесто које заузима богословље св. Григорија Паламе, које је овјенчало дуготрајну традицију светоотачке борбе за побјеђивање платоновског дуализма међу чулним и умнопостижним, чувством и разумом, материјом и духом.

Управо због тога, што Бог превазилази тварно битије, и стога што је Он по Својој суштини апсолутно недокучив, што нема никакве са-природности (συγγενεια) међу божанским и умним, коме припада како ум ангела, тако и ум човјека, Бог даје човјеку да га позна тек цјелином свога бића, а не само путем интелекта или чувственог виђења. Пошто граница овде пролази између тварног и нетварног, а не између области чула и области разума, који се сматрао као сродан божанству, то и јединствени – указан Дионисијем – пут достизања истинског познања Живог Бога јесте радикално испуљење из свега што је тварно. И овај излазак – није тек платоновски "бијег", ни спиритуализација човјековог бића (суштаства), које се претвара у νοῦς као код Оригена и Евагрија. Такође то није "чувствена" мистика месалијанаца. То није ни редукција (свођење) чулног на умствено, ни материјализација духовног, већ је то присаједињење цијелог човјека нетварном (што смо већ видјели у начину мишљења код Дионисија и Максима Исповједника), општење, које претпоставља сједињење човјечије личности с Богом, сједињење које превазилази свако познање, "које превазилази νοῦς" путем савлађивања – побјеђивања ограничења својствених тварној природи. Овдје смо врло далеко од александријског спиритуализма, али врло близу св. Иринеју Лионском. Таква антропологија приводи потврдном аскетизму. Не одрицатељном, већ – побјеђујућем: "Ако је тијело – говори Палама – призвано да заједно са душом, учествује у неизрецивим добрима будућег вијека, оно им несумњиво треба бити причесно, колико је то могуће, већ и сада...јер и тијело посједује опитно поимање божанских ствари, када душевне силе нису умртвљене, него преображене и освећене".²¹

"Онај ко је добио благи удио кроз Божанско дејство...сам је као Свјетлост и са Светлошћу се налази (битише) и заједно са Свјетлошћу сазнајно види, да је без такве благодатаи за сваког сакривено, да се уздигнене само над тјелесним чувствима, већ и над свим што нам је познато...јер ће Бога видјети они који су чиста срца, (Бога) Који будући Свјетлост, открива Себе и усељава се у оне који га љубе и које Он љуби".²² На тај начин једна те иста нетварна свјетлост, даје се васцелом човјеку, омогућујући му да се присаједини Светој Тројици. То присаједињење Богу, у којем ће праведници засијати као сунце, и јесте блаженство будућег вијека. То је обожујуће (благодатно) стање

тварних суштастава (бића), у којем ће Бог бити "све у свему", не по Својој суштини, већ по Својој енергији, друкчије речено, по благодати или нетварној Свјетлости, неизречивом великољепи-ју триипостатне једне природе".²³

"Агиоритски томос" налази у Старом Завјету, упоредо са догматима закона Мојсијевог, пророчка прозрeња будућих догмата, догмата евангелске ере. Они су за старозавјетног човјека до доласка Христовог претстављали, још не довољно изражене тајне. Исто тако и за нас, који живимо у евангелској ери, ствари будућег вијека, Царство Божије, претставља тајну. Ове тајне, на земљи могу познати, или тачније речено, опитно доживјети светитељи, они који живе у савршеном јединству с Богом, који су преображени благодаћу, и припадају прије животу будућег вијека, него ли нашем земаљском животу.²⁴

Тако се поново сусрећемо, само у новој формулацији, с мисли светог Иринеја, са његовим "виђењем откривењем", које се постепено разоткрива у три етапе: до Христа, послије Оваплоћења, и после Парусије. Међутим, св. Иринеј је видјео "Свјетлост Оче-ву" у есхатолошкој перспективи "хиљадугодишњег царства свe-тих". Видјели смо да је то есхатолошко виђење у 3. вијеку замјењено александријским идеалом созерцатељног живота, који је код Климента и Оригена, понекад добијао форму некакве фило-софске утопије: Климентов "гностик" и Оригенов "духовни чо-вјек", и један и други представљају својеврсно духовно "богатс-тво", и таква духовност ни на који начин није хришћанског по-ријекла. Овај аспект је и побудио неке савремене критичаре (прије свега Нигрена и Фестјужера) да тврде, да је свако мистич-ко созерцање, својеврсна карактеристична измјена јединственог виђења Бога, које одговара Духу Светог Писма, тј. виђењу есха-толошком, парусијском. Послије вјековних борби против интелектуалистичке мистике, налазимо код исихаста – св. Симеона Новог Богослова, Григорија Паламе и његових ученика – виђе-ње, созерцање, које се подудара са есхатолошким виђењем, као изласком из историје, ка вјечној свјетлости "осмога дана".

Завршавајући нашу студију, можемо закључити још једно. Већ сам говорио о бурној критици којој је било подвргнуто богومислије св Григорија Паламе од стране Дионисија Петавија. Не дотичући се грчких отаца претходних епоха, које је већ осу-дио Габријел Васкез (Gabriel Vasquez, 1551–1604, шпански бо-гослов) због њиховог одрицања (могућности) виђења Бога лицем к лицу, – будући да Свети Оци нису учили о виђењу

Божанске суштине, како је то било својствено западној схоластици, – Петави се изнад свега обрушио на византијско богословље 14. вијека. Он је тврдио, да је св. Григорије Палама, одричући непосредно виђење Бога, раскинуо са отачким предањем, и да га је замјенио *виђењем нечег другог*, некаквом свјетлошћу, која је од Бога одвојена, и која претставља неку нетварну сферу између Тројице и тварног свијета. "Апсурдно учење", говори Петави; потврђујући тиме да је управо апсурдна његова интерпретација учења св. Григорија Паламе о енергијама. Он савршено није схватио, и у томе је сав парадокс, да је богословствовање св. Григорија Паламе уствари заштита (одбрана) непосредног Боговиђења, и да разликовање суштине и енергија није ни "одвајање" од Бога ни Његово "раздвајање" на два дијела – саопштиви и несаопштиви. Петави није схватио да је то разликовање богословски постулат без којег је незамислива реалност – не матафоричност – нашег обожења, без упијања (апсорбовања) створеног суштаства божанском суштином. Петави није схватио да то виђење и познање Бога лицем к Лицу у свјетлости Његове славе и јесте виђење и познање нетварно, баш по томе што разликовање између суштине и благодати има свој доказ у Самом Богу, због чега код нас и нема неопходности за разликовањем благодати, као Божанског присуства у нама, од саздане благодати или *habitus*-а; слично разликовање може бити само раздвајањем. Петави, као и сви они западни критичари који су га слиједили до наших дана, расуђивали су о византијском богословљу с позиција својствених латинској схоластици, видјели су ограничење и умањсње виђења Бога, управо тамо, гдје је напротив очигледан хришћански максимализам, једна од најснажнијих потврда реалног општења с Богом; васцјело приопштење човјека Богу, (Њему) васцјело присутном. Но тај Бог – није објект познања, Он – није Бог философа, већ Бог који Себе открива. Ако би Његова суштина, умјесто да се пројављује преко природних енергија, постала у неком моменту сама собом сазнајна тварним умом, то такво познање ни за св. Григорија Паламу самог, ни за њим представљеном отачком предању, не би било то познање које иште мистичко богословље, а не би било ни виђење, које превазилази како разум, тако и чувства, зовом непрестаног и бесконачног превазилажења тварног битија.

Можемо ли сада одговорити на питање, које је поставио Васкез, а који је осудио учење већине грчких отаца, због тога што су одрицали виђење божанске суштине? Увјек је донекле незгод-

но доказивати одсуство било каквог учења, а нарочито ако се ради о тако изнијансираном учењу. Наше краткотрајно истраживање које смо приказали не допушта нам да дамо тако категоричан одговор који би нас ослободио од било каквих исправки и било каквог прцизирања.

Уз све то смо се могли увјерити у следеће: ако се стварно радило о виђењу суштине Божје код Климента и Оригена, то је то учење (које није до краја изведено нити разрађено) њима претстављено у ограниченом аспект у интелектуалистичке мистике, која супротставља чувствено умоспознајном (спиритуалном) и која потврђује саприродност човјечијег ума с Божанством. У том случају, виђење Божанске суштине показало би се као врхунац интелектуалног гносиса.

У области духовног живота наишли смо на двије супротне тенденције: на једној страни – оригеновску мистику Евагрија, када се ум по својој природи јавља као смјестиште суштаствене божанске свјетлости, која може (Евагрије не говори о томе одређено) да њему (са)општи познање; а на другој страни, чулно учешће у Божанској суштини код месалијанаца. Православни духовни опит подједнако одбацује, како интелектуални гносис, тако и чувствено познање (перцепцију) божанске природе, желећи да превлада човјеку својствени дуализам разумнога и чувственога, стремећи таквом виђењу Бога, које узноси васцјелог човјека до удостојења обожења.

Тај духовни живот превазилажења тварног битија, савршено се подудара с категоричким тврдњама св. Григорија Ниског, Дионисија Ареопагита и Максима Исповједника о неспознатљивости суштине Божије. На чисто догматском плану, реакција против Евномијевих рационализама, показала се у томе што су такви различити богослови као три света кападокијаца, св. Јефрем Сирин, св. Епифаније и св. Јован Златоуст, категорички одрицали виђење саме божанске суштине.

Учење о енергијама, наговјештено код св. Василија Великог и св. Григорија Ниског у њиховом спору против Евномија, разрађено Дионисијем као динамичко схватање божанских својстава, потврђено христолошким енергизмом Максима Исповједника и Јована Дамаскина, положено је у темеље учења византијских богослова 14. вијека, који су штитили могућност непосредног (при)општења Богу и истовремено одрицали могућност познања Божанске суштине.

Други аспект византијског богословља, који је тијесно повезан са проблемом виђења Божанске суштине, састоји се из разликовања природе (φύσις) и личности (πρόσωπον) св. Атанасија Синаита и његовог тврђења, да виђење лицем к лицу, уствари јесте виђење Личности оваплоћеног Логоса (Слова). Против иконоборства вјероучење потврђује да ни божанска природа Христова, ни Његова човјечанска природа, није показана на иконама, већ је показана управо Његова постас. На тај начин, иконопоштовање у извјесном смислу јесте начин боговиђења. За св. Симеона Новог Богослова, виђење лицем к лицу јесте реално, "суштествено" (existentielle) причешће Христом, (при)општење Богу, у Којем свако налази сву своју пуноћу, личносно спознаје Бога, будући и он сам Богом познан и Богом љубљен. То гледање, обраћеног сваком од нас, светозарног Лица Божјег, то виђење Христа преображеног, налази своју богословску структуру у учењу св. Григорија Паламе и у одлукама сабора 14. вијека, о природи благодати.

Послије много вијекова, поново стојимо пред тим виђењем преображеног Христа кроз Кога отац саопштава Духу Светом Свијет своје неприступне природе, стојимо пред тим боговиђењем, које смо нашли на почетку нашег рада код св. Иринеја Лионског, тог оца хришћанског Предања, Поликарповог ученика, а бившег ученика св. апостола Јована Богослова, који је рекао: "Бога нико никада није видјео; Јединородни Син, који је у наручју Очевом, Он га објави".

(Превео са руског Саво Денда)
рецензија превода, Родољуб Лазић

– Преведено из "Богословские труды", VIII сборник, Москва 1972., 195–203.

НАПОМЕНЕ:

- * Завршна, IX глава из књиге *Vision de Dieu*, Nevshâtel, 1962, стр. 127-140. Највећи број цитата из дијела св. Григорија Паламе у тексту је наведен по преводу о. Василија Кривошеина из његовог рада "Аскетско и богословско учење св. Григорија Паламе" - *Seminarium Kondakovianum*, VIII, Праг, 1936, стр. 99-154.
- 1) Откриће и правилније оцјене св. Григорија Паламе, данас се већ показују благодарећи труду о. Јована Мајендорфа: *Introduction a l'etude de Palamas*, Paris, 1959, и критичком издању дјела св. Григорија Паламе са уводом, француским преводом и примједбама: *Défense des saints hésychastes*, Louvain, 1959, 2. vol.
 - 2) Теофан: ПГ, т. 150, кол. 932 D.
 - 3) Главе физичке и богословске, 68-69: исто, кол. 1169.
 - 4) Теофан: исто, кол. 941 C.
 - 5) Исто, кол. 937 D.
 - 6) Главе физичке и богословске, 128 и 149: исто, кол. 1212 A и 1221 C.
 - 7) Исто, 121, кол. 1205.
 - 8) Теофан: исто, кол. 917 A.
 - 9) Теофан: исто, кол. 929 BC.
 - 10) ПГ, т. 149, кол. 377.
 - 11) Исто, кол. 384.
 - 12) Исто, кол. 323.
 - 13) Исто, кол. 393.
 - 14) Против Акиндина: ПГ, т. 150, кол. 823.
 - 15) Бесјед 35: ПГ, т. 151, кол. 448 B.
 - 16) Главе физичке и богословске, 67: ПГ, т. 150, кол. 1169 A.
 - 17) Бесјед 35: ПГ, т. 151, кол. 433 B.
 - 18) Против Акиндина: ПГ, т. 150, кол. 818.
 - 19) Исто, кол. 826.
 - 20) ПГ, т. 150, кол. 1233 D.
 - 21) Агиоритски томос: ПГ, т. 150, кол. 1233 BD.
 - 22) Бесјед на Увођење (Ваведење) у храм Пресвете Богородице, ed. Sophoclès, стр. 176-177.
 - 23) Бесјед 35: ПГ, т. 151, кол. 448.
 - 24) ПГ, т. 150, кол. 1225-1227.

Пут одрицања и пут потврђивања*

Пут апофатике¹ и пут катафатике²

Бог се у откривењу спознаје као у личном општењу. Откривење је увјек откривење некое; оно се састоји из сусрета који образују историју. Зато Откривење у својој пуноћи и јесте историја, историјска реалност од стварања свијета до парусије (другог доласка Христовог).

На тај начин, Откривење је "теокосмички" однос који и нас обухвата. Ми не само да не можемо спознати Бога изван Откривења, него не можемо ни судити о Откривењу "објективно" тј. споља. Откривење не зна за "вањско" (спољашње); оно је однос између Бога и свијета, унутар кога се – хтјели ми то или не – налазимо.

Но у иманентности Откривења Бог се потврђује као трансцедентан створеноме. Ако трансцедентно одредимо као оно што измиче из сфере нашег сазнања и нашег опита, онда треба рећи да Бог не само да не припада овоме свијету, него је трансцедентан и самоме Своме Откривењу.

Бог је иманентан и трансцедентан истовремено: иманентност и трансцедентност се узајамно претпостављају. Чиста трансцедентност је немогућа; ако схватимо Бога као трансцедентан узрок васељене, значи да Он није сасвим трансцедентан, јер сам појам узрока претпоставља појам послједице. У дијалектици Откривења иманентност нам допушта да именујемо трансце-

дентно. Но не би било ни иманентности, ако трансцедентност не би у својим дубинама била недоступна.

Ето због чега ми не можемо појмити Бога у Њему Самом, у Његовој суштини, у Његовој скривеној тајни. Покушаји да појмимо Бога у Њему Самом низводе нас у молчаније, зато што ни мисао ни ријечи не могу да смјесте бесконачно у појмове, који, одређују нешто, истовремено га и ограничавају. бог тога су грчки оци, у спознању Бога, пошли *ὑψί* одрицања.

Пут одрицања, апофатике, тежи познању Бога не у ономе што Он јесте (тј. не у сагласности са нашим тварним опитом), већ у ономе што Он није (не-јесте). Тај пут се састоји из поступних одрицања. Овим начином су се исто тако користили неоплатонци и хиндуизам, јер се он неминовно појављује пред сваком мишљу која се устремљује ка Богу, која се ка Њему узноси. Тај пут је код Плотина достигао свој крајњи домет, када философија сама себе усмрћује, а философ се преобраћа у мистика. По изван хришћанства овај пут доводи једино до обезличења Бога, и до обезличења човјека који Га тражи. Због тога овакво трагање од богословља дијели бездан, чак и онда када нам се чини да богословље иде стопама Плотина. Заиста, такви богослови, као св. Григорије Ниски или псевдо-Дионисије Ареопагит (у свом дјелу "Мистичко богословље"), виде у апофатизи не само Откривење, него тек његово смјестиште: тако они долазе до личног присуства скривеног Бога. Пут одрицања се не растаче код њих у некакво ништавило гдје се губе и субјект и објект; личност човјекова се не растаче, него достиже до тога да предстоји лицем к Лицу Божијем, сједињена с Њим по благодати, а без мијешања.

Апофатика са састоји у одрицању свега онога што Бог *није* (не-јест): у почетку се одстрањује све тварно, чак космичка слава звезданих небеса, чак и умопостижни, духовни свијет небеса ангелских. Затим се искључују сами узвишени атрибути – благод, љубав, мудрост. На крају се чак искључује и само биће (битије). Бог није било шта од тога; у самој Својој природи Он је непознатив. Он "није" (не-јесте). Но (у томе је сав парадокс хришћанства) Он је тај Бог, Којему ја говорим "Ти", Који ме призива, Који открива Себе, Личног, Живог. У литургији Св. Јована Златоуста пред "Оче наш" ми се молимо: "И удостој нас, Владико, да смјело и неосуђено смијемо призивати Тебе небескога Бога Оца и говорити: Оче наш". У грчком оригиналу стоји дословно: "Тебе *ἐπονοοῦ* θεον (Бога Наднебескога – Којега је немогуће именовати, Бога апофатичног), – Тебе називати Оцем

и Тебе смјети призивати". Молимо се за то, да бисмо имали смјелост и једноставност да говоримо Богу "Ти".

Тако се упоредо с путем негативним открива *иуи иозииивни*, пут "катафатички". Бог скривени, који пребива иза свега онога што Њега открива, јесте исто тако онај Бог, који себе открива. Он је мудрост, љубав, благод. Међутим, Његова природа у Својим дубинама остаје непознатива, и управо због тога Он Себе открива. Стално сјећање на апофатички пут, треба да очисти наше појмове и да им се дозволи да се затворе у своја ограничена значења. Коначно, Бог је мудар, но не у баналном смислу мудрости трговаца или философа. Његова премудрост није унутрашња неопходност Његове природе. Највише имена изражавају Божанску суштину, али је та имена, па чак ни име "љубав", не исцрпљују. То су атрибути, својства, којима Божанство открива Себе, по притом Његов сакривени извор, Његова природа, никада се не може исцрпити (истощити), не може се пред нашим очима објективирати. Наши очишћени појмови приближавају нас Богу, и чак нам божанска имена на неки начин дозвољавају да учемо у Њега, по ми никада не можемо досегнути Његову суштину, иначе би Он био одређен Својим Својствима; а Бог ничим није одређен, и управо због тога је Он личан.

Свети Григорије Ниски у том смислу тумачи "Пјесму над Пјесмама", у којој он види мистичан брак душе (и Цркве) са Богом. Невјеста, устремљена ка женику – то је душа, која иште својега Бога. Возљубени се појављује и измиче – исто тако и Бог: што Га душа више познаје, тим више јој Он измиче, и тим више Га она љуби. Што је више Бог насићује Својим присуством, тим више открива она Његову трансцедентност. Тако се душа испуњава божанским присуством, али се и све више погружава у неисцрпну, никад достижну суштину. Та трка постаје бесконачна, и у том бесконачном отварању душе, у којем се љубав непрестано испуњује и обнавља, у тим "почецима почетака" Св. Григорије и види хришћанско схватање блаженства. Ако би човјек знао саму природу Божју, он би био Бог. Сједињење твари с Творцем, јесте тај бесконачни лет, у којем – што је душа више испуњена, тим блаженије она осјећа то растојање између ње и божанске суштине; растојање које се непрестено скраћује и увјек је бесконачно, које љубав чини могућном и изазива је. Бог нас призива, и ми смо обухваћени тим зовом, који Њега истовремено и открива и сакрива, и ми Га не можемо друкчије

досегнути, него управо и једино у тој повезаности с Њим. А да би та веза постојала, Бог мора увјек својој суштини остати недостижан за нас.

Већ у Старом Завјету се налази тај негативни моменат. То је слика мрака, коју тако често употребљавају хришћански мистици: "мрак начини покровом својим" (Пс. 17). И Соломон у својој молитви при освећењу храма (Књига Царства) говори Богу: "Ти који си пожелно да обитаваш у мраку". Присјетимо се такође и мрака на Синајској гори.

Опитно познање ове трансцедентности, својствено је мистичком животу хришћанина: "Чак када сам ја сједињен с Тобом – говори преп. Макарије, – чак када ми изгледа, да се ја више од Тебе не разликујем, ја знам да си Ти Господ а ја слуга". То већ није неизрециво сливање плотиновске екстазе, него лични однос, који нипошто не умањује Апсолут, већ Га открива као "Друкчијег", тј. увјек новог, непресушног. То је однос између личности Бога, која је по самој својој природи недостижна (идеја суштине овдје не поставља границу за љубав, напротив, она указује на логичну немогућност некаквог "достизања границе", што би ограничавало Бога и тако би Га испразнило (истошало), и личности човјека; човјека који чак и у самој својој немоћи остаје личност, која у сједињењу не ишчезава, него се преображава и остаје, или тачније, постаје пуновриједна личност. Иначе више не би било "religio" тј. везе, односа.

Због тога источник истине хришћанског богословља јесте исповједање Оваплоћеног Сина Божијег. У оваплоћењу једно Лице, стварно сједињује у Себи неспознативу, трансцедентну Божанску природу са човјечанском природом. Сједињење двије природе у Христу, јесте сједињење природе Над-небесне и – чак до гроба, чак до ада – природе земаљске. У Христу се раскрива оно што је непојмљиво и даје нам се могућност да говоримо о Богу, тј. да "Бого-словимо". У томе се заправо и састоји сва тајна: Човјек је у стању видјети (и он види) Бога у Христу, човјек је у стању видјети (и он види) сијање Божанске природе у Христу. То без мијешања сједињење божанског и човјечанског у једном лицу, искључује сваку могућност метафизичког, које не зна за Тројицу и у безличnome нестајућег расуђивања: управо обрнуто, ово сједињење довршава откривење и одређује га као сусрет и приопштење.

Тако је грчка мисао истовремено открила и сакрила пут хришћанском учењу. Она га је открила, прославивши Логоса и не-

бесну љепоту ако не самога Бога, онда у сваком случају Божанскога. Она је сакрила тај пут, поучивши мудраца да се спасе бјекством. Многи су "мрачном" хришћанском учењу супротстављали "радост живота" античког свијета. Но чинити такво супротстављање значи заборавити трагични смисао судбине у грчком позоришту, заборавити неодмјерени аскетизам Платона, који је ставио знак једнакости између тијела и гроба (σῶμα – σῆμα/сома - сима), и онај дуализам који је Платон поставио међу чулним и духовним, да би обесцјенио чулно као пуки одраз духовнога и побудио на бјекство од њега. Античка мисао је у одређеном смислу припремила, не само хришћанско учење, у којем је она саму себе превазишла, но више или мање, груби дуализам гностичких система и манихејства, гдје она грчевито устаје против Христа.

Оно што недостаје тој мисли, што за њу истовремено остаје могућност остварења и камен спотицања, јесте реалност Оваплоћења. Блажени Августин, присјећајући се младости, даје изврсно упоређење јелинизма и хришћанства. "Тамо сам прочитао, – говори он присјећајући се свог открића Енеада, – да је у почетку био Логос (он налази Јована Богослова код Плотина), и прочитао сам да душа човјекова свједочи о свјетлости, но да она сама није свјетлост...Но нисам нашао то, да је Логос дошао у тај свијет, и да га свијет није примио. Ја нисам нашао то да је Логос постао плот (тијело). Ја сам нашао, да Син може бити раван Оцу, но нисам нашао, да је Он сам унизио Себе, смирио Себе до смрти на крсту...И да је Бог Отац даровао Њему име Исус".

Но то име и јесте почетак сваког богословља.

Са руског превео Саво Денда
Рецензија превода, Родољуб Лазић

* Из "Богословские труды", VIII сборник, Москва 1972, стр. 133-136

1. Грчка именица "анофасис" значи одрицање, негацију, а од ње изведен придјев "апофатикос" значи: одречан, негативан. Апофатика нам показује пут којим се не може исцрпети а ни исказати, Тајна Божјег Бића; јер је Бог изнад мисли, ријечи, појмова па и изнад самог бића и битисања. Апофатика нам показује разлику између Божје суштине и Божје енергије. (прим. прев.)

2. Грчка ријеч "катафасис" значи потврђивање, а од ње изведени придјев "катафатикос" значи: потврдан. Катафатика нам показује пут којим се долази до сазнања Бога у ономе Што Он јесте, тј. у ономе што можемо сазнати преко Божјих енергија, којим нам Бог открива Себе. Ипак у Својој суштини, Бог увјек остаје несазнајан. (прим. прев.)

Х р и ш ћ а н с т в о и м и р

Данас,* кад је човјечанство прожето грозничавом стрепњом, кад га разгриза сумња и разара немир, – нема актуелније теме за размишљање и веће потребе за човјека но што је мир. То је повод и прилика да питању мира посветимо своја следећа размишљања.

Наша тема је двојна – тиче се хришћанства и мира. Ми ћемо, обрађујући је из оба аспекта, тражити и уочавати нешто дубље – хришћански мир, мир који није од овога свијета, него је дубљи, обухватнији, друкчији – специфичан, али се испољава у овоме свијету, времену, простору, друштву... Он досеже из недогледних мистичних дубина бића у свијет наше грубе свакидашњице и све више је њена насушна потреба, иако овај свијет нуди свој мир који је више идеја и прича о миру, него ли сам мир.. Питање мира није предмет само политике и економије, него је много дубље и сложеније: нема области људског живота живота у којој питање мира не представља нешто битно.

Будући да је религија најдубља и најобухватнија прафункција људскога духа, неопходно је потражити религијску димензију мира: и не само димензију, него и основе. Ако то предузмемо и урадимо на нивоу религије, генерално узето, онда је потпуно умјесно питање – да ли је уопште хришћанство религија у дословном смислу ријечи?

* Предавање одржано на радној Мировној конференцији у Сарајеву почетком септембра 1989. године.

Религија схваћена као веза, однос човјека и Бога, представља извјесну дистанцу. Отуда је мир као религија у дословноме смислу ријечи?

Религија схваћена као веза, однос човјека и Бога, представља извјесну дистанцу. Отуда је мир као религијска компонента нешто што је садржано у односима који претпостављају одстојање и разлику.

Али ако узмемо у обзир темељну истину хришћанства да се Бог оваплотио у историјски реалног човјека, да је проживио његов земаљски вијек и прошао, тако оваплоћен, цио његов земаљски пут и преживио животну драму и, као прослављен, васкрсао и вазнио се у нови свијет небеске вјечности – онда је тај однос савладан, одстојање прекорачено, препрека уклоњена, па хришћанство уопште није веза човјека са далеким богом, него најтјешње јединство човјека и Бога који му је близак, свој. Тако, хришћанство није религија – однос, релација, одстојање, него реалан живот, непосредна стварност: биће Бога и биће човјека су сједињени у ипостаси Богочовјека Христа. Бог и човјек није су разједињени, расплоћени, ни у свијету више реалности, небеске. Тако сједињени за сва времена и сву вјечност, они реално присуствују и у овоме свијету – данас, и кроз сву будућност у Цркви која је мистично тијело вјечно живог Богочовјека Христа. Зато питање мира, третирано из реалности Христове Цркве, мора да буде појмљено ипак онтолошки, и засновано онтолошки. Један теолошки приступ миру као теми, због тога, мора да се битно разликује и разлази од профаних приступа томе питању које је многострано и многослојно. Ти приступи могу да буду веома суптилни, али у односу на благодатну финоћу они су груби; они могу бити и садржајни, али у односу на богословске дубине, они су површни.

Примарни писани документ хришћанске вјере – значи, хришћанскога учења, понашања, живота – јесте *Свешто ѿсмо*; прво *Старога* па *Новог завјеша*. Та два завјета стоје један према другоме као праслика и слика, као нижи и виши ступањ једнога истог откровења; њихов однос је комплементаран, па се допуњују, а није антитетичан па да се искључују. Значи, кад су у питању *Стари* и *Нови завјеш* у хришћанској традицији, а нарочито у хришћанској догматици, није у питању искључиво или – или: или један или други завјет, него укључиво и – и: и један и други завјет. У питању је изворна дијалектика: откровење није предмет доказивања, него живи разговор који тече између Бога и

човјека, а *Свешто писмо* је запис тога разговора – запис, а не писана цјелина, јер није све откривено записано (упор. Јн. 21, 25).

Ово јасно рашчишћавање нам је потребно зато што, полазећи *de profundis*, у *Синаром завјету* налазимо ријеч *šalom* као термин за означавање појма *мир*. У самоме свом језику та ријеч означава нешто нетакнуто, нешто потпуно, здраво, изворно – битни атрибут бића. Зато она имплицира значење вриједности. Тек иза тога, као секундарно, дође значење стања: стање човјека који живи у складу са природом око себе, са самим собом и са Богом. Зато, у библијском смислу бити здрав значи – живјети у миру (упор. Пс 38), бити сигуран и постојан. Арапска ријеч *selam*, истога коријена као и јеврејска *šalom*, значи: мир, срећа, здравље, поздрав, благослов...

Из таквога става човјекова бића зрачи повјерење, и то узајамно које чини предуслов савезу и добросусједским односима (до-говору, у-говору). У узајамноме савезу који је заједнички обома субјектима, везани су у једно јединство оба чиниоца: први за други и обратно: други за први. У овоме контексту то су Бог као први субјект који се открива па нуди и предлаже везу, а други субјект је човјек који добровољно прихвата тај однос. Тако долази до њихова савеза, завјета (са-вез = заједничка веза) који је најнепосредније дат у оваплоћеноме Сину Божјем, у Богочовјеку Исусу Христу (упор. Јевр. 1, 1). Зато је потпуно јасно зашто нема другога посредника и другога имена, између Бога и људи, којим би се они спасли, осим Њега – Исуса Христа (упор. II Тим 3, 5). Та веза је обострана, дакле – узајамна, па ни један њен чинилац није пасиван предмет, него активан субјект: Бог је примаран, али ни секундарни човјек није без значаја. Недосежне дубине Божјега бића оприсутњују се у тварноме свијету кроз оваплоћеног Бога: божанска пуноћа у њему живи тјелесно (упор. Кл 2, 9), тј. на тјелесан начин, очигледно, опипљиво. Зато мир Божји који има свој оригинални извор у Богу, у Цркви Бога живог, зрачи у овоме свијету и прозрачује чланове Цркве, хришћане; они га преносе из свога личнога живота у даље димензије и пројекте живота: породични, друштвени, привредни, економски, културни... Тај мир зрачи кроз слику Божју – човјека, у сву твар: у природу око нас, у оно што видимо, па и у атмосферу коју удишемо и осјећамо као мирну и пријатну, или као пуну злобе, неугодну, тешку – ако њим није прожета.

Откако је на почетку историје човјек пао у гријех, он је постао извор немира – његов излив и његов слив: сав немир се из човје-

ка излива на друге људе, на свијет и на Бога – али се и отуд слива на њега. Човјек је постао поприште борбе добра и зла. Зато се он расколио и расуо: он је у расколу са Богом, са васељеном, са човјekom, а није сам човјек у складу ни са самим собом. Разбијена је његова изворна монолитност: он једно мисли, друго осјeћа, треће ради; мијења мишљење и поступке – некад намјерно, некад без намјере. То је тако јер нема унутрашњeга поузданог критеријума, а ишчашио се из склада са натприродним Богом. Зато је изгубио равнотеже: метафизичку, космичку, антрополошку. Дубоки антрополошки продори у човјека, путем анализе његових поступака и структура у његовом бићу, омогућују да се то констатује. Одатле, као из препуног резервоара одвиру сви немири и настају колебања које проузрокују напрслине и кидања мирних односа са Богом, свијетом и човјekom. Никакав третман са те равни не може то да смири и залијечи; још је немогућније да то буде тако излијечено (из-лијечити, настало од: *из-лијек-иџи*). Само натприродна интервенција самога Бога који нуди чо-вјеку помирење може из својих мимоприродних дубина да из-лијечи човјека и твар уопште и да васпостави првобитну равно-тежу и здравину; то је тако зато јер је само натприродни Бог првина мира и првоначело космичког склада. Зато је потпуно јасан пророк Исаија кад записује ријеч коју Господ упућује Израиљу" ... *и завјейи мога мира неће се њоколебаџи* (Ис 54, 10). Кад је стабилан завјет мира Божјега, стабилан је и услов, односно примарни чинилац тога завјета – мир Божји. Тај мир на небу и на земљи гарантује Христос који је сам мир, и непосредни извор правога мира.

Из Христове ријечи о миру који даје људима, потпуно је јасно да постоји поред његова мира и мир овога свијета. Тамо је речено да он свој мир не даје *као иџио свијейи даје* (Јн 14, 27). Ове ријечи нијесу накнадна маргинална напомена која не каже много; напротив, оне подвлаче квалитетну разлику тога мира и мира овога свијета – космичнога, метафизичкога, антрополошког. Христов мир је онтолошки заснова: он зрачи из бића Божјега; то је његова нестварна енергија која обузима и прожима овај тварни свијет. Кад он, *Господ мира* (II Сол 3, 16), даје *свој мир* (Јн 14, 27), он то говори прво заједници дванаесторице апостола – тој првоцрквеној заједници свештеномира. Његов свештени мир је сакралнога и свештеног значења: основ му је онтолошки, битијни. То је јасно и из једне друге Христове ријечи – *да буду*

једно као ми (Јн 17, 11); то је ап. Павле дорекао ријечима – да Бог буде све у свему (I Кор 15, 28).

Није, дакле, у питању етика, психологија, социологија и слично, него – онтологија миротворства; уз то, веома је наглашен метод или начин давања мира: Божје давање није као давање свијета. Христос нас позива да у њему имамо мир, јер ћемо у свијету имати невоље (упор. Јн 16, 33). Његов мир свим димензијама и квалитетима превазилази домете овога свијета и његових невоља, и обим мира свјетског. Зато је Христос и узорак (*causa prima*) и крајња сврха (*causa finalis*) свога мира.

Мир по Христу је врховни мир који у вријеме и у твар, дакле, међу људе, долази из беспочетне вјечности – из трансценденције, али се и враћа у њу (упор. Јн 14, 28). Ум човјеков слугу трансценденцију, у њу понекад залази, правећи своје екскурзе. Такав је и мир човјеков; он зна за димензије овога свијета, у њима се креће, иако не увијек суверено; посеже, али врло кратко, према трансценденцији. Таквим миром су се интересовали многи философи, нарочито философи који су обрађивали градиво из политике, етике, социологије; чак и један Кант, у зениту критичког периода своје философије, пише дјело под насловом *Zum ewigen Frieden*, 1795. године.

Свака од варијаната овога мира, и поред свих тананости и високих домета, ипак је потицала из овога свијета, из човјекова ума. Као такав, тај је мир био схватљив. То није случај са Божјим миром који *високо надилази сваки ум* (Фил 4, 7). То је врховни мир, над-мир, мир који долази од самога Бога – највише вриједности свих свјетова, ствари, личности... Тај мир људи имају са Богом кроз Исуса Христа (Рм 5, 1). Лични Бог библијскога откровења није бог далеке трансценденције нити безлично начело тварне метафизике – типично деистички бог по себи и бог за себе, него је он Бог наш – нас којима се открива и ми га прихватамо. Примајући поруке његова откровења, ми с њима примамо и мир – једну од главних порука, којом се Бог у полифонији оглашава човјеку и свијету. Зато ни његов мир није мир по себи и мир за себе; то је Божја понуда и поклон Бога човјеку. Основни смисао тога је да без човјекове миротворне реинтеграције у Богу као апсолутноме активном миру – нема мира уопште. Зато Христос није откровитељ, дародавац, оваплотитељ мира, него – сам мир који је сам себе дао у откуп за многе (упор. Јн 3, 16–17). Сваки мир уопште који не би имао за своју гаранцију Христа и његов над-мир није ништа друго до празно причање о

миру, на какво указује старозавјетни пророк кад каже: *Сви ви-
чеће мир, мир, а мира нема* (Јр 6, 14; 8, 11; Јз 13, 10). То је
типичан мир по човјеку, а оно прво, дубоко и необухватно, – то
је мир по Богу. Псалмопјевац поручује да се не надамо на
кнезове овога свијета, јер у њих нема спасења (Пс 145, 3); али
зато треба да се надамо, и у надању ослањамо на Христа, који је
пут, истина и живот (Јн 14, 5). Вриједност надања на синове
овога свијета не може никако да се пореди са миром Христовим.
Мир овога свијета је сав у односима, често и неискреним, а мир
у Христу или по Христу је мир онтолошких основа, за који
гарантује лично биће – Бог. Христов мир има као своју натпри-
родну *со* – благодат Божју која је Божја нетварна енергија која
даје онтолошке основе и аксиолошко значење томе миру.
Колико се разликују та два мира у својој бити – толико се раз-
ликују и приступи и резултати њихова непосредног доживља-
вања и њихова теоријског третирања: мир по човјеку може да
буде предмет философије, а мир по Богу има развијену
практичну теологију миротворног спасења – сотириологију.
Мир по човјеку је површан, лажан, неблажен...некад и ропски.
То је мир немирних, од невоље, и примирје зараћених, од страха
и невоље.

Кад је Христос рођењем у Витлејему дошао, у својој скром-
ности, у овај свијет, људи нијесу знали: и поред пророштава,
која су им била позната, били су изненађени. Али тај јединити и
непоновљиви догађај у историји и спасењу неба и земље анђели
поздрављају пјесмом: *Слава на висини Богу и мир, међу људима
добра воља* (Лк 2, 14; упор. 12, 51). Од тада, па кроз проповијед
и рад, кроз страдање и васкрсење – све до свога прослављеног
вазнесења на небо, Христос говори о миру који оставља људима.

И не само то, него и нешто друго: он заповиједа хришћанима:
мир имајте међу собом (Мр. 9, 50), а ап. Павле наглашава и
један од услова "имања мира", субјективну страну: *сјарајте се
да имајте мир са свима* (Јевр 12, 14); а на другом мјесту, препору-
чујући поштовање, каже: *Живијте у миру међу собом* (I Сол 5, 13).
Мир међу хришћанима истога исповиједања треба да буде
интензивнији и квалитетом друкчији но што је мир међу
хришћанима различитих конфесија, а поготово мир међу не-
хришћанима. Основ миру међу хришћанима једне конфесије
основ је евхаристијска жртва и мир којим је човјек испуњен кад
јој приступа и причешћем се сједињује са цијелим тијелом
Цркве; хришћани других конфесија су, значи, иако хришћани,
ван евхаристијскога јединства са овима, управо православним, –

али су свакако ближи једни другима, него што су им блиски нехришћани, мада и ови, нехришћани, имају општељудских вриједности, чисто природних: то је оно чисто природно добро које чине и многобошци, на што асоцира Христос (Мт 5, 47). То је природно добро које само по себи представља вриједност, али – знатно мању, недовољну за спасење.

На жалост, хришћани често нијесу имуни да одоле искушењима, па зато изневјере Христа и његов мир. Хришћанство има своју узвишену мисију: оно је ње достојно, али хришћани често нијесу на тој висини. Зато хришћанство и хришћани нијесу исто: није хришћанство друштво конституисано од самих хришћана, људи какви су и други на овом свијету, него у себи има и своју натприродну благодатну компоненту. Хришћани су у то укључени, али често са извјесном резервом. Та резервисаност је онај чисто природни људски моменат који повремено дође до изражаја, а потпуно је несагласан са хришћанством. Имајући у виду ту стварност, Берђајев је написао књигу под насловом *О досойинсѣве христѣансѣва и недосѣиинсѣве христѣан* која третира управо те људске парадоксе. Та је књига преведена на више европских језика – недавно и на наш и добро је позната широкој читалачкој публици. По њему је – као што у ствари и јесте, – хришћанство увијек достојно, али хришћани често нијесу. То је слабост њихова, а не недостатак хришћанства. Дакле, хришћани и хришћанство су идентични, али само идеално, а не и реално; оптативно и коњуктивно, али не и индикативно.

Самим тим што тежи миру, човјек – чак и онај званично атеистичке концепције – показује пажњу и испољава интерес за вјечност. Овај свијет, односно његов облик којему пролази слава (I Кор 7, 31), је привремен и мир који се у њему постигне, па ма како имао дуг вијек. Прави смисао мира хришћанскога у свијету је есхатолошка пуноћа и мирноћа: значи, мир на земљи је почетак и антиципација мира вјечног.

Мир међу људима и народима, државама, мир у свијету уопште, ако је само хуманистички заснован, уопште узев – недовољан је: то је мир овога свијета, у најбољем виду оно позитивно што чине и незнабошци (упор. Мт. 5, 47). Али мир хришћански је нешто друго: поред основне залогe Христовог мира, који је квалитетом друкчији од мира овога свијета, хришћански мир његује димензију есхатона која је пунина мира будућег вијека. Кроз натприродну Божју благодат улива се у мир овога свијет нешто што одиста није од овога свијета – у томе је његова бит, његов смисао, и вриједност и оправданост повјерења.

Од ренесансе наовамо, нарочито, и посебно од Француске револуције, теку паралелно хришћанске и хуманистичке тенденције мира; у ствари, више је ту присутна жеља него што је то тенденција.

Давно је увиђено да постоје међу људима конфликти, стегнути у чворове. Свему томе је почетак у моралној и психичкој проблематици. Из свега тога је јасно да је у питању демократски програм праведнога мира XVII и XVIII вијека реорганизација међународнога живота на основу принципа равноправности и уважавања суверених права народа – то представља стална некад апстрактна, чисто људска решења, без дубље залогe. То увјерење су појачале катастрофалне последице Наполеонових ратова. Њихова увиђања зачињу у хришћанској Европи идеју пацифизма која касније прераста у покрет – покрет какав је могао да се зачне у западноевропском грађанском друштву и његовом моралу, прилично удаљеноме од изворнога хришћанства. Године 1867. малограђански републиканци и либерали оснивају Међународну лигу слободе и мира. Од 1945. имамо и Организацију уједињених нација.

Све су ово чисто политички покушаји стварања мира; они су вјештачки, јер уопште не постављају питање гријеха, кајања и опроштаја – а стварају велике мировне пројекте и држе спектакуларне мировне конференције, на којима се више у први план истичу лични планови и тежње, него опште потребе. Па и кад тече разговор о општим потребама, испод њега – као испод површине танке коре – тутње противречности и шуме ријеке понорнице, замућене неискреношћу, гордошћу, немиром. Иако огромну већину учесника тих конференција чине хришћани, то је, на жалост, тако далеко, предалеко од хришћанства!

Хришћани разних традиција имају, у посљедње вријеме, своје мировне конференције које су у већем броју случајева – методски гледано – типично политичка засиједања и зборована. Иако почињу и завршавају свој рад молитвом, видно изостају молитвена психологија повјерења, молитвени мир и прибраност исихастичке сталожености, молитвено једномислије и једногласије. Дакле, таква мировна асамблеја – хришћанска, или уопште религиозна – много више личи на пацифистички конгрес, него на хришћанску или уопште религиозну манифестацију мира. Пацифизам хоће мир – неки далеки, апстрактни, из кога је искључен сам субјект, пацифиста. Тај субјект не увиђа своју личну грешност и нема потреба за личним покајањем, а своје субјек-

тивно ангажовање своди на формалну коректност, на социјалне подухвате, на хумано милосрђе... а то је све ипак далеко уже и површније од моралнопсихолошких димензија хришћанинова осјећања и дјелања. А димензије хришћанства, посебно димензије Цркве, су још веће и садржајније.

Ипак, ни у хришћанству нема правога мира кад хришћани прекину своју комуникацију са мистичним и трансцендентним – исто онако као што ослаби ток ријеке кад пресуши њен извор иако су јој и даље живе притоке. Без мира онтолошки заснованог који има патириродну компоненту, нема ни мира заснованог у односима људи и народа. Док човјек не регулише свој однос према Богу, он није у стању да регулише ни свој однос према самом себи. То је *conditio sine qua non*; одатле проистичу даљи човјекови односи: према људима, према свијету...

У свима својим богослужењима, и заједничким и приватним или појединачним, Црква упућује Богу молитве за мир – и то од стране своје, себе као јединства многих чланова: зато су те молитве увијек у множини, која није накнадни збир, него израз предходно дате саборности. У богослужбеним чиновима, посебно у тајни свет Евхаристије, Црква дијели Христов мир свима (МИРЪ ВСЪМЪ); у јектенији великој која се зове мирна (за мир) постоји посебна прозба *за мир овога свијета* – дакле, молба за историјску и временску примјену Божјега мира овдје, међу људима, у конкретној заједници. Топлину у атмосфери и непосредност у односима хришћани нарочито доживљавају о великим празницима (нарочито Божић и Ускрс) кад се поздрављају поздравом мира, и дубље но обично доживљавају своје братство, сестринство, очинство, материнство. Ова чисто породична терминологија упућује на закључак да у Цркви, попут породице, постоји нешто реално али неопипљиво, па је породица изворно јединство, а не прост збир неколико лица различитог пола и старос-ног узраста. Дакле, породица је изворно јединство или саборност природна, а не накнадни збир неколико лица. Црква је такође изворно јединство, али благодатно, у које урастају лични људи који постају органи, чланови тога великог организма.

Будући да су хришћани људи који живе овдје и сад, они су изложени утицају и изазовима овога свијета. Зато је доста честа појава њихова стварна удаљавања од Цркве, од њених мистичних дубина – од Оца свјетлости од којег долази сваки савршени дар (из Литургије св Јована Златоуста и св. Василија Великога, у

заамвоној молитви) – па расплињавају свој поглед и расипају своје акције по плиткој и широкој равни времена, простора, друштва... То је атмосфера пацифизма који сматра да су спољашње, државне и друштвене прилике, услов мира. Те прилике постоје, и утичу, али – нијесу пресудне. Мотиви и акције мира потичу из срца, а то је свијет интимне унутрашњости, окренутога (искренут – отуд израз искрен) Божјим дубинама. Ако тако отворено срце не упије благодат као суви сунђер воду, нема партиципације човјека у поменутом бићу. Чишћење ума и срца отуд вуче, кроз кајање, и то посебно кроз благодат, своје очишћење, оздрављење. Ту се зачиње, односно оздрављује, само језгро човјека – његова личност, па из ње проистиче здрава хришћанска љубав која у реалноме животу види како расту и жито и кукољ, па жито његује и оплемењује, а кукољ одбацује. То није сентиментална љубав која одвире из разњеженога неизлијеченог срца, нити разводњава љубав хуманизма која је сва у неким статистикама и просјецима. Наравно, није то ни искључива ни отровна мржња. Хришћанска љубав не познаје и не прихвата борбу за опстанак: њен опстанак је у Богу од кога добија смисао – и она, и субјект из кога она зрачи. Дакле, унутрашња чистота се најприје успоставља у души, па пошто препороди човјекову личност, она зрачи у спољашњи свијет и друштво, и тако постају видљиви њени резултати. Царство Божје није од овога свијета, али присуствује у овом свијету, и човек га, кроз претходни доживљај, има као реалност која је ту међу људима (упор. Лк. 17, 21). Најживља потврда тога Царства и његова мира јесте света Евхаристија – то вјечно живо срце Цркве Христове. У њој хришћани учествују, доживљавају тајну Цркве и тајну Бога, партиципирају у њима – али и ту тајну преносе кроз своје односе на други, спољашњи свијет. Зато, есхатолошки виђен, овај свијет и народ у њему није народ осуђен само на временско трајање, него је то народ Божји који још сад гледа у будући вијек, иде према њему, доживљава његов над-свјетски мир и есхатолошку пуноћу вјечности – и сад у немирноме времену које карактерише крај нашега (XX) вијека.

Сваки мир овога свијета је привремен, пролазан: он пролази са славом овога свијета; а само хришћански мир, зачет у препорођеним срцима искрених и у Цркву дубоко укоријењених хришћана, а пројектован у теолошке, космолошке, антрополошке, социолошке, културне и др. димензије – има своје крајње назначење које не пролази, него тек долази, па је зато све пунији, садржајнији, конкретнији... Његова је пуноћа вјечни и прибрани

свијет будућег вијека који је без граница. То је активни мир, мир активне љубави, а не пасивна укоченост и хладноћа нихилистичке пустоши. Као таква, хришћанска љубав је лична категорија по својој пропихођењу; хришћански мир, као остварена хришћанска љубав, је такође персонално заснован.

Дакле, два једноставна појма из наслова наше теме – "хришћанство" и "мир" – сводимо на *један* сложен појам – "хришћански мир". Кад се пажљивије и дубље умно загледамо у тај појам видјећемо да оно његово битно у садржини има своју специфичну садржину и методологију која је неупоредива са миром овога свијета. Тај Христов мир се остварује у овоме свијету, и као такав треба да оплемени мир овога свијета. Он зрачи из Христовог тијела на Земљи – из Цркве, кроз преумљену савјест, промијењену свијест, препорођену личност, излијечени менталитет, преображени живот хришћанина. Ако се хришћанин искоријени из небоземнога бића Цркве, и изолује, он се практично пасивизирао и инчланио из ње, упоједино се и редуцирао на пуки чинилац овога свијета. Тај обезбагодаћени хришћанин је номиналан хришћанин, па је номинална и његова хришћанска љубав и хришћански мир који из ње резултира, не издижући се изнад онога чисто природног живота дохвативог и остваривог многобошцима који слушају глас своје савјести (Рм. гл. 7).

Драган Прошић

III

Христос у телу цркве*

Педесетница
(наставак)

Васкрсењем и вазнесењем историјског Исуса Христа није престало Његово присуство у видљивом свету који је кроз њега постао. Пре свог вазнесења васкрсли Христос говори својим ученицима да се не разилазе из Јерусалима, "него да чекају обћање Оца" (Дела ап. 1, 4). "Примићете силу када сиђе Свети Дух на вас", говори Спаситељ, "и бићете ми свјedoци у Јерусалиму и по свој Јудеји и Самарији и све до краја" (Дела ап. 1, 8). Велика тајна о спасењу рода људског, "тајна сакривена од вјекова и покољења" (Кол. 1, 26) уноси у свет нову и савршенију реалност. Та новост је Црква, основана на двојној божанској икономији, на делу Христовом и Духа Светога, на делу двају лица Свете Тројице, од Оца посланих у свет. Црква, као органска заједница оних који се "у Христа крстише и у Христа обукоше" (Гал. 3, 27), постаје ново тело Христово, нова "велика тајна побожности". У том акту Свете Тројице на Земљи активно и видљиво, у виду огњених језика, учествује Дух Свети који остаје у Цркви испуњавајући је благодатном божанском силом. Црква је Тело

* Наставак докторске дисертације одбране на Богословском факултету СПЦ-е.

Христово, јер је Он њена глава, али Црква је и пуноћа божанске благодати, јер је Свети Дух оживотворава и испуњава Божанским дејством. Божанство Христово у Цркви обитава телесно, као што је обитавало и у обоженем људском телу Исусовом. Силаском Светог Духа на апостоле, уливањем силе Његове у њихове душе, ствара се царство благодати, нова епоха у историји света и спасења рода људског. Присуство Духа Светог у историји у историји света и спасења није се показало само при оснивању Цркве. Кад је Бог стварао свет "Дух Божији дизаше се над водом" (I Мојс. 1, 2); "Ријечју Господњом небеса се створише и духом уста његових сва војска њихова" (Псал. 33, 6). Дух Свети учествује у зачећу Христовом (Мт. 1, 35), у крштењу на Јордану (Мт. 3, 16), при васкрсењу (Рим. 8, 11) и ево сада при оснивању Цркве. Све се, дакле, у историји света, по речима светог Атанасија Великог, догађа "од Оца кроз Сина у Духу Светом". "Светом Педесетницом је употпуњено Богооваплоћење: при првом силаску Дух Свети извршује у Светој Цјевн оваплоћење Бога Логоса, и Бог Логос постаје и занавек остаје у том телу, које је Црква. По среди је један недељиви домострој спасења. Дух Свети силази на васцело тело Цркве, и сав је присутан у целокупном богочовечанском бићу и животу Цркве. Као што у човековом телу ништа не бива без душе што је у њему, тако и у телу Цркве ништа не бива без Духа Светога који је душа Цркве. Тако кроз све векове и кроз сву вечност. У ствари, Црква је непрекидни Духовдан".²⁸

На дан Педесетнице остварује се оно што је Христос наговестио: "Који у мене верује, као што Писмо рече, из утробе његове потећи ће ријеке воде живе. А ово рече о Духу кога требаше да приме они који вјерују у име његово, јер Дух Свети још не бјеше дат, зато што Исус још не бјеше прослављен" (Јн 7, 38–39). "Дејство Светог Духа пре Цркве и изван Цркве, пише Лоски, није исто што и његово присуство у Цркви после Педесетнице. Као што је Реч "којом је све постало", јављала Премудрост Божију у стварању све док није послана у свет и ушла у његову историју као оваплоћена Божанска Личност, тако је и Дух Свети, преко кога се извршава воља Божија – саздатељница и чувар васељене од самог почетка њеног стварања – био послан у свет у одређени моменат да би у њему присуствовао не само својим дејством, заједничким за целу Тројицу, него баш као Лице".²⁹

Настало је ново доба у историји спасења. Спасоносна жртва је принета, смрт је побеђена, рајска врата су поново отворена,

Црква је постала посредница људског спасења, а њени чланови сутелесници Христови. Христос је у њима и они у Њему. У њима као телу Цркве борави Дух Свети. Апостоли су утврђени у вери у Божанство Христово, у све оно што су чули и видели, а Дух Свети их оспособљава да све то дубље схвате и на најбољи могући начин предају то другима. Остварује се оно што је Христос рекао: "Пред старјешине и цареве изводиће вас мене ради за свједочанство њима и незнабошцима. А кад вас предаду, не брините се како ћете или шта ћете говорити; јер ће вам се у онај час дати шта ћете казати. Јер нећете ви говорити, него Дух Оца вашег говориће из вас" (Мт. 10, 18–20). Кад се ово зна, онда се може објаснити промена у животу апостола, које је Христос од неуких рибара учинио "ловцима људи" културних средина оног времена, а исто тако обраћање Савла, који од жестоког гонитеља хришћанства – постаје највећи проповедник Христове науке. Апостоли не шире науку неког учитеља, философа, оснивача религије, већ они проповедају "Христа распетог, Јудејцима саблазан, а Јелинима лудост. Онима пак позванима, и Јудејцима и Јелинима, Христа, Божију силу и Божију премудрост" (I Кор. 1, 23–24). Марко пише "јеванђеље Исуса Христа, Сина Божијег" (Мк. 1, 1); Јован пише своје јеванђеље "да вјерујете да Исус јесте Христос, Син Божији, и да вјерујући имате живот у име његово" (Јн 20, 31); Јаков себе представља као слугу Бога и Господа Исуса Христа" (Јак. 1, 1); Обраћени Савле, сада апостол Павле, "одмах по синагогама проповиједаше Исуса да је он Син Божији" (Дела ап. 9, 20).

Већ у првој половини првог века, непосредно после крсне смрти и васкрсења Христовог, још за живота Његових апостола, прве хришћанске општине исповедају Исуса као Христа, обећаног Месију и Сина Божијег. То је чињеница која се не може оспорити, а њена непобитна истинитост не може бити уздрмана никаквим литерарно–критичким теоријама о облику и стварању хришћанског предања.³⁰ Апостоли се називају "сведоцима" о животу, смрти и васкрсењу Христовом (Дела ап. 2, 32; 5, 32; 10, 39), а Исус се назива Христом – Месијом (Дела ап. 1, 21; 2, 36; 2, 47; 4, 33; 5, 14; 8, 16; 10, 36), кога је Бог узвисио за Господа и Спаситеља (Дела ап. 5, 31). Да су први проповедници и први хришћани своју веру заснивали на реалним историјским догађајима, и да су највећу важност придавали историјској истинитости онога што проповедају, види се из чињенице да су они за "сведоке" о Христу узимали само оне људе који су с апостолима били "за

све вријеме откако међу нас дође и изиђе од нас Господ Исус" (Дела ап. 1, 21), а посебно оне људе који су били сведоци Његовог васкрсења (Дела ап. 1, 22; 10, 40). У првим временима о Христу су могли с ауторитетом говорити само очевици, они који су Га познавали и са Њим живели. Нису биле довољне само идеје, него и реалне, историјске чињенице. Први проповедници истине о Христу могли су бити само они који говоре о ономе "што видјеше и чуше" (Дела ап. 4, 20). Поред њих, проповед о Христу може бити поверена само изабранима, али и обдаренима Духом Светим. Дакле, ступање у апостолску службу омогућава не само лични квалитет, ни образовање, ни херојско залагање, него, пре свега, Божји избор. Бити "сведок" значи бити у Божјој служби, бити орган Дуга Светог.³¹ Апостоли су, дакле, сведоци онога о чему говоре и пишу о Христу и Његовој науци (Јн 21, 24). Њихово дело су наставили њихови наследници, њихови ученици које су они сами одабрали. Тако је почело благодатно "апостолско прејемство" јерархије. "У ствари, Црква је непрекидна Педесетница", каже отац Јустин, "непрекидни Духовдан". Све божанствене силе непрекидно делају Духом Светим у Богочовечанском телу Цркве, и остварују у простору и времену нови, богочовечански живот на Земљи".³² Црква је Христос продужен кроз векове: Он се вазнео са Земље на небо, али је тада обећао присутним ученицима, а преко њих и својим следбеницима, да ће и овде боравити "до свршетка вијека" (Мт. 28, 20).

Сведочанства хришћанских писаца првих векова о Христу као Богу

Веру у Божанство Христово исповедали су и непосредни апостолски ученици, истичући очигледну подударност између старозаветних пророштава и њиховог остварења у личности и животу Исуса Христа. Та прва постапостолска генерација хришћана као да говори својим савременицима: ако нама не верујете, верујте пророцима, верујте остварењу њихових пророштава у личности и животу Исусовом.

Свети Игњатије Богоносац (+ око 110.),³³ нешто млађи савременик и ученик светог апостола Јована, у својим писмима са

пута у Рим где је пострадао, јасно изражава веру у богочовечанску личност Исуса Христа, оваплоћеног сина Божјег, "који је пре векова био у Оца, а напоследку се јавио у телу" (ος προ αιωνων παρ πατρι και εν τελει εφανε).³⁴ Ефесцима пише да је "Бога нашег Исуса Христа зачала Марија од Духа Светог по икономији Божјој из семена Давидова" (Ο γαρ θεος ημων Ιησους ο Χριστος εκυο-φορηθη υπο Μαρίας και οικονομιαν θεου εκ σπερματος μεν Δαβιδ, πνευματος δε αγιου).³⁵ Зато он позива Ефесце да буду сједињени у једној вери и у Исусу Христу, по телу из племена Давидова, сину човечијем и Сину Божјем (εν μια πιστει και εν Ιησου Χριστω, νω κατα σαρκα εκ γενους Δαβιδ, τω νω ανθρωπου και θεου).³⁶ Свети Игњатије јасно исповеда веру да је Христос наш Спаситељ. Он представља врата кроз која су прошли Авраам, Исак и Јаков и пророци и апостоли и Црква (αυτος – Χριστος – ων θηρα του πατρος, δι ης εισερχονται Αβρααμ και Ισαακ και Ιακωβ και οι προφηται και οι αποστολοι και η εκκλησια).³⁷

Старохришћански спис, познат под именом *Учење дванаесторице апостола* (Δηδαχη των δωδεκα αποστολων), који је настао у време кад и посланице светог Игњатија,³⁸ назива Христа Господом нашим (ο κυριος ημων),³⁹ или Сином Божјим. У молитви благодарности, евхаристије, захваљује се Богу на свему што је откривено δια 'Ιησου παιδος σου,⁴⁰ али се Он назива лозом Давидовом, па се и препоручује да Богу треба благодарити (υπερ της αγιας αμπελου Δαβιδ του παιδος σου, 'Ης εγνωρισας ημιν δια 'Ιησου του παιδος σου).⁴¹

Свети Климент Римски (+95) учи Коринћане да је Христос Господ послан од Бога: "Апостоли су били послани од Господа Исуса Христа да нам проповедају јеванђеље, а Исус Христос од Бога. Христос је био послан од Бога, а апостоли од Христа" (I Посл. 42).

Свети Поликарп Смирнски (+156), такође ученик светог апостола Јована, назива Христоса Спаситељем, Царем, Господом и Богом. У посланици Филипљанима он пише: "Бог и отац Господа нашег Исуса Христа и Сам вечни Првосвештеник, Син Божји Исус Христос, нека вас утврди у вери и истини" (Deus autem et pater domini nostri + Jesu Christi, et ipse sempiternus pontifex, Dei filius Jesus Christus, aedificet vos in fide et veritate)⁴². Ту своју веру исповеда и пред мучитељима који траже да се одрекне Христа: "Ево

већ осамдесетшест година како ја Њему служим и Он ми није учинио никакво зло. Па како бих ја могао да грдим свога Цара и Спаситеља" ('Ουδοηκοντα και εξ ετη δουλευω αυτω, και ουδεν με ηδικησεν και πως δυναμαι βλασφημησαι τον βασιλεα μου τον σωσαντα με).⁴³

Апологети и други образовани хришћански писци, бранили су богочовечанску личност Христову користећи философску мисао свога времена. "Било би и сасвим чудно, каже Карсавин, ако оци цркве не би говорили језиком којим је тада једино било могуће теоретски истраживати истину; објављивана су схватања и хипотезе јелинистичке философије, развијене, уосталом, не без учешћа хришћана. Све то указује не на условљеност хришћанства многобоштвом, него на историчност хришћанства. Новина и истинитост светоотачког учења не би ништа постигла ако би свети оци одбацивали макар и делимично сагледавање Истине код нехришћана и одрицали чак и оно што су они од Истине изразили..."⁴⁴

Било је то време хеленизма, у коме се сјединило, још од времена Александра Македонског, наследство грчке културе, нарочито философије, са традиционалним наследством сиријско-персијског Истока. Сада се хеленистички свет сусрео са хришћанством, на коме је свака културна традиција гледала из свог угла. Ту се показало да се у хеленизму нису потпуно изгубили трагови вековних схватања појединих подручја. Такви трагови у синкретистичком систему хеленизма најбоље су се показали у сусрету са хришћанством и дошли до изражаја у хетеродоксним сектама гностичког карактера које су пратиле и нагризале рано хришћанство. "Гносис, каже Поснов, није појава која је поникла најпре у области хришћанства, као јерес (гностицизам). За свој постанак гностицизам има да захвали различитим философско-етичким и религиозним токовима античког света пред рођење Христово. Међутим, тачно одредити однос гносиса и синкретистичких струјања тог времена није могуће".⁴⁵

Док су гностичке секте на азијском подручју предњег Истока биле под утицајем сиријско-персијске религије, дотле су Валентин и Василид у хеленистичкој Александрији настојали да у нове гностичке идеје унесу грчку философију, па је већ у време њихових ученика завршена та трансформација и њихов гностицизам постаје философски систем. Прелаз је био лак. У Александрији је популарни платонизам нудио дуалистичку традицију

која је признавала трансцедентног Бога и њему супротан чулни свет. То је одговарало дуализму, иако је он извирао из друкчијег поимања света и човека од овог платонистичког. У космополитској Александрији су се припадници свих веровања античког света упознали са грчком културом. То је епоха кад се овде појављује такозвани херметизам, који представља хеленизацију старе египатске религије. Говорило се да је Исток војнички освојио грчко-римски свет, али, и у томе насупрот, да је грчко-римска култура освојила Исток. Уствари, обе ове тврдње су тачне, јер се не односе на исти план. На религиозном плану у то време тријумфују источне религије, а на културном плану хеленизам. То је важило и за гностицизам.⁴⁶

Не може бити речи о хеленизацији хришћанства, као што је мислио Харнак, ни о оријентализацији хеленизма, као што мисли Рајценштајн. Ради се о одређеном религиозном току, који је рођен на ивици јудео-хришћанства и који се хеленизирао са њим.⁴⁷

Хришћански писци тога времена, васпитани од апостола и њихових ученика у духу старозаветног и новозаветног откривења, односили су се критички према овом укрштању откривеног хришћанског учења са комбинацијама оних који су желели да му се приближе својим схватањима. "Да би заштитили хришћане њихову веру од оваквих заблуда и напада, каже епископ Силвестар, био је потребно борцима за веру да јавно излажу своје учење о троједном Богу и да га излажу тако како би било јасно и убедљиво и њиховим ученим противницима, међу којима су се истицали представници јудејског евионитизма, а нарочито многобожачког гностицизма".⁴⁸

Неки од тих писаца, као свети **Јустин**, и сам "философ", придавали су, у објашњењу хришћанског учења, врло велики значај и многобожачкој философији, док су други, као **Тертулијан**, односили према њој са великим неповерењем. Ипак су се сви слагали у томе да очевидне заблуде многобожачке религиозне и философске мисли сведоче о човековој немоћи да удовољи вишим захтевима људске душе само природним силама. Људска душа осећа потребу за божанским, натприродним просвећењем. Све што је у многобожачкој историји вредно, каже свети Јустин, потицало је од божанског Логоса. "Семе Логоса (σπέρμα του λόγου) засејано (усађено) је (εμφυτον) у целом роду људском".⁴⁹ Међутим, Логос тадашњих гностичких система и хришћански,

јеванђелски Логос, нису исто. "Ми смо научени", пише свети Јустин, "да је Христос прворођени од Бога, и ми смо горе објавили да је Логос (Реч), коме припада цео род људски. Они који су живели сагласно са Логосом, хришћани су, макар их сматрали незнабожцима: такви су међу Грцима Сократ и Хераклит и њима слични, а од варвара Аврам, Ананија, Азарија и Мисаил, Илија и многи други; препричавати њихова дела или имена било би, знам, досадно и ја ћу се, овог пута, уздржати од тога. На тај начин они који су раније били, који су живели противно Логосу, били су нечасни, непријатељи према Христу и убице људи који су живели, и сада живе сагласно с њим, хришћани су, без страха и спокојни. Због тога се Он, силом Логоса, по вољи Оца свога и Господа Бога, родио од Дјеве као човек и био назван Исусом, био распет, умро и васкрсао и вазнео се на небо – што човек који размишља може да схвати из онога што сам није говорио тако подробно."⁵⁰ А ево шта је свети Јустин раније говорио: "Уосталом, да знате, да је истина само оно што ми тврдимо, научени од Христа и његових претходника, пророка; а то је старије од свих вањих бивших писаца. И треба веровати речима нашим, не зато што ми говоримо сагласно с њима, него зато што говоримо истину. То учење предао нам је Исус Христос, једини прави Син, који се родио од Бога, Реч (Логос) Његова и првенац и сила, који је по вољи Његовој постао човек, да би изменио и васпоставио род људски".⁵¹ Речи светог Јустина, Философа, а затим и Климента Александријског, о семенима Божанског Логоса која су расејана у свету и која су деловала у срцима Хераклита и Сократа, могу се проширити и још боље применити на многе који су гладни Истине, који је траже, а налазе се изван старозаветне и грчке религиозно-философске традиције. Трагови првобитног монотеизма или доцнијих монотеистичких настројења, расејани међу народима и племенима најразличитијег културног стања, исконски и доживљени на путу религиозних тежњи човечанства, представљају, несумњиво, једно од сведочанстава о унутрашњем дејству Логоса у душама оних који траже Божанску светлост.⁵² По светом Јустину заблуде у паганској историји долазиле су као последица ослањања само на природни разум. Ослобођени од заблуда су само они који су били посвећени Богом. Такви су јудејски пророци. Зато је потребно да се од многобожачких философа вратимо јудејским пророцима, као онима који су овладали божанским истинама.⁵³ Ти пророци, писци јудејских свештених књига, имају у апологетици II века врло велику

улогу. Испуњење њихових пророштва сведочи, с једне стране о Божанству и божанском посланству Исуса Христа, оснивача хришћанства, а с друге стране, потврђује да су пророци људи који су говорили богонадахнуто, по вољи Божјој. Доказ истинитости хришћанског учења апологетима потврђују не толико сам Господ Христос и Његова чуда, ни апостоли и њихови списи, колико пророци, односно остварење (испуњење) њихових предсказања. И полемика с Јудејима заснивала се, углавном, на месијанским местима Старог завета, која су се остварила у личности и животу Исуса Христа.⁵⁴

Основна мисао Јустиновог "Разговора са Трифоном" и јесте у томе да покаже како су се остварила предсказања пророка о Христу. Христос је, дакле, обећани Месија и Син Божји. То је схватање свих раних хришћанских писаца, а нарочито оних који су своје списе упутили Јудејима или јудеохришћанима. Али, да би се правилно схватио однос између Старог и Новог завета, потребно је, по речима писца *Варнавине посланице* имати "савршено знање" (τελειαν την γνωσιν),⁵⁵ потребно је пронићи у унутрашњи, тајанствено-духовни смисао старозаветних списа.

Настојећи да постигну то "савршено знање" (τελειαν την γνωσιν) многи су се утапали у разне гностичке системе, настојећи да Христа и Његову појаву у свету уклопе у своје системе и тако себи и другима, тобоже, дају објашњење тајанствене личности Исуса Христа и Његове мисије у свету. Прилазећи младој Цркви и желећи да приме њено учење, многи Јудеји и многобожци нису могли да напусте своја дотадашња схватања, већ су настојали да их измире са својим делимичним и површинским познавањем хришћанства. Зато се на периферији младог хришћанства апостолског и постапостолског доба јављају јереси, како међу хришћанима из јудејства (назореји, евионити, есени), тако и међу онима из многобоштва (разни гностички системи, докети, и др.). Христос се, код ових других, своди на степен неког од анђела, у најбољем случају неког вишег међу анђелима, који се у току времена појављивао у Адаму, пророцима, Исусу сину Јосифовом. Дуалистичка основа њиховог схватања и фанатично доживљавања потреба борбе са злом, водили су одрицању свега телесног и крајњем аскетизму. При тој подели на добро или духовно и на зло или душевно-материјално, тешко је било схватити да је Христос имао право људско тело. Зато су најчешће сматрали да је Његово тело привид, па су, према томе, и страда-

ње и смрт Његова били привидни (докети). Други су ради успостављања везе са Непостижним измишљали бесконачна родословља богова, много "анђела", устојитеља и управљача света (демијурга). Уместо Богочовека, као јединог посредника између Бога и човека (I Тим. 2, 5), појавило се мноштво посредника, као што су анђели, чији се култ и магични однос с њима почео нагло развијати.⁵⁶

Међу најраније мислиоце ове врсте, који су схватили недоступност, трансцендентност Божанства, и који су тражили пут ка Њему, спада **Филон**, "Јудеј по крви и самосазнању, а по погледу на свет александријски Полугрк". Бавио се егзегезом старозаветних списа и настојао је да да систематско изложење Мојсијевог Закона, али је своје тумачење како "закона", тако и "пророка", поткрепљивао грчком философијом, у којој је нарочито ценио Платона и стојике. Под утицајем Платонове философије он је учио да је Бог створио свет из материје која је ван Њега, посредством мноштва сила, које имају посредничку улогу између Њега и света. Њихов број је бесконачан, а круна им је Логос или Реч, кога Филон назива и "арханђелом" и "Сином", прворође-ним од Бога. Ове силе се час стапају с Логосом као његове манифестације, час му се потчињавају. Понекад му се чине Платоновим "идејама", или "семенским логосима" стојика, или "демонима" Грка, или "анђелима" Јевреја. Иако су те силе као Логос, или заједно с њим, створене, оне ипак не могу да попуне бездан између ствари (света и човека) и Бога, који и даље остаје недоступан. Филон их понекад сматра својствима или атрибутима самог Бога, како не би, тобоже, ништа оставио у део твари, материји (јер она није од Бога). Отуд постоје јасно зашто је Филон веровао у могућност надразумног сједињења са Богом и због чега је он видео циљ религиозног живота у одласку од света. Он Платоном објашњава Библију, а Библијом Платона, због чега је и речено да "или Платон филонизира или Филон платонизира".⁵⁷

За хришћанске писце првих векова лик Бога Логоса постаје све јаснији. **Свети Иринеј Лионски** говори о конкретном, историјском, оваплоћеном Логосу, Сину Божјем, који је постао "видљива и опипљива Реч" и који се "подвргао страдању и говорио роду људском".⁵⁸ Он даље каже: "Логос Божји је ради тога постао човек и Син Божји је ради тога постао човек и Син Божји—Син човечји, да би човек, сјединивши се са Сином Божјим и добивши усиновљење, постао Син Божји".⁵⁹

Оригену је јасно вечно рађање Логоса, Бога Сина, од Бога Оца. Отац није "некада" родио Сина, него пре свих векова. Отац не може бити Оцем ако нема Сина. Син је савечан и вечнодејствујући.⁶⁰ "Не смемо заборавити, пише он у коментару на Јованово јеванђеље, да је присуство Христа међу људима било и пре Његовог обитавања с нама у телу. У духу свом видели су праведници – патријарси, Мојсије служитељ Божји и пророци – да се приближава пуноћа времена".⁶¹ Логос Божји је, дакле, Сам припремао пут за свој долазак, припремајући људска срца за тај спасоносни сусрет. Тај сусрет у оваплоћењу баш у човска има свој "пројект" у боголикости човекове душе. У тој души је Христос оваплоћењем "обновио свој лик" (Догматик IV гласа). "Основна је истина апостолског учења, каже Ориген, веровати: да је Исус Христос, који дође у свет, рођен од Оца пре сваке твари; да је у последње време кроз оваплоћење постао човек иако је био Бог, и поставши човек остао је Бог као што је и био (*et homo factus quod erat Deus*)".⁶²

И тако, све до периода васељенских сабора, који су утврдили црквено учење о Богу у три лица и својим догматима решили за свагда све тринитарне и христолошке проблеме. Саборни ум Цркве изразио је тада своју богонадахнутост, ону исту божанску инспирацију којом је Бог инспирисао писце светих књига Старог и Новог завета. Зато, оно што су нам Оци у Цркви оставили, у својим списима и саборским одлукама, има у вери и животу Цркве исти значај као и Свето писмо.

Период васељенских сабора

Пре него што је почео да пише историју васељенских сабора, професор Карташев је записао: "Догмати су вечни и неисцрпни. Етапе њиховог откривања у сазнању и историји Цркве, одредбе "ороси" васељенских сабора нису надгробне плоче, наваљене на врата запечаћеног гроба, заувек искристалисане и окамењене истине. Напротив, то су путокази на којима су написани руководећи непогрешиви правци, куда и како, сигурно и безопасно, треба да иде жива хришћанска мисао, индивидуална и саборна, у својим незадрживим и бескрајним тражењима одговора на

теоретско – богословска и одговарајућа животна – практична питања".⁶³

Богооткривено учење о личности Богочовека Исуса Христа овако је формулисано у Никеоцариградском символу: "Који је ради нас људи и ради нашег спасења сишао с неба, и оваплотио се од Духа Светог и Марије Дјеве, и постао човек. И који је распет за нас у време Понтија Пилата, и страдао и погребен. И који је васкрсао у трећи дан, као што је писано. И који се узнео на небо, и седи с десне стране Оца. И који ће опет доћи са славом да суди живима и мртвима, и његовом царству неће бити краја".⁶⁴ Овај символ је имао за циљ да укратко утврди учење Цркве о Светој Тројници. То је камен темељац православне теологије. О личности Христовој расправљали су Трећи и Четврти васељенски сабор. Оци Четвртог сабора дали су опширније објашњење основног учења о Спаситељу света: "Следећи светим Оцима, сви једнодушно учимо исповедати једног истог Сина, Господа нашег Исуса Христа, савршеног по Божанству и савршеног по човечанству, ваистину Бога и ваистину човека (састављеног) из разумне душе и тела, једносушног са Оцем по Божанству и једносушног с нама по човечанству, подобног нама у свему осим греха; рођеног пре векова од Оца по Божанству, а у последње дане ради нас и ради спасења нашег (рођеног) од Марије Дјеве Богородице по човечанству, једног и истог Христа, Сина, Господа, Јединородног, у двама природама несливено, неразлучно познатог, не у два лица располовљеног и раздвојеног, него једног и истог Сина, и Јединородног, Бога, Логоса, Господа Исуса Христа, као што нам испрва Пророци објавише за Њега, и као што нас сам Господ Исус Христос научи, и као што нам предаде символ Отаца наших".⁶⁵ Следујући њима, Оци Шестог васељенског сабора су, у борби против монотелита, утврдили и формулисали учење Цркве о двама вољама и двома дејствима у Господу Исусу Христу: "И ми исто тако исповедамо, по учењу светих Отаца, две природне воље или хтења у Христу, и два природна дејства недељиво, неизменљиво, неразлучно, несливено; и две природне воље нису опречне, – не дао Бог! –, као што рекоше безбожни јеретици, него човечанска воља његова следује, не противи се, нити противстаје, већ се покоравља његовој Божанској и свемоћној вољи; јер је требало да се воља тела креће и повињава Божанској вољи".⁶⁶ Наднесен над ове текстове отац Јустин наставља: "Исус Христос је и Бог и човек, Богочовек; и као такав Он је – једна једина Личност. То је прва

чињеница Светог Откривења од које се мора поћи, ако се жели ући у тајну бића Божјег и бића човечјег. Ко њу обиђе, или одбаци, или унакази, не може ући у мистерију хришћанства, нити проићи у изузетно необичну Личност Христову. Исус Христос је Богочовек, – то је полазна тачка богооткривеног, богоданог историјског хришћанства. Од ње полазе Еванђелисти и Апостоли, Мученици и Исповедници, свети Оци и Чудотворци; од ње полазе сви они који су се благодатним подвизима еванђелским удостојили да их Дух Свети, Дух Истине води и уводи у сваку истину Божју о Исусу из Назарета".⁶⁷

Овде треба нагласити да догмати, које су утврдили васељенски сабори, нису окови који окливају човеково сазнање, као што су мислили Харнак и његови негомнишљеници. Напротив, с прквено – историјског гледишта, догмати су резултати човечјег разума над истинама Откривења, само извађене из њега. Њих и њихов садржај "чува Црква у откривењу, које јој је поверено на чување, и она је, у ствари, ризница догмата. Она их износи из откривења као депозита откривености и саопштава људима".⁶⁸

Епоха васељенских сабора, која је трајала четири и по века, представља највиши домет хришћанске богословске мисли. Била је то епоха духовних величина као што су свети Атанасије Велики "Отац православља", свети Кирило, света Три Јерарха: Василије Велики, Григорије Богослов и Јован Златоусти, Свети Григорије Ниски и многи други умови, све до светог Максима Исповедника и светог Јована Дамаскина. Од систематских дела која су настала на крају ове епохе треба поменути, свакако, дело светог Јована Дамаскина *"Извор знања"*, чији је трећи део издаван и засебно под насловом *"Тачно изложење православне вере"* (Εκδοσις ἁκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως). На Западу су кроз цео средњи век била доминанта дела и мисли Блаженог Августина и Томе Аквинског "оца схоластике" и "анђелског учитеља" (doctor angelicus).

Црква је по завршетку периода васељенских сабора, нарочито на Истоку, била обогаћена мноштвом богословских дела која су настала у периоду одбране и утврђивања црквеног учења у борби против јеретичког застрањења. И док су дела јеретика временом ишчезавала, дотле су дела старих православних писаца преписивана и на њима су се поучавали православни теолози доцнијих векова, јер православна мисао никад није завршила своју активност. "Православни су тиме православни, каже отац Јустин, што непрекидно имају ово осећање богочовечанске са-

борности, задржавајући га и чувајући га молитвом и смиренošћу. Свети, христовосни апостоли дали су једном за свагда формулу богочовечанске црквености: "Паће за добро Дух Свети и ми" (Дела ап. 15, 28). Прво Дух Свети, па онда ми; ми утолико уколико допунгамо Духу Светоме да дела кроз нас. У овој богооткривеној апостолској формули садржи се сав метод богочовечанске делатности Цркве у свету. Овај су метод прихватили Мученици и Исповедници, свети Оци и Васељенски сабори. Оступили ли се од њега, одступа се од Духа Светога".⁶⁹ Зато источни патријарси 1848. године исповедају: "Дух Свети учи Цркву кроз свете Оце и Учитеље саборне Цркве. Црква се учи од свеживотворног Духа, али не друкчије него преко светих Отаца и Учитеља. Саборна Црква не може грешити или варати се или исказивати лаж уместо истине, јер је Дух Свети, који увек дејствује кроз Оце и Учитеље који верно служе, чува од заблуде".⁷⁰

IV

П о с л е м н о г о в е к о в а

Застрањена на Западу (на Западу криза вере и њене последице)

Кроз цео средњи век теологија је била владајућа наука, а хришћанско учење једина жива философија хришћанског света. И док су на православном Истоку богословска мисао и богословска наука црпле своју снагу из Светог писма и дела Отаца старе Цркве, крајем средњег века појављује и постепено развија одрицање црквеног ауторитета уопште. Док су у претходном периоду философија и наука биле "слушкиње теологије", сад се све развија са циљем да се философија и наука не само одвоје од теологије, него и да се теологија потчини њима. Одричући ауторитет Цркве, која се на Западу била компромитовала супротностима између свог учења и живота, сва нова култура позног средњег века развија се у правцу секуларизације, која ју је не приметно водила према религиозној индиферентности, а у крајњој линији тада још несагледивом атеизму. Кривица западног средњовековља није у томе што је настојало да све – и у мисли и у животу – проистиче из хришћанства, него у томе што је оно пригушивало слободу и све области живота потчињавало клиру, јерархији. Хришћанство није против науке, испитивања природе, тражења "трагова Божјих" у њој, као што се изразио један средњевековни западни богослов. "На основи хришћанства, каже Зјењковски, израстала је наука већ у Средњем веку, на основи хришћанства развијала се она и доцније – и колико ли је научника било дубоко верујућих.

Но, ова борба на Западу, борба слободног духа са Црквом (тачније са јерархијом), борба која је давно почела да трује мисаоне људе, та борба је све време истицала идеју "слободне науке", тј. науке, која никако неће да полази од тога, да је Бог створио свет, односно која испитује свет тако, као да и нема Бога".⁷¹

Удаљујући се од Цркве и Бога, западна мисао тог времена се обраћа човеку (homo) и све што је људско (humanum) испитује се независно од ауторитета Цркве, иако у почетку не против Цркве. Тај "хуманизам" представља у ствари хришћанску реакцију на разне једностраности и грешке средњевековног погледа на свет. Ипак, "хришћанство се постепено претварало у хуманизам. Дуго и напорно Богочовек је сужаван, и најзад сведен на човека; на непогрешивог човека у Риму, и доцније на мање непогрешивог човека у Берлину. Тако је настао западно-хуманистички максимализам који од Христа узима све, и западни хуманистички минимализам који од Христа тражи најмање, па често и ништа. На место Богочовешка, истављен је човек и као највиша вредност и као највиши критеријум. Извршена је болна и тужна корекција Богочовека, његовог дела и његовог учења".⁷² Хуманизам XV и XVI века често се повезује са ренесансом, иако та два покрета немају исти извор. Ренесанса представља враћање античком свету, његовој уметности, литератури а делимично и философији. То враћање антици много је помогло овом чистом хришћанском, мада ванцрквеном покрету, који се назива хуманизмом. Ренесанса, као враћање античком свету, пошто је одиграла своју улогу, постепено слаби. Хуманизам је био жилавији и издржљивији. "Суштина хуманизма у вези је са хришћанском етиком. Обраћајући се првом питању, обратимо пажњу да Средњи век није знао за веру у човека. Средњи век хришћанског Запада је притискивала оштрим притисцима доктрина о потпуној греховности човека. По учењу блаженог Августина, првородни грех је тако дубоко унаказио човечију природу, да је она сам по себи неспособна за добро. Хуманизам живи вером у човека, дубоко осећа светлост у свету, сав је проникнут љубављу према свету и сав заинтересован за њега, и на том основу он сав као да светли вером у човека, у његове стваралачке силе, у његово природно благородство. То је стварно била рехабилитација човека, која је вратила западном свету изгубљено хришћанско поимање човека, али та рехабилитација се више ослањала на хришћанство, него насупрот њему, развијала се као опозиција оном поимању хришћанства какво се изградило у Цркви средњег века. Разви-

јајући се одвојено од Цркве, хуманизам је постао основа и основац за нову, ванцрквену, а доцније и антицрквену самосвест западних људи".⁷³

И револт у самој Цркви почео је најпре као очекивана критика болесног стања у Цркви. У свом тумачењу Посланице Римљанима (*Vorlesung über der Römerbrief*),⁷⁴ Лутер је већ 1515. године, дакле и пре сукоба са Тецелом, изложио све оно што му је на срцу лежало и само је чекао погодан моменат да ослободи ону рушилачку (или стваралачку) снагу која се у његовој души крила. "У коментару на посланицу Римљанима он не напада ни папу ни католицизам. Напротив, он иступа као истински син Цркве, њему се чини да он објављује само оно што је и сам добио од католицизма. Не да он, већ тада, није примећивао недолични живот савременог му духовништва; ни за њега, као ни за ма ког човека који има очи, није била тајна да је црквени живот крајем XV и почетком XVI века био далеко од нивоа не само хришћанског, но и најскромнијег паганског идеала. То је напослетку, много збуњивало и огорчавало све верне синове католичанства, то је изазвало на борбу и протест, али борбу не против Цркве, него за Цркву – против њених недостојних служитеља, који срамоте свој високи чин. Али, Лутер је прошао мимо свега тога. Његова мисао била је далеко од свакодневних обавеза. Његова брига, она брига којој је он, хтео или не посветио најбоље силе своје душе, која га је лишила сна и душевног мира, из које је доцније израсло његово служење, није имала ништа заједничког са његовим редовним обавезама. Напротив, Лутер је у све сумњао. Није се бојао да заједно са Окамом иде до краја у критици опште признатих моралних, философских и теолошких претпоставки. Он се није уплашио да у самом папи и целој католичкој цркви наслућује слуге Антихриста".⁷⁵

Отргнувши се од ауторитета Цркве, а пошто је био одбачен од ње, Лутер се осетио не толико слободним, колико неспутаним, без одговорности ма коме. То осећање се уселило и у душе његових следбеника, иако не увек и једномишљеника, што је доводило до несугласица међу људима и до цспања и међусобног трвења. Отпочела је редукција не само у домену спољног верског и црквеног живота, него и најсветијим дубинама благодатног живота Цркве. Евхаристија није истинско тело и крв Христова, већ се оно за лутеране прима *in pane*, *cum pane* или *sub pane*; за друге је то само спиритуално сједињење са Христом; за треће само сећање на Тајну вечеру; за секте које су се доцније намно-

жиле и множе се и даље – евхаристија је без значаја. Тамо где нема ауторитета Цркве, чији је ум Христос, а свети Оци "всезнааца" – "уста Слова", тамо где њих замени ум сваког појединца, огреховљени ratio човеков, рађа се рационализам, односно пада се у рационализацију и рационалистичку анализу и раслојавање тајни вере, па тајне престају бити тајне. То је била судбина европског Запада. Из "слободе у Христу" прешло се у "природну слободу", у којој се "не облачи у Христа", већ се даје суд о Христу и ствара Његов лик онакав какав може створити човеков ум. Тражи се "човечански Христос".

Све ове тежње добиле су израза у немачкој философији почетком XIX века, посебно у учењу Хегела, чије је схватање религије имало много додирних тачака са Спинозом. Хегел није атеиста, али он не тражи Божанство изнад природе и човека. "Његов Бог је адекватан иманентној стварности и њеној логици, каже Евгеније Спекторски. На тај начин теологија се поклапа са космологијом. Панлогизам замењује откривење и "права је теодицеја философија". Идеју водилу ове философије сачињава "измирење са стварношћу". Не постоји ништа "што би било с ону страну. Бог зна где". Ко резонује овако, каже даље Спекторски, тај је пантеиста. Пантеиста је и Хегел. Али, за разлику од универзалног пантеизма код стојика и Спинозе, његов пантеизам је, такорећи, партикуларан, јер је прожет немачким национализмом. Хегел тврди да је божанска разумност стварности усредсређена баш у немачкој стихији. Није свака стварност разумна, него само немачки народ. "Циљ германског духа је остварење апсолутне истине". Остатак човечанства је само гомила бесправних народа" око "трона" господског народа. Хегелова верска философија није уперена против хришћанства. Али, то је једно чудно хришћанство. Њему недостаје трансцендентни Бог. Хајне је чак приписивао Хегелу тврдњу да је хришћанство "један корак напред, јер учи о Богу који је умро". Додуше, таква реченица се не налази у Хегеловим списима.

Хегелу се чинило да је од свих хришћанских вероисповести само протестантизам оспособљен да се изједначи са таквим хришћанством. Православље је већ, тобоже, завршило свој живот са Византијом, која представља "најужаснију слику". Римокатолицизму Хегел је приговорио да "са њима није могуће никакво државно уређење".⁷⁶

Ишло се даље. Рационализам XVIII века покушао је да све натприродно у Библији, а нарочито у животу Христовом, проту-

мачи рационално, као да у свему што је природно нема ништа што се не може објаснити природним законима и научним достигнућима. У XIX веку се отишло још даље. Ако се нешто не може објаснити разумом, онда то ваљда и не постоји и оно "необјашњиво", што је о тој појави и личности казано, треба сматрати за мит. У Тибингену се на лутеранском "теолошком семинару" тамошњег Универзитета, на коме се школовао и Хегел, појављује нови правац, нова "школа", митолошки. Њен зачетник је Давид Фридрих Штраус (+1874), који је 1835. године објавио своје дело "Живот Исусов" (Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet).

У предговору свом делу Штраус каже да је прошло време супернатуралистичког и рационалистичког приступа личности Христовој, јер је прво преживело, а друго није успело да несхватљиво учини схватљивим. Зато он заузима ново становиште – митско. Оно што је у животу Христовом, према јеванђелском казивању, природно, није ни историјска реалност, па према томе, није се ни збило. То је мит. Учени теолози његовог времена, сматра Штраус, ово не могу да схвате, јер полазе са других становишта и не могу проблему приступити критички, јер су оптерећени религиозним и догматским схватањима, док он полази са *философског* гледишта. Ако они буду његово дело оценили као нехришћанско, он сматра да су његови ставови и супернатуралистички и рационалистички ненаучни.⁷⁷

Да би оправдао своје објашњење природних појава описаних у јеванђељима, Штраус се, поред осталог, позива и на Оригена, на његову антрополошку трихотомију и на троструки смисао текстова Светог писма: буквални – као телесни, морални – као психички и мистички – као пневматички. Штраус сматра да у овом трећем он налази основ за своју митолошку теорију у тумачењу јеванђеља.⁷⁸ По његовом мишљењу, писању јеванђеља претходило је народно митско предање. Оно је утицало и на писце јеванђеља, који су, такође, многе историјске догађаје обукли у митско рухо, приказујући их при томе као историјска збивања.⁷⁹ Тако, на пример, поклоњење Мудраца била је, уствари, случајна посета источњачких трговаца, који су том приликом путовали кроз место где се Христос родио; анђео који се помиње приликом Христовог рођења је, уствари, нека ватра која је горела у близини; светлост и глас при Христовом крштењу су муња и гром који је прати, а голуб у близини тог места се уписао и полетео; забележен је, јер је код семитских народа смат-

ран за свету птицу,⁸⁰ и тако даље, сва чудна, понекад недобро-намерно патетнута, а понекад наивна домишљања. Јосиф и Марија су муж и жена, који су после Исуса имали још деце, односно "браћу" његову.⁸¹ Сусрет Марије и Јелисавете показује се као обична фамилијарна посета којој је дат митски опис.⁸² Штраус се кроз цео рад труди да нађе противречности у казивању јеванђелиста, у хронологији, у изразима, у односима Исуса и Претече везаним за Христово крштење; по њему, извештаја војника "чувара Христовог гроба, да су ученици украли тело Исусово док су они спавали", нема у оригиналу Матејевог јеванђеља, већ је то интерполација, додана туђом руком, па је тако ушла и у грчки превод.⁸³

Христовом васкрсењу Штраус је посветио много пажње и имао је много муке, трудећи се да га прикаже као мит. Сматрајући јеванђелска казивања о овом догађају, који је камен темељац хришћанске вере, за мит, он, као и рационалисти, покушава да да објашњење свог става. Расправљајући о смрти и васкрсењу Христовом Штраус говори о односу душе и тела, душе као унутрашњости тела и тела као спољашности душе. Кад душа напусти тело, престају у њему сви животни процеси и наступа смрт, а после смрти нема више повратка душе и живота у тело.⁸⁴ Али, ако је Христос на крсту умро, како се после јављао као жив? Излаз из ове дилеме Штраус је нашао у свом домишљању да Исус уствари и није умро на крсту. Већ сама чињеница да је Исус после васкрсења тако ретко и кратко са својим ученицима, доводи до закључка, мисли Штраус, да је он, кад се освестио, устао из гроба у свом ранијем људском телу, па се због тога и доцније, због исцрпљености од мука на крсту, повлачио у мировање.⁸⁵ Према томе, Исус "или није стварно умро, или није стварно васкрсао" (*dass er entweder nicht wirklich gestorben, oder nicht wirklich auferstanden sei*).⁸⁶ Штраус се као и Паулус пре њега и рационалисти, приклоњио првој претпоставци, која искључује другу: Исус није на крсту стварно умро, дакле, није стварао ни васкрсао. Све је то мит. Нестанак Христов са историјске сцене описан је у Новом завету као вазнесење, по угледу на старозаветно казивање о вазнесењу Еноха и Илије, али и то је у оба случаја мит.

Штраусово дело је код многих изазивало велико интересовање, али је код озбиљних богослова изазвало оштру осуду и реакцију. Зато је у посебној, додатној, књизи свом делу, Штраус објавио одбрану на критике које су написали Штајдел, Ешенмајер, Менцел и други.⁸⁷ Још много отвореније Штраус је иступио

у свом популарном издању "Живота Исусовог" за народ (*Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, Leipzig 1864), у чијем предговору каже: "... Све дотле док хришћанство буде схваћено као нешто што је човечанству дато споља и Христос као неко ко је дошао с неба, и његова црква као институција која ће помоћу његове крви ослободити људе од греха, биће сама духовна религија недуховна, а хришћанство ће бити схваћено на јеврејски начин. Тек кад се спозна да је у хришћанству човечанство постало дубље себе свесно него пре, да је Исус само онај човек у коме је најпре настала та дубља свест, која се испољавала у целом његовом животу и бићу као одређујућа сила и да се ослобођење од греха састоји у понирању у то размишљање, и у прихватању тога, тек тада је хришћанство заиста хришћански схваћено. Ко је једном схватио, да се човечанство и све у њему, из чега се не изузима религија, историјски развија, томе мора бити јасно и то, да ни у једној тачки тог развоја не може постојати нешто управо највише, да у представи о религиозним списима (изворима) који су под неповољним околностима образовања настали пре више од 1500 година, треба да раздвојимо битно од небитног, ако хоћемо да то за нас још важи. Предузети то раздвајање следећи је задатак протестантизма, и ако немачки народ има задатак да настави даље образовање у протестантизму, биће то раздвајање задатак немачког народа. Ко хоће да уклони попове из цркве, мора најпре уклонити чудо из религије".⁸⁸

Митолошка школа, која се тако зачала у Тибингену, није могла да се заустави на својој низбрдици. Штраусов колега Фердинанд Кристијан Баур (+ 1860), професор евангелистичке теологије на Тибингенском универзитету, не пише више "Догматику", него "Историју хришћанских догми" (*Lehre der christlichen Dogmengeschichte*, Stuttgart 1847). Циљ те историје је да се прикаже унутрашњи развој хришћанске догме.⁸⁹ Он не тражи и не излаже, нити објашњава утврђену догматску истину, већ само кратко износи шта се у ком периоду мислило и писало о основним истинама вере и о Христу, без обзира на ортодоксију. Тако он у најранијем, апостолском периоду, разликује синоптичку, павловску и јовановску христологију. "Док је Христос, према Павлу, сматра Баур, стварни човек, само уз тврдњу да је он пневматички човек, за разлику од психичког, дотле се тек код Јована среће идеја о Логосу, према којој је већ постојећи субјект постао тело. Али, разумну душу искључује и павловска и јовановска христологија".⁹⁰ У периоду васељенских сабора Баур види само

сукобе мишљења бораца за и против појединих учења.⁹¹ Ортодоксија, оно што је закључио и утврдио поједини сабор као васељенски ум Цркве, готово се и не види. То није ни важно. Сва та мишљења, па и саборске одлуке, само су епизоде на филму историје Цркве и њеног учења. Нема непромењивих учења. Постоје само схватања појединих личности и епоха. Незамењива ортодоксија не постоји. Суштина о личности Христовој у протестантизму састоји се само у сазнању да је Он стварни човек (*der substanzielle Begriff der Persönlichkeit Christi nur darin erkannt werden, dass er wesentlich Mensch ist*).⁹² Излажући учење свога времена о личности Христовој, Бауру пада у очи да је целокупно настројење оног времена усмерено од објективног субјективном, од натприродног и трансценденталног природном и стварном, од божанског људском. Пре свега, из антипатије према црквеној догми, напада се већ толико нападана *communicatio idiomatum*. Човечанска природа, ослобођена тако "натприродног односа према божанској природи", добија тада поново код протестанта, као већ раније код социнијана, своје одговарајуће место, и сад се не жели ништа друго него да се има "истински човечански Христос".⁹³ Баур сматра да је Штраус дао завршну обраду Исусовог живота. По њему тек је код Штрауса јасно изражен и утврђен смисао Хегелове христологије. Богочовечанско јединство није само у једној личности, него је потпуно у човечанству.⁹⁴

Много даље од Штрауса и Баура отишао је Бруно Бауер (+1882). Док су прва двојица признавала за аутентичне новозаветне списе само Апокалипсис и четири посланице апостола Павла, Бауер одбацује и њих, а јеванђелске извештаје не назива више нетендециозним ставом познијих хришћана, него намерном преваром првих проповедника хришћанства. Философ Лудвиг Фојербих (+1872), пливајући у овим мисаоним водама, потонуо је до дна и прогласио да је хришћанство у ствари обожавање човечанства и да има свој основ у идентичности човечанства и божанства у духу тибингенске младохегелијанске школе.⁹⁵

Приступ личности Христовој у протестантизму дошао је на опасну раскрсницу. Стари, утврени, пут задржао је свој устаљени правац, одређен Откривењем и списима који су потекли из васељенског ума "једне свете васељенске и апостолске цркве", док је други пут одвео на странпутицу којом се не може доћи до пуног познања Христове личности. На тој странпутици чује се само ехо, одјек "радосне вести" о распетом и васкрслем Христу – Спаситељу. Али тај одјек није исто што и глас од кога он до-

лази. Нико од најстаријих хришћана није написао ниједан редак без свести о васкрелом, узнесену и вечно у Цркви присутном Господу. "Христа по телу" као таквог, у слави или страдању, одrekli би се лако већ први хришћани и нико за Њега не би страдао а камоли живот дао. "Проблем о Христу са чисто научног становишта, каже Кара Адам, стоји у наше време овако: неопходно је или признати историјско постојање Христа у његовој пуноћи са свим Његовим чудима, или ризиковати тврдећи, насупрот свим историјским подацима, да јеванђелског Христа никад није ни било. Покушај да се раздвоји Христос наше вере од историјског Исуса, односно да се призна историјско постојање Исуса а да се оспори натприродност Његове појаве на Земљи и Његова дела, тај покушај је у светлу савремених знања већ немогућ. Адолф Харнак већ није имао храбрости да објави своју књигу "Суштина хришћанства" у којој се одриче Божанство Исусово. То што је он приказивао, с пуним правом било је називано "суштином јудејства". Без предубеђења, добросавесна провера историјских извора, а пре свега новозаветних књига, несумњиво је утврдила да чисто "историјског Исуса", тј. Исуса само човека, никад и није било у историји. Такав Исус је чиста фикција, литерарна измишљотина; као реално инспирисујући и привлачни, у историји је живео и дејствовао само Христос Бого-човек. Он је реалност у Историји, централна тачка времена, почетак новог човека. Због Њега су проливане сузе и крв. На Њему су се разилазила убеђења и разилазе се непрестано до наших дана.⁹⁶

У замену за такву веру вековног хришћанства, донедавно су давани разни сурогати, нови принципи, као што је онај Харнаков да Син не спада у јеванђеље, него само Отац (*der Sohn gehört nicht in das Evangelium hinein, nur der Vater gehört in das Evangelium*).⁹⁷ Хришћанство се свело на расипнуто–рационалистички морализам без полета, без топлине вере, без доживљавања Христа и Цркве као сотиролошког инструмента њених чланова, јер Црква није овосветска организација; она је организам, живот тела, коме је глава Христос, а душа Дух Свети, тело у коме се спасамо.

Жеља за "демитологизацијом" јеванђелског казивања о Господу Христу има свој извор у рационализму XVIII века, а достиже свој врхунац у ставу немачког научника XX века, "теолога" Бултмана, који сматра за мит све оно што се не може разумом схватити у животу и личности Христовој. Све је то на крају сра-

чунато на закључак да Исус Христос није Син Божји, па ако би било могуће, и да Исуса Христа није у историји ни било.⁹⁸ Тако је "демитологизација" Христове личности водила неизбежно порицању Његове личности и Његовог историјског постојања. Такав став дошао је као поручен непријатељима хришћанства и атеистима, којих је од XIX века било, нарочито на Западу све више. Ето, до чега дође кад се људска мисао "обмане философијом и празном пријесваром, по предању људском, по науци свијета, а не по Христу" (Кол. 2, 8). Истина о Христу налази се, пре свега, у Његовој личности, јер је Он "пут и истина и живот" (Јн 14, 6). Истина о Њему и као Богу и као човеку записана је само у списима оних који су Га гледали и слушали, због Њега и ради Њега трпели, мучени били и живот свој дали. И зато се нико после њих није усудио да пише Исусову нову биографију, све док то по "науци свијета" не почеше из хуманизма рођени рационалисти.

Тај приступ личности Христовој имао је своју дубљу и дужу генезу. Још антички јуридички Запад тешко је могао да, са пуним одрицањем од старог, прими хришћанство као нешто потпуно ново, јер Апостол каже "ако је ко у Христу, нова је твар; старо прође, гле, све ново постаде" (II Кор. 5, 17), а Христос је од почетка учио да "нико не сипа вино ново у мјехове старе; иначе се продру мјехови а вино пролије, и мјехови пропадну. Него се сипа вино у мјехове нове, и обоје се сачува" (Мт. 9, 17). Тешко је било античком Риму да схвати да је Црква нешто сасвим ново, да је она Небо на Земљи, тело Христово, коме је само Он глава, само Он ум који Цркву води Духом Светим. Они који продужују дело и реч апостолску, коју им предадоше "они који су од почетка били очевидци и слуге Речи" (Јк. 1, 2), не говоре од себе, ни своје, него од Христа и Христово. Све што се у Цркви неком члану поверава, представља не власт, него служење и "који хиће да буде велики међу вама, нека вам буде служитељ" (Мт. 20, 26), каже Христос. И још: "Царство моје није од овога свијета" (Јн 18, 36). Божанска благодат, примљена у хиротонији, даје црквеном клиру не само духовну власт, него, истовремено, допуњава њихове способности новом снагом да би што боље послужили Речи Божјој и делу спасења повереног стада. На Западу то учење постепено бледи.

У схватању европског Запада Црква је постепено прерасла из Организма Христовог у црквену Организацију, а носилац врховне администрације на том подручју постаје постепено pontifex

maximus и све више се укорењује схватање да је он не само врховна административна власт, него и више, да је он такав – глава Цркве. Он се у свечаним актима назива *servus servorum Dei*, али истовремено помишља, тежи и прокламује да му припадају "оба мача", црквени и духовни, да је он врховна пуноћа власти у хришћанском свету, и да свака друга власт извире из њега и његове власти. Отуда онако оштри сукоби између папа и владара, обострано пуни понижења и нехришћанског понашања, пуни саблазни. И сама област духовног понашања и владања, унутар Цркве, помало се извитоперавала, стицала своју ружну физиономију и унакажену световну димензију. Начин опраштања грехова, индулгенције за новчане прилоге, ломаче инквизиције, борба за власт и многе пратеће слабости и греси, давали су слику Цркве на Западу при крају средњег века.

Све те девијације у животу Цркве на Западу биле су неоспорно саблажњиве за многе чланове Цркве. Револт је тињао, док коначно није букнуо 1517. године у Виртембергу. Лутеров протест није могао да се задржи и заустави. Као што западни део Цркве није, одраније, успевао да се задржи на свом путу и да при томе не оштети садржај, дух и смисао учења и живота старе Цркве, тако је било и са протестантизмом. Трагика његовог пута није била у револту против негативних појава у Римској цркви, већ у откидању од плироме и ауторитета Цркве. Осуђујући негативне појаве у сопственој Цркви, ни Лутер, ни остали протестанти, нису тежили повратку на пут којим је ишла стара Црква, већ су сви пошли својим путевима даље, готово у непознато. У кратком времену у протестантизму "слобода" је довела до индивидуализма, свако је ауторитет за себе, свако има право да о верским питањима мисли како хоће, макар то водило сакаћењу хришћанског учења и црквеног поретка, макар то постепено водило антихришћанству и – атеизму. Зато су тибингенска школа и друге, сличне њој засноване на рационализму и нерасположењу према традиционалном хришћанству, доводиле до резултата које смо видели у делима Штрауса, Баура, Бауера и многих других све до Бултмана, за чији приказ Христове личности је критика рекла да је то прич "о Исусу без Исуса".⁹⁹

Догодило се оно што је предвидео свети апостол Павле: "Ми не примисмо духа овога свијета, него Духа које је од Бога...а тјелесни човјек не прима оно што је од Духа Божијега, јер му је лудост, и не може да разумије, јер све то испитује духовно" (I Кор. 2, 12, 14). Ко је тај "телесни човек", пита отац Јустин и од-

говара: "То је човек који упорно остаје при својој човечанској природи; који неће да јој дода божанску природу, да је Богом обогати, прошири, обесмрти, обожни, усаврши, доврши. То је човек који остаје при своме духу људском, и неће да му дода Духа Божјег, Духа Светога, којим се једино дух људски може препродити, обновити, преобразити, осветити, и тако спасти свог солипстичког пакла. Другим речима: телесни човек је хуманистички човек, који хоће "чистог човека", без примесе ичега Божјег, божанског, бесмртног, вечног. То је човек "веран земљи", сав укопан у земаљско, попут Ницеовог надчовека и Русовљевог, Толстојевог, натуралистичког "природног човека". То је човек који тврди: тело сам, и само тело; или: чуло сам, и само чуло; разум сам и само разум; или воља сам, и само воља; рад сам и само рад. Једном речју, то је човек без Бога, безбожан, незнабожан. Такав човек, разуме се, "не прима оно што је од Духа Божјег"; за њега је све то – глупост, будалаштина, лудорија, лудост – *μωρία*. Зато он не прима Господа Христа, његово Еванђеље, и све што Он собом доноси и открива. Не прима ни Богочовечанско тело Његово – Цркву, у којој Господ човекољубиви продужује себе у земаљском свету кроз све векове. Све је то за телесног човека *μωρία*, и од свега тога он ништа "не може да разуме", јер Богочовек и Богочовечје мери човеком и човечјим. Класичан пример "телесног човека" јесте лењи слуга из приче о талантима. Он неће ништа Божје, ни у себи ни у свету око себе: оно што је божанско, боголико у њему, он скрива од сама себе, "законава" у земљу, у блато тела свог, умртвљује, да не живи, да се не осећа. И сав живот свој он проводи без Бога и Божјег. Такав и одлази он из овога света у онај. Са критиком и бунтом против Бога и свега Божјег. – Лењи и бунтовни слуга је прототип свих безбожника, материјалиста, позитивиста, хуманиста, човекопоклоница, стварипоклоница, идолопоклоница.¹⁰⁰

"Телесним људима" није јасно да се хришћанином не постаје "знањем" и доказивањем. Хришћанином, правим чланом Цркве, постаје се вером. Тајна вере остаје заувек тајна, и сви покушаји разума да нађе начина за обраћање људи не воде ничему и не могу довести, јер треба имати на уму да сама суштина разумних схватања, сама жеља да се нађе прави пут ка проблематичном и непознатом, искључује могућност и остварење задатка који себи поставља "телесни човек", рационалиста. Можда у томе и имају свој корен узроци вечних спорова о последњој истини, јер су људи за њу тражили тачно фиксиране судове. Зато су многи

верујући постајали одступници или одоачени, каже Јован Шестов и продужује: "Лутера је предала анатемн католичка црква. Кад је Лутер победио захтевао је безусловну покорност не презајући ни од гоњења. Калвин, који је срећно избегао католички суд, спалио је Михаила Сервета. Као верни ученици Аристотела, сви су они били убеђени да је истини потребна људска заштита. Ако је они не подрже својим слабир рукама – она ће пропасти! И они су, заиста, били у праву: та истина коју су они објављивали и штитили, несумњиво би пропала ако је не би чували принудним мерама. Католичка инквизиција била је потребна католичанству исто толико колико су Аристотелу били потребни наводи и докази за заштиту његове философске схеме. Но то, што су људи штитили тим доказима разума и мача, није било оно чим су они живели. Ето, зашто сам ја све време на страницама ове књиге настојао да одвојим унутрашњи живот људи од истина које су им објављиване. Унутрашње, они су били слободни од свих норми, општих ставова. Ето, зашто је усамљеност, од које нема ничег дубљег ни под земљом ни на дну морском, почетак и услов приближавања ка последњој тајни. Водити и уједињавати људе ради људског дела може човек. Али, к Богу долази човек само кад га Бог позове, кад га Бог приведе к Себи. Последња истина рађа се у најдубљој тајности и у усамљености. Она не само да нема потребе него и не дозвољава присуство других. Због тога она не износи доказе, и чак се боји онога чиме живе обичне емпиријске истине, људског признања и коначне санкције. Само је Богу дано да води човека од размишљања к созерцавању и, ако Господ не призове човека, неће му помоћи никакав руковођа са својим доказима и ученошћу".¹⁰¹

Православни "конзерватизам"

Историјски пут Цркве на Истоку имао је од почетка одређен правац, који се држао начела "следејући светим Оцима". Зато се често Цркви на Истоку приговара да је конзервативна. Она овај приговор прима само у буквалном смислу ове речи, која потиче од латинског глагола *conservare*, што значи чувати. Баш зато што је чувала богооткривено учење онако како га предадоше Апо-

столи ("очевиди и слуге Рјечи", Јк. 1, 2) и свети Оци, она пребива стално у ортодоксији, због чега она и јесте православна, ортодоксна Црква. Осим тога, Црква на Истоку се нашла и налазила у друкчијим, далско тежим историјским условима него Црква на Западу. Томе је допринео налет Ислама, који је донео патње, прогоне и страдања. Тако су многи под страшним притиском милитантног и неверног освајача напустили хришћанство и прелазили у ислам, али су они који су остали, љубоморно чували наслеђено отачко предање, све обичаје и облике верског живота. Вера је била у животу тих људи највећа вредност, коју је по сваку цену требало сачувати. Та ортодоксија била је више живот него сува теологија, то је доживљено и преживљено хришћанство. Савремени римокатолички теолог Ив Когнар, у својој књизи "Разједињени хришћани",¹⁰² тврди да "источно еклесиолошко мишљење" од самог почетка види у тајни Цркве пре свега оно што је њена божанска реалност, а не њен земаљски аспект и њену припадност људима, види њену унутрашњу реалност у вери и љубави, а не конкретне потребе еклесиолошког општења. Позната је, каже он, релативно слабо развијена еклесиологија источних Отаца; они као да су се стварно, и у знатном степену, задржали на христологији и још више на пневматологији, посматрајући Цркву у Христу и у Духу Светом, а не у њеном еклесиолошком бићу као таквом. Лоски му на то одговара да је он у извесном смислу у праву, јер богословље Источне Цркве никад није замишљало нити замишља Цркву ван Христа и Светог Духа. То ниуколико не зависи од слабе развијености еклесиологије: то пре значи да је за источну еклесиологију "еклесиолошко биће као такво" – врло сложно. Оно није од света, иако је и узето од света и постоји у том свету и ради тог света. Цркву, дакле, не можемо сводити само на њен "земаљски аспект" и на њену "припадност људима", а да је при томе не лишимо оне њене истинске природе, која њу разликује од сваког другог људског друштва. Узалуд о. Конгар тражи у предању Источне Цркве некакву црквену социологију и упорно оставља по страни, као да га не примећује, целокупно огромно богатство канонског предања Православне Цркве: зборнике, толико разнообразних канонских правила, позната дела византијских коментатора као што су Аристин, Валсамон, Зонара, као и савремену канонску литературу. Канони, који уређују живот Цркве "у њеном земаљском аспект", неодвојиви су од хришћанских догмата. Они нису јуридички статутути у правом смислу речи, него додаци догматима

Цркве, њеном богооткривеном предању у свим областима практичног живота хришћанског друштва. Уосталом, овде и није реч о "индивидуама" и "колективу", него о људским *личностима*, које могу достићи савршенство само у јединству *природе*. Оваплоћење је основа тог природног јединства; *Педесетница* је тврђава личносног монаштва.¹⁰³

Живот сваке појединачне личности у јединственом организму Цркве сличан је тону у склопу јединствене хармоничне песме. "Тон који се једва чује, размишља Милош Ђурић, који умире и губи се као да ће отићи у ништавило, остаје непролазно ужљебљен у јединству песме, у мелосу развитка, и само у томе континуитету налази он свој смисао, од њега добија своју животну вредност. Онај који песму као целину појима, коме она као целина извире из дубине душе као слободна милошта божанске милости, из вечне, бескрајне, хармоније свега, тај открива и у сваком тону целу песму, и песма у његовој души остаје цела, јединствена, не цепа се више у тонове који умиру. Тако исто, сваки поједини дан индивидуалног нашег живота, сам по себи, био би бесмислен, кад не би целина свих дана нашег живота одређивала смисао нашем животу. На тај начин, између човека и Божанства, између дела и целине, нема више несавладивог антагонизма, него се живи унутрашњом сагласношћу са Богом и са космичком хијерархијом, међусобним проницањем божанскога и човечанскога принципа, узајамним прорастањем, коинциденцијом. Тиме, божански Логос потпуно се оваплоћује у индивидуалном облику, а свака је индивидуа у Богу и Бог у њој".¹⁰⁴

Док је на Западу у време цветања схоластике целокупно богословље требало да се укалупи у системе, а у време рационализма све божанско и метафизичко чистило се из вере и побожности хришћана, на Истоку се чувала традиција старе Цркве. Све у животу Цркве треба да служи духовном узрастању верних, чланова Цркве, па и теологија. Зато се хришћанска наука учи не само читањем текста Светог писма и његовог светоотачког тумачења, што је било доступно само ученијем слоју чланова Цркве, него још више, и превасходно, у богослужењу, у појединачној, а нарочито заједничкој молитви у храму. Ту верни доживљава контакт са Богом. Сва светоотачка теологија је ту преточена у ненадмашну богослужбену поезију, ликовну уметност и симболику. Сва мудрост и истина хришћанска открива се, напаја и упија у душе верних на сваком богослужењу, али литургијска година је одраз и преживљавање целокупне историје спасења. "У

православном богослужењу, пише Сергије Булгаков, елемент красоте као славе Божије, која испуњава храм, има своје самостално место, упоредо с молитвом и назидавањем. То је, коначно, у свом постојању умна уметност, која сама собом даје храну "сладост црквену". Друга карактеристика православног богослужења је његов религиозни реализам. Оно садржи не само успомену на јеванђелске и хришћанске догађаје уопште, обучене у уметничке облике, него и само збивање, као да се они поново догађају на Земљи. У божјином богослужењу се не само сећа на рођење Христово, него се Христос тајанствено рађа, као што на Ускрс Он васкрсава, – а то се може рећи и за Његово преображење, улазак у Јерусалим, за вршење Тајне вечере и за страдање и погреб и вазнесење; исто тако и за све догађаје из живота Пресвете Богородице од њеног рођења до успења. Богослужбени живот Цркве сведочи о тајанственом трајном богооваплоћењу: Господ продужава да живи у Цркви у истом облику своје земаљске појаве, која се догодила једанпут, продужава своје постојање за сва времена, а Цркви је дано да оживљава свете успомене, поново им даје силу, тако да ми постајемо њихови нови сведоци и ученици. "Булгаков даље описује доживљавање богослужења Страсне седмице, а посебно Ускрса, кад душе трепере у преживљавању бола пред плаштаницом и неизрециве радости у распетом освитку Пасхе. Он говори и о проповеди као саставном и важном делу богослужења. "Али она у православљу нема онај централни значај, који је добила у протестантизму, из простог разлога што само богослужење изобилује поучним елементима, оно је толико наиздаваљно само по себи, да се посебна проповед не јавља неопходном; у протестантизму она допуњава оскудност литургијског садржаја појединих служби. Проповедништво ипак и у православном богослужењу заузима видно место, и проповед свештеника или епископа на литургији, после читања јеванђеља или на крају, опште је правило пако не закон. Посебну пажњу заслужује још једна црта православног богослужења, његов космоизам. Оно се не обраћа само човековој души, него и свој твари и оно и њу освећује. То освећивање стихија природе и разних материјалних предмета изражава собом ону општу мисао да се освећује дејство Светог Духа кроз Цркву простире и на сву природу, јер је судбина њена везана с човеком и та, од њега повређена природа, чека своје исцељење. С друге стране, Господ је примивши истинско човечанство, везао свој живот са целим природним светом. Он је ишао по тој Земљи, гледао њено цвеће

и траве, птице, рибе и друге животиње, јео од њених плодова, крестио се у водама Јорданским и ходао по води, пребивао у педрима земље; и ништа од земаљских твари (осим греха и зла) није остало неузето у његово човечанство или што не би – кроз човека – примило силазак Светог Духа, који се појавио над земљом још при стварању света. И Црква том силом освећује твар земаљску приликом разних освећења. Општи смисао и основаност свих тих освећења је у томе, што у њима претходи (а уједно се и припрема) нова твар, преображење твари, "ново небо и нова земља". С спиритуалистички рационализам у протестантизму види у томе једноставно "магизам" или незнабожачко сујеверје, умањујући ограничавајућу силу у хришћанству само на духовни мир човеков. Но човек је ованлођени дух, космичко биће; у њему живи и с њим се освећује и космос, јер Господ је Спаситељ не само душе, него и тела, а у њему и целог света. Зато се у православном богослужењу изражава она пуноћа хришћанства, јер Црква има у човеку и космичку силу, и Господ, који је осветио и земљу и воде Јорданове и сада их освећује Духом Светим, кога је он послао од Оца Цркви Својој".¹⁰⁵

"Освећујућа сила Духа Светог представља изузетну интервенцију Божју у материјалном свету и човековом животу. Освећењем се не извршава и не догађа ништа неприродно, него, напротив, нешто натприродно, нешто што у материјални свет и човеков живот уноси благодат и силу рајског живота пре човековог пада у грех, нешто што омогућава директан психофизички контакт с Богом као онда кад је човек говорио са Богом пре пада (I Мојс. 2, 17) или "боговидац" Мојсије, када је говорио с Богом "лицем к лицу" (II Мојс. 33, 11). У огреховљеној историји човечанства такви контакти Бога и човека представљају чудо. То је непосредно пројављивање свемогућства и доброте живог, личног Бога, у живом индивидуалном случају или појединачном факту, када обични услови на које смо навикли (а ми их називамо "законима" битисања), изненадно одступају пред продором бића вишег нивоа, више законитости живота Духа и Вечног Живота. И када у ово продре закон "вишњег" Живота, догађа се оно што ми називамо чудом. Оно је увек везано с преображајем, с преношењем, преласком из ниже категорије бића у вишу. Чудо није само у нашем осећању близине Божје сакривене у твари: чудо је стварна појава у твари вишег Живота и у вези с тим промена твари. То је продирање Божјег дејства у наш огреховљени свет".¹⁰⁶

Чудо као феномен у верском животу хришћана није ништа ново, јер је чуда чинио и сам Господ Христос, апостоли и бого-носни Оци. Због чега су их чинили? Сам Спаситељ је, приликом исцељења слепога, дао одговор да се овај слеп родио "да се јаве дјела Божија на њему" (Јн 9, 3). Апостоли по Вазнесењу "отидо-ше и проповиједаше свуда, а и Господ им помагаше, и ријеч потврђиваше знацима (чудима) који су се потом показивали" (Мк. 16, 20). Спаситељ и светитељи – чудотворци нису чинили чуда само због свог човекољубља и милосрђа. Циљ чуда састоји се и у "буђењу и васпостављању вере као почетка новог, вечно-га, живота у Христу. Ту се исцељује много дубља, духовна рана. Спектакуларне, миракулозне и утилитаристичке захтеве у вези са чудом Христос одбацује као заблуде (Јн 6, 26–27). Значај ис-цељења је у крајњој линији "да се јаве дјела Божија на њему" (Јн 9, 3). Велико чудо исцељења има задатак да се деси још веће чудо вере, да изазове веру, исповедање: "Верујем, Господе, по-мози мојему невјерју" (Мк. 9, 24). Зато чуда по својој интенцији припадају проповеди речи Божје; она су, штавише, сама та реч у формули дела. "Дела која чини Реч (Исус, Логос) и сама су реч" (Августин).¹⁰⁷

Поред тога, Христос готово редовно доводи у везу тајну исце-љења болесника са опраштањем грехова: "Али да знате да власт има Син Човјечији на земљи опраштати гријехе; тада рече узе-томе: Устани, узми одар свој и иди дому своме" (Мт. 9, 6). Зато се у свим молитвама Цркве за исцељење болесника најпрв исти-че опроштај грехова, па се тек после тога моли за оздрављење, јер је грех узрочник болести, а опроштење грехова је основни услов за оздрављење.

Данас се болесници обраћају Христу за исцељење као и у вре-ме Његовог земаљског живота. Али, у осећању своје грешности они моле посредништво Пресвете Богородице, анђела и свети-теља, преко којих се Бог прославио на Земљи ("диван је Бог у светима својим", Пс. 68, 35). Бог свете назива својим пријатељи-ма (II Днев. 20, 7; Иса. 41, 8; Јак. 2, 23; Јн 15, 15; Лк. 12, 4), а свети апостол Јаков каже да је "много моћна усрдна молитва правед-ника" (Јак. 5, 16). Ову истину потврдило је вековно искуство Цркве у којој су се дешавала чудесна исцељења и чуда у животу појединаца и народа. Сведочанства о томе налазе се записана у Житијима светих", али и у свакодневном животу нашег времена. Ми Срби не треба да то сведочанство тражимо по светим мести-ма и житијама Блиског Истока, кад их имамо у својој средини,

где се и данас догађају велика чуда. О чудима Пресвете Богородице и свете Петке сведоче писана и неписана сведочанства оних којима су молитве услишене. А шта да кажемо за чуда светог Јоаникија Девичког и светог Василија Острошког? Места где се налазе њихове мошти су места масовног поклоњивања, јер су се ту догодила велика чуда и исцељења најтежих болесника. Све што се ту дешава нема миракулозно–магијски карактер, већ је то "изразити и истакнути црквени феномен и његова чудесност се може разумети искључиво на тлу и у оквиру Цркве, изван које је несхватљив. У Острогу је, уствари, Црква оперативна на један чудесан начин. Она не само да са чудом оперише и живи, него је и сама по себи чудо, управо: она је по свом бићу израз прачуда Божјег у Христу".¹⁰⁸ Црква је тело Христово у коме Он живи као Емануил (Иса. 7, 14; 8, 8; Мт. 1, 23), као Бог који је с нама увек, "у све дане до свршетка вијeka" (Мт. 28, 20). Зато су и чланови Његове Цркве свих времена, па и данас, сведоци тог Његовог божанског присуства (Дела ап. 1, 8) у животу Цркве као целини и у животу сваког њеног члана. Тако сведочење о Христу – Богу представља непрекидни ланац од апостола до нас и трајаће све до краја времена и увек као на почетку, кад апостоли "отидоше и проповиједаше свуда, и Господ им помагаше, и ријеч потврђиваше знацима који су се потом показивали" (Мк. 16, 20).

Напомене:

28. Ј. Поповић, *Догматика православне цркве III*, Београд 1978, 274.
29. Лоски, Очерк мистическаго богословия восточной церкви, Бог. труды VIII/1972, 83–84.
30. Albert Lang, *Die Sendung Christi*, München 1962³, 175.
31. Исто, 176–177.
32. Ј. Поповић, *Догматика III*, 281–282.
33. Altaner, *Patrologie*, 1958⁶, 85. Писац његове биографије у Sources chrétiennes каже да је вероватно пострадао 107. године.
34. *Магнежанима*, VI, 1, S. C., 10, 98.
35. *Ефесцима* XVIII, 2, S. C. 10, 1958, 86–87.
36. Исто, XX, 2; S. C. 10, 1958, 90–91.
37. *Магнежанима*, IX, 1; S. C., 10, 1958, 150.
38. Алтанер мисли да је спис написан у Сирији у првој половини II века (Altaner, *Patrologie*, 6. Auflage 1958, 43–44). То исто мисле и издавачки руског превода овог списка (*Ранне христианские отцы церкви*, изд. Жизнь с Богом, Брюссель 1973, 13).
39. Διδαχη, 15, 4; S. C. 248, 194–195.
40. Διδαχη, S. C. 248, 176–177; 178–179.
41. Διδαχη, 9, 2, S. C. 248, 176–177.
42. Phillipiens XII, S. C. 10, XII, 2, 218.
43. Μαρτυριον του αγιου Πολυκαρπου επισκοπου Σμυρνης, S. C. 10, IX, 3. Писмо Смирнске цркве (писао га неки Маркион) филомелијској општини у Фригији (Altaner, *Patrologie*, Freiburg – Basel – Wien⁶ 1958, 89; Baus, Jegin, Von Urgemeinde zur frühchristlichen Grosskirche, Freiburg – Basel – Wien⁶ 1965, 161).
44. А. П. Карсавин, *Святые отцы и учителя церкви*, Париж б. г. 9. То је уствари онај хришћански еклектизам, који је у делима паганске философије разликовао корисно од штетног и штетно одбацивао, а оно корисно употребљавао у убеђивању катихумена васпитаних на делима те паганске философије.
45. М. Э. Посновъ, *Гностицизмъ II вѣка и побѣда христианской церкви надъ нимъ*, Киевъ 1917, 132.

46. J. Danelou et Henri Marron, *Nouvelle histoire de l'église, I Des origines a saint Grégoire le Grand*, Paris 1963, 165–166; Cf. Unnik, *Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis*, *Virgiliac Christianae* (Amsterdam), 15, 1951, минимизује порекло јудео–хришћанства од гностицизма, које је заступао Burkitt, *Church and Gnosis*, Cambridge 1931; J. H. Waszink, *Der Platonismus und die altchristliche Gedankewelt*, *Recherches sur la tradition platonicienne*, *Entretiens sur l'Antiquité classique*, III, Wandoeuvres - Geneve 1957, 146–150.
47. М. Э. Посновъ, *История христианской церкви*, Брюссель 1964, 33–35.
48. Епископъ Сильвестръ, *Опытъ православнаго догматическаго богословия*, Киевъ 1982, 278–279.
49. Јустин, *Апологија* II, 8.
50. Исто, 46.
51. Исто, 23
52. Н. Арсеньевъ, *О жизни преизбыточествующей*, Брюссель 1966, 111–112.
53. Разговор с Трифоном, гл. VII
54. М. Э. Посновъ, *Гностицизмъ II вѣка и побѣда христианкой церкви надъ нимъ*, Киевъ 1917, 637.
55. *Посланица Варнавина*, гл. 1.
56. Карсавин, Наведено дело, 14–15
57. Карсавин, Наведено дело, 13–14
58. Карсавин, Наведено дело, 67.
59. *Contra haeres*. III, 18, 1, 2; цит. по: Ј. Поповић, *Догматика II*, Београд 1935, 93.
60. Карсавин, Наведено дело, 97.
61. Origines, *Comm. in Joan.* I. 9.
62. *De princip. Praefat.* 4; цит. по: Ј. Поповић, *Догматика II*, 94.
63. А. В. Карташевъ, *Вселенские саборы*, Париж 1963, 3.
64. Ј. Поповић, *Догматика II*, 76.
65. Исто, 89–90.
66. Исто, 162–163.
67. Исто, 91.
68. Д. Калезић, *О начину поимања и излагања догматских истина*, *Православна мисао* 1–2 (1971), 14.
69. Ј. Поповић, *Догматика православне цркве III*, Београд, 1978, 830.
70. Исто, 831.

71. В. Зеньковский, *Апологетика*, Париж, 1957, 191.
72. Ј. Поповић, *Догматика* III, 831–832
73. В. Зеньковский, *Апологетика*, 204–205.
74. Ове лекције Лутер је саставио 1515–16. Открио их је доминиканац Хенрих Денифле 1904. У Ватиканском архиву. Објављене су доцније.
75. Л. Шестовъ, *Sola fide - Только верою*, УМСА, Париж 1966, 115–116.
76. Е. Спекторски, *Неопаганизам и Хегел*, Хришћанска мисао I, (Београд) 1935, бр. 7, 6.
77. *Das Leben Jesu*, I Bd. S. VII–VIII; (Tübingen 1838).
78. Исто, 7–11.
79. Исто, 44 и даље.
80. Исто, 58–59; 435–456.
81. Исто, 235–236.
82. Исто, 247–253.
83. Исто, Bd. II (Tübingen 1839³), 617.
84. Исто, II, 677.
85. Исто, 665.
86. Исто, 679.
87. Књига носи наслов: *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift Leben Jesu und Charakteristik der gegenwärtigen Theologie*, Tübingen, 1841
88. В. Bošnjak, *Filozofija i kršćanstvo*, Zagreb 1966, 426–427.
89. Baur, *Lehre der christlichen Dogmengeschichte*, Stuttgart 1847, VII.
90. Исто, 93.
91. Исто, 128–132.
92. Исто, 229.
93. Исто, 273.
94. Исто, 274.
95. Ј. Поповић, *Опћа црквена историја* II, Сремски Карловци 1912, 444–445.
96. К. Адам, *Иисус Христос*, Брюссел 1961, 17–18.
97. А. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1902, 91.
98. В. Зеньковский, *Апологетика*, 118–119.
99. G. Phanmüller, *Jesus in Urteil der Jahrhunderte*, Berlin² 1939, 392; уп. Wincenty Kwiatkowski, *Religijna Swiadomość Jesusa z Nazaretu*, Warszawa² 1962, 95.
100. Ј. Поповић, *Догматика* III, 296–298. За поткрепљење свог тумачења Апостолових речи, аутор наводи тумачења светог

Јована Златоустог (Телесни човек је онај који све подвргава хладним умовањима и сматра да му није потребна вишња помоћ, а то је безумље. Бог нам је дао разум, да њиме сазнајемо и примамо што је од Бога, а не да разум сматра себе довољним себи. Ето, и очи су дивне и корисне, али, ако би зажелеле да виде без светлости, онда им ни лепота ни властита снага не би биле од икакве користи, већ нанеле штету. Тако и душа, ако узажели да види без Духа Светога, сама себи постаје сметња. Обрати пажњу: душа је свагда исмоћна и недовољна сама себи – οὐκ ἀρκεί εαυτήν), блаженог Теодорита (Свети апостол назива телесним човеком онога коме је довољан само његов разум, не допушта учење Духа Светога и не може да га позна) и Икуменија (Телесни човек све полаже на свој ум, и ништа не прима вером, нити сматра да му је потребна помоћ с неба. Пошто умом својим не може да схвати учење св. Духа, он сав Спаситељев домострој спасења сматра за будалаштину. – Телесан је човек који живи по телу, и ум му још није обасјан, просветљен, просвећен Духом, него има једину урођену људску памет, коју Творац умеће у сваку људску душу) (Тумач. 1. Кор. сар. 2, vers. 14; Р. gr. t. 118, col. 685 Б).

101. Л. Шестовъ, *Sola fide - Только верою*, 282–285.
102. М. J. Congar, О. Р., *Chrétiens désunis*, р. 14; цит. по: Лоски, Богословские труды 8, 1972, 92.
103. Лоски, *Мистическое богословие*, 92
104. М. Ђурић, *Проблеми философије културе*, Београд 1929, 77.
105. С. Булгаков, *Православие*, Париж б. г., 278–294.
106. Н. Арсеньевъ, Наведено дело, 105.
107. Б. Мијач, *Смисао острошког чудотворства*, Свети Василије Острошки Чудотворац, Споменица поводом 300–годишњице његова престављења, Београд 1971, 205.
108. Исто, 204.

Исус Христос – истинити човек

Проблем историчности личности Христове

Личност Богочовека Исуса Христа одувек је за многе била "камен спотицања" кад је у питању Његово Божанство. То је нарочито било изражено у време Његовог земаљског живота и у првим вековима хришћанства, да би се поново појавило на европском Западу у XVIII и XIX веку. Међутим, таквог спотицања било је и кад је у питању Његова човечанска природа, Његова реална, историјска људска личност. У целокупној светској историји заиста нема личности о којој се више расправљало и доказивало да ли је Он стварна личност, или мит. "Никада се ни пре ни после њега није појавило на Земљи људско биће, према коме би се више љубави и оданости од стране једних, и више мржње и нетрпељивости од стране других људи показивало".¹ Христови савременици, јеврејске старешине, књижевници и фарисеји, као непријатељи и Његови и Његове науке, одрицали су и борили се против Његовог Божанства и месијанства, али никада нису спорили ни порицали реалност Његове људске личности. Први су то чинили јеретици докети, учећи да је Он имао привидно а не стварно материјално тело. Првобитни докетизам

је потекао како под утицајем грчко-оријенталног дуализма, тако и јудејског схватања о апсолутној и неприкосновеној духовности Божјег бића. Бог у телу, правом људском телу, за докете био је незамислив, јер како може духовно (добро) да ступа у везу са материјалним (злом). Зато су докетима и рођење и страдање и смрт Христова били привид.² Против њих је писао још свети Јован Богослов: "По овоме распознавајте Дух Божији: Сваки дух који признаје да је Исус Христос у тијелу дошао, од Бога је; а сваки дух који не признаје да је Исус Христос у тијелу дошао, није од Бога; и то је дух Антихриста. Јер многе варалице изиђоше у свијет, који не признају Исуса Христа да је дошао у тијелу" (I Јов. 4, 2–3; II Јов. 1, 7).

Од тада, па до краја XVIII века нико није сумњао у стварност и историčnost Исуса Христа, нити у аутентичност новозаветних списа, који говоре о Његовом земаљском животу и раду.

Покушај митологизирања личности Господа Исуса Христа

Крајем XVIII и почетком XIX века све више почиње да пројављује много радикалнија сумња у историчност Христове личности од учења старих докета или других гностичких система. За докете је Исус Христос постојао, појавио се у привидном телу, дакле био историјска личност. Међутим, сада се сумња да ли је Исус Христос икада постојао. Ту сумњу јавно изражавају у својим делима представници тзв. митолошке теорије, о којима је већ било речи у првом делу ове студије. Први међу њима то чини Француз Константин Волнеј (Constantin Volney) у делу *Развалине или размислињања о револуцијама у Империји* (1791), а за њим Шарл Дипуи (Charles Dupuis) у књизи *Почетак свих култова или свештска религија* (1794). Дипуи је тврдио да Исус никада није живео овде на Земљи, а новозаветно казивање о Њему је прерађени и прилагођени мит о сунчаном богу Митри, о коме су у Јудеји у оно време доста знало.

После њих присталица и заступник митолошке теорије био је Немац Бруно Бауер (Bruno Bauer, 1800–1882), један од представника тибингенске митолошке школе. Он је тврдио да Исус онакав какав је приказан у Јеванђељу, фактички никад није постојао, него је "креација примитивног јеванђеља" (Urevangelium) које је писано у првој половини II века у Риму, где је и настало. Енглец Џон Робертсон (Robertson) сматра Исуса као бога–спасиоца, за доцнију прераду палестинског сунчаног бога. По њему "историја о Христу је митска историја о Богу кога је Његов Отац жртвовао за човечанство".³ За Француза Едуарда Дижардена (Dujardin) Исус је споредно божанство, слично Јошуи, а за Кушуа (Couchoud) Он је само манифестација Јахвеа који помаже и спасава. Американац Вилијем Б. Смит (Smith) је тврдио да су

сва Христова чуда само симболи, све је мит, а Исус као личност никад није постојао. Немачки "социјал-теолог" Алберт Калтхоф (Kalthoff) је сматрао да је Исус персонификација ослободилачких покрета I века који су захватили робове и "пролетеријат" Римске империје. За Артура Дрекса (Dreux) Исус је Бог једне јеврскске секте. Он је персонификација идеје о умирућем и васкрслом Богочовеку и његову историју треба схватити као астрални мит.⁴ По Дрексу јеванђеља дају веру у Исуса, а не у Његов живот. Његову књигу *Митови о Христу* (Die Christusmythe, 1910) цитирао је доцније Лењин у чланку "*О значенин воинствујущего материјализма*" (Ленин, Том 33. август 1921. до марта 1923; IV издање 1951). Поводећи се за Дрексом он тврди да историјски Исус није постојао и да је Дрекс оповргао све историјске доказе о Исусу. Почетком овог века, тачније од 1910. године била је популарна теорија о Исусу као астралном богу који се појавио на Земљи, умро и васкрсао. Један од главних представника и присталица ове теорије био је Пољак А. Њемојевски (Niemojewski), аутор бројних дела која расправљају о овом проблему.

Поменути заступници ове теорије имају једномишљеника и у наше време. "Неки савремени писци овај мит (мисли се на мит о Исусу Христу) тако репродукују и предају да човек може да остане са неодољивим утиском, као да је јеванђелски лик Исуса Христа безмало фотомеханичка копија митског бога Митре".⁵ То поређење је ипак усиљено, јер је неосновано. Култ бога Митре био је познат најпре у старој индијској, а затим персијској религији, одакле је у време Заратустре био потиснут, али поново бива васпостављен и обновљен око 550. године пре Христа. Стари писци Херодот, Ксенофон и Плутарх сведоче да су за овај култ знали и стари Грци, а Плутарх мисли и Римљани. Цар Диоклецијан је чак прогласио дан бога Митре као празник *Dies Solis invicti* (Дан непобедивог Сунца), а Јулијан Апостата је Митру прогласио за главног бога у Пантеону. Тек је цар Теодосије Велики 394. године укинуо Митрин култ на Западу. На Истоку он је делимично оставио свој траг у систему манихејаца.

Изједначавање култа бога Митре са личношћу Исуса Христа је потпуно неосновано. Митра је један од мноштва богова. Он је у старој персијској религији помоћник бога Ахура – Мазде у борби против бога зла Аримана. Хришћанство, међутим, учи о постојању једног Бога у три лица. Христос је друго лице Свете Тројице, јединородни Син Божји. Митра је поштован од својих

следбеника и као бог рата, а Христос је проповедао љубав и мир и открио људима да је Бог у суштини љубав. Заступници митолошке теорије налазе сличност између хришћанског учења о Богооваплоћењу и оваплоћењу бога Митре, који је "рођен на чудан начин од стене на обали једне реке у сенци свештеног дрвета", па му отуда и име Петроген. И то поређење је извештачено и неосновано. За Митрино рођење немамо никаквих података, а о Христовом рођењу, животу и раду имамо конкретне историјске податке, јер се ради о историјској личности и историјским догађајима. Зато је неизбежан закључак да између митраизма и хришћанства постоје разлике "толико велике и основане, да не дозвољавају да се нађе било какав идејни утицај и зависност митолошких прича о богу Митри на јеванђелски лик Исуса Христа".⁶

У наше време један од највећих присталица и заступника теорије мита о Исусу Христу је познати совјетски историчар Роберт Јурјевич Випер (1859–1954), који се нарочито интересовао за време и услове у којима су настали новозаветни списи. О томе расправља у својим делима *Почеци хришћанске лијтературе* и *Рим и рано хришћанство*. Он тврди да хришћана у правом смислу речи није било у I веку, већ су то били њихови претходници есени. "Сличност између хришћана и есена, каже Випер, није сличност између двају покољења, између оцева и деце, тачније речено између дедова и унука".⁷ Он даље сматра да ни есене а ни терапевте, ипак не можемо сматрати раним хришћанима зато што они нису веровали у Христа као Сина Божјег. Випер одбацује новозаветне списе као историјске документе зато што у њима има доста "чудесног и митолошког" и сматра да су настали крајем II века. По њему, најважнији новозаветни списи су само *Ајосџолске усџанове*, *Исусове изреке* и *Пилајова акџа*. Ова последња сматра за први покушај историзације Исуса Христа. Иначе, Випер се трудио да да хронологију новозаветних списа, па је сматрао да су најраније настале Посланице апостола Павла, које је јеретик Маркион донео у Рим 139. године, додуше искварене и прерађене. Јеванђеља су, по њему, редигована и сједињена у целину између 160. и 170. године, а Дела апостолска су настала између 170. и 180. године. За њега је "Нови завет настао далеко од јудејског центра, у средини јудејске дијаспоре и грчко–римског многобоштва. Он обједињује дела која садржавају најразличитије, и чак супротне правце. То је спој мноштва праваца, компромис секташких учења која су се појавила у ок-

виру римске империје а после пропасти устанка".⁸ Међутим, баш сами новозаветни списи и њихова садржина оповргавају овакво Виперово поређење, о чему ће још бити речи. Треба поменути да Випер, поред библијских новозаветних сведочанстава не оставља на миру ни ванбиблијска историјска сведочанства о Исусу Христу, већ се труди да докаже да су пуна фалсификата и интерполација од стране хришћанских писаца III и IV века. Те уметке он налази у делима Тацита, Светонија и Плинија Млађег. О њима ће бити доцније говора кад буде речи о њиховим сведочанствима.

И после Випера су се јављали научници и други писци који су се на разне начине трудили да порекну историчност Христове личности. Представници и прваци совјетког "Савеза безбожника", притешњени новим подацима и доказима о историчности Христове личности, настојали су и довијали се како да објасне Његову историјску појаву, а да то ипак не буде у складу са јеванђелским казивањем. Ишло се просто до смешних домишљања. Тако је наш дневни лист *Политика* у броју од 1. јула 1969. године пренео из совјетског листа *Известия* чланак под насловом *Космонаут Христос*, у коме пише да совјетски филолог Зајцев заступа тезу да је "Христос дошљак из космоса, представник највише цивилизације, што је имало за последицу да постане личност којој су се клањали верници". Овом чланку, који је у *Политици* изашао у преводу, Зајцев је дао наслов *Богови долазе из космоса*, а објавио у часопису *Байкал*. *Политика* преноси писање "Известия": В. Зајцев нам говори о витлејемској звезди која је најавила долазак Христоса као о могућем историјском догађају. Под звездом која се зауставила код Витлејема где се, према предању родио Христос, треба подразумевати космички брод. Дивља племена која су лутала Палестином назвала су ову звезду летећим храмом. У овом храму спустили су се на Земљу Христос и његови сапутници. Претпостављамо – пише Зајцев – да је приземљење "небеског храма" било негде на западу или северозападу Египта. Зајцев је имао много "доказа" да је Христос дошао на Земљу из космоса. Један од најважнијих је и податак да је он често говорио како је "сишао са неба", да рђаво познаје услове на Земљи, да је због тога "страшно усамљен". А затим – "царство моје није на овом свету, оно је на небу" – то јест у космосу одакле је он долетео. Смрт Исуса Христа Зајцев објашњава не тиме што су га сматрали претендентом за царски престо и тиме

што је објавио да је син бога, већ особинама његовог "космичког васпитања" и неуспехом "цивилизаторске мисије".⁹

Овакво неозбиљно схватање Христове личности од стране Зајцева било је критиковано и од стране самих совјетских научника – материјалиста. За објективну и озбиљну историографију ово казивање личи на сценарио за научно–фантастични филм, написан не тако бујном фантазијом. Ми о Исусу Христу знамо оно што су написали Његови биографи – јеванђелисти. Црквена историја и богословска наука ослањају се на очевике и њихова казивања, а не домишљања Христових непријатеља после толико векова, у дане када су у моди летећи тањир, посете ванземаљаца и томе слично.

Код нас је пре неколико година изашла, у преводу са пољског, књига *Оснивачи великих религија: Мојсије, Буда, Конфучије, Исус, Мухамед* (Београд 1978), коју су написали Витолд Тилох (одељак о Мојсију), Еугенијуш Слушкјевич (о Буди), Тадеуш Жбиковски (о Конфучију), Јузеф Келер (о Христу) и Едвард Шимањски (о Мухамеду). За нас је, разумљиво, посебно интересантан онај одељак који говори о Христу, а који је написао Келер. Он најпре пориче да је Христос уопште постојао и тиме, унапред, одбацује сва историјска сведочанства о Њему. Он поставља два питања: "Да ли је Исус заиста постојао", или "Исус уопште није историјска личност него мит који је створило поколење хришћанства". По њему, данас се у марксистичкој науци обе ове теорије прихватају као вероватне. Међутим, кад даље расправља о овом проблему, он као да мења став, па каже: "Ипак, већ неколико година тамо (вероватно мисли на СССР) почиње да крчи пут уверење да се теза о историјском постојању Исуса ослања на озбиљне аргументе, које сада не треба омаловажавати. То уједно објашњава да проблем постојања Исуса није био "оснивач" хришћанства, онај који је одлучио о његовом настанку. Друштвена појава таквог домена и значаја као хришћанство није могла бити ни од кога "основана" или започета. Хришћанство је изашло из друштвених, верских, политичких, економских и културних услова ондашњег света. Одговор на питање да ли је постојао Исус, или није постојао, нема одлучујући значај за генезу хришћанства. Из тог разлога проблем Исуса није у првом плану у савременој светској науци, због чега је изгубила у оштрини митолошка теза у схватању описа о Исусу".¹⁰ Келер, дакле, признаје да се код научника – материјалиста мења став кад се говори о проблему историчности лично-

сти Христове. За објашњење Келеровог признања можемо навести и додатни закључак једне научне дискусије која је вођена у Москви 1966. године: "Заступници историјске школе располажу са довољно озбиљних научно објашњених података о Исусу као реалној личности; савремена наука сматра аутентичним многе доказе, који су у почетку нашег века били подвргнути сумњи".¹¹ Зато и *Настольная книга атеиста*, као приручник пропагаторима атеизма у наше дане, иако говори о појави хришћанства као резултату историјских токова и противречности у време распадања робовласничког система, ипак избегава да аподиктички пориче постојање Исуса Христа. "Та се религија родила у условима распадања робовласничког поретка и првобитно је била израз беспомоћног протеста робова и најсиромашнијих слојева против угњетавања робовласника. Не видећи излаза из настале ситуације, беда је обраћала погледе ка небу. Тако је настао лик божанског спаситеља Исуса Христа, уз чије име је взан постанак хришћанства. У основи хришћанске религије лежи вера у искупитељску мисију Исуса Христа, који је својом мученичком смрћу тобоже испунио грехе човечанства, у други долазак Христов, који ће се догодити у будућности, у страшни суд, у небеску награду и установљење царства божијег".¹²

Дакле, савремена схватања и гледишта научника – материјалиста не могу се сложити са оним што су говорили заступници митолошке теорије о Христу. Међутим, обавезно треба истаћи и нагласити да је немогуће и незамисливо одвојити хришћанство од Христове личности. То је неуспео, тенденциозан и злонамеран покушај коме се супротстваљају и обарају га и библијска и ванбиблијска сведочанства, која ћемо у даљем излагању изложити и са њима се подробније упознати.

II

Библијска сведочанства о историјској личности Исуса Христа

Сведочанства Новог завета

У првом делу ове студије који говори о Божанству Господа Христа, упознали смо са развојем месијанске идеје код разних народа и са старозаветним месијанским пророштвима која су се испунила у личности Исуса Христа. Међутим, Стари завет је, ипак, био само припрема за Нови (Гал. 3, 24–25), који је савршенији и узвишенији. Због тога Стари завет, са својим пророштвима и прасликама, налази свој пуни смисао и значај у испуњењу својих очекивања у Новом завету. "А кад дође пуноћа времена, посла Бог Сина својега, који се роди од жене, који би под законом, да искупи оне који су под законом, да примимо усиновљење" (Гал. 4, 4–5). Новозаветни списи приказују и описују живот и рад Господа Исуса Христа сасвим реално и верно. У то је убеђен и један Алберт Ајнштајн, научник светског гласа: "Нико не може да чита јеванђеља, каже он, а да не стекне убеђење да се у њима говори о живој стварности. Пулс Исусове личности куца у свакој речи. Како је сасвим друкчији утисак који стичемо из прича о легендарним старим херојима, на пример о Тезеју! Тезеј и њему слични лишени су стварне живости Исусове. Не можемо да не признамо факат да је Исус живео и да су речи Његове чудно звучале. Чак иако су извесни људи раније рекли нешто слично, то се ипак нико од њих није изразио тако божански као Он".¹³

Време настанка и веродостојност новозаветних списа

Пре него што размотримо време рођења и делатности Исуса Христа на основу новозаветних списа, потребно је да, исто тако, размотримо проблем аутентичности, време настанка и веродостојности казивања новозаветних списа. Ово је важно због тога што су многи противници хришћанства, као што смо видели, порицали аутентичност ових списа, а многи то чине и данас. Сви они, углавном, тврде и труде се да докажу да су новозаветни списи настали половином или крајем II века.

Да новозаветни списи заиста потичу из I века, од Христових апостола, постоје, пре свега, унутрашњи докази у њима самима. Оно што су Христови апостоли усмено проповедали записано је у четири јеванђеља и у осталим новозаветним списима. Христов живот и рад су најдетаљније описани у јеванђељима. "Стога еванђеља, пише наш библиста Е. Чарнић, представљају чисти, верни и непресушни извор духовног живота хришћана, живота вечног, храну и снагу сваког црквеног проповедника. Њихова оригиналност и вечна вредност састоје се у томе што оне спајају спољашње догађаје и чињенице са њиховим теолошким значајем. То су катихетске књиге које износе историјске чињенице, а не чисто историјске књиге".¹⁴

Аутентичност јеванђеља потврђују сведочанства хришћанских писаца првих векова. *Учење дванаесторице апостола* (Διδαχὴ τῶν δωδεκά ἀποστόλων) написано крајем I века садржи многе алузије на речи из синоптичких јеванђеља. Аутор овог списа је свакако знао за Јеванђеље по Матеју, а можда и Јеванђеље по Луки.¹⁵

Свети Климент Римски (+95) у својој Посланици Коринћанима шест пута цитира јеванђеља и то: три пута Јеванђеље по Матеју,¹⁶ једанпут по Марку¹⁷ и два пута по Луки.¹⁸ Он у својој Посланици назива јеванђеље "Реч Господња". Уосталом, ево два навода: "Recordamini verborum Jesu Domini nostri. Dixit enim", и други "Praecipue memores sermonum Domini Jesu quos locutus est, dicens".¹⁹

Свети Игњатије Богоносац (+ око 110) је написао седам посланица у којима "показује познавање еванђеља, нарочито Матејевог и Јовановог, а вероватно је знао и за Лукино. Изричито о писаном еванђељу говори у посл. Филад. 8, 2.". ²⁰

Свети Поликарп Смирнски (+156) био је по сведочењу светог Иринеја Лионског ученик светог Јована Богослова. Написао је једну посланицу у којој наводи седам текстова из јеванђеља, и то шест од Матеја и један од Луке, а вероватно је, као Јованов ученик, знао и за Јеванђеље по Јовану, које је написано "најраније 70. године после разарања Јерусалима".²¹

Свети Папије Јерапољски (+ око 150) је заједно са светим Поликарпом слушао светог Јована Богослова. Написао је дело *Објашњење речи Господњих* (Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις), у пет књига. Он је први хришћански писац који изричито сведочи о аутентичности Јеванђеља по Матеју и Марку, а знао је и за Јеванђеље по Јовану.²²

Јерма, који је живео у I веку, у свом *Пасџиру*, који су свети Иринеј, Тертулијан и Ориген убрајали међу књиге Светог писма,²³ на дванаест места помиње или наводи текст јеванђеља, и то на десет места Јеванђеља по Матеју, једанпут по Луки и једанпут по Јовану.²⁴

Свети Јустин Мученик и философ (+ око 165) је знао за четири јеванђеља које назива успоменама, мемоарима. У својој Првој Апологији, упућеној многобошцима, каже: "У такозвани дан сунца (недеља), сви што живе по градовима и селима састају се на једном месту. Ту се читају Успомене апостолске, или списи пророчки, колико то време допушта". Сам, даље, даје објашњење шта су Успомене апостолске: "Апостоли у својим Успоменама, које називамо Јеванђеља... А ове Успомене, које ја засведочавам, беху састављене од ученика Христових и њихових другова".²⁵ Под Христовим ученицима разуме Матеја и Јована, а за њихове другове сматра Марка и Луку. Он, дакле, разликује ужи и шири круг апостола, ученика Христових (дванаесторице) и њихових "другова" (седамдесеторице).

Свети Иринеј Лионски (+ око 202) био је ученик светог Поликарпа. У своме делу *Против јереси* (Adversus haereses) поименице помиње писце четири јеванђеља (Οὕτως Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλεκτῷ καὶ γραφὴν ἐξηνεύκεν εὐαγγελίου, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν. Μετὰ δὲ τὴν τούτων ἐξοδὸν, Μάρκος, ὁ μαθητὴς καὶ ἐρμηνευτὴς Πέτρου, καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα εὑγραφὸς ἡμῖν παραδεδωκεν. Καὶ Λουκᾶς δὲ, ὁ ἀκολουθοῦς Παύλου, τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βιβλῷ κατέθετο. Ἐπειτα Ἰωάννης, ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ το

στηλὸς αὐτοῦ ἀναπεσὼν, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκεν τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ, τῆς Ἀσίας διατρίβων).²⁶

Тертулијан (+ после 220) као и свети Иринеј, јасно говори о јеванђељима и јеванђелистима. Јеванђеља су за њега свети споменици које су написали апостоли.: "Ауторитет Јеванђеља гарантују нам цркве од Апостола основане, које су га и пренеле до нас. Ми потврђујемо и доказујемо да Јеванђеља долазе од Апостола, којима је сам Господ поверио дужност, да познатим учине ову добру новину. Ако су у томе узели учешћа и апостолски ученици, нису то учинили сами, јер идоше за апостолима и после њих. Јер, међу апостолима од Јована до Матеја уведе се вера; међу апостолским ученицима од Луке до Марка – потврди се".²⁷

Ориген (185-254) као велики библиста, учитељ и црквени писац, одлично је познавао текст јеванђеља. У Коментару на Јеванђеље по Матеју он каже да је из традиције дознао да постоје четири јеванђеља, "и да су она примљена била, без спора, у целој цркви Божјој, што је под небом" (Quae sola in universa Dei Ecclesia, quae sub coelo est, citra contraversiam admittuntur).²⁸ Ориген је написао много коментара на свако јеванђеље посебно, а исто тако и велики број омилија. Нажалост, доста их је изгубљено. Његова "хексапла" је пример критичког метода проучавања библијског текста. То нас упућује на закључак да су јеванђеља, односно библијски списи, били стари већ неколико генерација, па је преписивањем текст понегде био икварен. Ориген сада то исправља, а то је тек почетак III века.

Јевсевије Кесаријски (270–340), "отац црквене историје", у свом делу *Црквена историја* (Hist. Eccl. III. cap. 24) сведочи да је Црква, после престанка гоњења, кад је изашла из катакомби, понела са собом и четири јеванђеља која су од свих у оно време била призната и сматрана за дела Христових апостола.

Мураторијев фрагмент садржи најстарији попис старозаветних књига. Јеванђеља стоје на свом месту, само нису сачуване прве стране где се помињу Јеванђеља по Матеју и Марку. Сачувани текст, који помиње јеванђеља, гласи: "...и којима је он помогао, и тако предао. Треће је Јеванђеље по Луци. Лука беше онај лекар... Четврто је по Јовану, једномс од ученика... Зато, и ако свака књига од Јеванђелиста садржи различита документа, опет, нема ту никакве несугласице у вери, за оне, који верују, јер је ту надахнуће једног и истога Духа, који је сваком од писаца саопштио све то, што се односи рођењу, страдању, васкрсењу и другом доласку Спаситељевом".²⁹

Треба, свакако, истаћи да о аутентичности јеванђеља сведоче нехотице и многи јеретици, као што су евионити, Маркион, Валентин и други, који их често цитирају, а исто тако сведочи и постојање апокрифних јеванђеља, која су настала у II веку, што доказује да су пре њих постојала права, аутентична и канонска јеванђеља.

Стари хришћански писци и Оци говоре не само о аутентичности јеванђеља, него и других новозаветних списа, као што су **Дела апостолска**. Њих помињу свети Иринеј Лионски (Прот. јер. 31), Тертулијан (Прот. Марк. 6, 2), свети Климент Александријски (Стром. 5, 12), Ориген (Прот. Келса 6, 11), Блажени Јероним (О изврсним мужевима 7) и Јевсевије Кесаријски (Цркв. историја III, 25, 1; II, 22, 1).³⁰ Исто тако Дела апостолска су била цитирана и навођена у списима многих старих хришћанских писаца, као што су Посланица Варнавина, (4, 14; 5, 8), свети Климент Римски (Кор. 2, 1), Јерма (Пастир 4, 2, 4), свети Игњатије (Магнежанима 5; Смирн. 3; Филаделф. 2)³¹ и др. О Делима апостолским говори и свети Јован Златоусти: "Еванђеља су историја онога што је Христос радио и говорио, а Дела апостолска су историја онога што је говорио и радио други Утешитељ".³²

Велике заслуге за ширење Христове науке међу многобошцима има апостол Павле, који се због тога и назива "апостол многобожаца" (Рим. 11, 13). Од њега је сачувано четрнаест посланица, иако их је, вероватно више написао. У прошлом веку представници Тибингенске школе признавали су аутентичност само четири посланице, и то I и II Коринћанима, Римљанима и Галатима. Данас протестантски богослови признају за аутентичне посланице још и I Солуњанима, Филиплјанима и Филимону. Негативна критика највише оспорава аутентичност Посланице Јеврејима. Међутим, о аутентичности ове Посланице сведоче још стари хришћански писци свети Игњатије Богоносац (Смирн. 8, 2 – Јевр. 6, 19), свети Поликарп Смирнски (Фил. 12, 2 – Јевр. 6, 20; 7, 13), свети Климент Римски (у својој I Посланици Коринћанима употребио је ову посланицу 157 пута), Јерма у свом "Пастиру" (Виз. 2, 3, 2 – Јевр. 3, 12; Виз. 3, 7, 2), свети Јустин Мученик (Аполог. I 63 – Јевр. 3, 1; Дијал. 33 – Јевр. 5, 8–10).³³ У аутентичност Посланице Јеврејима се, још у старо време почело сумњати кад су је, да би оправдали своје учење о немогућности другог покајања, почели употребљавати монтанисти, новацијани и други њима слични. Међутим, сумње су распршене и нестале су у IV веку на саборима у Ипону (393. године) и Карта-

гини (397. године), кад је ова Посланица званично увршћена међу посланице светог апостола Павла. Говорећи о њеној аутентичности наш библиста Е. Чарнић каже: "Изнад свега аутеничност посланице Јеврејима доказује њено учење и теологија, која је идентична са идејама и духом апостола Павла. На основу сведочанства чврсте и непоколебиве црквене традиције и унутрашњих доказа посланицу Јеврејима треба сматрати делом апостола Павла, који је њен писац у правом смислу".³⁴

О **Саборним посланицама** и њиховој аутентичности сведоче, исто тако, стари хришћански писци као Ориген, који помиње Прву Петрову посланицу (Ком. на 3. псалм, Ком. на Јн 6, 18) и Прву Јовану (Ком. на Мт. 17, 19, а помиње и Јудину посланицу (Ком. на Рим. у латинском преводу)).³⁵ Свих седам Саборних посланица први помиње на Истоку Јевсевије Кесаријски (Цркв. ист. II, 23), а на западу Блажени Јероним (О извршним муж. I, 2, 4).³⁶

На крају канона новозаветних књига налази се **Апокалипсис** (Откривење Јованово). То је књига за коју чак и материјалисти кажу да потиче из I века, али не признају светог Јована Богослова за њеног писца. Међутим, стари хришћански писци, како на Истоку, тако и на Западу, сведоче о светом Јовану Богослову као писцу Откривења. То су Мелитон Сардски (Јевсевије, Црквена историја, IV, 26, 2), свети Јустин Мученик (Дијалог, 81), свети Иринеј Лионски (Против јереси, IV, 20, 11), и други.³⁷

На крају овог кратког излагања о аутентичности новозаветних списа нека, као закључак, послуже речи црквеног историчара Јевсевија Поповића: "И ако се вратимо на критичко тло и испитујемо критичке моменте, нећемо наћи ниједан разлог, који би збиља говорио против веродостојности тих вести, иако се противници свакојачко труде, да нађу. Јер с једне стране те вести потичу од очевидаца или бар од таквих, који су добили вести од многих очевидаца; осим тога те је вести црква, која их је примила и која је већ тада била далеко раширена, увек и свугде високо ценила, много их је јавно читала и чувала од фалзифицирања".³⁸

Време рођења Господа Исуса Христа

Пошто је Господ Исус Христос стварна и реална историјска личност, потребно је, пре свега, да се упознамо са временом и приликама у којима се Он родио. Већ Његов родослов јасно сведочи да је Он прави и истинити човек (Мт. 1, 1–17; Лк. 3, 23–38). Личности које се помињу у Његовом родослову, познате су старозаветној историји и поређане хронолошким редом у нисходној (код Матеја) или усходној (код Луке) линији. Те личности су Христови преци по човечанској природи. Оне су ту наведене колико да се истакне Христова веза са далеким прецима по телу, толико још више да се истакне реалност његове човечанске природе. Тај дуги низ предака је Исусов родослов по телу. "Но какав је Његов духовни родослов, пита се о. Јустин Поповић и одговара: "Дух Свети сачињава сав Његов духовни родослов, – то је одговор Еванђелиста на постављено питање (Мт. 1, 18; Лк. 1, 35). Мати Исусова Марија нађе се да трудна од Духа Светога (Мт. 1, 18). Не иди даље, не тражи више од реченог, вели св. Јован Златоусти, не питај: како је Дух Свети то учинио Дјеви? Јер када је немогуће објаснити начин на који се врши зачеће и развиће детета при природним условима, како можемо објаснити онда, када оно бива чудесним дејством Духа? Да не би узнемиравао Еванђелиста и досађивао му честим питањем о томе, он је ослободио себе од тога, наименовавши Онога Који је учинио то чудо. Ништа више не знам, вели он, осим да је то учињено од Духа Светог. Нека се постиде они који желе да објасне узвишено рођење. Јер нити је арханђео Гаврил нити Матеј могао нешто више рећи осим да је рођење од Духа Светог; но како и на који начин је то учинио Дух Свети, нико од њих није могао објаснити, јер није било могуће".³⁹

"Исус се зачео од Духа Светог – то сведоче и Арханђео и Еванђелист, али да ће се родити од девојке – то сведочи сам Бог устима пророка Исаије. Родити се од девојке није мање чудно и тајанствено од зачећа Духом Свстим. И једно и друго је натприродно, надљудско; и за једно и за друго неопходно је непосредно Божје учешће и дејство. Једно објављује Бог преко анђела, друго преко пророка; учествују и бестелесна и телесна бића. Устима Исаије Господ говори: "Гле, девојка ће затруднети и родиће сина, и надјенуће му име Емануил, које значи: с нама је Бог"

(Иса. 7, 14; Мт. 1, 23). Изучавајући личност Христову, човек мора говорити себи: ваистину, с нама је Бог, Бог је с нашим телом и у нашем телу, Бог је са нашим духом, са нашим срцем, са целокупном природом нашом; ваистину, Бог се оваплотио у човека, у целог човека, не у његово парче, не у његов ум само, или душу, или тело. С нама је Бог = снама је Христос, јер је у богочовечанској личности Својој најинтимније зближио, најприсније здружио, најчудесније сјединио Бога са човеком".⁴⁰

Описујући рођење Исуса Христа јеванђелист Матеј одређује место и време тог догађаја: "А када се Исус роди у Витлејему јудејскоме у дане цара Ирода" (Мт. 2, 1). И јеванђелист Лука, исто тако, говори прецизно о времену Христовог рођења: "А у дане оне изађе заповијест од ћесара Августа да се попише сав свијет. Ово је био први попис за Киринове управе Сиријом" (Лк. 2, 1-2). Ове речи сведоче да оба јеванђелиста прецизирају време Христовог рођења. Они то не пишу тек тако. Јеванђелист Лука је доста знао о догађајима које описује, али их је ипак прво проверавао, па тек онда записао: "Будући да су многи покушали изложити казивање о догађајима који су се догодили, међу нама, као што нам предадоше они који су од почетка били очевици и слуге Ријечи, намислих и ја, испитавши тачно све отпочетка, по реду писати теби, племенити Теофиле" (Лк. 1, 1-3). Ово потврђује да су се јеванђелисти трудили да догађаје тачно опишу на основу проверених података. Јеванђелист Лука (2, 1) помиње цара Августа. Август (Гај Јулије Цезар Октавијан) био је члан другог тријумвирата, који су поред њега још сачињавали Антоније и Лепид, који је убрзо погинуо. Октавијан је победио Антонија у битки која се водила између њих 31. године пре Христа, па је од тада самостално владао Римском империјом. За императора се званично прогласио 27. године пре Христа, кад је узео ново име "Император Цезар Август, божански син" (*Imperator Caesar Augustus, divi filius*). Умро је 14. године после Христа. За време његове владавине извршена су три пописа становништва у целој Империји: први – 28. године пре Христа; други – 7-6. године пре Христа; трећи – 6-7. године после Христа. Јеванђелист Лука (2, 2) пише да је Киринеј управљао Сиријом кад се Христос родио. По римским анаlima Киринеј је познати римски сенатор Публије Сулпиције Киринеј. Тацит, римски историчар I века, пише (Анали, 3, 48) да Киринеј није водио порекло од старе патрицијске фамилије Сулпиција, већ је, захваљујући ратним и другим заслугама, добио од цара Августа, 12. године пре Христа, конзул-

ски положај и звање. Римски извори кажу да је дошао у Сирију као легат у току 6. године после Христа заједно са Капонијем, првим прокуратором Јудеје. Између 7. и 8. године после Христа извршен је попис становништва. Међутим, то се не слаже са јеванђелским извештајем да је тада владао Ирод, који је умро 750. године од оснивања Рима, која по Дионисију Малом одговара 4. години пре Христа. Међутим, Дионисије је у рачунању погрешно за четири године, а по најновијој хронологији за шест година.⁴¹ То би значило да је Христос већ био рођен, а немогуће је да се Он родио за време првог пописа. Остаје други попис; међутим, тада је Сиријом управљао Сенције Сатурнин, а не Киринеј. Проблем је разрешен кад је код Антиохије пронађен фрагмент једног римског записа који говори о двократној Киринејевој владавини Сиријом. Киринеј је први пут дошао у Сирију између 10. и 6. године пре Христа. Дошао је по царској наредби да, као војни командант, угуши побуну планинског племена Хомонада, које је живело у брдима Тауруса, у Малој Азији. Тада, у време првог Киринејевог боравака у Сирији, проконзул је био Сенције Сатурнин. Тада је извршен попис становништва за време кога се родио Исус Христос у Витлејему.

Поред ових података треба поменути и друге, који, такође, помажу да се утврди време Христовог рођења. Из Јеванђеља по Матеју (2, 1) сазнајемо да се Христос родио у последњој години владавине Ирода Идумејца. Година Иродове смрти је позната, јер Јосиф Флавије тврди (Старине XVII, 8) да је Ирод умро тридесет седам година после проглашења за цара од стране Јевреја, а то је било 714. године од оснивања Рима, рачунајући годину од месеца нисана до нисана. Према томе, Ирод је умро између нисана 750. и нисана 751. године од оснивања Рима, односно између 4. и 3. године пре хришћанске ере.⁴² Исто тако, Флавије пише (Старине XVII, 6) да је Ирод, непосредно пред своју смрт, наредио да се спале народни учитељи Јуда и Матија. Наредба је извршена у ноћи кад је било помрачење месеца. Астроном Иделер (Ideler) је израчунао да се то помрачење видело у Јерусалиму "ноћу између 12. и 13. марта 750. године од оснивања Рима од 1 часа и 8 минута до 4 часа 12 минута. Те године идући пун месец (пасхални месец) пао је 12. априла. Ирод је умро недељу дана пре ове Пасхе, тј. 5. априла. Према неким претпоставкама на основу еванђеља, Исус се родио бар четрдесет дана пре Иродове смрти, а то значи да Исусово рођење није могло да буде после

фебруара 750. године. Оно пада на крај 749. године од оснивања Рима, или четврту годину пре хришћанског рачунања".⁴³

Поред овога, постоји и други начин одређивања времена Христовог рођења. Он полази од пророштва Данила о Месијиној смрти: "Седамдесет је недјеља одређено твоме народу и твоме граду светом да се сврши пријеступ и да нестане гријеха и да се очисти безакоње и да се доведе вјечна правда, и да се запечати утвара и пророштво, и да се помаже свети над светима" (Дан. 9, 24). Недеље (седмине) се рачунају од дана "откад изиђе ријеч да се Јерусалим опет сазида" (Дан. 9, 25). "Ријеч" (заповест) је издао Артаксеркс I Лонгиман у седмој години своје владавине, односно 457. године пре Христа. Према томе, крај седминама о којима говори пророк Данило "или 490. година пада на 33. годину после Христа, што значи да Месија треба да умре половином последње седмине, односно 30. године хришћанског рачунања, а рођење би пало на 3–4 годину таквог рачунања".⁴⁴

У Светом писму (Мт. 2, 1–2) пише да су мудраци са Истока дошли да се поклоне новорођеном Богомладенцу и да су донели дарове са собом. Они су видели звезду на небу и, као астролози и добри познаваоци старозаветних списа, сетили се старог пророштва по коме се Месија има јавити из дома Јаковљевог (Израиљевог): "И ти, Витлејеме, земљо Јудина, нипочему ниси најмањи међу градовима јудиним; јер ће из тебе изићи Вођ, који ће пасти народ Мој, Израиља" (Мих. 5, 2). Због тога су мудраци и пошли за необичном звездом. Ко су били мудраци са Истока? Мудрацима и мазима називани су свештеници код Миђана, Персијанаца и Вавилонаца. Пошто су се бавили и астрономијом и астрологијом, њихово име "мудраци" су доцније добили и други људи који су се бавили овим наукама. Јеванђелски мудраци су, вероватно, дошли из Вавилона.

Витлејемска звезда о којој говори јеванђелист Матеј (2, 2) била је једна посебна појава. О њој је писао још Ориген: "Ја сам мишљења да је звезда која се показала мудрацима са истока била једна нова звезда, која нема ничег заједничког са оним звездама које нам се показују на небеском своду, или у нижим ваздушним регионима".⁴⁵ Поједини астрономи и савремени теолози на Западу се труде да појаву ове звезде објасне чисто астрономски. Ова звезда била је, по њима, NOVA, тј нова звезда, и настала је конјункцијом планета Сатурна и Јупитера, 7. године пре Христа. Ову теорију је изнео још астроном Јохан Кеплер 1603. године. Он је, после истраживања које је вршио, закључио да је 747. го-

дине од оснивања Рима, тј. 7. године пре него што је Дионисије Мали установио хришћанску хронологију, најмање три пута била конјункција Јупитера и Сатурна. Њима се Марс приближио у пролеће 748. године од оснивања Рима, односно 6. године пре Христовог рођења. То су доцније усвојили и астрономи Иделер, Енке, Хонтајм Крицингер и други. "Ова значајна конјункција догодила се 7. године пре Христа три пута, при чему је размак између поменутих планета био врло мали. Овој хипотези се у прилог наводи и вавилонско учење о Јупитеру и Сатурну као царским планетама; њихов сусрет морао је да буде од посебног значаја. Појава Јупитера и Сатурна у виду рибе значила је, према астролошким правилима и општепознатим јудејским очекивањима, рођење једног великог цара у јудејској земљи. Ипак је баш са астрономске тачке гледишта тешко објаснити како је ова звезда могла да предводи маге на њиховом путу од Јерусалима до Витлејема, од севера према југу, кад се у том правцу не креће ни једна планета. Сем тога, време констелације Јупитера и Сатурна не слаже се са временом Исусовог рођења. Стога сва астрономска и астролошка нагађања треба оставити на страну и ову појаву сматрати једним чудесним догађајем, за који су мазе били припремљени дугим и честим додиром са Јеврејима и њиховом религијом. Долазак мага из источних земаља остаје само као доказ да су Месију очекивали сви народи, не само Јевреји, и да је Месија дошао да спасе све људе, како Јевреје тако и многобошце".⁴⁶

Свето писмо даје и друге податке из Христовог живота који потврђују да је Он реална и права историјска личност. Ти подаци се налазе не само у јеванђељима, него и у другим новозаветним списима. Писци ових списа су знали да проповедају и пишу о једној стварној и одређеној личности. Циљ њихове проповеди се и састојао у објављивању тајне која се открива људима: "И Логос постаде тијело и настани се међу нама, и видјесмо славу његову, славу као Јединороднога од Оца, пун благодати и истине" (Јн 1, 14). Апостол Петар каже: "Јер вам не објависмо силу и долазак Господа нашега Исуса Христа следејући измишљеним бајкама, него смо сами били очевици величанства његова" (II Петр. 1, 16). Апостоли сами сведоче да су проповедали само оно "што смо чули, што смо видјели очима својима, што сагледасмо и руке наше опипаше" (I Јов. 1, 1). Због тога су они тако одважно и смело проповедали Христову науку, јер како сами кажу "ми не можемо да не говоримо оно што видјесмо и чусмо" (Дела ап. 4, 20).

Сам Христос је једном у разговору са Јеврејима нагласио да је прави и истинити човек: "А сада тражите да убијете мене, човјека који сам вам казао истину, коју чух од Бога. То Аврам није чинио" (Јн 8, 40).

И заиста, не само рођење, него и други догађаји из Његовог живота то потврђују. У осми дан по рођењу Њега обрезују, а у четрдесети дан носе у храм, како је прописивао Мојсијев обредни закон. Да није био истински човек, онда у јеванђељу не би могло бити записано да "дијете растијаше и јачаше у духу, пунехи се премудрости, и благодат Божија бијаше на њему" (Лк. 2, 40).

Живот и јавни рад Исуса Христа

Исус Христос је живео и растао у Назарету, због чега је доцније и назван Назарећанин (Мт. 2, 23). Као видљивог и правог човека Њега свети Јован Претеча крштава на Јордану. После крштења Он проводи четрдесет дана у пустињи, у молитви и посту. Ту, у пустињи, ђаво Га куша, сумњајући да је Син Божји, а не сумњајући да је прави човек; као човек Он са својим ученицима обилази села и градове учећи људе. Њега фарисеји и књижевници оптужују "видевши га гдје једе с цариницима и грјешницима" (мк. 2, 16). Много људи је ишло за Њим дивећи се Његовим речима и делима. То потврђује и јеванђелист Марко: "А Исус отиде с ученицима својим према мору; и многи народ из Галилеје поше за њим, и из Јудеје" (Мк. 3, 7). Да ли би тај велики број људи ишао за Њим да Га њихове очи нису видели и уши чуле? И слепи човек од рођења кога је Христос исцелио, потврђује да је његов исцелитељ реална, стварна личност: "Човек који се зове Исус начини блато, и помаза очи моје, и рече ми: иди у бању Силоамску и умиј се. И кад отидох и умих се, прогледах." (Јн 9, 11). Апостол Петар, у својој проповеди на дан Педесетнице, потврђује да је Исус Назарећанин прави човек: "Људи Израилци, чујте ријечи ове: Исуса Назарећанина, човјека од Бога потврђена међу вама силама и чудесима и знацима које учини Бог преко њега међу вама, као што и сами знате, овога, по одређеном савјету и промислу Божијем, преданог примисте и рукама безаконика приковасте и убисте. Тврдо, дакле, нека зна

сав дом Израилљев да је и Господом и Христом учинио Бог њега, овога Исуса, кога ви распесте" (Дела ап. 2, 22–23 и 26).

Господ Исус Христос је међу својим савременицима имао доста противника који су знали да је Он међу њима живео и проповедао. То потврђују и Дела апостолска наводећи један догађај везан за апостоле Петра и Јована: "А видећи смјелост Петрову и Јованову, и знајући да су људи некњижевни и прости, дивљаху се, а препознаше их да су били са Исусом" (4, 13). Због тога јеврејске старешине пуштају апостоле Петра и Јована из тамнице. Доцније, после крштења капетана Корнилија и његових укућана, апостол Петар потврђује да су апостоли сведоци онога што је Исус Христос чинио, и каже: "И ми смо свједоци свега што учини у земљи Јудејској и у Јерусалиму. Њега и убише, објесивши га на дрво. Овога Бог васкрсе трећи дан, и учини да се он јави" (Дела ап. 10, 39–40).

Апостолска проповед о "историјском Исусу" није садржана само у Делима апостолским, као историјском спису, него и у Посланицама апостола Павла, који је до обраћања у хришћанство био жестоки противник хришћанства и гонилац хришћана. У средишту његових проповеди стоји историјски лик Исуса Христа, који није само обичан човек, него и Спаситељ свих људи: "Јер ако пријеступом једнога помријеше многи, много се више благодат Божија и дар у благодати једнога човјека Исуса Христа изли на многе" (Рим. 5, 15). Апостол даље наглашава Христову кротост и смиреност следећим речима: "Зато нека је у вама иста мисао која је и у Христу Исусу, који будући у облику Божијем, није сматрао за отимање то што је једнак с Богом, него је себе понизио узевши обличје слуге, постао истовјетан људима, и изгледом се нађе као човјек; унизио је себе и био послушан до смрти на крсту" (Филип. 2, 5–8). Христос је страдао због нас и наших грехова "искупио од проклетства закона поставши за нас проклетство, јер је написано: Проклет сваки који виси на дрвету" (Гал. 3, 13). Он је живео међу људима, страдао за њих и васкрсао, "јер један је Бог, један и посредник између Бога и људи, човјек Христос Исус" (I Тим. 2, 5).

У Саборним посланицама нарочито је истакнут значај Христових страдања за наше спасење. Иако безгрешан, Он "пострада за вас, остављајући вам примјер да идете стопама његовим...он гријехе наше сам изнесе на тијелу својем на дрво, да за гријехе умремо, и за правду живимо, јер се његовом раном исцијелисмо.

Крв Исуса Христа, Сина његова, очишћава нас од сваког гријеха" (I Петр. 2, 21 и 24; I Јов. 1, 7).

На крају новозаветног канона налази се Откривење Јованово. Велики број научника, представника негативне критике, оспоравао је аутентичност осталим новозаветним књигама, али Откривењу није. У њему се говори о Исусу Христу као човеку. Он је у почетку представљен и описан као "Свједок вјерни, Првје-нац из мртвих, и Господар над царевима земаљским. Ономе који нас љуби и опра нас од гријеха нашијех крвљу својом" (Откр. 1, 5). Из ових речи се може видети да Христов лик није представљен као мит, већ као лик Богочовека који има право људско тело и крв, коју је због нас и наших грехова пролио. Он је и у Откривењу назван Сином Човечјим: "И обазријевши се видјех седам свијетњака златних, и усред седам свијетњака Некога налик на сина човечијега. И видјех, и гле облак бијели, и на облаку сјеђаше Неко сличан сину човјечијему" (Откр. 1, 12-13; 14, 14). У Откривењу се помиње и Јерусалим као место у коме је Христос разапет, па се због тога "духовно зове Содом и Египат" (Откр. 11, 8).

Страдања и смрт Исуса Христа

Када се говори о сведочанствима новозаветних списа о историчности Христове личности, нарочито треба обратити пажњу на опис Његовог мучења, страдања, распећа и смрти. Као што Његов родослов сведочи да је Он истинити човек, исто тако то још више сведоче и Његова страдања и смрт. Да Исус Христос није истинити човек, не би се могао родити, па самим тим ни страдати, ни умрети на крсту. Све ове догађаје јеванђелисти су описали тачно и детаљно. Јозеф Клаузнер, познати јеврејски историчар, каже: "Цела ова прича носи печат психолошке истине и у њену истинитост не може се ни мало сумњати".⁴⁷ Моменат кад је Христос ухваћен у Гетсиманском врту описан је тако реално и са таквим појединостима, да је то још једна потврда да су се ти догађаји заиста тако и збили. Из Гетсиманског врта Он је одведен првосвештенику Ани, тасту првосвештеника Кајафе, иако је првосвештеничка власт била у Кајафиним рукама. То је учињено, вероватно, због тога што је Ана као старији члан Си-

синедриона имао управну власт у својим рукама, а имао је свакако и великог утицаја на свога зета, кога је на првосвештенички положај поставио римски прокуратор Валериј Грат, а потврдио његов наследник Понтије Пилат (Antt. XVIII, 2).

Христос није одговарао очекивањима и надањима ондашњих јеврејских старешина, књижевника и фарисеја, који су Месију замишљали и очекивали као моћног цара и ослободиоца. Чак ни апостоли нису дубље схватили Христово учење – "А ми се надасмо да је он тај који ће избавити Израиља" (Лк. 24, 21), чује се у њиховом разговору у зору Ускрса. Међутим, Христос је уживао велику популарност у народу. То је јеврејским старешинама сметало, па су желели да Га на било који начин уклоне и убију. Синедрион није могао своју пресуду учинити извршном, јер се Јудеја налазила под римском влашћу, па је зато и тражио да прокуратор Понтије Пилат, коме је принадало тзв. право мача (*ius gladii*), потврди његову пресуду. Пилат се у почетку томе противио, јер није налазио никакве кривице на Христу. Међутим, јеврејске старешине тада измишљају и подмећу Христу политичку кривицу, односно оптужују Га да је бунио народ против цара прогласивши самог себе царем. За овај преступ према *lex Julia* била је предвиђена смртна казна. Јеврејске старешине су запретиле Пилату да ће га тужити цару ако не осуди Исуса. Пилат се уплаши ове претње "и сједе на судијску столицу, на мјесту званом Литостротон а јеврејски Гавата. А бјеше петак уочи Пасхе, око шестог часа; и он рече Јудејцима: Ево цар ваш! А они пови-каше: Узми, узми, распни га! Пилат им рече: Зар цара вашег да разапнем? Одговорише првосвештеници: Немамо цара осим ћесара. Тада, дакле, предаде га њима да се разапне" (Јн. 19, 13–16).

Судница у којој је суђено Исусу Христу пронађена је приликом археолошких истраживања која је вршила експедиција под вођством археолога Л. Винсента (L. Vincent). То место је један издигнути трг површине 2500 м². Тако је и научно потврђена веродостојност јеванђелског извештаја о суђењу Господу Исусу Христу. На овом тргу Он је ишибан, а на главу Му је стављен трнов венац. Савремени ботаничари су испитивали од чега је био исплетен овај венац, па су закључили да је био исплетен од трња *Cistus spina Christi*, тј. од сиријског Христовог трња. То трње је, према ботаничару Посту (G. E. Post) расло у околини Јерусалима, а нарочито на месту званом Голгота.⁴⁸ Пошто су се наругали Христу, војници су Га повели на Голготу да Га разапну. Услед велике исцрпљености и малтретирања која је претрпео,

Христос није могао носити свој крст до Голготе, па "нађоше човека из Кирина по имену Симона и натјераше га да му понесе крст" (Мт. 27, 32). Пре самог распећа понудили су Му да попије напитака састављен од вина помешаног са смирном који се давао осуђенима да би им се олакшале муке. Јеванђелисти ово нису измислили, јер и Талмуд помиње да се овај напитака давао осуђенима на смрт да би им се помрачила свест и олакшале муке.⁴⁹ Христос је одбио да испије овај напитака, па је тако свесно поднео муке и страдање. На крсту је издахнуо у девети час по јеврејском рачунању, односно у три сата поподне. У том моменту, према извештају јеванђелиста Матеја, "завјеса храма раздрије се на двоје, од горњег краја до доњег; и земља се потресе, и камење се распаде (Мт. 27, 51). Овом Матејевом сведочанству јеванђелист Лука додаје: "И тама би по свој земљи до часа деветог. И помрача сунце, и завјеса храмова раздрије се напола" (Лк. 23, 44–45).

О земљотресу и помрачењу Сунца у моменту Христове смрти на крсту, сведоче и други писци, као Флегон, који је био савременик цара Адријана. На његово сведочанство се позива Ориген.⁵⁰ По Флегону, 4. године 202. олимпијаде, а то је по нашем рачунању 32–33. година кад је Христос разапет, Сунце је у подне тако помрачило да су се виделе звезде. После тога се десио толико јак земљотре, да су у Никеји, у Витинији, готово све куће биле порушене.⁵¹ О овоме пише и самарјански писац Талос, кога помињу Јулије Африканац, Јевсевије Кесаријски, Теофило Антиохијски, Тертулијан, Григорије Велики, а од нехришћанских писаца највише Јосиф Флавије, који га назива Самарјанином и царевим љубимцем.⁵² На основу ових података Евгенијуш Дубровски изводи следећи закључак:

- 1) Пошто је Талос био љубимац Тиберијев, онда је вероватно живео у првој половини I века;
- 2) Талосова хроника је настала половином I века у Риму;
- 3) Талос је полемисао са хришћанским писцима о тами (помрачењу) која је настала у Јерусалиму у моменту Христове смрти.⁵³

Сви ови наведени подаци и закључци сведоче да је одељак из јеванђеља о Христовом распећу и смрти био познат и многобошцима око 50. године, односно седамнаест година после Христовог страдања и смрти. Раније је Јосиф Флавије сматран за најранијег нехришћанског писца који пише о хришћанима, међутим, сад се може закључити да је то Талос.

Како је умро Христос? Многи научници су вршили испитивања да би дали одговор на ово питање. Тако је Херман Медер (Herman Mödder) вршио испитивања у Келну и дошао до закључка да, код човека разапетог на крсту, крв врло брзо одлази у доњу половину тела, па срце и мозак више не добијају довољно крви. Због тога наступа несвестица, а убрзо и смрт као последица срчаног удара. На главни стуб крста често је стављан један мали подуирач "sedile" или "solum" (рог), на који је осуђени могао да ослони своје ноге, па би се крв поново враћала у горњи део тела. Несвестица би тада престајала, па су се муке осуђеног продужавале. Ако је требало да се распетом муке прекрате, онда су му пребијани голени, тако да се више није могао ослањати на подуирач "sedile", па би убрзо наступала несвест, а за њом и смрт. Према извештају јеванђелиста, пошто су голготски осуђеници били распети у петак уочи Пасхе, а да им тела не би дуго била на крсту, "дођоше војници, и првOME пребише голијени и другOME распетом с њим; и дошавши до Исуса, кад видјеше да је већ умро, не пребише му голијени, него један од војника прободе му ребра копљем; и одмах изиђе крв и вода. И онај који је видио, посвједочио је, и истинито је свједочанство његово" (Јн 19, 32–35).

Васкрсење Христово као историјски факат

Као што сведоче о стварности Христових страдања и смрти, јеванђелски извештаји исто тако сведоче и о стварности Христовог васкрсења. "Васкрсење Господа Исуса, које је најпре било логичка неопходност његове Богочовечанске личности, постало је у потребном тренутку историјска стварност, каже отац Јустин. И то неминовна историјска стварност. Нема догађаја, не само у Еванђељу, већ и у историји рода људског, који је тако силно, тако неодољиво, тако непоречно посведочен као васкрсење Христово. Јер је хришћанство, у својој целокупној историјској стварности, историјској моћи и свемоћи, засновао на факту Христовог васкрсења, а то значи: на вечито живој Личности Богочовека Христа".⁵⁴

Истинитост, стварност Христовог васкрсења проверена је од стране самих Христових следбеника, жена мироносица и апостола. Мироносице су биле изненађене кад су чуле да је Христос васкрсао (в. Мт. 28, 1–10; Мк. 16, 1–11). Оне су јавиле ову вест апостолима који су се, од догађаја у Гетсиманији, налазили у великом страху. Они су посумњали у ову вест, па су апостоли Петар и Јован отрчали до гроба да је провере (Јн 20, 2–8). Иако су нашли празан гроб, и даље су сумњали у васкрсење. Та сумња их је држала све дотле док им се васкрсли Христос сам није јавио (Лк. 24, 37). Ипак, и тада су се плашили да то није авет, утвара, па је сам Спаситељ морао то да оповргне и докаже да је заиста васкрсао (Лк. 24, 39–43). Међутим, апостол Тома тада није био присутан, па није поверовао кад су му апостоли рскли да су видели васкрслог Учитеља, рекавши да ће поверовати тек онда кад Га буде лично видео и ране опипао. После осам дана Христос се јавља поново и развејава Томину сумњу (Јн 20, 24–29). Можемо слободно рећи да неверовање апостола Томе представља врхунац критичности. Зашто бисмо данас одбацивали његово сведочанство и сведочанства осталих апостола и мироносица? Да ли ми, данас, можемо, из наше перспективе, тачније и прецизније, говорити о тим догађајима? Сигурно да не можемо! "Ниједан од модерних критичара и неверника не би могао поставити строжије мерило и критеријум, у испитивању него што су то већ апостоли учинили. И пошто је тај критеријум задовољен, апостоли су се чулно уверили у стварност васкрсења, они су – то се може слободно рећи – *знали* да је Христос васкрснуо, а ми његовом сведочанству *верујемо*, јер су своје сведочанство васкрсења потврдили не само простим изјавама, него целим својим животом и страдањем".⁵⁵

На крају, кад сумирамо сва новозаветна сведочанства о Господу Исусу Христу као историјској личности, можемо, заједно са нашим великим богословом, закључити: "У светлости новозаветних сведочанстава о Господу Исусу Христу као истинитом човеку добија своје историјско, реалистичко објашњење и потврду старозаветно учење о Месији као истинитом човеку, Сину човечјем, Страдалнику. Сва пророштва, предсказања, обећања, праслике, виђења о Месији као истинитом човеку, од његовог зачећа од Деве па све до искупитељског страдања, погребља и васкрсења његовог, испунили су се у земаљском животу Месије – Исуса Христа, истинитог Бога и истинитог човека".⁵⁶

Торинска плаштаница – доказ или проблем

У разматрању извора о животу Господа Исуса Христа видно место заузима и проучавање плаштанице која се данас чува у цркви светог Јована Крститеља у Торину. Црква од старине реликвију сматра за оно платно којим су Јосиф и Никодим обавили тело Исусово при погребу, непосредно после смрти на крсту (Мт. 27, 59; Мк. 15, 46; Јк. 23, 53; Јн 19, 38–42). Кад су апостоли Петар и Јован, чувши од мирносица да је Христос васкрсао, дотрчали на гроб, видеше "покрове гдје леже... и убрус који бјеше на глави његовој, да не лежи са покровима, него посебно савијен на једном мјесту (Јн 20, 5 и 7). О даљој судбини овог погребног платна Исусовог, јеванђеља ништа не говоре, али се мора претпоставити да су га апостоли Петар и Јован предали на чување мајци Христовој, Пресветој Богородици.

Из историје Цркве сазнајемо да је царица Јелена, мајка цара Константина Великог који је дао слободу хришћанству, пронашла у Јерусалиму часни крст Христов, и да је сакупљала многе реликвије везане за личност Христову и пренела их у Цариград. Према казивању византијског историчара Никифора Калиста, царица Пулхерија (399–453), примила је од царице Евдокије погребне ствари Христове и предала их на чување у цркву Пресвете Богородице у Влахерни, у Цариграду. И после седам векова, Гијом из Тира помиње 1171. године да је покров Христов чувао византијски цар Манојло Комнен (1143–1180). Кад су крсташи 1204. године освојили Цариград, пленили и пљачкали све што им је донело под руку, узели су и ову плаштаницу која је, према казивању Роберта Клари-а (Robert de Clari), припала Французу Ото де ла Рошу (Otto de la Roshe), који је предводио војску маркиза од Монферата. Рош је ову реликвију послао своме оцу, а овај ју је 1206. године предао епископу у Безансону, где је остала готово век и по.⁵⁷ Кад је катедрала у Безансону изгорела 1349. године, плаштаница је спасена и пренета у место Лиреј (L' Hiréy), у Шампањи, недалеко од Париза, које се налазило у поседу грофа Жофруа де Шарни (Champy). Гроф је убрзо умро и однео са собом у гроб тајну о стицању ове реликвије, која је била смештена у месну цркву, где је долазило много народа да је види и да јој се поклони. То је изазвало негодовање католичког епископата. Надлежни бискуп Анри де

Ћуатје је укорио настојатеља цркве што је изложио плаштаницу у цркви, а његов наследник Пјер д' Арси се обратио папи Клименту VII са молбом да се забрани јавно показивање плаштанице. Пошто је бискуп д' Арси у писму навео и податак да се неки безумни уметник јавио као тобожњи аутор овог платна, папа је дозволио да се плаштаница може излагати поклоницима само као уметничко дело и да се народу објасни да то није аутентично платно којим је било обавијено тело Исусово. Изгледало је да је проблем овог платна решен. Међутим, верници су и даље долазили на поклоњење, а кад је 1532. године плаштаница спасена од пожара који је избио у граду Шамбери, поштовање према њој се још више повећало. Тако је било све до 1578. године кад је Савојски војвода плаштаницу пренео у своју нову престоницу Торино, где се налази и данас.⁵⁸

Триста година је "торинска плаштаница" почивала на једном месту, да би 1694. године била пренета у велелепну цркву коју је саградио познати архитекта Гверини. Са напретком и развојем природних наука и фотографије порасло је и интересовање за плаштаницу и њену аутентичност. Први снимак "торинске плаштанице" начинио је 1898. године адвокат Лекондо Пија. На његово велико чуђење и изненађење, пеге које су се виделе на платну, на снимку су биле још јасније. Испитивањем ових снимака почели су да се баве професор анатомије на Сорбони И. Делаж и биолог П. Вињон, који су утврдили да лице и тело одражавају црте посмртне укочености која је, по њиховом мишљењу, наступила после крсне смрти; прсти су били у грчу, грудни кош раширен, ножни мишићи на бедрима затегнути. Трагови крви показују да је покојник дрхтао и кочио се од бола и отежаног дисања. Поред рана од клинаца, копља и трња, види се много рана од удараца бичем. Плитке огреботине и отеклине на лицу и телу су убедили истраживаче да се пред њима не налази сликани предмет, како тврде скептици, него природно настали отисак од реалног мртвог тела.⁵⁹ Сва ова открића била су још убедљивија због тога што Делаж није био верујући, него је, напротив, био познат као атеиста и слободни мислилац. Он и његов колега Вињон су дошли до закључка да се пред њима не налази ништа друго до отисак распетог Исуса Христа.⁶⁰

Испитивања су настављена и даље. Једна група патологоанатома дошла је 1931. године до закључка да је отисак на платну настао не сликањем, већ отиском реалног мртвог тела. Тог мишљења се држи већина патологоанатома и данас, кажу совјет-

ски научници.⁶¹ Према снимку Ђузепе Енри-а из 1931. године, плаштаница је изаткана као чиста ланена и непрозирна тканина. На њој се голим оком могу запазити отисци човека вишег раста, отиснути са груди и са леђа. Инжењер Жерар Гордоније (Gordonier) вршио је снимање плаштанице инфрацрвеним и ултраљубичастим зрацима. Његови снимци су показали да је на телу било више од 500 повреда од којих је 80 нането двоструким римским бичем (*flagrum romanum*). На снимцима су се такође виделе ране на ногама и рукама и једна на десној страни грудног коша,⁶² баш онако како пише и јеванђелист Јован Богослов (Јн 119, 34).

Отиске рана на Торинској плаштаници испитивао је и француски хирург Пјер Барбе (Pierre Barbet), који је резултате својих испитивања објавио у књизи *Коначно медицинско истраживање њених рана Христових помоћу анатомске анализе и непосредног прегледа*, која је објављена 1933. године. Он је дошао до закључка да су клинови у руке били забијани не у дланове, него изнад длана у првом превоју на дну подлактице. Он је то потврдио експериментом на једном мртвацу. Кад су клинови забијени у дланове, ране су се кидале већ код тежине од 40 килограма, а кад су забијани у први превој изнад длана, ране су издржале целу тежину тела. То га је довело до закључка да је Христос био прикован за крст у хоризонталном положају, па је тек онда био усправљен.

Научници су, такође, испитивали и отиске ране од убода копљем и дошли до закључка да се у срчаној опни нагомолала вода, односно крвни серум, што потврђује и казивање јеванђелиста Јована, који пише да после убода копљем, из ране "изиђе крв и вода" (Јн 19, 34). Утврђено је, такође, да се на плаштаници разликују трагови крви која је текла док је Христос још био жив, и трагови крви који су настали од убода копљем у Његово мртво тело.⁶³

Хемијским анализама је утврђено да ова плаштаница није сликана бојама, па према томе, није фалсификат. Професори Романезе (Romanese) из Торина и Јудика (Judica) из Милана, проучавали су отиске на платну и утврдили да они остају трајни кад се у платно натопљено миришљавим уљем, увије намазано тело. Овај експеримент потврђује казивање јеванђелиста Јована да је Никодим донео помешану смирну и алој, па он и Јосиф "узеше тијело Исусово, и обавише га платном с мирисима, као што је обичај у Јудејаца да сахрањују" (Јн 19, 40).

Истраживања су се наставила. У Торину је 7. и 8. октобра 1978. године одржан конгрес синдолога (од грчке речи *σινδων*, *овос* - тканина, платно, плаштаница; овај израз се налази и у јеванђељима Мт. 27, 29; Јн 19, 40). Професор Торинског универзитета Л. Б. Болоне, специјалиста за судску медицину, експериментом је добио сличан отисак, кад је урадио све онако како су то радили пре њега Јевреји у Христово време. Амерички научници, физичар Џон Џексон и аеродинамичар Ерик Џампер, су проучавали фотографије и утврдили да су тродимензионална. Италијан Ђовани Тамбурели је компјутерском обрадом фотографије добио чисто лице без рана и отока, што помаже да се јасније може добити и видети Христов лик. Швајцарски научник Макс Фрај, криминалог, налепио је лепљиву траку на један део плаштанице. Кад је траку одлепио и извршио микроскопску анализу праха који је трака покупила са собом, нашао је, поред бактерија и минерала, и цветни (поленов) прах биљака које расту у Турској и у околини Мртвог Мора у Палестини, што наводи на палестинско порекло плаштанице.

Овај научни скуп био је само подстицај за нова истраживања. У времену од 1978 до 1981. године, група америчких научника, позната под називом STURP (од почетних слова енглеских речи *Stroud of Turin Research Projekt* – Пројекат испитивања Торинске плаштанице), вршила је испитивања. У групи је било четрдесет научника и инжењера који су користили најновију технику.⁶⁴ Као резултат њиховог истраживања појавила се 1981. године књига "Истина о Торинској плаштаници", објављена истовремено на енглеском и француском језику, чији су аутори К. Стивенсон и Хабермас (К. Е. Stevenson and G. R. Habermas, *Verdict on the Shroud*, Michigan 1981; *La vérité sur la Suaire de Turin*, Paris 1981.). Учесници овог истраживачког рада утврдили су да ово платно потиче из I века наше ере и да је настало у Палестини. Радиографске и мик-роспектографске и друге анализе показале су да се не ради ни о каквом сликарском делу, већ да је лик настао природним путем. Пеге (флеке), (пјатна) које одражавају лик нису пробиле платно, већ се налазе само на једној страни његове површине и показују знаке лаке опаљености површинских влакана. За истраживаче је било зачуђујуће да ове пеге које образују лик не реагују ни на време, ни на светлост, ни на промену температуре, ни на воду. Јер године 1532. метални ковчег са овом плаштаницом био је у пожару и неки делићи су

јој изгорели (што су монахиње доцније заштоповале), била је у гашењу пожара заливана водом, али све то није њу ни најмање изменило. Научници закључују: лик није настао ни природним путем (сам од себе) ни вештачким, ни од контакта са страним телом. Он је настао нарочитим "опаљењем" али различитим од природног огња и врло слабим. Те пеге су трагови крви, што су утврдиле хемијске анализе. Наведени су исцрпни подаци о свим, па и најмањим ранама и огреботинама на телу Распетог. На питање да ли је то оно платно у коме је лежало тело Исусово у гробу до васкрсења, аутори мисле да је приликом васкрсења из њега изишло васкрсло тело, стварајући при томе високу температуру ("жар") која је изазвала лако опаљење, чији је резултат сада видљиви лик. Ову своју хипотезу они изражавају опрезно и не инсистирају на њој. Иако им се она го-тово у свему слаже са јеванђелским казивањем, они се још увек не усуђују да аподиктички тврде да је ово аутентична плаштаница Христова. На то питање, кажу, наука још није дала одговор, а можда га никада неће ни дати и још "одлука припада историча-рима".⁶⁵ Тако је биолошка и техничка наука на крају остала не-ма пред тајном Торинске плаштанице. С правом се питамо шта ће више моћи придонети разрешењу њене тајне историографија.

Присталице аутентичности плаштанице наводе као доказе низ карактеристичних детаља који су се појавили приликом проучавања њених појединих делова. Према њиховим закључцима, ови детаљи су сагласни са јеванђелским казивањем, посебно са Јовановим јеванђељем, као и са резултатима археолошких ископавања у Палестини, који су тек однедавно познати, а исто тако и са детаљима начина римског разапињања на крст у Палестини и јеврејског погребног ритуала у време кад еј Христос живео и био распет "у почетку наше ере".⁶⁶ Противници аутентичности Торинске плаштанице наводе, поред осталог, податак да је после крсташких ратова, око десет, а по некима и преко тридесет плаштаница проглашавано за Христову. "Али, заиста, ни на једној од њих, судећи по свему, није било никаквог лика".⁶⁷ Дакле, противници аутентичности плаштанице, ипак, са респектом говоре о њој. Они ничим не оповргавају експериментално утврђење чињенице. Они се тим чињеницама супротстављају својом жељом и тежњом да подвргну сумњи резултате објективних истраживања. Свима њима одговара познати научник Хајнек (R.W. Huneke) доктор медицине, у својој књизи *Мученичка смрт Хриштова у свейлосџи медицине*: "Ја мислим да је за лскара аутен-

тичност плаштанице из Торина јасна као дан, баш због пет рана Христових. Потпуно је искључено да неки варалица располаже са толиким бројем потпуно оправданих медицинских појединости које само природа и истинска стварност познају и о којима доскора цео научни свет није имао појма. Нико није успео да фалсификује са медицинског гледишта овај, по својој природи, јединствени документ о страдањима Господа нашег Исуса Христа. Света плаштаница из Торина је књига написана пречистом крвљу Спаситеља" (Јн 19, 35).⁶⁸

III

Сведочанства првих мученика и исповедника о историчности личности Господа Исуса Христа

Проблем историчности Христове личности није се уопште постављао у првим вековима хришћанства. Његови ученици су били сведоци Његовог земаљског чивота, али, истовремено и мученици, "јер су за своју очевидну истину, опитну и реалну, мученички страдали и мученички постали".⁶⁹ Као што је већ поменуто, у прво време су само јеретици докети говорили да Господ Исус Христос није имао стварно материјално тело, него привидно. Против њих је први писао свети Јован Богослов (I Јов. 4, 2–3; II Јов. 1, 7). Стара Црква је устала против оваквог учења и искривљавања Христове личности каква је дата у јеванђељима.⁷⁰ У раном хришћанству задатак знаменитих представника Цркве састојао се у одбрани Христовог Божанства које је било оспоравано од непријатеља из редова Јевреја и многобожаца. Због тога из овог периода имамо мање списа који говоре о Христу као правом, истинитом човеку. Доказивати да не постоји човек кога гледају, или кога су гледали, или о Њему чули од очевидаца, изгледало је апсурдно. Зато су сведочанства о Христу као истинитом човеку кратка, сажета и јасна.

Свети Игњатије Богоносцац (+ око 110) у својим списима исповеда Христа као Бога, који се открио у облику човека, постао тело. И он је, такође, писао против докета, исповедајући Исуса Христа за истинитог човека: "Ако је Господ страдао привидно, као што тврде неки безбожници (αθεοί), то јест неверници (απιστοί), чега ради сам ја у узама, и зашто чезнем да се борим са зверовима? У том случају умирем узалуд".⁷¹ Да би још јасније подвукао историјску стварност и реалност Христовог овоземаљског живота и страдања, свети Игњатије истише да је Христос

пострадао за време Понтија Пилата.⁷² У његовим посланицама провејава дух којим су прожети новозаветни списи.

Свети Јустин Мученик и Философ (+ 165) у своме делу "Разговор са Трифоном" доказује да је Исус Христос прави Бог, али говори и о пуноћи човечанске природе у Христу. Он доказује да је Христос из дома Давидова, колена Јудиног, из рода Авраамовог, затим да се родио у Витлејему од Дјеве Марије, за време Киринејевог пописа становништва. Он помиње и чудесну звезду коју су видели и пратили мудраци са Истока, затим светог Јована Крститеља и јеванђелске извештаје о Христовом раду, страдању, смрти и васкрсењу. Исус Христос је за њега Месија у коме су се испунила пророштва. Цео Његов живот потврђује и сведочи да је Он прави и истинити човек.

Свети Иринеј Лионски (+ 202) био је ученик светог Поликарпа Смирнског, који је о Христу слушао од светог Јована Богослова и других очевидаца, па је пренео својим ученицима. Свети Иринеј се борио против гностика II века, који су порицали историјску реалност Христове личности, али је, истовремено доказивао и Христово Божанство: "Господ наш Исус Христос је истинити Бог и истинити човек. Син Божји, који је Логос Божји, и од вечности постоји у Оца, оваплотио се и постао човек (*incarnatus est et homo factus*) и сишао до саме смрти и извршио домострој нашег спасења".⁷³

Тертулијан (155–233), познати западни апологета, такође говори о реалности Христове човечанске природе: "Ако тело Христово није тело, и човек Христос није човек, онда ни Христос Бог – није Бог. Јер ако је тело његово привиђење (*phantasma*)?"⁷⁴

Велики "Отац Православља" **Свети Атанасије Велики** (295–373), недвосмислено истиче да је Исус Христос и Бог и човек, односно Богочовек: "Јединородни Син Божји, једносушни са Оцем Логос оваплотио се од свете Деве Богородице и Духа Светог, примио на себе целог човека, човека који се састоји из душе и тела, и јавио се као човек Христос, превечни Бог" (*ανθρωπος Χριστος, ο pro αἰωνων Θεος*). Стога се Христос назива човек, назива се Бог; Христос је и Бог и човек, и један је Христос (*Θεος και ανθρωπος εστιν ο Χριστος και εις εστιν ο Χριστος*)".⁷⁵

Ту веру, то учење, утврдила је за свагда Црква на Првом и Другом васељенском сабору, чији символ учи нас хришћане да је Христос, "ради нас људи и нашег спасења, сишао с небеса, оваплотио се од Духа Светог и Марије Дјеве и постао човек" (*Τον*

δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν
καθελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐκ Πνεύματος
αγίου καὶ Μαρίας τῆς Παρθένου καὶ ἐνανθρώπησαντα). Το je
vera pravoslavna juče, danas и до века.

IV

Ванбиблијска историјска сведочанства о историчности личности Господа Исуса Христа

Јудејска историјска сведочанства

Поред библијских и других хришћанских списа, о историчности Христове личности сведоче и ванбиблијски историјски извори. Од њих, пре свега, треба поменути древна јудејска сведочанства, која потичу из средине у којој је Исус Христос живео и проповедао. "У својој неуморној и систематској борби против хришћана, пише Иван Панчовски, Јудеји би најлакше допринели одрицању хришћана од своје вере и придобили их за своја религиозна учења, ако би указали да Исус Христос није постојао, да уопште није живео, нити је био разапет на крсту, према томе није ни васкрсао. Древни Јудеји су искористили сва могућа средства за уништавање хришћана. Међутим, њима на ум није могло доћи да Исуса Христа објаве за мит, за измишљену личност, јер су сами добро знали да је Он постојао, чак је и цела Палестина тада била пуна живих сведока и материјалних споменика о земаљском животу Исуса Христа".⁷⁶

Од старих јудејских сведочанстава која говоре о Исусу Христу као историјској личности, најважнија су дела Јосифа Флавија, знаменитог историчара I века, и Талмуд, јудејски религиозни спис.

Свѣдочанства Јосифа Флавија

Јосиф Флавије (Josephus Flavius) рођен је у Јерусалиму 37. или 38. године после Христа, за време владавине римског цара Гаја Калигуле. Иначе, његово јеврејско име је Јосиф бен Матија. Школовао се у најбољим школама оног времена у Јудеји: фарисејским, садукеејским и есенским, тако да је добио широко образовање. Осим тога, учио је и добро савладао грчки језик, што му је помогло да се боље упозна са грчком културом. Три године је провео у пустињи код чувеног пустињака оног времена Вануса. У деветнаестој години живота ступио је у странку фарисеја, а доцније је постао и свештеник. Кад је у Јудеји избио устанак против римске власти, он ступа у редове устаника, а доцније постаје чак и вођа устанка у Галилеји. Међутим, римска војска под вођством Веспасијана, угушила је устанак у Галилеји, заузевши тврђаву Јотапату, последње устаничко упориште. Јосиф се предао римским војницима, који су тражили његову смрт. Међутим, он је успео да сачува живу главу, јер је стекао Веспасијанову наклоност тиме што му је прорекао да ће постати цар. Он је одмах Јосифа ослободио заточеништва и чак му дао своје фамилијарно име Флавије. После пада Јерусалима, 70. године, Јосиф Флавије одлази у Рим као пратилац Веспасијановог сина Тита. Цар му је дао своју кућу за становање и статус римског грађанина. Флавије је у Риму почео да се бави писањем. Његово најпознатије дело су "Јудејске старине" (*Antiquitates Judaicae*), написане у двадесет књига, у којима је описана историја јеврејског народа од постанка света, па до 60. године после Христа. Друго познато дело Јосифа Флавија је "О јудејском рату" (*De bello Judaico*), написано у седам књига. Осим ова два дела, написао је и једно аутобиографско дело под називом "Живот" (*Vita*). Умро је после 100. године, по неким 110. године после Христа.

За нас је најважније његово дело "Јудејске старине" (*Antiquitates Judaicae*), јер у њему говори и о личности Исуса Христа. Тај одељак наводимо према чланку Др Атанасија Јевтића, ванредног професора Богословског факултета, који је објављен у "Православљу" од 1. јуна 1979. године, под насловом *Личности Христѡа и христѡана – камен сѡишцања*,⁷⁷ и он гласи: "У то време појавио се Исус, мудар човек, учитељ људи који су с радошћу прима-

ли истину, и он је многе Јудеје и многе Јелине привукао. Он је био Христос. И када га је Пилат по пријави наших првих људи разапео на крсту, нису га се одрекли они који су га раније заволели. Он им се јавио трећег дана опет жив, о чему су предсказали божански пророци као и о многим другим чудесним стварима његовим. И још увек постоји хришћански народ који је по њему назван".⁷⁸

Представници негативне критике одбацују аутентичност овог одељка. Совјетски историчар Роберт Јурјевич Випер га одбацује заједно са Тацитовим сведочанством о Христу: "Може се рећи, каже он, да је једна иста рука држала перо у оба случаја; у обе интерполације усађена је иста мисао: да се учврсти хронолошки датум "доласка Исуса Христа".⁷⁹ И Випер, и други представници негативне критике,⁸⁰ тврде да Флавије, као Јеврејин, није могао Исуса назвати Христом (Месијом). По њима, овај одељак је додала непозната хришћанска рука. Међутим, резултати свих критичких научних истраживања овог текста, показују да он, углавном потиче од Јосифа Флавија. Овај одељак говори о историјском човеку Исусу, а хришћански додаци, или можда "ретуши", наглашавају да Исус није само обичан човек, него и Христос (Месија), и да је, као такав, васкрсао у трећи дан после распећа. Та три додатка, које су убацила непозната добронамерна хришћанска рука, су:

"Ако га уопште треба назвати човеком".

"Он је био Христос",

"Он им се јавио трећега

дана опет жив, о чему су

предсказивали божански про-

роци као и о многим другим

чудесним стварима његовим".

Велики број научника у другом додатку ("Он је био Христос") види хришћански "ретуш". Они сматрају да би то место у првобитном, Флавијевом тексту, требало да гласи: "Он је био *назван* Христос". Исто тако, и у трећем додатку, они виде "ретуш" и сматрају да је он првобитно гласио: "Он им се јавио *као што* кажу, трећег дана". После свега се може закључити да ово Флавијево сведочанство о Исусу Христу као историјској личности, и без ова три додатка, не губи ништа од своје вредности. Његову аутентичност признају и потврђују Ориген, Јевсевије Кесаријски, један сиријски текст из петог века (који је издао Немац Е. Bratke у Лајпцигу 1899. године), затим свети Фотије и други.

У *Јудејским сиџаринама* Јосиф Флавије помиње и друге личности, које стоје у вези са личношћу Исуса Христа. Тако, на пример, у *Сиџаринама* (IX, 1), пише: "Ананије је добио првосвештенство; он је био веома необуздан, несхватљиво дрзак и предан секти садукееја који су били веома сурови у својим пресудама. Пошто је био такве природе, одмах после смрти Фистове и док је Албин још био на путу, искористио је прилику да сакупи судије и да осуди Јакова, брата Исусова, који је назван Христос, заједно са неким другим које су кривили, да су, тобоже, прекршили закон, и одмах су их предали да их побију камењем".⁸¹ Историјски је утврђено да је првосвештеник Ананија искористио момент кад је умро Фист, а његов наследник Албин још није био стигао, да побије многе хришћане у Јерусалиму, међу којима и епископа Јакова, брата Господњег. Ово сведочанство је доказ да је Флавије знао да хришћани верују у Исуса као Христа (Месију) и да је Јаков брат Господњи, као што кажу новозаветни списи (Мт. 13, 55; Мк. 6, 3; и Гал. 1, 19).

У *Сиџаринама* (V, 2) Флавије помиње светог Јована Крститеља, који је имао велики углед међу својим савременицима: "Он је био добар муж, који је саветовао Јудеје да се вежбају у врлини, да се придржавају правичности у односу један према другом, да поштују Бога са страхопоштовањем и на крају да се крштавају. После тога многи су пошли за њим, јер се беху одушевили његовим речима. Ирод је почео да се прибојава да његов огромни утицај не изазове устанак, јер је изгледало да су људи дословце испуњавали његове савете. И тако, само због Иродовог подозрења био је окован у окове, отеран у тврђаву Махерус и ту убијен".⁸² Овакав опис лика светог Јована Крститеља не одудара од описа у јеванђељима. Негативна критика не оспорава аутентичност овог Флавијевог сведочанства. Па кад је све тако, зашто она оспорава Флавијево сведочанство о Исусу Христу?

Јосиф Флавије помиње у својим делима и Понтија Пилата, који је, једном приликом, због свог једног непромишљеног поступка изазвао је буру протеста и немира код Јевреја: "У Јудеју је Тиберије послао Пилата за државног управитеља. Он је наредио да се ноћу донесу у Јерусалим покривене слике Цезара, које Римљани зову знамењем".⁸³ Јевреји су се побунили против ове Пилатове одлуке тако жестоко, јер је ово вређало њихова верска осећања, да су војници били немоћни да их смире, па је Пилат морао на крају да попусти и да уклони "знамења". И јеванђеља говоре о немирима и побунама за време Пилатове управе Јуде-

јом (Мк. 15, 7; Лк. 13, 1), што доказује да је Пилатов лик дат и описан у њима, историјски веродостојан.

На крају можемо закључити да Јосиф Флавије у својим делима говори и сведочи о историјском лику Исуса Христа и личностима које су тесно везане са Њим, било да су Његови истомишљеници и ученици, било непријатељи и противници.

Сведочанства Талмуда

Талмуд је, уз Стари завет, за Јевреје најважнија књига религиозне садржине. Он је, како тврде многи научници "извршио историјско чудо, да је расуто Јудејство посред непријатељског света испуњавао новом непресушном снагом и дао му (Јудејству) јединствени карактер који је оно сачувало све до данас и покрај свих разорних утицаја".⁸⁴ Постоје његове две редакције: вавилонска и јерусалимска (палестинска). Он није историографско дело, па због тога у њему немамо много историјских сведочанстава. Пошто је то јудејски религиозни спис, то у њему нема много података ни о личности Исуса Христа, а оно мало што их има, одишу мржњом против Христа. "Кад би у основи хришћанства био некакав легендарни или митски лик, а не стварна историјска личност Исуса Христа, састављачи Талмуда би у својој фанатичној борби против те "омрзнуте секте", како су они називали хришћанство, првенствено искористили тај разорни аргумент. Међутим, њима ни на ум није могло пасти да порекну историјско постојање Исуса, јер је то било неоспорно и за њих и за све њихове савременике".⁸⁵ Талмуд назива Исуса Христа различитим именима, као "бен Пандера, бен Пантера, бенха Пантера, бен Пантори, Исус бен Пандера, тј. син Пандере".⁸⁶ Објашњавајући сва ова имена, Ориген⁸⁷ сматра да се Јаков, Јосифов отац и Исусов деда по телу, звао "Пантер". Међутим, у новије време поједини научници, као Нич, Блеч, Вернер Келер, ово место тумаче друкчије. По њима "бен Пандера" је јудејско изопачавање грчке речи παρθενος – дјева, девојка. Јевреји су чули да хришћани Христа називају υιος της παρθενου – "син дјеве", па су Га подсмешљиво називали "бен-ха Пантера".⁸⁸

У Талмуду постоји једно врло важно место у коме се Исус назива Исус Назарећанин – Јешуа Ханоцери, и оно у преводу гласи: "У предвечерје празника Пасхе Исус Назарећанин био је разапет. Пре овог четрдесет дана ишао је пред њим телал и викао говорећи да ће Исус из Назарета бити камењем убијен, јер се занимао мађионичарством, саблажњавао Израил и отпао од праве вере; ко може нешто да каже у његово оправдање, нека дође и каже. Пошто ништа није било речено у име његовог оправдања, он је у навечерје празника Пасхе био разапет".⁸⁹ Подаци, садржани у овом одељку, постали су познати јавности тек у овом, нашем, двадесетом веку, а текст потиче из друге половине I века или, најдоцније из ране прве половине II века.⁹⁰ Ово место из Талмуда је од велике важности и треба га пажљиво проучити, јер састављачи Талмуда не поричу да је Исус Назарећанин чинио чинио чуда, али уз објашњење да их је чинио помоћу мађије. О оваквом њиховом ставу према Христовим чудима говоре и јеванђеља: "А књижевници који бијаху сишли из Јерусалима говораху: У њему је Веелзевул; и он помоћу кнеза демонског изгони демоне" (Мк. 3, 22; уп. Мт. 9, 34; 12, 24; Лк. 11, 15). Талмуд каже да је Исус Христос саблажњавао Израил. И јеванђеља, исто тако, сведоче да су се књижевници и фарисеји уплашили што велики број људи иде за Христом, па су се досетили да Га оптуже да саблажњава народ: "Онда првосвештеници и фарисеји сабраше скупштину, и говораху: Шта да радимо? Овај човјек чини многа чудеса. Ако га оставимо тако, сви ћемо повјеровати у њега" (Јн 11, 47–48). Талмуд сведочи да је Исус Христос осуђен и разапет у навечерје празника Пасхе. Подсетимо се да то исто сведочи и јеванђелист Јован: "А бјеше петак уочи Пасхе" (Јн 19, 14).

Међутим, у извештају Талмуда има описа различитих од оних датих у јеванђељима. Јеванђеља не говоре да је телал (гласник) ишао четрдесет дана пре Христове смрти по народу и говорио да ће Исус Назарећанин бити убијен; ако неко има нешто да каже у његово оправдање, нека дође и каже. Јеванђеља, међутим, кажу да је Христос одмах по изрицању пресуде био разапет. То је било у складу са римским прописима, а и због тога што су јеврејске старешине инсистирале да се пресуда одмах изврши, јер се приближавала Пасха. Састављачи Талмуда су се држали јудејске судске праксе, која је предвиђаала време од четрдесет дана од изрицања пресуде, па до њеног извршења. У том интервалу се осуђеном давала могућност и прилика да поднесе суду

нове доказе у своју одбрану, па да казна, евентуално буде прсиначена и ублажена. Исто тако састављачи Талмуда кажу да је Христос обешен на дрво а не разапет, па тако изгледа да јеванђеља нису у праву. То је због тога, што распеће, као један од начина извршења смртне казне, није било предвиђено у јудејском, него у римском законодавству.

У Талмуду се помињу Христови ученици по имену, додуше не сви, него само петорица: Матаи, Накаи, Нецер, Буни и Тода.⁹¹ Двојица од њих се са сигурношћу могу идентификовати: Матаи – Матеј и Тода – Тадеј, док су по Самуелу Краусу, Накаи – Лука, Нецер – Андрија Првозвани, а Буни – Никодим или Јован, Јаковљев брат.⁹² Поред ове петорице Христових ученика, Талмуд помиње и Јакова брата Господњег, који је био познат у народу како чини чуда у име Исуса бен-Пандера. Међутим састављачи Талмуда су чуда Христових апостола и ученика, исто као и Христова, приписивали ђаволској сили, па су забрањивали својим сународницима да се обраћају Христовим ученицима.⁹³ Исус Христос се често у Талмуду назива и "Пелони", тј. "неки муж", "неки човек", или "тај и тај".⁹⁴ Ове називе Јевреји су користили после Миланског едикта, јер више нису смели јавно Исуса Христа називати увредљивим изразима и именима.

Исус Христос је, дакле, у Талмуду, и поред свег презира, представљен и описан као историјска личност. Ако се има у виду да је Талмуд јудејски религиозни спис, онда не треба сумњати у аутентичност ових извештаја, нити предпоставити да је нека хришћанска рука могла у њега убацити све те податке.

Додајмо на крају да ни исламски Куран после шест векова, иако има чудна схватања о личности Исусовој, признаје Њега за историјску личност и наводи многе, иако често накарадно интерпретиране детаље из Његовог земаљског живота.⁹⁵ То само доказује да и друга светска монотеистичка религија није порицала историјску личност Христове, без обзира на свој однос према Њему. То ће после хиљаду година покушати, нажалост, неки од оних који су рођени у хришћанству.

Сведочанства многобожачких писаца о историчности личности Господа Исуса Христа

О Исусу Христу као историјској личности, а исто тако и о хришћанима првих векова, пишу и сведоче знаменити многобожачки писци I и II века: Тацит, Светоније, Плиније Млађи и Келс.

ТАЦИТ

Корнелије Тацит (Publius Cornelius Tacitus, 55–120) био је врло образован и способан човек, па је као такав, заузимао високе положаје и обављао одговорне дужности; био је претор, конзул, а за време владавине цара Трајана постао је проконзул Мале Азије. Поред овога, Тацит се бавио и писањем. Његова дела се одликују лепим стилем, тако да у Плинију Млађем и многим другим писцима служила као узор у писању. Тацитови *Анали* (Annales) су врло важни за нашу науку, јер он у њима помиње и хришћане. Ово дело је написано у шеснаест књига и описује време од Августове смрти, 14. године после Христа, па до 69. године, а то је време владавине царева Тиберија, Калигуле, Клаудија и Нерона. Његов првобитни наслов је вероватно био "Од смрти божанског Августа" (Ab excessu divi Augusti).⁹⁶ Нажалост, ово дело није до нас дошло сачувано у целини. Тацит у *Аналима* са мржњом говори о хришћанима, кад спомиње спаљивање Рима 64. године, за време цара Нерона. Пожар је беснео девет дана и у њему је изгорело десет градских квартова од четрнаест, колико их је Рим тада имао. Почело се говорити како је сам цар наредио да се град спали, па је народ негодовао због тога. "Али ни људски напори, ни царева штедрост, ни обреди очишћења нису збрисали срамоту, нису прекинули приче да је пожар запаљен по наређењу. Да стане на пут гласинама, (пронађе) Нерон кривце и стане их кажњавати пробраним мукама. То су били људи омражени због злодела која су чинили, а које народ називаше хришћанима. Име су добили по Христу који је за Тиберијеве владе погубљен по пресуди прокуратора Понтија Пилата; потиснуто само замало, ово гнусно празноверје избило је и раширило се поново, не само у Јудеји, где се то зло и родило, већ и по Риму, где се стичу и негују све могуће срамне и гадне вере са свих страна света. Најпре су похватани људи који су исповедали ту веру а затим су они про-

казали мноштво других. Њима није доказана толико кривица за подметање пожара колико мржња на људски род. Погубљење хришћана служило је осталима за забаву. И мада су хришћани иначе били криви и заслуживали најтежу казну рабаца се у народу самилоост према њима, јер су падали као жртва свирепости једног човека, а не за опште добро.⁹⁷

Аутентичност овог Тацитовог дела је несумњива. Међутим, представници негативне критике то оспоравају. Совјетски историчар Р.Ј. Випер је, као што је поменуто, одбацио аутентичност овог извештаја заједно са Флавијевим сведочанством.⁹⁸ И Јузеф Келер, такође, оспорава аутентичност овог Тацитовог извештаја, сматрајући да у Риму у Нероново време није могло бити "толико много хришћана", нити је назив "хришћани" тада постојао.⁹⁹ И Зенон Косидовски, такође сматра да име "хришћани" није било познато у Нероново доба. То име је по свему настало доцније, а хришћани су се тада звали "свети", "браћа", "изабрани", "синови светла", "ученици", "сиромаси", "назаретљани".¹⁰⁰ Међутим, и Келер и Косидовски заборављају да су се чланови цркве већ у првим временима хришћанства у Антиохији и Јерусалиму називали "хришћанима" (Дела ап. 11, 26; 26, 8; I Петр. 4, 16). Важно је поменути да Косидовски сматра да је ово Тацово сведочанство аутентично, јер "је немогуће претпоставити да је ово интерполација хришћанског поријекла, примамо за сигурно да је аутор сам Тацит".¹⁰¹ Он даље тврди да су хришћани II века сугерисали Тациту да их опише као невинне жртве пожара "иако су – треба овдје узгред рећи – жртве биле сигурно и Јевреји... причали су му том приликом и о чињеницама, као што је Христова смрт за владавине Тиберија пресудом Понција Пилата, а прије свега занимљив детаљ; да су тобоже мучени Христови вјерници изазивали сажаљење код тадашњих Римљана. Узимајући у обзир све ово, можемо коначно рећи да је цитирани фрагмент заиста изашао испод Тацовог пера, но, инспирисан од хришћана II стољећа, не представља тачно ситуацију из 64. године, дакле из половине I стољећа".¹⁰²

Из ове тврдње Косидовског можемо видети да, пошто не могу одбацити аутентичност Тацовог извештаја, представници негативне критике се упорно труде да докажу да није било толико много хришћана у Риму за време цара Нерона. Ово је неосновано, јер су хришћани већ после каменовања архиђаконa Стефана, 35–36. године, напустили Јерусалим. Неки су отишли у Антиохију, где су основали прву хришћанску општину. Хришћанство

се ширило даље, тако да је у Риму за време цара Нерона било доста хришћана. Тацит сведочи да их је Нерон масовно гонио и убијао. Наведено Тацитово сведочанство одише мржњом и нетрпељивошћу према хришћанима, што је још један доказ његове аутентичности. Тацит је оно "светски човек, образован у традицији јелинске учености и римске правничке свести",¹⁰³ па се због тога овако рђаво изражава о хришћанима. Као учени и горди Римљанин, он није могао да прихвати науку неког простог, необразованог, осуђеног и разапетог галилејског рибара, који је живео и проповедао на периферији Римске империје.

СВЕТОНИЈЕ

Римски историчар I и II века Гај Светоније Транквил (Gaius Svetonius Tranquillus, око 69–139), исто тако, сведочи о постојању великог броја хришћана у Риму за време цара Нерона (*Животи Неронов*, 16, 2). И он је, слично Тациту, заузимао високе положаје у државној управи; био је, између осталог, секретар цара Адријана. Од његових дела, која су написана на латинском језику, најпознатије је *Животи дванаест царева* (De vita XII Caesarum). У овом делу он записује збивања од времена Цезара до Домицијана. Описујући владавину цара Клаудија (*Животи Клаудијев*, 25, 4), он каже да је цар Клаудије "Јудејце, који су подстрекавани Христом (impulsore Chresto) стварали нереде у Риму, протерао" из Рима.¹⁰⁴ Ово се десило 49. године. Треба свакако поменути да и *Дела апостолска* сведоче о овом догађају: "А потом се удаљи Павле из Атине и дође у Коринт. И нађе једног Јудејца, по имену Акилу родом из Понта, који бјеше скоро дошао из Италије и жену његову Прискилу, јер бјеше заповједио Клаудије да се сви Јудејци удаље из Рима, и дође књима" (Дела ап. 18, 1–2). Ово сведочанство Дела апостолских потврђује да је међу протераним Јудејцима из Рима било и хришћана, мада се све то из Светонијевог сведочанства не може видети. То је због тога што он, као Римљанин, још није правио разлику између хришћанства и јеврејске религије. Не треба да збуњује ни то што Светоније пише Chresto а не Christo или Christus, јер је и цар Адријан, на пример, Христа називао Christos, а хришћане "chrestiani" о чему сведочи Тертулијан.¹⁰⁵

Данас ни негативна критика не оспорава аутентичност Светонијевог сведочанства. Косидовски, додуше уз ограду, каже: "Морам признати да су у ригорозној научној верификацији, због њихове аутентичности, и први и други пасус издржали критику, с

том разликом што други, који је, несумњиво, позајмљен од Тацита, не потиче из прве руке".¹⁰⁶ Не можемо се сложити са његовом оваквом оценом, јер смо видели да се ово Светонијево сведочанство слаже са сведочанством *Дела айосћолских*, што је доказ његове аутентичности, а уједно и доказ аутентичности *Дела апостолских*.

ПЛИНИЈЕ МЛАЂИ

Његово право име је Гај Плиније Цецилије Секунд (Gaius Plinius Caecilius Secundus). Рођен је 61. или 62. године у граду Комо. Стекао је високо образовање, што му је омогућило да брзо напредује у државној служби, па је на крају постао проконзул Мале Азије. Умро је 114. године. Његова *Писма* су врло вредно литерарно дело и историјски извор. За хришћане је нарочито важно оно писмо које потиче из 111. године, упућено цару Трајану, а налази се у X књизи под бројем 96. Иако је у њему описано стање почетком II века, оно ипак не губи свој значај, јер сам Плиније каже да су поједини хришћани приликом саслушања изјављивали да су хришћани већ више деценија. "Тврдили су, такође, да је врхунац њихове кривице или заблуде било то што су имали обичај да се одређеног дана пре зоре скупе, да певају заједно песму у част Христа као Бога (carmenque Christo, quasi Deo), и да се заклетвом међусобно обавезују не само да неће чинити злочине, него ни крађе, ни прељубу, да неће изневерити дату реч, да неће утајити оно што им је остављено на чување. Пошто би све то извршили, они би се разишли да узму нешто хране, скромне и обичне. Ово празноверје није обухватило само градове већ и села и сеоска насеља, као зараза".¹⁰⁷ Из овог извештаја може се лако уочити да Плиније, као многобожац, не признаје Христа као Бога, па зато и каже да хришћани "певају заједно песму у част Христа као Бога" (carmenque Christo, quasi Deo), а не Христу Богу. Аутентичност овог Плинијевог писма потврђује Тертулијан у свом делу *Защитища вере* (Apologeticus): "Када је Плиније Секунд управљао својом провинцијом једне је од хришћана осуђивао, друге је удаљавао из службе, али, наставши се у деликатном положају због многобројности хришћана, он је упитао императора Трајана шта да чини убудуће. Тада му је Трајан у свом писму одговорио да такве људе не треба гонити, већ оне који су предати суду њих треба гонити".¹⁰⁸ И негативна критика потврђује аутентичност овог Плинијевог сведочанства, мада се труди да подвуче како оно говори о хришћанима, а не о

Христу. Питамо се онда, коме су хришћани певали песме и кога су славили као Бога? Већ помињани Зенон Косидовски, пише: "Плиније Млађи, који је био намјесник Битиније, ваљда није могао да не зна шта се збивало у њему потчињеним провинцијама и било би чудно да би у својим извештајима цару пропуштао ову за Рим узнемиравајућу појаву. Као што видимо, нема разлога да опаску не признамо за аутентичну".¹⁰⁹ Дајући објашњење превода Плинијевих *Писама* од Албина Вихара, Бранко Гавела каже: "Писма X, 96 и 97, заузимају, уз објашњења која даје Тацит, значајно место у античкој историографији као аутентични историјски извори савременика једног процеса, који је за дуги низ столећа одредио судбину великог дела света".¹¹⁰

КЕЛС

Међу многобожачким сведочанствима о Христу, треба свакако поменути Келсова сведочанства. О његовом животу нема много сачуваних података. Рођен је у Александрији у II веку. Његово најпознатије дело *Истиниша реч* (Λογος αληθης), написано 178. године, није сачувано у оригиналу. Међутим, захваљујући Оригеновом спису *Против Келса* (Κατα Κελσου, Contra Celsum), у коме је скоро цело наведено, ми се упознајемо са његовом садржином.

Према Келсовом казивању, Исус Христос је пореклом из једног јудејског градића. Мајка му је била сељанка, сиромашна преља (απο γυναικος ευχωριου και πενυχρας και χερνητιδος).¹¹¹ Он тврди да је дрводеља, који ју је запросио за жену, ухватио у прељуби са неким војником Пантером, са којим је затруднела (κυουσα απο τινος στρατου του Πανθηρα τουνομα).¹¹² Одбачена од свог мужа, она је ово крила у тајности. Келс даље говори да је Исус због сиромаштва морао отићи у Египат, где је изучио мађионичарске трикове, којима су се Египћани прославили; затим се вратио и врло брзо, поносан на своју вештину, прогласио се Богом (δια πενιαν εις Αιγυπτου μισταρνησας κακει δυναμεων τινων πειραθεις, εφ αις Αιγυπτοι σεμνυνονται, επανηλθεν εν ταις δυναμεσι μεγα φρονων και δι αυτας θεον αυιον ανηγορευσε).¹¹³ Келс зна за чудесне појаве приликом Исусовог крштења, а које описују јеванђелисти (Мт. 3, 16–17; Мк. 1, 10–11; Лк. 3, 21–22), али их не признаје, па због тога пита Исуса: "Који је частан човек и веран сведок видео ову појаву? Ко је чуо небески глас који те признаје за сина Божјег? Ко, осим тебе и једног од пратилаца

на страдање, може бити наведен као сведок?" (Τίς τούτο εἶδεν ἀξιοχρεῶς μάρτυς το φάσμα, ἢ τίς ἠκούσεν ἐξ οὐρανοῦ εἰσποιουσης σε υἱὸν τῷ Θεῷ; Πλὴν οἱ σὺ φησὶ καὶ τίνα ἐνα ἐπάγη τῶν μενὰ σου κεκαλασμένων).¹¹⁴ Он зна за десет, једанаест Исусових ученика (Јуду изоставља вероватно због издајства), који су били цариници и рибари, са којима је заједно ишао и проповедао (Μετὰ ταῦτα δ' ἐπεὶ τὸν ἀριθμὸν τῶν ἀποστόλων ἐπιστάμενος δέκα ἢ ἐνδεκά τινας ἐξαρτησάμενον τὸν Ἰησοῦν ἐαυτῷ ἐπιρρητοὺς, τελῶνας καὶ ναυτὰς τοὺς πονηράτους, μετὰ τούτων τῇ δεκάκεισε αὐτὸν ἀποδεδρακεναὶ, αἰσχροῦς καὶ γλισχροῦς τροφὰς συναγονταί).¹¹⁵ Говори и о Исусовим страдањима, али су она за њега још један доказ да је Исус обичан човек, јер да је Бог, зашто не би бар тада показао нешто божанско, зашто се није ослободио и казнио оне који су учинили неправду њему и његовом оцу (Τί οὐκ εἰ μὴ προσθεν ἀλλὰ νῦν γοῦν Θεῖον τι ἐπιδεικνύται καὶ τῆς αἰσχυνῆς ταύτης ἐαυτὸν ρύεται καὶ τοὺς υβρίζοντας εἰς ἐαυτὸν τε καὶ τὸν πατέρα δίκαιοι).¹¹⁶ Слично Тациту, ни Келс не може да схвати да један прости и необарзовани Галилејац може бити Син Божји. Због тога се овако гордо и са презрењем односи према личности Исуса Христа. Ипак, он својим казивањем потврђује да је Исус Христос за њега први човек, реална историјска личност.

Казивања јудејских и многобожачких писаца о Христу су од велике важности у богословској и историјској науци, јер њихова сведочанства доказују да је Исус Христос, о коме говоре јеванђеља, стварна и реална историјска личност, прави човек, а не привид или мит. "Да није прави човек, каже о. Јустин Поповић, човек са душом и телом, Господ Исус би остао трансцедентан људском љивоту и историји, и с правом би сва повест о Њему била оглашена за мит и он увршћен у митска бића".¹¹⁷

З а к љ у ч а к

Наслов ове студије има аподиктички карактер – /Господ Исус Христос – истинити Бог и истинити човек/, јер за нас православне, личност Исуса Христа није проблем. Он је за нас и *исти́ини́и Бог и исти́ини́и човек*, јер Му ми прилазимо онаквом какав се појавио у свету, како су Га описали Његови ученици, очевици, који су за Њега и животе своје давали. Христова личност је проблем за оне који желе да га прикажу не онаквим какав је био, већ онаквим каквим Га они желе приказати. За многе од њих би било најбоље да Христос никада није ни постојао, него да је измишљена личност, мит. Није то за њих лак посао, нити он доноси радост, већ је то дело ношено људском гордошћу, понекад и мржњом, а у крајњој линији богоборством. Тај негативни приступ личности Христовој још је и данас помало "у моди", често се од својих протагониста назива научним, објективним, да би му се створио углед пред читаоцима, које треба одвратити од традиционалног схватања личности Богочовека Исуса Христа. Како таква учења могу негативно утицати на све верујуће и православном учењу Цркве одане хришћане, дужност богословске науке је да проучи све те негативне нападе на црквено учење, да их разобличи и покаже њихову неоснованост. То је проблем наше богословске науке и њим смо се позабавили у овој студији.

Разматрајући личност Исуса Христа као истинитог човека, као историјске личности, показали смо сву неоснованост тих покушаја. О конкретној, реалној историјској личности Исусовој говори нам цео Нови завет, Његови сарадници, очевици и њихови ученици. О Њему говоре и нехришћански писци, Јевреји и Римљани: Јосиф Флавије и Талмуд, Тацит, Светоније, Плиније Млађи и Келс. Данас је наука успела да у њиховим делима, на неким местима, одвоји од њихових казивања доцније интерполације, али то ниучему не умањује важност и значај њихових сведочанстава о историјности личности Исуса Христа. Од материјалних остатака који сведоче о животу и страдањима Исусовим, поменили смо Торинску плаштаницу, која се већ вековима проучава и још се нико није усудио да негира њену аутентичност. Напротив, што се више она испитује, све је више доказа за њену аутентичност. Уопште, стање у данашњој науци, чак и у оној која се заснива на дијалектичком материјализму, мења се под утицајем

очигледних казивања историјских извора, и историчност личности Исусове се не пориче, или се она стидљиво заобилази и преглуткује. Сви ти покушаји су, према томе, били безуспешни и узалудни.

Још узалуднији су били и остали покушаји да се оспори божанска природа Господа Исуса Христа. Својим земаљским животом, речима и делима, Он је показао да је Он Онај кога су сви жељно ишчекивали, да је Он оставрење свих месијанских надања код многобожаца, а посебно код израиљског народа. Јеванђелисти на много места указују да су се на Њему испуниле речи старозаветних пророка. Гледајући Њсга и Његова дела и упоређујући их са старозаветним пророштвима, они виде да је Он Месија, Син Божји, Бог истинити од Бога истинитог. Упознавши Га, апостол Андрија Првозвани саопштава велику новост: "Нашли смо Месију" (Јн 1, 41). Филип је нашао Онога "за кога Мојсије у закону писа и пророци", а Натанаило кличе: "Рави, Ти си Син Божји, Ти си цар Израиљев" (Јн. 1, 45–49). Петар у име свих исповеда: "Ти си Христос, Син Бога живог" (Мт. 11, 11). Није ова њихова вера потицала само из обичног одушевљења једном изузетном личношћу. Они су у оцени свога Учитеља били реалисти, проверавали су своје утиске, сумњали. Најизразитији пример те сумње је апостол Тома, који није поверовао у Христово васкрсење, већ је тражио да лично својим чулима провери и да се увери. Кад му се васкрсли Господ Христос јавио и рекао да то учини, он је исповедио: "Господ мој и Бог мој" (Јн 20, 28).

"Господ мој и Бог мој" за апостолима понављају њихови ученици Игњатије Богоносац и Климент, Поликарп Смирнски и писац списка "Учење дванаесторице апостола", цео низ апологета и раних писаца, који, бранећи Божанство Христово, устају против оних који га поричу, не жалећи ни своје животе. Хришћански мученици су заиста били сведоци (μαρτυρες) да је Христос – истинити Бог. На тој вери је расла Црква, тело Христово.

Та вера и живот заснован на њој давали су Цркви снагу да њен цео организам кроз векове напредује. Поремећај је изазвао грех, управо мајка свих грехова – гордост. У хришћанству Западне Европе и његовој цркви, крајем средњег века се мање доживљавала њена божанска реалност, већ у њој преовладава њен земаљски аспект. Божанско бледи, људско се истиче, људско се истиче, у Цркви се не види организам Христов, него организација. Истиче се човек (homo), човек необузданог ума, човек убеђен у своју моћ. Хуманизам рађа рационализам. Ауторитет Цркве

све више слаби, човеков разум се проглашава за врхунски ауторитет и критеријум истине. Човеков разум почео је да суди божанским стварима, чак о Богу, посебно оваплоћеном Богочовеку, у коме се тражи само "човечански Христос", а све натприродно проглашава за мит. О истинама вере свако може да просуђује. Не респектује се општи саборни ум Цркве. Православље се сматра конзервативним, јер се никад не одриче откривених и од Цркве утврђених истина вере, богослужбене праксе у којој се хришћанска душа напаја и освежава.

Православна црква као целина и сваки њен члан посебно, исповедају исру у Господа Исуса Христа као истинитог Бога и истинитог човека, као свог Спаситеља. Верни члан Цркве живи са том вером, осећа присуство свог Спаситеља у свом животу и животу света и васељене. Он с Њим контактира у молитвама, види Његов божански прст у чудима која Он чини по молитвама светих, преживљава Његов земаљски живот празнујући празнике. Оно што се код нас дешава у Чајничу, Острогу, Дсвичу и другим светим местима широм света и православља, не изазива никакву жељу за рационалистичким објашњењима и анализама, већ се доживљава као милост Спаситеља, као израз Његове љубави, који преко свог присуства у Цркви чини чуда као што их је чинио за време свог земаљског живота. За православне, хришћанство није идеологија, ни само наука, него живот у Христу. Како је тај живот у ствари тајна, мистерија, мало је оних који могу то своје доживљавање изразити, још мање га описати. Они то чак и не желе, јер "не трпи тајна испитивања". Они кроз векове свим негативним критичарима одговарају као онај слепи коме је Христос дао вид: "Једно знам, да бијих слеп, и сада видим" и још: "У томе и јесте чудо што ви не знате откуда је, а он отвори очи моје" (Јн 9, 25, 30). И зато, можемо са радошћу сви заједно закључити да цела историја Цркве Христове очигледно и непобитно доказује да је "Исус Христос исти јуче и данас и у вијекове" (Јевр. 13, 8) и да је по обећању Свом увек с нама у телу Цркве "до свршетка вијека" (Мт. 28, 20).

Напомене:

1. Р.А. Јосиф, *Борба против и за јеванђелског Исуса Христѡа*, Београд, 1936, 6.
2. N. Brox, "Dekretismus" - eine Problemangeige, Zeitschrift für Kirchengeschichte 95, Band. 1984, 301-314. Тамо је наведена и најновија литература.
3. Ж. Гавриловић, *Господ Исус Христос историјска личносћ*, Крагујевац 1980, 27.
4. G. Krüger, *Das Alterum, Handbuch der Kirchengeschichte* Tübingen² 1923, 37.
5. Ив. Г. Панчовски, *Личносћ Исуса Христѡа IV*, превео Миодраг Михајловић, Ниш 1969, 124.
6. Исто, 131.
7. R.J. Viper, *Rim i rano hrišćanstvo*, prevela Milica Lilidragović, Sarajevo 1963, 92.
8. О. Симулов, *Срце има своје разлоге*, Теолошки погледи 2 (1975) 100.
9. **ПОЛИТИКА**, уторак 1. јул 1969, број 20021, година LXVI, стр. 4.
10. J. Keler, *Osnivači velikih religija*, preveo Milorad N. Dragović, Beograd, 1978, 169-170
11. "Да ли је живео Исус Христос", Наука и Религија 5 (1966) Москва, цит. по: Панчовски, *Личносћ Исуса Христѡа IV*, 123.
12. *Настольная књига атеиста*, Москва 1981⁶, 58.
13. *Geisteskampf der Gegenwart*, 235, цит. по: Ив.Г. Панчовски, *Личносћ Исуса Христѡа I*, превео Миодраг Михајловић, Ниш 1967, 62.
14. Е. Чарнић, *Увод у Свѡјо ѡисмо Новоѡ завѡѡа*, Посебни део, Београд, 1970, 1.
15. Исто, 5.
16. S. C. 167, 124; 167, 176, 167, 176.
17. S. C. 167, 124.
18. S. C. 167, 222; 167, 112.
19. Е. Бугод, *Исћоријски аућоријѡѡ јеванђѡѡа*, превод с италијанског, Богословски архив 1 (1900), 43.
20. Чарнић, Наведено дело, 5.
21. Исто, 80.

22. B. Altaner, *Patrologie* 1963^o, 90.
23. Исто, 69.
24. S. C. 53, 76.
25. Е. Бугод, Наведено дело, 35 и 36.
26. Iren., *Adversus haereses*, III, c. 1, S. C. 211, 23-25.
27. Tertull *Contra Marc* lib IV. II. 5. и lib XIV. II. цит. по: Бугод, Наведено дело, 32.
28. Origenes. *Comment. in Matth.* p. 203, цит. по: Бугод, Наведено дело, 31.
29. Бугод, Наведено дело, 29-40.
30. Чарнић, Наведено дело, 39-40.
31. Исто, 95.
32. Е. Чарнић, *Дела айосѿолска*, Крагујевац-Вршац 1984, 5.
33. Чарнић, Увод у Свето писмо Новог завета, посебни део, 199; S. C. 10, c. 8; S. C. 10, 220; S. C. 53, 94.
34. Чарнић, исто, 203-204.
35. Исто, 208; S. C. 157, 142.
36. Исто, 208.
37. Исто, 236; S. C. 100, 666.
38. Ј. Поповић, *Ойѿа црквена исѿорија*, I (до 1054), превео др Мојсије Стојков, Срем. Карловци 1912, 167.
39. Св. Јован Златоусти, *Омилија на Маѿ. IV, 2*, Migne PG 57, col. 42; Ј. Поповић, *Над ѿајном младенца Исуса*, Хришћански живот III (1924), 3.
40. Ј. Поповић, *Над ѿајном младенца Исуса*, 3-4.
41. Е. Чарнић, *Еванђеље ѿо Луки*, превод и тумачење, Београд, 1983, 8.
42. Е. Чарнић, *Еванђеље ѿо Маѿеју I*, превод и тумачење, Београд, 1979, 20.
43. Исто, 20.
44. Исто, 21.
45. Цит. по: Вернер Келер, *Библија је у ѿраву*, превео Војислав Утвић, Крагујевац 1979, 349.
46. Е. Чарнић, *Еванђеље ѿо Маѿеју I*, 22.
47. Jiseph Klauser, *Jesus von Nazareth*, S. 457; цит. по: Панчовски, *Личност Исуса Христа I*, 85.
48. Панчовски, *Личносѿ Исуса Хрисѿа I*, 88-89; Келер, *Библија је у праву*, 373-374.
49. *Der Babilonische Talmud*, Synhredin, Fol. 43a; пос. изд. Т. VII, 179-180; цит по: Панчовски, *Личност Исуса Христа I*, 89.

50. Origenus, *Contra Celsum*, II, 33, S. C. 132, 33.
51. Ks. Eugeniusz Dabrowski, *Proces Christusa w swietle historyczno-krytycznym*, Poznan 1963. 230.
52. J. Флавије, Antt. 18, 6, 4; цит. по: Дубровски, Наведено дело, 230.
53. Исто, 231.
54. J. Поповић, *Догмашика II*, 535-536.
55. Л. Милин, *Сїварносї смрїи и васкрсења Госїода Исуса Хрисїа*, Зборник Православног богословског факултета III (1954) Београд, 193.
56. J. Поповић, *Догмашика II*, 70.
57. Ив. Г. Панчовски, *Личносї Исуса Хрисїа II*, Ниш 1967, 3-5; овај текст пренео је Жарко Гавриловић у своју књижицу *Госїод Исус Хрисїос истїоријска личносї*, Крагујевац 1980, 46-57; уп. В. Келер, Библија је у праву, превео Војислав Утвић, Крагујевац 1979, 377-381.
58. С. Арутюнов и Н. Жуковская, *Туринская плащаница: отпечаток тела или творения художника*, Наука и жизнь, Москва 1984, 102-104.
59. Исто, 104.
60. Исто, 104.
61. Исто, 105.
62. Ђузепе Енри је објавио резултате испитивања својих снимака у књизи *Свеїа їлашїаница у свеїлу фойтографије* (La Sante Sindone rivelata dalla fotografia, Roma, 1933, стр. 105); уп Панчовски, *Личносї Исуса Хрисїа II*, 6.
63. Панчовски, *Личносї Исуса Хрисїа II*, 8-9; Ж. Гавриловић, *Госїод Исус Хрисїос истїоријска личносї*, 50-57; В. Келер, *Библија је у їраву*, 378-381.
64. Совјетски научници Аерјунов и Жуковскаја наводе да се најпотпунији опис ових испитивања налази у чланку Мичема, у часопису *Current antropology* бр. 3 за 1983. Уз овај чланак су објављени и коментари присталица и противника аутентичности плаштанице. И у совјетској литератури појавиле су се последњих година публикације о плаштаници у којима су изражена различита мишљења у погледу њеног порекла. Видети нпр: И. Кривелов, *Та самая плащаница "Людина и свит"* 1982, бр. 8; П.А. Веганов, *Физики дописывают историю Ленинград* 1984, 168-170, Наука и жизнь, бр. 12 (1984), 105.

65. Л. Успенская, *Еще о Туринской плащанице*, Вестник Русского западно-европейского патриаршего экзархата, 33, Paris 1985, 219-224.
66. Исто, 107.
67. Исто, 109.
68. Цит. по: Панчовски, *Личносѣ Исуса Христѣа* II, 10; ср. Ж. Гавриловић, *Господ Исус Христос осшоријска личносѣ*, 56.
69. Ј. Поповић, *Догматишка* II, 67.
70. У новије време западна теологија и црквена историја посветиле су много пажње проблему докетизма, његовом односу са гностицизмом, критици од стране светог Јована Богослова и самој суштини докетизма. О овом проблему постоји готово обимна литература (K.W. Tröger, *Doketistische Christologie in Nag-Hammadi - Texten. Ein Beitrag zum Docetismus in früh-christlicher Zeit*. Kairos 19 (1977), 45-52; M. Slusser, *Docetism. A Historical Definition*. The Second Century 1 (1981); P. Weigandt, *Der Doketismus in Urchristentum und in der theologischen Entwicklung des Zweites Jahrhunderts*, Diss. theol. Heidelberg 1961; K. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*, Leiden 1978; J.G. Davies, *The Origins of Docetism*, Stud. Patr. VI (TU 81), Berlin 1975). Преглед резултата савремене науке о докетима објавио је Норберт Брокс у студији "*Doketismus*" - *eine Problemzuzeige* у Zeitschrift für Kirchengeschichte, 95 Bd. 1984, Н. 3, 301-314, о којима се такође у новије време прилично расправља. Брокс закључује да докетизам још није довољно обрађен, али да као феномен представља симптом хришћанско - хеленистичког синкретизма (313-314).
71. Ad. Trall. с. 10; цит. по: Ј. Поповић, *Догматика* II, 77.
72. Ad. Trall. с. 9, 1; S.C. 10, 118-119.
73. Adversus heareses III, 18, 1, 2; цит. по: Ј. Поповић, Наведено дело, ун. S.C. 211, 342.
74. Adv. Marcion. III, 8; Мигне, P. lat. t. 2, col. 359 с; цит. по: Ј. Поповић, Наведено дело, 77.
75. Contra Apollinar. lib. I, 13; P. gr. t. 26, col. 1116 АВ; цит. по: Ј. Поповић, Наведено дело, 94.
76. Ив. Г. Панчовски, *Личносѣ Исуса Христѣа* I, 18.
77. А. Јевтић овај одељак наводи у преводу са грчког оригинала у издању Loeb. Classical Library, издање В. Heinemann - Лондон и Harvard University Press - Кембриџ,

- Масаучусетс, 1 издање 1965, прсиздано 1969, у редакцији проф. класике L. Feidman-a.
78. J. Flavius, *Antiquitates Judaicae*, lib. XVIII, 3; цит. по: А. Јевтић, *Личносћ Хрисѿа и хришћана - камен споишцања*, Православље 1. јун 1979, 10.
 79. R.J. Viper, *Rim i rano hrišćanstvo*, 82.
 80. O. Mandić, *Od kulta lubanje do kršćanstva*, Zagreb 1954.
 81. Antt. lib. IX, cap. IX, 1; цит. по: Ив. Г. Панчовски, *Личносћ Исуса Хрисѿа I*, 22-33; на ово место у "Старинама" се позива и Ориген, називајући Јакова братом Исуса Христа и "праведним" (*Contra Celsum I*, 47, S.C. 132, 198-199).
 82. J. Flavius, *Antiquitates of the Jews*, lib. XVIII, cap. 5. 2, Oxford 1839, vol. II, 421. Ово место цитира и Ориген (*Contra Celsum I*, 47, S.C. 132, 198).
 83. Ј. Флавије, *Јудејски раѿ*, превео Душан Глумац, Београд 1967, 160.
 84. Д. Глумац, *О Талмуду*, Богословље год. VI (1931) св. 3, 173.
 85. Ив. Г. Панчовски, *Личносћ Исуса Хрисѿа I*, 26.
 86. Исто, 27.
 87. *Contra Celsum*, lib. I, cap. 32; S. C. 132, 162.
 88. Панчовски, Наведено дело, 27.
 89. *Der Babylonische Talmud*, Sinhedrion, Fol, 43a; Bd. VII, S. 181; цит. по: Панчовски, *Личносћ Исуса Хрисѿа I*, 28; ср. Ж. Гавриловић, Господ Исус Христос историјска личност, 62
 90. Ж. Гавриловић, Наведено дело, 62.
 91. Панчовски, *Личносћ Исуса Хрисѿа I*, 30.
 92. Samuel Kraus, *Das Leben Jesu nach der Jüdischen Quellen*, Berlin 1902. S. 57 цит. по: Панчовски, *Личносћ Исуса Хрисѿа I*, 30.
 93. Панчовски, Наведено дело, 31.
 94. Ж. Гавриловић, Наведено дело, 63; ср. Панчовски, Наведено дело, 32.
 95. Kur'an časni, Zagreb 1984. 78, 79, 417-419 и на многим другим местима.
 96. К. Тацит, *Анали*, превела Љиљана Црепајац, Београд, Уводна напомена VII.
 97. К. Тацит, *Анали*, 397-398.
 98. R.J. Viper, *Rim i rano hrišćanstvo*, 82.
 99. J. Keler, *Osnivači velikih religija*. 154.
 100. Z. Kosidovski, *Priče evanđelista*, prevod Zofia Maliszewska, Sarajevo 1982, 18.

101. Исто, 18.
102. Исто, 19.
103. Панчовски, *Личнос̃ Исуса Хрис̃а* I, 36.
104. Светоније, *Живо̃ XII римских царева*, цит. по: А. Јевтић, *Личнос̃ Хрис̃а и хришћана - камен с̃о̃ицања*, 3-4.
105. Tertullianus, *Apologeticus adversus gentes pro Christianis*, cap.III (J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus, Series latina*, Paris 1878. Tomus I, col. 331). цит. по: Панчовски, наведено дело, 38.
106. Kosidovski, *Priče evanđelista*, 21.
107. Гај Плиније Млађи, *Писма*, превео Албин Бихар; редакција превода, предговор и објашњења Бранко Гавела, Београд 1982, 365-366.
108. Tertullianus, *Apologeticus*, cap II, Migne, PL Tomus I, col. 321-322; цит. по: Панчовски, Наведено дело, 40-41.
109. Kosidovski, Наведено дело, 21.
110. Плиније Млађи, Наведено дело, 413.
111. Κατα Κελσου, lib. I, cap. 28. S.C. 1967, 132, 150.
112. Исто, cap. 32. S.C. 132, 162.
113. Исто, 28. S.C. 132, 152.
114. Исто, 41. S.C. 132, 186.
115. Исто, 62, S.C. 132, 245.
116. Исто, lib. II. cap. 35. S.C. 370.
117. Ј. Поповић, *До̃ма̃ика II*, 39.

Библиографија:

- 1) Адам Карл, *Исус Христос*, Брюссель 1961
- 2) Eissfeldt, O., *Christus I (Messias)*, Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart, 1954.
- 3) Altaner, *Patrologie*, Freiburg - Basel - Wien⁶ 1958
- 4) Арсеньевъ Николай, *О жизни прензбыточествующей*, Брюссель 1966.
- 5) Барбис Анри, *Исус*, превео Никола М. Поповић, Београд 1928.
- 6) Baur, *Lehre der christlichen Dogmengeschichte*, Stuttgart 1847.
- 7) Baus, Jegin, *Von Urgemeinde zur frühchristlichen Grosskirche*, Freiburg - Basel - Wien³ 1965.
- 8) Beltz Walter, *Biblijska mitologija*, izdavač Grafički zavod Hrvatske, Zagreb 1984.
- 9) Bošnjak Branko, *Filozofija i kršćanstvo*, Zagreb 1966.
- 10) Bošwak Branko, *Grčka filozofska kritika Biblije*, Zagreb 1971.
- 11) Breech James, *The Silence of Jesus* (Canada: Doubleday; Philadelphia: Fortress Press, 1983.
- 12) Бугод Е., *Историјски ауторитет јеванђеља*, превод с италијанског, Богословски архив 1 (1900).
- 13) Булгаков Сергей, *Невјеста Агнца, О Богочеловечестве*, част III, УМСА, Париж 1945.
- 14) Булгаков Сергей, *Православие*, Париж б.б.
- 15) Veljačić Čedomil, *Razmeđa azijskih filozofija*, Zagreb 1978.
- 16) Veljačić Čedomil, *Filozofija istočnih naroda I -II*, Zagreb 1983.
- 17) Веселиновић С., *Догматика православне цркве I*, Београд 1912.
- 18) Вербер Еуген, *Кумрански рукописи из пећине крај Мртвог Мора*, Београд 1982.
- 19) Viper R.J. *Rim i rano hrišćanstvo*, prevela Milica Milidragović, Sarajevo 1963.
- 20) Гавриловић Жарко, *Господ Исус Христос историјска личност*, Крагујевац 1980.
- 21) Гај Плиније Млађи, *Писма*, превео Албин Бихар; редакција превода, предговор и објашњења Бранко Гавела, Београд 1982..
- 22) Gams Andrija, *Biblija u svetlu društvenih borbi*, Beograd 1970.

- 23) Глуманц Душан, *О Талмуду*, Богословље, год. VI (1931), св. 3.
- 24) Golik Julije, *Izabrani Plinijevi tekstovi*, Zagreb 1909.
- 25) Група аутора, *Ранне христјанске отцы церкви*, изд. Жизнь с Богом, Брюссель 1978.
- 26) Guilton Jean, *Isus*, preveo Filip Mašić, Zagreb 1977.
- 27) Дамњановић Б. Драгољуб, *Живот Исуса Назаретанина*, Београд 1934.
- 28) Danelou J. et Henri Marron, *Nouvelle histoire de l'eglise*, I, *Des origines a saint Grégoire le Grand*, Paris 1963.
- 29) Доброклонски Александар, *Општа историја хришћанске цркве I период* (до 313. год.), Скрипта, Београд 1933.
- 30) Dabrowski Ks. Eugeniusz, *Proces Chrystusa w swietle historyczno-krytycznym*, Poznan - Warszawa - Lublin 1965.
- 31) Ђурић Милош, *Проблеми философије културе*, Београд 1929.
- 32) Епископъ Кассиан, *Христос и первое христјанское поколение*. УМСА, Париж 1950.
- 33) Епископъ Силъвестръ, *Опытъ православнаго догматическаго богословия*, Киевъ 1892.
- 34) Зенъковский В., *Апологетика*, Париж 1957.
- 35) Зернов Николай, *Вселенская церковь и русское православие*, УМСА, Париж 1952.
- 36) Иеромаонах Иоанн (Кологривов), *Очерки по истории Русской Святости*. издательство Жизнь с Богом, Брюссель 1961.
- 37) Јевтић Атанасије, *Личност Христа и хришћана - камен спотицања*, Православље, 1. јун 1979.
- 38) Јевтић Атанасије, *Патрологија II*, Београд 1984.
- 39) Јосић Радивој, *Месијанска идеја код културних народа пре Христа*, Београд 1931.
- 40) Јосић Радивој, *Борба против и за јеванђелског Исуса Христа*, Београд 1936.
- 41) Калезић Димитрије, *О начину поимања и излагања догматских истина*, Православна мисао 1-2 (1971), Београд.
- 42) Калезић Димитрије, *Упознајмо религију*, Београд 1972.
- 43) Калезић Димитрије, *Антропологија философије свејединства и Библија*, Београд 1983.
- 44) Калезић Димитрије, *Руска философија свејединства (Историја и теорија)*, Београд 1983.
- 45) Карсавинъ А., *Святые отцы, и учителя церкви*, УМСА, Париж б.г.

- 46) Карсавинъ А., *Вселенские соборы*, Париж 1963.
- 47) Келер Вернер, *Библија је у праву*, превео Војислав Утвић, Крагујевац 1979.
- 48) Kwiatkowski Wincenty, *Apologetyka totalna*, Tom II², *Religijna swiadosc Jesusa z Nazaretu*, Warszawa 1962.
- 49) Keler Juzef, *Osnivači velikih religija*, превео Milorad N. Dragović, Beograd 1978.
- 50) Kolakovski Lešek, *Glavni tokovi marksizma I*, превод i pogovor Risto Tubić, Beograd 1980.
- 51) Kosidovski Zenon, *Priče evanđelista*, превод Zofia Maliszewska, Sarajevo 1982.
- 52) *Kur'an časni*, превели Hafiz Muhamed Pandža i Džemaludin Čaušević, Zagreb 1969.
- 53) Lang Albert, *Die Sendung Christi*, München 1962.³
- 54) Лопухинъ А., *Библейская история, Новый Заветъ*, С. Петербургъ 1895.
- 55) Лоски В., *Доматическое богословие*, Богословские труды 8, Москва 1972.
- 56) Лоски В., *Очерк мистическаго богословия восточной церкви*, Богословские труды 8, Москва 1972.
- 57) Малахов Нил, *Сведоци Васкрсења Христовог*, Хришћански Живот 3 и 4 (1927) Сремски Карловци.
- 58) Малицки П., *Историја хришћанске цркве I*, превео Лазар Ј. Радоњић, Београд 1933.
- 59) Mandić Oleg, *Od kulta lubanje do kršćanstva (Uvod u historiju religija)*, Zagreb 1954.
- 60) Маринковић Живан, *Апологија Еванђеља с оптуженичке клупе*, Хришћанска Мисао I, (1935) Београд.
- 61) Мелиоранский, Христосъ, *Энциклопедический словарь*, С. Петербургъ 1903.
- 62) Мережковский, *Исусъ Неизвѣстный I и II*, Бјелград, б. г.
- 63) Милин Лазар, *Стварност смрти и васкрсења Господа Исуса Христа*, Зборник Православног богословског факултета III (1954), Београд.
- 64) Милин Лазар, *Научно оправдање религије II (Апологетика)*, Београд 1977.
- 65) Мијач Божидар, *Смисао острошког чудотворства*, Свети Василије Острошки Чудотворац, Споменица поводом 300-годишњице његовог престављења, Београд 1971.
- 66) Милутиновић Н. Милан, *Уједињено и објашњено четворојеванђеље (Живот и рад Господа Исуса Христа)*, Београд 1925.

- 67) Мориак Франсоа, *Исусов живот*, превела Бранислава Недић, Београд б. г.
- 68) Moody Raymond, Jr., *Život poslije života*, Zagreb 1980.
- 69) *Настольная книга атеиста*, издательство политической литературы, Москва 1981.
- 70) Никольин Иван, *Православна апологетика*, превео Ж.М. Маринковић, Београд 1934.
- 71) Панчовски Ив., *Личност Исуса Христа I*, превео Миодраг Михаиловић, Ниш 1967.
- 72) Панчовски Ив., *Личност Исуса Христа III*, Ниш 1968.
- 73) Панчовски Ив., *Личност Исуса Христа IV*, Ниш 1969.
- 74) Папини Ђовани, *Историја Христа*, превео са италијанског Михаило Добрић, Београд 1929.
- 75) Парента Милош, *Апологетика*, Сремски Карловци 1927.
- 76) Поповић Д. Владан, *Христос центар историје према Хегеловој филозофији I*, Београд 1964.
- 77) Поповић Јевсевије, *Опћа црквена историја I* (до 1054), превео Др Мојсије Стојков, Сремски Карловци 1912.
- 78) Поповић Јевсевије, *Опћа црквена историја II* (од 1054-1912), Сремски Карловци 1912.
- 79) Поповић Јустин, *Над тајном младенца Исуса*, Хришћански Живот год. III, јануар 1924, Београд.
- 80) Поповић Јустин, *Догматика православне цркве II*, Београд 1935.
- 81) Поповић Јустин, *Еванђеље неба и земље*, Хришћанска Мисао I (1935), Београд.
- 82) Поповић Јустин, *Једна гангстерска књига о Господу Исусу*, Хришћанска Мисао I (1935), Београд.
- 83) Поповић Јустин, *Житија светих за децембар*, Београд 1977.
- 84) Поповић Јустин, *Догматика православне цркве III*, Београд 1978.
- 85) Посновъ М., *Гностицизамъ II вјска и побједа христјанској цркви надъ нимъ*, Киевъ 1917.
- 86) Посновъ М., *История христјанској цркви*, Брюссель 1964.
- 87) Радовановић Тихомир, *Еволуција месијанске идеје у Старом завету I*, Београд 1925.
- 88) Ренан Ернест, *Живот Исусов*, превела Јелена Скерлић-Ђоровић, Београд 1921.
- 89) Симулов Обрад, *Срце има своје разлоге*, Теолошки погледи 2 (1975), Београд.

- 90) Спекторски Евгеније, *Исопaганизам и Хегел*, Хришћанска мисao I (1935), Београд.
- 91) Успенская Л., *Еще о Туринской плащанице*, Вестник русског западно-европейског патриаршегo екзархата, Paris 1985.
- 92) Тацит Корнелије, *Анали*, превела Љиљана Црепајац, Београд 1970.
- 93) *Talmud*. Izbor i prijevod tekstova s hebrejskoga i aramejskoga, povijest Talmuda i bilješke napisao Eugen Verber, Rijeka 1982.
- 94) Флавије Јосиф, *Јудејски рат*, превео Душан Глумац, Београд 1967.
- 95) Флоровский Г., *Жилъ ли Христосъ, Историческия свидѣтельства о Христѣ*, УМСА, Paris, издательство "Добро", Варшава 1929.
- 96) Foerbach Ludvig, *Predavanja o suštini religije*, preveli Predrag Milojević i Vuko Pavićević, Beograd 1974².
- 97) Hamack Adolf, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1902.
- 98) Хедлам Артур, *Исус Христос у историји и вери*, превео Драгољуб Марић, Београд 1927.
- 99) Henry Lucien, *Pogled na religije*, preveo Ognjen Prica, Zagreb 1952.
- 100) Чајкановић Веселин, Вергилије и његови савременици, издање СКЗ, XXXIII коло, број 22, Београд 1930.
- 101) Чајкановић Веселин, *Публије Вергилије Марон*, Српски Књижевни Гласник, св. 16. октобра, Београд 1930.
- 102) Чарнић Емилијан, *Увод у Свето писмо Новог завета* (Посебни део), Београд 1970.
- 103) Чарнић Емилијан, *Увод у Свето писмо Новог завета* (Општи део), Београд 1973.
- 104) Чарнић Емилијан, *Еванђеље по Матеју*, I, главе 1-11, Београд 1979.
- 105) Чарнић Емилијан, *Еванђеље по Матеју*, II, главе 12-28, Београд 1981.
- 106) Чарнић Емилијан, *Еванђеље по Марку*, Београд 1983.
- 107) Чарнић Емилијан, *Еванђеље по Луки*, Београд 1983.
- 108) Чарнић Емилијан, *Дела апостолска*, Крагујевац - Вршац 1984.
- 109) Шаф Филип, *Исус Христос чудо светске историје*, Шабац 1985.
- 110) Шестовъ Л., *Sola fide* - Только верою, УМСА, Париж 1966.
- 111) Strauss David, *Das Leben Jesu*, I Bd., Tübingen 1838.

Проблеми савременог црквеног васпитања и образовања*

Питање црквене просвете, васпитања и образовања је данас један од најтежих проблема са којим се суочава наша Црква и оно се не може ваљано разматрати изван свеукупног црквеног живота, историјског и културног контекста. Јер, како Црква у целини функционише тако функционише и Њено образовање. И површна анализа показује да је постојећи систем васпитавања и образовања у црквеним школама у кризи. Та криза је сразмерна кризи самог црквеног и православног идентитета. Она је условљена како спољашњим тако и унутрашњим факторима.

Добија се утисак да Црква са својим велелепним храмовима, непроцењивим сакралним благом, богослужењем, са бројним парохијама, епархијама, манастирима, црквеним школама и другим институцијама, са све богатијом литературом, часописима, листовима, употребом медија, са толиким бројем образованих епископа, свештеномонаха, свештеника, монахиња, теолога и професора, једноставно није у стању да на делотворан начин шири своју мисију. Њен глас све мање делује уверљиво и убедљиво. Скоро да не делује ни узнемиравајуће. Наша Црква очигледно трпи прогресивну секуларизацију која Цркву разара споља и изнутра. Чини ми се све да се неутралише деловање и мисија Цркве у свету, или, да се преусмере на споредан колосек. Просто да се стерилизује Јеванђеље. Процес секуларизације Цркве манифес-

* Предавање одржано 29. октобра 1994. године у Бечу на семинару катихета средње-западноевропске епархије.

тује се у тежњи да се Православље сведе, на ниво природне религије, на традиционализам и део националне идеологије, вера на индивидуалну психолошку побожност а Црква на збир религиозних институција. Оно што људи данас чују од "званичне" Цркве држе да за њих није животни важно па решења и одговоре за своје конкретне проблеме живота траже на неком другом месту. Унутар саме Цркве дошло је до преваге институционалних над личним односима. Сукобљавају се клирошката и демократска начела. Живот верујућих и неверујућих суштински се не разликује.

Посматрано споља, стиче обратан утисак да се Православље ревитализује. Повећава се број епископа, свештеника, монаха, монахиња. Обнављају се порушени и подижу нови храмови. Црквена литература доживљава свој велики препород. Велики је број оних који желе да студирају теологију. Увсхан је број крштења и венчања, слава и водица, сахрана и других треба. Према попису из 1991. године занемарив је број Срба који се нису изјаснили као православни. Зар то све не говори супротно од онога што сам мало пре рекао? Ипак не. Природна религиозност (или свођење Православља на природну религију) се заиста обнавља. Умножавају се "религиозна добра" и њихови "потрошачи", шири се религиозна свест. Али и поред тога црквени стил живота и начин мишљења готово да тапка у месту. Признајем да није лако повући "демаркациону" линију између религиозног и црквеног – они се вероватно сукобљавају у сваком православном хришћанину –, међутим, то двоје треба битно разликовати. Религиозност је својство природе "старог" и палог човека. Црквеност тражи "новог" човека у Христу. Црквена личност и религиозан човек нису исто. Између природног homo religiosus-а и црквене личности постоји фундаментална разлика.

Поставља се питање да ли савремене црквене школе васпитавају и образују црквену личност, да ли доприносе изградњи Цркве као тела Христовог, или пак религиозног човека који је данас хладан и индиферентан, суровог професионалца религиозног култа и даровитог произвођача "религиозних добара" и устројитеља религиозне свести, која је најчешће паганска, магијска, конфесионална па и фанатична? Бојим се да наше црквене школе, захваљујући систему васпитања и образовања, више стварају религиозност него црквеног човека.

Систем васпитања и образовања, који још увек преовладава у нашим црквеним школама, Укључујући школску и парохијску

катихезу тамо где постоје, у суштини су копија протестантских и римокатоличких образовних система и институција, и то оних које су и они сами већ одавно одбацили или превазишли. Знање које се стиче у таквом систему је знање као "информација". Речено језиком савремене педагошке науке, постојећи образовно-васпитни систем заснива се на моделу *ниже информацијске обраде*. А то значи да оно и као "информација" није потпуно.

У овом систему су, дете, ученик или студент, пасивни објекат васпитања и образовања, "табула раза" у коју се споља утискују одређене информације о Богу, Цркви, вери и животу. Једини субјекат васпитања је наставник, катихета или професор, зависно о којој је школи реч. Они преносе и дају готове информације а ученик је дужан да их запамти, меморише ради касније репродукције и понављања. Успех, или неуспех, ученика искључиво зависи од тога колико је у стању да понови. Образовање се своди на интелектуалну димензију, на стицање и гомилање готових информација, на "бубачење" "објективних" чињеница, формула и дефиниција, које се брзо заборављају.

Шта је извор образовног садржаја у црквеним школама? Библијски текст и хришћанска литература који су се путем логичких операција и научних метода систематизовали у разне науке, катихизисе, догматско-етичке приручнике у форми утврђених ставова. Стога се образовање састоји у учењу текста, разних форми црквеног живота, на понављање и пропагирање утврђених и дефинисаних судова, на убеђивање и доказивање (логичко и психолошко) исправности и ваљаности тих ставова, форми и дефиниција, уз истовремено оспоравање (опет логичко и психолошко) других доктрина које су изведене из истих извора путем истих логичких операција. То има далекосежне последице. За мерило и критериј истине се проглашава писани текст (Јеванђеље, канон, догмати, типичи, устави, вероисповедања). Православље се тако претвара у идеократски систем у строго кодификовану правну и религиозно-моралну доктрину. Своди се на систем забрани и казни. У таквом систему Бог је или садистички ауторитет или први принцип логичког мишљења, радна хипотеза, помоћу које се онда тумачи и објашњава све остало. Ова "објективизација" тајне Цркве редукује Цркву на религиозну институцију где јој дају идентитет утврђени ставови и пропозиције. Тада се обоготвори текст, канон, догмат, форма и слично. Црквеност се, у таквој ситуацији, једино мери квантитативно: испуњавањем датих норми, чувањем ритуала и култа посебно

њихових форми и безусловним прихватањем утврђених ставова као мерила истине.

Увођењем и употребом научне методологије и критериологије у теологију, затим научна тежња за специјалистичким знањима и предметима, учинили су да се теологија разбије у посебне богословске предмете, који су данас постали независни један од другог. Сваки има свој метод и посебни циљ и не обазире се на друге богословске науке. И тако се православна теологија, као свеобухватно и целовито виђење света и живота, богословље "као хлеб живота", расточила у поједине специјалистичке предмете, постајући мртво слово и јалова доктрина. Истина, на нашем Богословском факултету дошло је до значајне обнове аутентичног православног богословља које је животно и егзистенцијално. Штампају се и преводе радови великих теолога прошлог и овог века. Све је више часописа који изражавају истински дух и природу Православне Цркве. Но, све то није битније изменило окоштали систем и институције наше црквене просвете. Оно што је најгоре, је да богословље не извире из црквеног искуства. Укореењено је мишљење код многих да је савремено *нео-пасторално богословље* у пракси непримењиво, да је то "сува теорија" која нема везе са конкретним животом. Можда у таквом ставу треба тражити узрок оваквог стања у црквеној просвети. Ако богословље не извире из црквеног искуства и опита, ако није пракса и практично, ако је изгубило сатирилошки карактер чему онда оно служи? Изгледа, само научној сујети појединих теолога и професора, како је то приметио Александар Шмеман.

У нашим богословским школама се проучавају страни језици и други небогословски предмети. Многе од тих наука далеко заостају за најновијим достигнућима из тих области. Језици се уче помоћу метода из прошлог века. Зато свршени богослови и дипломирани теолози не могу да користе литературу на тим језицима. Они који заврше друге школе чине то успешно. Најновија достигнућа из богословских наука још нису укључена у постојеће програме у богословским школама.

Овакво образовање нужно поприма *конфесионални карактер*¹ где се Црква поистовећује са "конфесионалним" (вероисповед-

¹ О овоме видети опширније у: Митрополит Јован (Зизјулас) "Икуменске димензије богословског образовања", *Логос* (1993) III. 1-4 стр. 24-25.

ним) телом. Превиди се да конфесионализам уништава Цркву те стога Православље није и не може бити конфесија.

Није потребно наглашавати колико су у наше време неопходни, унутарцрквени, међуправославни, па и екуменски дијалог и да је за ту свету ствар неопходно образовати и васпитавати људе. С друге стране сведоци смо да је тај дијалог угрожен многим факторима, пре свих, етнофилетизмом и етноцентризмом, који подривају саборну свест и савест Православља.

Да ли црквеном, међуправославном и екуменском дијалогу доприносе образовни програми у нашим црквеним школама или не? Бојим се да не јер и у том смислу они пате од "аутокефалности", схваћене у смислу самодовољности. Колико се њихова самодовољност манифестује у односу на друга, нецрквена, знања и искуства, исто толико се она показује нажалост, и у односу на искуство и знање, васпитање и образовање, других помесних Православних Цркава, а да не говоримо о другим хришћанским конфесијама и деноминацијама. Наши свршени богослови, дипломирани теолози, па и доктори теологије веома мало знају о проблемима, животу и раду, богословљу и васпитању, и устројству других помесних Православних Цркави данас. Изузетак чине они који су се тамо школовали. На сву срећу њих је, из године у годину, све више. Оно што рецимо, млади људи науче у нашим школама о Римокатоличкој, Англиканској и Протестантској Цркви (конфесији) углавном је површно, селективно, идеолошки обојено и најчешће нетачно. Како онда ти људи могу водити стваралачки и плодотворан дијалог са онима, или оним, што не познају, све једно о коме је или чему реч? Разуме се никако. И не представља ли то издају Православља? Поставља се још једно питање, које тражи одговор: нису ли наши постојећи образовни програми један од узрока, свакако не и једини, што данас долази до доминације "националног", "традиционалног" и "регионалног" над црквеним, католичанским, васељенским? Није ли посебно постало важније од општег? Зар то није један од узрока што данас, мање више сви, више држимо ватрене и патетичне "родољубиве" и "патриотске" говоре, него што говоримо о Христу и новом човеку и животу у Христу? Зар не трошимо више енергије у остварењу "националних" и "државних" интереса "свога народа" (као да сваки народ није наш!), него да тај народ уђе у Цркву као литургијску заједницу? За то време многи из "нашег народа" одоше у секте, религиозне мондијалисте, агностике, сатанисте и бројне друге окулистичке, астро-

лошке, врачарске и демонске заједнице и удружења? Ко за то треба да сноси одговорност, и то највећу? Ми!

Који су циљеви образовања у нашим богословским школама? Главни је и готово једини циљ, стицање стручне спреме (квалификација), дипломе за попа и друге службе у Цркви. Када се тај циљ оствари, тада најчешће, престаје сваки интерес за богословљем и науком. Људи тада почињу да се баве питањима "од којих се живи". Богословљем могу да се баве "професори". Пошто они од тог посла "не могу да живе", принуђени су на "допунске делатности" које се "хоноришу" и од којих се живи. Зато и они, част изузецима, с муком и безвољно преносе ово знање, које су давно стекли (док су стицали диплому) и "конзервирали" у скрипте и уџбенике. О материјалном положају и условима живота у нашим школама не треба ни говорити. Свуда и на сваком месту у нашој Цркви има средстава за пристојан па и раскошан живот а за просвету нема ни за голо преживљавање.

Какво је образовање такво је и васпитање. И оно не може да издржи озбиљну црквену проверу. Оно више подсећа на војничко него црквено васпитање, где доминира крута дисциплина, прописана разним "Уредбама". Професори и васпитачи су недодирљиви и неприкосновени ауторитети, чак институције. Ту не постоје лични односи између васпитача и васпитаника, благодатни однос отац-син, или су сведени на најмању меру, већ јурички и институционални однос: предпостављени и подчињени. То проузрокује код васпитаника страх, полтронски, поданички морал и менталитет. Зато ти млади људи једва чекају да се ослободе тих школа и у дубини свога бића бунтују против таквих садистичких ауторитета. Што је најгоре такво образовање и васпитање и Бога претвара у "целата" а Православље у "цандарску" веру, што касније, овакви васпитаници, и сами спроводе и репродукују. Није нам утеха што је то данас свеопшта појава у школама. И није случајно да се појављују књиге под насловом *Доле школе* и *Школа као болест*.

Далеко сам и од помисли да негирам ред и дисциплину у нашим црквеним школама, још мање да критикујем професоре и васпитаче у њима, јер знам да су одговорни и часни људи. Намера је да се укаже на структуру, програм и природу дисциплине и поретка у њима. Стиче се утисак да они у многome подражавају световне структуре, програме и војнички карактер дисциплине, која се испољава као моћ (принуда и присила) једних над другима. За разлику од те, Црква зна само за дисциплину и власт љубави, све-

дочења и служења, једних другима, користећи при том начело икономије. Историја Цркве нас стално опомиње да је Црква увек губила када је власт тумачила и користила као моћ и принуду, а било је таквих тренутака, а да је највише добијала када је свој ред и поредак заснивала на *власити љубави и служења*. Наше време, као ретко које, баш потребује, да се црквени ред и поредак темељи на начелу љубави и служења, а не на безличним законима и Уредбама. Ако треба да постоје одређена, утврђена, правила, уредбе, устави, норме и закони, они не могу да одређују природу Цркве, самим тим ни црквених школа, већ мора бити обротно, да природа Цркве одређује њихов карактер.

В е р о н а у к а

Стање са верском наставом, (катихеза), која се изводи у парохјама или државним школама је исто као и у нашим црквеним школама. Исте су методе и исти циљеви. Васпитно-образовни процес се одвија на релацији катихета-дете. Деци се у свест "утискују" текстови из појединих приручника и катихизиса. Терају се да науче библијски текст, поједине формуле и дефиниције. Циљ је да деца стекну неке интелектуалне информације и знања о својој вери. Користе се методе класичне наставе које су одавно превазиђене. На страну што се и таква настава код нас најчешће не изводи. Ако верска настава не може да се изводи код нас у државним школама зашто није обавезна у парохјама, манастирима, епархијским центрима, приватним кућама и слично? Но то је посебан проблем. Вратимо се питању каква су досадашња искуства са веронауком.

Веронаука је данас обавезан предмет у државним школама у многим државама: Данској, Немачкој, Енглеској, Велсу, Финској, и делу Француске (Асас), Грчкој, Ирској, Норвешкој, Аустрији, Шведској, Турској и неким кантонима у Швајцарској. Као изборни предмет она се предаје у државним школама у Чешкој, Италији, Хрватској, Малти, Холандији, Пољској, Румунији, Шпанији, Мађарској и неким кантонима Швајцарске. У Албанији, Бугарској, Словенији и СР Југославији веронаука се не предаје у државним школама. Код нас је то обавезан предмет у Републи-

ци Српској и Републици Српској Крајини. У неким земљама је циљ веронауке да деца упознају своју веру и да по њој живе, у другима је циљ само религиозно-информативни. Сва досадашња искуства са оваквим типом веронауке, све једно да ли се ради о православнима, римокатолицима или протестантима, показују да она не доприноси црквености, да не обликује црквену личност. Ништа не помаже ни употреба најсавременијих достигнућа педагошких наука и дидактичких метода, уџбеника и наставних средстава. Кад заврше веронауку, деца и млади људи, најчешће остају индиферентни према Богу и Цркви. У најбољем случају они остају "убеђени" и "теоријски" хришћани. Ако је то тако, а многа истраживања показују да то преовладава, онда се поставља питање нису ли класична веронаука и класичне црквено-просветне институције и васпитно-образовни систем, *црквена болесѝ* која се шири учењем? Одговор би могао да буде потврђан. Они у најбољем случају шире хришћанство без Христа и Православље без Цркве. Таква настава, образовање и школе се и сами у извесној мери показују као оазе одакле се шире патогене ћелије које разарају црквени организам и Цркву као живу богочовечанску заједницу, свдећи тако Православље на ниво природне религије. Отуда би наш први задатак требао да буде како да се ослободимо те болести и да "депрограмирамо" постојећу псеудо-православну свест, менталитет и карактер образовног система и институција, а не да такву свест и систем образовања и васпитања унапредимо и учинимо "ефикасним".

Нама данас није потребно никакво "осавремењавање", "модернизација" и "либерализација" црквеног образовања јер је и овако сувише световно и модерно и баш због тога стерилно и безживотно. Потребно нам је нешто друго. Обнова Цркве као саборне, сабирне и целосне литургијске заједнице, оцрковљење свих црквених институција, па и просветних, успостављање црквеног стила живота и црквеног начина мишљења. То је једини поуздан пут да се православном богословљу поврати животни, егзистенцијални, социјални и католичански карактер, а васпитању и образовању црквена димензија.² *Регенерација и ревиѝализација истинског Православног богословља и икорѝорирања*

² О значају, карактеру и потреби верске наставе данас, видети опширније у: Епископ Атанасије (Јевтић) *"Пошреба и значај веронауке"*, *Логос* (1993). III. 1-4. стр. 14-18.

Еванђеља у животи је немогуће без обнове Цркве као литургијске заједнице, шј. без обнове парохије, и обрашно.

Колико је важно идентификовати и описати ове проблеме још је важније открити црквени пут и метод како да се они решавају. Поставља се питање ко је "позван" и "надлежан" да покрене иницијативу да се проблем почне решавати? Уверен сам да проблеме црквене мисије, образовања и васпитања не могу да реше, све и да су позвани, "просветни одбори" и "комисије", "компетентни стручњаци" и професори теологије, или "дипломирани теолози" на својим састанцима, семинарима и симпозијима. Иницијатива треба да крене од Епископа наше Цркве јер је учитељска служба у самој природи епископске службе, а потом да им сви, цело црквено тело, у томе буду сарадници и помагачи. Ово тим пре што данас имамо најбоље православне теологе, који уживају углед у целом православном свету, баш у епископату наше Цркве. Зато је више него прека потреба да они на сабору, што је год могуће пре, преиспитају, кроз призму Православног Предања, циљеве, садржај и методе постојећег црквеног образовања и васпитања, наставне програме у црквеним школама и да потом назначе основна начела, методе, садржај и циљеве црквеног васпитања и образовања, водећи рачуна о историјском и културном контексту у коме Црква данас егзистира као и о потребама саме Цркве. То би потом требало дати на "рецепцију" целом црквеном телу о чему би се повео одговоран и трезвен црквени дијалог и разговор, где би свако, ко има знања, хтења и добре воље, могао да да свој допринос да се изнађу најбоља решења на ово изнад свега сложено питање и проблем. Бојим се да је сваки други пут ризичан и унапред осуђен на неуспех. Знам да су данас на дневном реду многа друга, важна питања, од којих су нека изнуђена трагичним историјским околностима. Па ипак, иако та питања сматрам важним и битним, чини се да су ова исто тако важна ако не и више. И поред све озбиљности ситуације, понекад се питам нисмо ли свесно или несвесно, гурнути да енергију расипамо на питања и проблеме за која ће одговоре и решења дати други, можда, мимо и против наше воље? Не бавимо ли се, можда, и сами више другима него собом? Зар неће бити наш највећи допринос, националним и државним интересима српског народа, преображају његове културе, образовања и свеукупног друштвеног и политичког живота, ако учинимо све што можемо да наша Црква функционише на црквен начин у свим областима Њеног живота и рада?

Персонално - свхаристијска педагогија

Данас је изузетно тешко бити педагог, посебно православни. Савремени човек живи у плуралистичкој култури и друштву. Суочен је са изазовом многобројних религија, идеја, идеологија, философских, научних, економских, политичких и социјалних теорија и система. Детету, ђаку, студенту или одраслом човеку нашег времена, не могу се преносити знања методама прошлости. Они више не пристају да буду објекат васпитања, већ захтевају да буду његов активан субјекат. Зато, да би реч Цркве била делотворна, Она мора да се обраћа реалном и конкретном човеку а не апстрактном и човеку минулих времена.

Никада није било тако тешко ући у менталитет и карактер човека, или детета, као сада, и задобити његово поверење и наклоност. Дете се од малих ногу васпитава као фанатичан потрошач. Школа од њега ствара суровог такмичара и грубог професионалца. Њему су данас најбољи другови компјутер и кућни рачунар. Оно највећи део слободног времена проводи пред телевизором где гледа и такве емисије које разарају његово младо психо-физичко биће. Многа деца и адолесценти расту и живе без родитељске љубави. Није мали број ни оних која су изложена сваковрсној агресији у родитељском дому, школи, деčјим вртићима и обдаништима. Деца и млади су данас повучени, неповерљиви, безвољни, деконцентрисани и, у великој мери, агресивни. Склони су побуни, криминалу и деликвенцији. Савремени човек одише изолацијом. Он је код себе обликовао "тржишни карактер" (Фром) и потрошачки менталитет. Његова етика и морал су изразито хедонистички где је циљ живота што више произвести и што више потрошити.

Савремено световно образовање и васпитање је подређено интересима и циљевима државе и мултинационалних компанија. Зато је класична школа дошла до свог краја. Ускоро се може очекивати да ће школа као институција престати да постоји. Радио-телевизијско и компјутерско образовање биће, највероватније, једино, или доминантно, образовање у блиској будућности. Ко не буде имао компјутерско образовање сматраће се неписменим. То упућује на закључак да се ствара друштво "самаца" и, једна, интересна, у суштини, присилна људска заједница. У ост-

варењу тог циља, треба, по замисли многих, да служи и религијско и црквено васпитање.

Сада се поставља питање могу ли јеванђелска реч и православна педагогија да дају плодове у том и таквом свету? Има ли *пјерсоналистичко-евхаристичка* педагогија данас "шансу" да успе или је осуђена на неуспех? Има, и то баш она. Истина, само уколико буде истински црквено артикулисана. Ово нас тера на подвиг и тражење одговора на питање шта је садржај, које су методе и циљеви православне педагогије?

Данас се сви водећи теолози у Православној Цркви слажу да су православна онтологија и антропологија изразито *пјерсоналистичке* и да је *евхаристичка еклисиологија* једина аутентична еклисиологија Православне Цркве. Из тога треба да следи закључак да је православна педагогија *пјерсоналистичка* и *евхаристичка* и да се сва њена тајна изражава у Христовим речима: "*Ја сам Путь, Истина и Жизнь*" (Јн. 14, 6). Шта ово треба да подразумева? Прво да сама Истина није апстрактна идеја или ствар која пасивно чека човека да јој се приближи јер је она неактивна и неделетна. Ово подразумева да је Истина Личност, живо биће, Света Тројица: Отац, Син и Дух Свети, која се (само)открива и показује. Познати Бога не значи имати појам о Њему, већ подразумева сусрести се са Њим у искуству вере, и успоставити лични однос и комуникацију са Њим. Пошто се Он реално открива и показује у Литургијској заједници то још значи: ступити у лични однос са другим, да би се познала Истина. Значи волети другог и живети за њега. Тајна црквеног васпитања и образовања нужно предпоставља живи сусрет и сарадњу између *Истинне, преносиоца* Истине и *Њеног примаоца*, при чему се мора водити рачуна о времену и простору у којима се одиграва тај свети и чудесни сусрет (епоха, време, култура, узраст, историјско наслеђе итд.). Ово још значи да је Христос први педагог, учитељ, а да смо сви ми остали *шени*, Његови сарадници и помоћници. Без Христа и нашег живота са Њим нема богопознања, нема вечног живота. Значи да ми немамо другог Пута (метода) од онога којим је Он ишао уколико желимо да стигнемо до жељеног циља. Он је мерило Истине, Он је Истина, Он је Пут ка Истини. Сусрет и сједињење с Њим је, дакле, једини циљ црквеног васпитања и образовања. Он као *Путь* представља начин Његовог живота међу нама и за нас, Његово богочовечанско дело, Његово богочовечанску праксу и начин на који је она остварена. Усвајајући Његов начин живота као свој ми проналазимо

једини прави пут којим можемо доћи Оцу Небеском. Тај пут је Он сам. Без Христопознања нема Богопознања. То је пут саможртвене љубави и богочовечанских подвига. Ми смо кроз Христа *познавши* од Бога Оца и кроз Њега познајемо Бога. Из овога јасно следи да је основни циљ црквеног васпитања и образовања да васпитаник заволи Христа, да се са Њим саживи, да уђе у еухаристијску заједницу и усвоји богочовечански тип постојања (егзистенције). Циљ црквеног васпитања није дакле стицање "информација" о хришћанству и Православљу, већ откривање и увођење у нови живот где се подразумева да је сваки васпитач и учитељ, отац, брат, икона Христова, који попут Христа, воли и љуби, бодри и храбри, своје ученике.

Суштину православне педагогије³ није нико боље изразио од вољеног и љубљеног ученика Христовог, и првог теолога Цркве Христове, св. Јеванђелиста Јована који каже: "Љубљени, љубимо једни друге, јер је љубав од Бога, и сваки који љуби од Бога је *рођен*, и *познаје* Бога. Који не љуби не познаје Бога; јер је Бог љубав (I Јн. 4, 7-8) и наставља "ако љубимо једни друге, Бог у нама пребива, и љубав је његова савршена у нама" (I Јн. 4, 12); "који љуби Бога, да љуби и брата (ученика, додао Р.Б.) својега" (I Јн. 4, 21), "а љубав је је Божја да заповести Његове држимо" (I Јн. 5, 3). *Љубав, служење и лично сведочење* су незастариви и освештани методи православне методике.

Из овога треба извући и још неке педагошке закључке. Прво, да је црквено васпитање и образовање *иерманенишно*, да је то стални процес и пут који се никад не завршава. Он се односи на сва узрасте и службе у Цркви. У овако схваћеном образовном процесу у Цркви су сви који уче и који се уче. Ту учитељ постаје ученик а ученик учитељ. Ту нема предпостављених и подчињених. Тамо треба да владају благодатни односи: Отац-син. Црквени учитељ није извор Истине и знања. Он је *иреносилац* и сведок Истине.

Православна педагогија и методика имају као главни циљ формирање правих и целовитих *црквених* личности. Она васпитаника уводи у Цркву као литургијску заједницу и, потом га стално води, до краја живота, јер он треба да стално узраста у богопознању и богочовечанским подвизима и врлинама.

³ Разумевању православне педагошке мисли и праксе веома су допринели Митрополит црногорско-приморски др Амфилохије (Радовић) својом студијом *Основи православног васпитања*, Врњачка Бања, 1993. године и Александар Шмеман у књизи *Литургија и живот*, Цетиње, 1992.

Посматрано из ове перспективе субјекти васпитања нису, како се обично мисли, катихета (наставник или професор) и васпитаник (дете, ученик, студент). Субјект васпитања и образовања је цела Црква где су сви укључени; Богочовек Христос као први педагог јер се Он у суштини предаје и прима, Епископ као икона Христова, свештеник, катихета (професор и наставник), васпитаник (дете, адолесцент, одрастао човек) и родитељи. Кад је реч о месту образовног процеса он се одвија првенствено у храму, породици, школи или пригодној просторији у парохији, а потом и на сваком другом месту где је то богоподобно и могуће. То подразумева и предпоставља *литургијско* васпитање и образовање.

Литургијско васпитање и образовање васпитава и образује целог човека у свим његовим различитим димензијама. Оно је *саборно*, тј. целосно и целовито. У таквој педагогији Бог се открива и познаје као Бог-са нама (Емануил). Ту је Он наша друга половина, наше друго ЈА. Открива се и сазнаје "нови" човек и "нову" живот, живот као *радосћ* и *слава*. У литургијском образовном процесу на првом месту је циљ да неко заволи Христа, да има *поверење* (живу веру) у Њега и да уподобљава свој живот Христу а не да стиче "голе" чињенице о Христу и вери. Тако се развија васпитаникова љубав према Богу, другом човеку и творевини Божјој и успоставља правилан однос према Богу, свету и животу. Развија се "страх Божји" у човеку који треба битно разликовати од "страха од Бога" који је својствен класичном религијском васпитању. Бог је у литургијској заједници наш Отац, брат, пријатељ, сапутник Који према нама показује бесконачну љубав и стрпљење. Он нам даје вечни живот. Имати "страх Божји", код таквог доживљаја и сазнања Бога, значи осећати страх да Га не повредимо и изгубимо. Из осећања страха Божијег рађа се покајање, тај почетак свих почетака у црквеном животу.

Знање као информација и сазнање
као искуство

Између знања као информације, макар се радило и о "православном" знању, и (са)знања као искуства (реч је о црквеном искуству) постоји суштинска разлика. Знање као информација у најбољем случају може да задовољи интелект и ту човекову димензију. Али је такво знање безживотно, бескорисно, веома често може бити и опасно, окрутно и сурово. Оно нема снагу и моћ да изнутра мења, надахњује, преображава и богати човека. Шта више оно може, али и не мора, да окошта, парализује и уништи све остале човекове духовне моћи, да неутралише сваку његову тежњу за променом и преображајем и да ствара духовно мртве људе. Њим се да управо ова врста знања као "информације" преовладава још увек у нашим школама, у школској и парохијској катихези, тамо где постоје, и да у томе треба тражити суштински узрок свеопште кризе црквеног идентитета.

Људи данас траже Христа а не "информацију" о Христу, траже Цркву а не "теорију" о Цркви, макар била и православна; вапију за Црквом као реалном и конкретном богочовечанском заједницом слободних личности а не за Црквом као бирократском религиозном институцијом. Од црквене јерархије очекују да им буду оци, учитељи, духовници, браћа а не "стручњаци" за обреде и ритуале, "управитељи савести" и недодирљиви и неприкосновени садистички ауторитети којима треба да се покоравају и подчињавају.

Православна теологија је *оииш*, *знање као искуство*, само искуство. Богословље је *доксологија* и *молийва* у *појмовима*, мисаона и логичка слика свеукупног црквеног искуства. Истина, црквено искуство се може изражавати и саопштавати на мноштво других начина. За разлику од "академске" православне теологије и класичне катихезе новијег времена, где су се библијске истине и текст учили напамет, црквена теологија и катихеза црквеног искуства дају примат учењу *in vivo* а не *in vitro*. Оне се одвијају у три етапе: *окусиши* (*видеши*), *просуђиваши* и *деловаши*. Дете, ученик, студент и одрастао човек се укључују у црквену заједницу хране са божанским хлебом и вином (причешћује се) –тада је он окусио и видео– а затим се оцењује значај, бира служба у Цркви, тј. просуђује и делује. Црквени учитељ ту није

"адвокат" Бога него члан црквене заједнице у којој сви чланови имају неско искуство и прасазнање о Богу. Они су сви заједно са Богом и на Божанском путу, где се сви труде да тај пут убрзају. Ово нас упућује на још један закључак: да је литургијско образовање и васпитање саборно, како у погледу целовитости и свеобухватности, тако, и, и што се односи на *све* (све узрасте и полове заједно) на једном месту, у локалној евхаристијској заједници (парохији). Поставља се сада питање ако је то суштина црквеног васпитања и образовања (литургијско васпитање) чему онда веронаука за предшколску и школску децу, средњошколску омладину и студенте; чему онда породична катихеза о којој се данас много говори, чему посебне црквене школе: богословије, институти, академије, факултети? Будући да данас не функционише парохија као евхаристијска заједница, или функционише, само номинално, зар је уопште могуће литургијско тј. истински црквено образовање? Нису ли данас заправо црквене школе једини центри стварног црквеног васпитања, не подцењујући рад и појединих других центара (манастира, парохија, епархија)? Имамо ли данас довољно зрелу црквену и евхаристијску свест, виђење света и живота, која би у пракси могла да спроводи литургијско васпитање?

Одговор на ова питања није једноставан али она траже одговор. Литургијско васпитање и образовање, као *саборно* и *свеобухватно* не искључује да тако кажем, *посебне* врсте образовања и васпитања (деце, ученика, студената, одраслих, породице) нити постојање различитих црквених школа. Напротив, те две врсте образовања су међузависне. Образовање за посебне узрасте и постојање различитих црквених школа, чак много више разноврсних и различитих но што је сада случај, има, не само педагошко, већ и оправдање због реалних потреба Цркве и околности у којима живи. Потребни су јој *сви* људи, без обзира на различита занимања и професије, "стручњаци" из свих области, знања и искуства свих, али само ако су унесена и дарована у литургијску заједницу. То значи да је литургијско васпитање, сама Литургија, тј. Црква једини суштински субјекат васпитања. Она је васпитни циљ, васпитни садржај и васпитни метод. Посебна васпитања, све једно да ли је реч о посебним узрастима или, посебним школама, даће плодове, и имају свој пуни смисао, ако су органски везани за Литургију, ако се у њима манифестује литургијски дух, атмосфера и садржај; ако те црквено-просветне институције функционишу на црквеним

основама. Уколико су пак они одвојени од Литургије и немају црквено–литургијски карактер засигурно не могу дати жељене плодове које очекујемо, ма како били на потребном "стручном", професионалном, научном и дисциплинском нивоу.

Кад су у питању литургијско виђење света и живота, црквена зрелост и начин мишљења чини се да смо у том погледу, речено језиком психологије личности, *адолесценти*. Парохије нам, у већини случајева, само номинално функционишу на литургијско–црквеним основама. Исти је случај и са другим црквеним институцијама. Та се ситуација не може преко ноћи променити, по најмање неком одлуком или декретом "с врха". За то су неопходне црквене личности којих нема довољно и неће их бити без нове, црквене праксе. Зато се решење проблема не може одлагати, мора се почети јер без тога нема црквене, духовне, моралне и културне обнове нашег народа.

Ако данас у пракси, породица, парохија, школа, епархија, манастири, нису васпитно–образовни центри, или су то веома мало, то довољно говори колико је бreme пало на црквене школе и каква је њихова одговорност? Зар то није довољан разлог да се учини све што се може учинити да се васпоставе на црквеним основама у сваком погледу? Од овога не видим важнији проблем који би више привлачио нашу пажњу и трошио енергију, нити значајну потребу за веће "инвестиције".

О д м е т о д и ч к о г м о н и з м а к а м е т о д и ч к о ј м н о г о с т р у к о с т и

Литургијска педагогија обилује мноштвом методских поступака и путева учења. Савремени педагози све више говоре о *плуралистичкој педагогији* или теорија учења. Модерним педагошким језиком речено црквена педагогија је одувек била плуралистичка. Она је увек користила метод *двосмерне* и *тросмерне комуникације*, или како се то данас стручно каже *метод више информацијске обраде*. Метод једносмерне комуникације, који је, под утицајем класичне школе и педагогије, нашао примену, у школском и академском црквеном образовању, данас се показује као својеврсна црквено–педагошка патрологија.

Персоналистичко–евхаристијска педагогика и методика, условно да је назовемо *црквена плуралистичка педагогија*, подразумева различитост садржаја, метода и наставних средстава, што има своје дубоко, пре свега, антрополошко оправдање. Евхаристијски метод Цркве инкорпорира у себе бројне друге методе: христолошки, пнеуматолошки, тријадолошки, аскетски (благодатно–подвижнички), постепени, доксолошки (метод молитве), иконолошки, метод љубави и сведочења итд. Ту се користи и тзв. *уметничка комуникација* у коју се укључују иконе, црквено певање и музика, мирис тамјана, архитектура храма, кандило, крст, фреске, одежде, а, на првом месту *лична комуникација* и *пример*, тј. молитва и подвиг.

Шта подразумева овај дидактичко–методички плурализам? Прво да у погледу извора сазнања треба користити црквено искуство, потом свако друго искуство а затим вербалне, визуелне, аудитивне, аудиовизуелне, текстуалне и software изворе. Ово тим пре што су интелектуални потенцијали људског мозга различити. Савремени научници сматрају да има 14 милијарди различитих живчаних станица у мозгу.

2. У погледу наставних средстава треба користити црквене сасуде и богослужбене предмете: свете сасуде, икону, крст, Јеванђеље, књигу, оловку, троугао, свеску, лењир, плочу, екран, дијапројектор, кино–пројектор, магнетофон, радио–апарат, телевизор, грамофон, фото–апарат, и слично.

3. Наставне методе треба да буду различите и разноврсне: молитва, разговор, лични пример, демонстрација, практично показивање, писање, читање, усмено излагање, певање, цртање.

4. Наставни састави могу бити исто тако различити: хеуристички, езеplarни, проблемски, менторски, програмирани. Настава се мора двоструко третирати као поучавање (*lehren*) и као учење (*lernen*). Црква је одувек знала да је свака личност неповљива, да свако има различите дарове, способности и призове и да сваком треба дати "одговарајућу храну", открити и развијати дарове које му је Бог дао. То нас упућује на закључак да се у наставно–образовном и васпитном процесу, ради са целом црквеном заједницом, породицом, "одељењем" или разредом са групом, паровима и појединцима. На овом данас инсистира персоналистичка педагогија, која тежи тзв. процесу *индивидуализације наставе*.

5. У процесу наставе треба развијати све човекове активности: *сензорне* (вид, слух, укус, додир, бол, кретање, осећај) *и практичне*,

изражајне (усмено, писмено, ликовно, цртачко, сценско, драмско, мимику, вокално, игру, филмско, морално) и *мисаоне*. У васпитно–образовном процесу код васпитаника треба ангажовати и активирати све њихове психичке и духовне предиспозиције и процесе: прценцију, предочавање, мишљење, поимање, памћење, емоције, машту, концентрацију, самопосматрање, посматрање, контемплацију, радозналост и сл. Свакако највише покајање, праштање, самоограничење, послушност и љубав према Богу и сваком другом човеку. Настава увек треба да буде дијалошка и комуникативна, искрена и отворена, како у хоризонтали тако и у вертикали.

6. Нставни процес треба да се показује као радост, игра, комуникација, разонода, озбиљан рад и подвиг.

Православна теологија и педагогија су увек тумачиле и одговарале на изазове и проблеме конкретног човека сваке епохе. А то подразумева да нема области људског живота, проблема и теме, које црквено васпитање и образовање не би узели у обзир. Црква није од овога света али она делује у свету, зато не постоје питања која треба игнорисати. Треба само разликовати битна од другоразредних. Црквено васпитање и образовање не може да буде парцијално, једно међу многим, ни веронаука само један предмет, међу многим у школама. Оно треба да тумачи и објашњава, надахњује, мења и преображава све друге типове васпитања и образовања; све друге врсте знања и искуства.

На крају допуштам себи слободу, да дам неколико предлога за размишљање.

1. Размислити о могућности да се наше богословије, у погледу трагања школовања у њима, сведу са пет на четири године. Потом, да се оне трансформишу у школе посебног типа, налик класичним гимназијама, свакако где би се проучавали неки кључни богословски предмети прилагођени том узрасту и да дипломе, које се стичу по окончању матурског испита, имају вредност и буду проходне, за упис на различите факултете, академије, више школе и институте, што би се регулисало посебним законом између Цркве и државе. Зашто? Има много разлога од којих наводим неке. Прво, данас постоји велики интерес ученика са осмогодишњом школом да се упишу у наше богословије, више него што су оне у стању да приме. С друге стране све је мање упражњених парохија, и шта ће сутра радити, посебно они који немају могућности за даље школовање кад заврше богословију? Ништа. Морају на улицу под оваквим околностима. Ваља раз-

мотрити и следеће питање: не избирају ли због тога неки, свршени богослови, свештенички позив зато што "морају", што ништа друго не знају и не умеју да раде, а не зато што то искрено желе и воле? Ако има таквих случајева не изазива ли то више негативне него позитивне последице? Друго, не чини ли се да је младић од 20 година незрео (интелектуално, духовно, морално), у сваком смислу, да буде црквени отац, учитељ и духовник?! Зар наше време и људи не потребују да сваки православни свештеник има завршен факултет или академију? Уверен сам да захтевају.

Шта би се овим добило? 1. Свакоме би било омогућено да свештенички призив и службу, која првенствено зависи од Епископа и локалне Цркве а не дипломе и квалификације, бира слободно и са љубављу, без икаквих формалних и спољашњих условљености. 2. Уколико су људи оспособљени за различите службе, занимања и професије (да је неко способан да нешто друго ради, да има другу професију, а да је црквено-богословски зрео и образован и жели да буде свештеник и обавља свештеничку службу без материјалне надокнаде) не даје ли то могућност Цркви да уведе, поред "професионалног" и "непрофесионално" свештенство, да има свештенике "који олтару служе и од олтара живе" и свештенике "који олтару служе а од олтара не живе". Верујем да се сви слажемо да нам је данас неопходно што више свештеника, посебно у великим градовима. Под оваквим околностима општег сиромаштва, које ће вероватно бити још веће, број парохија и свештеника се не може знатно повећати, а то је предуслов веће и боље мисије наше Цркве. Можда би због тога, усвајањем овога предлога, проблем био делимично превазиђен и решен.

2. Наша Црква нема сада црквено образовање катихете, нема уџбенике и приручнике који могу да издрже проверу Црквеног Предања а да су истовремено прилагођени узрасту и менталитету и карактеру савремене деце, ученика, студената и одраслих; нема ни један часопис који се на црквен, богословски и стручни начун бави проблемима црквеног васпитања и образовања: нема, сем неколико људи који се могу на прсте једне руке избројати, ни једног црквеног педагога, методичара, дидактичара. Чини се да то намеће потребу да се озбиљно размисли да се једна или две већ постојеће богословије (по свој прилици нема могућности за оснивање нових), усмере на оспособљавање младих људи за ову службу. Исто тако и једна од већ постојећих виших

или високих школа у нашој Цркви. Оне би биле налик на учитељске школе, академије и факултете. Кад је реч о вишој школи овог типа у њу би рецимо могао да се трансформише наш Богословски институт при Богословском факултету. Овакав какав јесте он томе, нажалост, не доприноси.

3. Сведоци смо да постоји интерес за студије теологије изнад свих очекивања. Пођимо од предпоставке да то сви искрено желе. Међутим, ту има различитих кандидата. Поменућу само две категорије. Једни желе да студирају а немају никакво, чак ни елементарно предзнање, за те студије. Други, имају предзнање (многи вишу и високу стручну спрему) и желе "необавезно" (без жеље за дипломом и стручном квалификацијом), просто "за своју душу", да се духовно, интелектуално и морално усавршавају у својој вери. Њима би требало обезбедити најмање по једну годину систематских и интезивних студија православног богословља, истовремено их ослобађајући оне гломазне и бирократске администрације која им загорчава живот. За ова два типа кандидата за наш Факултет, треба сачинити посебан програм. Предаваче би одредио Св. архијерејски синод настојећи да то буду личности које знају, желе, хоће и имају времена да обављају ту службу. За ову прву категорију, то би била пропедевтичка година и услов за упис на студије теологије. Другима би се могла дати (онима који су претходно већ завршили неку вишу или високу школу) нека потврда или диплома посебног типа која би им формално омогућавала да буду катихете, или пак, да прихвате неку другу службу у Цркви. Тако би се омогућила нормална настава на Факултету. С друге стране, тиме би избегли могућност да оне који "објективно" нису тренутно зрели за студије, не одбацимо због, у суштини формалних услова, јер ти исти, можда, из дубине свога бића вапију за Богом, и постоји отворена могућност да сутра буду у сваком погледу бољи од оних који приликом уписа задовољавају све "објективне" критеријуме.

4. Чини се да се данас као императив намеће да свака парохија, епархија, манастир и црквена установа постане црквено-просветна и васпитно-образовна институција. Да ли ће се то и догодити зависи од многих фактора. На ипак, изгледа понајвише, од наших већ постојећих црквених школа. Зато су промене, преображаји и реформа у њима неопходни и иницијативу за те промене не треба одлагати.

САДРЖАЈ

<i>Црквено ѿесниѿѿво</i>	3
Јован Мејендорф, <i>Појам сѿварања у исѿијорији ѿравославног богословља</i>	33
Владимир Лоски, <i>Паламиѿска синѿеза</i>	45
Владимир Лоски, <i>Пуѿ одрицања и ѿуѿ ѿоѿврђивања</i>	59
Др Димитрије Калезић, <i>Хришћансѿво и мир</i>	65
Драган Протић, <i>Хрисѿос у ѿелу цркве</i>	77
Рдован Биговић, <i>Проблеми савременог црквеног васѿиѿања и образовања</i>	179

Теолошки потледи

ВЕРСКО НАУЧНИ ЧАСОПИС 1-4.'94

ЦРКВЕНО ПЕСНИШТВО

ПОЈАМ СТВАРАЊА У ИСТОРИЈИ
ПРАВОСЛАВНОГ БОГОСЛОВЉА

ПАЛАМИТСКА СИНТЕЗА

ПУТ ОДРИЦАЊА
И ПУТ ПОТВРЂИВАЊА

ХРИШЋАНСТВО И МИР

ХРИСТОС У ТЕЛУ ЦРКВЕ

ПРОБЛЕМИ САВРЕМЕНОГ
ЦРКВЕНОГ ВАСПИТАЊА
И ОБРАЗОВАЊА

1 - 4. '94

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

Издаје:
ПРАВОСЛАВЉЕ
новинско-издавачка установа
Српске патријаршије
с благословом
Његове Свѣлости
Архиепископа пећког,
Митрополита
београдско-карловачког
и Патријарха српског
ПАВЛА

Уређивачки одбор:

др Радован Биговић
(главни и одговорни уредник)
др Димитрије Калезић
др Игњатије Мидић
Њакон Радомир Ракић
Градмир Станић

Уредништво
и администрација:
11000 Београд, Краља Петра Првог број 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
Њакон Радомир Ракић
Градимиr Станић

Уредништво
и администрација:
11000 Београд, Краља Петра Првог број 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 број 5.
Уплате из иностранства извршити
девизним чеком и доставити на адресу
"Добročинство", Краља Петра Првог број 5.**

**Штампа:
Штампарија Српске патријаршије,
Београд, Краља Петра Првог број 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 број 5.
Уплате из иностранства извршити
девизним чеком и доставити на адресу
"Добročинство", Краља Петра Првог број 5.**

**Штампа:
Штампарија Српске патријаршије,
Београд, Краља Петра Првог број 5.**

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: US \$ 25**

DEM 45