

БЕОГРАД 1996.
ГОДИНА XXVIII
БРОЈ 1-4

ВЕРСКОНАУЧНИ ЧАСОПИС

ПБЧ II/41-1996-1-4



244

Искупљење и обожење¹

1. "Бог се учинио човеком, да би човек могао постати богом". Ове дубоке речи, које први пут срећемо код светог Иринеја,² налазимо касније и у делима светог Атанасија,³ светог Григорија Богослова,⁴ светог Григорија Нисијског.⁵ Потом су их Оци Цркве и православни богослови понављали из века у век, настојећи да овом лапидарном фразом искажу саму бит хришћанства: неизрециву снисходљивост Бога до крајњих граница нашег људског пада, до смрти – снисхођења које људима открива пут усхођења, безграничне хоризонте сједињавања творевине са божанством. Нисходећи пут (καταβασίς) Христове божанске Личности омогућава човечанској личности пут нашег усхођења (αναβασίς) у Духу Светом. Било је потребно добровољно унижење, искупљујући кенозис Божијег Сина да би пали људи могли остварити своје призивање, призивање ка обожењу (θεοσις) творевине, дејством нетварне благодати. На тај начин, искупитељни подвиг Христов, или, тачније, у најширем смислу оваплоћење Речи, очигледно се овде везује са коначним циљем постављеним пред творевином, а то је – њено сједињење са Богом. Ако је то сједињење остварено у божанственом Лицу Сина – Бога који постаде човек – онда је неопходно да се оно оствари и у свакој човечанској личности, како би сваки од нас такође постао бо-

¹ Преведено (на руски) са француског. Што се тиче стила овог, и других одељака, које је написао Вл. Николајевич Лоскиј у Француској, на основу сведочанстава блиских му пријатеља, он је сам много пута казао да би за руског човека писао друкчије.

² Против јереси, V, (P.G. t. 7., col. 1120).

³ Прва реч против аријеваца, гл. 54. (P.G. t. 25., col. 192 B).

⁴ Догматске поеме, X, 5–9 (P.G. t. 37., col. 465).

⁵ Велика огласитељска беседа, гл. 25 (P.G. t. 45., col. 65 D).

гом по благодати, или, "причасником божанске природе", како каже свети апостол Петар (II Петр. 1:4).

Пошто се по учењу Отаца оваплоћење Речи тако тесно пове-зује са нашим коначним обожењем, сасвим је оправдано поставити питање: да ли би се оно савршило и у случају да Адам није сагрешио? То питање, које се некад постављало, изгледа нам сад празно, нереално. Наиме, ми не познајемо неко друкчије стање човека осим овога које је следовао за првородним грехом и у којем је наше обожење – испуњавање божанског плана – постало немогуће без Оваплоћења Сина, како је оправдано и потребовао карактер искупљења. Син Божији је сишао са небеса да би уништио владавину греха у нашој природи и победио смрт – да-нак греху. Христова Страдања, Смрт и Васкрсење, кроз која је извршен Његов искупљујући подвиг, сасвим разумљиво, заузимају средишње место у Божијем Домустројству у односу ка палом свету. Због тога је сасвим схватљиво да догмат о Искупљењу има најважније значење у богословској мисли Цркве.

Међутим, покушамо ли да догмат о Искупљењу размотримо самостално, изолујући га од целовитог хришћанског учења, у том случају свагда ризикујемо да ограничимо Предање тумачећи га искључиво у зависности од Искупитељевог подвига. Тада се развој богословске мисли ограничава трима границама: првородним грехом, његовим исцелењем на Крсту и усвајањем, од стране хришћана, спаситељне последичности Христовог подвига. У овако суженим перспективама богословља, у којима главно значење припада идеји искупљења, светоотачки израз "Бог се учинио човеком да би човек постао богом", постаје нам туђ и необичан. Занимајући се искључиво нашим спасењем ми заборављамо на сједињење са Богом, или, тачније, ми сједињавање наше са Богом сагледавамо само у његовом негативном аспектима који се тиче нашег садашњег жалосног стања.

2. Свети Анселмо Кентерберијски у своме трактату "Cur Deus homo", без сумње, први је покушао да догмат о Искупљењу развије самостално, одбацивши од њега све остало. Хришћански хоризонти се ограничавају драмом која се одвија између Бога, бескрајно ожалашћеног грехом, и човека, неспособног да удовољи потребама карајуће правде. Та драма налази и добија разрешење у Христовој смрти – смрти Божијег Сина, који је постао човек да би нас заменио Собом и тако уплатио наш дуг божанском правосуђу. Али, у чему се, у том случају, огледа икономијско дело Духа Светог? Његова улога се своди на ролу помоћни-

ка у Искупљењу који нам само омогућава да се користимо искупитељном заслугом Христовом. Коначна перспектива нашег сједињења са Богом се брише, или се, у сваком случају, скрива пред нашим погледима суровим зборницима богословске мисли, који су усмерени на схватање првородне кривице и њеног искупљења. Уколико је цена нашег Искупљења исплаћена Христовом Смрћу, тада Васкрсење и Вазнесење собом представљају само славни свршетак Његовог подвига, својеврсну апотеозу, без правог смисла и односа према нашој судби. Тако "искупитељно" богословље, усредоточено на Христова страдања, очигледно се не занима Његовим прослављањем над смрћу. Сам подвиг Христа – Искупитеља, којим је то богословље ограничено, умањује се, осиромашује се и сведено је на измену Божијег одношаја према палим људима, изван било каквог одношаја ка самој човековој природи.

Сасвим друкчије схватање Христовог искупитељног подвига налазимо нпр. код светог Атанасија. Христос, каже он, предавши смрти храм Свог тела, принео је жртву за све људе да би их учинио невиним и слободним од првородног греха, са једне стране, а са друге – да би Себе показао победником над смрћу, и да би нетрулежност Свог сопственог тела учинио почетком свеопштег васкрсења.⁶ Овде се јуридикко обличје Искупљења допуњује другим – обличјем физичким, или још тачније, биолошким: сликом победе живота над смрћу, нетрулежности, која доминира у природи изопаченој грехом.

И уопште код Отаца, као и у Свештеном Писму, ми налазимо многе описе којима се дочарава, Христом извршена, тајна нашег спасења. Тако, у Евангелију, Добри Пастир јесте "пасторално" обличје Христовог подвига;⁷ силни човек, надјачан другим, још силнијим, који од њега одузима оружје и лишава га власти, јесте лик Војводе⁸ који се код Отаца, а и у богослужењу, често понавља; то је Христос, надмоћник над ђаволом, уништитељ адових врата који својим барјаком чини Крст;⁹ присутан је и "исцелитељски" лик – обличје болне природе исцељене противотровом спасења;¹⁰ налазимо и лик који можемо назвати "дипломат-

⁶ Прво слово против аријеваца, гл. 20, (P.G. t. 25. col 129 D – 132 A).

⁷ Мт 18: 12–14; Лк 15: 4–7; Јн 10: 1–16.

⁸ Мт 12: 29; Мк 3: 27; Лк 11: 21–22.

⁹ Св. Атанасије, тамо, гл. 30 (P.G. t 25, col 148).

¹⁰ Св. Јован Дамаскин, "Треће слово о иконама", пар. 9 (P.G. t. 94, col. 1332 D).

Христов лик – лекара људске природе поражене грехом, често се везује за

ским": лик божанствене хитрости која је осујетила ђаволове смицалице¹¹ итд. Најзад, лик који чешће сусрећемо од осталих, који апостол Павле позајмљује из Старог Завета, припада области јуридикских одношаја.¹² Узето у предложеном смислу Искупљење се јавља јуридикским обличјем Христовог подвига, заједно са многим другим могућим ликовима. Користећи реч "искупљење" овако како то сада чинимо, у смислу општег термина који дочарава спаситељски подвиг Христов у свој његовој ширини, ми не смемо заборавити да такво јуридикско изражавање има симболички карактер: Христос је у тој мери Искупител, у којој је и Војвода који господари смрћу, у којој је и истинити Првосвештеник,¹³ итд.

Анселмова заблуда се није садржала само у томе што је развио јуридикску теорију Искупљења, него је и више у томе што је покушао да у јуридикским одношајима, садржаних у термину "искупљење", пронађе и види адекватан израз тајне нашег спасења извршене Христом. Одбацујући друге изразе те тајне као неадекватне представе ("*quasi quaedam picturae*"), он је предпостављао да ће у јуридикском облику – лику искупљења – пронаћи сам садржај истине, њену "рационалну основу" (*veritatis rationabilis soliditas*), доказ неопходности тога да је Бог био дужан да умре ради нашег сапасања.¹⁴

Немогућност да се рационалним путем изрази неопходност искупитељног подвига, изнуђавањем јуридикског смисла термина "искупљење", показао је свети Григорије Богослов путем привођења ка још већем апсурду: "Преостаје да се испита питање и догмат – каже он – које многи занемарише, али су за мене врло важни да се испитају. Коме и ради чега је проливена та, ради нас изливена, крв – велика и преславна крв Бога и Архијереја¹⁵ и

причу о милосрдном Самарјанину, коју је у том значењу први протумачио Ориген. Види његову 34. поуку на Лукино евангелије и тумачење на Јованово евангелије 20: 28 (P.G. t. 13, col. 1886–1888, et. t. 14, col. 656 A).

¹¹ Св. Григорије Нисијски, Велико огласитељно слово, гл. 22–24, (P.G. t. 45, col. 60–65).

¹² Рим 3:24; 8:23; I Кор 6: 30; Еф 1:7; 14:30; Кол 1:14; Јевр 9; 15; 11:35 – са значењем ослобођења. I Тим 2:6; I Кор 6; 20; 4:22; Гал 3:13 – са значењем уплаћеног откупа.

¹³ Жртвоприносно или свештеничко обличје Христовог подвига код апостола Павла у суштини је истоветно јуридикском лику, лику откупа или сопственог

¹⁴ *Cur Deus homo* I, 4, (P.L. t. 158, col. 365).

¹⁵ У оригиналу: *Sacrificateur*, што на руском буквално значи: Жртвоприносник или Првосвештеник (Прим. прев. на руски језик).

Жртве? Ми смо били у власти Нечастивог, продани греху и посредством сластољубивости куписмо себи повреду. А ако се цена искупљења даје не некоме другом, него само ономе који држи у власти, питам: коме и због чега је принесена таква цена? Ако Нечастивом, како је то онда жалосни! Разбојник прима плод искупљења, не да га само прима од Бога, него Самог Бога прима, за своје насиље узима толико непроцењиву плату, да би много праведније било нас помиловати! А ако Оцу, онда, као прво, на који начин? Па ми нисмо били у Његовом ропству. А као друго, из ког разлога је крв Јединорођеног мила Оцу, када Он ни Исака није примио, мада га је његов отац принео, већ је жртвоприношење заменио: уместо разумне жртве жртвован је ован? Није ли очигледно да Отац прима жртву само због тога што је тражио или што је имао потребу за њом, него по свом домоустројству: човеку је било неопходно да се освети човечанством Бога да би нас тако Он Сам избавио надјачавши мучитеља Својом силом и да би нас узнео к Себи, кроз Сина, који посредује и све устројава у Очевој част, Кома је Он у свему покоран! Таква су Христова дела: а више од овог, нека буде овенчано Ћутањем!".¹⁶ Из предложеног текста проистиче да појам искупљења код светог Григорија Богослова никако у себи не садржи неопходност условљену било каквом карајућом праведношћу, већ се осликава као израз Икономије чија тајна не може бити адекватно разјашњена рационалним појмовима. "Ми смо заимали потребу у Богу који се оваплотио и који је умро да бисмо оживели" – каже он даље (пар. 28). "Али ни једно од њих (чудеса) није упоредиво са чудом мог спасења. Малобројне капи крви васпостављају цели свет" (пар. 29).

После ускогрудних хоризоната искључујућег јуридикског богословља, ми код Отаца налазимо неизмерно богатство схватања искупљења које собом обухвата победу над смрћу, почетак свеопштег васкрсења, ослобођење природе поробљене ђаволом, не само оправдање, него и васпостављање творевине у Христу. Код Отаца, Страдање је неодвојиво од Васкрсења, а прослављено тело Христа који седи десно од Оца – од живота хришћана на земљи. Али ако се Искупљење представља као централни момент Оваплоћења, тј. Домоустројство Сина у односу на пали свет, онда се оно пројављује такође и моментом много обухватнијим од Домоустројства Пресвете Тројице у односу на творевину,

¹⁶ 45. слово на Свету Пасху, пар. 22 (P.G. t. 36, col. 656).

створену ни из чега и призвану да слободно достигне обожење – тј. сједињење са Богом, да би тако Бог постао "све у свему". Отачка мисао никада не прикрива ту коначну перспективу. Уколико је Искупљење за непосредни циљ имало наше спасење, то спасење ће се јавити – у свом коначном осуштаствљењу у будућем веку – као наше сједињење са Богом, као обожење творевине, искупљене Христом. Но тај коначни свршетак предпоставља присуство Домустројства другог Божанског Лица, посланог у свет после Сина.

Дејство Духа Светога неодвојиво је од дејства Сина. Да бисмо могли, заједно са Оцима, казати: "Бог се учинио човеком, да би човек могао постати богом", није довољно само допунити недостатке Анселмове теорије прихватањем много богатијег схватања искупљења које налазимо код Отаца. Пре свега, потребно је поново пронаћи прави значај и смисао Домустројства Светог Духа, различитог, али неодвојивог од Домустројства оваплоћеног Логоса.¹⁷ Ако се Анселмова теорија могла базирати на искупитељном подвигу Христовом, изолованој од свега осталог хришћанског учења сужавањем хоризоната Предања, то је произишло отуда што је Запад већ изгубио правилно поимање о Лицу Светог Духа, пошто Га је ставио у други план и од Њега начинио својеврсног помоћника или "викара" Сину. Оставићемо у страну ово питање пошто оно захтева продубљену анализу догмата о исхођењу од Оца и од Сина, и последице коју је он учинио на целокупно Западно богословље. Ограничићемо се стога задатом темом – да бисмо показали због чега разумевање нашег коначног обожења не може бити постављено само на христолошкој основи и због чега је потребно пневматолошко образложење.

3. Савремена богословска мисао Запада чини огромне покушаје да се врати ка светоотачким изворима првих векова – и у бити ка делима грчких отаца – које желе да укључе у неку католличку синтезу. Не само посттриденско богословље, него и средњовековна схоластика, без обзира на њено философско богатство, данас се показују богословски недовољним. Ванредни напори су учињени да се воспостави значење појма Цркве као Те-

¹⁷ Код светог Атанасија ми већ налазимо извесне почетке пневматолошког тумачења изреке: "Бог је постао човек, да би човек могао постати богом". То је ванредно јасно дефинисано у поређењу Христа – "Бога - Телоносца", и хришћана - "духоносних људи", Логос је примио тело да бисмо ми могли примити Светог Духа (О оваплоћењу, пар. 8, P.G. t. 26, col. 996 C).

ла Христовог, као нове твари васпостављене Христом, као природе или тела коме је Глава васкрсли Христос.

Пошто је први Адам проиграо своје призивање – добровољно достизање јединства са Богом, то сједињење двеју природа у својој Личности остварио је оваплоћени, Други Адам, Божија Реч. Сјединивши се са палим светом у свој његовој реалности, Он је изагнао силу греха из наше природе и Својом смрћу, која је означавала гранично сједињење са нашим палим стањем, прославио се над смрћу и над трулежношћу. Ми у Крштењу симболички умиремо са Христом да бисмо са Њим реално васкрсли у новом животу Његовог прослављеног тела, да бисмо постали члановима тог једног тела које реално постоји, историјски на земљи, али које своју Главу има на небесима, у вечности, у наручју Пресвете Тројице. Једновременно жртвоприносиатељ и жртва – Христос приноси на небеском Престолу ту исту жртву која се савршава на земљи, на многим земним престолима у христичкој тајни. На тај начин, нема никаквог разора и међу невидимог и видивог, између неба и земље, између Главе Седећег десно од Оца, и Цркве, Његовог тела, у коме се без престанка излива Његова пречасна крв. "Оно што је било видно код нашег Испитеља, сада се налази у тајнама".¹⁸

Овакво схватање јединства хришћана који образују једно тело Христово, почиње да се рађа свагде на Западу. Нарочито литургичка и сакраментална мисао пројављује органски карактер Цркве у аспекту нашег јединства у целосном Христу. Нема потребе да истичемо важност тог богословског учења о Телу Христовом, које се васпоставља у новом плану богатства светоотачког предања. За нас је сада важан тај факт, што у перспективи учења о Искупљењу поново открива могућности за много ширу христологију и еклисиологију, где питање о нашем обожењу и нашем сједињењу са Богом поново може заузети своје место.

Ми опет можемо заједно са Оцима казати: "Бог је постао човек, да би човек могао постати богом". Али када се они који и даље остају само на христолошкој и сакраменталној основи, у којој се Духу Светом одузима улога повезујућег чиниоца између Небеске Главе Цркве и њезиних чланова, потруде да протумаче те речи, тада настају велике тегобе, нерешива питања.¹⁹

¹⁸ Св. Лав, Проповеди, 74, 2 (П.Л. т. 54, кол. 398).

¹⁹ Да бисмо схватили тегобе са којима се римокатоличко богословље сусреће неспособно да сједини лично обожење са поимањем о цркви као Телу Хри-

У том поимању Цркве као Тела Христовог, Тела целосног Христа који собом обухвата људе, чланове Цркве (такво схватање ми, истину говорећи, у потпуности прихватамо), у том хришћанском тоталитаризму, може ли се очувати схватање човечанских личности међусобно различитих и пре свега друкчијих од једног Лица Христовог које се, очигледно, овде поистовећује са лицем Цркве. Не ризикујемо ли тада да изгубимо и личну слободу и након тога пошто смо спасени од детерминизма греха, да паднемо у својеврсни сакраментални детерминизам у коме је органски процес спасења, који се збива у колективу Цркве, усмерен у правцу да ликвидира лични сусрет са Богом. У коме смислу се ми појављујемо као једно тело у Христу, и у којем другом значењу се ми не појављујемо као једно тело, нити можемо то бити, не преставши да постојимо као човечанске личности или ипостаси од којих је свака призвана да у себи оствари јединство са Богом. Јер, очигледно, постоји само толико савеза са Богом колико и човечанских личности, пошто свака од њих представља апсолутно један и непоновљиви одношај са божанством, а на небу је могуће само онолико пројављивања светости колико је било, колико јесте и колико ће бити личних судби на земљи.

Кад ми говоримо о људским личностима у вези са питањем о Телу Христовом чији чланови и ми постајемо, треба се јасно оградити од значења речи "личност" које припада социологији и великом мноштву философских система, и пронаћи правило, "канон" наше мисли, више у разумевању личности или ипостаси на начин како је оно постављено у тринитарном богословљу. Тај догмат који ће наш ум поставити пред антиномију апсолутне истоветности и ништа мање апсолутне различитости, огледа се у разлици између природе и личности или ипостаси.

Ту свака личност живи не путем искључивања других, нити супротстављањем себе томе што није "ја", него (користећи језик психологије који је врло погрешан у примени на Тројицу) путем одрицања овладава природом за себе; другим речима, лична егзистенција установљава однос ка другоме, личност битише захваљујући усмерењу ка другоме; ο Λογος ην προς τον θεον, каже се у прилогу евангелија по Јовану. Укратко казано: личност може у потпуности бити личност само у оној мери у ко-

стовом, корисно је прочитати дело: P. Louis Bouyer, *Mustere pascal*, pp. 180-194. Paris, 1945.

јој нема ничег оног чиме је хтела да овлада само за себе искључујући друге, тј. када она има природу, заједничку са другима. Само тада се у својој чистоти пројављује различитост међу лицима и међу природом; у супротном, пред нама ће постојати *индивидууми* који међусобно деле природу. Нема никакве деобе, никаквог делења једне природе међу трима Личностима Свсте Тројице: Божанствене Ипостаси нису три дела једне целине, једне природе, већ свака садржи целовиту природу, свака је целосна, пошто нема ничег само за себе: чак и воља – заједничка је у Тројици.

Осврнемо ли се сада на људе, створене по лику Божијем, моћи ћемо показати, полазећи од Тројичног догмата, општу природу у многим тварним ипостасима. Но, у реалности палог света, људи настоје да живе узајамним искључивањем, самоповређивањем, супротстављањем себе другима, тј. деобом, дробљењем јединства природе, самољубивим присвајањем део природе коју *моја* воља супротставља свему оном што није ја. У том аспекту то што ми обично називамо човековом личношћу није стварна личност, него индивидуа, тј. део опште природе, која је више или мање слична другим деловима или људским индивидуама од којих се састоји човечанство. Међутим, човек као личност у правом смислу речи, у њеном богословском значењу, није ограничен својом индивидуалном природом; он није само део целине – сваки човек у себи потенцијално садржи целину, сав земни космос,²⁰ чијом ипостаси се он јавља; сваки собом представља јединствени и апсолутно непоновљиви аспект свима заједничке природе. Тајна човечанске личности – то, што је чини апсолутно јединственом, незамењивом – не може се исказати рационалним појмовима, дефинисане речима. Све наше евентуалне одредбе неизбежно ће се односити на индивидуум, мање више сличан другима и коначан назив којим ћемо моћи именовати личност у њеној апсолутној својеобразности, свагда ће нам недостајати. Личности као такве – нису део природе; иако су оне и везане индивидуалним изразима природе у тварној реалности, оне ипак у себи садрже потенцијално, свака на свој начин, целину, сву свеукупност природе. У нашем обичном опиту ми не познајемо ни истинску личну многообразност, ни изворно једин-

²⁰ Када говоримо о "земном космосу" природе, чијом ипостасју (или ипостасима) се јавља човек, ми остављамо по страни питање о "небеском космосу" или свету ангела. То је сасвим друга тема која није директно везана са проблемом о коме овде говоримо.

ство природе; ми видимо људске индивидуе, с једне стране, и људске колективе – са друге стране, који се налазе у стању постојаног конфликта међу собом.

У Цркви пак, ми налазимо постојано осуштаствљење јединства природе, пошто Црква собом представља нешто најјединственије од било ког колектива: свети апостол Павле је назива "телом". То је човечанска природа којој је јединство остварено већ новим Адамом, као главом људског рода, у његовом продужавању у индивидуама; то је искупљена, обновљена и сабрана природа, поновљена у Ипостаси, у божанској Личности Божијег Сина који је постао човек. Ако се у тој новој реалности, наше индивидуализоване природе ослобађају својих ограничености (јелини или скити, слободни или робови...), ако индивидуум који постоји, супротстављајући себе свему што није "ја" треба да ишчезне, да постане чланом једног тела, то не значи да се самим тим уништавају човечанске личности или ипостаси. Напротив, само тада оне и могу достићи савршенство у својој стварној многообразности. Не будући деловима заједничке природе, насупрот индивидуумима, личности се не мешају собом у сили природног јединства које се усуштаствљује у постојању, у Цркви.²¹ Оне не постају честицама Христове Личности, нити се у Њему налазе као у некој "надличности"; било би то супротно самом појму личности. Сходно томе, ми смо по нашој природи *једно* у Христу, јер је Он Глава наше природе која у Њему образује једно Тело.

Ми долазимо до закључка: ако се наше индивидуалне природе укључују у прослављено Христово човечанство, Крштењем улазе у јединство са Његовим Телом, присаједињују се смрти и Васкрсу Христовом, онда су наше личности, да би свака од њих могла слободно да оствари своје јединство са Богом, дужне да се у свом личном достојанству утврде Духом Светим: тајна Крштења – јединствена у Христу, треба да се допуни тајном Миропомазања – многообразија у Духу Светом.

5. Тајна нашег искупљења завршава се оним што Оци називају васпостављањем наше природе Христом, и у Христу. То је христолошко утемељење Цркве које се својим карактеристикама испољава у сакараментском животу, са припадајућим му ка-

²¹ "Раздељене неким начином на савршено одређене личности, као што су Петар или Јован, или Тома, или Матеј, ми као да смо, хранећи се једним телом, сливени у једно тело у Христу" (свети Кирило Александријски, Тумачење светог апостола Јована, XI, II P.G. t. 74, col. 560).

рактором апсолутне објективности. Али, уколико ми желимо да очувамо други аспект Цркве који носи карактер субјективности, ништа мање апсолутан, онда га обавезно морамо засновати на Икономији друге божанске Личности, независне својим происхођењем од Личности оваплотившег се Сина.²² У супротном, ризикујемо да обезличимо Цркву, подчинивши слободу њених људских ипостаси својеврсном сакраменталном детерминизму. Напротив, уколико ми будемо засебно издвојили субјективну страну, тада ћемо заједно са појмом Тела Христовог изгубити "логосну" основу Истине и запутићемо се у блудње "индивидуалне" вере.

Желимо да кажемо да Христово оваплоћење и искупљујући подвиг Његов, узети независно од Домустројства Светог Духа, не могу васпоставити лично мноштво Цркве које јој је толико потребно као и природно јединство у Христу. Тајна Педесетнице је битна исто колико и тајна Искупљења. Искупителни подвиг Христов је неопходни услов обожења које се савшава дејством Духа Светога. Сам Господ то потврђује, говорећи: "Дођох да бацим огањ на земљу; и како бих желео да се већ запалио" (Лк 12:49)! Али, са друге стране можемо казати, да је дело Духа Светог са своје стране подчињено делу Сина, пошто, само примањем Духа, човечанске личности могу са пуним сазнањем сведочити о Христовом божанству. Син нам је управо оваплоћењем постао сличан; ми ћемо постати слични Њему кроз обожење, кроз присаједињавање божанству у Светом Духу који Христа објављује *свакој* човечанској личности понаособ. Искупителни подвиг Сина односи се на нашу природу; обожење, савршено Духом Светим, предназначује се нашим личностима. Но, оба ова дела су неодвојива и незамислива једно без другог, пошто она узајамно условљавају једно друго, присуствују једно у другом постајући у коначном збиру, једним Домустројством Пресвете Тројице, извршеног двома божанским Личностима које Отац шаље у свет. То двојно Домустројство Речи и Утешитеља има циљ да сједини творевину са Богом.

Разматран са аспекта нашег пада тај циљ Божијег Домустројства назива се спасењем или искупљењем. То је негативан аспект коначног циља разматраног у односу на наш грех. Разматран, пак, са аспекта коначног призивања творевине, тај циљ се

²² "... Дух обитава у свакоме који Га прима, као да се само у њега једног уселио, међутим, Он и даље излива на све пуноту благодати" (свети Василије, Књига о Светом Духу, XI, 2; P.G. t. 32, col. 108-109).

назива обожењем. То је позитивна одредба те тајне која треба да се савршава у свакој човечанској личности у Цркви, и у потпуности да се разоткрије у будућем веку када, сјединивши све у Христу, Бог постане све у свему.

превео: *презвитер Миливој Р. Мијатов, парох*
Журнал Московске Патријаршије, 1967. године, број 9.



Учешће Византинаца у формирању европске културе¹

Још од времена када је Карло Велики започео своје снове о освајању аутократорске титуле одузимајући је тиме од Византије, те на крају и би крунисан у Риму (800. године), хришћанска Европа се поделила на два света. Овом политичком расцепу је након шездесет година уследио и привремени, а после двеста година дефинитиван црквени раскол. Од тада па надаље политички и црквени расцеп је био потпун, иако су се по питању овог другог водили учестали дијалози о поновном сједињењу. Постојао је, наравно, и простор економије у коме су размене биле корисне и неопходне за обе стране, као и област просвете где су узајамни утицаји били неизбежни. Али, и поред тога утицаји су били неравномерни: Византија даје али не узима, Западна Европа узима а не даје.

Упркос свему примећујемо да су осећања Европљана све друго него благонаклона према Јелинима. Већ од времена Фотија дат је сигнал за писање књига под насловом *Contra Graecos*, *Против Јелина*, што траје све до XV века. Да се не би погрешно разумело да се ова мржња односи само на верске противречности, навешћемо пример монаха Erchempertus-а који о Јелинима као нацији говори вулгарним речима: "Јелини су као животиње по осећањима, Хришћани именом, али у навикама гори од Агаријана". Исти ће језик касније у време ренесансе употребити Петрарка повезујући верске разлике са племенским предрасудама. "Турци су", каже овај просвећени писац, "непријатељи" Ови пак

¹ Предавање одржано на међународном симпозиону у Гаети. Италија, 1993. године.

овде. Јелини, су шизматици и гори од непријатеља, те је тако повољније да Турци освоје Јерусалим него да га узму Јелини". Овакве речи сведоче о стварној намери крсташа. Много векова касније требало је да формулише своје прогресивније ставове један други западни просветитељ. Волтер, по којем је "византијска историја гнусоба људског духа, као што је византијски император био гнусоба Васељене".

Хтео бих да нагласим да осећања ове врсте у средњем веку нису настала међу западњацима из ничега, него су она постојала још од римских времена. Она су била узрокована осећањем ниже вредности којом су Римљани били преокупирани због достигнућа јелинске културе. Та осећања се изражавају у Јувеналијевим безнадежним стиховима:

Non possum ferre, Quirites,	Не могу поднети, грађани,
graecam urbem	јелински град (Рим)

Потребно је уложити много труда да би се пронашли трагови сличних осећања Јелина према западњацима, и опет оно што би се пронашло биле би речи одбојности према вођству Римокатоличке цркве за њене покушаје потчињавања Источне Цркве. Наравно да су Јелини имали много разлога да презиру западњаке након Првог крсташког похода, а нарочито после Четвртога.

Од времена поделе између Истока и Запада, па све до освита нове епохе, историја Европе се дели на два раздобља. У првом раздобљу феудалистичка Европа излази из хаоса и духовне сањивости, да би врло брзо доспела до неочекиваног политичког процвата и то под често спорим вођством Римокатоличке цркве, која се тада налазила на врхунцу своје моћи. Драгоцена сведочанства овога процвата каснијим поколењима све до наших дана јесу катедрални храм, универзитет и схоластичка философија, достигнућа која су се у целости развила под покровитељством аристотеловске философије. Усмерење Европе се формирало у окружењу двоструких сукоба: једног унутрашњег, између папизма и германске империје, и једног спољашњег, између Западне Европе и исламског света, првобитно, а у крајњој фази између Западне Европе и Јелинске империје.

Унутрашњи сукоб, изразито насилнички и дуготрајан, који је назван "борба у одори",² требало је да докаже која ће од две власти, императорска или црквена, остварити контролу на по-

² Реч је о сукобу папе и германских императора (IX – XII век) по питању доделе симбола епископскога достојанства новопосвећеним епископима (прим. прев.)

литичком пољу Западне Европе. Испрва је изгледало да простор осваја императорска, да би потом иницијативу преузела папска, али су на крају обе власти изгубиле велики део својих слава и утицаја у корист локалних владара и грађанског staleжа.

Спољашњи сукоб се одвијао у низу учесталих упада западњака у земље Истока под видом крсташких похода. Као што је познато, првобитно стремљење крсташа било је ослобађање Светих Места од Муслимана. У почетку су и донели некакву краткотрајну живост угњетаваним хришћанима Средњег Истока, али су истовремено опустошили територије јелинске Империје, економски је исцрпили и коначно разбили. Док је пре крсташких похода поред многих жестоких удара грубим налетима са свих страна била непробојни штит хришћанске Европе, Византија је на крају доведена до рушевина ударцима исте те Европе, поставши лаки плен отоманских Турака, који су је дефинитивно поробили средином XV века, да би касније неометано стигли до самог Беча.

За Западну Европу су крсташки походи били изузетно плодотворни, у тој мери да је, за разлику од свог почетка, када је тек кренула да испливава из вековног мрака, на крају достигла процват без преседана, економски, социјални и духовни. Западноевропски ратници су по први пут видели толико изобиље добара која су срели на јелинском Истоку. Распрострањеним грабљењима и освајањима, као и монополском трговином, земље Западне Европе овладале су великим богатством које је чинило основу за развој урбаног живота.

Западна Европа је до XI века оскудевала у градовима, осим Јужне Италије и Сицилије, које су били под византијском управом, а без градова култура се не развија. Главни елеменат корених промена, које су забележене одмах након Првог крсташког похода, крајем XI века, био је стварање градских центара у свим европским земљама. Од Византије су Европљани научили технику зидања замкова са пирговима кружног облика. Ова утврђења била су сигурна боравишта за владаре и њихову војску. Касније су испод утврђења отворене тржнице које су биле опасане бедемима. Међутим, урбани центри су се формирали око епископских и манастирских замкова. Градови су се, наравно, развили постепено, и да би могли направити неко поређење, треба да имамо у виду скорашње прорачуне који показују да је у XII веку, у време када је Константинопољ имао 800.000 житеља,

а Солун отприлике 100.000, Париз је имао 20 до 50.000 становника. Ипак, временом су достигли границу са које су као силе у стању да играју значајну улогу паралелно са политичком влашћу – било императорском, царском или господарском – као и да се супротставе феудархији.

Универзитетско образовање се по први пут са бојажљивошћу појавило у Западној Европи тек након Првог крсташког похода, а нарочито после Четвртог. Универзитети су се појавили прво у Северној Италији где су се развили и први градски центри на Западу. Занимљиво је да се и појава универзитета поклапа са окончањем Првог крсташког похода. Било је то онда када је на иницијативу професора права Ирнерија формиран болоњски правни факултет. Педесетпет година пре тог догађаја, новелом Константина IX Мономаха (1045), обновљен је рад константинопољског универзитета. Новелом је одређен рад правног факултета са којим је упоредо радио и философски факултет. Универзитети Болоње, а касније осталих градова Северне Италије, следили су образац константинопољског универзитета, као и он били су државни и грађански, и обухватили су по два факултета, философски у ширем смислу и правни. Постоје конкретни подаци који без икакве сумње показују овај утицај, нарочито по питању рада правног факултета у Болоњи који је на Западу наметнуо грчкоримско право, истискујући постепено германско.

Претходно смо видели неке елементе византијског утицаја на развој институција Западне Европе. Ти утицаји су били смерница у целом развоју догађаја тог времена. Преводе се јелински текстови, не само стари већ и византијски, на латински језик, међутим, никада, обратно све до почетка XIV века; мајстори одлазе на Запад да обављају грађевинске радове, ученици долазе са Запада да студирају на византијским школама. За ово последње је довољно да се наведе саопштење Ане Комнин по ком се у једној вишој школи коју је основао њен отац аутократор Алексије I "могу видети Латини где стичу образовање и Словени да уче јелински".

Константинопољском универзитету није био прикључен теолошки факултет, јер су богословске студије потпадале под компетенцију Патријаршије, а изводиле су се у патријаршијској школи. Остали европски универзитети, осим Северне Италије, били су манастирски (са првим париским), те су, према томе, обухватили и богословску школу. Захваљујући овој вези јавља се институција универзитетског азила који постоји на западним

универзитетима од Средњег века па све до Француске револуције. Обзиром да су, другим речима, универзитети припадали Цркви, с удаљеним вођом – папом, политичка власт није могла да интервенише на њима, чак и када је долазило до ексцеса. У Константинопољу и Северној Италији, где су универзитети били државни, није постојао азил, што је и разумљиво.

Раздвајање богословља од философије у Константинопољу разјашњава релативну немоћ професора универзитета да се с успехом суоче са богословским проблемима, као и немоћ професора патријаршијске школе да правилно користе философски метод. Напротив, у Западној Европи, где су две школе коегзистирале на универзитету, била је приметна тесна веза између теологије и философије.

Значајан философски покрет појављује се у Византији од средине XI века на иницијативу прво Михаила Псела, а у наставку Јована Италоса, потом су следили западни писци који су ускоро требали да преузму предводништво под крај XII века.

Култивирање теологије научним методом започело је на Западу средином XII века. Њен нагли процват у комбинацији са философијом обично се приписује коришћењу Аристотелових философских дела која су великим делом била преведена са арапског на латински. Иако је истина да је до XII века само мали део Аристотелових дела био преведен на латински са јелинског, и да су многа друга у том веку преведена са арапског, мислим да схоластичко богословље није продукт једног философског система формулисаног из четврте руке, зато што је јелински текст био преведен на сиријски у VI веку, са сиријског на арапски у IX веку, а онда, у XI веку преводи се са арапског на латински, и наравно, фалсификован са неоплатонистичким и исламским схватањима.

Уосталом, схоластичко богословље се појавило, макар и са извесном колебљивошћу, много пре завршетка овог превода на латински. Развој школства на Западу оживео је богословску мисао, док је додир са источним богословљем кроз крсташке походе и расправе везане за сједињење утицао на његов више систематски развитак. Није случајно што се у XII веку појавило мноштво превода на латински језик главног догматског дела Јована Дамаскина. Византинци су свестрано користили Аристотела од VI века, а Дамаскин је подупро своју расправу Аристотеловом терминологијом и методом рашчлањивања. Због тога је Дамаскин од савременика и прозван оцем схоластичке теологије. Он

је изузетно ценио старог философа (Аристотела), иако је одбио да га призна за тринаестог апостола, како су то неки предлагали, а што ће касније нашироко прихватити схоластички философи. Дамаскин је на Западу постао познат одмах након Првог крсташког похода, када је од стране многих делимично преведено *Изложење Православне вере*, а комплетно од Бургундија писана 1150. године. Овај превод дао је сигнал западним теолозима за састављање сличних дела, почевши Петром Ломбардским који је под његовим утицајем саставио *Књигу знања* истим методама и класификацијом. Он наводи на стотине цитата од Дамаскина. Тома Аквински следи исту класификацију иако му метод варира ка више философском.

Уласком у XIII век, па и пре него је окончан превод Аристотела са арапског, започет је превод његових дела са јелинског оригинала које је у другој половини века извршио Ђулисмо Мербеке (Moerbeke), латински епископ Коринта.

У првој фази развоја схоластичке теологије Аристотел је коришћен само као средство за излагање теолошког учења. Касније је, међутим, коришћен и за доказивање истинитости теолошких формулација. Сада је, дакле, теологија постала аподиктичка и дијалектичка наука, постала је у ствари философијом. На тај начин је заокружено формирање схоластичке философије које представља највеће духовно остварење Европе у средњем веку.

Да би сад скренули у једно друго културно подручје, на уметност, можемо да кажемо да је у овом периоду све до XIV века, осим готичке архитектуре и вајарства, уметност Западне Европе, а углавном Италије, у зависности од византијске. Највеће здање ове уметности је храм Светог Марка у Венецији. Грађевина с краја XI века са пет кубета стремила је да се такмичи са сличним архитектонским споменицима Константинопоља, и успела је. Мозаици са њене унутрашњости (који су израђени до и током XIII века) су византијског надахнућа, а на фасади њеног горњег дела (спрата) постављена су четири бронзана коња, јелинска здања, украси са константинопољског хиподрома одстарњени за време франачке окупације 1207. године.

Током тог раздобља у целој Европи се задржава византијски живопис, чак и Ђотов који је почетком XIV века представио прве примере једне нове уметничке тежње која је композицијама давала значајну дозу наиве. Доскора су историчари уметности веровали да се Ђото био ослободио византијског стила, од

maniera greca како су га називали. Међутим, данас је утврђено да је Ђото на задивљујући начин имитирао стил јелинских живописаца из палеолошке епохе која се појавила крајем XIII века у Константинопољу, Солуну, Арти и Србији.

Период XIV и XV века – који спаја Средњи век са новијим светом те може да се окарактерише као пост–средњовековни период – обично се назива веком ренесансе. У ужем смислу, ренесанса је правац XV века који је довео до обнове изучавања плодова старог класичног доба, његовог поимања света, новог вида природне науке и уопштеног занимања за проблеме унутар света. У неку руку овај правац иде упоредо са ослобођењем људи од апсолутне зависности од Римокатоличке цркве. На тај начин, ренесанса се поистовећује са хуманизмом. У ширем смислу ренесанса започиње схоластиком, која се вратила јелинској философији. На пример, Данте, у строгом смислу, припада Средњем веку зато што је он човек који је у стиховима изразио схоластичку теологију, док, у ширем смислу, он припада ренесанси из тог разлога што се креће у свету архаичности и истовремено живи савременим животом.

Ренесанса је настала као продукт додира западног европског света са византијским јелинским светом, који је започео крсташким походима а ојачао учвршћењем "франкократије" у јелинским земљама.

У Византији је у XIV веку резултат у изучавању класичне јелинске књижевности резултирао једним видом наслађивања садржине самом собом, а не само њеном коришћењу за олакшање теолошких формулација. Писци ове епохе у Константинопољу и Солуну учинили су много на преношењу текстова класичних писаца за млађе генерације, а нарочито тежих од ових као што су текстови драме.

Преношење овог правца на Запад остварено је у првој фази преко Јелина из Јужне Италије. Јужна Италија, византијска област све до 1701. године, потпала је касније политички Западу преко Нормана, а од тада је постепено и црквено потчињена Риму. Њена просвета, међутим, остаће још дуго времена јелинска. Овим преношењем повезују се двојица главних претеча ренесансе који су и највећи писци у Италији у Средњем веку након Дантеа: Петрарка и Бокачо.

Петрарка, који се сматра оцем хуманизма, иако је живео под руководством папске курије, учио је јелински језик поред ученог Варлаама Калавријског из Јужне Италије који је, пре него

што се настанио на Западу као римокатолички клирик, боравио петнаест година у Константинопољу и Солуну као јелино–православни учитељ. Варлаам је умро око 1348. године, пре него што је Петрарка савршено научио јелински, међутим, он му је већ био у удахнуо љубав према јелинској литератури. На тај начин је Петрарка постао искатељ и сакупљач јелинских и латинских рукописа. Као поклоник далеке прошлости писао је писма Сенеки и Хомеру.

Бокачо, флорентинац као и Петрарка чији је био ученик, направио је један велики корак ка унапређењу класичних студија. Његовим старањем основана је на Флорентинском универзитету катедра за јелинску философију, прва у целој Западној Европи. Као предавач он је примљен и Леонтије Пилат, један други Јелин из Јужне Италије, који је много пута боравио у Јелади. Пилат је мајсторски превео Платонове *Дијалоге* и дао је први филолошки превод Хомера. Он је, како га Бокачо описује, био највећи ауторитет у јелинској филологији, и од њега је исцрпео све митове које наводи италијански књижевник у свом делу *Генеалогичја богова*.

Од краја XIV века, пошто су се Турци раширили дубоко по Балканском полуострву, кренула је велика река учених Јелина према Западу. Између осталих налазио се чувени професор Мануил Хрисолорас који је предавао у Фиренци, која је тада постала главни центар јелинских студија у целом западном свету. Касније, на Флорентинском сабору (1438–1439), који је стремио поновном сједињењу двеју Цркава, учени чланови византијског представништва одушевили су западњаке богатим знањем тематика класичне јелинске књижевности. Нарочито је Георгиос Плитон својим предавањима у Фиренци изазвао праву страст за јелинском просветом. Плитон је био до искључивости поштовалац Платона и негатор Аристотела. Ова диференцијација у уважавању двојице Јелина, гиганата философске мисли, представљала је знак препознавања последње фазе европске ренесансе која се ослањала на изучавању Платонових *Дијалога*.

По једној чувеној антиномији један од двојице великих философа, онај који је био позитивиста и природњак, Аристотел, требало је да постане путеводитељем у теологији Средњег века на западу, док је други идеалиста и богословски мислилац, Платон, требало да постане симолом ренесансе. Овај феномен је настао из разлога што су схоластици од Аристотела издвојили суву логику и на основу ње стварали своје системе, док су се

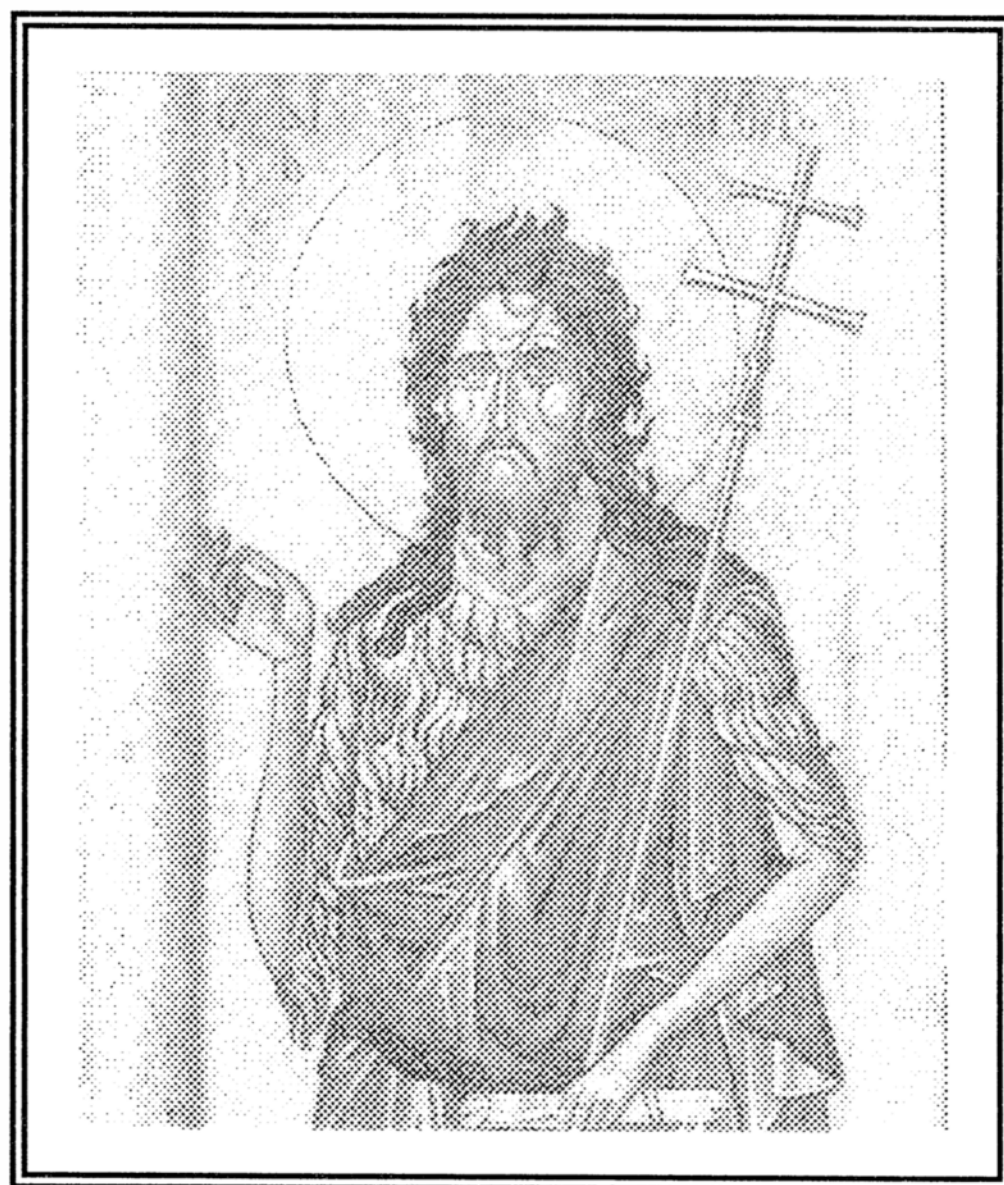
представници ренесансе опредељивали за Платона, зато што је овај својим *дијалозима* на задивљујући начин описао сво шаренило друштвеног и духовног живота атинске више класе.

Флорентински кнез Козма Медик основао је Платонову Академију у Фиренци која је уздигла Платона до степена божанског учитеља. Академија није била школа са конкретним програмом учења, студија и стицања диплома, већ је било једно друштво учених који су се скупљали на расправе око философских и богословских проблема на основу предавања која су се одржавала. Временом је у круговима Академије поштовање према Платону превазишло уобичајене норме. На религиозна начин су посветили 7. новембар као празник успомене на њега, и палили свеће пред његовом бистом. На тај начин духовни изазов двају периода касног Средњег века обележен је двојицом врхунских мислилаца јелинске антике, први Аристотелом, а други Платоном.

Током XV века уметност није више под утицајем Византије, већ се директно окренула ка класичној антици коју у потпуности опонаша, наравно са успехом. Рафаело својом уметношћу изражава сву усмереност ренесансе у оквирима класичне културе. На својој великој табли **Атинска школа** сабрао је најчувеније античке Јелинске мудраце да би показао да су сви фактори ренесансе ученици те школе. Хтео бих овде да укажем на чињеницу да је у византијским областима под турском влашћу у ово време започело уметничко представљање древних софиста у нартицима цркава, нарочито манастирским. Нико, наиме, не зна која је област била пионир овога.

Европска култура је од тада кренула својим путем, док је јелински свет под варварском тиранијом Отомана остао чврсто при своме узимајући повремено учешћа у благодетима Европљана. Међутим, европски свет, и поред свих промена које су од тада забележене, наставља да се надахњује и да буде руковођен од три традиционалне силе: од јелинске књижевности, римског права и хришћанске вере, које су било у потпуности било у већем делу пренете преко јелинске Византије.

Превео са јелинског рукописа
Н. Милошевић



Бог Дух Свети

(из књиге "Византијско наслеђе у Православној Цркви")

У савременој западнохришћанској мисли, теологија Духа се најчешће изражава у контексту новог трагања за религијском слободом. Свети Дух је виђен као Онај који оправдава или институционалне промене, или веру као лично искуство, или духовни феномен познат као "педесетница". На несрећу, традиционална западна систематска теологија, средњовековна или реформисана, пружа мало материјала или простора за једну целосну или интегралну теологију Духа. Она радије остаје спекулативна када се тиче идентитета "дародавца", и због тога је њена интерпретација "дарова" често потпуно произвољна. Овде, можда, лежи један од разлога за савремени теолошки *метеж*.

На хришћанском Истоку, богословље Светог Духа је такође доживело мали систематски развој. Међутим, извесна утврђена учења налазе се у великим тријадолошким споровима у 4. веку, који су довели до потврде *божанства* Светог Духа, као треће *Личности* Свете Тројице, и такође у тумачењу људског спасења и крајњег назначења човека у *обожењу*. Ова утврђена учења су због тога од централне важности за православно тумачење и светописамских и светопредајинских података о Светом Духу, како су то они дати у богослужењу цркве, у искуству Светих, и животу хришћанске заједнице. У кратком осврту било би ми свакако немогуће да обухватим право систематско представљање пневматологије. Ограничићу се на основне тријадолошке и антрополошке оквире који воде моме схватању Светог Духа као Бога, а затим ћу направити теолошке закључке за наше данашње проблеме.

1. Тријадолошка димензија

Често је скретана пажња на то да се Исток и Запад разликују у свом приступу тајни божанствене Тројице. Запад полази од Божијег јединства, па онда разматра његову "тројичност" као ствар спекулације, док Исток почиње од живог искуства *тројице*, а онда доказује њихово једнако божанство, и због тог и њихово јединство. Из овог разлога грчки кападокијски Оци из четвртог века су били оптужени за тритсизам јер "темељ њихове мисли лежи у трострукости једнаких ипостаси (личности), а идентичност божанске *усне* (суштине) је друга по реду важности у њиховом мишљењу".¹

Различитост приступа тријадилошкој тајни није философске природе. Она је заснована на основном тумачењу Новог Завета од стране грчких Отаца који су хришћанску веру схватили првенствено као откривење божанских *личности*. Хришћанска вера је за њих пре свега одговор на Исусово питање: "А ви шта велите ко сам ја? ... Ти си Христос, Син Бога живог" (Мт 16, 15–16). Ауторитет и ефикасност Исусових дела, исто као и Његово учење, зависе од Његовог личног идентитета. Само Сам Бог може бити *Спаситељ*, једино Бог савладава смрт и опрашта грехе, једино Бог може да преда божански живот људском роду. Исти приступ важи и за њихово тумачење Исусовог слања "другог" утешитеља од Оца – Светог Духа. Основно лично откривење Бога су открили рани грчки Оци не само у класичној тројичној формули – формули за крштење из Матејевог Јеванђеља (28, 19), или из три лична дара означена у II посланици светог апостола Павла Коринћанима (13, 13: "Благодат Господа Исуса Христа и љубав Бога Оца и заједница [*κοινωνία*] Светог Духа), већ и у личном обраћању Духа Филипу (Дап 8, 29), Петру (Дап 10, 11; 11, 12), Цркви у Антиохији (Дап, 13, 2), апостолском сабору у Јерусалиму ("Јер угодно би Светом Духу и нама" – Дап 15, 28). Свети Дух је овде схваћен као појава одвојена од Исусове, али која поседује исто божанско достојанство.

Због тога је разумљиво да инсистирање кападокијских Отаца на тој личној (ипостасној) различитости их је могло одвести до тројичног система у којем су њихови непријатељи видели трите-

¹ G.L. Prestige, *God in patristic thought* (London, 1952), pp. 242–243;

изам. Они су били спремни да се суоче са ризиком у намери да сачувају библијско поимање живог и делујућег Бога, потпуно независног од безличног идеализма грчке философије. Чак и никејско формулисање "једносуштан" било је дуго подозревано на Истоку и сматрано за то да је – и то не само међу аријанцима – и небиблијско и да је превише философско. Коначно је било прихваћено, али само у комбинацији са традиционалном (оригенистичком) реафирмацијом три одвојене *ипостаси* у Богу.

Борба против Арија, који је прихватио различитост али не и суштинску једнакост и достојанство божанских личности, се водила око природе спасења. Ово је посебно очигледно у списима Светог Атанасија Великог. То је одмах повлачило за собом не само личност Исуса Христа, већ и личност Светог Духа кроз кога је Син Божији постао човек у утроби Маријиној, и кроз кога је такође, до Парусије, Он присутан у Његовом Телу – Цркви. У списима Светог Атанасија, у његовом делу *Писма против Арија*, налази се први изграђен патристички аргумент који брани божанство Светог Духа. То је исти сотиролошки приступ који се може наћи и у другим великим расправама из 4. века о истој ствари: *De Spiritu Sancto* (О Духу Светом) Светог Василија из Кападокије. Обојица, и Свети Атанасије и Свети Василије сматрали су спаситељску делатност Светог Духа доступну хришћанском искуству, искуству које даје само Дух Свети. Од када је *личности* карактер Светог Духа узет као чињеница, божанство Светог Духа је очигледност. Божанска једнакост "Утешитеља" је, због тога, основна координата у хришћанској идеји спасења. Она се одражавала не само на богословску традицију хришћанског Истока већ, такође, врло упадљиво и у његовим богослужењима. Молитва упућивана лично Светом Духу "Царе небески", је први чин сваке литургичке радње у православној Цркви. Свете Тајне, посебно Тајна саме хришћанске *киноније*, тј. Евхаристије, кулминира у призиву Светог Духа. Химнологија, посебно она везана за празник Педесетнице, објављује идентичност између дејства Светог Духа и Његовог божанског идентитета.

Дух шаље све дарове: Он поставља пророке;
Посвећује свештенике; даје мудрост простима;
Претвара рибаре у богослове; одржава у јединству
целу Цркву. Утешитељу, једносуштни и савладајући
са Оцем и Сином, слава Теби.

Видесмо светлост истинску; примисмо Духа
небескога; нађосмо веру истиниту, клањајући
се нераздељивој Тројици, јер нас је Она спасла.

У тексту Никејског Символа, уствари усвојеног на Сабору у Цариграду 381. године, божански идентитет Светог Духа дефинисан је у изразу "Који од Оца исходи". Ова дефиниција је сагласна са богословљем кападокијских отаца који су у личности Бога Оца видели "начало" божанства. Управо као Бог Дух Свети "исходи од Оца", док створења нису директно произашла од Оца, већ су у живот ушла кроз деловање и посредништвом Логоса. Тако, исповедање да Свети Дух "исходи од Оца", је равно исповедању Његовог превечног Божанства.

У овом тренутку лако је приметити разлику у приступу тајни Свете Тројице између грчких Отаца из четвртог века и латинског Запада. У покушају да јасно одреди доктрину о спасењу, латински Запад је постао заокупљен питањем оправдања вером, њеним односом према људским "делима" и произвео је системе који објашњавају сам процес спасења, као што је на пример Анселмово учење о задовољењу. Лични божански идентитет Христа и Светог Духа, иако једна интелектуална нужност – "једино Сам Бог може потпуно задовољити божанску правду" – је постао у ствари периферно питање пре него ствар непосредног хришћанског искуства утемељеног на самом Јеванђељу и које даје *полазну тачку* целокупне теологије. Ова тврдња је била базирана на учењу о Богу које је имало тенденцију да релативизира *лични* тројични живот Бога, и да му првенствено приступа као једној простој суштини, у исто време посматрајући личности као унутрашње "релације". Нема сумње да је овакав приступ Богу, популаризован од стране Светог Августина, у одређеном степену одговоран за чињеницу да су толики хришћани данас практично деисти. Поштујући Бога као усамљеног "Оца небеског", они су склони да на тринитаризам гледају као пуку спекулацију. У таквом миљеу нема правог места за теологију Светог Духа, осим у смислу "дарова" који немају никакве везе са унутрашњим животом Бога.

Ове очигледне разлике у погледима између Истока и Запада створиле су позадину за чувену расправу о *филиоквеу*. Као што је добро познато, "никејски" Символ, који је био усвојен као свечано исповедање вере од стране васељенске Цркве на њеним Васељенским Саборима у четвртом веку, у Шпанији је био изме-

њен у уметцима (у шестом или седмом веку). Уметнути текст је био прихваћен сасвим и коначно од каролиншке Европе (од осмог до деветог века), и упркос јаким противљења тадашњих римских папа, ово је било претворено у оруђе антигрчке полемике Каролинга. Интерполација се састојала у убацивању речи "и од Сина" (латински: *Filioque*) у текст Символа, тако да одељак који је првобитно потврђивао исхођење Духа "од Оца" (једноставно цитирање Јеванђеља по Јовану 15, 26), сада је читан: "(Верујем) у Духа Светог, Господа Животворног, који исходи од Оца и Сина". Коначно, под немачким притиском Римска Црква је сама прихватила интерполацију, упркос жестоких реакција грчких богослова, посебно Светог Фотија (9. век) који се нису противили идеји да су дарови Светог Духа – у "економији" оваплоћења – били даривани кроз Христа, тј. кроз Сина, већ су били против августиновског свођења ипостасног, личног живота три божанске личности само на "релације". Свети Фотије је сматрао латинско поимање Бога за "модалистичко" ("савелијанско" или "полусавелијанско").

Савремени православни богослови, посебно Карсавин и Лоски, изражавали су мишљење да је расправа о *филнокове* у самом корену еклисиолошких разлика између Истока и Запада. У западној "папској" еклисиологији присуство Светог Духа, тј. божанско присуство које успоставља и обнавља *слободан* одговор једне личности Богу, потпуно је потамњено у црквеној институцији која почива на "викару" Христовоме. Било да прихватамо или не прихватамо овакву схему која би се могла учинити некако површном, свакако је истина да есенцијални деизам тешко да оставља места за икакву реалну теологију о Светом Духу као делатној, личној и руководећој реалности у црквеној заједници, а у личном животу хришћана постоји склоност да "дарови Духа" буду схваћени унутар оквира индивидуалистичке или групне психологије, која не би могла да има еклисиолошки или богословски оквир.

У сваком случају, у намери да разумемо православни приступ пневматологији, треба да кренемо од божанства Светог Духа онако како је он утврђен у великим антиаријанским споровима у раној Цркви. Тада се мора прихватити тројично богословље које унапред тврди да се лични идентитет Светог Духа схвата апсолутно, свакако, заједно са учењем о једносуштности, чувајући суштинско јединство божанства.

2. Антрополошка димензија

Као што смо приметили у првом делу овог есеја, главни патристички аргумент за божанство Христа и Светог Духа био је сотиролошки, јер је само спасење било равно "обожењу" (teosis). Очигледно је да једино Бог може "обожити". Аргумент је илустрован у чувеној формули која скоро идентично гласи и код Светог Иринеја ("Реч је постала човек, да би човек могао постати Бог" – "Против јереси" V, праеф.) и код Светог Атансија ("Он је постао човеком, да би ми могли постати Богом" – "О оваплоћењу" 54, које су примењиве на обе, и "економију" Сина и "економију" Светог Духа".

Патристичко учење о обожењу понекад се објашњавало као пантеистичко. Полазило се од тога да оно потискује неопходно разликовање и размак између Бога и творевине и да оно одражава духовност која угрожава интегритет *људи*. Ипак, већина савремених патролога не би се сложила са једном оваквом проценом. Саму реч обожење (teosis) раније су користили грчки филозофи у небиблијском и нехришћанском контексту, али њена употреба од стране грчких Отаца и у целој православној традицији, базирана је на теологији "лика Божијег" унутар личности, и њеним различитим еквивалентима, тј. на *богоцентричној* идеји о човечанству које не може бити изражена на одговарајући начин у западним категоријама "природе" и "благодати".

Користећи се терминологијом врло блиско повезаном са Светим апостолом Павлом, Свети Иринеј види личност као "састављену од тела узетог од земље, и душе која прима Духа Божијег" (Adversus haereses III, 22, 2). "Ако душа нема Духа", наставља он, "човек остаје телесно биће, једно несавршено биће које у истину поседује Божији лик у своме саставу, али које своју личност не остварује кроз Духа" (Исто, V, 9, 1). Не сматра се само Свети Дух, што је парадокслано, саставним делом истинског човечијег бића, него Свети Иринеј такође веома изричито повезује Свети Дух са "подобием". Он тумачи подобие и као одвојен од "лика" и као савршенство индивидуе, даровано кроз Светог Духа, под условом да човек пружи слободан одговор на Божији позив и заједницу. Личност није непокретно и "затворено" биће. Човековој слободи да је задатак да се усавршава, а улога Светог Духа је да управи и "потврди" човеково успињање к Богу, тако

да би то успињање могло бити сагласно са божанским, бескрајним, безграничним циљем који је Бог поставио као човекову судбину. Свети Дух није давалац "натприродних" дарова – додатак једној иначе "природној" људској егзистенцији. Он не само да опрашта и оправдава, него помаже да човек постане истински човечан.

Ова богоцентрична антропологија, тако јасно изражена код Светог Иринеја (2. век), увек ће бити преузимања дословце од грчких патристичких писаца. Израз "обожење", који се као такав још није био појавио код Светог Иринеја, касније ће постати уобичајен; он ће означавати "заједницу" са Богом. Та заједница је човеково назначење, будући да је човек стваран према "лику и подобију" Божијем. Она је, ипак, постала немогућа због греха и смрти која је "царовала" (Римљ. 5, 14) над људским родом до Христовог доласка, али она је сада постала поново доступна силом Светог Духа кога је Христос послао од Оца. Та заједница ће достићи крајње испуњење у веку који долази.

Ова основна и главна улога Светог Духа у дефинисању шта човек јесте и како личност учествује у спаситељском делу Бога у Христу, не само да претпоставља божанство Духа као треће личности Свете Тројице, већ такође има директне последице на духовност и еклисиологију.

Будући да "обожење" није само благодатни дар Светог Духа, него захтева и човекову сарадњу, оно је неизбежно један динамички процес. Оно подразумева сазревање и успињање у заједницу са Богом. Оно подразумева веру *личног искуства*. Монашка литература хришћанског Истока нарочито је богата у схватању и описивању различитих степена у духовном напретку. Један од класика источне монашке духовности, које је написао свети Јован игуман синајски (7. век), чак носи наслов *Лествица божанског успона*. То је систематска и психолошка анализа човековог пута до непосредног виђења Бога.

Ова монашка духовност неизбежно је имала блиске неоплатонистичке паралеле. Постојао је веома стваран ризик од претварања хришћанства у дематеријализовани и деперсонализовани ескапизам. Међутим, најистакнутије вође источног монаштва су успеле да створе један лек против покушаја "платонизације". Тај лек је пронађен у библијском схватању о телу и о светим тајнама. Услов и основа за једно хришћанско искуство су виђени у крштењу и евхаристијској заједници. Суштина је дата са посебном јасноћом у делима једног анонимног писца из 4. века који је

користио псеудоним "Свети Макарије". Занимљиво је да његово настојање да опише хришћанску веру у оквирима *личног* доживљаја Светог Духа и отворено библијски карактер духовности, је одушевио Џона Веслија, који је превео његове текстове на енглески језик.² "Макарије" се такође сврстава међу најпопуларније духовне писце Истока и заслужује признање у својој упорности да дефинише хришћанско искуство у светотајинским и пневматолошким оквирима.

По аналогiji вере, божанствени Дух, наш Заступник, који је био послат Апостолима и кроз њих предат јединој истинској Цркви Божијој у тренутку крштења, овај Дух у различитим многоструким путевима прати сваког човека који се крштава у вери.³

Када је Бог створио Адама, Он му није дао крила на телу као што имају птице, већ је за њега унапред припремио крила Светог Духа – крила која жели да му да на васкрсењу – да га уздигну и носе где год Дух то жели (Ом. 5, 11)

Могуће је окусити Божју благодат у хришћанству: *Окусите* и видите како је добар Господ (Псалм 34, 8). Ово кушање је динамичка сила Светог Духа која своје пуно осведочење има у срцу. Синовима светла, свештенство Новог Завета у Духу Светом, немају шта да науче од људи; они су "научени од од Бога" (Јован 6, 45).

Сама благодат уписује законе Духа у њихова срца... (Ом. 15, 20).

Позивање на свесно "осведочење" заједнице у Светом Духу и цитирање из Јеванђеља по Јовану, 6, 45 о посредовању поучавања Светим Духом су веома карактеристични, не само за "Макарија", већ за целу историју источне духовности. Свети Симеон Нови Богослов (11. век) биће један од најотворенијих представ-

² J. Wesley, A Christian Library 1 (Бристол, 1749). О Веслијевом одушевљењу за Макарија види: A. Outler, ed., John Wesley (New York, 1964), p. 9. n. 26 и стр. 274–75.

³ Epistula Magna, ed. W. Jaeger, Two rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius (Leiden, 1954) p. 236.

ника овог "проповедања светости". Кушање, доживљавање Бога у Духу Светом као светла, као радости, ако истине, је лични циљ сваког хришћанина. То искуство је *доступно* човеку у овом свету као једно предокушавање Царства које долази. Сваки хришћанин због тога има приступа тој пуноћи откривења и познања. Човек нема потребе да учи од људи. Човек ужива у дару Светог Духа који је био дат на крштењу.

Без обзира да ли смо означили схватање хришћанског Јеванђеља као "мистичног" (хришћански Исток често је називан "мистичним", али та реч је тумачена у лошој конотацији на Западу) или "есхатолошког", очигледно је оно имало важне *еклисиолошке* импликације.

Чињеница је да православни Исток, док је истовремено признавао одговорност за поучавање рукоположеном свештенству, посебно епископима, он је такође признавао *светитеље* за аутентичне сведоке истине. Историјски примери конфликта о учењу Цркве између епископа са једне стране и јавног мишљења са друге стране, често предвођени монасима, су врло бројни. Најпознатија је усамљена борба Светог Максима Исповедника, обичног монаха, против свеопште признатог "монотелитског" покрета (7. век). Епископска служба подразумева одговорност за поучавање, али све врсте установљене *непогрешивости* су формално искључене. Свештеничке и пророчке дужности су обе неопходне за Цркву. Обе су утврђене истим Духом. Свети Дух је створио апостолску службу на Педесетницу. Свети Дух одржава Цркву кроз историју и такође Он даје дарове целом народу Божијем, светитељима и пророцима, тим живим сведоцима Божијег присуства у свету.

Тајна Цркве се састоји баш у томе да њене различите службе налазе крајње јединство у *Светом Духу, Богу*, у коме су све супротности и напетости решене, посебно између слободе и власти. Хришћанска слобода се не своди на слободу избора између добра и зла или између различитих могућности понашања у животу. Она је, пре свега, могућност да се буде *потпуно човечан*, тј. да човеков живот и његови потенцијали буду у потпуној власти човека, да буде ослобођен од сила смртности и зла. Сад, као што смо видели у богословској антропологији Светог Иринеја – која је прихваћена и од потоње патристичке традиције – бити потпуно човечан значи бити у заједници са Богом, или имати савим васпостављену у самом себи трећу и највишу компоненту људског рода, присуство Светог Духа. Из тог разлога Свети Гри-

горије Ниски (4. век) изједначава "лик Божији" у човеку са *слободом*. У ствари, он је у потпуној сагласности са Светим Иринејем на овом месту, будући да "где је Дух Господњи, онде је слобода" (2. Кор. 3, 17).

Међутим, слобода дата човеку од "Духа Господњег" није слобода за анархију. То је управо оно када расправљајући о даровима Духа, Свети апостол Павле упозорава: "А све нека бива благообразно и уредно" (1. Кор. 14, 40). Свети Дух је извор слободе и начело реда у Цркви. Исти Дух надахњује пророке и гарантује делотворност и трајност светотајинске службе. Тако монтаисти који су веровали да Цркву треба да воде пророци, неизбежно су постали секта. Али, у другу руку, људска заједница која има сврху сама у себи и присваја непогрешивост, није ништа друго до ђаволско искушење које је Достојевски описао у "Причи о великом инквизитору".

Истинско "католичанско" предање хришћанства је оно где је организацијско и харизматичко вођство у могућности да *препозна једно у другом исти Свети Дух*. То узајамно препознавање и потврђивање није обично сапостојање или једноставно "стваралачка напетост", као између подељених сила демонског друштва. То је заједничка припадност и удружена заједница са Светим Духом као Богом. Јасно, кроз целу историју постојали су сукоби између свештеника и пророка. Такође, вредно је запазити да православни Исток никад није изгубио смисао за њихову различитост. На пример, монашке заједнице и њихове вође су традиционално препознавани као они који имају неинституционализован али потпуно стварни ауторитет у Цркви. Многобројни изазови изнесени пред савремену црквену хијерархију током раних хришћанских и византијских периода, исто као и сведочење "светих старца" (старци) у деветнаестовековној Русији, да наведемо недавни пример, све су то потврда харизматичног вођства у Источном хришћанству. То вођство се никада није супротстављало епископском ауторитету заснованом на светотајинској природи Цркве. Нити дар епископске службе, нити онај харизматичног вођства, ако је аутентичан, није створен или људски изумљен дар. Они су засновани на човековом учешћу у истом божанском Духу који је Цркви дарован на Педесетници, који се раздаје у светом Крштењу и непрестано дела на "изграђивању" Тела Цркве.

Закључак

Ако је божанство Духа сами темељ тројичног богословља, такође и хришћанског схватања спасења, онда постоје друге особености у Његовом постојању необрађене у богословским књигама, али које се појављују и у Светом Писму и у животу Цркве. И "Дух Божији дизаше се над водом" (Пост. 1, 2) на самом почетку стварања.⁴ Реч је, ипак, Онај *кроз Кога* је све постало (Јн 1, 3). Реч (не Дух) "је постало тело", али то је било због тога што је Свети Дух сишао на Пресвету Деву Марију (Лк 1, 35) који је објавио почетак "нове твари". И опет је Свети Дух тај који чини Христа присутним међу Његовим ученицима до Његовог поновног доласка.

Свако крштење је "печаћење" Светим Духом, који се такође призива на служењу Свете Евхаристије "да учини" хлеб и вино Телом и Крвљу Христовом.⁵ Такође и светитељи, док упражњавају непрекидну Исусову молитву, дефинишу свој живот као "за добијање Духа".⁶

Сви облици присуства и деловања Светог Духа следе исти пример. Свети Дух је нераздељив од Сина, предходећи Му и завршавајући или "запечаћујући" деловање Сина. Али Свети Дух никада не призива људске личности себи, већ Сину, Богочовеку, Новом Адаму, јединоме у коме се остварило "ипостасно јединство" – потпуно јединство Бога и човека.

Улога Светог Духа у спасењу (и такође у унутрашњем животу Бога?) је "кенотичка"; она је увек усмеравана ка Другом. Овај "кеносис" наводи неке савремене богослове да у Светом Духу виде женски аспект "лика Божијег" у људској личности.⁷ Ако бисмо заобишли антропоморфизам и нездраву гностичку спекулацију, нашли бисмо овде истинску богословску основу за лик материнства, такође примењиван на Цркву као храм Светог Духа, или Пресвету Деву Марију као мајку Новог Адама, главе Тела Цркве.

⁴ Поистовећивање "Духа Божијег" са "Светим Духом" је било широко распрострањено у отачком тумачењу Светог Писма.

⁵ Упореди са текстом епиклезе у Литургији Светог Јована Златоустог.

⁶ То је нарочито био случај Светог Серафима Саровског (+1833).

⁷ Да ли би се ово могло поткрепити чињеницом да је јеврејска реч за "дух" (руах) женског рода?

Прва аутентична пневматологија је увек тројична и "црквена". Без тог темеља, богословско оправдавање "дарова Духа" је у опасности да постане ништа више до изговор за неке пролазне хирове.

Превод са енглеског: Наташа Вишњић



Тајна зла и греха у светлости Православља

(Библијско – светоотачко учење о суштини зла и греха)

О проблему зла и греха, као о суштинском хришћанском проблему који сачињава основни садржај библијско – светоотачког богословља и догматског учења Православне Цркве, написано је много и можда нигде више није изнесено толико различитих тумачења и мишљења, заблуда и противречности као што се то десило са тим проблемом.¹ Ништа није познатије (*notius*) од учења Цркве о првородном греху, вели блажени Августин, али и ништа тајанственије (*secretius*) за разумевање.²

Решење тајне (проблема) зла и греха је од суштинског значаја за Православну веру, јер поглед на грех као извор свих зала јесте "једна од најкарактеристичнијих и најспецифичнијих одлика хришћанске вере".³

Поставља се питање: шта је зло? Ко је његов узрок и одакле му порекло? Шта је суштина и природа зла? Да ли је зло суштак и биће, и ако јесте, какво је? Ако је Бог узрок свега што постоји, да ли то значи да је Он узрочник и зла? То су дакле све питања која траже одговор.

Основни и полазни, то јест *par excellence* извор учења о тајни зла и греха јесте Библија. Свети Оци су као верни тумачи Светог писма и као они који ум Христов имају, заправо изнели библијско тумачење тог проблема.

Можда није сувишно да на самом почетку кажемо, да у Светом писму не постоји систематско учење о злу и греху, као ни термин "првородни грех", који је увео Тертулијан. Библија го-

вори о стању у каквом се човек налазио пре и после прародитељског пада.

Библијско поимање греха није теоријске природе него чисто морално – црквене природе. Свето писмо говори о живој заједници, личносном општењу у тесном сједињењу човека са Богом (Пост. 3, 8). По библијским сведочанствима, човек се приказује као боголико, слободно, стваралачко и практично биће пред Богом, који сам одлучује да ли ће да има живот са Богом или битисање без Бога.

Човек се увелико налази на великој раскрсници живота, која води ка Богу или ка човеку. Он сам слободно одлучује којим ће путем кренути и да ли ће радити на свом моралном усавршавању и изградњи своје личности. Треба да се подсетимо да Бог спасава и обожава искључиво преко љубави и слободе. Због тога овде и подвлачимо да је грех "начин живљења" то јест, постојања и битисања. Стање у којем се човек нашао после прародитељског пада јесте стање отуђености, зла и греха. Сустрет са грехом је у ствари по први пут сустрет са небићем јер је чињењем греха човек дозволио да смрт уђе свет (Рим 5, 12).⁴

По библијском тајнозрењу и Отачком памћењу зло се пре прародитељског греха родило у духовном свету а тек након тога је кроз искушење наших прародитеља доспело (ушло) у овоземаљски свет (1. Јов. 3, 8. Јуда 6).⁵ Библија указујући на први почетак зла у анђеоском свету, бележи: Сатана "паде с неба као муња" (Лк 10, 18). Израз "паде" јасно говори да се ђаво налазио у вишем стању и на вишој лествици. У праву је један православни теолог када каже да пасти може само онај који је у принципу безгрешан.⁶

Сравњење са муњом (Лк 10, 18) показује светлост пређашњег стања у којем су пали Анђели налазили. По речима Јеванђелисте Јована, ђаво "није остао у истини" (Јов. 8, 44). У синодском издању Светог писма Новог завета на српски, перфект "ἔσθηκεν" (Јов. 8, 44) преведен је у презенту са значењем да ђаво сада, у садашњем времену "у истини не стоји", иако је некада стајао јер је створен добрим а то је дато и задато.⁷ Треба знати да се ђаволи називају ђаволима, вели свети Атанасије, не зато што су такви створени, јер Бог ништа није зло створио, него су и они створени добрим, него су отпали од небеског начина мишљења.⁸ Ђаво је "дух по природи, а нечист по слободи. Од та два својства прво је од Бога а друго од ђавола",⁹ учи блажени Августин.

Ђаво греши "од почетка" (Јов. 3, 8),¹⁰ тј. од момента када је постао ђаво и од тада је он узрочник смрти.¹¹ Пре њега нико не сагреши.¹² Грех је изум слободне воље ђавољеве,¹³ и по сопственој вољи је постао ђаво.¹⁴ Он има вољу која се "не може покајати"¹⁵ и због тога је "неизменљиво зао"¹⁶ јер је вечно окренут ка себи, а не ка Богу.¹⁷

Дакле, ђаво је веома зао, али не по природи, него по самоопредељењу и слободи.¹⁸

Величина зла у свету и човеку, не би се могла објаснити само човековом слободом, сматра Димитрије Станилоје, него треба да допустимо као додатно порекло зла слободу једних силнијих духова кадрих за веће зло него што је то човеков пуч.¹⁹

Сатана је подстрекач на грех али ипак не може да примора човека да га учини, јер нема власти над човеком и не може да га примора без човекове воље. Прародитељи нису били приморани да следе ђавола,²⁰ јер је човек личносно и самовласно (αὐτεξούσιον) биће.²¹ Човек је добио од Бога "самовласну вољу"²² да би по слободном хтењу хрлио за добрим и уздржавао се од зла.²³ Величина човека се управо и састоји у томе што је створен слободним и по подобију свога Творца и Саздатеља. У књизи Проповедниковој се каже да је Бог створио човека праведним (Проповед. 7, 2), а то значи светим, безгрешним и слободним (упореди Еф. 4, 22). Узрок греха, како нам сведочи Библија, налази се у човековој злоупотреби његове слободе.²⁴ Иако је човек имао право (могао) да погреши (то јест, постојала је могућност смрти – *posse mori*), ипак човек није морао да погреши (то јест, постојала је могућност бесмртности – *posse non mori*). Грех прародитеља је слободно остварење те могућности (грешења). Он дакле није више могућност него стварност.

Човек је имао власт да остане и напредује у добру. Погрешно је мишљење по којем би Адам умро и да није погрешио. Свети Јован Дамаскин о томе пише: "Бог створи човека по природи безгрешним и по вољи слободним. Безгрешним, вели, не у смислу да није могао примити грех (јер је једино божанство недоступно греху), него у том смислу да је могућност греха имао не у својој природи, него првенствено у слободној вољи. То значи, он је могао, помаган благодаћу Божијом, остати у добру и напредовати у њему, као што је по својој слободи, уз допуштење Божије, могао одвратити се од добра и обрести се у злу".²⁵ Ову истину небеском светлошћу залива свети Теофило, епископ Антиохијски: "Бог је створио човека ни смртним ни бесмртним, него спо-

собним и за једно и за друго, то јест, ако буде тежио ономе што води бесмртности, испуњавајући заповест Божију, он би добио од Бога бесмртност као награду за то и остао би богоподобан, а ако се буде окренуо за делима смрти, не покоравајући се Богу, он би сам постао виновник своје смрти".²⁶

Неприхватљиво је учење западних теолога²⁷ по којем апостол Павле (1. Кор. 15, 45) наводно учи да је Адам по природи био грешан, и да је по нужди погрешно. Ми сматрамо да се код апостола Павла не налази такво учење. Библија нам недвосмислено и јасно открива да зло зависи искључиво од човека и никако од Бога. Бог је човеку дао власт да влада над грехом: "Ти господствуј над њим" (Постање 4, 7). Човек је имао слободу избора: "живот и добро" или "смрт и зло" (Пон. Зак. 30, 15).²⁸ Богодарована слобода изражава суштину греха и ван човека нема греха. Слобода човеку дозвољава да се самоопредели за ону могућност коју човек сам изабере. Без слободне воље нема слободе избора. То значи да главни акценат зла лежи у човеку. "Грех је аргумент да је човек слободан... Он је пројава слободе".²⁹ У њему нема ничег механичког.³⁰ "Не постоји никакво зло које би лежало изван слободне воље",³¹ учи свети Јован Лествичник. Према томе, човек није грешио због тога што је добио неопходну наклоност ка греху (τὸ ἁμαρτητιόν), иначе би узрок греха пао на онога који га је таквим створио. Међутим, грех нема свој почетак и корен у Богу, и грех је ван божанског плана. "Зло није од Бога нити у Богу, нити од почетка постало, нити има своју суштину (биће)",³² каже христољубиви Атанасије Велики. У књизи Премудрости Соломона (1, 3) се говори да Бог није створио смрт него да је човека саздао на нетрулежност (Прем. Солом. 2, 23) и бесмртност.³³ Али ђаволским наговором и прародитељским грехом (пристанком), у свет је ушла смрт (Прем. Сол. 2, 23–24). Битно је да смрт није предодређена. Иако је Бог створио човека слободним, Он га тиме није предодредио да постане грешан и смртан.³⁴

Све што је Бог створио, створио је добрим (Погледај: Пост. 1, 31. 1, Тим. 4, 4). Он није створио зло, јер би оно тада било везано за суштину и егзистенцију Бога.³⁵ Библијско – светоотачко учење не придаје злу вечно постојање равно Божијем постојању и не учи о постојању онтолошког дуализма између светог и профаног. Зло не постоји као онтолошки принцип и оно нема своју суштину, биће и јестество.³⁶ Зло је небиће управо због тога што оно нема своје суштине и ипостаси и није нешто што је дато суп-

станцијално. Само се у Богу добро подудара са суштином.³⁷ По Оцима, истинско биће је природа добра.³⁸ Добро називамо бићем, каже свети Атанасије, а зло називамо небићем (непостојећим), пошто су непостојећа оформљена (измишљена) људским мислима.³⁹

Зло је по својој суштини противприродно и неприродно. Оно је у ствари кретање од природног у противприродно, јер нема ничег злог по природи. Зло није нека богомдана суштина или својство суштине,⁴⁰ нити природа и својство природе. Када би грех (зло) био природа, тада би свакако и Син Божји Исус Христос приликом свог оваплоћења примио и сам грех. Међутим, Он је примио човечанску природу онакву каква је била пре пада. Због тога је за Њега речено да је Он "прва личност по природи бестрасна (ἀπαθής)".⁴¹

Зло није само од себе настало и није самобитно биће.⁴² Само је Бог "Сушти" (Онај који јесте), савршено биће и савршена стварност. Због тога и поручује свети Макарије да "ниту не знају они који говоре да је зло суштаствено (ἐνυπόστατον)",⁴³ то јест, да самобитно постоји. Оно "своје биће има у чебићу",⁴⁴ а у томе и јесте зло што оно постоји изван Бога и због тога што је његово постојање небиће. Зло је *par excellence* небиће.

Грех дакле није природа, него стање природе и то стање духовне и психофизичке природе.⁴⁵ За њега би се више могло рећи да је оно нека болест природе "φυσικός ρύπος"⁴⁶ која се уселила у човекову природу и у њој обитава као паразит (који покушава да је уништи).⁴⁷ Грех је постао човекова друга природа а он њен сужањ (Јер. 5, 23. 13. 23. Јов 4, 17. Пс. 39, 13. 51, 7).⁴⁸ Зло није само одсуство добра, него је оно снага која поробљава човека. То је дакле зараза душе и тела (2. Кор. 7, 1), као душевна болест (Мт. 6, 12) и "отров змијин" (Рим. 3, 13. Пс. 5, 9),⁴⁹ која умањује егзистенцију личности,⁵⁰ јер је грех лишавање "постојања" – битисања човековог и због ње човек губи пуноћу свог живота.⁵¹ Човек када греши самоубија се. Грех представља располовљеност бића, растројство и шизму, нешто што уништава јединство. Зато је грешник двоједни човек – "дводушан" (Јак. 4, 8), или двосрдачни човек са раздвојеним срцем (Сир. 1, 28).⁵² Грех произилази из срца човековог које је центар читавог човековог бића. "Из срца – говори Спаситељ – излазе зле мисли, убиства, прељубе, блуд, крађе, лажна сведочења, хуле" (Мт. 15, 19).

Ако људска личност истински постоји само тада када се налази у заједници са Богом (када је обожена), тада слободно може-

мо рећи да се човек услед учињеног греха, који је "жалац смрти" (1. Кор. 15, 56), нашао "насупротив рају" (Пост. 3, 24), то јест, удаљио се од истинског (правог) живота и бића. Онолико колико се човек удаљава од живота, толико се приближава смрти, јер је Бог живот, а смрт је лишавање живота. Псалмопевац каже да ће погинути сви они који се удаљавају од Бога (Пс. 73, 27).⁵³ Црквени песник лепо каже: "Далече од Бога грјех мја отрину".⁵⁴ Степен греховности је мера којом се мери удаљеност човека од Бога.⁵⁵ Душа огреховљена је "тело таме"⁵⁶ и "тело смрти".⁵⁷ Тако би се за првородни грех могло рећи да је он "одбацивање од стране човека одређеног циља у животу: уподобљавање Богу на основу боголике душе човекове и замењивање тога уподобљавањем ђаволу".⁵⁸ На тај начин "одбачен је богочовечански поредак живота, а усвојен ђаволочовечански".⁵⁹

Човек није кажњен од Бога, него је он добровољно постао заробљеник (сужањ) ђавољев⁶⁰ јер је услед греха отпао од "дрвета живота".⁶¹ Ђаво господари над светом и човеком кроз силу смрти и трулежности (пропадљивости) (1. Кор. 15, 56). Због тога га апостол Павле и назива "богом овога света" (2. Кор. 4, 4), иако на другом месту исти апостол вели да Бог није оставио (напустио) овај свет, него да и даље о њему промишља (Рим, 1, 20. 11, 5). Није Бог престао да воли грешника, него грешник Бога. По светим Оцима, није пакао зао, него је зло (грех) учинити самог себе достојним пакла.⁶²

Поставља се питање: каква је разлика између ђавољевог греха и прародитељског греха? Грех је увек "непријатељство Богу" (Рим. 8, 7) независно од тога ко га чини. И Сатана и човек не бунтују против Бога "по природи" него по слободној вољи. У посланицама Јовановим грешна дејства човекова називају се делима ђаволским. "Онај који твори грех од ђавола је" (1. Јов. 3, 8). Разлика се састоји у томе што је пали анђеол (сатана) први погрешно, то јест измислио грех, а човек се повео за њим и у сарадњи (са сатаном) такође погрешно. Разлика је у томе што је ђаво сам погрешно а човек по наговору. Ту је човек обманут и као такав има шансе да се спасе (види: Пре. Солом. 12, 19.22). Повод за прародитељски грех није била божанска заповест, него превара Сатанина да би завладао човеком (2. Кор. 2, 11). Зло се не налази у самом Закону, него у човековој слабости да испуни Закон. Разлика је у томе што је Сатанин грех неокајан, а човек се покајао. Реч је о дубини греха. Основна карактеристика која повезује човека и Сатану јесте самољубље, које је доприне-

ло да се и један и други нађу с оне стране раја. Богољубље је главни принцип моралног добра (Мт. 22, 26–40).

Пошто ђаво "није остао у Истини" (Јов. 8, 44) и у њему нема истине, зло је за пале Анђеле постала њихова природа. То је разлог због којег се они у Светом писму називају злим и лукавим дусима (Лк. 7, 21.8, 2. Да. 19, 12). Главна одлика ђавола је да се бори против истинитог Бога и за себе тврди да је бог (2. Сол. 2, 4).

За назив и означавање појма "грех", на грчком језику постоји више речи и израза који описују грех у најразноврснијим облицима и видовима.

Најчешћа грчка реч за ознаку греха јесте "ἁμαρτία". Она најбоље одговара српској речи "грех", и тако је треба преводити. Реч "ἁμαρτία" се у Светом писму употребљава најчешће у једнини управо због тога да би се грех приказао као сила која се уселила у човека,⁶³ царује у сваком живом човеку и постоји је његов саставни део (Види: Прем. Сирах 27, 10. Зах. 5, 5. Мт. 6, 34. Да. 8, 22. Јак. 1, 21. 1. Птр. 2, 1. Рм. 3, 9.5, 12.13, 20. 1. Кор. 15.56).⁶⁴ Међутим, када се у Новом завету описују лични греси сваког појединца, тада се израз "грех" употребљава у множини (Види: Рим. 7, 5.14, 23. 1. Кор. 11, 7. Гал. 1, 4. Рим. 3, 9. 1. Сол. 2, 16. 1. Тим. 5, 22–24).

Ређе се у Новом завету употребљава реч "ἁμαρτημα" (Мт. 3, 28–29. Рм. 3, 25. 1. Кор. 6, 18). У том изразу наставак "-μα" изражава резултат грешења (чињење греха) (Рим. 5, 19. 2. Кор. 10, 6. Јевр. 2, 2).⁶⁵

Грчкој речи "грех" (ἁμαρτία) у Старом завету код Седамдесеторице тумача, одговара јеврејска реч "het", "hatt'ah" или "hattat", која се сусреће око 600 пута. Осим тога што та реч означава промашити циљ, изгубити циљ, слично дакле као код Хомера код којег се глагол "грешити" (ἁμαρτάνειν) користи за опис ратника чија стрела промашује циљ,⁶⁶ тај израз се користи у етичком, религиозном а такође и у општем смислу, и изражава чин, дело насупрот Закону Божијем и вољи Божијој, то јест, насупрот правди и истини (Упореди: Суд. 20, 16). Етимологија речи hattat показује да реч грех значи и недостатак добра. У том смислу се појмови грех, неправда, безакоње и безбоштво схватају као синоними и увек су супротни појму праведности и чедности. Реч hatta – грех, у Старом завету не значе само прекршај (сам по себи), него истовремено означава и последицу (Види: Пон. Зак. 15, 9.21, 11.23, 22–23. Ис. 53, 12).

Грех је снага која доноси катастрофу грешнику (починиоцу греха) јер се грех и казна поистовећују (Упореди: Прем. Сир. 27, 10. 2. Цар. 2, 1). Код Седамдесеторице тумача реч "грешник" иста је и за именицу и за атрибут (епитет). Тако је и у Новом завету. Та именица означава грешника који одбацује исправни (прави) однос (заједницу) са Богом. Резултат таквог стања је његова кривица. У Старом завету то је равно човековом безбожнштву и његовом животу насупрот заповести и вољи Божијој. Неправедник је супротан праведнику, богоугоднику, светитељу итд. Због тога се у Старом завету на грех гледа као на промашај постављеног циља. Карактеристична је старозаветна јеврејска реч "ʿawon" која управо изражава "кретање" (παρεκκλίνε-iv) са правог пута а затим свесно и добровољно напуштање истог.⁶⁷ Та реч највише изражава стање грешности и кривице. Седамдесеторица тумача ту реч преводe грчком речју "ἀδικία" – неправда, "ἁμαρτία" – грех и "ἄνομία" – безакоње. Израз "ἀδικία" се код Седамдесеторице користи за ознаку неправедности, злоће и чињења злих дела (Види: Изл. 34, 7. Пре. Сир. 27, 10. Јер. 38, 34.40, 8. Плач Јер. 4, 13. Јез. 28, 18). У Новом завету се тај израз описује неправедност и безбожност људи који се противе истини. У посланици Јовановој (1, 18) се јасно каже да је свака "неправда" грех (ἀδικία, ἁμαρτία) (Види: 1. Кор. 13, 6.2 Сол. 2, 10. 2. Тим. 2,19. 1. Јов. 3, 17. Лк. 13, 27. 16, 8–9. Јов. 7, 18 итд).

Веома дубок богословски смисао има библијска реч *pesha*, која првенствено изражава човеков бунтовнички став против Бога кршећи склопљени "завет" (савез). Тај израз Седамдесеторица тумача преводe грчком речју "безбожност" (ἄσεβεια), "безакоње" (ἄνομία) и речју "неправда" (ἀδικία), "грех" (ἁμαρτία) и "прекршај" (παράπτωμα) (Види: 2. Цар. 12, 9.4 Цар 1, 1. Ис. 1, 2.43, 27. Јер. 2, 29.3, 13. Јез. 2, 3. Ос. 7, 13.8, 1).⁶⁸ Реч ἄνομία се у старој грчкој књижевности користи првенствено за ознаку кршења закона а затим изражава последицу тог кршења (безакоња и анархије).⁶⁹ У Старом завету, код Седамдесеторице, тај израз се користи за ознаку греха (Изл. 34, 9. Лев. 19, 29. 2. Цар. 24, 10. Пс. 17, 23. 31, 1. 44, 7. Ис. 5, 7. 58,8. 59, 6. Јер. 16, 18. Јез. 8, 17). У Новом завету израз "ἄνομία" има есхатолошко значење и првенствено изражава целокупно стање (ситуацију) непријатељства против Бога (2. Пет. 2, 16). Тај се израз обично употребљава у једнини (Мт. 23, 28. 24, 12. Рим. 6, 14. Тит. 2, 14. 1. Јов. 3, 4) и означава безакоње али не у смислу непознавања Закона, него у

смислу кршења Закона као водича животу. Отуда ἀνόμος значи безаконик. Апостол Павле у посланици Римљанима (6, 19) тај израз супротставља изразима праведности и светости, док свети Јован (1. Јов. 3, 4) јасно каже: "Сваки онај који грех чини и безакоње чини, јер грех је безакоње".

У Новом завету преступ означава и грчка реч "παράπτωμα" (Мт. 6, 14–15. Рм. 5, 15–20. 2. Кор. 5, 19. Јевр. 2, 1). Тај се израз у Новом завету сусреће 23 пута и означава лични грех – прекршај, а не стање грешности (Види: Мт. 6, 14. Мк. 11, 25. Рим. 4, 25. 5, 15. Гал. 6, 1. Еф. 1, 7. Кол. 2, 13). Блажени Августин вели: "грех јесте реч, или дело или жеља за поступање насупрот вечном закону".⁷⁰ Кад год је реч о кршењу божанског закона, у Новом завету се користи реч "прекршај" (παράβασις) и "прекршиоц" (παράβατης). Реч "прекршај" у Новом завету се користи осам пута (Рим. 2, 23. 4, 15. 5, 14. Гал. 3, 19. 1. Тим. 2, 14. Јевр. 2, 2) и најважније јој је значење: прекршај, преступање одређене границе и кршење закона. Код светог апостола Павла (Рим. 4, 15) тај израз означава свесно и вољно кршење закона. Отуда произилази и реч "прекршиоц" (παράβατης) (Види: Рим. 2, 25. 2, 27. Јак. 2, 9). Символично значење те речи је отпадник.

Осим горе наведених израза за ознаку греха користи се и израз "непобожност" (ἀσεβεία). Главно значење те речи је недостатак истинског богопоштовања због идолопоклонства и изражава увреду против светости Божије (Рим. 1, 18. 11, 26. 1. Тим. 2, 16. Тит. 2, 12. Јуда 1, 15). Тај израз означава неограничену преданост злу и пороку. Њега допуњује још један назив за грех: "злоћа" (κακία) (Мт. 6, 34. Рим. 1, 29. 1. Птр. 2, 1). Та реч изражава особину човекову и недостатак врлинског и подвижничког живота. То је дакле израз који у Новом завету снажно описује злоћу и изопаченост као особину (карактеристику) супротну врлини. Означава особу и њену диспозицију, а не само спољна дела.⁷¹

Није на одмет да се подвуче да појам "грех" прво код Седамдесеторице тумача добија морално и религиозно значење и изражава чин, дело које је супротно закону Божијем и вољи Божијој, да би затим у Новом завету исти тај појам био приказан у свој својој трагичној дубини.⁷²

Сви ти називи за грех, које смо горе навели, јесу синоними за појмове који су супротни закону Божијем, истини, правди, љубави, светости, доброти и истинској целомудрености. Они карактеришу грех као квалитет живота израженог у мислима, речима и делима (Јов. 8, 21, 24, 34).⁷³ Због тога се код апостола Павла

стари човек назива: грешник (Рим. 5, 8. Гал. 2, 15), безбожник (Рим. 5, 6. 1. Тим. 1, 9), безаконик (1. Тим. 1, 9), неправедник (1. Кор. 6, 1, 9), отпадник и богопротивник.

Грех се у Библији описује као стабло које има бујну крошњу (много грана), али и које има само један корен.⁷⁴ Тај корен је егоизам праоца Адама, али не само Адама него и свих људских бића то јест човека уопште. Адам се у Библији представља у онтолошком смислу реалним представником целог човечанства. Због тога га Достојевски назива свечовеком, а Климент Александријски "оцем смртника",⁷⁵ јер пре њега нико од људи није био смртан. Реч Адам (adham) (земљани, земнородни)⁷⁶ у Светом писму Старог завета (Пост. 1, 26–29.2, 7.2, 18–24) на првом месту означава човека уопште,⁷⁷ а тек затим (означава) властито име (Јов. 14, 1. Ис. 6, 12. Ос. 11, 4. Пон. Зак. 1, 1. Пост. 2, 16.19–23.25).⁷⁸ То овде подвлачимо због тога што нам Свето писмо открива да је лични грех Адамов грех човечанства у целини. Библија учи о свеопшности греха, што значи да човек не само "постаје" грешан, него се и "рађа" грешним. "Гле у безакоњу родих се, и у греху затрудње мати моја мене" (Пс. 51, 5). Глагол "затрудње" изражава мисао да мајка на новорођенче преноси оболелу човечанску природу. Грех, ("безакоње") преноси се од Адама наследним путем независно од воље новорођенчетове. Он се преноси на сву људску природу и на све људске особе. Грех је урођен (Пре. Сол. 12, 10. 3. Јездр. 3, 20). Због тога се сви људи на свету јављају као "деца гњева по природи" (Еф. 2, 3) јер је Адам, како учи Библија, рађао децу "по образу својему" (Пост. 5, 3), то јест, унакаженом и огреховљеном а не по образу какав је он наследио (примио) од Бога Творца.⁷⁹ Потомци Адамови од њега наслеђују природу а не личност. Адам је дакле реални зачетник људског рода а не личности.

У књизи Постања (5, 3) је речено да је Адам "родио (сина) по подобију својему и по образу својему". Када се овај стих доведе у везу са Постањем 5, 1 тада може да се извуче следећи закључак: као што је Адам по створењу примио "образ Божији",⁸⁰ на исти начин су његови потомци примили од њега услед грехопада "помрачени образ". "Сви смо погрешили у првом човеку, пише богоречити Амвросије, и кроз наслеђе у греху. Адам је дакле у сваком од нас; у њему је погрешила људска природа, јер је кроз једнога грех прешао на све"⁸¹ и због њега су сви постали непријатељи Божији.⁸² Дакле, преступивши заповест Божију, Адам је примио на себе квасац зла, а наслеђем су сви његови потомци

постали заједничари тог квасца,⁸³ Старозаветни писац се пита: "Ко је рођен чистим од нечистог? Нико, па макар и само један дан поживео на земљи" (Јов. 14, 4–5. 7, 20. Пс. 50, 7).⁸⁴ Посланица Јеврејима јасно учи да су се сви људи налазили у "бедрима" Адамовим (Јевр. 7, 10), што значи да су сви с њим сагрешили. Апостол Павле бацајући светло на тај проблем каже: Стога, као што је посредством једног човека грех ушао у свет, а грехом смрт, тако је смрт прешла на све људе, јер су сви сагрешили" (Рим. 5, 12. Упореди: Рим. 1, 18–3, 20).⁸⁵ Глагол "згрешити" означава грех свих као чин који се десио у прошлости. У Новом завету се подвлачи да сав свет у злу лежи" (1. Јов. 5, 19) и "ако се ко не роди водом и Духом, не може ући у Царство Божије" (Јов. 3, 5).⁸⁶

Иако је грех свеопшти (католичански), ипак то не значи да је Адамов грех истовремено и лични грех свих људи и да људи умиру као кривци због Адамовог греха (Пон. Зак. 24, 16).⁸⁷ Људи су првенствено наследили оболелу људску природу. У човеку се налази семе трулежи. Постали су смртни јер се рађају од смртог. "У Адаму сви умиру" (1. Кор. 15, 22). "Преступивши заповест Адам је двоструко упропастио себе: прво, изгубио је обличје и подобје Божије, то чисто и дивно постојање своје природе; а друго, изгубио сам лик у којем се по обећању, налазило сво небеско наслеђе",⁸⁸ забележено је код светог Макарија.

Онтологија пада је структурално уплетена у онтологију спасења и обратно (1. Кор. 15, 21–22). Проблем греха и смрти треба увек гледати у светлости васкрсења. Бог нам је открио да је васкрсење мртвих права и истинска победа над грехом, смрти и ђаволом. "Први човек Адам постаде душа жива, а последњи Адам дух који оживљује" (1. Кор. 15, 45).⁸⁹

Из горе реченог се може закључити да је садржај и језгро сваког греха одбацивање Бога и на Његово место постављање и устоличење нашег (људског) личног ја, и на тај начин човек је покушао да уместо Бога постане мерило свих ствари. То одбацивање Бога је закон овога света који сав "у злу лежи".⁹⁰ Тако би најближе одређивање греха било одбацивање истине да "ми имамо само једног Бога Оца, од којег је све и ми кроз њега" (1. Кор. 8, 6). Грех је дакле сам тај заокрет од Бога ка твари и творевини. "И заменише славу бесмртог Бога у обличје смртог човека и птица и четвороножних животиња и гмизаваца" (Рим. 1, 23). Људи "заменише истину Божију лажју, и више поштоваше и послужише твари него Творцу" (Рим. 1, 25). Али, као што

смо већ рекли, грех као удаљавање од Бога није нешто исконски својствено човеку. Због тога је за нас неприхватљиво гледиште које узрок греха налази у несавршености човечанске природе (Лајбниц) и телесности (материјалности) те природе (Шенкел и Шлајмахер). Такође је неубедљива теза по којој је првородни грех интелектуални прогрес човечанства, јер је наводно преко једења забрањеног плода дошао до сазнања добра и зла и на тај начин постао раван Богу. Грех није прелазна фаза ка добру, него је он супротстављање добру. Такође, зло није само сенка добра, него његов непријатељ. Прародитељи су после пада дошли до сазнања да су изгубили највеће Добро и да се налазе у стању греховности и смртности.

Човек, одбацивши Бога, истовремено је одбацио и највеће добро, то јест, одбацио је вољу Божију која је најсавршенији устав и закон", ⁹¹ и која се тумачи као "љубав" према Богу, свету и ближњима (Мт. 19, 18. Мк. 7, 21). Дакле, по библијско – свето-отачком учењу, грех није само дело (чин) које се чини из незнања као што су то веровали многи грчки философи, него је он нешто што човек свесно, слободно и добровољно чини против и насупрот вољи Божијој. ⁹² Грех је такође и пасивност човека да не чини добро. ⁹³ Библијски израз: "Нека буде воља Твоја", јесте ознака за слободу и однос човека према Богу. Господ наш Исус Христос као Богочовек није тражио своје славе и своје воље, него је свагда тражио славу и вољу Бога Оца (Јов. 5, 30. 8, 50). Сву своју човечанску вољу Он потчињава вољи Божијој, али не принудно него добровољно (слободно) (Мт. 26, 39. Рим. 15, 3).

Човек је само као богоподобна личност могао према Богу да погрешити, јер само слободна личност чини грех пред слободном личношћу. ⁹⁴ Зато и кажемо да је грех по својој природи самољубље помешано са бунтом против Бога као апсолутног добра. ⁹⁵ Због тога се грешан човек у Библији и назива "блудним сином".

За грех би се могло рећи да је то стварност која уништава човека, живот и свет, јер услед своје греховности човек стреми да постане "Бог без Бога". ⁹⁶ Веома карактеристичну дефиницију зла сусрећемо код светог Максима Исповедника: "Зло је неразумно кретање духовних способности према нечем другом пре него ли њиховом крајњем циљу, (и то) на бази безгрешног расуђивања". ⁹⁷ А затим исти Отац наставља: "Зло нити беше, нити ће постојеће по својој сопственој природи, јер и нема ни по чему ни суштину, ни природу, ни ипостас, ни силу, ни енергију у по-

стојећим бићима; нити је квалитет, ни количина, нити однос, ни место ни време, ни положај, ни творење, ни покрет, ни навика (природа), ни обољење, што би било сагледавано као природно у некоме од постојећих бића; нити пак уопште у њима свима ни најмање не постоји по неком природном својству, нити је оно почетак, ни средина, ни крај, него, да као обухватајућу дефиницију кажем: зло је недостатак деловања оних сила које у природи постоје ради крајњег циља и ништа друго".⁹⁸ Дакле, по библијско – светоотачком учењу, какав однос постоји између бића и небића, такав исти однос постоји између добра и зла.⁹⁹ Библијско поимање греха никада није теоријско – философско, него искључиво битијно. Грех се посматра као трагично искуство које је настало услед злоупотребе човекове слободе и раскидања првобитне заједнице и хармоније која је владала (постојала) између Бога и човека.

Добро и зло зависе од позитивног или негативног човековог односа према Богу. Бог хоће да нас спасе и обожу, али не без нас самих. Грех је у једном тренутку "ушао" (εἰσῆλθεν) у свет као нешто ново и страшно, као нешто што до тада није постојало. Зато на крају и извлачимо закључак да је грех без суштине, природе и бића који у овом земаљском животу, као припрема за вечност, настаје због злоупотребе човекове слободе: "Све ми је дозвољено, али све не користи" (1. Кор. 6, 12). А не користи управо због тога што грех човека обезљујује".¹⁰⁰

Напомене

- ¹ О пореклу добра није написан ни један рад због тога што се полази од чињенице или претпоставке да је добро самобитно и идентично са основним и првобитним начелом. Добро није идеја него личностна стварност. Само као личностна стварност може да буде у вези са човеком, иначе би у супротном добро било ван човекове историје и света. Оно добро које је човеку неприступачно престаје да буде добрим и није добро. По светим Оцима, "добро" је усађено у човеку. Види: Василије Велики. О љубави према Богу, PG 31, 912A.
- ² Блажени Августин, *De Moribus eccles. cathol.* I, 40. Грех и благодат Божија јесу два чиниоца око којих се, по мишљењу Х. Лутарда (Апологија Христианства, С. Петербург 1892, 224) окреће васцело хришћанско учење. Појмити то двоје, грех човеков и благодат Божију, значи појмити све хришћанство.
- ³ С. Зарин, Аскетизм по православно-христианском ученију, кн. 2, С. Петербург 1907, 27.
- ⁴ Неправославни теолози, под утицајем блаженог Августина, погрешно сматрају да је смрт дошла као казна од Бога због учињеног греха. Библија открива и свети Оци уче да се Бог не свети. Смрт није казна него само последица греха. Види: Григорије Палама, Поглавља о природи, P.G. 150, 1157. Теодорит Кирски, Тумачење посланице Римљанима, P.G. 82, 120.
- ⁵ Падом човековим пала је и читава творевина (Рим. 8, 20). Због тога не само човек него и сва творевина очекује своје коначно искупљење (Рим. 8, 21 – 23).
- ⁶ Б.Вышеславцев, Сердце в Христианской и индуской мистике, Париж 1929, 56–57.
- ⁷ У презенту је преведено највероватније под утицајем словенског превода. Емилијан Чарнић преводи: "Ђаво се није учврстио у истини". Иако он у преводу одступа од слова, ипак је смисао остао исти.
- ⁸ Атанасије Велики, Житије светог Антонија, П.Г. 26, 876А. Глагол *stn* значи: бунтујем, непријатељствујем, противустајем. Због тога се у Библији пали Анђео назива "сатана" (Види: 1. Пон. Зак. 21, 1. Јов. 1, 6–9. Зах. 3, 1. Лк. 10, 18. Да. 5, 3. 26, 17. 1. Сол. 2, 10). Тај назив није његово лично име него је то назив за карактеристику његовог дејства, за његову лукавост. Такође и назив "ђаво" (Мт. 25, 41. Јов. 8, 44. Да. 13, 9. Откр. 12, 9) долази од глагола *διδάλλειν*, што значи клеветати и отуда ђаво значи "клеветник". Код Јеванђелисте Матеја (4, 3) и у 1. Сол. (3, 5) ђаво се назива саблазнитељ. Та два назива изражавају карактер тог личностног бића (палог Анђела) које има осећање и жеље (2. Тим. 2, 26), мисли (2. Кор. 2, 11), уме да клевете и опада (1. Тим. 2, 14. 2. Кор. 11, 14). Сатана као разрушач (Откр. 9, 11) јавља се човековим непријатељем "човекоубицом од почетка" (Јов. 8, 44), побуђујући и хушкајући човека на зло и клеветчући га пред Богом. Сатана је по апостолу Павлу "бог овог света" (2. Кор. 4, 4) који се бори да уништи сву божанску творевину а са њом и човека одведе у смрт (Рим. 8, 19–22). Проблем зла је у ствари проблем са "злим" и "лукавим" личносним бићем, а не тек са неком расејаном идејом и измишљеним појмом. Апостол Павле учи да хришћане

очекује велика борба против таквог противника (Еф. 6, 11–17) који заслепљује "разум неверника, да им не засветли светлост јеванђеља славе Христове, који је икона Бога невидљивога" (2. Кор. 4, 4). Хришћане очекује да се одлуче: да ли су за Богочовека Христа или за ђавола, да изаберу "лукавог" или "Истинитог" (1. Јов. 5, 18). Циљ човековог живота је да (човек) победи Сатану, јер и Христос је дошао да "смрћу сатре онога који има силу смрти, то јест ђавола" (Јевр. 2, 14), "да разори дела ђавоља" (1. Јов. 3, 8) и "да нас избави од садашњег века злога" (Гал. 1, 4) а затим да замени царство сатанино са царством свога Оца (Види: 1. Кор. 15, 24–28). Кол. 1, 13).

⁹ Блажени Августин, *Contra Iulia*.с.9.

¹⁰ Израз "од почетка", по светим Оцима, значи да Сатана није Богу савечан, а затим да није створен злим од Бога, него да је он као кушач узрочник греха и смрти у човековом свету. Иринеј Лионски, Против јереси, PG 7, књ. 5. гл. 22 и 23. Ориген, Тумачење јеванђеља по Јовану 8, 44. ВЕПЕС 12, 231. Климент Александријски, Стромата, књ. 1, 17. ВЕПЕС 7, 269. Елифаније, Против јереси, 38, 40. PG 41, 655. Он је зао по свом избору и хтењу, мислима и делима а не по природи. Види: Т. Зисис, Човек и свет у Божијем домостроју, Солун 1971, 98 (на грчком).

¹¹ Иринеј Лионски, Против лажног знања, PG 7, 434. Види: Кирило Јерусалимски, Катихезе, PC 33, 385. Василије Велики, Молитве, то јест екзорцисми, PG 31, 1680.

¹² Кирило Јерусалимски, Катихезе 2, 4 PG, 33, 381.

¹³ Јован Дамаскин, Исповедање православне вере, 4, 2, PG 94, 1196D. Узроком пада Анђела неки сматрају завист према човеку (Прем. Сол. 2, 2), а други опет гордост и уклањање од љубави Божије ка самољубљу (Ис. 14, 12.14).

¹⁴ Кирило Јерусалимски, Катихезе 2, 4, PG 33. По Отачком учењу грех иако нема свој корен, он ипак има свој плод. Ђаво је творац греха, а змија је била само његово оруђе. "Сатана же лстив и сосуд змија употребив, снедио прелести", (Стих. "господи возвах", недеља сиропусна).

¹⁵ Јустин Философ, Дијалог с. 141, ЕПЕ, 1, 654.

¹⁶ Јустин Философ, Дијалог с. 141, ЕПЕ, 1, 654.

¹⁷ Флугенције, *De Trinit.* VIII

¹⁸ Ђаво није само једном погрешио, него добровољно остаје у греху и покушава на сваки начин да очува зло у свету са циљем да потпуно уништи читав свет и божанску творевину.

¹⁹ Д. Станилоаје, Православна догматика, прев. еп. Митрофан, Београд, 1993, 348.

²⁰ Види: Јован Хризостом, Беседе на књигу Постања, PG 53, 140.

²¹ Кирило Јерусалимски, Катихезе 2, 3 и 4, 21, PG 33, 109. Дар "самовласности" Бог је дао човеку тако да увек буде у сагласности са његовом природом. Погледај: Григорије Ниски, "Хајде да створимо човека по обличју и подобију нашем", PG 44, 273.

²² Макарије Египатски, Беседа 29, 1, PG 34, 716 BC.

²³ Макарије Египатски, Посланица Друга, PG 34, 412B.

²⁴ "Почетак греха је избор", каже Немесије Емески, (О људској природи, PG 40, 769B). Упореди: Елифаније, Против јереси, 42, 12. PG 41, 776D). Максим Исповедник, Писма Таласију, PG 31, 329–353. Хризостом, Тумачење посланице Римљанима, PC 60, 503. Однос божанске воље према човековој вољи је-

сте однос личносне љубави. Апостол Павле каже да смо ми "Божији сарадници" (1. Кор. 3, 9). Ту не може бити речи о било каквој принуди или законској потчињености, јер у Христу нема законске обавезе (морања): "Ако сте пак Духом вођени, нисте под законом" (Гал. 5, 18).

²⁵ Јован Дамаскин, Исповедање православне вере, 2, 12, PG 94, 924AB.

²⁶ Теофило, Писма Автолику 2, 27 ЕПЕ 2, 415. Упореди: Атанасије Велики, О оваплоћењу Логоса Божијег, PG 25, 104–105 А. Бог је "заквасио" човека вечно живом личношћу Христовом и на тај начин му излио бесмртност.

²⁷ Види: J. Moltmann, *Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart*, Themen der Theologie 2 (1971). W. Bousset, *Kyrios Christos*, Göttingen 1913. Walter Gutbrod, *Die Paulinische Anthropologie*, Stuttgart 1934.

²⁸ Бог је по учењу Старог завета насупрот човековој слободи поставио свој закон, а човек се нашао у улози да поштује и испуни закон или да га одбаци. Закон је у ствари Завет који је Бог склопио са изабраним народом. Бог је склопио Завет са човеком не због себе, него због човековог добра "да би нам било добро и да би нас сачувао у животу" (Пон. Зак. 6, 24).

²⁹ А. Јевтић, Знак препоточни, Београд 1994, 207. Види: М. Сиоту, Икона сам твоје неизрециве славе, Теологија 60 (1989) 243.

³⁰ В. Лосский Первородный грех, Богословские труды 8, стр. 161.

³¹ Јован Лествичник, Лествица, гл. 26, PG 88, 1757 CD. Види на српском: Свети Јован Лествичник, Лествица, превео Д. Богдановић, Београд 1963. Ориген прихвата да је слободна воља извор греха, али погрешно сматра да је до пада првих људи дошло у духовном свету као пад њихових душа пре постанка овог света и да их је Бог због тога протерао са неба на земљу и уселио се у тела. Ориген да би објаснио свеопштост греха, алегоријски тумачи опис прародитељског пада. Види: Против Целса 7, 50 и 4, 40. По светом Јовану Златоусту (Тумачење Јеванђеља по Јовану, PG 59, 72) егоизам је извор, корен и мајка свих греха.

³² Атанасије Велики, О оваплоћењу Логоса Божијег, PG 25, 16А. Василије Велики, Бог није узрочник зла, PG 31, 341 ВС. Дионисије Аеропагит, О божанским именима, PG 37, 724А.

³³ Види: Климент Александријски, Стромата 2, 16. 6, 12. Неприхватљиво је учење блаженог Августина и његових присталица по којем је смрт последица божанске одлуке да би казнио човека због учињеног греха. Ако би Августиново мишљење било тачно, тада би по истом Бог био узрок смрти. Упореди: Јован Романидис, Првородни грех, Атина 1989, 8 (на грчком).

³⁴ Поставља се питање: да ли је Бог могао спречити пад и смрт? Свети Оци одговарају да је Бог то могао да учини, али да није хтео због тога да не би болест, то јест смрт, остала бесмртна. Када би човек и после прародитељског пада остао вечан, то јест, вечно живео, то би значило да би он вечно грешио и вечно се мучио под грехом. Види: Василије Велики, Бог није творац зла, PG 31, 345В. Осим тога то би значило да је Бог приликом стварања света учинио неку грешку и да свет није створен "добрим". Види: М. Сиоту, Икона сам твоје неизрециве славе, Теологија 60 (1989) 242. Lactant., *De ira Dei* I3, I9. Да је Бог спречио смрт, тада би Он истовремено уништио и слободу човекову. Погледај: П. Трембелас, Догматика православне католичанске Цркве, Атина 1978, 517 (на грчком). По светим Оцима иста је ствар уништити слободу и уништити човека.

- ³⁵ Д. Станилоаје, Православна догматика, прев. еп. Митрофан, Београд 1993, 347. Ј. Кармирис, Догматика Јована Дамаскина, Атина 1940, 38 (на грчком).
- ³⁶ Доситеј Јерусалимски, Исповедање вере, члан 6. Зло дакле није принцип који од вечности постоји и Богу се супротставља. W. Zimmerli, *Skracena teologija Staroga Zaveta*, Атина 1983, 220 (на грчком). Упореди: Свети Максим Исповедник, О љубављу Г, 4. PG 90, 1017CD. Псевдо Дионисије, О божанским Изменама, PG 3, 720D. Јован Дамаскин, Исповедање православне вере, PG 94, 1508B.
- ³⁷ Јован Дамаскин, Догматика 1, 13.
- ³⁸ Григорије Ниски, О души и васкрсењу, PG 46, 93B.
- ³⁹ Атанасије Велики, Против идола, ЕПЕ 1, 76, 10. Доброта Божија не постоји као нешто насупрот злу, него она постоји независно од (постојања) зла и независно од сваког разликовања добра и зла. Погледај: Григорије Манцаридис, Хришћанска етика. Солун ²1991, 88 (на грчком).
- ⁴⁰ Јован Дамаскин, Исповедање православне вере, PG 94, 1196B. Упореди: Атанасије Велики, Беседа о оваплоћењу Логоса, PG 25, 104–105.
- ⁴¹ Макарије Египатски, Посланица велика, PG 34, 409C и 417C.
- ⁴² Види: Григорије Ниски, Тумачење књиге Проповедникове, PG 44, 681BC.
- ⁴³ Макарије Египатски, Омилија 16, 1, PG 34, 613B.
- ⁴⁴ Григорије Ниски, О души и васкрсењу, PG 46, 93B. "Оно што је ван бића, то и није у битисању", каже свети Григорије Ниски (Тумачење књиге Проповедникове, PG 47, 725AB).
- ⁴⁵ Види: Г. Пашев, Православно – хришћанско учение за нравственотта, ч. I, Софија, 1939, 492.
- ⁴⁶ Атанасије Велики, Против Јелина, PG 25, 68C.
- ⁴⁷ Види: Владимир Лосски, Первородный грех, Богословские труды 8, 161.
- ⁴⁸ Види: В. Велла, Религиозне личности Старога завета, том. 2, Атина 1963, 82 (на грчком). E. Jacob, *Theologie de L' Ancien Testament*, Neuchathel 1955, 228.
- ⁴⁹ Атанасије Велики, Тумачење Јова, PG 27, 1345C. Шести Васељенски Сабор учи да је "грех болест душе" (канон 102).
- ⁵⁰ Д. Станилоаје, Духовност и заједница у православној литургији, превео еп. Митрофан, Београд 1992, 13.
- ⁵¹ Види: Ј. Поповић, Пут богопознања, Београд 1987, 17. Човек је само дотле човек док живи подвижничким животом и настоји да буде у заједници са човекољубивим Богом Творцем.
- ⁵² Б. Вышеславцев, Значение сердца в религии, Пут 1(1925) 97. Д. Калезић, Антропологија философије свејединства и Библија, Београд 1983, 137. Григорије Ниски, Тумачење Песме над Песмама, PG 47, 797A.
- ⁵³ Види: Василије Велики, Бог није узрок зла, PG 31, 345. Иринеј Лионски, провера, Е, 27, 2. Максим Исповедник, Добротољубље, том. 2., Атина 1974, 27. Јован Дамаскин, Исповедање православне вере, PG 94, 1196BD. Ако је Црква Царство Божије на земљи и ако ван Цркве нема спасења, то значи да је зло све оно што се налази ван Цркве и што не улази у Цркву.
- ⁵⁴ Канон Ангелу хранитељу, песн. Д.
- ⁵⁵ Григорије Богослов, Моралне поуке, PG 37, 662A.
- ⁵⁶ Макарије Египатски, Омилија 1, 6. PG 34, 456 D.
- ⁵⁷ Макарије Египатски, Омилија 1, 7. PG 34, 457 AB.

- ⁵⁸ J. Поповић, Догматика православне Цркве, 1., Београд 1980, 275. Упореди: Атанасије Велики, Против Аполинарија, А', PG 26, 1120. Циљ човековог живота је да човек постане савршен у Христу (Фил. 2, 20. Еф. 5, 1. Рим. 8, 29. 1. Кор. 10,33) и да прими Духа усиновљења којим виче: "Ава, оче" (Рим. 8,11).
- ⁵⁹ J. Поповић, Догматика православне Цркве, 1., Београд 1980, 274.
- ⁶⁰ J. Каравидопулос, Грех по учењу ап. Павла, Солун 1968, 226 (на грчком).
- ⁶¹ Творения преподобнаго Исаака Сирина, С. Посад 1911, 397.
- ⁶² Јован Дамаскин, Против Манихеја, PG 94, 1549B.
- ⁶³ Макарије Египатски описује грех као неку рационалну и интелектуалну силу сатанину. Види: Макарије Египатски, Омилија 24, 3, PG 34, 664D.
- ⁶⁴ Грех никада не може онтолошки да овлада човеком. Види: В. Зенковский, Проблемы воспитания в свете христианской антропологии, I, Париж 1934, 115–115. Н. Лосский, Условия абсолютного добра. Основы этики, Париж 1949, 71.
- ⁶⁵ Види: Leopold Schmidt, Етика старих Грка, Атина 1901, том. I, 457.
- ⁶⁶ Додуше тај израз се код истог писца понекад користи у етичком смислу. Види: Одисеја, XIII, 214. XII, 154. Илијада IX, 501.
- ⁶⁷ Опширније о значењу речи *awon* види код: E. Jenni, Theologisch Handwörterbuch zum Alten Testament, II, München 1976, 243–249.
- ⁶⁸ Види: P. Книерим, Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament, Gütersloh 1965, 177. V. Monty, Pêchés graves et Légers d' après le vocabulaire hébreum, Sc E 2(1949) 129–168.
- ⁶⁹ Еврипид, Ифигенија, 1094. Демостен, Против Тимократуса, 152. Платон, Држава IX, 57a.
- ⁷⁰ Августин, Contr. Faust., Lib. 22. Cap. 27.
- ⁷¹ Види: Fran Stagg, Teologija Novog zavjeta, Novi Sad 1987, 23.
- ⁷² Види: J. Каравидопулос, Грех по учењу апостола Павла, Солун 1968, 35. A. Kirchgässner, Erlösung und Sünde im Neuen Testament, Freiburg 1950, 23.
- ⁷³ Види: Климент Александријски, Стромата 2, 15. PG 8, 1008A. Не постоје само три врсте грехова, него безброј. Види: Макарије Египатски, Омилија 1, 3. PG 34, 469D.
- ⁷⁴ Види: L.H. Marshall, The Challenge of New Testament Ethics, New York 1956, 79.
- ⁷⁵ Климент Александријски, Стромата, B. 19. ВЕПЕС 7, 343.
- ⁷⁶ Човек је по свом пореклу био земља јер је од земље створен. Адам значи и црвени, то јест, створен од црвене земље. Ова земља је силом "дрвета живота" и Божјим образом као велом била покривена и заштићена од трулежи, пропадања и смрти. По свлачењу образа Божијег са себе и удаљавањем од "дрвета живота", та земља је предата природном распадању. Види: Филарет Митрополит Московски, Записки на книгу Бытия, Москва 1867, 70.
- ⁷⁷ Види: Д. Доику, Човек по учењу Старог Завета, Солун 1969 (на грчком). Н. Брациотис, Антропологија Старог завета, Атина 1967, 49. E. Jacob, Theology of the Old Testament, London 1958, 156–157.
- ⁷⁸ Опширније о тумачењу речи "Адам" види на грчком: С. Каланцакис, Етимологија и теолошко тумачење библијских имена, Солун 1983, 27–39.
- ⁷⁹ Види: Филарет митрополит Московски, Записки на книгу Бытия, С. Петербург 1819, I, 177.
- ⁸⁰ Човек је створен безгрешним, а то се види у томе што је створен "по образу Божијем" (Пост. 1, 26–27). "Образ Божији" је Бог Син по подобију којег је

создан човек. Човек је створен по образу идеалног тела Логоса Божијег оваплоћеног и очовеченог (Види: 1. Пт. 1, 20). Православна Црква учи да у стварању човека учествује (сва) Света Тројица. "Яко создал еси мя по образу твојему и по подобию, богоначальная и всједетелная Троице, неслияная јединице" (Канон светој и живоначалној Тројици, песма 4. у недељу на јутрењу, Октоих). Заупокојени тропар карактеристично каже: "Слика сам твоје неизрециве славе, иако носим ране грехова". Иако је образ Божији у човеку помрачен, ипак он није уништен. По лутеранском погрешном учењу, "образ и подобије" су праведност и мудрост. Последица првородног греха по лутеранима је управо губљење тих квалитета (особина). Види: H. Detzer, *Evangelisches Concordienbuch*, Nürnberg³ 1847, 78–79.

- ⁸¹ Apolog. proph. David, II, 12. "Некада је Адам окусио са дрвета у Едему па га снађе бол, када змија избљува отров, јер преко ње уђе свеопшта смрт која прождири човека", (стихира на дечијем опелу, слава, глас 1.).
- ⁸² J. Кармирис, Догматски и симболички споменици православно-католичанске Цркве, том. 2. Атина 1953, 527.
- ⁸³ Макарије Египатски, Беседа 24, 2. PG 34, 664AB.
- ⁸⁴ Постоји група научника која погрешно сматра да је учење о свеопшности греха – потпуно страно јудејском и хришћанском учењу. Види: R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, New York 1948, 159–168. J. Turmel, *Histoire des Dogmes. Le péché originel et la rédemption*, Paris 1931, Том. I., 19–34. О свеопшности греха види: Пост. 6,5,11–12. 8, 21.3. Цар. 8, 46. Пон. Зак. 6,36. Парим. 20,9. Пс. 13, 2–3. Пс. 142, 2.1. Тим. 2,6.2. Кор. 5,14. Јевр. 2,9.1. Јов. 2,2. Јов. 3,3.
- ⁸⁵ Ово је класично место код ап. Павла о свеопшности греха. N.P. Williams (*The Ideas of the Fall and Original Sin*, London, 156–157) погрешно интерпретира светог ап. Павла када тврди да ап. Павле није учио о свеопштој наследности првородног греха. Међутим, када ми кажемо да човек наслеђује грех, тада ми под тим сматрамо да човек наслеђује смрт и да се рађа смртним.
- ⁸⁶ Свети Кипријан Картагински (Ер. 64, 5) је сматрао да је неопходно крштење деце ради отпуштања грехова, тврдећи да се у крштењу деце отпуштају (опраштају) не лични него првородни грех.
- ⁸⁷ Јован Хризостом, Тумачење Дела Апостолских, PG 60, 319. Теофилакт, Тумачење посланице Римљанима, PG 124, 404–405. Такође и многи други Оци говоре о "одговорности за смрт" која је преко Адама пренета на његове потомке, а не о кривици и казни.
- ⁸⁸ Макарије Египатски, Омилија 12, 1. PG 34, 557A.
- ⁸⁹ У том контексту Оци веле да је смрт за праведнике само сан и пут за живот вечни. Сви се људи и у Старом и у Новом завету спасавају искључиво у Христу. Јеванђелист Јован говори о карактеру искупитељске крви Христове која нас чисти од сваког греха. "И Он је жртва помирења за грехе наше и не само наше него и свега света" (1. Јов. 2, 2). "А пошто су деца од крви и меса, и Он најтежње постаде то исто, да смрћу сатре онога који има силу смрти, то јест ђавола" (Јевр. 2, 14). Види: F. Buchsel, *ἡλασμός*, ThWNT 3, 318. Човек се у искупљењу првенствено ослобађа од смрти и робовања ђаволу.
- ⁹⁰ Види: R. Knieriem, *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament*, Gütersloh 1965. W. Mostert, *Sünde als Unterlassung*, Tübingen 1982.
- ⁹¹ Јован Дамаскин, Исповедање православне вере, PG 94, 920A. "Добро је само оно што Бог жели", каже свети Јован Дамаскин (Исповедање православне вере, књ. 4, гл. 22).

-
- ⁹² Уореди: W. Eichrodt, *Theologie des A. T.*, Stuttgart 1961, Teil II/III, 264.
- ⁹³ По светом Јовану Хризостому (Тумачење посланице Ефесцима, PG 62, 112), не чињења добра је у ствари чињење зла.
- ⁹⁴ Б. Вышеславцев, *Образ Божий в грехопадении*, Пут 55 (1938) 30–31. У праву је Достојевски када каже да ако Бога нема да нам је тада све дозвољено.
- ⁹⁵ Управо су самољубље и бунт унутрашњи принципи греха.
- ⁹⁶ Сатана је желео да постане Бог без благодати, а управо се у томе и састоји зло. Човек је учинио сличну грешку: обманут је. Само оставши у Богу и са Богом човек је могао духовно да узраста и да постане анђео по свом живљењу и бог по усиновљењу.
- ⁹⁷ Максим Исповедник, *Писма Таласију*, PG 90, 223.
- ⁹⁸ Максим Исповедник, *Писма Таласију*, PG 90, 253АС.
- ⁹⁹ Григорије Ниски, *Логос катихит.* 6, PG 45, 28С.
- ¹⁰⁰ Човек успешно побеђује грех уколико (он) од стране Бога буде приведен у тихо пристаниште покајања.

"... Пуноту Цркве твоје сачувај ..." ¹

О чему се руски човек моли када на крају Литургије, у заамвоној молитви, чују речи: "Чувај пуноту Цркве своје"? Да ли се он том приликом моли за очување нечега или, пак, за испуњавање нечега? Ако мисли на "пуноту" Цркве, због чега онда стоји и глагол "чувај"? Ако, пак, мисли о очувању Цркве, који је онда смисао пуноте или испуњења? Нека је одмах на знање да је руском уху фраза "чувај пуноту Цркве своје" нејасна, баш као и "тамна вода у облацима"!

Реч "исполнять" у руском језику значи нешто остварити, извршити, учинити (accomplir, exécuter) – нпр. испунити некоме молбу. У словенском, пак, реч "исполнить" значи допунити, испунити, испуњеност. На руском ми кажемо "наполнить" (напунити) чашу до врха, а ако бисмо хтели то казати у словенском маниру, дужни смо да кажемо "исполнить" чашу. (На исти начин се може протумачити погрешно схватање, код многих Руса, речи молитве "Царе небески", где речи: "и вся исполняй", схватају тако да када Бога усрдно молиш, Он је дужан да обавезно испуни сваку прозбу. Али, треба знати да се у молитви "Царе небески" не говори искључиво о испуњењу прозби, већ о чињеници да Дух Свети собом свагда и све прожима – надопуњује.

Недавно, када сам упитао једног руског црквеног човека о томе како он схвата поменуте речи заамвоне молитве, он ми их је превео управо руским маниром (à la manière russe), тј. онако како их схвата његово руско ухо, рекавши да те речи разуме у смислу као да ми молимо Бога да Он буде свагда спреман да својом силом и промислом испуни жеље и молитве хришћана – тј. Цркве.

¹ Преведено из: Весник хришћанског покрета, без броја и године (корице часописа недостају).

Али, речник нам казује да се словенска реч "исполнение" једноставно преводи као "пунота".² Исто овако стоји и у грчком тексту Литургије: το πληρωμα της εκκλησιας σου φυλαξου, како то преводе и на друге језике: "Surveillance (Sauvegarde), Seigneur, la plénitude de ton Eglise!" – "Preserve the fulness of thy Church!"

У заамвоној молитви молимо Бога да Он својим божанственим промислом поведе бригу о заштити, о величанствености и ширењу те пуноте, да омогући пуноту и историјско савршавање плирома. Суштина се огледа у томе да плирома Цркве – није исто што и плирома Свете Тројице или плирома Тројичног Царства. Божанска плирома, њезина "бит" (Изл 3:14), превечна је, савршена и перманентно актуелна, јер је ванвремена. Међутим, црквена плирома или пунота тек треба да узри и постане као семе, слично зрну горушичином из којег израста дрво (ср. Мт 13:31).

Пунота (плирома) Свете, Живоначалне и нераздељиве Тројице, која је – Господ Бог, Јахве, које има старозаветна Црква није смела ни да помене, Бог, који "живи у светлости неприступној, кога од људи нико не виде нити може видети" (I Тим 6:16) – у свему је, и заиста божанска, трансцедентна, недоступна творевини, невидљива, недостижна и неиспитива.

Човек би умро, постао би прах, ако би лицем к лицу погледао ту Божију пуноту (Изл 33:20, 23). Са тих разлога ап. Јован Богослов, по датом му откровењу, сведочи да Бога нико и никад није видео (I Јн 4:12). После св. Григорија Паламе можемо рећи да божанствена јављања ("Теофанија") нису за човека значила виђење саме суштине Божије, већ виђење његове енергије. Таква су јављања Славе Господње – "доксофанија" – у облаку, у огњу, у мраку и магли (в. Изл 16:20; 24:16–17; Пон зак 5:22–23; III Цар 8:12). И, говорећи лично, поменута јављања можда и не беху виђења у правом смислу, него "вера" (II Кор 5:7), и "надање" (Рм 8:24), пошто све видљиво и тварно, говори Апостол у другој посланици Коринћанима (4:18) – јесте привремено; вечно је само оно што је невидљиво.

Божанска пунота – плирома постоји ван временског кретања и тока, не подлеже хераклитовском "панта реи" (παντα ρει), није узрочно везана са њим и због тога се њен саодношај према свему пролазном, временском и просторном, може одредити са-

² С. Петковић, Речник црквенословенског језика, С. Карловци, 1935., с 89 (прим. прев. на српски).

мо библијским, откривеним, термином – "стварање" (Пост 1:1), и ниуком случају, као гностичка еманација еона из божанствене плироме. О тој божанској пуноти можемо говорити једино пророчки, односно, апофатички (нпр. Ис 63:1; Јез 1:1), а никако рационалистички и катафатички. О божанској пуноти можемо само "благодатно" мислити, на основу слободне и независно дароване нам благодати; "и од пуноте његове ми сви примисмо, а благодат на благодат" (Јн 1:16). Никаких логичких мостова, никаквих еманација, никаквих посредника или ангеоско – гностичких степеница, никакве пантеистике повезаности или сливености умодостижне Пуноте са створеним "ни из чега" светом! Хришћанска софиологија никако не одбацује божанско стваралачки акт – (све си премудро створио! – ср. Приче 3:19) – него га само тумачи. Божија Премудрост – није пут, него оно што је "на почетку" пута, што је "у искони" (Приче 8:22; Јн 1:1).

Међутим, ако је божанска пунота – плирома свесна, самодовољна, беспочетна, неизрецива. Пресвета Тр Лица, Господ Бог Саваот, не улазе ли онда у њу, као у Сведржитеља, све небеске силе, сва "војска" божанског царства (Пс 102:19–20; II Дн 18:18) која окружује Седећег на престолу божанства? Друкчије речено: не улази ли Царство у Цареву Плирому? И још: неће ли у новом животу и сва прослављена и преображена творевина ући у божанску Плирому? Иако Божије Царство "није од овога света" (Јн 18:36), ипак, када наступи време Парусије ("пунота времена" – Еф 1:10), неће ли тада Син Човечији – Цар Славе – доћи на земљу у "сили" тог Царства (Мк 8:38; Мт 16:28), да би и умрле у Исусу Бог себи привео са њим (I Сол 4:14)? Као што је Бог неодељив од свог божанства, зар тако исто и Царство Божије не улази у божанску плирому Цара? Није ли нам управо о овоме откривено у причама о Царству Божијем (Мт 18), и у пророштвима о Небеском Јерусалиму (Откр 21–27), и на прави начин, у самом факту богооваплоћења, у којем се сјединише небо и земља – божанско и човечанско?

Но, све ово ће бити искључиво са оне стране временског битија и то не примамо у виђењу него вером, надом и љубављу, као кроз запрљано прозорско окно (I Кор 13:12). Будући смо "рођени озго" (Јн 3:3–5), ми назиремо оно што је са оне стране емпирије, са друге стране нарастајуће, али још увек несавршене плироме земаљске Цркве.

Мада о Царству небеском, о плироми Царства Славе, сазнајемо кроз Царство благодати – Цркву, коју је утемељио Господ

Христос, ипак међу тим царствима постоји јавни трансцензус који ће бити нарушен, па и савладан, да фигуративно кажемо, "Другим доласком" (Мт 24:27; Јк 5:8; I Кор 15:23; I Сол 4:13–17), а казано народним језиком – "крајем света". Божије Царство, тј. када "Бог буде све у свему" (I Кор 15:28), и када све што је "од њега и кроз њега и ради њега (Рм 11.36) приђе њему – наступиће тек после свеопштег васкрсења или устајања – или како већ да назовемо ту савладиву антиномију вечног и временском, трансцедентног и иманентног. Будући век (τα εσχατα), у религиозном сазнању и искуству, отворено се разликује од садашњег, границом свеопште катастрофе бића – мада та катастрофа, по Божијој вољи, неће разорити и уништити судбоносну везу између два века, тако да ће се човечанска историја укључити у живот будућег века и егзистираће у метаисторији у својим сопственим границама. Приступ у онострано и вечно Царство човеку се даје кроз Цркву која на извештан начин представља "врата". Кроз њу нам се омогућава улаз у вечно Царство Господа нашег и Спаситеља Исуса Христа (II Кор 1:5, 11). Овим речима се замењује теократско поимање Цркве на Земљи и оправдава есхатолошко схватање: ако Црква представља врата, онда црквена плирома није савршена, него се усавршава, узраста.

Шта, уствари, значе речи ап. Павла "о пуноти Цркве", о пуноти Тога који све испуњава у свему (тј Христа) у писму Ефесцима (1:23 – "... пунота Онога који све испуњава у свему" – то πληρωμα του τα παντα εν πασιν πληρωμενου) – или како Апостол то говори на другом једном месту, када каже, да кроз познање Христове љубави која надвисује свако познање – ми у Цркви се испуњавамо "сваком пунотом Божијом" (Еф 3:19 – ινα πληρωθητε εις παν το πληρωμα του Θεου)?

Очигледно је да Црква у себи садржи извесну пуноту од посејаног у њој Царства Небеског. Семена тог Царства нарастају у Цркви, а сејао их је сам Сејач, који је сишао на земљу у телу човека, у пуноти свога божанства (Кол 2:9).

У Цркви се дарује пунота освећујуће благодати, пунота дарова Светог Духа, међутим, та дарована пунота није само нешто дато, већ је и задато. Савршена божанска пунота – плирома, за још непрослављену Цркву него само војујућу – јесте само извршење, пуњење, умирање, да би израсла (Јн 12:24). Јер, не треба мешати спроводника са спровођеним, корито реке са реком.

"Зато, називајући се хришћанима и члановима цркве Божије, не полагамо право на морално савршенство и праведност, не

мислимо да божанство већ обитава у нама, тј. да ми већ владамо божанством".

"Мада је Цркву основао Богочовек Христос и тако јој даровао богочовечански састав и карактер, ипак је велика разлика у томе што је Христос савршени Богочовек, а Црква још није савршено Богочовечанство, него се тек усавршава".

"Лично човечанство Христово које је у његовој личности нераскидиво везано са божанством, већ је достигло прослављено стање у његовом светлом васкрсењу, тако да сада у васкрслом и вазнесеном, десно од Оца (седећем), Сину Божијем и Сину Човечијем, цело човечанство остаје непромењено, тј. у свему одговара или је потпуно саобразно његовом божанству, те на тај начин у њему сва пунота божанства обитава телесно. Црква, пак, Христова још није достигла прослављено стање и њезина човечанска природа, мада и везана изнутра са божанством, далеко је још од тога да се у потпуности показује адекватна са њим".

"Црква је света и божанска због тога што је освећена крвљу Исуса Христа и даровима Светога Духа. То што директно проиходи из освећујућег начала Цркве, божанствено је, непорочно и неизмењиво; дела црквених људи која ови чине по човечанској природи, мада и ради Цркве учињена, представљају нешто веома недовршено и још далеко од савршеног, тек се усавршавају".

"Божански дарови примљени у Цркви јесу само почетак или залог божанског живота у човечанству, који своју пуноту имају остварити тек у Новом Јерусалиму – у прослављеном Богочовечанству".

"Слично семену Царства Божијег и сама божанска форма Цркве, по себи самој (тј. Богу), савршена је и неизмењива, нараста у нама, развија се и усавршава, а тај поступни ход њеног показивања образује собом историју Цркве" (Вл. Соловјев).

Црквена пунота јесте пунота која се допуњује, која се асимилира са оним што је добила и што јој даје Сејач Царства Небеског, а то су савршени дарови и таланти.

Овде се као карактеристичне, можемо рећи и битне речи, појављују речи ап. Павла у посланици Колошанима: "Сада се радујем у својим страдањима за вас, и у своме телу допуњавам, што недостаје Христовим патњама, за тело његово које је Црква, којој постадох служитељ по устројству Божијем које ми је дано за вас, да у потпуности објавим реч Божију" (Кол 1:24–25).

Ове речи нам се у први мах чине као слободоумна дрскост, не само бескрајно претенциозна, него скоро као упорно тврдогла-

ва: како то смртни човек (без обзира што је уздигнут био и до трећег неба) може да говори о било каквом "надопуњавају" (ανταναπληρω) божанске, самодовољне вредности и силе искупитељске жртве Господње!!? Но, знајући за смирено самосазнање светог Апостола који на веома самосвестан начин осећа своје слабости (без обзира што се на њих излива сила Божија – I Кор 12:5–9), своју греховну природу (Рм 7:15–24), своју недостојност и убогост ("жалац у телу" – II Кор 12:10), обавезни смо да одбацимо од себе сумњичавости према великом праведнику у недужној "дрскости" и да знамо да се ово питање не дотиче богословља, не свемогућег Бога као јединственог Спаситеља, не божанствене пуноте, него еклисиологије, црквеног "домостроја" (икономије) – црквене плироме која узраста, која се пуни и обнавља.

Човека, наравно, спасава Бог – ап. Павле ово прекрасно зна – ср. Рм. 5:15, 18; 8:32; I Кор 15:3; 15:12–14, 22, 57; II Кор 5:15, 19; Гал 2:13; Еф 2:5; Флб 2:6–11;... – али Бог то не чини без човековог сагласја.

Црква је место у коме се људи позивају да слободно уђу у Царство Небеско, Место где се налазе кључеви за то. Због плирома Цркве јесте нарастајућа плирома – и у дубину, и у ширину.

Семе љубави је божанског порекла, али се сеје у Цркви ради узрастања и доношења плода. Због тога је на небу љубав суштина – "дато", а на земљи, у Цркви, она је заповест – "задато". ("Као што Отац љуби мене и ја љубим вас" – "Останите у љубави мојој"; Као што сам ја одржао заповести Оца мога и остајем у љубави његовој – ако заповести моје одржите, остаћете у љубави његовој – ако заповести моје одржите, остаћете у љубави мојој"; "Љубите једни друге, као што ја вас љубим" (ср. Јн. 15:9–15).

Спасоносност Христове жртве је апсолутна и довољна је у својој божанској пуноти, с тим, што се није сваки човек на земљи довољно сараспео Христу и нису сви људи још ушли у Цркву спасених, а у задобијању свих људи огледа се задатак и суштина црквене плироме.

"Надопуњавање" Христових страдања страдањима људи, не значи обогаћивање њихове спаситељне и божанске вредности, него распростирање и ширење њихових значаја у Телу Господњем – Цркви (блажени Августин).

Сваки апостол Христов, сваки мисионар и члан Цркве, како у себи, у "сопственом" телу свом, тако и у Телу – Цркви, призван је да "допуни" Христово дело. Тиме он не допуњује божанску

пуноту (– хришћанин нека не мисли овако!), него допуњује црквену плирому која и треба да се пуни, да се "стиче" (преп. Серафим Саровски).

Црква није Царство Небеско, него пут ка Царству Небеском и тражење Царства Небеског: "Дечице, ... тражићете ме" (Јн 13:33); "Куда ја идем знате, и пут знате" (Јн 14:4). У овим речима се изражава разлика између небеске плироме ("ја"), и плироме Цркве ("тражићете ме", "прилазићете ми").

Господ је Омега – Тај, који је био и који јесте, Сведржитељ (Откр 1:8), али, "куда ја идем ви не можете поћи" (ср. Јн 13:36). Црква ће за Христом поћи у његово царство "после" есхатолошких догађаја и васкрсења (Јн 13:36); у томе је садржана разлика и судба плироме Цркве и плироме Неба.

Христова страдања се осећају и доживљавају у његовом Телу – Цркви; то је пут који још није пређен у времену. "То још није крај ... него тек почетак болести. Тада ће вас предавати на мучење и убијаће вас; бићете омрзнути од свих народа ради Имена мога" (Мт 24:8–13). "У свету ћете имати жалост" (Јн 16:33); "... Кроз многе невоље ваља ући у Царство Божије" (дела 14:22). Христос, који је лично претрпео страдања на Крсту, страда и даље за сваког члана свога војујућег Тела – Цркве. Паскал дефинише да ће се Христова агонија наставити до Парусије.

Пунота Царства Божијег је апсолутна, а пунота Цркве је релативна у своме одношају према Царству Небеском. Због тога апсолутност Царства Небеског и не може бити друкчије изражена сем као релевантна у историјском животу Цркве. Она се не одржава у њој реално (у правом смислу речи), него симболично (мада у "символу", за разлику од алегорије или метафоре – постоји, тачније: невидљиво, тајанствено, као у икони што присуствује и реалност).

"Иштите најпре Царство Божије" (Мт 6:33) – ове речи Христос упућује Цркви. У Царству Небеском неће бити потребно да се ове речи икоме говоре, јер, Царство Божије је "област" већ спасених, а Црква је предео оних који се тек спасавају.

Карактеристично за ту разлику Небеске плироме и црквене плироме јесте садржај и начин молења тих двеју плирома: молитва чланова Царства Божијег биће само благодарност и славослов, пошто тамо битише само "празнични глас (појање) непрестани и неизрецива сладост оних који гледају несагледиву красоту лица Господњег" (св. Василије Велики), док у Цркви непрослављеној још, прозбе и вапаји у молитви још увек имају свој

смисао. Молитвене прозбе исказане у Цркви показују њено несавршенство, несавршеност плироме, њену неиспуњеност.

Тако у молитви Светом Духу Утешитељу, свуда присутном, који све испуњава, земаљска Црква му се једнако обраћа речима: "Дођи и усли се у нас, и очисти нас од сваке нечистоте и спаси, благи, душе наше!" – чини се да овде постоји извесна несагласност. Али није тако. Не заборавимо да ми још увек нисмо на Небу.

Овде, на Земљи, ми се непрестано молимо да "Човекољубиви Владика запали у срцима нашим непролазну светлост богопознања" (види молитву пред читањем Евангелија на Литургији). "Тамо" ће нам та светлост већ сијати.

Овде се молимо за болне, за страдалнике, за унесрећене, невољне, умрле – "тамо" то све неће имати никаквог смисла.

Овде, у "Херувимској песми" ми се молимо за "отпуштање сваке животне тегобе"; да ли је овакво молење уместо *тамо* "где нема болести, туге и уздисања, него је бескрајни Живот"?

Овде једни друге позивамо на љубав узајамну, како би у јединумислију исповедали нашу веру, а у већ насталом Царству Љубави и Истине, ово би било анахроно. Прозбена јектенија после претварања св. Дарова о пуности Царства Небеског, односно, да наступи пунота Царства Божијег, још једном посведочава да теократска небеска плирома овде још није наступила. О томе сведоче и прозбе у молитви Господњој – да се свети име Божије, да дође Царство његово, да буде воља његова, да нам Он дарује хлеб наш насушни, да опрости грехе људима, да нас не уводи у искушење и да избави од злога. Ове све прозбе биће испуњене у Царству Небеском и од њих ће, вероватно, остати само спомен.

При крају Литургије, већ пред самим Причешћем, Црква се моли: "Да ми Причешће буде на освећење и просвећење, да умртви пожуде, да би одржали заповести Божије, за стицање Божије благодати и задобијање Царства Божијег" (в. молитву св. Јована Златоустог). Не указује ли све ово на чињеницу да ми овде у Цркви још нисмо у Царству Божијем!?

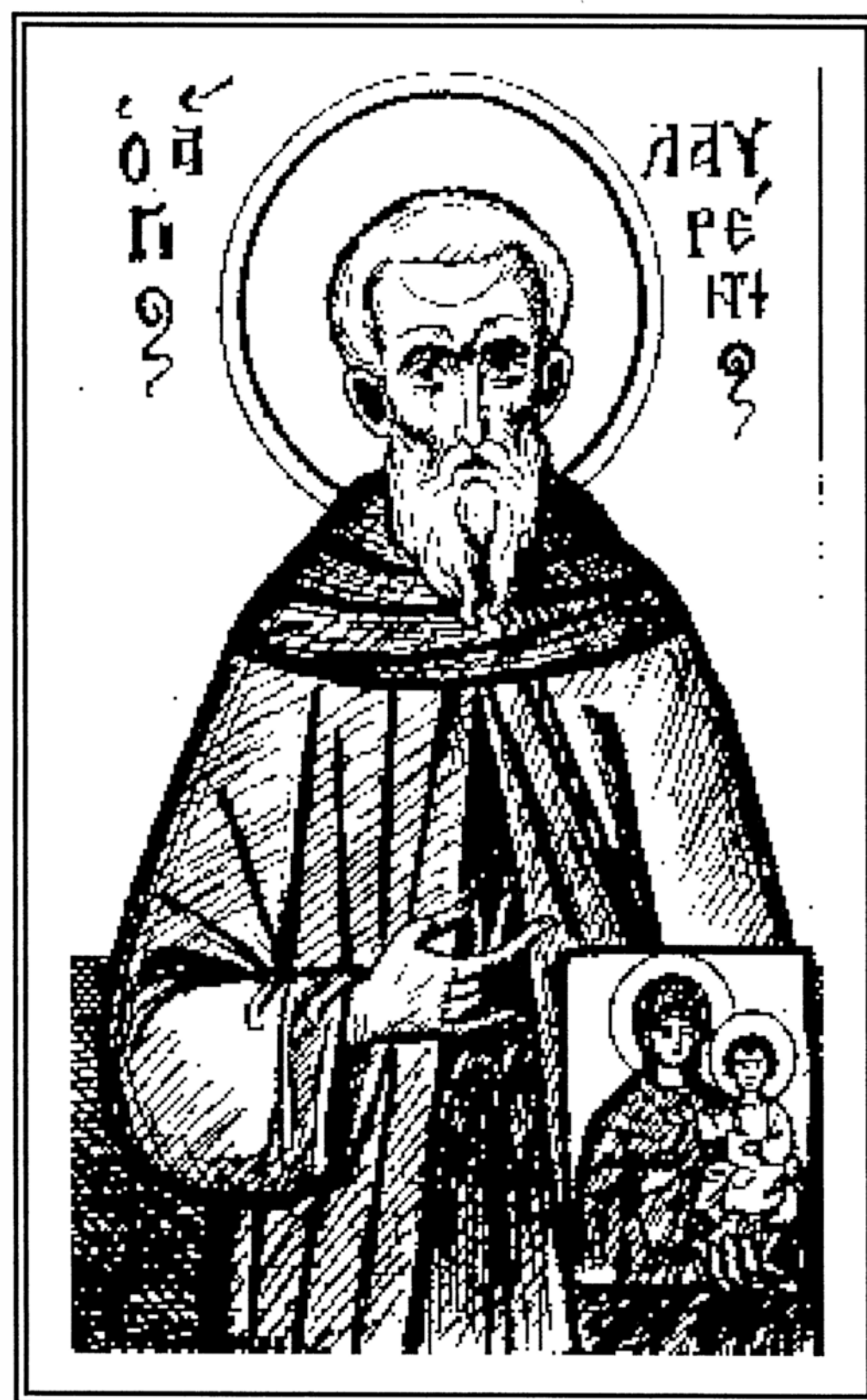
Међутим, најчудније, и, можемо казати, најпотресније сведочанство Цркве о томе да њена плирома није идентична са плиромом небеском, огледа се у речима молитве после причешћивања светим Христовим тајнама. Утисак је да се најреалније, не симболичко, присуство небеске плироме у Цркви земаљској налази у евхаристијској благодати, и да су св. Дарови "стварно и само пречисто Тело Христово и сама часна Крв његова", тј. да у

Евхаристији Небо заиста силази на земљу; али и ту се Црква не моли само благодарном захвалношћу и славословом – како приличи Новом Јерусалиму³ – него још увек молебном: "Дај нам да се *присније* причешћујемо Тобом у незалазни дан Царства Твога"! Ово даље значи да постоји негде неко "место" где ће причешће са њим бити "*присније*" него што је на земљи.

Царство Небеско је слично Цару који је уготовио свадбу своје Сину и који је послао слуге да на свадбу позове *све* људе (и добре и зле) да би напунио Дом званицама. Цар и сада шаље хришћане на проповед о Царству Небеском. Управо у заамвној молитви, уздајући се на Промисао Божији, Црква се мислима ап. Павла моли "да се сав Израил спасе", да у божанску плирому уђе пун број незнабожаца (ср. Рм 11:25–26), да би Бог затворивши све у непокретност све помиловао (ср. Рм 11:32), да би све што је од њега и његово – пришло њему (ср. Рм 11:36), да би се све испунило Пунотом Божијом (ср. Еф 3:19), и "да буде Бог све у свему" (I Кор 15:28).

превео: презвитер Р. Мијатов

³ "Васкрсење Христово видевши ... Блистај се, блистај, Нови Јерусалиме, јер слава Господња на теби засија".



Како је настао катихизис Јована Рајића

Јован Рајић је највећи део живота посветио писању богословских дела. Слављен је као велики православни теолог. Пажљивим проучавањем Рајићевих богословских радова видеће се, међутим, да ти радови нису оригинални,¹ већ у великој мери зависни од дела руских теолога, нарочито од Теофана Прокоповича, највећег писца руске схоластичке теологије.² Колико је Рајић ценио Прокоповича показао је и тиме што је за боравка у Кијеву ручно преписао сва његова богословска дела.³

Године 1759. Рајић је постављен за професора у Покрово – богородичној школи митрополита Павла Ненадовића. Већ тада је, како тврди, имао намеру да напише један школски катихизис. Ту идеју саопштио је митрополиту Ненадовићу, који му је одговорио: "Не требам твога катихизиса. Доста је учити децу тропаром и кондаком, јер у томе се састоји вера и закон".⁴

Тешко је поверовати овом Рајићевом причању, када се зна да је митрополит Ненадовић посебно водио бригу о школама и уложио велики труд на просвети свештенства и народа. Ово казивање је вероватно настало из сукоба Рајића са Митрополитом због кога је Ненадовић имао доста неприлика.

Замерио се Рајић и митрополиту Јовану Ђорђевићу (1768–1773), наследнику Павла Ненадовића, одбивши да се, уз веома

¹ Ј. Скерлић, *Српска књижевност у XVIII веку*, Београд 1923, стр. 225; др Никола Радојчић, "Јован Рајић", *Годишњица Николе Чупића*, књ. XXXVI, Београд 1927, стр. 212.

² Ј. Скерлић, *цит. дело*, стр. 225.

³ Рајић је у Кијеву у Духовној академији провео од 1753. до 1756. године.

⁴ Ј. Рајић, *Историја катихизма православних Србаља у цесарским државама, Превод из црквенословенског рукописа*, Издање браће Јовановић, Панчево 1883, стр. 31.

повољне услове, прихвати за коректора у Курцбековој штампарији у Бечу. Штампарија је отворена 1770. године са циљем да под надзором власти штампа црквене и школске књиге за Србе. План лукаве царице Марије Терезије је био да се на овај начин сузбије куповање руских обредних књига, за које је одлазило доста новца. На Двору се рачунало да ће са престанком куповине руских црквених књига престати и руски културни утицај на Србе. С друге стране ово је био одличан пут да се штампањем књига за Србе у Бечу протури нешто унијатско. Зато је дужност коректора била веома одговорна и захтевала је ученог човека. Како је Рајић важио за најученијег Србина тог времена, митрополит Ђорђевић му предложи да се прими дужности коректора, с тим да се претходно замонаши, да би могао вршити свештеничке дужности у српској капели у Бечу, од које би имао материјалне користи. Рајић није прихватио понуду нити је хтео да се замонаши, изговарајући се slabим здрављем.⁵ Две године доцније ипак се замонашио.

Митрополит Ђорђевић није могао да опрости Рајићу што није отишао у Беч, али и Рајић није њему остао дужан. У нетрпељивости према митрополиту Ђорђевићу Рајић је ишао толико далеко да га је називао незналицом, оптуживши га да је појео школски фонд⁶ установљен од митрополита Ненадовића. Истине ради, митрополит Ђорђевић није био незналица, како га назива Рајић, нити је био мање писмен од других епископа свог времена.⁷ Што се тиче школског фонда, на основу архивског материјала, који је објавио Д. Руварац, показало се да је митрополит Ђорђевић фонд увећао,⁸ а не појео, као што је тврдио Рајић.

Управо за време митрополита Ђорђевића царица Марија Терезија тражи да се што пре за школске потребе напише кратак православни катихизис на простом језику. Митрополит Ђорђевић шаље царици на одобрење *Катихизис* Петра Могиле. Катихизис је враћен с образложењем да је неподесан за народ и децу,⁹ и уз захтев да се пошаље други, краћи.

⁵ Др Јован Радонић, "Јован Рајић (1726–1801)", *Летопис МС*, год. 109 (1935), књ. 342, св. 2, стр. 141.

⁶ Ј. Рајић, *Историја катихизма*, стр. 32–33.

⁷ Д. Руварац, *О историји катихизма архимандрита Јована Рајића*, Сремски Карловци, 1912, стр. 25.

⁸ При смрти митрополита Ненадовића фонд је имао 44.616 ф. и 53 кр. а после смрти митрополита Ђорђевића имао је 66.850 ф. и 22 3/8 кр. (Д. Руварац, *Архимандрит Јован Рајић*, Сремски Карловци 1901, стр. 99.

⁹ Ј. Рајић, *Историја катихизма*, стр. 34.

Пошто Катихизис Петра Могиле није прихваћен, изгледа да се размишљало да се Рајићу понуди да напише нови, али је против тога био митрополит Ђорђевић. После две опомене од царице, Митрополит је послао Ненадовићеву *Ортодокс Омологију*, коју је 1758. године издао Захарија Орфелин. Враћена је као неподесна.¹⁰ Митрополиту прискаче у помоћ др Петар Милорадовић, пославши му свој Катихизис (не 11 листа, као што рече Рајић у *Историји катихизма*, него 31 лист) штампан у Хали 1765. године на латинском језику. Прота карловачки Димитрије Георгијевић превео је овај приручник на словенски,¹¹ а старопазовачки прота Сима Араницки на српски језик.¹² Рајић пише у својој *Историји катихизма* да је овај Катихизис царица одбила, те да је одустала од даљег тражења пошто се уверила да Митрополит са својим Синодом није у стању да напише тражени катихизис.¹³ Међутим, Д. Руварац тврди да је М. Костић у бечком архиву нашао акт да је Ђорђевићев Катихизис примљен и зато је царица престала са даљим потраживањем. Једино није јасно да ли је то Милорадовићев или неки други катихизис.¹⁴

Након смрти митрополита Ђорђевића, на сабору 1774. године изабран је за митрополита темишварски епископ Вићентије Јовановић – Видак. После избора, отворивши 19. јуна седницу Синода,¹⁵ царски комесар Матензен саопштио је жељу царице и њене владе да се уведе добар катихизис за народ и школе: "Њено Величанство свемилостива господарица царица римска и краљица унгарска Марија Терезија велику бригу носи за верни илирски народ свој, нарочито да би обучен био и у познавању Бога и његове врховне власти и одавања правог поштовања како Богу, тако и господару своме у узајамним дужностима. Но, будући се опазило противно и доказало да народ у дужностима својим никаквог обучења нема због немара својих архипастира,

¹⁰ Исто, стр. 37.

¹¹ Д. Руварац, "Архимандрит Јован Рајић (1726-1801)", Бранково Коло, 1901, стр. 1313.

¹² Исто.

¹³ Ј. Рајић, *Историја катихизма*, стр. 36.

¹⁴ Д. Руварац, *О историји катихизма*, стр. 36.

¹⁵ На седници су били следећи епископи: Вићентије Јовановић - Видак, митрополит Мојсије Путник, еп. бачки; Пахомије Кнежевић, еп. арадски; Арсеније Радивојевић, еп. будимски; Атанасије Живковић, еп. пакрачки; Вићентије Поповић, еп. вршачки; темишварска епархија била је удова, јер је њен епископ изабран за митрополита а горњокарловачки владика, Јосиф Стојановић дао је оставку 20. јуна па није дошао на Сабор (Коло, 1903, стр. 270).

то је она и од покојног архиепископа Ђорђевића неколико пута тражила да јој покаже народни катихизис, који је споменути архиепископ, не имајући га није послао. Њено величанство свакако хоће и жели да се народ поучи у дужностима својим и у благодарности. Тога ради, да би се тај недостатак допунио, ево она је изволела милостиво послати овај катихизис који часни Синод нека изволи примити. Њено Величанство не чини тиме никаква насиља, но оставља на вољу Синоду да прегледа и просуди овај катихизис. Ако би се што нашло противно грчком исповедању, то нека је слободно или изоставити или додати, само нека углавном овај катихизис остане".¹⁶ После овога, комесар је сваком епископу предао по један примерак катихизиса.

Царичин Катихизис је био писан на немачком језику. Пошто неки епископи нису знали немачки језик, то је Катихизис уступљен раковачком архимандриту Петру Петровићу да га преведе. О томе има трага у синодском записнику:

"Представленіе комесарово (не каже се какво) писменное, дато ѿ синода Петровиѣ архимандритѣ за перевод".¹⁷

Архимандрит Петровић је превео царичин Катихизис и предао га митрополиту Видаку. О томе се у синодском записнику каже:

"20 івнія вчера архимандритѣ Петровиѣ положеный переводѣ, днесѣ прочтенъ въ сѣнодѣ".¹⁸

Пошто је прочитан Петровићев превод, по Рајићевом причању, епископи су били спремни да га усвоје. Кад је, на предлог еп. Путника, Рајић позван на седницу, он је Синод упозорио да је то католички Катихизис – језуите Петра Канизија.¹⁹ Тек тада је, каже Рајић, Синод вратио Катихизис с речима да га никако примити не може.²⁰ Ово Рајићево казивање, по Д. Руварцу, не слаже се са синодским записником. По синодском записнику царичин Катихизис је враћен стога што је у том поступку владином, Синод назрео неповерење спрема свог ауторитета и надлежности, те је молио царицу да благоизволи штампати онај катихизис што га Синод буде донео на потврду.²¹

¹⁶ Ј. Рајић, *Историја катихизма*, стр. 40–41; Д. Руварац, *Архимандрит Јован Рајић*, стр. 60.

¹⁷ Бранково Коло (1901), стр. 1314.

¹⁸ Исто.

¹⁹ Ј. Рајић, *Историја Катихизма*, стр. 42.

²⁰ Д. Руварац, *О историји катихизма*, стр. 37.

²¹ Исто.

Рајићева тврдња да је царица послала Синоду Катихизис Петра Канизија, који је он уручио Коморану, не стоји. Бавећи се овим питањем Д. Руварац је тражио стручно мишљење о царичином Катихизису од др Вићентија Вујића, професора катихетике. Пошто је проучио царичин катихизис Вујић је закључио: "Катихизис, што га је ц.к. комесар предложио на апробовање св. архијерејском синоду г. 1774. није идентичан с ниједним катихизисом језуите Петра Канизија".²² По Вујићевом мишљењу *Мали катихизис* Петра Канизија служио је као извор при састављању Катихизиса који је донео ц. кр. комесар. Поредивши та два катихизиса он каже: "Има дефиниција које су оба катихизиса скоро идентична (н. пр. шта је вера и поједине тајне). Али се како по распореду, тако и по опсегу доста разликују. Нарочито је катихизис ц. кр. комесара много опсежнији".²³

Синод је враћањем царичиног Катихизиса спречио вешто смишљен план Марије Терезије за унијаћењем православних Срба у Карловачкој митрополији. Катихизис је тако вешто написан да су сва питања у којима се православни и католици разликују непрецизно формулисана, па су они који су недовољно упућени у православно учење, лако могли бити увучени у римокатоличко учење. С друге стране, код будућих штампаних издања лако се могло убацити римокатоличко учење. Комесар је био непријатно изненађен ставом Синода, па је у договору са Бечом наредио да се синодски катихизис мора поднети царици у року од 23 дана. У противном ће царица свој Катихизис штампати у 10.000 примерака и поделити народу без одобрења Синода.²⁴

Епископима је било јасно шта је царица желела са остављањем овако кратког рока за достављање синодског катихизиса. Одговорност на Синоду је била велика. За кратко време морао се поднети нови катихизис. Почели су преговори са Рајићем, који је заиста, како је и показао, могао за тако кратко време написати катихизис. Пошто је био у сукобу са већином епископа, прихватио се овог задужења после дужег мољакања.

Податке о свом Катихизису саопштио је Рајић у Историји катихизма, штампаној 1883. године у 95. свесци Народне библиотеке, коју су издавали браћа Јовановић у Панчеву. Мање – више сви који су се бавили овим питањем понављали су оно што је Ра-

²² Исто, стр. 38.

²³ Исто.

²⁴ Ј. Рајић, *Историја катихизма*, стр. 45.

јић рекао не проверавајући да ли је све тако било. Први је Димитрије Руварац скренуо пажњу да Рајићева казивања о настанку његовог Катихизиса нису потпуно објективна и да је он претеривао у истицању својих заслуга.

Рајићу треба одати признање што је за 17 дана,²⁵ дакле пре истека постављеног рока, Катихизис написао. Тако је Рајић осујетио намеру да се Србима у Карловачкој митрополији натури унијатски катихизис. Катихизис је написан у питањима и одговорима. На насловној страни: "Краткое Православное исповѣданіе вѣры Соборныхъ Апостольскихъ церкви восточныхъ. Бѣзѣмпларь егш краткагш Исповѣданія изъ держане Синодалне Сесіе 1774. лѣта септ 6./авг. 26 въ вторникъ чрезъ Ѳѳанасіа (Живковића) Пакрачкагш и Пахоміа (Кнежевића) Ѳрадскагш Епископа Егш Бѣзѣленцин Ц.К. коміарѸ Г. БаронѸ Маѳезен посланѸ и преданѸ съ повторителнимѸ синодалнимѸ ПрошеніемѸ днешнею почтою съ своею шлобенною ПрепорѸкою его ЦесарѸ КралевскомѸ ѲпостолнческомѸ величествѸ, во еже егш напечатати послати".²⁶ Са унутрашње стране стајало је: "КатихизисѸ вѸщій или пространшее изъясненіе православнагш исповѣданія, восточныхъ церкви неѸнітѸвъ, вѸ оѸпотребліе школы Клірическія сочиненѸ, и чрезъ Епископскій въ КарловцѸ держанный СинодѸ, подтвержденѸ, лѣта Господня 1774. foll. 36 страна".²⁷

Овај Катихизис Синод је 1774. године послао царици на одобрење као свој. Примивши Катихизис, царица је похвалила митрополита и Синод, али због опширности тражила је да се из њега за прости народ и децу састави скраћени приручник. Рајић се опет након дужег мољакања, прихватио и саставио скраћени Катихизис.²⁸ Катихизис је одобрен у Бечу и штампан је први пут 1776. године²⁹ као синодално издање. Доцније ће се штампати више пута. Занимљиво је да је Рајић 1797. године допунио Катихизис, али са тим допунама није штампан.

Катихизис је подељен на три дела: I део о вери, II о љубави, III о нади. У свој многохваљени Катихизис Рајић је, као што се види, унео римокатоличку поделу, јер у православним катихизи-

²⁵ Исто, стр. 49; Ј. Скерлић, *Српска књижевност у 18. веку*, стр. 217.

²⁶ Бранково Коло (1901), стр. 1348. (Цео текст овог катихизиса под називом "Катихизис синодални – Рајићев – за клирикалне школе од 1774" штампао је Д. Руварац у Српском Сиону за 1904. бр. 5, 99–102; бр. 6, 129–134; бр. 7, 166–170; бр. 8, 196–201; бр. 9, 225–229; бр. 10, 252–261; бр. 11, 289–293; бр. 12, 321–325; бр. 13, 353–357.

²⁷ Бранково Коло (1901), стр. 1348; Српски Сион, бр. 5 (1904), стр. 99.

²⁸ Ј. Рајић, *Историја катихизма*, стр. 52.

²⁹ *Историја српског народа* IV – 2, стр. 91.

сима љубав је на трећем, а не на другом месту.³⁰ Подела и број грехова у Рајићевом Катихизису је иста као у Канизијевом, а разликује се од Могилина *Православија*.³¹ Црквене заповести имају друкчији распоред и садржину него у Могилином делу.³² Све ово намеће питање: који је катихизис Рајић узео за узор свом уџбенику.

За Рајићев труд Синод је обећао новчану награду од 600 форинти. Овај износ је разрезан на епархије. Иако су се сви епископи сложили да свој део исплате, Рајић није добио обећани новац. Када је новац у питању, Рајић је био преко мере осетљив, па се зато у својој Историји катихизма жестио на архијереје, посебно ма митрополита Видака, што му нису дали обећани износ.³³

Тврдња Рајићева да нико од Срба није умео написати катихизис није тачна. Његов Катихизис (1774) није уопште прво такво дело. Било их је и пре њега, не много лошијих, по квалитету и бољих.³⁴

Наш народ је са неповерењем дочекао Рајићев Катихизис, управо због тога што је штампан у Бечу, без имене писца, а власт га је бесплатно раздавала народу и школама. Њега је изазвао да се не ради о некој подвали изразили су панчевци у писму темишварском епископу Мојсију Путнику 21. јануара 1778. године, рекавши за Рајићев Катихизис: " – – равње намећу се нам и деци нашој от Немаца шчампане књиге, катихизиси, псалтири и часослови, от чега ми заиста имамо худом напретку у нашој вјери надати се..."³⁵ Вуковарци су конкретније навели разлоге свог незадовољства Рајићевим катихизисом: " – – Јошт видимо међу нами једну книгу *Малый катихизисъ*, која је незнамо от кога састављена – а то је био Рајићев катихизис – и да се наша дјеца по варошах и осталих мјестах от Њихова Величества, а чрез нашего

³⁰ Види *Катихизис Малиј*, Будим 1854; Д. Руварац, *О историји катихизма*.

³¹ *Катихизис Малиј*, стр. 47, 49, 50; Д. Руварац, *О историји катихизма*, стр. 40.

³² *Катихизис Малиј*, стр. 28; *Српски Сион*, бр. 8, 1904, стр. 196; Д. Руварац, *О историји катихизма*, стр. 40.

³³ Н. Радојчић, "Јован Рајић", *Годишњица Николе Чулића*, књ. XXXVI, 1927, стр. 207.

³⁴ Поред више издања Катихизиса Теофана Прокоповића постојао је Катихизис Петра Милорадовића штампан у Хали 1765; затим *Ортодокс Омологија* Павла Ненадовића; Могилино *Православно исповједаније*, *Кратки катихизис* од Платона штампан у Бечу 1773. и више рукописних катихизиса: Д. Руварац, *О историји катихизма*, стр. 45–49.

³⁵ Беседа, 1868, стр. 63; Д. Руварац, *О историји катихизма*, стр. 50.

г. митрополита под именом дара раздата, уче, у коме катихизису онај сочинитељ најпоглавитије пунктове, који нашу вјеру и закон утврдују, јесте оставио (!), – за ништа спомиње: за кое онога сочинитеља или афтора срамота да буде, восточнога нашего благочестија јерусалимске свете цркве сином назвати се, и онакву книгу на свет издати, а правду и тврдоћу нашег закона оставити, и свјету се не показати но сакрити".³⁶

Поред негодовања народа на Синодални – Рајићев – Катихизис протествовао је и митрополит Видак зато што је влада унела неке измене у штампани немачки превод. У протесту Видак истиче да је народ приметио и дознао: "да је она самовласно у штампаном немачком преводу, уместо 'православне' ставила 'праве' вере; да је изоставила, да је катихизис од синода сачињен; да су нека питања друкчије наведена но што их је синод усвојио, да су неки листови сечени и нови уметнути; – не треба се чудити, што је народ устао не само против штампаног катихизиса, него и против њега и владика, а и саме владе".³⁷ Влада је због ових протеста била принуђена да 7. априла 1778. године изда наредбу да се у будуће не учи наука вере по синодалном Рајићевом – него по московском катихизису.³⁸

Рајићев Катихизис је поново враћен у употребу за време митрополита Стефана Стратимировића, с којим је Рајић био у добрим односима. Наиме, посланици на темишварском сабору 1790. године молили су царског комесара да наложи Митрополиту да се у споразуму са владикама напише катихизис по основама источно – православне вере. После сабора "Илирска дворска канцеларија" тражила је од Митрополита да се жељени катихизис напише. Митрополит је 6. септембра 1791. године послао у Беч Рајићев Катихизис, који је примљен.³⁹ Тако је Рајићев Катихизис, осим оног малог прекида, остао у употреби до 1860. године – готово стотину година.

³⁶ Исто.

³⁷ Бранково Коло (1901), стр. 1374.

³⁸ Д. Руварац, *О историји катихизма*, стр. 51.

³⁹ Д. Руварац, Архимандрит Јован Рајић, стр. 176/77.

Два извора секташтва¹

1. Пре но што пређемо на саму тему, задржимо се на час на једном проблему који време у коме живимо пред нас поставља, а који постоји и у нашем излагању. То је проблем успешне и плодноне комуникације и дијалога међу људима? Из различитих философских полазишта, верских опредељења, културолошких миљеа из којих су потекли и у којима су формиран и слично, односно проблем могућности православног богословља да изнађе језик довољно јасан и разумљив за епоху у којој живи и за људе којима се обраћа.

Прво питање које пред нас искрсава сигурно јесте следеће – има ли места за православно гледање на човека у савременом свету? Да ли предањска и светописамска антропологија неке ван Цркве ишта говори у оваквом добу које живимо и искуствујемо? И којим језиком њене поруке могу да буду саопштене нашим савременицима, а да их тај језик не умори, уплаши или одагна?

Ми овде постављамо питања контекста и перспективе, односно, нелепим појмовником савременог тржишног друштва, "циљне групе".

Прво. Контекст је овде за нас двојак појам. Са једне стране, он подразумева контекст *из кога* се обраћамо, а са друге контекст *коме је* наша порука упућена.

Ми говоримо из Цркве, из оног живота и искуства које смо у њој усвојили и освојили, из мере предањског духа и даха који је постао наш сопствени. То подразумева различите "нивое" односно "врсте" искуства. Они су, пак, условљени мером нашег тру-

¹ Овај текст је написан поводом скупа о деструктивним и тоталитарним сектама одржаног у београдском Дому Војске Југославије октобра 1996. године.

да, услова који нас окружују, самим тим детерминишу, и спремношћу да се отворимо за благодатну помоћ и посету Божију. Сазвучје светоотачког богословља је наш несумњиви идеал, али стварност каткада производи сасвим опречне, несагласне тонове. Дакле, наш полазни контекст потребује преиспитивање, истраживање, исправљање и усклађивање.

Наш говор и наше сведочење упућено је људима са којима делимо овај историјски моменат и географски простор. Али са њима не делимо исто философско искуство. Под философијом мислимо свеукупност погледа на свет и делатну праксу усклађену са тим погледима. Руски богослов Павле Евдокимов је свог и нашег савременика описао речима: "У човеку нашег доба, у једном после хришћанском свету, без осећања за светињу нема места за Бога, и Еванђеље више не потреса. Постојање верујућих никога не задивљује, ништа се не догађа у овоме свету, нема чак ни чуда. На религиозну веру гледа се као на нски инфатилни степен људске свести коју успешно замењује техника, психоанализа и друштвена слога".² Али, атеизам који узраста, један практични, делатни атеизам који изгледа више ни не настоји да обезбеди теоријске претпоставке самом себи, пошто је постао уобичајен, није искључиво негативна појава када је вера у питању. Атеизам је на једном месту правилно назван "захтевом за очишћење вере".³ Атеизам је као страшна посета Божија жива и најстрашнија критика свега лажног у верској *пракси* и једној мртвој, окамењеној *теологији* коју смо свели на сопствену, преуску меру, и којом не можемо да успешно одговоримо на проблеме свога доба.

Стога нам је потребан језик *нове синтезе* или језици прецизних контекста или перспектива да би њиме (или њима) могли да опишемо са онима којима се обраћамо на такав начин да наш дијалог буде истински резултантан.

Нова синтеза је богословска артикулација сложене ситуације у којој смо се нашли, решеност да изађемо, уз пуну свест да је сваки излазак ризик и опасност (али је свако остајање неизбежна осуда на пропаст и угушење), из наших малих и сигурних "хришћанских гета" на отворено и сурово поприште идеја и нових вредности једног, постхришћанског, доба у коме живимо.⁴

² Павле Евдокимов, *Луда љубав Божија*, (Манастир Хиландар, 1993), 12.

³ Видети: Павле Евдокимов, *Луда љубав Божија*, 16.

⁴ Овде под "постхришћанским" не мислимо време које је превазишло хришћанство него време које га је са једне стране одбацило услед погрешног

Нова синтеза није задатак једног човека, није ни једне генерације, она је изазов постављен пред целу Цркву и низ будућих поколења. Из саме структуре поменуте синтагме виде се њени основни атрибути – тиме што је синтеза подразумевамо да је постаналитичка употреба писамског и отачког блага које смо усвојили не само као материјал којим оперишемо и за који се, за чију несумњиву светост и ауторитативност, заклањамо, него првенствено као начин мишљења, веровања, искуствовања и делања који су имали свети писци библијских књига и мислитељи отачке мудрости. То је синергетски, надахнути, аутентично светодуховски и аутентично људски начин сучељавања са изазовима који пред нас искрсавају. Тиме, пак, што је нова, видимо да је овде реч о савременом одговору, једној егзистенцијалној реплици на новонастале проблеме и ситуације. Пошто је наше да у овом свету и историјском периоду које су нам поверени (као таланти над којима треба да радимо и да их умножене вратимо Богу Дародавцу) радимо на обрађивању, стваралачком досаздавању и обликовању Божије творевине (чији смо део и ми сами или друкчије посматрано коју у себи, својом специфичном структуром – својим микро – макро космичким потенцијалима обухватамо) ми у овом тексту као простору приносимо покушај да тим новим језиком говоримо.⁵

представљања и лажног живљења његових представника а са друге постало суштински незаинтересовано за њега.

⁵ Овде подвлачимо да под *језиком нове синтезе* не подразумевамо неки "новонастали језик појмова и симбола": Евдокимов нас са правом опомиње: "Проблем уопште није неки нови језик. Постоји озбиљна опасност да би се њиме могао *снизити ниво поруке*. У ствари, ради се о томе да се *човек уздигне*. "Ко је близу мене близу је ватре". Не парадокси, нити дијалектика, него ватра која сагорева. Треба се вратити једноставном и шокантном језику парабол": (Павле Евдокимов, *Људа љубав Божија*, 117.) Исто питање разматра и Александар Шмеман рекавши: "Веома су типичне за ово помодарске дискусије о новим симболима, као да симболи могу да буду, да се тако изразимо, "исфабриковани" као да могу добити своје постојање кроз дискусију у неком одбору". (Александар Шмеман, *Богослужење у посветовњаченом веку*, За живот света, Београд 1979, 112). Ове две напомене наведене су управо стога да се наше излагање не би поистоветило са поменутим тенденцијама. Подвлачимо изнова – *ново* у приступу који заговарамо јесте постављање у нови однос са стварношћу освештане категорије и појмове светоотачке мисли и живи и надахњујући језик библијских и литургијских симбола. Ново јесте такво њихово примењивање које ће људе нашег доба приближити њима и стварности која из њих говори и којој се њима приопштавамо. Тим говором не намеравамо да светописамски и светопредајински језик *саобразимо*

2. Говорити о сектама најкраће речено значи говорити о трагедији погрешног избора или злоупотребљене слободе, најдубљег и неодузимивог дара којим је Бог обдарио човека. Један богослов је умесно рекао да Бог није свемогућ јер је граница његове моћи људска слобода. Бог "не може" да укине слободу човека. Зато је човек и само човек одговоран за свој погрешан избор.

Говорити о припадницима секти значи говорити о изманипулисаним људским бићима којима треба помоћи. Они су објекти манипулације и споља и изнутра. Споља су изманипулисани лажном "мисионарском" делатношћу проповедника секташких учења, суптилним психолошким поигравањем најсуштинскијим људским потребама – потребом за јединственошћу и непоновљивошћу, љубављу, близином, потребом за светим, за односом са светим, за суштинском повезаношћу са другим бићима и целим светом и многим другим. Изнутра, пак, ти несрећни људи, бивају мање или више свесни онога што чине, и самим тим у различитим степенима одговорни за своје поступке, пристају на манипулацију јер им она нуди какво – такво решење. Нуди им сурогат, нуди им супституцију, али ко може да осуди дете које оставши без мајке свакој жени која му и на трен поклони пажњу и љубав говори "мама"?

Наше је непомериво мишљење – морамо повући строгу линију разграничења између манипулишућег и манипулисаног људског материјала у сектама. И наша је велика бојазан баш у томе како ћемо то успети да учинимо. Ми са прљавом водом не треба да избацимо и дете. Али се вода мора избацити. Ту је потребна једна велика жртва са наше стране и једна велика љубав према тим људима. Једна љубав која, бојим се, неће само у очима "овога света" него и код многих који себе сматрају слободним од њега, изгледати као лудост, сентименталност, празна прича, дефетизам и сл.

Због тога ћемо се у нашем излагању задржати на проблему унутрашњих потреба чланова секти који су довели до тога да они затраже решење у њима. Једна од таквих потреба је управо насушна потреба људског бића да богослужи, да осети суштинску блискост и јединство Бога, себе и света око себе.

овом веку него да људима којима се обраћамо, којима сведочимо омогућимо да преображени обновљењем ума свога искуством познају шта је добра и угодна и савршена воља Божија. (ср. Рим. 12, 2).

Није нам тешко да замислимо неверицу и зачуђеност у многим срцима која чују за овакву тезу. Њих производи иста сила која припаднике секти и наводи да у њих одлазе. То је у ствари *дубока удаљеност од правилног и суштинског разумевања богослужења, човека као богослужбеног бића и света као светотажинског простора и пута, односно средства богослужења.*

Феномен секти своје порекло води из два специфична начина постојања, из два животна става, из две доктринарне позиције. Једна од њих је тзв. религијски а друга секуларистички модел али начин постојања.

Сваки од ових начина има себи својствену антропологију, етику, есхатологију, аксиологију и, наравно, идеју о богослужењу и богослужбену праксу.

Ако пођемо од наизглед збуњујуће тврдње да је "хришћанство у најдубљем смислу те речи крај сваке религије"⁶ како бисмо онда дефинисали саму религију? За нас је ово веома битно управо стога што су секте у правом смислу те речи *религијски феномени.*

По Александру Шмеману "религија је потребна тамо где постоји преградни зид између Бога и човека".⁷ Религија је увек израз и сведочанство одређене *раздвојености* између Бога и човека, човека и света, душе и тела, неба и земље, историје и есхатона... Религија покушава да премости та два пола. То премошћавање никада није завршено, и јаз увек остаје.

Свака религија, па и скучене секташке доктринарне форме увек почива на једном *утилитаристичком принципу*.⁸ Човек који одабира један религијски систем то чини мотивисан одређеном помоћи коју та религија може, или њему то тако изгледа, да му пружи. То је толико очигледно код секташа. Било да је реч о психичкој нестабилности која се привидно и привремено разрешава, било о материјалним средствима којима секташки вођи "купују душе" својих следбеника, било о великој моћи и управљању туђим животима које се у секти стичу, било о исперветираним злоупотребама оба пола и деце која се дешавају – припадност секти *користи јер задовољава низ одређених потреба.* Речи *потреба* и *корист* заиста су кључ за отварање централних

⁶ Александар Шмеман, *За живот света*, 19.

⁷ Исто.

⁸ Свођење хришћанства на религију, односно, повратак на превазиђени религијски начин постојања, који је Христос у Јеванђељима непрекидно осуђивао, и јесте први разлог настанка секти.

двери свих религијских система па и секти. Шмеман говори: "Милиони и милиони верника данас проповедају религију и при-мају је према овом кључу". И заиста је задивљујуће како мала разлика у религиозној самосвести чланова конфесија чије дог-ме, изгледа, стоје у радикалној супротности једне према други-ма, јер, чак, ако човек и промени религију, то је обично због то-га што налази да му она коју прима *нуди више помоћи – а не ви-ше истине* (подвукао В.В.).⁹

Баш тај недостатак суштинске разлике у религиозној само-свести секташа нам и допушта да говоримо о нечем, што би ина-че било недопустиво – о сектама *en general*.

Религиозна или секташка самосвест се затим изражава и кроз пренебрегавање бриге за овај свет (са упорним инсистирањем да се "праве ствари" дешавају тек "тамо"), истакнути апокалипти-зам (ишчекивање краја света, његове пропасти ...), презир према телу и целокупној материји (који се манифестује или као ригорозни и бесмислени аскетизам који постаје циљ сам по себи или као радикални разврат – који су у суштини идентични феномени не прихватања тела и материје уопште) и сл.

Када Шмеман закључује да велике светске нехришћанске религије данас имају много веће шансе за мисионарско деловање и ширење од самог хришћанства, он то чини управо полазећи од ових претпоставки. Његово мишљење је да "Ислам и Будизам нуде изванредну религијску 'сатисфакцију' и 'помоћ' не само примитивним људима, него и најрафиниранијем интелектуалцу. Зар нису свуда у свету источњачка 'мудрост' и источњачки 'мистицизам' увек привлачили, готово неодољиво, пажњу религиозних људи"¹⁰ закључује он.

То се може применити и на секте, као типичне религијске феномене.

Што се секуларизма тиче, тог другог извора секташтва (пошто је први био *религијска свест и пракса*) о њему би се много могло говорити али ћемо се задржати само на следећем.

Природни отац секуларизма је клерикализам.¹¹ Клерикализам је уверење да је свештенство привилегован, повлашћен и издвојен staleж. Клерикализам је апсолутна одлика религијских система. За клерикализам свештеник је нешто посебно, нешто изузетно, нешто натприродно. А за црквену свест свештенство

⁹ Александар Шмеман, *За живот света*, 99.

¹⁰ Александар Шмеман, *За живот света*, 100.

¹¹ Ср. Александар Шмеман, *За живот света*, 83.

је најприроднија ствар на свету, суштина човечности, *пракса за коју је сваки човек створен*. Религијска свест која полази од подељености: Бог – свет, природно – натприродно, захтева одређене посреднике између та два света, захтева неког ко ће посредовати и самим тим посредовањем вршити нешто изузетно, нешто посебно.¹²

Секуларизам је бунт против клерикализма и насиља вршеног у име религије. Секуларизам не прихвата више религијско инсистирање на вечитом *тамо*. Не прихвата једну бескрвну есхатологију, једну компензаторну религијску идеологију која је заузела место живог живота. Али секуларизам страшно греши када на место поменутог *тамо* устоличава једно самотно, самодовољно и огољено *овде*. Ако смо религијску свест назвали *бескрвним есхатологизмом* онда ћемо секуларизам описати као *самозатворени историзам*. Секуларизам је нововековни деизам. Секуларизам је крајње индиферентан према вечним питањима и она су за њега само питање стила или укуса.

Секуларизам *није атеизам*. Он има своју потребу за специфичним богослужбеним изразом.¹³ Са правом каже Шмеман да је "секуларист на извештан начин *опседнут богослужењем*"¹⁴ и наставља говорећи да управо овај феномен показује "да човек без обзира на степен свог посветовњачења, или чак атеизма, у суштини остаје *биће које богослужи*."¹⁵

Видимо да људи и када су чланови неке религијске заједнице, и када су припадници нове, ововеконе, секуларистичке религије, упорно настављају да живе свој богослужбени унутрашњи импулс.

Са друге стране, секуларизам је најдубља негација богослужења. Он не негира ни постојање Божије, не негира ни култ – напротив, има га и ужива у њему – он негира најдубљу антрополошку истину по којој је "човек биће које поштује Бога, које је *homo adorans*".¹⁶

Секуларизам на тај начин негира суштинску светотајинску природу света и човека. Под светотајинском природом света подразумевамо то да он "није случајно средство богослужења и средство благодати, него је у томе (богослужењу) откривење

¹² Исто.

¹³ Ср. Александар Шмеман, *За живот света*, 106.

¹⁴ Александар Шмеман, *За живот света*, 110.

¹⁵ Исто.

¹⁶ Александар Шмеман, *За живот света*, 105.

његовог смисла, воспостављање његове суштине и довршење његове судбине".¹⁷ Секуларизам гледа свет као заокружену целину која има смисао сама у себи. Светотајинска природа човека, пак, подразумева да је сваки човек створен са свештеничком харизмом у себи да би самог себе, друге људе и сав створени свет приносио Богу. Да би остваривао заједницу са Богом, али кроз свет и помоћу света.

Секуларизам такво гледање на свет није створио *ex nihilo*. Он је њега наследио управо из хришћанства сведеног само на религију. Зато се и назива "пасторчетом хришћанства".¹⁸

Такозване "истине" секуларизма – правда, љубав, једнакост, и сл. Шмеман са правом, мада тешком синтагмом, назива "полуделим хришћанским истинама".¹⁹ Трагичност и грешност секуларизма се и састоје у томе што је њих створио човек који се одрекао бољег, али тежег, да би се приклонио, лошијем, лажном – али лакшем.²⁰ Црквено хришћанство је увек један изазов, један позив на промену, на преображење, на подвиг, секташко хришћанство, напротив, оперише извесним категоријама закона, кривице, казне и награде, легалистички конципираном Божијом праведношћу са једне, или хировитим божанским предестинаторним одбацивањем једних и прихватањем других са друге стране.

Секташко хришћанство, као и сваки религијски систем, као и секуларизам, на крају крајева "задовољава дубоку жељу човека за легалистичком религијом".²¹ Зато је секуларизам једна велика *лаж о свету*.²² Стога, мада су корени секуларизма хришћански, он из перспективе црквеног живота и искуства показује своју "дубоко антихришћанску суштину".²³

Секуларизам опчињен сопственим овоземаљским митовима, ритуалима, култовима није ништа друго до један бледи сурогат за аутентични духовни живот. Под духовним животом ми не мислимо живот само "душе" или "духа" него истински живот целокупног људског бића у његовој психофизичкој целини надахнут и вођен Духом Светим.

¹⁷ Александар Шмеман, *За живот света*, 108.

¹⁸ Александар Шмеман, *За живот света*, 113.

¹⁹ Александар Шмеман, *За живот света*, 101.

²⁰ Исто.

²¹ Александар Шмеман, *За живот света*, 116.

²² Ср. Александар Шмеман, *За живот света*, 102.

²³ Александар Шмеман, *За живот света*, 112.

Исти такав сурогат, лажна богослужбена пракса, јесте и секташко религијско живљење. Оба феномена карактерише одсуство и живог Бога и живог човека.

Ми сада стојимо пред једним апсурдом. Секуларизам је у многим срцима изговорио своју последњу реч и она је зазвучала празно. Истинског одговора нема и сада се траже нова решења. Једно од тих решења, за секуларизовани свет, опет постају секте. Дакле, потекао, истекао из религијског, из једног осакаћеног хришћанства, секуларизам се опет улива у сопствени извор. Више пута навођени отац Александар Шмеман дели исто мишљење: "Све више и више знакова указује на чињеницу од превасходног значаја. Фамозни "модерни" човек већ тражи стазу која превазилази секуларизам. Он је поново жедан и гладан "нечег другог". Веома често ова глад и жеђ су задовољени не само *храмом сумњивог квалитета* него *вештачким заменама сваке врсте*" (подвукао В.В.).²⁴

Да до тога не би дошло, нама је потребан један нови начин постојања и ми га сада можемо назвати *црквеним*. Црквени начин постојања је најбољи лек против секташког отрова било да се он даје као терапеутско средство излечења или као предупређење саме заразе. Прва одлика овог начина постојања је *здравомно конципирање човека и света*. Човек је јединствена и целовита личност која се састоји из два једнака по важности принципа: из душе и тела. И душа и тело су позвани да наследе живот вечни. Пут стицања вечног живота је пут богослужбеног приноса целог света Богу. У том односу се открива права природа света – свет је створен да би био принесен Богу, да би постао његово преображено Тело, човек је створен да би био свештеник, онај који приноси свет.

Религијски модел је као решење пружао само онострано, једног неисторијског Бога, један презир према свету, и као такав био идеалан за формирање секти. Као нуспроизвод појавио се секуларизам.

Секуларистички модел је за решење предлагао само овај свет, чисту историју, атомизирано људско биће, врлину незаквашену вечним, необасјану вечним сјајем, једну хладну етику трговаца и рачунџија који се пуно не надају оностраном, али ако се оно ипак деси, тим боље. Последица оваквог става је жеђ за вечношћу, за превазилажењем пукe историчности али се овде као опасност опет јавља секташка могућност.

²⁴ Александар Шмеман, *За живот света*, 119.

Упорно оперишемо са екстремним решењима, а у сваком екстрему почива клица болести.

Људима не треба ни само Бог ни само човек. Најдубља потреба сваког човека је управо оваплоћени Богочовек, Бог који се најдубље и суштински сјединио са човеком, сјединио се на сва времена, истовремено остајући правим Богом и човека чинећи пуним и правим човеком. *Човеку данашњице треба истовремено пуноћа живота и "овде" у историји и "тамо" у Будућем Веку.* То пружа Црква. Али то не сме да остане само на вербалном нивоу. Људима не треба још једна у низу прича и још једно у низу учења. Људе интересује једно конкретно, живо, делатно, преображујуће искуство, управо оно које постоји у православном богослужбеном животу.

Један од основних мотива који секташи наводе у својим апологијама сопственог приступања сектама јесте тај да су им секте пружиле искуство живог и приступног Бога. То искуство је наравно њихово психолошко уверење изазвано чињеницом да су секте као мале верске заједнице у стању да им пруже осећање љубави, блискости, топлине, заједништва и сл. Све је то могуће осетити у православном богослужењу али много дубље и истинскије. И не само то, и сваку муку, и болест, и тугу, и смрт, православно богослужење прихвата и осмишљава и повезује са непролазним извором наше тихе радости – са чињеницом да смо прихваћени и вољени од стране самог Бога. Зато ми не смемо више, по речи Евдокимова, да прежвакавамо лекције катихизма, да не будемо само људи који говоре о Богу, него да постанемо такви људи у којима је могуће срести Бога.²⁵

Овај задатак, баш у светлу рсалне опасности пред надирањем деструктивних и тоталитарних секти, је од пресудне важности и треба му дати предност у односу на неке, мање важне, ствари. Зато се у потпуности слажемо са Павлом Евдокимовим, његовим мислима завршавајући овај, централни, део нашег излагања: "Не поправља се грејање за време пожара, не бежи се ка споредном у моменту када се руши свет. Све наше стваралачке снаге треба да се окупе, не би ли се подигла једна генерација пуна неисказане радости, ослобођена радости помоћника, радости пријатеља жениковог".²⁶ Та и таква генерација живих и аутентичних сведока биће живи зид пред најездом сваке духовне опа-

²⁵ Ср. Павле Евдокимов, *Луда љубав Божија*, 116.

²⁶ Павле Евдокимов, *Луда љубав Божија*, 120.

сности. А то је већ питање правилног и *православног* васпитања и образовања, формирања омладине. Како у црквеном, тако и у световном школству. Али то је већ нека друга прича.

На самом крају, треба рећи и неколико речи о могућим конкретним корацима које треба предузети да бисмо се супротставили најезди секташа. Који су конкретни *предлози* за решавање проблема о којима смо говорили?

Прво. Треба признати да проблем постоји. Деструктивне секте су се појавиле у нашој земљи и број њихових чланова расте, као и њихова мисионарска активност.

Друго. На то не треба гледати са неке апстрактне, из стварности издвојене тачке. И ми сами смо *одговорни* за појаву таквих покрета. Нисмо *само ми* одговорни, али то нас не оправдава ни пред Богом ни пред људима ни пред будућим генерацијама. Зато треба да наш рад започнемо *покајничким преиспитивањем сопствене улоге* у појави сектантства. И којој мери смо ми сами аутентични сведоци јеванђеља Христовог? У којој мери је опресивна идеологија комунизма и њено прогањање Цркве допринела ширењу секти? У којој мери узајамно неповерење, страх и својеврсни ривалитет на нивоу односа Држава – Црква спречава успешније супротстављање њима? Много је још таквих питања. Када сви ми, истински сагледамо *свој грех* и покајемо се за њега, не само да признамо да он постоји, него да почнемо друкчије да живимо, мислимо и деламо, тек тада ћемо моћи да започнемо са озбиљним и суштински плодотворним решавањем овог проблема. Покајање је једини темељ на коме можемо да зидамо кућу нашег заједничког, и појединачног рада.

Треће. Са крајњом одлучношћу се морамо супротставити даљем ширењу секти у Југославији. Тај рад мора бити искрена и отворена сарадња Цркве и државних институција. Тај рад, опет, не сме да буде спроведен средствима насиља и *опресије*. Једна ствар је питање *слободе вероисповести* а сасвим друга легализовање рада деструктивних и тоталитарних секти. Институционалним каналима, средствима да се послужимо већ изанђалом флоскулом "савремених демократских друштава" треба рад ових других у потпуности онемогућити. Како то извести, и како разликовати верске заједнице, како их класификовати и квалификовати, то треба да буде предмет једне опширне анализе, и сада се не може на брзину решити.

Четврто. Онима који су већ изманипулисани, већ заведени, већ уведени у такве организације треба приступати са највећом

могућом *жртвеном љубављу* и деликатно, благо, са поштовањем за сваку личност и њен избор, али и са чврстином и одлучношћу помагати да се из тог понора извуку.

Пето и последње. Црква мора да изнова заживи својом природом, својом суштином, која је мисионарска, посланичка.²⁷ Свештеници мора да активно, свесно, савесно и одговорно сведоче истински духовни живот, да свет око себе посматрају као њиву Господњу која им је поверена на *обраду и чување* а не само као извор материјалних угодности и личне промоције. И наравно, важно је да се изнова примене древни и освештени *методи аутентичне мисије*. Људима, свету треба посведочити *сопственим примером* и речима да Бог постоји, да је створио свет, да је тај свет средство и пут нашег општења са Богом, да је Исус Христос спаситељ света, да постоји "једна, света, саборна и апостолска Црква" која има своју правду, истину, љубав, мистику, богослужење, заједницу... И том свету треба омогућити, да у светињу новог живота и преображене твари са радошћу уђе. То је једини успешан пут суштинског супротстављања сектама, барем, када је Црква, наравно, по нашем личном мишљењу, у питању.

²⁷ Ср. Александар Шмеман, *За живот света*, 97.

Друга Фотијева патријаршија

Увод

Питање Цариградског патријарха Фотија из 9. века окупирао је и његове савременике али и касније научнике због тога што је Свети патријарх био изузетна личност свог времена и једини који је у ово доба (9. век) устао против западних јеретичких новотарија. Много тога је написано о патријарху и његовом животу на Западу као и на Истоку. Први су покушавали (и даље покушавају) да га прогласе оцем расцепа, а други да узвисе његова православна дела. О времену његовог првог патријарховања постоји обиље литературе али за доба његовог другог патријарховања зна се да постоји много мање. Отуда наша жеља да се бавимо периодом његовог другог патријарховања, покушавајући да осветлимо овај период, колико је то могуће, и да дамо једно критичко издање о догађајима и питањима Фотијевог другог патријарховања. Покушаћемо у овом раду да обогатимо већ постојеће радове, да скупимо све податке и догађаје на једно место, упућујући истовремено на даљу литературу и да решимо донекле нерешена питања око Фотија и 9. века као и односе Запада и Истока. Прво ћемо укратко дати општи преглед периода његовог првог патријарховања, покушавајући на тај начин да повежемо први и други период. У наставку ћемо обрадити други период почев од Фотијевог повратка на цариградски престо па све до његове оставке и на крају, смрти. Ту ћемо се бавити и питањем Сабора из 879–880. године као и тиме како треба третирати овај Сабор, дакле, треба ли га признати као Осми васељенски сабор или не. У току овог рада видећемо који су били узро-

ци расцепа између Западне и Источне цркве као и како је бугарско питање утицало на односе између две цркве, које су биле последице сукоба Старог и Новог Рима и како су оне утицале у односима Источне и Западне цркве. На крају овог рада даћемо општи преглед Фотијевих дела упућујући читаоце на даљу домаћу и страну литературу и наш превод правила Сабора из 879–880. године на савремени српски језик као и превод изворних докумената овог Сабора.

Извори о овом периоду су ограничени. Ми смо се као прво ослонили на издање J.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio* као изворни текст пратећи ток догађаја као и на Фотијева дела која су сакупљена на издање J.P. Migne, *Patrologia Graeca* као и И. Валета, Фотијеве посланице, С. Иконому, Амфилохија. Из издања J.P. Migne *Patrologia Latina*, смо пратили посланице и дела римских папа као и акта Сабора која нису сачувана на грчком. О животу Светог Кирила и Методија као и о крштењу словенских народа од велике користи нам је био изворни текст који је издао И. Анастасију, *Живот Константина – Кирила, Живот Методија*. Ту су свакако и мишљења Никите Пафлагонског против Фотија која се налазе на његово дело сачувано код J.P. Migne, *Patrologia Graeca, vita Ignatii*. За правила Сабора употребили смо оригиналан текст сачуван у издању Πάλλη καὶ Ποτλῆ, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων* као и код Н. Милаша, *Правила*, издање из 1884. и друго из 1896. године. Не треба никако заборавити на драгоцену помоћ епископа Максима Маргунија (16. век) немачком филологу Hoeslerу за прво издање "Библиотеке" Фотијеве.

Кратак преглед шеснаест необјављених Фотијевих омилија од митрополита Паисија Лигаридиса. Цењено издање из 19. века И. Валетаса који је сакупио до тада све познате Фотијеве посланице и издао их са уводом и коментарима. "Амфилохија" од Софоклиса Икономоса крајем 19. века из кодекса манастира Велике лавре Атонске. Два тома са Фотијевим омилијама од стране Ставроса Аристахриса (почетак 20. века).

Свакако треба поменути Пападопулоса – Керамефса и његово издање Фотијевих посланица, као и критичке радове Петроса Папагеоргију и Харитона Харитонидиса. Англикански епископ Монтацутиус (1650) је издао велики број Фотијевих посланица из кодекса библиотеке Оксфордског факултета са добрим латинским преводом.

Прелазећи сада на литературу о Фотију, као прво треба споменути велики рад J. Hergenröthera, "Photius, Patriarch von Konstantinopel" из 1857–59. године у три тома, рад који је свакако настао под утицајем политике Западне цркве против Источне. В. Грумела, "La liquidation de la querelle photienne", G. Evorya, "The Byzantine Patriarchate", V. Laurenta, "Le cas de Photius" i M. Jugiea, "Le schisme byzantine". До нових закључака о Фотију и схизми у његово доба, који обарају досадашња мишљења о Патријарху, дошао је чешки историчар Ф. Дворник у свом раду "The Photian Schism" као и у "Le second schisme de Photius, une mystification historique". Од велике помоћи је свакако и рад V. Grumela, Y eut-il un second schisme de Photius?" као и "La genese du schisme photien". За историју сабора Hefele–Leclercq, "Histoire de conciles". Домаћа, српска литература о патријарху у сваком случају је незадовољавајућа. Постоји преведено дело Т. Евстратијадиса, "Цариградски патријарх Фотије и његово значење у историји деоба цркава", који описује цео живот патријарха и даје општу слику о догађајима у 9. веку, али се не упушта у поједина питања и проблеме 9. века. Епископ др Атанасије Јевтић, бавећи се проблемима 9. века, дао нам је рад "Свети Равноапостоли Кирило и Методије" и "Свети Нектарије као историчар цркве", упознајући читаоце са питањем расцепа двеју цркава и учинио рад корисним за васељенске саборе "Васељенски сабори и живо предање цркве", нама корисним за питање Сабора из 879–880. године. О истом питању споменимо и расправу Н. Милаша, "Осми васељенски сабор", где велики канолог доказује да Сабор из 879–880. године има сва права да буде Осми васељенски сабор. Од истог писца је и дело "Славенски апостоли Кирил и Методије и истина православља" потребна и за живот Кирила и Методија али и за поједина догматска питања расправљена у 9. веку као и за односе двеју цркава у 9. веку. Општу слику Фотијевог живота и проблематику његовог доба даје и рад Ђакона др Радомира Поповића, "Свети Фотије патријарх цариградски и његово доба".

Грчка литература је богатија и о животу Светог Фотија али и о појединачним питањима, догматским и историјским, 9. века. Од њих одвојмо најпре опште историје као што је Стефанидисова, Анастасијуова и Фидасова, које се ограничавају само на догађаје, упућујући истовремено и на даљу литературу. Онда на византијске историје Г. Острогорског и И. Карагианопулоса. Последња је посебно важна јер описује ратове Византије у то доба.

Ту свакако постоје и историје које се посебно баве расцепом започетим у 9. веку. Од њих издвајамо "Историју схизме" А. Димитракопулоса и "Историју схизме грчке и римске цркве" Г. Кремуа, које углавном излажу старија мишљења о овим питањима која су донекле оборена. Рад И. Кармириса "Два Византијска Јерарха и схизма Грчке Цркве", В. Лаурдаса "Патријарх Фотије и његово доба" и превод на грчки Дворникове расправе од Хр. Константиnidиса "Патријарх Фотије, отац Схизме или апостол уједињења". Постоје и поједине расправе о саборима за време Фотија, као И. Кармириса "Патријарх Фотије и Цариградски сабор из 867." и В. Стефанидиса "Ново објашњење имена прво–другог сабора (861. године).

Присутна је и једна друга врста литературе о догматским питањима. Из те групе издвајамо И. Калигоруа "Историја догмата", И. Романидиса "Текстови догматске и симболичне теологије Православне и Католичанске Цркве" која се користи као изворни текст за други период Фотијевог патријарховања. Детаљан преглед догађаја Сабора из 879–880. године даје нам рад И. Кармириса "Догматске и симболичне споменице Православне Католичанске Цркве". На крају овог прегледа издвајамо изузетан рад Светог Нектарија Пентапољског, "Историјска студија о узроцима расцепа.

Из овог кратког прегледа литературе јасно се види да не постоји још увек посебан рад о другом Фотијевом патријарховању, као целовити преглед догађаја и догматских питања 9. века која су раздвојила две хришћанске Цркве. Досадашња истраживања су само делимично обрађивала поједине проблеме. Овај рад настоји да донекле попуни празнине и донесе општи, а негде и појединачан преглед, покушавајући, колико је могуће, да реши или барем донесе нешто ново у истраживању.

Две речи

Господ наш Исус Христос никад није оставио своју Цркву коју је утемељио на својој крви. То се јасно види у деветом веку. У то време претила је Цркви велика опасност од јеретичког папизма. Тада је Бог показао Великог Фотија, Васељенског Патријарха, равноапостолног проповедника, исповедника и заштитника православне вере Христове. Био је велика личност наше Цркве, државе и науке. Велики познавалац историје, учитељ, јерарх, црквени писац који је иза себе оставио многа значајна дела. Камен темељац ортодоксије у време када папизам покушавао да се наметне Источној Цркви. Сачувао је православље чисто, као што је предано од Господа Исуса Христа и Светих Апостола.

У деветом веку и са Великим Фотијем почиње, као што то добро примећује професор Закинтинос, "Васељенска Хришћанска држава грчког народа". Од тада па до данас, имамо чвршће преплитање две велике силе, васељенског православног духа и грчке образованости.

Свети Фотије, је словенске народе упознао са хришћанством и истином Јеванђеља. По његовом благослову Света Браћа Кирило и Методије почињу ширење Хришћанства међу Хазарима, Бугарима, Србима, Хрватима и међу панонским и моравским словенским племенима.

Због тога га је Црква признала и уврстила међу светитеље, а историја међу велике.

А. ГЛАВА

Прва Фотијева патријаршија

I Расцеп Истока и Запада

1. Узроци

Велики расцеп цркава Истока и Запада био је највећи црквени догађај црквене историје, јер се десио драматични крај већ постојеће вековне диференцијације Западне и Источне Цркве. Главни узроци расцепа цркава Истока и Запада одређују се обично као теолошки (*Filioque*), политички (оснивања папске државе и западног царства Карла Великог) и црквени (папски примат).¹ Та подела узрока не правда се створеном ситуацијом, јер с једне стране не можемо уопште говорити о утицају једног од тих разлога на односе између цркава Истока и Запада, а с друге стране не постоји не постоји јасна међусобна зависност политичких и црквених узрока, јер, као што смо видели, у оснивању колико папског престола, толико и Западног царства лежи неоспорно као главна идеја теорија о папском примату.

Ова борба између двеју власти почела је већ од 4. века, колико на Истоку, толико и на Западу, али је на Истоку пропала због развијених односа између Цркве и државе, док се на Западу проширила због разних политичких ситуација и изузетног места

¹ Између Грка и Латина појавиле су се много раније племенске и политичке разлике, које се односе на 4. век и на премештање главног града Римског царства од стране Константина Великог из Рима у Цариград, а пре тога од освајања, пре Христа, Грчке од стране Римљана, и раније у оснивању првих грчких колонија на италијанској и француској земљи.

који је папски престо имао у њима. У овој борби двеју власти папски престо је вођен истим духом, који је имао и у тражењу ширења папске власти над целом Црквом, али је папски примат примењен углавном у односима папског престола према Црквама Истока док су теорију о двама властима примењивали углавном владари колико Истока, толико и Запада. Тако, док је теорија о двама властима водила стварању папске државе и захтеву зависности Западног царства од папског престола, захтев о примату власти водио је у расцеп између Источне и Западне цркве.

Главни узрок расцепа јесте папски примат ојачан Псеудо-Исидоровом декреталијом² и дошао је због захтева папе да целу Цркву, потчини Римској јурисдикцији. Наша источна Црква сматра као главне разлоге следеће: а) противзаконите захтеве о првенству римских папа, који су против духа Једне Свете Католичанске (саборне) и Апостолске Цркве који је у Светом Писму овековечен а очуван у седам Светих Васељенских сабора; б) увођењем новотарија које су удаљиле Римску цркву од Православне Католичанске (саборне) и Апостолске Цркве, и в) укидање одлуке Светих сабора, који једини могу садржати Истину Цркве.

Западна, пак, Црква сматра као главне разлоге расцепа непристанак источне Цркве да призна папи првенство у Цркви како их она подразумева: а) постављање апостолског првенства Петру (*de apostolici primatus in beato Petro institutione*), б) непрекидни наставак првенства римском понтифексу (*de perpetuitate primatus Petri Romani Pontificis*), в) природу и суштину првенства римског понтифекса (*de vi et ratione primatus Romani Pontificis*), г) непогрешиво вођство римског понтифекса (*de Romani Pontificis infallibili magisterio*).³

Теолошке разлике (*Filioque*) употребљене су касније, после оштрог сукоба око престола између Цариграда и Рима, иако су оне од раније биле познате. Теолошки разлози (*Filioque*), политички (оснивање папске државе и Западног царства), и римски црквени обичаји (обавезна целибат клира, вршење миропомазанја само од стране епископа, смањење Велике Четрдесетнице за једну недељу, итд.), проширили су већ постојећи повор између Истока и Запада.

² Видети страна ??, напомена ??.

³ Свети Нектарије, Историјска расправа о узроцима расцепа (на грчком), Атина, 1911. страна 7. и даље.

Тај понор био је резултат дугогодишњих црквених измена и развоја, који су још више продубили већ постојећу разлику римског и грчког духа и створили оштро противљење између апсолутистичког римског духа папског престола и саборске савести православног Истока.

Папски примат се засновао на признању првенства части за време прва три века и канонском признању првенства части римске столице у 4. веку. Првенства части свакако нису имала административни карактер до краја 4. века⁴.

Папски примат није представљао једноставну административну јурисдикцију над целом Црквом, него је током времена тежио да се дође до идентификације власти Апостола Петра са влашћу сваког римског папе. Уз сваког папу делује у цркви сам апостол Петар. Ту идеју је први пут представио папски изасланик Филип за време Трећег васељенског сабора (431. године). Њега су следили папа Лав I (449–461) и Геласије I (492–496) у својој борби против Цариградског престола. Исток је реаговао али традиција о папском примату била је већ створена. Томе су помогле и Псеудо-Исидорове декреталије (из 8–9. века). Тесном повезаношћу папског престола са франачким царевима појавило се на Западу и питање (*Filioque*)⁵. *Filioque* је први пут усвојен на Толедском сабору (589. година) и стављен у Никејско-Цариградски символ. Ова новотарија је уведена у 8. веку у франачкој држави и потврђена сабором 809. године. Римски папа Лав III (795–816) се супротставио томе стављајући две сребрне табле у храму светог Петра са Символом вере без додатка *Filioque*. Међутим, учење *Filioque* су временом постепено прихватили Латини. Одступања Запада постала су предмет сукоба између Истока и Запада и поводом питања о признању Игнатијевог наследника Фотија на Цариградском престолу. Подела у цркви Цариграда због овог догађаја дала је прилику властољубивом римском папи Николи I да обнови захтеве Рима према Илирику и да оснажи папски примат. Римска црква је већ постигла на Западу да буде призната као највиши законодавац, учитељ али и судија у

⁴ Видети: Ј. Мајендорф, А. Смеман, Н. Афанасијев, А. Муломзин, Примат Апостола Петра, гледиште Православне Цркве, са енглеског превео Јован Олбина, Крагујевац 1989.

⁵ Латинска новотарија о исхођењу Светог Духа "и од Сина = *Filioque*", коју је Свети Фотије окарактерисао као "јеретичку славу" и "безбожно мишљење" и "хулу Духу, у ствари, целој Светој Тројици". Видети: И. Валета, Фотијеве посланице, Лондон 1864. стр. 171, 175, 177, 191–192.

целој Цркви. Сада је хтела да то постигне и на Истоку. Источна православна црква је избегла претварање Једне Католичанске (саборне) и Апостолске Цркве у Римску цркву, или боље речено, у папску цркву, и самим тим проповедање догмата папе уместо догмата Светих Апостола.

Главни је, дакле, узрок расцепа између двеју Цркава папски примат и жеља папе да на Истоку постигне оно што је већ постигао на Западу, да буде он, највиши законодавац али и судија у целој Цркви. Већ постојећи понор између Истока и Запада проширили су још и теолошки и политички разлози као и римски црквени обичаји. Понор између двеју цркава био је резултат дугогодишњих црквених измена и развоја, који су много више сада продубили већ постојећу разлику грчког и римског духа, створивши тако противљење између папског апсолутизма и саборност православног Истока. Поводом Фотијеве канонизације одступања Запада постала су предмет сукоба између двеју Цркава, због истог питања поделила се Источна црква дајући тако прилику властољубивом папи Николи I да обнови своје захтеве према Илирику и да још више сада означи папски примат који ће и поделити на крају две Божије Цркве.

II Професор у Магнаври

Велики Фотије се појавио почетком деветог века у време које можемо да окарактеришемо као почетак и припрему за долазак Македонске династије, 867. године на византијски трон. Од 802. до 867. године, византијским царством су управљали Грци и Фригијски цареви. Непријатељи око царства не престају да прете. Стари и нови непријатељи су се појавили и на северу и на истоку, тако да су наћи византијски оци врло често морали да бране Хришћанство.

У то доба се родио босоноги отац наш Фотије у великом и познатом Цариграду, око 810. године.⁶

Велики Фотије је живео за време царева Михаила III⁷ сина Теофила⁸, Василија I Македонца⁹ и његовог сина Лава¹⁰, који су царевали од 842. до 912. године у Цариграду.

Цариград, велики и богати град тада моћне државе Византије, био је седиште многих народа, вера и занимања, како са истока тако и са запада. Сам географски положај разликовао га је од осталих градова Римске империје. Друштвено стање било је у

⁶ Ми данас не знамо тачно кад је рођен Фотије. Савремена историографија је без критичког изучавања прихватила време које је J. Hergenröther предложио, то је мало пре 827. године. Датум је свакако позан. Са друге стране ран је онај датум који је предложио Пападопулос – Керамефс, мало пре 800. године. Савремени византолог Paul Lemerle сматра правилнијом хронологијом око 810. године, и то неку годину пре, а не после, чије мишљење и делим. Ова хронологија је подупирана са скоро јаким закључцима: Фотије сматра да су патријарси Тарасије и Никифор доста старији од њега; да је лично знао Методија (843–847) чије је надгробно слово написао кад је он умро јуна 847. године; да су његови родитељи били жртве своје иконолатрије и да су умрли рано, јер, као што и сам каже (посланица Ђакону Григорију P.G. 102, 877 В – С), Фотије је анатемисан од иконоборацких сабора који су осудили и Тарасија и његовог оца; због тога правом га можемо сматрати већ 837. године човеком, који је већ био познат. Све се своди на то мишљење и ако је он био млађи од Лава Математичара, међу њима није постојала велика разлика (Лав је рођен око 790–800. године). Када је он 857. године постао патријарх, већ је био дуже време протоасикрита, чин који је неко добијао у зрелим годинама. Paul Lemerle, Први византијски хуманизам (на грчком), Атина 1985, стр. 158.

⁷ Михаил III, византијски цар 842–867. године.

⁸ Теофило (829–842).

⁹ Василије I Македонац, византијски цар 867–886. године.

¹⁰ Лав VI Мудри, византијски цар 886–912. године.

њему много боље него у престоници, у Риму. Није се осећала тако велика разлика између богатих и сиромашних као у Риму. Цариграђани су били познати трговци, привредници и занатлије тадашњег света. Велика архитектонска дела, умногоме уништена од крсташа и мухамеданаца, ипак су сачувана до данас и показују моћ тадашње Византије. Познато је да су постојале цркве којих данас нема, као што су: Свети Апостоли, Студијски манастир, онда школе, болнице, хиподром и разне друге палате које говоре о раскоши Цариграда.¹¹ У таквом Цариграду и у време његове велике славе, живели су родитељи Светог Фотија. Беху то богати и знаменити људи, ревосни у богопоштовању, благочестиви хришћани. Отац му се звао Сергије, а мајка Ирина. Отац је био спатарије, чувар царског двора и цара на царском двору византијском.

Његова браћа, Сергије и Тарасије, исто су били угледни људи византијског друштва. Сергије је био спатарије, а Тарасије је био патрихије. Сергије и Ирина, родитељи Светог Фотија, имали су и две кћерке: Константину и Теодору. Брат Ирине, мајке Светог Фотија, био је ожењен сестром царице Теодоре¹² која се такође звала Ирина. А спартију Сергију, оцу Светог Фотија, рођени брат бејаше Тарасије¹³, патријарх Цариградски, председавајући на 7. Васељенском сабору 787. године где би осуђена иконобарацка јерес. Родитељи Светог Фотија, Сергије и Ирина страдали су у време гоњења од стране иконобораца. Пострадали су у време царовања иконоборачког цара Теофила (829–842).

Фотије бејаше одгајан у хришћанској породици где је поучаван врлинском животу. У младости својој задржао је честит живот врлог хришћанина, како су га и родитељи васпитавали. Био је ученик тадашњих школа у којима је учио граматику, песništво, реторику, философију и медицину.

Истицао се као добар ученик и познавалац научних грана, како међу вршњацима тако и међу старијим од себе. О томе нам сведочи Никита Пафлагонски у делу "О животу Светог Игнатија", иако је Никита био његов непријатељ.¹⁴ Многи сматрају да му је учитељ био Лав Математичар, који је из Тесалоникија до-

¹¹ Видети: Paul Lemerle, Први византијски хуманизам, наведено дело, стр. 51, 110, 137.

¹² Света царица Теодора, супруга цара Теофила (829–842).

¹³ Цариградски патријарх (784–806. године).

¹⁴ Фотије је имао још непријатеља као што су: Митрофан Смирински, Стилијан Неокесаријски, Римски папа Никола I и Анастасије, римски библиотекар, а у новија времена Борониус (17. век), J. Hergenröther (19. век) и други.

шао у Цариград¹⁵ Други, пак, кажу да је сам стекао сва та знања и велику мудрост и то зато што има мало података о Фотијевим учитељима, а сведочанства која поседујемо о његовом образовању представљају га пре као самоука. Он сам открива, и то много извора потврђује, да су његови родитељи били богати, али доказе о његовом образовању и његовим учитељима, немамо, нити од њега, нити из било ког другог извора. С обзиром да је рођен у Цариграду, и то од богатих родитеља, и да је имао на располагању књиге оног времена, свакако упућује на закључак да није био самоук. Његови непријатељи, око његовог образовања, од којих и потичу подаци, створили су сумњу јер нису имали на основу чега да га оптуже. Међутим, и он сам жели да буде окружен мистеријом. То је једна од особина његовог карактера коју нам открива његово дописивање. Сигуран је у своју вредност и тако сам штити свој ауторитет.

Имао је велике симпатије према монашком животу. О томе он сам пише: "Још од детињства имао сам жељу да будем слободан од житељских ствари и брига, и да пазим само на оно што се мене самог тиче... јер још од детињства у мени, заједно са мном, растијаше и љубав према монашком животу".¹⁶ Жеља за монаштвом није му се остварила. Због образованости и потребе, цар Михаило III (842–867) доводи га на двор против његове воље, натеравши га да прими чин протоспатрија. После тога постао је протоасикрита, први саветник и царски секретар. Као царски изасланик, био је послат од цара Михаила у Багдад да преговара са персијским калифом о престанку прогона хришћана у арапским земљама. Са њим је био и његов ученик Константин, касније познат као апостол словенски Свети Кирило.¹⁷

Али Свети Фотије иако је био запослен и оптерећен дворским пословима, увек је налазио времена за учење, писање и науку. Дело из његових млађих дана је и "Речник" (Λεξέων συναγωγή) који је имао за циљ да употпуни изгубљене или тешко

¹⁵ Немачки историчар J. Hergenröther, са којим се слаже и К. Папаригопулос, сматрају познатог математичара Лава као могућег учитеља, који је после скидања са архиепископског трона у Тесалоники (пролеће 840. – пролеће 843.) "ἐκ τῆς καθαιρέσεως ἐσχόλαZEN" обновио у Цариграду своју учитељску улогу. Видети: Paul Lemerle, Први византијски хуманизам (на грчком), Атина 1985. стр 135–139, 159.

¹⁶ Писма I, 1 (P. G. 102, 585).

¹⁷ Изгледа да је за време Фотија у Цариграду постојала школа у којој су се образовали мисионари за Словене. Видети: Стивен Рансиман, Византијска цивилизација (на грчком), Атина 1978., стр. 144, превела са енглеског језика на грчки Despina Detzortzi (Ransiman Steven, Byzantine Civilization).

доступне речнике. А његово дело "Библиотека" или "Мириовивлос" је огледало анализираних класичних и средњовековних списа, које је анализирао и испитивао заједно са ученицима.

Потом је постао професор на Великој школи у Цариграду коју је основао кесар Варда¹⁸, у царским палатама званим Магнавра. Програм школе састојао се од седам предмета који су се делили на две групе, на – 1) *trivium*: граматика, реторика и дијалектика, и на 2) *quadrivium*: рачунарска вештина, геометрија, астрономија и музика.¹⁹ Не знамо даљу организацију школе али познато нам је да је геометрију предавао Теодор, астрономију Теодигије и филологију Комита.

У тој школи су се предавале философија и стара класична књижевност. Управник Високе школе био је познати Лав Математичар и философ који је предавао философију, а касније Свети Кирило (Константин).²⁰ Ту је предавао и Фотије првих година као лаик а касније и као патријарх. Био је учитељ у време мира, а и у време гоњења и прогонстава. Тумачио је Свето писмо као темељ теологије; истовремено је предавао математику, логику, филологију и философију, право, а највероватније је преносио и своја знања из медицине.²¹ Његова предавања одвијала су се као међусобни разговори са ученицима а понекад је сам предавао.²² Као добар учитељ умео је темељито да разјасни оно што ученици нису могли да схвате. Био је један дух више окренут пракси него теорији. Никада није престао да окупља око себе ученике, ни када је постао патријарх. Тамо где је живео увек је био центар високог образовања. Својим учитељским радом

¹⁸ Варда је био брат царице Теодоре и ујак цара Михаила III. Он је основао Високу школу која је у Цариграду постојала још од времена цара Константина Великог.

¹⁹ Иоанис Алексију, Свети Фотије (на грчком), Атина 1968., стр. 16. О образовању и школама у Византији видети: Paul Lemerle, Први византијски хуманизам, белешке о образовању и просвети у Византији од почетка осмог до краја деветог века (Превод Марија Пелекиду), Атина 1985. и И. Анастасију, Стање просвете у Византији у време деветог века (на грчком), Кирила и Методија, том I, стр. 29–77.

²⁰ У то доба у Цариграду постојале су још две школе: Монашка школа у Студитском манастиру и патријаршијска школа у храму Светих Апостола, које су се мање бавиле световним образовањем.

²¹ Један од његових пријатеља, именов Георгије, кога је Фотије излечио, упоредио је Великог Фотија са Хипократом. Али и Захарију, који је касније постао Митилински Митрополит, је Фотије послао лек који је он сам направио.

²² Његови ученици су се делили на три групе, три категорије. Они који су били најнапреднији, они који су постављали питања и новопросвећени. Видети: Paul Lemerle, Први византијски хуманизам, стр. 176.

Свети Фотије је успео да створи генерацију духовно учених клирика и лаика. Међу њима је био и потоњи византијски цар Лав IV Мудри (886–912), Свети Кирило кога смо већ споменули, затим Свети Никола I Мистик, патријарх Цариградски (901–907, и 912–925), ученик философ и тумач Светог Писма Арета Кесаријски (850–932), као и многи други.

Помоћу Варде Фотије је основао народне библиотеке где су дела Платона и осталих грчких драматурга била доступна свакоме. Свети Фотије је тај који је обновио класично образовање у Византији.

III. Фотије на патријаршијском престолу

Свети патријарх Методије²³ је постигао потпуну победу православља над иконоборачком јереси и управљао је Црквом Божијом са благошћу, мудрошћу и разумевањем. Он је примио у крило Цркве, све оне који су се повели за иконоборачком јереси и који су се покајали. Због тога је себи створио непријатеље који су се одвојили од њега. То су били неки изузетно строги монаси који су се називали зилоти.²⁴ Када је Свети Методије умро, за патријарха би изабран Игнатије (Никита) син Михаила I Рангаве (811–813). Он се био замонашио са својих четрнаест година, а био је у манастиру на Принчевским острвима где је касније постао игуман истог манастира. Његов долазак на патријаршијски престо подупирала је царица Теодора која га је довела на тај положај без одлуке синода.²⁵ Он је био близак кругу старих монаха (зилота), али сам никада није био човек крајности. Због тога су представници супротне стране, коју је водио епископ Сиракуски Григорије Азвеста, радо дошли на његово устоличење. Међутим, Игнатије је забранио Григорију да присуствује устоличењу и помесним сабором је свргнуо Григорија анатемисавши и његове присталице (853).²⁶

Због сукоба са кесаром Вардом коме је одбио да да Свето причешће на дан Богојављења и због тога што није пристао да Теодору, мајку цара Михаила са њеним ћеркама (857) против њихове воље замонаши; у августу 857. године патријарх Игнатије би најпре смењен, али је и сам поднео оставку на патријаршијски положај да би избегао нови раскол.²⁷

²³ Методије I, био је Цариградски патријарх од 843–847. године.

²⁴ Зилоти (акривисти), већина њих су били монаси из Студијског манастира. О зилотима и икономиста видети: В. Стефанидис, Црквена историја (на грчком), Атина, 1978., стр. 345, 346, напомена 1 и стр. 357 напомена 6.

²⁵ И. Анастасију, Црквена историја (на грчком), том I, Тесалоники, 1979., стр. 543.

²⁶ Вл. Фидас, Црквена историја (на грчком), Атина, 1977., стр. 41.

²⁷ Хр. Константиnidис, Патријарх Фотије, Отац Схизме или апостол уједињења? (на грчком), часопис "Ортодоксија" 1946, стр.225. Мисли се на схизму из времена патријарха Методија I (843–847).

Не треба заборавити да су у Византији цареви били моћни и мешали су се у црквене проблеме. Често су смењивали патријархе и доводили нове, председавали су на саборима, помагали ширење Хришћанства и покрштавање варварских народа. Због тога су стварали пометњу у Цркви, а људе које су доводили до патријаршијског положаја, често су били неподобни. Обично је то био избор способних људи као што ће се и сада десити када је патријаршијски престо остао празан више од годину дана. Тада су Михаил и Варда, да би избегли пометњу у Цркви, сазвали сабор за избор новог патријарха. Сви су осећали тешке тренутке кроз које је сада пролазила Црква. Неопходан је био човек пун мудрости и врлина, а којим би и народ био задовољан. Зато су се сви људи окренули према Фотију који је једини одговарао том положају и достојанству патријарха, једини који је био у стању да отклони постојећи раздор и измири завађене стране. Међутим, Свети Фотије иако је био човек способан и пун врлина, није прихватио патријаршијски положај, јер је осећао тешкоће тог положаја.

О томе он овако пише: "Још пре овога ја сам знао да сам недостојан архијерејског чина и пастирске дужности. Зато сам, будући вучен и присиљаван, одбијао да то примим. Плакао сам, преклињао, и све друго чинио само да не пристанем на овај насилни избор. Молио сам да ме ова чаша мимоиђе, плачући због великих брига и искушења која су ме имала снаћи. Али ништа ми није помогло".²⁸

Фотија је молио сав народ и клир, као и епископи, да прихвати тај положај. Најзад је пристао против своје воље и тада га је, на сасвим законит и канонски начин, сабор архијереја изабрао и поставио за патријарха Цариградског.²⁹ То је било 25. децембра 857. године на дан рођења Господа нашег Исуса Христа, у храму

²⁸ Цитирано код: Ј. Поповић, Житија Светих за фебруар, Београд 1973., стр. 92, Писма I, 6 (P.G. 102, 624)

²⁹ Свети Нектарије Егински у свом историјском делу чији пун наслов на грчком гласи: ΜΕΛΕΤΗ ΙΣΤΟΡΙΚΗ περί τῶν αἰτίων τοῦ σχίσματος τῆς διαίωσις αὐτοῦ καί περί τοῦ δυνατοῦ ἢ τοῦ ἀδυνατοῦ τῆς ἐνώσεως τῶν δύο Ἐκκλησιῶν τῆς Ἀνατολικῆς μετὰ τῆς Δυτικῆς, Атина, 1911. о узроцима раскола, закључује да је избор Фотијев за патријарха (858. године) био потпуно законит и канонски, јер је Фотије изабран после скоро једногодишњег упражњења престола, и то од стране законског Сабора. Видети: Атанасије Јевтић, Свети Нектарије Егински као историчар Цркве, Богословље 1 и 2, Београд 1975. године, стр. 102

Божије Премудрости (Света Софија) у Цариграду.³⁰ У року од шест дана он је од лаика постао патријарх, пролазећи брзо све степенe свештенства, сваког дана по један. Првог дана он постаде монах, другог чтец, трећег ипођакон, четвртога ђакон, петог презвитер и шестог епископ.

Долазак у року од неколико дана једног лаика на највиши степен јерархије наше Цркве зове се: "αθροα χειροτονία" (наједно хиротонија). Његову хиротонију је извршио митрополит Сиракуски Григорије Азвеста,³¹ Евлампие Апамијски и Василије Гортински.

Чињеница је да је Фотије постао патријарх за шест дана и чињеница да патријаршијски престо Цариграда био празан, јер Игнатије није дао оставку на свој положај,³² нити је пак био избачен од стране синодског суда, сачињавале су главне приговоре и закључке Фотијевих непријатеља у следећим дугогодишњим оптужбама изрицаним у византијској Цркви.³³

Међутим, избор Фотијев за патријарха прихватио је сав народ, монаштво и клир, без обзира на претходне њихове несугласице. У њему су видели правог човека који би гарантовао за праву веру, пастира који се није раније мешао у међусобне свађе, који би сада могао да измири завађене стране и донесе Цркви мир и јединство.

У својој црквеној политици Свети Фотије је следио пример његових претходника Тарасија, Никифора и Методија. Као и они, тако је и Фотије био погођен за зилота, који нису признали његов избор за патријарха као канонски јер су остали на страни Игнатија. На тај начин створене су две групе, од којих је једна била уз Фотија, а друга уз збаченог Игнатија. У то доба, и то само неколико месеци пре него што ће Фотије да дође на патри-

³⁰ Мишљења око датума доласка Фотија на патријаршијски престо су подељена. Грчки историчар-византолог Иоанис Карагаианопулос у свом делу "Историја Византијске државе", стр. 270, а с њим се слаже и отац Јустин Поповић, Житија светих за фебруар, сматра да је Фотије дошао на патријаршијски положај 25. децембра 858. године.

³¹ Григорије Азвеста је био митрополит града Сиракузе на Сицилији који је побегао у Цариград због напада Арапа на Сицилију. Био је велики пријатељ патријарха Методија (843–847) и Светог Фотија.

³² Мишљење Никите Пафлагонског да Игнатије није дао оставку види у делу "О животу Светог Игнатија" (P.G. 105, 505).

³³ И. Карагаианопулос, Историја Византијске државе (на грчком), том II, Тесалоники, 1987., стр. 270.

јаршијски престо, у Римској Цркви би постављен Никола I, човек горд и властољубив, предузимљив као политичар који је имао за циљ успостављање папске државе у целој Васељени.

Патријарх, Фотије је одмах по доласку објавио да нема ништа против збаченог Игнатија, на тај начин покушавајући да измири ситуацију и припомогне миру у Цркви. Али Игнатије је објавио рат Фотију. Тада је кесар Варда одговорио силом. Истерао је све Игнатијеве присталице са њихових места, неке је притворио а неке је чак и прогонио.

Они који су остали слободни окупили су се у храму Свете Ирине, свргнули су и анатемисали Фотија и његове присталице. Тада је Варда прогнао Игнатија, прво на острво Тиверинт, после на Митилени и онет га вратио на Тиверинт (новембра 858. године).³⁴ Фотије је на то одговорио сабором у храму Светих Апостола, који је скинуо и анатемисао Игнатија (пролећа 859. године) и ослободио оптужбе Григорија Азвеста.³⁵

Све што се дешавало одмах по Фотијевом доласку на Цариградски престо имало је велики утицај на односе између Истока и Запада. Тада је он, по старом црквеном обичају, писмом известио о своме избору римског епископа и сва четири источна патријарха (859. године), тражећи да га признају.³⁶

Посланицу је носио у Рим царски изасланик који је носио папи и личну посланицу цара, којом му је тражено да призна Фотија и у којој га моли да пошаље своје људе ради сабора. На сабору је требало да се потврди избор новог патријарха и да се реше проблеми створени после иконоборства и проблеми око борбе против јереси павликијана.

Царски изасланик је стигао у Рим почетком 860. године. Тамо је наишао на пријатеље збаченог Игнатија, које је водио јеромонах Теогност и који су тражили од папе Николе да не призна избор Фотија за Цариградског патријарха, а такође да тражи од цара Михаила да врати Игнатија на патријаршијски престо.

На почетку, папа се двоумио око њихова мишљења, а највише се двоумио да се умеша у проблем унутар Цариградске Цркве. Убрзо, његово славољубље је удаљило његове недоумице. Његова жеља да влада свим црквама и да буде први над свим

³⁴ Migne, P.G. 105, 513 и даље. (Nicetas–David Paphlagonis, Vita S. Ignati archiepiscopi Constantinopolitani, Mansi, XVI, 209–92; P.G. 105, 487–574).

³⁵ И. Карагианопулос, Историја Византијске државе, нав. дело, стр. 270, 271. (Живот Игнатија P.G. 105, 513).

³⁶ Migne, P.G. 102, 593–618.

епископима довела га је до тога да "измисли" првенство римских епископа у цркви и у целом свету и то је подупирао погрешно тумаченим стихом Матејевог јеванђеља (гл. 16, 18). Колико је било властољубље овог човека види се и из тога што је почео да употребљава и некакве лажне декрете, такозване "Исидорове декреталије".³⁷

Заражен таквим мишљењима папа Никола одговара Цару и Фотију. Цару пише да шаље двојицу посланика, Родоалда Портског и Захарија Анагнија да тачно сазнају догађаје и да га обавесте како би могао праведно да суди. Никола се противи због скидања Игнатија са трона без мишљења римског епископа. У другом писму, патријарха Фотија назива "Цариградским епископом", пише да слави Бога и радује се због његове вере и православног исповедања његовог. Али противио се због његовог брзог доласка за епископа. Зато, пре него што сазна од његових посланика шта се тачно десило не би хтео да потврди Фотијев избор.

Неколико дана после доласка посланика у Цариград, стигли су папини легати. Кад су испитали ствар и видели да се Игнатије не може вратити, обратили су се Фотију. Папини легати и представници осталих архијереја, који су у међувремену стигли у Цариград, сазвали су сабор 861. године у Храму Светих Апостола. Сабору је присуствовало три стотине осамнаест отаца у помен броја Светих Отаца Првог Васељенског Сабора. Овај сабор, заједно са оним из 859. године, назива се Прводруги Сабор и његова света правила налазе се међу светим канонима Православне Цркве.³⁸ Ја лично, да бих нашао логично објашњење имена тог

³⁷ Лажни документи, звани "Псевдоисидорови декрети", сачињени на Западу, око 850. године. Садрже измишљена писма древних папа Климента I, Силвестра I и других, у којима се истиче тобожња неограничена власт и права римских епископа у Цркви и целом свету. Доказано је да су оне лажне, мада су помогле да се уздигне папска власт на Западу, почев од времена папе Николе I. Имамо још две лажне збирке у вези са папним ауторитетом а то су: "Дар Константинов" (Donatio Constantini) из VIII века, који се заснива на познатој "Legenda Sancti Sylvestri" која је створена после краја V века, као апокрифни текст о папизму. На основу те легенде сачињен је 754. године лажни документ познат као Donatio Constantini, у коме се говори да је цар Константин, одлазећи из Рима у Цариград, предао Рим и цео Запад на руке папи Силвестру I (IV век). Трећи декрет који је тек касније коришћен је "Декрет Грацијанов" (Decret Gratien), из XII века.

³⁸ Ј. Поповић, Житија светих за фебруар, Београд 1973. године, напомена број 2, стр. 95. Мишљење архимандрита Иоаниса Алексију, која се налазе у његовој књизи "Велики Фотије" (на грчком) Атина 1968, стр. 38, су да се тај са-

Сабора, додаћу једну везу између та два сабора (оног од 859. и овог од 861. године). Сабор из 861. године потврдио је, али и ојачао, одлуке сабора из 859. године против Игнатија и тиме се на неки начин представља као први и други сабор храма Светих Апостола.

На сабору је примљен за законитог и канонског патријарха Свети Фотије и потврђено је скидање Игнатија. А са тим су се слагали и папини легати. Игнатије је био осуђен зато што је противзаконито дошао на Цариградски престо, био је постављен од царице Теодоре а не од сабора епископа. Он није био на другом заседању а ћутао је на трећем. Други део сабора се бавио иконоборачком јереси коју су сви осудили, а потврдили су свети Седми Васељенски Сабор.

На том сабору испитано је седамдесет два сведока и због тога је највероватније рад сабора проширен на више скупова. Сабор је донео 17 светих канона, којима се непослушни монаси и епископи доводе у послушност црквеном поретку и предању.³⁹ Одлуке сабора су послате папи заједно са одговорима цара Михаила и патријарха Фотија. Њих је однео први секретар Лав. Одлуке сабора, на жалост, изгубљене су, али сведочанство за њихов садржај спасли су наш Никита Пафлагонски, Теогност, Анастасије Библиотекар, Стилиан и други.⁴⁰

бор зове Прводруги због тога што је сабор привремено прекинуо рад и опет је наставио са радом. Од познатог грчког историчара Василиса Стефанидиса који се бавио питањем тог сабора, видети: "Ново објашњење имена Прво-другог сабора (861)" (на грчком), часопис "Еклесија" 1947. године, 24, 132–134 сазнајемо цео историјат имена тог сабора. Да се сабор из 861. године представља као други први Васељенски сабор, други први, који је исто прво-други, односно да је тај сабор по свему и што се вредности тиче сличан са првим Васељенским Сабором и то представља правилно објашњење имена прво-други (Prima-secunda), закључује професор В. Стефанидис.

³⁹ Сматрам да је битно забележити кратак преглед седамнаестог канона који гласи: "Тако ће се од сада и код нас саборском одлуком завести обичај да се нико од лаика не узводи одмах на степен епископа". Видети: превод са грчког језика Архимандрита Никодима Милаша, Зборник Правила Светих Апостола, Васионских и помјесних Сабора и Светих Отаца, која су примљена православном црквом, Задар, 1884., стр. 215–224.

⁴⁰ Вл. Фидас, Црквена историја (на грчком), нав. дело, стр. 45. Одлуке овог сабора су уништене 869. године наредбом лажног осмог Васељенског сабора. Са грчке стране немамо никаквих докумената о споменутим саборима. На срећу, постоји кратак преглед одлука и то првих скупова (где је испитано Игнатијево питање) које се налази у канонском зборнику направљеном у 11. веку од кардинала Deusdedita. Тај зборник је први пут јавно огласио Martinucci. Друго издање је направљено у Paderborn 1905. године, од W. von Glanvell.

У посланици, коју је Фотије одаслао папи, заједно са одлукама сабора, Фотије ставља акценат на то да је он силом примио патријарашку власт и у наставку уклања тужбу да је брзо дошао на престо противно црквених канона. У Источној Цркви не постоји црквени закон који то забрањује. На исти начин су постављени на патријарашку дужност прс Светог Фотија Нектарије (381–397), Павле III (688–693), Тарасије (784–806) и Никифор I (806–815). Али и на Западу су изабрани лаици за епископски положај, као што је Амвросије Медиолански и Константин, брат војводе Тота, који је 768. године за један дан постао ипођакон, ђакон, презвитер и епископ, затим папа римски за годину дана.⁴¹ У наставку своје посланице Фотије вели да потпадање епархија Јужне Италије и Илирика под јурисдикцију Западне Цркве је одбачено, не са његове стране већ од стране самог цара. На крају, тражи да се не примају од папе клирици који долазе у Рим без препорученог писма. Такве ствари, вели Фотије, не могу бити повод за расцеп цркава. Постоје друге ствари као оне што се вере тиче, од којих довољно је мало скренути и направљен је смртни грех.

Када је папа Никола I добио одлуке Сабора и посланице, видео је како му се руши план папске власти над целим светом. Наљутио се на своје легате који су потписали одлуке сабора и одмах је написао писмо цару и Фотију, кога сада не назива епископом, покушавајући да докаже папско првенство. Папа, код кога су дошли игнатијевци 18. маја 862. године, сматрајући себе као поглавара целе цркве, упути патријарсима и осталим епископима Истока општу посланицу у којој он нити скидање Игнатија, нити устоличење Фотија не признаје "*nec Ignatium inter depositos reputamus... nec Photium in episcopali ordine annumeramus*".⁴² Томе следи дописивање између папе и цара у коме цар не признаје Николу као врховног судију који треба да суди, да ли треба признати или не Фотија и Игнатија. Цар признаје Фотија за канонског патријарха и то сматра да је довољно и да може да затвори

Видети Хрисостомос Константиридис, Патријарх Фотије, отац схизме или апостол уједињења? (на грчком), часопис "Ортодоксија", 1946., стр. 308. *Acta Concilii Primi et Secundi* (859, 861). *Deusdedit Card., Collectio Canonum* (ed. W. von Glanvell), Paderbon, 1905., str. 603-616; Mansi, XVI, 536-549 (канони).

⁴¹ Анд. Димитракопулос, Историја схизме (на грчком), Leipzig, 1867., напомена на страни 4.

⁴² Хр. Пападопулос, О научној активности великог Фотија патријарха Цариградског (на грчком), Атина, 1912., стр. 25, 26.

случај. Са друге стране, властољубиви папа Никола, који је тврдио да је од Господа добио власт над целим светом, дакле и над целом Црквом, није хтео да призна Прводруги сабор и тражи да Фотије и Игнатије дођу у Рим да им он лично суди и реши случај. На то цар не одговори. Тада папа Никола шаље по својим људима у Цариград нове понижавајуће посланице не само цару, већ целом клиру. Они нису били пуштени да уђу у град и вратили су се у Рим. Тада папа Никола I сазива сабор у Риму 863. године, по доласку Игнатијанског игумана Теогноста у храм Светог Петра.⁴³ На том сабору свргнут је Фотије с образложењем да је незаконито рукоположен и крив за прогон игнатијанца.⁴⁴ Папа осуди своје легате који су били послати на сабор 861. године, јер су потписали одлуке сабора, немајући папину наредбу. Захарија одмах разреши дужности а Родоала следеће, 864. године.

Папу Николу I, односно политику Свете Столице, сигурно није интересовао сукоб између Фотија и Игнатија, нити канонски проблем који се појавио свргнућем Игнатија и устоличењем Светог Фотија. Источна Црква је решила оба ова проблема на канонски и легалан начин, сабором и у складу са одлуком Васељенских Сабора. Властољубив и славољубив, какав је иначе био, папа Никола уочио је јединствену прилику да реши у корист Западне Цркве два случаја: случај Сицилије и Калабрије (Јужна Италија) и случај Илирика, великих епархија, које су византијски цареви у прошлом, VIII веку ставили под јурисдикцију Цариградске патријаршије.⁴⁵

Трећи случај за који се интересовала Света Столица био је покрштавање Бугара међу којима су се већ налазили мисионари Западне Цркве, франачког царства и Цариградске патријаршије.⁴⁶ Било је свакако у интересу Западне Цркве да узнемири Источну Христову Цркву, тако да она касније не може да се буни против империјалистичке политике Рима. Да је Западној Цркви успело да покрсти Бугаре, онда би то била двострука победа: она би преко Бугара могла да врши индиректан утицај на Византијску Цркву, а римски мисионари, имајући привилегије у Бу-

⁴³ Сабор се преместио због врућине у храм Спаситеља Латеранског, видети: Вл. Фидас, Црквена историја (на грчком), нав. дело, стр. 47.

⁴⁴ Acta Synodi Romanae 863. M.G.H. Ep. VI, стр. 518–523.

⁴⁵ За време Византијског цара Лава III Исавријанца (717–741).

⁴⁶ Василиос Лаурдас, Патријарх Фотије и његово доба (на грчком), часопис "Григорије Палама", Тесалоники, 1955. стр. 69.

гарској, могли би да истерају Франке, који су стигли до Хрватске и Бугарске према југу, до Паноније, Моравске и Боемије, источно и северосисточно. Али за Цариград је покрштавање Бугара било питање живота или смрти, јер Грчко Царство никоме није могло да дозволи да се пред његовом капијом развије било која политичка или културна сила. Са надом да ће Игнатије бити склонији интересима Свете Столице што се Илирика и Бугарске тиче него што би Фотије био, папа Никола није признао новог патријарха и настојао је на сваки начин да врати Игнатија.⁴⁷

Ово су биле карактеристике унутрашњег и спољног стања Византијске Цркве, стања које је често било проблематично због људског славољубља, али и политике једне Божије Цркве. Да ли је била крива Западна Црква у целини или човек који је управљао том Црквом остаје да се види. Односи између Рима и Цариграда су достигли свој врхунац али још увек није долазило до удаљавања између две Цркве. Међутим, било је очигледно да и најмања варница може да проузрокује експлозију која би поделила Једну и Свету Христову Цркву. Та варница је запаљена покрштавањем Бугара и Словена Велике Моравске. Свети Фотије се ту нашао као бранилац Хришћанства и целе Источне Цркве. Нападнут од стране свог брата у Христу и саслужитеља није се жалио већ је настављао своју многострану борбу, борбу за Христову Цркву.

⁴⁷ Исто, страна 70.

IV Ширење хришћанства у време Светог Фотија

Док је папа Никола у Риму гледао како да задовољи своје властољубље и како да себи потчини Источну Цркву, због чега је признао Игнатија верујући да ће бити погоднији него Фотије, дотле је Свети Фотије на Истоку радио велико јеванђелско и апостолско дело Божије. Тесна сарадња, која се развијала током времена између Фотија, Михаила и Варде, уродила је плодом.

Византијци за кратко време успевају да претворе царство које је сада било слободно од остатака иконоборачке јереси, у највећу силу Средњег истока. Године 860. византијска војска побеђује Арапе код Самосате, истерује арапску поморску војску и учвршћује опет Анкару и Никеју. У међувремену, Византија први пут упознаје снагу Словена, односно Руса са севера који 18. јуна 860. године,⁴⁸ под вођством кнеза из Кијева, Асхолда или Осколда и Дира који са 12.000 војника нападају Цариград лаким лађама док се цар Михаило борио против Арапа. Грке је спасла велика бура која је потопила њихове лађе те је град тако спасен.⁴⁹

⁴⁸ Видети: Migne, P.G. 105, 516 и даље.

⁴⁹ За тај напад сведочанства добијамо од: Повест временних лет (изд. Лихачев Д, – Романов Б.), Ленинград, 1950., год. 6374 и Син. Теоф. P.G. 109, 209–212. Кедринос (Скилитзис), P.G. 121, 1057. Зонарас, P.G. 135, 25–28 и др.

1. Крштење Руса

Велика држава Руса дугује свој напредак Скандинавцима Варјазима, народу званом Рос, који је под вођством Рурика дошао до места око Кијева средином IX века и остао тамо.⁵⁰ Словенима које су ту затекли дали име Руси, а од њих су примили језик. Од Кијева, који су освојили 864. године и који је постао њихов центар спустили су се јужније до Дњепра и Мраморног мора.⁵¹ Руси су дошли у контакт са Хришћанством још раније преко својих трговаца, који су трговали са Византијом, преко Византинаца и Гота са Крима, као и преко њихових саплеменика Варјага, плаћеника у византијској војсци;⁵² Фотије сведочи да су постојали Руси хришћани. Руси су после свог пораза код Цариграда дошли у додир са Хришћанством где их крштава тадашњи патријарх Фотије, а касније и Игнатије. У своју државу су се вратили као хришћани са једним епископом⁵³ који је проповедао Јеванђеље руском народу. Покрштавање једног дела руског народа у ово доба повезано је са причом да су се Руси крстили после једног чуда: Руси су сумњали у Божанско порекло Јеванђеља, па је једно јеванђеље бачено у ватру и оно није изгорело. Али, пре би могло да се каже да су се крштавали ради својих трговачких интереса у Византији.

Ово је само било делимично крштење, а коначно је било 988. године за време кнеза Владимира (991. године) који је увео Хришћанство у своју земљу као званичну религију. Владимирово дело је наставио његов син Јарослав Мудри (+1054).

⁵⁰ Рос (Βαράγιοι=странци), норманско (немачко) племе.

⁵¹ И. Анастасију, Црквена историја (на грчком), том I (I–XI), Тесалоники, 1979., стр. 575.

⁵² Исто, стр. 575.

⁵³ Грчки хронографи веле, да је, ако не већ епископ кога је са њима послао Фотије, а Фотије сведочи да им је послао епископа под именом Михаила (+991), то је епископ кога је послао поново постављени патријарх Игнатије. Мишљење да је Михаил био послат од стране Фотија у Русији деле и Голубинскии Е.Е., Историја Руској Церкви, том А'а, Москва 1901, стр. 278–281, у Шахматов А.А., Корсунскаја Легенда, 1100, видети Власиос Фидас, Црквена историја (на грчком), Атина, 1977., стр. 354.

2. Крштење Хазара

Те исте, 860. године имамо и другу мисију Византинаца међу Хазарима. Хазари, несловенски, него турски народ, насељавао је област *Chersonesus turica*, на данашњем Криму и северно од Крима. Били су познати под именом Скити и говорили су словенским и руским језиком. Ту где су Хазари живели мешале су се три религије: хришћанство, јудеизам и ислам. У IX веку утицај јудеизма и ислама био је велики. Када су фанатични Јудеји и мухамеданци хтели да завладају овим земљама, Хазари, који су раније дошли у додир са Византијом, окренули су се Источном царству.

У складу са историјским изворима које ми данас поседујемо,⁵⁴ Хазари су послали своје људе у Цариград да саопште цару: "Ми пре свега знамо Једнога Бога, који је над свима, и Њему се молимо клањајући се према истоку, али при томе држимо и неке ружне обичаје. Јевреји нам саветујемо да примимо њихову веру, и већ су многи од нас примили јеврејску веру. Тако исто и Сарацени нас наговарају да да примимо њихову, мухамеданску веру, говорећи нам да је њихова вера боља од свих осталих народа. Ради тога и од вас, са којима одржавамо старо пријатељство и љубав, иштемо савет, и молимо вас га нам пошаљете неког ученог мужа, и ако он изобличи Јевреје и Сарацене, ми ћемо примити вашу веру".⁵⁵

Исте, 860. године, патријарх Фотије, после договора са царом Михаилом III и кесаром Вардом, одлучи да им пошаље ученог Константина Философа који је, пошто је научио језик Хазара, у јесен 860. године пошао у земљу Хазара.

Тамо их дочека велики хаган са својим великодостојницима који су са поштовањем слушали разговоре које је Константин

⁵⁴ Анастасију Иоанис, Живот Константина – Кирила, Живот Методија, Живот Климента Охридског, Том IV', Тесалоники 1968.

⁵⁵ Јустин Поповић, Житија Светих за мај, Београд 1974, стр. 255–256 и оригинал текст на грчком се налази код: Иоанис Анастасију, Живот Кирила–Константина, Живот Методија, Живот Климента Охридског (на грчком), Тесалоники, 1968, стр. 127.

водио са Јеврејима и мухамеданцима. Великом способношћу свети Кирил сруши идеологију својих саговорника говорећи им о Месији и о његовом спасилачком делу. Објашњава им учење Светог Писма и хришћанска предања.

На крају, Хазари са хаганом одговоре, "Ми нисмо непријатељи себи, и ево одлучујемо: од овога часа, ко хоће и ко може, нека, пошто промисли, приступи крштењу. А ко се буде клањао према западу (незнабошци), или врши јеврејске молитве (Јевреји), или држао сараценску веру (мухамеданци), тај ће добити брзу смрт".⁵⁶

Због ових успешних полемика светог Кирила и Методија, који је иначе пошао са братом у земљу Хазара, до њиховог повратка у Цариград (861. године) крстило се око 200 припадника овог народа, оставивши тако идолске гадости.

Хришћанство се међу Хазарима одржало до потпуне пропасти њихове државе 1016. године. Међутим, време крштавања Хазара не зна се тачно. Пошто сам наишао на податак код Јевсевија Поповића у његовој Црквеној историји да је покрштавање Хазара било између 856. и 860. године, и код Јустина Поповића: "... тада цар Михаило, по савету свјатјејшег патријарха Игнатија...",⁵⁷ мислим да је то вредно помена и расправе. Ако је покрштавање Хазара било између 856. и 858. године, јер по неким изворима Свети Фотије је дошао на свој положај 858. а не 857. године, онда је покрштавање сигурно било за време патријарховања Игнатија. Ако је било 859. или 860. године, онда је за време патријарховања Светог Фотија. Међутим, остали подаци којима сам располагао сведоче да је то било 860. године,⁵⁸ што значи да је опште прихватљиво да је покрштавање Хазара извршено за време Светог Фотија, дакле око 860. године.

⁵⁶ Јустин Поповић, Житија Светих за мај, Београд 1974, стр. 268.

⁵⁷ Јустин Поповић, Житија Светих за мај, Београд 1974, стр. 256

⁵⁸ Видети: Атанасије Јевтић, Свети Равноапостоли Кирило и Методије, часопис "Богословље", Београд, 1977., стр. 20.

3. Крштење Словена

Моравска, која је обухватала углавном територију данашње Чехословачке, била је настањена Словенима и потпадала је под власт Карла Великог, а после његове смрти постаје део франачке државе под владавином краља Лудовика Германика (845–876), унука Карла Великог. Моравски кнез Растислав или Ростислав (846–870) проширио је границе своје државе и створио политички самосталну Велику Моравску. Али, на њега су вршили притисак, са запада Франци, а са истока Бугари са којима се граничио (граница је била река Тиса).

Лудовик Германик који није успео да покори Растислава тражи и склапа савез са Бугарима. Тада се Растислав прво окреће папи Николи I и од њега тражи помоћ. Међутим, Никола I не желећи да учествује у томе, одбија да помогне, највероватније да не би пореметио односе са Лудовиком, чији савез са Бугарима види као отворени пут према Цариграду. Тада се Растислав који је хтео по сваку цену да одржи самосталност своје државе, обраћа Византији и тражи тајни савез који би се заснивао на источном преокрету његове цркве и византијском просвећивању свог народа. Хришћанство је у Моравској већ било познато од франачких и латинских свештеника.

Растислав тада већа са својим кнезовима⁵⁹ и народом Моравске, шаље изасланике византијском цару Михаилу III казавши му: "Наш народ је одбацио назнабоштво и држи хришћански закон. Само у нас нема таквог учитеља који би нам веру Христову објаснио на нашем језику. Видећи то, друге земље пожелеле да иду за нама. С обзиром на то, господару, пошаљи нам таквог епископа и учитеља: од вас у све земље добри закон исходи".⁶⁰

Када је цар чуо за њихову молбу, позвао је патријарха Фотија да га подробно обавести о свему. Осетили су да им Бог отвара нека нова врата: земљу која је спремна да прими Божанску реч; за то сејање најбољи су били Свети Кирило и Методије које је

⁵⁹ На том већу учествовали су и Коцељ из Паноније и Светопук из Словачке (иначе Растислављев нећак).

⁶⁰ Живот Константина – Кирила, глава XIV, стр. 141.

цар одмах позвао да дођу и замолио да оду у Моравску и понесу собом много поклона. Пре поласка, као и обично, Константин се моли Богу и одржава пост од четрдесет дана. Уз помоћ Светог Духа Константин измисли словенску азбуку и тако изгради језички мост између православних Грка и Словена. Затим преводи са грчког свештене књиге на словенски језик помоћу блаженог Методија.

Свети Кирило са братом Светим Методијем и са неколико способних ученика, пошао је из Цариграда у Моравску првом половином 863. године. Они су са собом понели свој превод на словенски језик: јеванђеља (јеванђелистар за богослужбену употребу, а вероватно и цело тетрајеванђеље), богослужбене одељке из апостола, литургију, псалтир и изабране службе црквене.

Света Браћа су наставила свој преводилачки рад и превела часослов, евхологион и друге богослужбене, хагиографске и омилитичке текстове Светих Отаца, неопходне за богослужење и уопште проповедање Хришћанства.⁶¹

У Моравској су их радо примили кнез Коцељ (или Хоцељ) у панонској Моравској, Светопук (или Свјатополк) у Словачкој и Рагислав у правој Моравској, као и сав народ.⁶²

Света Браћа су у Моравској одмах почели са радом, у којој су иначе остали од 863. до 867. године, подижући цркве, отварајући словенске школе а нарочито су мисионарили употребом словенског језика при богослужењу. Убрзо су подигли један манастир, код Велеграда, где су њихови ученици учили и где се радило на даљем превођењу богослужбених и светоотачких текстова. Ту су будући свештеници учили богослужење на словенском.

Онда су пошли у Панонију, којом је владао словенски кнез Коцељ (861–874),⁶³ велики љубитељ словенских књига. Он је омогућио Светој браћи мисионарски рад међу Панонским Словенима. Овде су прилике биле сличне онима у Моравској. Хришћанство је већ било раширено јер је Панонија припадала јурисдикцији салцбуршко–немачког бискупа.

Коцељ им је одмах дао педесет учитеља да код њих уче словенско богослужење како би били спремни за рукоположење. Кирило и Методије су мисионарили око пола године у Панонији

⁶¹ Атанасије Јевтић, Свети Равноапостоли Кирило и Методије, нав. дело стр. 23.

⁶² Јевсевије Поповић, Опћа црквена историја, Сремски Карловци, 1912., књига I, стр. 712.

⁶³ О кнезу Коцељу видети: F. Grivec, Slovenski knez Kocelj, Ljubljana, 1938.

и у лето 867. године кренули су на пут ка Цариграду или ка Риму, преко Аквилије и Венеције (боравили су у Блатенском манастиру, на Блатном језеру).⁶⁴

У Моравској, као што рекосмо већ су се налазили свештеници франачке државе, који су се противили грчким клирицима и њиховом, за њих новом учењу које су Грци увели: увођењу словенског језика у богослужењу, избацивању *Filioque* и увођењу "источних обичаја". Разуме се да се Методије, као што је и природно, држао источног учења о исхођењу Светог Духа само до Оца.⁶⁵ То је било време велике борбе између папе Николе I и патријарха Фотија и било је лако да се на Западу грци оптуже као јеретици. Осим тих споменутих проблема, требало је рукоположити за свештенике и многе ученике које су Кирило и Методије спремали за свештеничку службу. Због свега тога Кирило и Методије 868. године иду у Рим где на папској столици налазе папу Адријана II. Он се сложио са њиховим начином рада, и тражио је само да се Апостол и Јеванђеље прво читају на латинском а после на словенском језику. Такође је дозволио Символ Вере без додатка *Filioque*, јер ни Римска црква у ово доба није имала тај додатак. Допатак *Filioque* у Символу Вере имала је Франачка Црква која је преко својих свештеника увела *Filioque* у Моравску Цркву.⁶⁶

Спорило се о словенској азбуци коју је Константин увео, да ли је то ћирилица или глаголица. Нама је познато да у Кирило и Методије знали словенски језик, свакако словенски језик којим су Јужни Словени тада говорили. Браћа су сачинила такозвани "глагољички" словенски језик, а највећи број слова био је узет из грчког језика.⁶⁷ Данас се узима да је глаголица старија и уједно оно писмо, које је Кирило саставио. Света Браћа Кирило и Методије, које са правом отац Атанасије Јевтић назива Равноапостолима,⁶⁸ својим просветитељским делом у Моравској и Панонији су у словенским државама дубоко укоренили Византијску цивилизацију, која је временом донела богате плодове. Већ

⁶⁴ Атанасије Јевтић, Свети Равноапостоли Кирило и Методије, нав. дело, стр. 25.

⁶⁵ Слично о овоме је говорио и писао патријарх Фотије, који је био учитељ Свете Браће у свом делу, "О мистагогији Светог Духа", Migne, P.G. 102. 263–391.

⁶⁶ Василиос Стефанидис, Црквена историја (на грчком), Атина, 1978., стр. 403.

⁶⁷ Исто, стр. 402.

⁶⁸ Атанасије Јевтић, Свети Равноапостоли Кирило и Методије, нав. дело стр. 17–37.

од првих дана својим доласком су припремали стварање самосталне, католичанске – саборне Цркве Христове међу словенским народима. Рад Светог Кирила је, гледано са свих страна, остварење једног Грка. Само философ кога је узгајио дух грчког антропизма, могао је да да, иако је био Грк, Словенима писмо. Својим уласком у Православље, који се десио у најбоље време византијске цивилизације, Словени су добили прилику да изблиза упознају рад једне потпуно оформљене државе као што је била Византија за време цара Михаила III и Светог Патријарха Фотија.

4. Крштење Бугара

Како је време пролазило, Византијско Царство постаје велика сила и на балканском полуострву. У томе ће много помоћи, као што ћемо видети и Моравски кнез Растислав.

Богорис (или Борис I), цар бугарски (852–888)⁶⁹ у Тулу поред Дунава (Аустрија), потписао је савез (862. године), као што смо већ споменули, са Лудовиком Германиком, унуком Карла Великог када му је предложено да се крсти, али за његово крштење указаће се прилика тек касније. Савез између Бугара и Немаца окренут је против моравског кнеза Растислава. Он се обраћа Византији и тражи савез који ће одмах бити склопљен. Глад која је настала у Бугарској била је повод за рат између Византинаца и Бугара (863–864). Борис у том рату бива побеђен и на копну и на мору, због чега је морао да се преда Византији и потпише мир. Тако је он био принуђен да прими Хришћанство. Пуномоћник патријарха Цариградског Фотија, обавио је крштење а Византијски цар Михаило III, као кум био је заступљен преко изасланика (864. или 865.).⁷⁰ Постоји и друга верзија овог догађаја по којој је Богорис I отишао у Цариград, где га је крстио тадашњи патријарх Фотије, сам цар је кумовао, и Богорис је на крштењу добио име Михаило.⁷¹

Позната прича, према којој покрштавање Богориса и бугарског народа би због његове сестре Марије која је била у ропству у Цариграду и тамо одгајана као хришћанка "παρά τῶν Ῥωμαίων μὲν αἰχμαλωτισθεῖσης ποτὲ, κατεχομένης δὲ νῦν ἐν τῇ τοῦ βασιλέως αὐλῇ" (једном је заробљена од Римљана, и сада је држе у царском двору),⁷² сматра се данас невероватном јер за претпостављено време није познато да је постојао рат између Бугара и Византије који су Бугари изгубили. Заувек се одбацује и казивање према коме је покрштавању Богориса помогао словенски

⁶⁹ Видети: В. Гюзелев, Княз Борис Първи, С. 1969.

⁷⁰ Василиос Стефанидис, Црквена историја, нав. дело, стр. 400.

⁷¹ Јевсевије Поповић, Опћа црквена историја, нав. дело, стр. 710.

⁷² Continuatus, издање Bon, стр. 162 и даље.

Апостол Методије, страхом, који је био код њега изазван сликањем Страшног Суда.⁷³

Најважнији историјски извор о покрштавању Бугара је Симеон Магистар, који је био ближи догађајима од свих осталих. Он једноставно каже: "ὅς (Βόγορις), εἰς τὸ ἴδιον ἐπιστρέψας, διὰ ζωγράφου, Μεθοδίου λεγόμενου, τὴν κρίσιν καὶ ἀνταπόδοσιν ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ γράφῃναι πεποίηκεν" (и кад се (Богорис) вратио у своје, сликаром, који се звао Методије, у његовој палати сликао Страшни Суд) (стр. 665).⁷⁴ Не ради се дакле о словенском Апостолу Методију, него о неком другом Методију који је био иконописац, а највероватније монах коме је Богорис, који је већ био хришћанин, дао да слика религиозну икону у двору ради украса. Та икона није помогла његовом крштењу, него је била резултат његовог крштења.

Богорис се крстио, а са њим и сав његов народ.⁷⁵ Истовремено је Богорис истерао из Бугарске франачке и римске свештенике. Планови папе Николе I падају сада у воду. Илирик и Бугарска припадају сада Цариградској Цркви. Грчки свештеници који су већ били тамо, као и нови који су послати од патријарха Фотија, својим примером и речју Божијом исповедају свугде Једног и Истинитог Бога, а Бугари примају поуку Божије Истине, остављају идоле, и са вером у Бога на хиљаде се крштавају.

У то доба, патријарх Фотије шаље новом хришћанском цару посланицу. У њој му објашњава како треба да живи и у шта треба да верује веран вођ.⁷⁶ Ова предивна Фотијева посланица опет нам открива водећу мудрост Јерарха. Он води грчке царе а сада води и стране. Духовна казаљка која свима показује прави пут, пут Божије Истине. А Бориса ојача и помаже му да води свој народ ка Божијем путу, путу Једине Истине.

Међутим, Богорисова велика жеља да Бугарска Црква буде аутономна и има свог патријарха, довела је Бугарску од Византије Риму (866) и од Рима Византији (869). То су догађаји од велике важности о којима ћемо говорити, јер су утицали на даљи сукоб између Западне и Источне Цркве.

⁷³ Continuatus, исто.

⁷⁴ Цитирано према: Василиос Стефанидис. Црквена историја, нав. дело, стр 400.

⁷⁵ Крштење целе Бугарске је трајало до 864–869. године.

⁷⁶ За ову посланицу видети: Migne, P. G. 102, 628–696.

У том великом и светом делу крштавања свих ових народа, главну улогу је одиграо патријарх Фотије.⁷⁷ Његов удео није био видљив. Некако је стајао у сенци. Али и у сенци није престајао да буде он тај дух који просветитељима даје крила. Историјски извори које поседујемо утврђују његово дело. Дају нам прилику да и ми осетимо како је преносио жар и љубав свог јерархијског дела.

⁷⁷ Под овим истим светим патријархом, 879. године, покрштен је коначно и српски народ за време српског кнеза Мутимира. Хришћанство се међу Србима учвршћује тек после Кирила и Методија и њиховим проповедањем хришћанства на словенском језику.

V Патријарх Фотије и Цариградски сабор из 867. године

Свети патријарх Фотије био је многостран борац. Са много чим је имао да се бори, јер су јереси у Византији оставиле многе утицаје, а највише у доба иконоборачке јереси, које је дубоко ранило тело Цркве.

Од 843.⁷⁸ до 867. године када је насликана прва икона и постављена у храм Свете Софије, прошло је доста времена. То је свакако разумљиво јер за све ово време била је заборављена уметност стварања живописа и хагиографије. требало је да се во изабрати теме за црквени живопис и хагиографију. У том правцу се борио Свети Фотије, али и његови теолози, радећи упорно. Икона Богородице Водитељке која је постављена у храм Свете Софије била је не само велико уметничко дело, него и теолошко. Дан васпостављања иконе био је велики дан за православље.

Неуморни Велики Фотије не престаје да изналази прилике да говори о православљу и да се бори против јеретика. До данас су нам сачувана два његова казивања против јеретика у којим их он осуђује, а народу скреће пажњу на заједништво.⁷⁹

Целог свог живота, борбу и на два поља водио је Велики Јерарх. Борбу, да би подигао народ и да би уништио јереси у Византији, и борбу са суседима и Западом. До сада смо говорили о првом делу ове његове борбе. Али, он се ту неће зауставити. Славољубље папе Николе не признаје Истину, он и даље стоји иза својих погледа које ће опет покушати да подметне чим му се за то укаже прилика.

Бугарски цар Борис, који се крстио 864. године, није знао на који црквени центар да се ослони, како би његова новостворена Црква добила своју аутономију, која би њему у његовим наследницима била степенник за касније добијање политичке аутономи-

⁷⁸ Сабор из 843. године, за време патријарха Методија I (843–847), који је вратио обожавање светих икона у цркви.

⁷⁹ Видети: Приповетка о процвату новонасталих манихеја", P.G. 102, 16–264 и "Општу посланицу архијерејским престолима Истока", P.G. 102, 721–741.

је од Византије. Плашећи се грчког утицаја у својој земљи, Борис се није двоумио да тражи од Римске Цркве црквено унапређење и независност за своју Цркву када се нашао лицем у лице са непромењеним мишљењем патријарха Фотија о оснивању аутономне патријаршије. Таква аутономија за бугарску Цркву спречила би планове Цариградске патријаршије по проширивању утицаја у Бугарској, јер се она налазила у центру борбе између Западне и Источне Цркве. Осим тога, патријарх је мислио да Бугари још увек нису зрели за такву врсту аутономије.

Августа 866. године Борис шаље изасланике на Запад, у Рим, тражећи независност Бугарске Цркве, и један каталог са 115 питања упућен папи Николи.⁸⁰ Прилика за папу Николу је била јединствена: да да патријарха Бугарској Цркви, а истовремено да је потчини својој Цркви. Тада је Никола I послао епископе Павла Популонијског и Формоза Портског и са њима 106 одговора, на Борисова питања (*Responsa Nicolai papae I ad consulta Bulgarorum*), у којима истиче папско првенство и високо достојанство папског престола над цариградским, али уместо патријарха папа предлаже хиротонију архиепископа (митрополита) за Бугарску Цркву.⁸¹

Исте године када су западни епископи стигли у Бугарску, до тада су Грци већ били истерани. Почели су да проповедају Бугарима догмате Западне Цркве и да је неважеће све што је урађено од стране Фотија, јер он није истински нити признат као патријарх. Када је патријарх чуо за ово хуљење и за све што се дешава у Бугарској, одмах је написао посланицу Бугарском цару тражећи објашњење.

Истовремено је послао општу посланицу Источним архијерејским престолима (866. године).⁸² У тој посланици Фотије осу-

⁸⁰ История на България, том 2 (първа Българска държава), София 1981, стр. 220, Ангелов, Д. Приходи на средновековната Българска държава. – ИП, 1946/1947, No 4–5, стр. 498.

⁸¹ Mansi, XV, 401–434, Migne, P.L., CXIX, 978–1016.

⁸² Општа посланица Источним патријарсима, Migne, P.G. 102, 721–741, Панагисотис Василиадис, превод са грчког на српски, у штамп; И. Кармирис, Догматске и симболичне Теологије, Православне Католичанске Цркве, том II, Атина, 1960., стр. 316–330. И. Романидис, Текстови догматске и симболичне Теологије, Православне Католичанске Цркве, том II, Тесалоники, 1982., стр. 170–187. Посланица се налази у кодексу 204 ф. 1–13 библиотеке Метеха Гроба Господњег, Цариград. Посланица се такође налази код: И. Валетас, Фотијеве посланице, Лондон, 1864., стр. 165–181. Расправу о овој Фотијевој посланици и критику мишљења J. Hergenröther, написао је Тх. Россеикин,

ђује противканонска дела Рима, и његовог папе Николе I: то што његови посланици у Бугарској други пут миропомажу хришћане, намећу пост у суботу, дају разрешење у првој недељи Велике Четрдесетнице на млеко, сир и јаја, и захтевају од свештеника да буду неожењени. Освећени и Свети символ су покушали да кривотворе подметнутим мислима, дoметнутим речима и крајњом дрскошћу учећи новој науци да Свети Дух не исходи само од Оца него и од Сина.⁸³

У Риму су мислили да имају право на Бугарску пошто је Бугарска Црква постала у пределима некадашње дачке цркве у Илирику (Јустинијана Прима) и сада када су Бугари постали хришћани сматрали су да они припадају Риму јер живе на земљишту Јустинијане Прима, која им је некада припадала и јер је тамошњи архиепископ био римски викар.⁸⁴ Са друге стране Цариградски патријарх је тражио јурисдикцију над Бугарском Црквом због тога што је Бугарску Цркву основао Цариг

Следеће 867. године у лето и то одмах после догђаја у Бугарској када су повређени догмати и традиција Источне Цркве, али и сам патријарх, сазван је Сабор у Цариграду на мјесту патријарха Фотија. На Сабор је дошло око хиљаду епископа, клирика и монаха, био је присутан и цар Михаило III, као и нови савладар Василије Македонац. Свети Сабор прво размотри јеретичко учење и делање франачких мисионара у Бугарској, а затим јеретичко учење Западне Цркве о Духу Светом (Filioque). Осуђује све раније, па и ову нову латинску јерес. На крају седнице, Римски папа Никола I би саборски осуђен, рашчињен и анатемисан као кривац за nerede у Цркви.⁸⁵

Пошто су предмети Сабора из 867. године, о којима је расправљано, унеле многе несугласице између двеју цркава које трају чак и данас, треба обавезно скренути пажњу на следеће: није би-

Окружное послание Фотиа, Патриарха Константинопольского, у "Богословскиј Вјестник" бр. 1 (1915), стр. 122–157.

⁸³ Т. Евстрадијадис, Патријарх Фотије и његово значење у историји деобе цркава, Богословски гласник VI, Сремски Карловци, 1904., стр. 327.

⁸⁴ Јевсевије Поповић, Опћа црквена историја, књига I, Сремски Карловци, 1912., стр. 734. О Јустинијани Прими видети докторска дисертација Ђакон Радомира Поповића, Хришћанство на нашем тлу до досељења Словена, Београд, 1988., стр. 304–322.

⁸⁵ О овом Сабору видети: И. Анастасију, Црквена историја (на грчком), том I, Тесалоники, 1979., стр. 535–585. А. Димитракопулос, Историја схизме (на грчком), Leipzig, 1867. као и И. Кармирис, Патријарх Фотије и Цариградски Сабор из 867. (на грчком), часопис "Еклесија", 31, 1954., стр. 226–229.

ла на том Сабору осуђена Римокатоличка Црква, него јеретичко учење у Бугарској и лична политика коју је папа Никола I водио.

На крају Сабора свети патријарх у свечаној беседи одаде хвалу победи Православне вере над свим јересима и узвелича Утешитеља Духа Светог, чијом се благодаћу сакупљају и покрећу свети Васељенски Сабори ради истребљења ђавољег кукоља јереси из Цркве.⁸⁶ Акта овог сабора су уништена наређењем сабора из 869–870. године.⁸⁷ Новија сведочанства су малобројна и недовољна, те долазе из непријатељских извора окренутих против Фотија; потичу од сабора у Цариграду 869–870. године и оног у Риму за време Адријана II, 869. године, од недостојних личних непријатеља Фотија, Митрофана Смирнског, Никита Пафлагонског, Анастасија Библиотекара, као и од *Liber Pontificalis*.⁸⁸ О овом сабору ништа није написано ни од стране Фотија ни од стране његових многобројних пријатеља.⁸⁹

Године 867. Василије шаље изасланике у Рим код папе Николе, двојицу митрополита, Јована Пергијског и Петра Сардијског, као и протоспатрија Василија, да обавесте папу о променама у Византијској Цркви и држави и да папа Никола потврди све што је урађено на Сабору од стране Фотија. Али на путу митрополит Сардијски страда код Далмације, а остала двојица када су стигла у Рим беху примљени од папе Адријана II (867–872), уместо папе Николе који је у међувремену умро, 13. новембра исте године.⁹⁰ Адријан II, јуна 869. године одржи локални сабор у Риму на коме осуди патријарха Фотија и све саборе на којима је осуђиван патријарх Игнатије. Такође су осуђене и анатеме изречене на рачун папе Николе, као и акта сабора из 867. године која су спаљена у Риму испред цркве Светог Петра.⁹¹

⁸⁶ О. Јустин Поповић, Житија светих за фебруар, Београд, 1973., стр. 106, *Migne*, P.G. 105, 537 и даље.

⁸⁷ О овом сабору, чија акта нису спасена јер први примерак је спаљен у Риму јуна 869. године. (*Vita Harduini II*, *Mansi*, XVI, 135), као и о литератури о овом Сабору видети: Тх. Россекин, Константинополјскиј собор 867. год., у "Богословскиј Вјестник" бр. 2 (1915) стр. 365–394. Такође видети: К. Бони, Увод у Грчку црквену књижевност од IX века и даље, стр. 70–71.

⁸⁸ *Liber Pontificalis*, (изд. L. Duchesne) 2 тома, Paris, 1886, 1892. Duchesne, J. *Études sur le Liber Pontificalis*, Paris, 1877.

⁸⁹ Иоанис Кармирис, Патријарх Фотије и Цариградски сабор из 867. нав. дело, стр. 226–229.

⁹⁰ Андрејас Димитракопулос, Историја схизме, нав. дело, стр. 8–9.

⁹¹ Радомир Поповић, Свети Фотије патријарх Цариградски и његово доба, Теолошки погледи 4, Београд, 1983., стр. 206.

По завршетку овог Сабора из 867. године десили су се драматични догађаји у Цариграду који ће променити, као што ћемо видети, збивања не само у Византијској држави, него и у Цркви.

У ово време, цар Михаило III узео је себи за савладара неког Василија, пореклом из Македоније.⁹² Он је прво био царев коњушар и постепено стичући царско пријатељство би постављен за његовог савладара. По неким другим историчарима, Василије је "зарадио" своје место савладара убивши цесара Варду, по Михаиловом наређењу када се цар задесио на Криту водећи рат против Арапа, који су већ дуже времена пљачкали острво.⁹³ Василије, вођен великом жељом да и сам постане цар, искористи прилику и у ноћи 23. септембра 867. године, док се цар налазио на вечери у палатама Светог Маме, уби га и одмах сутрадан себе прогласи царем.⁹⁴

На тај сурови начин дошао је на византијски царски престо Василије, сиромашни земљорадник из Македоније, који ће бити један од најславнијих и најмоћнијих царева Византије.

⁹² Он је уствари пореклом из северозападне Тракије. Иако се сматра Македонцем а династија коју је основао се назива македонском. он нема везе са Македонијом, јер је рођен у Тракији, у околини Адрианополиса. Такође, није никако сигурно да је јерменског порекла, као што са сигурношћу тврди M.N. Adontz, *L'Age et l'Origine de l'Empereur Basile Ier, Byzantion* (1933), том VIII; (1934), том IX. Видети: Georg Ostrogorsky, *Историја Византијске државе* (на грчком), Атина, 1989., том II, стр. 106.

⁹³ О томе видети Georg Ostrogorsky, *Историја Византијске државе*, нав. дело, стр. 106, Иоанис Карагианопулос, *Историја Византијске државе* (на грчком), том II, Тесалоники, 1987., стр. 267, Иоанис Анастасију, *Црквена историја* (на грчком), том I, Тесалоники, 1979., стр. 553 и Јевсевије Поповић, *Опћа црквена историја*, нав. дело, стр. 782.

⁹⁴ Цар Василије I Македонац, оснивач Македонске династије (867–886. године).

VI Лажни Осми Васељенски Сабор (869–870)

Доласком Василија I Македонца на царски трон Византијске Државе могло се очекивати да цар ода признање Светом Фотију за његову упорну борбу и против Запада, али и за његову службу Цркви и Држави. Цар не само што није признао рад патријарха, него га је удаљио са престола Цариградске патријаршије. За то су постојала два главна разлога: први, да би опет за добио симпатије Рима и тиме удовољио страни игнатијеваца – и други, храброст патријарха који је доласком Василија на власт, рекао у једној његовој омилији, "да је недостојан Светих Тајни он који је своје руке упрљао крвљу његовог добротвора". То су били главни разлози који су Василија навели да патријарха Фотија свргне са патријаршијског трона и опет доведе Игнатија. То се догодило 23. новембра 867. године. По овоме је уследила мржња према Фотију и свему ономе што је он урадио. Тада су порушене цркве, Фотијева дела бачена на ватру а епископи хиротонисани од њега удаљени су. Светог патријарха су протерали, морао је да оде у један запустели манастир крај Босфора, звани Скепис (Покров).

У исто време Цар посланицом тражи од папе Адријана II да потврди догађаје у Цариграду. Папа Адријан, одговарајући Цару, тражи да се сазове сабор у Цариграду који би анатемисао Фотија и његове присталице и уништио акте Фотијевог Сабора из 867. године.

Тако је и било 5. октобра 869. године у храму Свете Софије Сабор почиње свој рад.⁹⁵ Сабору су присуствовали и посланици патријаршијских престола Истока. Првој седници присуствова-

⁹⁵ Овај лажни сабор поништен је на Цариградском сабору 879–880. године. Он је накнадно признат код Латина у XII веку, и то после одцепљења Западне Цркве од Источне и то као оружје против Православних. Латини су од XII века почели да га убрајају у своје васељенске саборе као "Synodus octava oecumenica". Православна Црква никад није признала тај сабор сматрајући га лажним и противцрквеним сабором, пошто овај сабор није решио ниједно догматско питање нити било какав спор по питању црквеног учења. Због тога се он не може убрајати у Васељенске саборе.

ло је њих осамнаесторица: три папина легата (епископ Остијски Донат, Непски Стефан и Ђакон Марин, касније Римски папа),⁹⁶ патријарх Игнатије, архиепископ Тирски Тома, дванаест епископа Цариградске патријаршије и Јерусалимски, неки синђел Исаија. Због оволиког броја чланова Сабор је назван "le Concile des Dix-Huit", сабор Осамнаесторице.⁹⁷ Други историчари помињу да је првој седници присуствовао двадесет један епископ. Професор Иоанис Валетас помиње само дванаесторицу присутних рачунајући Игнатија и папине легате. Папини легати, који су председавали Сабору, собом су понели "Libellus"⁹⁸ којим је назначен папски примат и који садржи одлуке сабора у Риму. Сви присутни на Сабору су били присиљени да га потпишу, признајући тако Игнатија као законитог патријарха, а папу Адријана као "ἐὺαγγελικὸν ἄκρον ἀρχιερέα καὶ παγκόσμιον Πάπαν" (архијереја свих хришћана света и светског папе). Циљ овог "Libellus-a" очигледно је био да потчини папској власти не само Цариградски престо, него и све цркве Истока.⁹⁹ Са друге стране, епископи Истока су се бранили истичући да власт у Цркви имају само пенторица патријараха, што нам је познато као теорија "Пентархије"¹⁰⁰ која се развијала у нашој Цркви од времена Јустинијана, а на сабору су је епископи успешно употребили да би нарушили папски "Libellus".

Кад је Фотије требало да се појави пред сабором, да би му се судило, папини легати нису пристали сматрајући да је он већ осуђен од стране папе Николе и његовог наследника папе Адријана и да на сабору треба само да се објави његова осуда. Цар се јавио преко свог посланика тражећи да Фотије присуствује сабору, јер он није био присутан у Риму када му се судило, иначе неће потписати акте Сабора. Папини легати су на крају пристали и Фотије са својим људима би доведен на сабор. Фотије је знао каква ће бити одлука Сабора; он није признавао папине легате

⁹⁶ Митрополит Генadiје, О осудама Светог Фотија старих и историчара нашег доба (на грчком), Истанбул, 1956., стр. 12.

⁹⁷ Никодим Милаш, Осми Васељенски сабор, Хришћански живот 3, 1925., стр. 113.

⁹⁸ Libellus satisfactions, Mansi, XVI, 27 и даље, 315.

⁹⁹ Власиос Фидас, Црквена историја (на грчком), Атина, 1977., стр. 52.

¹⁰⁰ О пентархији видети: Власиос Фидас, Јустинијан и Пентархија (на грчком), Атина, 1968. Исти, Историјско-канонички проблеми о раду уредбе Пентархије Патријарха (на грчком), Атина, 1970. Исти, Претпоставке развитка уредбе Пентархије Патријарха (на грчком) Атина, 1969.

овлашћеним да му суде, односно папу, и није признао за законите представнике присутне изасланике источних патријараха. Тражио је да му суди Васељенски Сабор у присуству законитих изасланика петорице патријараха. На Седмој саборској седници била је изречена анатема патријарху Фотију који се за време суђења понашао мирно и достојанствено, а на питања која су му постављали или није одговарао, или је одговарао речима Светог Писма тако да је својим ћутањем или својим одговорима римске легате доводио ван себе.¹⁰¹

Сабор је спалио акта Прво-другог Сабора (861. године) и Сабора из 867. године који су осудили папу Николу. Када је Сабор прихватио папске одлуке, анатемисао је Фотија, избацио све епископе хиротонисане од Фотија, као и све монахе и лаике, истомишљенике Фотија. Сабор је патријарха Фотија окарактерисао као тиранина, шизматика, измишљача лажи, прељубника, оцеубицу, новог Диоскора и новог Јуду.¹⁰²

На последњој седници Сабора (28. фебруара 870. године) појавили су се представници Бугарске Цркве, тражећи да Сабор одлучи о административној зависности Бугарске Цркве од Рима или Цариграда. Папини легати су рекли да немају никаква овлашћења по том питању и уручили су само писмо папе Адријана II о забрани мешања у Бугарској. То писмо патријарх Игнатије није уважио те Сабор одлучи да Бугарска Црква припадне опет Цариграду; она је била организована као митрополија у саставу Васељенског престола и не на уобичајени начин као аутокефална архиепископија.¹⁰³

Игнатијевац Никита Пафлагонски вели да чланови овог сабора приликом потписивања аката сабора нису употребили мастило него су умочили перо "у путир у којем је била крв Господња".¹⁰⁴

Абат Анастасије Библиотекар који се тада налазио у Цариграду, као посланик Лудовика II, преписао је за себе акте овог сабора и то је данас једини извор којим располажемо. За овај Анастасијев препис, који је он касније превео на латински језик,

¹⁰¹ Јевсевије Поповић, Опћа црквена историја, књига I, Сремски Карловци, 1912., стр. 783.

¹⁰² Теодор Евстратијадис, Цариградски патријарх Фотије и његово значење у историји деобе цркава, Богословски гласник, књига VII, Сремски Карловци, 1905., стр. 96.

¹⁰³ Власиос Фидас, Црквена историја, нав. дело, стр. 57.

¹⁰⁴ Исто, стр. 56. Такође видети: Mansi, SCC, XVI, 264 и P.G. 105, 545.

J. Hergenöther¹⁰⁵ вели, да га "треба сматрати за потпуно веродостојан и као аутентични егземплар сабора". Постоји такође још један списак аката на грчком језику који изгледа да није ништа друго до извод из Анастасијевог примерка. Пошто изворни акти овог сабора не постоје – грчки текст је одмах уништен по доласку Фотија, а латински је украден од словенских гусара на Јадранском мору¹⁰⁶ онда би се свакако могло и сумњати у оригиналност Анастасијевог примерка. Изгледа невероватно да папини легати, који су учествовали на сабору и од којих су акта украдена, по доласку из Цариграда у Рим ништа о томе нису говорили, а такође нису саставили никакав писмени извештај од свега што су запамтили.¹⁰⁷

На последњој седници издато је неколико канона, којима се не зна тачан број – по латинској редакцији има их двадесет седам, а по грчкој само четрнаест¹⁰⁸ – донекле са јасном тенденцијом, да се ауторитет Римске столице учини неприкосновеним на Истоку и свакако су били против патријарха Фотија и његове управе.

У Римокатоличкој цркви овај Сабор "осамнаесторице" важи као осми васељенски сабор и као таквог га третирају и говоре сви римокатолички писци. Ако погледамо канонски састав и богословско дело сабора из 869–870, године видећемо да је исти имао на својим првим седницама свега дванаест епископа, а на последњој седници свега сто три епископа;¹⁰⁹ богословско дело сабора односило се на проблеме другог реда, као што је "првенство" Римске столице, што за спасење људи у Христовој цркви и решење тог проблема не значи ништа нити оно зависи од тога. Према томе, овај сабор упоређен са Седам Светих Васељенских Сабора и њиховим делом (црквеним или богословским) не може бити назван "Васељенским". Осим тога, овај папски сабор, као што ћемо даље видети, био је званично поништен од великог Фотијевог Сабора 879/80. године, што је и папа Јован VIII потврдио. Сабор на Западу није признат као Васељенски све до XII века, када је добро дошао Западној Цркви као оружје против Источне Православне Цркве.

¹⁰⁵ J. Hergenöther, Photius, Patriarch von Konstantinopel, Regensburg, 1867/9.

¹⁰⁶ Власиос Фидас, Црквена историја, нав. дело, стр. 56.

¹⁰⁷ Acta Concili Constantinopolitani IV (869–870). Mansi, XVI, 1–208. (Versio Latina Anastasii Bibl.); Mansi, XVI, 300–413. (Versio Graeca).

¹⁰⁸ Никодим Милаш, Осми Васељенски сабор, нав. дело, стр. 113.

¹⁰⁹ F. Dvornik, The Photian Schism, Cambridge, 1948., стр. 145–146.

Јасно се види по раду овог сабора да је исти сазван искључиво ради патријарха Фотија – те године је већ био свргнут од стране Цариградског престола – и ради тога што је папа Адријан хтео да анатемише патријарха Фотија који се за време свог првог патријарховања супротставио признању Римске столице, првенство власти над целом црквом, јурисдикцији над Бугарском, осудивши исту цркву јеретичку због учења о исхођењу Духа Светог од Оца и Сина (*Filioque*).

Сабор је трајао до 28. фебруара 870. године. По завршетку сабора народ се дигао против саборских одлука и због тога што је Источна Црква била искоришћена од стране Западне Цркве. И сам цар је видео да му је Фотије потребан када су у питању његови односи са Западом. Одмах је тражио од папиних легата да му врате акта сабора, како папа не би сазнао шта се на сабору десило. Они му их нису вратили и одмах су пошли на пут за Рим. Код Хепира су папини легати пали у руке разбојника, које је највероватније послао цар, узевши им поклоне које су носили папи и акта сабора. Игнатијевци су успели да сакрију од папе своја недела против Великог патријарха, али при томе нису променили своје понашање према патријарху. У манастиру Скепис (Покров) у који је прогнан, послали су војнике да га чувају. У прогонству Свети Фотије проведе неколико тешких година изолован од света. Његови противници, који су спалили његове пергаменте, нису му дозволили да са собом понесе ни један спис, од оних које је успео да спасе. Многе његове посланице, које су сачуване до данас, написане су управо у то време прогонства.¹¹⁰ Једна од најтужнијих је она посланица која је послата Василију са молбом да му дозволи да има барем своје књиге, али су то и друге упућене његовим пријатељима који су сада такође пролазили кроз тешка времена.

За време прогонства написана су и његова дела "Приповетка о процвату новонасталих манихеја",¹¹¹ у четири књиге; у четвртом делу или логос (реч), које је послао монаху Арсенију, жали се Фотије због одузимања књига. У прогонству је такође Свети Фотије написао, а касније и допунио, своје познато дело "Амфилохија".¹¹²

¹¹⁰ Василиос Лаурдас, Патријарх Фотије и његово доба (на грчком), часопис "Григорије Палама", Тесалоники, 1955., стр. 72.

¹¹¹ J. P. Migne, Грчка патрологија (*Patrologia Graeca*), Атина, 1991., том 102, стр. 16–264.

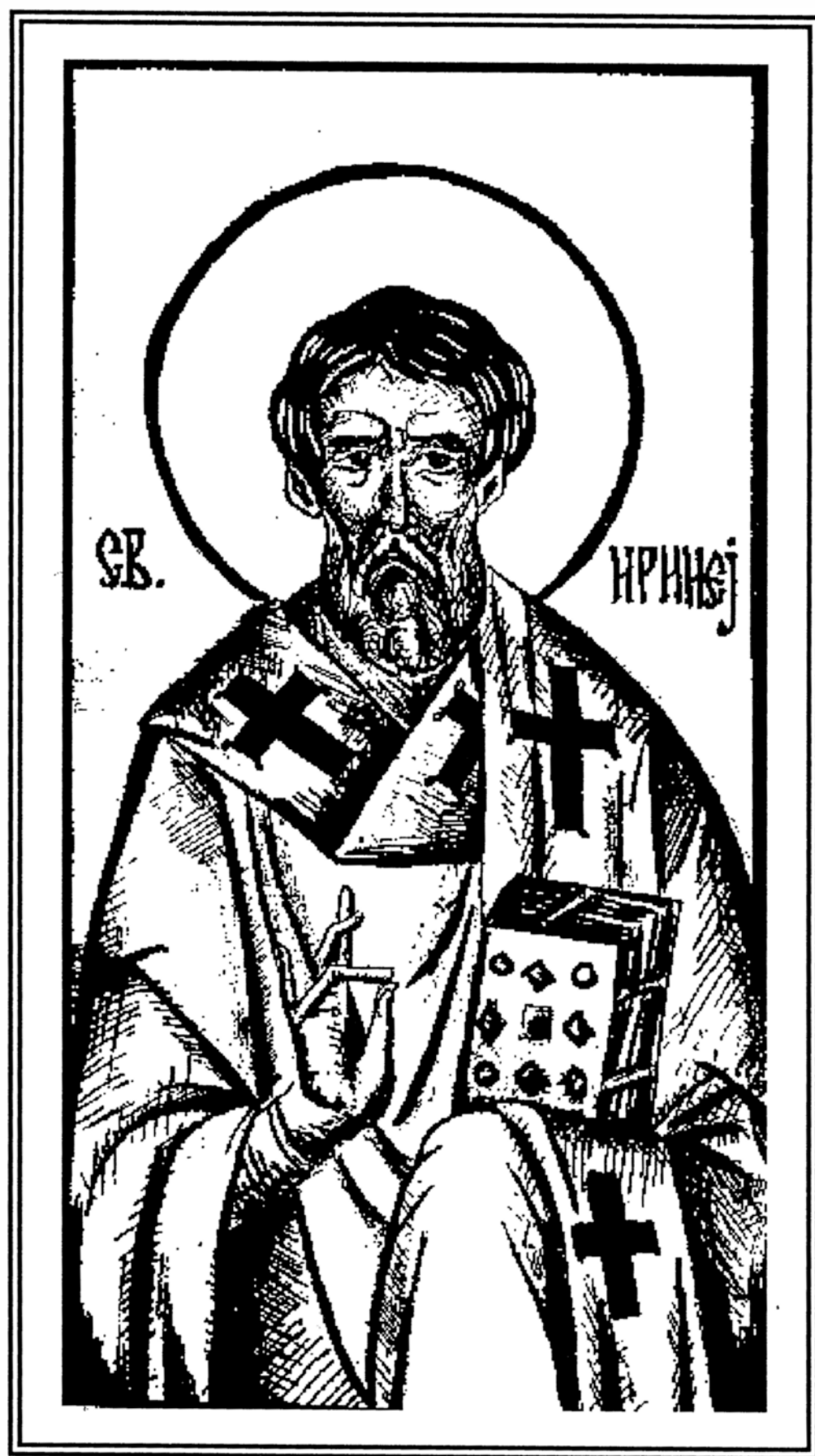
¹¹² J. P. Migne, Грчка патрологија (*Patrologia Graeca*), Атина, 1991., том 101, стр. 45–1172.

Док је патријарх Фотије био у прогонству, ситуација у Цариграду се полако мењала. Окренутост цара Василија од Фотијеве групе ка Игнатију и његовим присталицама била је, као што рекосмо, ради поправљања односа са Римом, као и ради сређивања стања унутар државе. Међутим, цару то није успело. После промене на црквеном врху, папа Адријан II је очекивао повратак Илирика и потпуно владање над Бугарском. Али, узалудне су биле његове наде. Убрзо је осетио да нити Игнатије, нити цар Василије имају намеру да пристану на његове захтеве.¹¹³

Патријарх Игнатије је по питању Бугарске следио Фотијеву политику. Такође и по питањима унутрашње политике, цар Василије је убрзо схватио Фотијеве умне и етичке моћи и у којој мери му је потребна његова помоћ да би владао државом и Црквом. Иако је цар из политичких разлога био присиљен да га уклони, одмах га је, чим су разлози због којих је морао бити уклоњен постали неважни, позвао натраг. На цара је много утицао и патријарх Игнатије који као да се осећао кривим за толико прогањање Светог Фотија. Тако се 873. или 875. године, прогнани патријарх враћа у Цариград.

Велики Јерарх се вратио у Цариград после неколико тешких година прогонства. Људи од којих је зависила његова судбина на време су схватили његову велику вредност и способност и због тога су га вратили на место које му припада – да буде у Цариграду, одакле ће се борити против свих непријатеља Православља. За време овог последњег сабора, у једном тренутку, изгледало је да ће Православље изгубити борбу са папизмом. Међутим, савест народа и памет цара Василија и патријарха Игнатија нису дозволили да се изгуби Бугарска, коју је Цариград крстио, нити пак да славни Патријарх остане заборављен у прогонству.

¹¹³ Василиос Лаурдас, Патријарх Фотије и његово доба, нав. дело, стр. 72.



Политичка теологија Јевсевија Памфила, Епископа кесаријског *

Велика пажња научника посвећује се друштвеној и политичкој мисли Јевсевија, првог хришћанског историчара. Рад Нормана Х. Бејнса¹ (нарочит значај придаје Јевсевијевој хришћанизацији јелинских погледа на царство), био је прекретница у разумевању паганских утицаја на Јевсевија.² Франсис Дворник објашњава:

Изгледа готово невероватно да су многи научници који су писали о Византији превидели сличности између Јевсевија и јелинистичких писаца, сви осим једног. Тај изузетак је проф. Норман Х. Бејнс, који је инспирисан чланком проф. Гудинова (о јелинистичком царству), издаје 1934. године кратку студију у којој наглашава да обраћање посебне пажње на те писце може водити ка проникнућу у одређене карактеристике византијског царског система. Заправо, то је једини прилаз у разумевању извора и јачања византијске политичке мисли.³ (П. Бесков, уочава и важност разматрања утицаја Филоновог схватања монархије на Јевсевија).⁴

* "The Political Theology of Eusebius Pamphili, Bishop of Caesarea", The Patristic and Byzantine Review (PBR), Number 2/1982. pg. 137-147, превела са енглеског Ирена Шкрлец

¹ N.H. Baynes "Eusebius and the Christian Empire" from *Annuaire de l' Philologie et d' Historie Orientales* (Brussels: Melages Bidez 1933)

² F.E. Cranz, "Kingdom and Polity in Eusebius of Caesarea" *Harvard Theological Review*, Vol. 45/1 (Cambridge: Harvard University Press 1952) p. 48.

³ F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy, Origins and Background*, Vol. II (Washington: the Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies 1966) p. 619.

⁴ P. Beskov, *Rex Gloria, The Kingship of Christ in the Early Church*, (Stocholm: Almquist and Wiksell, 1962) p. 318. For further influences on Eusebius see George Hunston

Овај чланак приближиће не само Бејнса и Дворника, већ и радове Д.С. Валас–Хадрила, Едварда Кранца, Дрејка, као и Стивенсова, Вилијамса, у намери да сједине размишљања о Јевсевију, са освртом на Царство Небеско, однос Бога према историји и Његовом месту у развоју теополитичке мисли ране хришћанске Цркве, наглашавајући притом Јевсевијев однос према мисли бл. Августина Ипонског.

Утемељење Јевсевијеве политичке теологије, чији грчки утицај има трага и код Бејнса, заснива се на теорији: *mimesis* (подражавање, прим. прев.) царске власти која је копија владавине Бога на Небесима, и Бејнс наводи Диотогениса, Сенидаса, Плутарха, Екфанта, да би показао сличност између њихових и Јевсевијевих мисли. Заједничко им је паганско схватање Логоса оваплоћеног, или чак водеће начело земаљске власти.⁵

Овде се први пут формулише хришћанска политичка теологија, која је према Бејнсу била једнообразно и чврсто привржена хиљадугодишњем византијском апсолутизму.⁶ У својој анализи Бејнса, Дрејк изводи закључак из Јевсевијеве философије:

То је философија заснована на идеји да постојање Једног Истинитог Бога подразумева постојање само једне истините владавине, и на земљи као што је на небу. Та власт је Римско царство, којом управља цар од Бога изабран, кроз Његовог Логоса– Христа.⁷

Бејнс даље изражава веровања да је ова политичка теологија укореењена у идеји да је владавина више копија или представа на земљи оне владавине Бога на небу.⁸ Постоји само један Бог, и један божански закон; стога на земљи мора бити један владара и један закон. Тај владар, римски цар јесте намесник хришћанског Бога. Валас–Хадрил подупире ово гледиште, и даље тврди да је

Williams, "Christology and Church-State Relations in the Fourth Century" Church History Vol. 20 (1951) N^o 3 pp. 15 f.; Hendrik Berkhof, Die Theologie des Eusebius von Caesarea (Amsterdam 1939); Francis Dvornik, Early Christian and Byzantine Political Philosophy, Origins and Background, Vol. 2 (Washington: the Dumbarton Oaks Centre for Byzantine Studies 1966) pp. 616 f.; Dolger, Review in Byzantinische Zeitschrift, (Leipzig 1936) pp. 225 f.

⁵ D.S. Wallace–Hadrill, Eusebius of Caesarea (Westminster: The Canterbury Press 1961) pp. 177–178.

⁶ Baynes, op. cit. p. 13.

⁷ H.A. Drake, In Praise of Constantine, A new Translation of Eusebius' Tricennial Oration (Berkeley: University of Calif. Press) p. II.

⁸ Baynes, loc. cit.

за Јевсевија јединство царства остварено кроз Божије дело на његовом цару Константину.⁹

Логос и царство

Б ејнс у свом важном спису "Јевсевије и хришћанско царство", разматра порекло ових идеја, и сугерише да оне леже у јелинистичкој философији царства.¹⁰ У том правцу и његово дело указује на паралеле између философије Хелена и Јевсевија.¹¹

... у јелинистичкој философији царства, Јевсевије је имао на располагању спреман материјал када је уобличавао теорију државе за ново Хришћанско Царство. Диотоген је, као што смо видели, писао да се цар преобразио у бога међу људима; Јевсевију је једино преостало да напусти божанство цара, и да на његово место стави Намесника Божијег.¹²

Архетип цара је на небу, баш као што је јелински цар био подржан логосом философије. Јевсевије је сматрао да је то био и хришћански логос који је подржавао хришћанског монарха.¹³

Довођење у везу цара са божанским Логосом, или Исусом Христом, било је, свакако, хришћанска верзија јелинистичке теорије да је цар вођен логосом философије, и оваплоћени узрочник форме закона; на тај начин, хришћанском цару остаје да се прилагоди, односно, могућност да буде управо онакав каквим га дефинишу јелинистички мислиоци: његов задатак био је да кроз подражавање Божије владавине и врлина, предвођен божанским Логосом, приведе човека натраг ка познању Бога. Јевсевије је стога био добро упознат са мишљењем Стенидаса, Диотогена, Псеудо-Екфанта, као и са објашњењима Диона Хризостома и Плутарха. Попут Екфанта, Јевсевије очекује да се цар понаша као кормилар брода, и да истовремено буде добар пастир свог стада – све у најбољем јелинистичком маниру.¹⁴

⁹ Wallace-Hadrill, op. cit. p. 187.

¹⁰ T.D. Barnes, Constantine and Eusebius (Cambridge: Harvard University Press 1981) p. 254.

¹¹ Baynes, loc. cit.

¹² Ibid, p. 15.

¹³ Stobaeus, IV, p. 265.

¹⁴ Dvornik, op. cit. p. 618.

Јевсевијева даља хришћанска модификација јелинског става иде у том правцу да се Логос више не оваплоћује у цара, већ је пре Константин тумач и пријатељ Логоса, и "на тај начин поново призива човека ка познању Бога".¹⁵

Критичан према субординационистичкој христологији и слабој еклисиологији код Јевсевија,¹⁶ Џорџ Х. Вилијамс лако објашњава однос Логоса–Христа према цару.

О хришћанском цару се размишљало као равном Логосу–Христу, неком ко распршује демонске силе нереди оружјем и законима – као што је то чинио Исус својим чудима и причама.¹⁷

Константин је за Јевсевија у неку руку био други Спаситељ. Као што "Васељенски Спаситељ отвара врата Очевог царства онима чији је пут водио тамо, од овог света", тако и цар, чезнући за Његовим божанским примером, очистивши свој земаљски посед од сваког застрањења и безбожних дела, позива сваког светог и побожног верника у своје царске одаје, искрено желећи да са целом својом посадом спаси и моћни брод, чији је он кормилар.¹⁸

Стручњак за Јевсевија, Ф.Е. Кранц истиче значај Логоса за државу и друштво у свом спису "Царство и држава код Јевсевија Кесаријског".

Ко је видео невидљиво царство ван свих ствари, или невидљиве идеје ван свих форми? Једино Логос може да пренесе ово знање човеку. Одатле потиче наше мишљење о нама самима, природна убеђења, одатле изворе семе правде и мудрости, одатле је сва култура и цивилизација.¹⁹

Кранц држи да Јевсевије иде с оне стране јелинистичких традиција, мислећи притом да установљава суштинску повезаност између царства и хришћанства.²⁰ Стари политеизам, сматра Јевсевије, проузрокује вишевлашће и рат, али нова хришћанска монархија доноси сада јединство царства у коме ће преовладати месијански мир проречен код Михеја (Мих. 4:4).²¹

Историчар Византије Дворник указује на испуњење паганског принципа код Јевсевија: "Владар треба да буде копија Бо-

¹⁵ Baynes, loc. cit.

¹⁶ G.H. Williams, "Christology and Church-State Relations in the Fourth Century", Church History Vol. 20 (1951), N^o. 3p. 19.

¹⁷ Ibid, p. 15.

¹⁸ Ibid, pp. 17–18, De Laude, 11.5.

¹⁹ Cranz, op. cit. p. 54.

²⁰ Ibid, p. 55.

²¹ Дворник, оп. цит. п. 616.

жијег савршенства".²² Овај идеал се неће остварити у потпуности, све док владар буде и даље давао свету и мир и веру у Бога.

То ће му омогућити верну имитацију божанске монархије, и на тај начин ће постати монарх целе васељене, заступник Бога на земљи, символ људске природе једног Бога. Јевсевије није ни слутно са колико опасним оружјем наоружава будуће теоретичаре и сањаре у њиховим настојањима да усагласе или поистовесте своје личне владавине са Црквом.²³

Два града

Објашњење неизбежног проблема искрсава из дихотомије за коју садржи да постоји између ствари духовних и световних, и оно је нађено у Валас–Хадриловој интерпретацији Јевсевијевих погледа на Васељену:

"Човек је под апсолутном врховном влашћу Бога, а ипак није субјект Његове власти попут беживотних ствари, или осталих животињских створења; Васељена је двоструке природе: духовне и материјалне, небеске и земаљске. Човек се одвојио од Бога, као што се градска руља одвојила од царевих унутрашњих одаја, али човек ипак учествује у духовној и небеској природи – чак и у својој одвојености."²⁴

Ова дихотомија изражава се посебно у Цркви, заједници верујућих хришћана и у царевини. По Кранцу, обе су у блиској сродности, и обе су одрази Небеског Царства. "Могу нам изгледати као једно у сабору Константина и епископа, или се могу окарактерисати као два вида: управљање и учење у Христовом царству на земљи."²⁵

Јевсевије предвиђа у времену две воље које ће кулминирати у хришћанском јединству.²⁶ "Биће то истински Јерусалим у највишем смислу, којим ће, као што је речено, владати наш Спаситељ Господ као цар".²⁷

²² Ibid

²³ Ibid

²⁴ Wallace–Hadrill, op. cit. p. 184.

²⁵ Cranz, op. cit. p. 59; In Psalmes II, 9; Laus XVI, 4 f.

²⁶ Ibid, p. 59.

²⁷ Ibid, p. 61.

Два облика божанског царства биће тада позната као Царство Небеско на земљи и Небески Јерусалим.²⁸

"Лик тога биће Црква на земљи, коју ћемо час моћи да зове-мо Сион, час Јерусалим".²⁹

У разматрањима хришћанског друштва на земљи, Јевсевије се више пута враћа на "божанско друштво", које носи лик Божијег Небеског Града, "услед чега носи исто име".³⁰ Речено данашњим језиком, божанско друштво је не само Црква, већ хришћанска цивилизација.³¹

Јевсевије, по Џ. Стивенсону, подвлачи јаку повезаност између безбедности царства и мира у Цркви.³²

И као што је Онај, заједнички Спаситељ човечанства одгонио од свог стада духове, који су попут дивљих звери некада летели ваздушним пространствима над земљом, и спутавали душе људи, тако и овај, Његов пријатељ, благословен Његовом небеском милошћу, победом над свим непријатељима покорава и кажњава отворене противнике истине, у складу са ратним правилима.³³

Стивенсон намерава да објасни ово као резултат утиска који је оставио царство у Кесарији на младалачки ум будућег историчара.

Мора да је њему нешто значило то што је живео у граду где је био римски намесник, где је снага Римског царства била свуда присутна реалност; његова дубока наклоност према тадашњем доприносу који је царство давало човечанству, чак и Цркви омогућујући њеним мисионарима да слободно проповедају по свим земљама, беше вероватно наслеђе из његове младости. Царство и Црква су истовремено доживеле свој успон, и чињеница царства омогућила је ширење Цркве.³⁴

Можда можемо да закључимо да је Јевсевије веровао у божански извор нове Константинове владавине. Наравно, његова намера је била да докаже овај извор у својој познатој беседи "Похвала Константину", што је и присутно у мноштву његових списа на тему небеских и земаљских градова.³⁵

²⁸ Ibid, p. 59.

²⁹ In Psalmos LXIV, 2-3

³⁰ De Vita Constantini, 24, 6.

³¹ Cranz, op. cit. p. 62.

³² J. Stivenson, Studies in Eusebius (Cambridge: At the University Press, 1929) p. 46.

³³ Dvornik, op. cit. p. 617.

³⁴ Stevenson, op. cit. p. 29.

³⁵ De Vita Constantini, i. 3, 3.

"Живот Константинов",³⁶ према Дворнику, открива пишчеву жељу да доведе у везу Константина са Августом; овог другог јер је основао царство, а првог јер је царство уздигао у божанску монархију.

Јевсевије заокружује своју "монархистичку расправу" у беседи поводом тридесетогодишњице Константинове владавине,³⁷ где тврди да је у опонашању божанске монархије цар устројио земаљску монархију, поразивши четири цезара, и преузевши њихова овлашћења у своје руке.³⁸

Царство на земљи

Две основне Јевсевије претпоставке о хришћанском друштву, по Кранцу су: 1. да је хришћанска заједница на земљи обликована по замисли "Царства и Државе на Небу"³⁹ и 2. хришћанско и земаљско друштво јесу јединство свих сегмената цивилизације, у коме је цар "хришћанин колико и епископ".⁴⁰ Овде видимо основе, као што је већ раније речено, византијског погледа на јединство Цркве и државе, јединство кога подупире превласт Византије током прве половине хришћанског доба.

Царство (*basileia*) и држава (*politeuma-politeia*), за Јевсевија су два најбитнија друштвена појма. На највишем нивоу мисли, они постају једно, па се Небеско Царство може поистоветити са Небеским Јерусалимом.⁴¹

Ширење хришћанског друштва треба да буде неограничено, и хришћанска цивилизација ће се поклапати са целим насељеним светом.⁴² Биће то Небеско Царство на земљи, и заиста, то друштво биће земаљско царство.

Јевсевије пише: "Он уобличава своју земаљску владавину по узору на Божанског Господа",⁴³ и још, "Реч сличношћу земаљ-

³⁶ Ibid, II, 19, 4.

³⁷ *Laudes Constantini* I 201.

³⁸ Dvornik, op. cit. p. 616.

³⁹ Cranz, op. cit. p. 64.

⁴⁰ Ibid

⁴¹ Ibid, p. 51.

⁴² Ibid p. 63.

⁴³ Wallace-Hadrill, op. cit. p. 186; *Laudes Constantini*, III, 5.

ског царства са небеским, изражава управо то небеско, коме Он искрено призива цело човечанство".⁴⁴

За Јевсевија, добра владавина ће спасавати душе, и предводиће човека из Царства небеског на земљи у пуно грађанство Небеског Јерусалима. Најбоља од добрих владавина мора бити монархија, јер је она најјаснији одраз небеске државе која велича "Бога као Цара Васељене".⁴⁵ Зато је Рим доживео процват, и био у сталној експанзији, јер је одражавао идеални облик владавине.

Један Бог је проповедан свим људима, једно царство Римљана проширило се на цео свет; ратоборна и неумољива мржња која је толико дуго витлала над народима дошла је до свог потпуног краја.⁴⁶

За Јевсевијеву мисао, политеизам узрокује политичку и друштвену разједињеност. Монотеизам, зато што узима на себе карактеристике божанског, даје друштвену и политичку унификацију постојећем друштву, када је схваћен у вези са Христом.⁴⁷

Јевсевијево објашњење људске природе наспрам људског друштва је јединствено у свом истицању човекове унутрашње потребе за људским царством.

Јевсевије користи појам царства да би дефинисао људску природу и њено одређење (човек је по природи царска животиња, и његово одређење је Небеско Царство). Положивши у људску душу обличје и подобије Господње, Логос је учинио човека царском животињом, и показао да он сам на земљи може да учи и да влада, и буде поданик у царском маниру.⁴⁸

Кранц развија мисао, да иако је људско царство одраз свог божанског порекла, овај одраз узима на себе различите пројавне облике у разним периодима историје.⁴⁹ Јевсевије је као историчар био много више до пуки извештач о чињеницама, иако је и у том послу био ванредно ефикасан. Као теоретичар историје, он описује напредовање Христа–Логоса кроз ток библијских догађања.

Постепено и кроз разне ступњеве и стања, Христос Логос обнавља човекову праву природу. На првом ступњу, човеку је вра-

⁴⁴ Ibid, IV. 3.

⁴⁵ J.B. Lightfoot "Eusebius of Caesarea", A Dictionary of Christian Biography, Vol 11, ed William Smith and Henry Wace (New York; AMS Press, Inc 1974) p. 343.

⁴⁶ De Teopohania, III. 1, p. 126.

⁴⁷ Wallace–Hadrill, op. cit. p. 185.

⁴⁸ Cranz, op. cit. p. 51; Laus IV, 2

⁴⁹ Ibid, p. 52.

ћено сазнање о монархији. Јевреји су напустили своје поштовање великог броја богова, и признали једино Јахвеа, иако су и даље били преблизу политеизму својих отаца, да би им било речено о Сину Божијем или о Царству Небеском. Лагани повратак друштву и цивилизацији одигравао се у целом свету. Коначно, Римско царство тријумфовало је над нередом, вишевлашћем, и сада монархија на земљи изображава Небеску Монархију.⁵⁰

Кроз Његову заједницу, Христос–Логос остварује свој промисао о спасењу.

Отуда је спасење схваћено као нешто што долази кроз моћ божанског владара.⁵¹

Христово друштво је посебан вид Божијег делања на обнови, којом би грешни човек био враћен својој истинској природи.⁵² Христово земаљско царство је пример царства свих хришћана којим управља Логос. Коначно, због тога хришћани не само да знају за царство, већ су и сами изображења тога царства, а животи правих хришћана на земљи јесу симболи Небеског Царства.⁵³

Константиново царство

Јевсевије у делу "Живот Константинов" уводи тему да ће се Божије обећање Његовим одабраним људима испунити у Константиновом царству. Његов избор за цара долази од руке самог Бога, чиме се означава божанско порекло његове власти.

На тај начин Бог свих, врховни владар целе Васељене, својом сопственом вољом поставио је Константина, потомка тако чувеног Оца, да буде кнез и владар: док су остали били уздизани на тај положај тако што би их изабрали њихови поданици; он је једини чијем уздизању ниједан смртни човек није ни мало допринео.⁵⁴

Као такав, Константин је трећи у поступности царских личности; први будући Бог Отац и други Логос–Христос. Сам Ло-

⁵⁰ Eclogae Prophetica I, 12.

⁵¹ Williams, op. cit. p. 18.

⁵² Cranz, op. cit. p. 56.

⁵³ In Lucam XIII, 20.

⁵⁴ De Vita Constantini, I. 24.

гос–Христос је архетип Очевог лика, док је цар на трсћем месту одраз Христа–Логоса.⁵⁵ Константин добија копију божанске владавине, и руководи управом овосветских ствари подражавањем Бога самог.⁵⁶ Он све на земљи приводи Логосу, и све припрема за Његово Царство. Логос уништава демоне, а Константин слама видљиве непријатеље истине.⁵⁷ Његова владарска душа обдарена је урођеним врлинама које му омогућавају да прими божанско надахнуће. Он је разборит од стране свеопштег Логоса, мудар у општењу са мудрошћу, трезвен у идеји трезвености. Заиста, он се може назвати царем, јер своју душу обликује царском врлином ради представљања Небеског Царства.⁵⁸

Јевсевије приказује једну надахнуту слику Константинових територијалних освајања: Брити на западу, Скити на северу, Блемијанци и Етиопљани на југу, те мисли да припајање источних народа није вредно помена. Суштина није једноставно то да су постојали чланови хришћанске Цркве у многим земљама и међу многим племенима, него да су Константинове области, будући од Бога одабраног цара, биле тога ради хришћанске земље у којима је процветала нова врста царства.⁵⁹

Божије дело у историји

Јевсевије у свом виђењу историје смешта Константина на највишу тачку. Према Валас–Хадрилу, ово показује Јевсевијево поимање природе као историјског процеса, а исто тако расветљава његово лично виђење улоге историчара. Он се држао библијске представе Бога откривеног у историји.⁶⁰ Међутим, не делује само Бог у историји, него и Сатана, као што Роберт Милбурн истиче:

⁵⁵ Cranz, op. cit. p. 53.

⁵⁶ Laudes Constantini, I. 4–6.

⁵⁷ Cranz, op. cit. p. 54.

⁵⁸ Laus V, 2.

⁵⁹ Wallace–Hadrill, op. cit. p. 177.

⁶⁰ Ibid, p. 180; For a contrasting later view of polity and history in the Patristic age see Constantine N. Tsirpanlis' article "Aspects of Maximian Theology of Politics, History and the Kingdom of God", The Patristic and Byzantine Review (New York, 1982) Vol. 1 N^o. 1. pp. 1–21.

За њега, као и за пророка Данила, догађаји на земљи су приказани, и учествују у моћној космичкој борби између снага добра и зла. О хришћанима се мислило као о народу, "новом народу који се одједном појавио у право и тајно одређено време", народ који је, "неустрашив и неразорив, пошто прима чак и помоћ која долази од Бога".⁶¹

Јевсевијеви радови често скривено, а понекад и отворено изражавају мисао да Божија правда награђује побожност добром срећом, јер је несрећа последица слабости.⁶² Дакле, Јевсевије подржава Лактанцијево мишљење да прогонитељи хришћанске вере умиру у беди, а њени бранитељи уживају благостање и дуговечност.⁶³

Јевсевијева теорија историје окреће се око грехопада. Да човек није сагрешио, већ да је следио учење Божије, онда би он природно прешао детиње преставе Небеског Царства (док је на земљи), у свет одраслог човека на Небу. Човек се одрекао Бога због злоупотребе царске слободе, а угледао се на лажне слике политеизма. Према томе, људско царство се распало у хаос, рат и анархију; цивилизација је нестала, и људи су живели као животиње.⁶⁴ Кранц то овако објашњава:

Човек би пре пада чак задобио Небеско Царство, али о Њему је могао да сазна једино ако напусти овај живот. Пад је уништио пут до Небеског Царства, премда не постоји јасно знање о томе. Због њихових преступа, а нарочито због апсолутног греха распећа, Јевреји су изгубили Царство, и Јудаизам је престао да буде пут до Њега.⁶⁵

На крају крајева, Христос је основао Цркву као обновљену заједницу за хришћане. Сви имају приступ и у Небеско Царство, и у Божији Град.⁶⁶

Ово је последњи ступањ људске историје, јер је Христос свима објаснио не само природу Божанске Монархије, већ и Сина и Његово Царство на Небу. Пуноћа Царства Божијег сада бива откривена први пут. Отуда се замисли потпуне небеске стварно-

⁶¹ R.L.P. Milburn, *Early Christian Interpretation of History*, Bampton Lectures of 1952 (London: Adam and Charles Black 1954) pp. 69–70.

⁶² Ibid, p. 72.

⁶³ F.J. Foakes – Jackson, *Eusebius Pamphili, Bishop of Caesarea in Palestine and First Christian Historian* (Cambridge: W. Heffer and Sons Ltd., 1933) p. 105.

⁶⁴ De Theophania I. 78–79.

⁶⁵ Cranz, op. cit. p. 57.

⁶⁶ Ibid, p. 61.

сти појављују доле, на земљи, као што су Хришћанско Царство или Константиново Царство, и Хришћанска Еклисија или Црква.⁶⁷

Јевсевије је веровао да је Логос изразио први пут кроз двојне облике Цркве и Царства једино Божанску организацију у људској историји,⁶⁸ иако је веровао, због Логосовог претходног дела, да је нижи облик такве организације већ постојао међу Јеврејима.

Као философ историје, он је уочио да поделе на периоде и време унутар историје потичу од Бога.⁶⁹ Суштински, за Јевсевија, историја се понавља, и доба пре јудејских патријараха поново оживљава у раном хришћанском добу, са одредницом да је сада "блистава интелектуална светлост" дошла да никад не потамни.⁷⁰

За Јевсевија, корени хришћанства не налазе се у самом Јудејству чија је вера заснована на закону који је дат Мојсију, већ иду даље, у прејеврејску еру патријараха. У овој ери, истинита религија била је позната и примењивана, док је Мојсијев Јудаизам чинио пад са изворне чистоте вере патријараха. Управо ова вера се, према Јевсевију, у последње време појавила као победоносна у Христу. Хришћанство је зато било суштински слично вери патријараха. Оно се разликовало од Јелинизма и Јудаизма, што је он већ и показао у "Припреми"; имало је свој особени печат. Тај печат био је нешто природно и блиско божанским људима пре Мојсијевог времена.⁷¹

Константин је испунио обећање дато Авраму доводећи пагане потпуно у заједницу са Богом. Аврам је требало да буде отац многим народима и кроз њега су сва племена на земљи требало да буду благословена. У ствари, Константин је тај који је испунио овај благослов.⁷²

Јевсевије је гледао на ток историје са врха, према коме се кретала целокупна историја човечанства. Крај је био досегнут, и он је видео себе у положају да учини оно што нико пре њега није могао, да посматра ток догађаја у целини, да види како је Божански циљ достигао сваку тачку; да види погрешне заокрете и

⁶⁷ Ibid, p. 53.

⁶⁸ Ibid, p. 62.

⁶⁹ Lighfoot, op. cit. p. 343.

⁷⁰ Wallace-Hadrill, op. cit. p. 183.

⁷¹ Ibid, p. 169.

⁷² Ibid, p. 176.

погрешне почетке пагана и јеретика који су скретали под разним угловима у грешку са правог пута. Притужба да је Јевсевије пропустио да осматра људски утицај кроз ток историје, тешко да може бити тачна; људски утицаји били су од малог значаја, и у следу догађаја чији су мотиви јачали лаж и злонамерне утицаје демона, који су се противили добрим силама Божијим. Поглед на историју човечанства, коју је он видео из своје слабашне тачке гледишта, није био постепен нагиб, већ стрмо терасасти пејзаж. Истакнуте патријаршијске висине оштро су се спуштале у равнице; на оближњој страни равница поново су настајале хришћанске величине које би могле да буду на истом нивоу са висином патријараха, и тиме дају симетрију целој слици.⁷³

Јевсевије наноси свој историјски графикон дуж линије Аврам–Христос–Константин. Ово претставља основни покрет и прогрес целокупне историје човечанства, и досеже сада своју највишу тачку у Константину.⁷⁴

Ако је начин живота патријарха био ближи Божијем идеалу, зашто је онда Бог уводио Јудаизам у своју историју? Јевреји су након ропства у Египту имали потребу за преваспитавањем, "као за дојиљом и васпитачицом".⁷⁵ Ово је потребно јер су Јевреји пали у идолопоклонство и сујеверје; Мојсијев Јудаизам сада нуди "нижи и мање савршен начин" за спасење.⁷⁶

Јевсевије је заузео ову позицију у циљу одбране хришћанства од паганског и јеврејског непријатељства. Хришћани су били осетљиви на оптужбу да је њихова религија неодговарајућа јер је нова. Христово учење имало је мало аутентичности за оне који су тражили порекло своје религије назад, код Хомера и Мојсија.⁷⁷ Јевсевије узвраћа да хришћани имају већу потврду у Авраму него Јевреји.⁷⁸ Према томе, неће бити да је хришћанство малолетно међу светским религијама, већ је управо оно старије од свих – прва религија човечанства.⁷⁹ Дакле, троструко обећање склопљено са Аврамом о безбројном потомству, земљама које ће поседовати и благослов за цело човечанство, заправо је испуњено први пут у Константину. "Испуњење обећања требало би

⁷³ Ibid, p. 182–183.

⁷⁴ Ibid, p. 168.

⁷⁵ Eclogae Prophetica, VII. 9.

⁷⁶ Ibid

⁷⁷ Wallace–Hadrill, op. cit. p. 172.

⁷⁸ Historia Ecclesiae l. 4. 14 f.

⁷⁹ Wallace–Hadrill, op. cit. p. 172.

да буде теократија која ће обухватити цело човечанство, у којој Бог влада над Својим народом, и у којој је сваки део живота тих људи посвећен Богу".⁸⁰

Римски мир

Појава хришћанства готово истовремено са установљавањем свесветског уједињеног Римског царства за Јевсевија није подударност, већ је шта више пројава Божија кроз употребу и управљање историјом.⁸¹

У сагласју са својим ментором Оригеном да је намена Августовог мира као промисла Божијег ширење Јеванђеља, Јевсевије иде и даље, и обухвата Божанску Монархију као плод Божијег дела у историји.⁸²

Ко се неће запитати, обзиром да то није била чисто људска случајност, да највећи број народа није никада био под једним царством Рима све до Исусовог времена. Његов чудесан боравак међу људима подударао се са достизањем врхунца моћи Рима, онда када је Август први пут био врховни владар скоро свих народа.⁸³

Путовања ученика, ма како она била тешка, била би немогућа да су се народи света међусобно сукобљавали због различитости у њиховим системима владавине.

Али, с обзиром да су те разлике укинуте, они су могли да остваре своје замисли неустрашиво и сигурно, откако је божански Август поравнао пут пред њима, и угушио дух сујеверних грађана страхом од јаке централне власти.⁸⁴

Валас–Хадрил сведоче Јевсевијеву теорију о интервенцији Бога у историји човечанства као израз поштовања слободне воље и људске одговорности.

Човек, према Јевсевију, није лишен своје одговорности, чак и када би се историја људског рода тумачила као израз Божије во-

⁸⁰ Ibid p. 173.

⁸¹ Milburn, op. cit. p. 60.

⁸² Dvornik, op. cit. p. 615.

⁸³ Ibid

⁸⁴ Wallace–Hadrill, op. cit. p. 173–174.

ље, где је, у крајњој инстанци, Бог Тај који чини да се све дешава. Друга књига "Богојављења", је сведочанство његовог снажног противљења сваком погледу на природу човека који би га подредио судбини или нужности. Овакви погледи, по Јевсевијем мишљењу, доприносе одустајању од моралног напора, што он учвршћује у једну од карактеристика паганског друштва.⁸⁵

Јевсевије наспрам Августина

Привидна противречност Римског царства, које је било и хришћанско, није деловало на Јевсевија исто као што је на Тертулијана. Ограничење које је присутно у теми "немогуће је служити два господара", изгледа потпуно непознато Јевсевију. Што се тиче речи Јн. 18:36 "Моје царство није од овог света", напомињемо да их Јевсевије помиње само у својим најранијим списима.⁸⁶

С друге стране, бл. Августин Ипонски разматра много таквих основних поставки, као уосталом и епископ Кесаријски, а ипак долази до опречних закључака.

Августин даје свеобухватни одговор на проблем хришћанског друштва у хришћанизованом царству, али његово решење противречи Јевсевијевом. За Августина, уређење хришћанске римске царевине је још увек као у Вавилону, и људско друштво је још увек мешавина два супротна града, земаљског града и Божијег града.

Мисао прва три века садржи и Јевсевијево царство Константиново, као и Августинов поклонички Божији Град. Византијска теорија царства почива на претпоставкама сличним онима код Јевсевија. Августиново решење је разумљиво у свој својој снази, једино када га видимо као имплицитно садржано порицање Јевсевијевих гледишта.⁸⁷

За Августина, како Кранц наводи, Римско царство и хришћанска Црква нису суштински повезане. Међутим, Јевсевије поставља за циљ целе историје постизање уједињене хришћан-

⁸⁵ Ibid, p. 183.

⁸⁶ Eclogae Prophetica, II. 2.

⁸⁷ Granz, opt. cit. p. 48.

ске царевине; циљ изнад кога и Црква и царство бивају стално усаглашени.⁸⁸ На другом месту, Кранц детаљно разрађује Јевсевијев поглед на Логоса, обнављајући човека кроз историју, друштво и царство.

Божанско друштво Еклисије на тај начин превазилази и Јудаизам и Јелинизам, и иде ка свом правом назначењу као светска цивилизација. Стога, она апсорбује и интегрише све постојеће елементе цивилизације, а то ради зато што свако преимућство човека мора бити бар делимично слика Логоса, који хришћанство замишља у целини.

Људи су створени као царске животиње, по обличју Божијем, и метнути су на земљу, тако да и овде могу бити претставе Небеског Града. Људи су пали, и изгубили су слику божанског царства и града; лутали су по земљи као животиње. Али, Логос постепено васпоставља човека у његову праву природу. Сада, у хришћанству видимо последњи ступањ, овде је савршено друштво и савршено царство, слика Небеског Јерусалима и Царства Божијег. У овом савршеном друштву и царству, сви делови долазе на своје место.⁸⁹

Како Јевсевије може да прогласи Римско царство за суштински хришћанско, и по угледу на Царство Божије, док Августин спушта то исто царство на ниво Вавилона?⁹⁰ Јевсевије оптимистички покушава да грчко-римском друштву да хришћански опис, и на тај начин га уздигне. Августин, карактеристично песимистичан не види то као истинско хришћанско друштво, већ као божански благословен поредак грешног света где се Божији Град одржава само вером.⁹¹

За Августина, хришћанско друштво на земљи је мешавина два града, државе или царства, земаљског града и Божијег Града, а ни једно није слика Небеског Јерусалима. Небески Град по

⁸⁸ Granz, "De Civitate Dei XV 2, and Augustines Idea of the Christian Society" *Speculum* XXV (1950).

⁸⁹ Cranz, "Kingdom and Polity in Eusebius of Caesarea" *op. cit.* p. 64.

⁹⁰ *Ibid*, p. 66.

⁹¹ Нужно је овде напоменути да су ове политичке теологије како вршиле анализу историје биле и саме фундаментално обликоване историјом. Јевсевије је писао да охрабри новог преобраћеног паганског цара (у хришћанство), који је изнад свега тражио јединство. Августинова главна намера је била да одбрани хришћанство и његов концепт вечне владавине Бога од оптужби да је Константиново преобраћање као и преобраћање царства проузроковало губљење наклоности старих паганских богова, што је резултирало падом Рима.

себи, било Вавилон или Рим, јесте изопачење природног реда, и као такав, не може тврдити да је слика града или царства Небеског. Али, ако је земаљски град мање од слике, Ходочасни Град Божији је више него тек слика Небеског Јерусалима. Чак иако постоји овде на земљи само у вери, и поред тога је град Божији.⁹²

Прелазак Римског царства у хришћанство, можда добар, захтевао је темељиту ревизију хришћанске друштвене мисли. Пре Константина, хришћани Рима, иако грађани тог царства, ипак су сматрали да се оштро разликују од паганске власти. Све ово је терало у ревизију опште обраћање римског цара.

Човек би с једне стране могао да претпостави да је кроз своје обраћање Рим постао Божији Град, и да је ишчезла супротност између два града. Или, човек би могао да сматра да је контраст био темељит, и да се задржао чак и у хришћанством царству. Јевсевије је одабрао прву могућност, Августин другу.⁹³ Историјски значај овог јаза између Јевсевијевих и Августинових погледа на друштво не може бити прецењен, али се налазио у основи шизме између грчког Истока и латинског Запада.

Византија се сама по себи сматрала свеобухватним хришћанским друштвом, на челу са царем. Међутим, на Западу, разликовање Божијег Града и царства било је задржано кроз сав древни период.⁹⁴

Коначно, остало је апсолутно тачно, чак и кроз средњи век, да је основна супротност лежала, с једне стране између Византије, која је одређивала хришћанско друштво према Јевсевију, и с друге стране Западне Европе која га је одређивала у светлу онога што је рекао бл. Августин о Божијем Граду.⁹⁵

На крају, резиме Јевсевијевог учења, које као противтежа Августину, нуди пре унију него дихотомију Риму и хришћанству. Његова визија је јединствено друштво хришћана и римљана истовремено.⁹⁶ "За Јевсевија, Константинова монархија доноси царство Божије човеку".⁹⁷ Јевсевијево историјско гледиште бе-

⁹² Cranz, op. cit. p. 65.

⁹³ Cranz, "De Civitate Dei, XV, 2, and Augustine's Idea of the Christian Society" op. cit. pp. 120–121.

⁹⁴ Ibid, p. 121.

⁹⁵ Ibid

⁹⁶ Ibid

⁹⁷ Ibid

лежи тријумф хришћана, који доноси друштву хришћанско обе-
лежје.⁹⁸

Отац Источног хришћанског друштва

Јевсевије чврсто стоји у одлучности своје вере и неустрашивом оптимизму, да моћ Божија може да преобрази, и преображава не само људе и жене, већ и друштва и народе. "Бог је ушао у људску историју, што за историју човечанства чини прекретницу ка праћењу тока Божије намере".⁹⁹ На крају, учење о божанској монархији изгледа да је поклекнуло у тријумфу Никеје и тринитарне догме.¹⁰⁰ Упркос томе, чињеница је да је епископ Кесаријски заслужан за готово целокупну асимилацију јелинистичке политичке мисли од стране Источног хришћанства. Пратећи Климентове ставове до краја, Јевсевије је положио темељ византијске политичке организације, као и у ставу Истока према међуодносу Црква – Држава.¹⁰¹

У Јевсевијевој мисли нема места за два повезана, али особена друштва, Цркву и хришћанску државу већ пре за једног Бога, једног цара, једну религију и једнодушан послушни епископат. За такве је и било религиозно–политичко убеђење у Јевсевијев програм, којим је заслужио титулу византијског гласника у објављивању царства као прволика и одраза Царства Небеског, Царства Бога у времену.¹⁰²

⁹⁸ In Psalmos, LXXXVI

⁹⁹ Wallace-Hadrill, op. cit. p. 199.

¹⁰⁰ Fiorenza, Political Theology (Winter: 1977), See also G. Williams, op. cit.

¹⁰¹ Dvornik, op. cit. p. 617.

¹⁰² Williams, op. cit. p. 19.

BIBLIOGRAPHY

- BERNARD, L.W., *Famulus Christi* (London: S.P.C.K. 1976) pp. 106–104.
- BARNES, T.D., *Constantinae and Eusebius* (Cambridge: Harvard University Press 1981).
- BAYNES, N.H. "Eusebius and the Christian Empire" from the *Annuaire de l'Institut de Philosophie et d'Histoire Orientales* (Brussels: Melanges Bidez 1933) pp. 13–18.
- BESKOW, P. *Rex Gloriae, the Kingship of Christ in the Early Church* (Stockholm: Almqvist and Wiksell, 1962).
- CRANZ, F.E. "Kingdom and Polity in Eusebius of Caesarea" *Harvard Theological Review* Vol. 45/1 (Cambridge: Harvard University Press 1952) pp. 47–66.
- DRAKE, H.A. *In Praise of Constantine, A Historical Study, A new Translation of Eusebius' Tricennial Oration* (Barkley: University of California Press 1976).
- DVORNIK, F. *Early Christian and Byzantine Political Philosophy, Origins and Background* Vol. II (Washington: The Dumbarton Oaks Centre for Byzantine Studies 1966).
- FLOROVSKY, G. "Origin, Eusebius and the Iconoclastic Controversy" *Church History* Vol. 19 (1950) pp 3–22.
- FOAKES–JACKSON *Eusebius Pamphili, Bishop of Caesarea in Palestine and First Christian Historian* (Cambridge: W. Heffer & Sons Ltd. 1933).
- FROTHERINGHAM, J.K., "On (The List of Thalassocracies) in Eusebius" *Journal of Hellenic Studies* Vol. 27 (London: 1907) pp. 429–441.
- GRANT, R. "Religion and Politics at the Council of Nicea" *Journal of Religion* Vol. 55 (1975) pp. 1–12.
- GUSTAFSSON, B. *Studia Patristica* Vol. 4 (Oxford University 1959) pp. 429–441.
- HARRIS, J.R. *Heimas in Arcadia, and other essays* (Cambridge: the University Press, 1986).
- LAMPRE, G.W.H. *Journal of Theological Studies* Vol. 49 (1948) pp. 58–73.
- LAWLER, H.J. "Two Notes on Eusebius", *Hermathena* Vol. II N^o. 26 pp. 10–49 (Dublin 1900).
- LAWLER, H.J. "Eusebius on Papias" *Hermathena* N^o. 43 pp 167–222 (Dublin: 1922).

LIGHTFOOT, J.B. "Eusebius of Caesarea", A Dictionary of Christian Biography, Vol. II, es William Smith and Henry Wace (New York: AMS Press, Inc. 1974.).

MILBURN, R.L. "Early Christian Interpretation of History" Bampton Lectures of 1952 (London: Adam and Charles Black 1954).

MYERS, J.L. "The List of Thalossocracies in Eusebius: a reply to J.K. Fotheringham on p. 75" Journal of Hellenic Studies Vol. 27 pp. 123–130 (London: 1907).

STEVENSON, J. Studies in Eusebius (Cambridge: at the University Press 1929).

TURNER, S.H. The Gospel According to the Ammonian Sections and the Tables of Eusebius (New York: A. D. E. Randolph 1800).

WALLAC-EHADRIEL, D.S. Eusebius of Caesarea (Westminster: The Canterbury Press 1961).

WILLIAMS, G.H. "Christology and Church–State Relations in the Fourth Century" Church History Vol. 20 (1951) N^o. 3 pp. 3–33 and N^o. 4 pp 3–26.

Руска апокалипса Василија Кандинског

У марту 1907. године, боравећи готово целу годину са Габријел Мунтер, у Севру, у Француској, Кандински је завршио рад на великој слици "Шарени живот", сажимајући уједно руске мотиве свог ранијег периода. То велико платно ипак етира-
но у поентилистичком маниру често оцењују као чисто декоративно уметничко достигнуће.¹ Сам Кандински у "Келнском предавању", 1914. године, са становишта развоја сопственог погледа на изражајна средства сликарства, писао је: "У 'Шареном животу' мене је, пре свега, привлачио задатак да створим смешу облика мрља и линија па сам користио птичију перспективу да бих разместио фигуре једну иза друге".² Али у аутобиографској књизи изашлој, 1913. године, у Минхену, а 1918. у Москви, он спомиње "Шарени живот" сасвим у другом контексту, у вези са схватањем "о композицији". "Сама реч композиција изазивала је у мени унутрашњу вибрацију", пише он, (...) "поставио сам себи животни циљ да насликам 'Композицију'. У нејасним сновиђењима, неухватљивим прекидима стварало се преда мном не-

* Аутор изражава захвалност за помоћ, саветима и разговорима сарадницима Централноевропског универзитета, а такође Централног института историје уметности у Минхену. Непроцењиву помоћ у раду на материјалима из заоставштине Кандинског пружили су му Илзе Холцингер (Фонд Габриеле Мунтер и Јохана Ајхнера у Минхену), Хелмут Фридел и Анегерт Хоберг (Градска уметничка галерија у Минхену). Жермен Виат и Жесика Буасеј (Национални музеј савремене уметности у Паризу), па им изражава своју искрену благодарност.

¹ Fineberg Jonathan David, *Kandinsky in Paris: 1906 – 1907*, Ann Arbor (Mich), 1984, s. 83–84.

² *Kandinsky: Complete Writings on Art*, Ed. by Kenneth C. Lindsay and Peter Vergo, Vol. 1, London, 1982, s. 395.

што неодређено, повремено ме плашећи својом смелошћу. Понекад су ми се привиђале симетричне слике, остављајући саме по себи, приликом буђења, нејасан траг непостојећих детаља. Једном док сам лежао у тифусној грозници, видео сам веома јасно целу слику, која као да се некако разливала у мени кад сам оздравио. После неколико година у разним размацима насликао сам 'Долазак трговаца', затим 'Шарени живот' и, на крају, после много година, у 'Композицији 2' успело ми је да изразим саму суштину тог фантастичног виђења, што сам ипак, спознао тек недавно".³



В. Кандински,
Песма Волге, 1906.
шемџера

Узнемиреност тона, не изазива сумњу да је Кандински принцијелни непријатељ објашњења или коментара своје уметности, али овај пут даје неки кључ садржаја слике. "Стрпљиви читалац" на ког уметник апелује у трактату о духовном у уметности има прилику да дигне вео изнад стваралачке тајне. Парадоксалност овог "кључа" је у томе, што су овде повезане две типичне "староруске" слике Кандинског и полуапстрактна апокалиптична сцена – у прави час репродукована у књизи успомена. Друга карактеристична сцена цитата је вишезначно ћутање у вези националног костима, у који су обучена два до три платна рођена у "грозничавом виђењу" Вероватно се тај национални моменат може показати као дат кључ читаоцу и посматрачу.

Од 1902. до 1914. године, Кандински је насликао око 40 слика и 20 гравура са несумњиво "руским" сижеима. Врхунац постиже између 1903. и 1907. године. Низ дела тог периода, као што су

³ В.В. Кандинский: Текст художника, Ступени. Москва, 1918. с. 25.

"Песма Волге" и "Двоје на коњу", могу се, на први поглед, показати ништа већим од лепих варијација на теме узете из уобичајених уметникових сједињења са "светом уметности" с којим је Кандински у то време био тесно повезан. Роз–Керол Воштон Лонг оправдано их је упоредила са илустрацијама руских приповедника, И.Ј. Билибина, који се такође школовао у Минхену.⁴ Ту уметник постојаније и упорније уноси у поезију "древних година" своје корективе. Већ темпера "Утврђени град у јесењем пејзажу", 1902. године, на први поглед типично библијска, пуна је експресионистичких нијанси. Међу њима – насликано је тамноплаво и мрко тло, које апсорбује форме развучених силуета, разбацани по земљи загонетни предмети, који истовремено подсећају на камење, печурке и лобање. Атмосфера немира и туге пре изазива асоцијације на Мунка него ли на Билибина.

То исто неспокојство осећа се и у лиричној слици "Двоје на коњу", која сија хладним тоновима и обавијеном јесеним свежином, из 1906. године. "Ја сам на њој оваплотио многа своја маштања" – напоменуо је уметник у време рада на платну. "Ја сам, чак, два пута, осетио тај посебни искрени дрхтај који сам често доживљавао када сам био, у већој мери, сликар–поета".⁵ Међутим, у вези са тим платном може се присетити ограде Кандинског да на слици "сликарска драж треба да нарочитом снагом привуче посматрача али истовремено она је позвана да прикрије дубоко скривен садржај".⁶ Измењено значење почињало је прерадом извора. Могуће је одредити конкретан прототип композиције "Двоје на коњу". Она је, пре свега, комбинована од две илустрације Билибина за серију "Руске народне приповетке": шума на крају мора инспирисана је "Сестрицом Аленушком и брацом Иванушком", а загрљени пар на коњу и град у даљини "Марјејом Марјевој".⁷ Ипак бљештави поентилизам, патња и загонетност припадају самом уметнику. Загонетност може прећи

⁴ Washton Long Rose–Carol, Kandinsky: The Development of an Abstract Style, Oxford, New York, 1980 s. 79–80, ilustr. 39–45.

⁵ Barnett Vivian Endicott, Kandinsky Watercolours: Catalogue Raison, Vol. 1, London, 1992, s. 192.

⁶ В.В. Кандинский, н. д. с. 23.

⁷ В. Сестрица Аленушка и братец Иванушка, Белая уточка, Рисунки И. Я. Билибина, Санктпетербург, 1903. Ил. на с. 4. Марья Моревна, Рисунки И. Я. Билибина, Санктпетербург, 1903. ил. на с. 10, Обе књиге сачуване су у Библиотеци Кандинског у Центру Помпиду у Паризу (саопштила Н.П. Подземска).

у недоумицу погледом на скице за лица заљубљених,⁸ која су на платну затамњена. Далеко од идеалности и чак уобичајене правилности лице лепотице подсећа на другу, карактеристичну страну уметности Билибина.⁹ Изобличена, ружна и чак гротескна лица при пажљивом посматрању показују се једва типична за "руске" слике и ксилографије Кандинског, 1904–1907. године. Лик "Древне Русије" готово се претвара у оно што је Розанов у вези са "Женама" Маљавина назвао "рилом"¹⁰ сведочанство је некаквог програмског одбијања света извештаченог пасеизма.



*В. Кандински,
Нощ, 1907,
оловка и ђемпера*

Овде је неопходно учинити уступак и сетити се извора интереса Кандинског према традиционалном руском животу. Уметник датује почетак тог одушевљења у 1889. годину, у време свог етнографског путовања у Вологодску губернију. Без значајних уметничких проживљавања он описује утиске о сусрету са житељима глувих и забачених руских села. "Улазио сам у село у коме су житељи жуто сивих лица и косе ишли одевени од главе до пете у исто тако жуто сиву одећу или бледомики, румени с црним косама били су одевени тако шарено и јарко и личили су на двоноге слике (...) Никад ми неће бити избрисане из сећања велике двоспратне избе од брвана са бљештавим самоваром у прозору. Тај самовар овде није био предмет "раскоши", већ неопходност; у неким насељима становништво се хранило готово искључиво чајем (Иван-чајем), не рачунајући јечмени или овсени хлеб, ко-

⁸ Hanfstaengl Erika, Wassily Kandinsky, Zeichnungen und Aquarelle, katalog der Sammlung in der Staatliche Galerie im Lenbachhaus München, München 1974, s. 157–158, бележница ГМС, с. 71.

⁹ В. напр. Царевна Лягушка, Рисунки И. Я. Билибина, Санктпетербург, 1902. ил. с. 6.

¹⁰ Розанов. В.В. "Бабы" Малявина, Собр. соч. Среди художников, Москва, 1994, с. 214.

ји није пријао ни зубима ни желуцу – сви сељани ишли су надувених стомака. У ето таквим необичним избама ја сам се сусрсо прво са тим чудом, које је на крају постало једно од елемената мојих радова".¹¹ "Двоноге слике са надутим стомацима" – чудан, несрећан и близак гротескном изглед народа, тешко да је случајност у осетливој речи уметника.

Ћутљив на политичке теме Кандински је оставио свега неколико сведочанстава о свом односу према народу и народном животу. Будући правник нарочито је подцртавао првенство "обичајног права" и суда сеоских општина који су изрицали казне "према човеку" супротно бездушно једнакој одговорности римског права. У "Степеницама" то служи као основа за увод о моралном достојанству руског народа.¹² Међутим, интерес будућег уметника према руској етнографији и тајнама "народне душе", једноставно није могао а да му не да утиске друге провенијенције.



В. Кандински,
Пошера, 1907,
бојена гравура

Например, класичан рад С.В. Максимова "Нечиста, тајанствена и крсна сила", штампан 1903. године, укључивао је не само описе народних веровања и легенди, него и опис карактера савремених села и насеља. Читалац те књиге добио је сведочанство о "неизбежном" пијанчењу и изгредима сељака на Божић, о начину песницења "каменом" и "по губици", о таласајућим гомилама људи, сличним "пијаном чудовишту", које се љуља, дере, вришти и стење од рушилачке страсти, која их је обхрвала". Аутор саопштава случај кад су сељаци тражили реп у жене за коју су предпостављали да је вештица, о паљевини двора племкиње, која није показала дужно поштовање према изазивању "живог огња", о очекивању антихриста у време шумског пожара итд.¹³ Пример из друге области. У време боравка у Француској

¹¹ В.В. Кандинский, н. д. с. 27–28.

¹² Kenneth C. Lindsay and Peter Vergo, н. д. с. 379; В.В. Кандинский н. д. с. 17.

¹³ Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила, Санктпетербург, 1903, с. 139, 200, 208–209, 319 и 367.

Кандински је могао имати тек изашлу књигу В.В. Розанова "Руска црква"¹⁴ У њој Розанов карактерише руску религију као религију смрти, назвавши Русију смежураном старицом од детињства, тврдећи да на руским иконама, за разлику од светлих западноевропских дела, Богородица "нема изглед мајке него бабе, која држи некаквог несрећног и њој туђег дечака". Један од симбола књиге је лик старца којег су разуларени сеоски момци посадили на наћве са тестом. "А около наћви са старцем у њима (...) све ће се ломити, смањивати и распадати до потпуног пустошења, до неиздрживе глади", закључује писац.¹⁵

Навод којим је цитиран уметник, одражава његов песимистички поглед на савремено стање "народне душе". У његовом студентском раду "О казнама по одлукама судов сеоских општина" из Етнографског зборника¹⁶ наводи се много "факата који депримирају душу" из уобичајеног начина живота сељака, који се преплићу са описима Максимова и Розанова. Принцип кажњавања "према човеку" оцењује се овде не као пројављење "човечности" типичне руском карактеру, већ као један од узрока "ужасавајућег превладавања телесне казне над другим врстама казне"¹⁷ и моралног раслојавања села. Суд сеоских општина може завршити сваки спор", указује Кандински и појашњава, (...) "Суд сеоских општина оставља преступе некажњеним, подрива све основне казне и одговорности. Сем тога, нехотице побуђује код преступника наду у повољан исход и на тај начин, ако не изазива, у крајњем случају, развија зловољу. Даље, преводи природну одговорност на основу материјалне добити, на пример, у делима увреде, која се, по правилу, завршавају чокањима вотке или митом. И на крају, оставља решење случају да зависи од воље, каприца или тренутног расположења судије".¹⁸ Та тема разрађена је у радовима, 1910. године, у којима се описује без-

¹⁴ В.В. Розанов, Русская церковь и другие статьи, Парис, 1906. (такође у преводу на италијански и немачки језик). Друга издања: Полярная Звезда, 1906, NO 8, 3. фебруара, Санктпетербург, 1909. О историји књиге в. Розанов В.В. Собр. соч. в темных религиозных лучах, Москва, 1994, с. 439–448.

¹⁵ Розанов В.В. Собр. соч. в темных религиозных лучах, с. 9–11, 14, 89–92.

¹⁶ В.В. Кадинский, О наказаниях по решениям волостных судов Московской губернии, Труды Этнографического отдела Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, кн. IX, Сборник сведений для изучения бита крестьянского населения России, Вип. 1, Москва 1889, с. 13–19.

¹⁷ В.В. Кандинский, О наказаниях..., 1889, с. 13.

¹⁸ В.В. Кандинский, Там же, с. 16.

верје и материјализам, који се шире у народу, слично мрљи од мастила, злоба која руком затвара очи људима, трујући духовну атмосферу сталним обећањем: "егоизама, зависти, патриотизама, присграсности".¹⁹

Још једном оградимо се да су могући животни и књижевни утицаји Кандинског о кризи традиционалног, пре свега, руског народног живота, у његовим текстовима "дубоко запретани". Међутим, неке од његових "руских сижеа", између 1905. и 1907. године, могуће је покушати размотрити као циклус, који даје представу о цртама националног карактера. Руси не иду на медеда копљем, већ вилама (слика "Медвед"), разбојниче ("Песма Волге"), туку се штаповима на сеоском тргу, између "необичних изби" ("Сцена"), често сахрањују једни друге ("Сахране"). Русија "са мутним погледом духа" насликана је на целом низу бајковитих сцена, на којима се фолклорни сижеи преплићу у тајанствене закамouflиране снове ("Ноћ"). Уплашени и плашећи хероји враћају ватром и у буквалном смислу играју се њом ("Фуга"). Са неких сцена избијају насиље и паљевина. Наоружани момци на обојеној ксилографији "Потера" појављују се као некаква разбојничка банда. Та и друга дела дозвољавају претпоставку да Кандински није само размишљао о светлим него и о тамним странама народног живота, и то и толико интересовање за "душу народну" пратило га је од студентских дана.

Прва од три поменуте слике у вези са "бесмисленим виђењем" јесте слика "Долазак трговаца", 1905. године. Њеној појави претходила је, две године раније урађена ксилографија "Жагор" што говори о дугом промишљању идеје. Током две године уметник тражи историјски ослонац за сцену празне пролазеће гомиле, коју је замислио. Путовање у Холандију доноси варијанту на обали мора ("Суботње вече /Холандија/"), путовање у Тунис – мотив високих назубљених тврђава ("Арапски град"), одушевљење народним приповеткама и средњим веком – витешку сцену ("Млади пар"). Међутим, руска тема побеђује. Прва велика слика са траженим мотивом гомиле и града у позадини је "Васкрсење (Древна Русија)", 1904. године. "Долазак трговаца" показује уличну сцену, а у центру масе народа у позадини на гори стоји тврђава. Шарена трака људи вуче се према пристани-

¹⁹ В.В. Кандинский. Куда идет "новое" искусство. – Одесские новости, 1911, 9 (22) февраля, с. 2; его же. О духовном в искусстве, New York, 1967, s. 112; Der blaue Reiter, München, 1912, S. 74.

шту из градске капије, и сама собом представља варијацију на тему староруске архитектуре са очигледним преовладавањем московског Кремља. Сцена осветљена десним снопом светлости која пада, даје јој прозаичност сновиђења. На слици су лирски херој – полуиронично дат, замишљен и сетан младић у предњем плану. Кључна фигура је изненадно окренут и осмехнут дечак, који као да би хтео да увуче посматрача у окамењен давно прошли тренутак. Кандински је писао о слици као о "одушку" својој тузи за Русијом и изражају њене музикалне природе.²⁰ Конфужност "Шареног живота" силно се разликује од тих лирских целина.

Пре свега, сцена се чини затвореном, уводи догађај у стални животни ритам. "Шарени" народ заузет је несистематичном делатношћу која води хаосу. Ликови губе сваку индивидуалност и претварају се у некакве обојене сабласти које личе на "двоноге слике" које фигурирају у "Степеницама". Заједно с тиме, житељи града–кремља оштро су окарактерисани. Ту се може видети схимник, свештеник, бојар, сељаци, који трче по ливадама два "света". Али поред уобичајених за московског и петербуршког гледаоца "древноруских" стереотипа, слика обилује и чудним фигурама. Њу урамљују фигуре двеју снажних сељанки од којих једна трпа себи залогај у уста, и двојице дечака. У центру се виде фигуре двојице тугом обузетих младића, који су окружени свакодневним животом, а њих сједињују интересовања из горе поменутих слика. Мотив животног пута, од рођења до сахране, дат је овде снажном ироничном нијансом. Скитнички живот, гордост, просјачење, похота, свирање у дипле, све то је помешано са сценама насиља; у ваздуху севају ножеви и мотке, а неког већ носе на сеоско гробље. У цркви истовремено су метанија, богомољци, окружени свим тим љубитељима давања и добијања "по њушкама". Кремљ (кремљ са малим словом, као синоним тврђаве) одвојен је од гомиле и лебди на високом брду.

Општи утисак насликаног "Шареног живота" (подвлачим, за руског, а не немачког посматрача) – привлачан је за очи, али не сувише уобичајен. Слика је пуна детаља, који преобраћају лик "прелепе" или чак "свете" Русије у лик "символичке" Русије.

Например, зеленооки мачак стигао је на слику са омота ксилографичког циклуса, 1903. године, "Стихови без речи". Већ у тој раној гравури Кандински је претворио банални мотив мачка

²⁰ Исто, с. 13.

"у морском заливу" у уплашени лик животиње–чаробњака, који, у сједињењу са коњаником трубачем, коњицом која се креће и застрашујућим усковитланим облацима који се дижу у предзнак набоље. У ксилографији "Мачак" његова црна повијена фигура изазива узбуну међу женама. Међутим, пре него што постане херој "Шареног живота" мачак са гравуре сјединио се са обликом реалног "Katze Waske", – мачка, којег је уметник држао у Севру и са којим је пожелео да се фотографише (већина фотоса уметника носи смислену пренатрпаност) и коме је он наденуо своје сопствено име. На скици то безазлено биће, неподвижено окренуто, представљено је злокобно севајућим очима. Видљиво је да се таква карактеристика показала Кандинском претераном; завршна, неупоредиво мирнија варијанта може се сматрати једном од многобројних "скривених" ликова, који ће убрзо постати обични за уметника.



*В. Кандински
са својим мачком
Васком у Минхену,
1907. године*

Згуснуту атмосферу сцене изражавају лица која се чак веселе. Њихове забаве су несвесне, а на лицима светлуцају гнев и јарост. Малиша у црвеној рубашки, заменивши окренутог дечака из "Доласка трговца", смеје се баш нападним смехом. Два дечакића, лево у крају слике, изгледају као да су уплашени и моле се жртва у позадини општег безумља. На хоризонту се скупљају облаци.

Расположењу свечаног облачења у празничну одећу "града Глупова" супротстављају се духовни симболи. То је схимонах, десна фигура која у одећи подераних крпа контрастује превлађујућим падинама околних. Двојица младића у центру које великом самоувереношћу можемо сматрати руским свецима Борисом и Гљебом,²¹ пролазе окренувши главу од "Шареног живота", луталица, витез у десном крају слике, јури на невидљивог

²¹ Roethel Hans K., Benjamin Jean, Kandinsky, New York, 1979, s. 66.

супарника, натерујући коња на њега подигнутим мачем и полузатворених очију. Лице коњаника, без обзира на упрошћеност рада, очигледно подсећа на црте лица самог уметника. Кандински, који је узео на себе лик духовног витеза, вероватно, почевши још од својих младалачких утисака од вагнеровског "Лоенгрин" (сведочанство тог је смешна фотографија уметника почетника са огромним реквизитерским мачем, који је направио Антон Ажбе у својој мајсторској радионици убрзо после доласка Кандинског у Минхен), наине у "Шареном животу" прво се идентификује са овлаш датим на слици из 1903. године, "Сивим коњаником". Јахач из "Шареног живота" устремљује се изван сцене, у сусрет будућности.



В. Кандински
Композиција 2, 1911,
гравура на дрвету

Ово предложено ишчитавање слике може бити прокоментарисано платнима створеним већ тада, али која нису дошла до нас. Сва се она односе, на 1907. годину, зато их није могуће распоредити хронолошки, већ следствено догађаја који се развијају. Мирно започети "староруски живот" у "Васкрсењу" после "Шареног живота" и "Потере" постаје све мрачнији. Скица за неостварену слику "Звона" показује облачност над манастирским куполама – и монаха који очајно весла у чамцу. Изгубљена композиција "Звоно за узбуну" даје руском антитуражу драматични симболизам. У предњем плану види се искривљени путујући комедијант, који се забавља сунувши палац у нос, и бојарку високог раста; десно ка њима устремио се мужик, лево, гордо стоји велможа са скиптром. Људи околу њих машу рукама, падају на колена, трче према светлећем звону за узбуну на врху брда, а у позадини влада невреме и разгоревајући пламенови. Основа композиција иста је како у "Доласку трговаца" тако и "Шаре-

ном животу" – група староруских ликова у равници под брдом, међутим овде је кремљ замењен старинским звоником за узбуну, приближавајући је асоцијацијом московском цару–звону. Пламен који покрива небо и заклања сунце – главни је јунак слике "Панике". Коњаници се устремљују у сусрет тајанствености, али близина опасности чини да део њих очајно гестикулира; тројица свештенослужитеља у предњем плану уносе светиње. Слично фигурама које гледају на посматрача у "Доласку купаца" и "Шареном животу", нас такође сусреће поглед – поглед младића – коњаника у несвестици у центру.



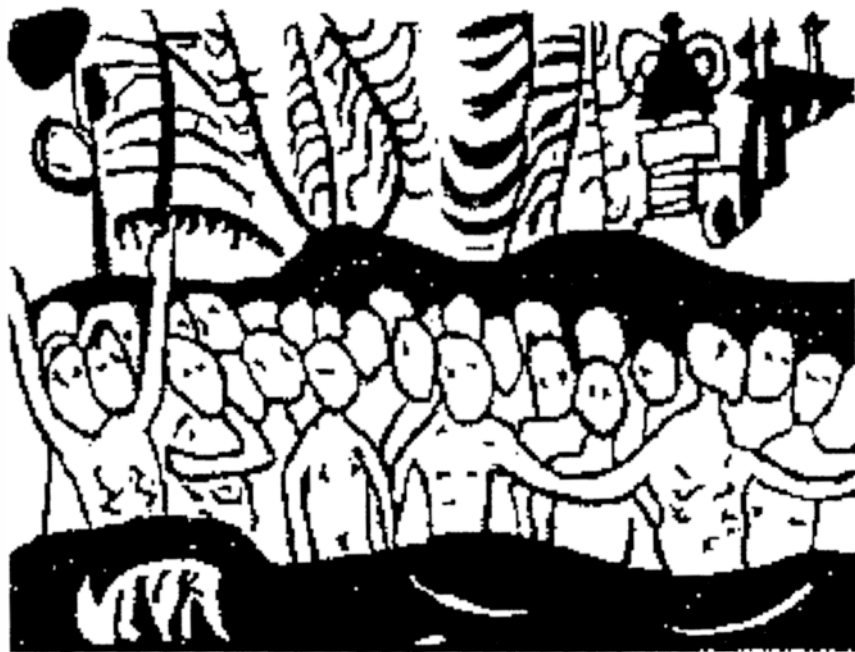
В. Кандински,
Страшни суд, 1912,
гравура на дрвету

У контексту тих слика–катастрофа "Шарени живот" може бити у некој мери схваћен као слика "града неминовне пропасти", који није сачувао своје светиње и не може више ући у кремљ на врху брда. "Звоно за узбуну" и "Паника" вероватно показују наступајући "дан гнева" – глад, смрт, налет иноплеменика. Одјек размишљања о будућој судбини народа чује се у писму уметника, од 27. јануара 1907. године, његовом московском учитељу професору Чупкову: "А што се тиче Русије, па то је оно што се догађа, само споља, а изнутра припрема се нешто велико. нешто ново да бриге уступају место само тада када размишљаш о хиљадама изгубљених и напаћених живота".²²

На томе се завеса спушта. Кандински је престао да слика руске сижее. У време савлађивања духовне кризе, 1907–1908. године, открива учења Рудолфа Штајнера, радећи на новом сликарском маниру. У августу 1908. године, почиње период редовног

²² Шумихин С.В., Письма В.В. Кандинского к А.И. Чупорову, Памятники культуры, Новые открытия, Ежегодник, Ленинград, 1981, с. 343.

боравка у Мурнауу, за време којег се слажу животни утисци и почињу се кристализовати у сликарске формуле.



В. Кандински,
Кршѣни, 1911,
гравура на дрвету

Месијански поглед на руски народ Кандинског, само је отшкринут у поменутом писму, а потпуно се разјашњава и развија у руском издању "Степени", 1918. године,²³ слажући и развијајући се под утицајем разних фактора. Синкстен Рингбом и Вашингтон Лонг убедљиво су доказали допринос уметничкој митологији Кандинског штајнеровске философије и теософије.²⁴ Штајнер је учио да ће најближа будућност схватити епоху открића Светог Духа у човечанству, долазак на тај начин, свеопштег духовног царства и мешања култура Истока и Запада, али да ће из тога произаћи "рат свих против свих".²⁵ Почињући од 1911. године, Штајнер је подвлачио нарочиту улогу Русије у уједињењу човечанства у једно братство. Он је такође учио да се на реалном и симболичком плану остварују догађаји, описани у "Откровењу" Јована Богослова, што је било нарочито привлачно уметнику који мисли у сликама.²⁶ Теософијски месијанизам будући важан, ипак само епизода у Штајнеровим предавањима, додиривао се у духовном спектру епохе с руским националним месијанизмом, имајући много различитих варијанти. Сама Штајнерова оријентација "на спас Истока", привлачећи антропософији мно-

²³ Степени, с. 50.

²⁴ Ringbom Sixten, *The Sounding Cosmos, A Study in the Spiritualism of Kandinsky and the Genesis of Abstract Painting*, Abo, 1970; Washton Long Rose-Carol, op. cit. s. 13-41.

²⁵ Washton Long Rose-Carol, op. cit. s. 28.

²⁶ Ibid, p. 34-35.

штво руских интелектуалаца и одразивши се у "Степенима"²⁷ исходила је, пре свега, из познанства са радовима и личношћу Владимира Соловјева.

Соловјев је у својој вишегодишњој полемици са словенофилима о судбини Русије израдио нарочити морални приступ о месијанизму. Од 1880. до 1890. године, он је почео оштро да супротставља "патриотизам мислећих и узнемирених", "зоолошком" патриотизму, и поставио питање не о "светости" већ о "гресима Русије"; с горчином је разобличавао словенофиле због "многобожачког култа народа", "поклоњења дивљини народа" и стављање на место "невидљиве народне снаге" "видљиву снагу државе". Соловјев је подвлачио да је надање и њима и његовим опонентима, преобраћање човечанства у богочовечанство и наступање "Христове царске власти" супротно и "народопоклонству" и "антихришћанском принципу апсолутне државе".²⁸ У раду "Византизам и Русија", штампан у години одласка Кандинског у Немачку, филозоф повезује империјалне претензије московских држава, у том смислу и идеју "Трећег Рима", с политичким наслеђем "Навукодоносоровог Вавилона".²⁹ Русија – није Трећи Рим, већ својеврсни Други Израел који може поделити судбину првог", упозоравао је Соловјев.³⁰ У предсмртној књизи "Три разговора" већ нема говора о толико жарко истицаном, од самог аутора, историјског призива Русије да "људском развитку да свој безусловни садржај". Како би се разрачунао са својим, али и са туђим илузијама, он саркастично изједначава "панславизам" са "панмонголизмом" – идеологију којом он претсказује азијатску агресију, једнако претећу и Европи и Русији. Долазак "надчовека" – антихриста, дели хришћане свих конфесија на два велика табора – "оног који му се клања" и оног који се супротставља његовим "добročинствима". "Три разговора" завршавају се сценом сједињења цркве у ликовима оних последњих представника који стоје на вратима смрти и појавом над Јерусали-

²⁷ Ибид, п. 35. Уп. "Они 'су способни да слободно прихватају елементе у Немачкој', пројављујући не само живи унутрашњи интерес за суштину руског живота, него и одређену веру у 'спасење са Истока'", Степени, с. 50.

²⁸ Соловьев В.С. Собрание сочинения, т. В, СПб., 1901–1907, с. 137, 175, 197, 219, (савремено издање: Сочинения в двух томах, Правда, Москва, 1989, т. 1, с. 396, 398, 444, 467, 490, т. 2, с. 245–246.

²⁹ Соловьев В.С. Византизм и Россия, Вестник Европы, СПб., 1896, Январь, с. 342–359; апрель, с. 787–808; Собрание сочинения, т. В, с. 523–524.

³⁰ Соловьев В.С. Сочинения в двух томах, т. 2, с. 1989, с. 269.

мом неба којег отвара Христос "силазећи (...) у царском одејанију и са гнојним ранама од ексера на раширеним рукама".³¹



В. Кандински
Дан свих светих I, 1911,
гравура на дрвету

Апокалиптичка размишљања и ликови Соловјева утицали су на однос према судбини Русије многих културних посленика генерације, којој је припадао и Кандински. Видљиво је, најутицајнији у 1900–1910. годинама, имајући свој одјек чак и на Западу, били су месијански погледи Д.С. Мережковског, писца, који је упоредо са Розановим улазио у осведочени круг који је Кандински читао.³²

Њих је могуће окарактерисати као месијанизам "покајања". Појашњења наслеђене идеје Соловјева о три Откривења Бога у човеку, који треба да се заврше оваплоћењем Бога у човечан-

³¹ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой Повести об антихристе и с предложениями. Москва, 1900, с. 152–157, 178–183, 190–193; Сочинения, в двух томах, т. 2, Мысль 1988, с. 736, 755–761.

³² Роман Мережковског "Васкрсење Бога, Леонардо да Винчи" спомиње се у VI глави књиге "О духовном искуству". О могућем утицају пишчеве идеје на месијанизам Кандинског в. Washton Long Rose–Carol, Op. cit. s. 37–40; Ringbom Sixten, Op. cit. s. 175–176; Heller Reinhold, Kandinsky and Traditions Apocalyptic, Art Journal, XLIII, spring 1983, s. 224; Verenskiold Marit, Kadinsky's Moscow, Art in America, March 1989, s. 98–103; Јелена Хал–Кох у својој недавној књизи ослања се на необјављена уметникова писма, која говоре о његовом личном познанству са Мережковским посредством М. Веревицове (Hahl–Koch Jelena, Kandinsky, London, 1993, s. 30, 402).

ству и ницању Богочовечанства. Мережковски је тај догађај повезао са идејом Трећег Рима.³³

Мережковски је супротно Достојевском и словенофилима, говорио о хронично безнадежној болести земље. У његовом полемичком речнику биле су такве фразе као "Света Русија – земља светих робова", "руска идеја – руско безумље", "звон свезвонећих звона" помешаних са псовањем мајке. "Ми се надамо", писао је, "не државном напретку и дуговечности, већ највећим несрећама, можда пропасти Русије као самосталног политичког тела и на њено васкрсење као дела васељенске Цркве, Теократије, (...) А изаћи из историје, из државности још не значи нестати, прећи у ништавило, него може бити значи, прећи из једног бивства у друго, из равни историјске у дубину апокалиптичку. (...) Тек у подвигу свесног страдања (...) може се довршити 'свеслужење човечанству' у ком је Достојевски видео призив Русије; и у том и само у том смислу руски народ може постати "народ – богоносац".³⁴



*В. Кандински
Дан свих свейших, 1911,
сѣякло, уље*

Страшна пророчанства, која, видимо, заузимају велико место у размишљањима Кандинског у то време, нису могла заменити његову љубав према Москви, руском животу и народној уметности. Међутим, мисли и предосећање о томе "шта се спрема унутра", требало је да обоје опажање и "Москве–скаске" и "народ-

³³ Мережковский Д.С., Земля во рту, Полное собрание сочинений в 15-ти томах. т. XII, Москва, 1911, с. 183–187.

³⁴ Мережковский Д.С., Пророк русской революции (К юбилею Достоевского), Исто, с. 223–224.

не душе". У 1910. години, после петогодишњег одсуствовања, уметник је посетио обе престонице. Међу његовим интересовањима је скупљање народних слика.³⁵

Карактеристично је да је кроз годину дана замолио Н.И. Куљбина да му пронађе још један сиже, који је недостајао у његовој колекцији. "Мој стари сан", саопштава Кандински, "је да имам предложак 'Страшног суда' по могућности стар, примитиван (са змијама, ђаволима, архијерејима и осталим) (...) Био бих вам, заиста, бескрајно захвалан. (...) Заиста, чак ми и срце залупа кад на то помислим".³⁶

Две слике, 1909. године, показују нове, тек оформљене формуле духовног светског здања, које је створио Кандински. "Жалост" је усправни коњаник и женска фигура. "Пејзаж са лучоношом" кога неустрашиво прострељује коњаник у скоку. У оба случаја као позадина служи гора овенчана замком. Куполе православних црква и звоника постају постојан и несумњиво распознавајући знак тог ослонца духовности. Староруски град-кремљ појављује се сада једва на две од сваке три слике Кандинског, а у том броју и у источњачким сценама и делима Мурнауа. Лутајући као Град Божији Августинов, он тиме није ништа мање повредив и склон рушењу: његове куле се клате и готове су да падну. Коњаник или коњаници делују у позадини те тетурајуће тврђаве. Следеће године појављује се "Композиција 1". Нејасне фигуре предњег плана и коњаници безвољно раширених руку дати су овде у позадини брега који се удаљава са три кремља – могуће је да њихов број одговара трима царствима, трима Откровењима. И на крају, тада већ насликана "Композиција 2", је платно подељено на два дела; у доњем левом углу, стоји сведок који руком подигнутом увис обзнањује догађај.

Два запењена коњаника полегла на коње јуре један другом у сусрет, судећи према лапсусу Кандинског поводом аналогичног мотива у "Композицији 4", означавају борбу или рат.³⁷ Као позадина служи стеновити пејзаж без неба; на левом делу стојећа фигура у чамцу крстообразно је раширила руке, као да спречава пад два стилизована кубета цркве. Кремљ у даљини изгледа као

³⁵ Соколов Б.Н., Кандинский, колекционер русского лубка, Материјалы конференции посвященной 50-летию со дня смерти В.В. Кандинского, Гос. Третьяковская галерея (у штампи).

³⁶ Ковтун Е.Ф., Письма В.В. Кандинского к Н.И. Кульбину, Памятники культуры, Новые открытия, Ленинград, 1984, с. 407–408

³⁷ Lindsay-Vergo, Op. cit. s. 383, 397.

центар композиције. Десни део, где људске фигуре леже на земљи у природним позама међу дрвећем, приказују предворје краја "материјалног света" или рај. Радећи чак поправке у дубоко индивидуалном карактеру симболике Кандинског, тешко је не признати ту слику сликањем "последњих ствари", у православно вероучењу повезаном с Армагедоном, Страшним судом и апокалипсом.

Очигледно је да "Композиција 2" може бити развој теме "Доласка трговаца" и "Шареног живота", само у духовно смисленом, а никако не на формалном плану. Пред посматрачем поново се подиже завеса, и он види, како свет који је преживео катастрофу прелази границу свог материјалног постојања. По изразитој карактеристици Рингбома, "апокалиптички потрес не само да руши симболички град с његовим кулама, него и скида љуску са свег материјалног света, обнажујући његово унутрашње устројство и духовни садржај".³⁸



В. Кандински,
Слика на белом, 1913,
уље на илајну

Међутим, ако је то био свет "Шареног живота", јасно је да је прешао "из равни историјске у дубину апокалиптичку", будући да је очишћен огњем рушења. У том случају, реконструисани погледи уметника овде требало би да се корене, не само у односу према недавном познанству са апокалиптичком филозофијом, него и са сопственим дугогодишњим размишљањима о националној судбини Русије. Необично помешани мотиви општег потопа, устајања из мртвих и Страшног суда чине изходну тему рада уметника са варијантама "Малих радости", "Судњег дана", Пете, Шесте и Седме композиције. Уместо је поменути да

³⁸ Ringbom Sixten, Op. cit. s. 169.

мотив спасења у чамцу, коришћен у "Малим радостима" и Композицијама шест и седам, води "Звонима", које Кандински није насликао, 1907. године, а исти весели чамац појављује се и у "Шареном животу". Чамац са светитељем или монахом који весла присутан је у "Композицији са светитељима", где се међу светим Мартином, Симеоном Столпником и Илијом, поново виде загрљени Борис и Гљерб. Развијањем тог свеобразног "сабора светих" и венцем руске теме у предапстрактном стваралаштву Кандинског је композиција "Дан свих светих", 1911. године.

На њој су се, код последњих таласа потопа, упоредо са ковчегом који стоји на нагибу планине и у позадини високо постављеног Распећа, сабрали свети Георгије – Сиви коњаник, кнез Владимир и други светитељи. У центру се опет налазе Борис и Гљерб – али овај пут радосни, са широко отвореним очима. Схимник који лежи у десном крају с упаљеном свећом у рукама схвата се као искупитељна жртва. Огроман цвет изнад њега одговара "великом цвету сличном сунцокрету" – симболу духовног оживо-творења, који игра кључну улогу у датовану у ту исту годину сценичне композиције "Жути звук".³⁹ Анђео у ружичастом одејанију труби, навештавајући почетак нове епохе. Брег, иза којег излази сунце, овенчан је тим истим симболичким кремљом – који овог пута може бити протумачен и као Небески Јерусалим Апокалипсе, и као Трећи духовни Рим, купљен одрицањем од себе и крштењем светским катастрофама"⁴⁰ "То што се у објективним терминима представља свеопштим разрушењем, биће, ако узмемо само његово звучање, жарку хвалебну песму, химна

³⁹ У позоришном комаду цвет исчезава после појаве "малих нејасних фигурица као мутна вода зеленосиве боје" (икона, упореди са надлазећим водама на слици на стаклу "Свети Владимир"), притом се бели цветови у рукама људи "наливају крвљу"; жути цинови се договарају, посматрајући духовно умрле људе и "са великом жалошћу раздвајају их рукама", после чега један од њих "подиже полако у истој равни са телом обе руке с длановима окренутим на доле и притом расте у висину" (Кандински В.В., Композиција за сцену "Жути звук", публикација В.С. Турчина, Декоративное искусство, Москва, 1993, № 1–2, с. 24–27). Призор "крстообразних фигура", које задржавају "Жути звук" уводи комад у круг дела Кандинског, обједињених хронолошким темом; међу њима је и "Дан свих светих I" и међу њима су мотиви хероја – искупитеља, распећа и др.

⁴⁰ Интерпретацију слике прва је дала Вашингтон Лонг (Washton Long Rose–Carol, Op. cit. s. 90–92). V. Lee Natalie, Some Russian Sources of Kandinsky's Imagery – Translations of the Associations of Russian American Scholars in USA, 15, 1982, s. 204–209, fig. 17–18; Verenskiold Marit, Kandinsky's Moscow, s. 102–103.

том новом стварању, које следи после уништења света", – тако је закључио уметник своје појашњење поводом "Композиције 6".⁴¹ Франц Марк је једном рекао: "Ми смо хтели да створимо савремене симболе, које би било могуће принети на олтар духовне религије будућности".⁴² "Дан свих светих" и јесте оваплоћена формула, икона нове религије, коју Кандински сада почиње претварати у апсолутну стихију сликарства.

На тај начин, слика "Шарени живот" представља једну од повратних тачака у развоју сликовитог и симболичког система Кандинског. Сагласно предложеној реконструкцији, она је послужила као прелом од разноразних слика – цртежа и слика–размишљања ка крупној монолитној композицији, заснованој на озбиљној теми ("озбиљност" – је једна од омиљених речи уметника у том периоду), која има религиозно и историјско значење.⁴³



*В. Кандински,
Устајање из мртвих,
1911,
бојена гравура*

"Шарени живот" и повезан са њим круг руских сижеа ставља Кандинског у исти ред са уметницима његовог времена, који су

⁴¹ Lindsay-Vergo, Op. cit. s. 388.

⁴² Roethel Hans K., Benjamin Jean K., Kandinsky, s. 29.

⁴³ Развој теме "духовног града" у Кандинског размотрено је у студији: Соколов Б.М., "Забывшее весь мир аллилуя ...". Образ Москвы и тема города в творчестве Кандинского 1900–1910-х годов. Вопросы искусствознания, Москва, 1995, NO 1–2, с. 431–447.

тражили могућност да оваплоте вечни национални карактер и националну судбину која се ствара у нарочитим симболичким сижеима. Најпознатији покушај да се изрази "руска идеја" у сликарству – је вишегодишњи рад М.В. Нестерова на сликама–формулама: "Света Русија" (1901–1905), "Пут ка Христу" (1911), "У Русији" ("Душа народа"; 1914–1916). Композиција слике "Душа народа" има чак одређено исходиште са композицијом "Шареног живота" и других "пророчких" платана Кандинског. У широком пространству платна испуњеног литијом учествују цар и патријарх са иконом Спаса, у гомили утучених људи, који се надају, виде се мученици "руске идеје" Толстој, Достојевски и Соловјев; наги јуродиви, који подсећа на Јована Крститеља пророчким гестом показује на небо. Напред, и одвојен од гомиле, иде дечак са свећом, који живо подсећа посматрача на лице деце која гледају са "руских" слика Кандинског.⁴⁴

Нажалост, јединствени уметнички свет, упоређен са оним који је створио Кандински Откровењем "епохе Духовности", "Светско цветање" П.Н. Филонова, је пут који, такође, води кроз невиђена искушења и обећава свету потпуни препород.⁴⁵ Ипак, пут уметника који преображава "уплашене својом смелошћу" у причу о "руској Апокалипси" и – даље – у пророчанство свесветског духовног преображаја, остали су у руској уметности XX века уникалним.

Превод са руског:
Ксенија Ј. Пејовић

⁴⁴ Мада је тешко говорити о могућности утицаја Нестерова на Кандинског, примећујемо да је "Света Русија" изложена у Минхену добила златну медаљу (Уп. писмо уметника Д.И. Толстоју, од 16. јуна 1909; Нестеров М.В., Избраное. Ленинград, 1988, Писма, с. 236).

⁴⁵ Доста красноречив је назив његове слике "Формула периода 1905–1920. г. или вселенский сдвиг через русскую революцию в Мировый расцвет" (П.Н. Филонов, Живопись. Графика, Из собрания Государственного Русского музея. Каталог изложбе, Ленинград, 1988, с. 105).

Срђан Симић

Карен Армстронг, Историја Бога, 4.000 година тражења кроз јудаизам, хришћанство и ислам, издање Народна књига – Алфа, Београд 1993.

Римски писци изводили су реч религија из глагола *relegere*, поново читати, опет размишљати, или од *religare*; привезати, поново изабрати, поново узети. Под појмом религија изражавали су људи испуњавање дужности наспрам виших трансцендентних сила и оне су глорификовале чудо и тајну, која је, изгледа, представљала битну компоненту људског као нечег нуминозног.

Неверујућем свету тешко је одговорити, заправо, одакле потиче религија и какав значај она има за човека. Савремене теорије нису далеко од оних ранијих материјалистичких, антирелигијских. Тако, према антропологу Е. Тејлору идеју религије треба тражити код примитивних народа а њезине остатке (*survivals*) у каснијим религијама. Од три ступња, први је анимизам, тј. вера у свеопшту прожетост ствари духом. Затим следи политеизам, вера у мноштво богова, па тек онда монотеизам. Доследно њему, Р. Марет заступао је тзв. теорију преанимизма, у којој покушава да докаже да човек верује у тајанствену неперсоналну снагу или моћ и то у свакодневним токовима живота. За разлику од њих Р. Смит, тврди да оно што утемељује религију јесте обред или култ, из чега произлази теорија тотемизма. Под њиховим утиском је Џ. Фрејзер, чувени етнолог и истраживач религије, закључно да се религија управо и развила из магије.¹

¹ Енциклопедија живих религија, Нолит, Београд 1981. год.

Интересантно је споменути да се овакве тезе нису могле доказати, нити потпуно оспорити. Оно што је нама, као посматрачима религиозног феномена, делимично јасно јесте да су тезе: анимизма, преанимизма, тотемизма и монотеизма, одувек постојале у свим временима и у човску као појединцу.

Карен Армстронг у својој студији "Историја Бога" сматра да религију првобитних људи, праинској секуларној природи, нису наметнули краљеви и свештеници, већ је она људском роду урођена. То значи да људска идеја о Богу има своју историју. Међутим, мноштво религија у борби да изрази свој осећај Бога сложиће се да је просто немогуће описати ову трансцендентност логичким и појмовним језиком.

Монотеисти су, пише Армстронгова, ову трансцендентност назвали "Бог". Јеврејима је било забрањено да изговоре свето име Бога, а муслимани нису смели ни покушавати да описују божанство и поредити га са визуелним средствима.

У данашње време многи истраживачи сматрају да је Бог, коме су се вековима клањали Јевреји, хришћани и муслимани, постао некако далек и латентан. Несумњиво је да Он нестаје из живота све већег броја људи, особито Западне Европе, због изобиља друштвених и материјалних средстава. Да бисмо разумели, шта губимо, ако је Он заиста "ирелевантан" најпре треба сагледати када су људи почели Богу да се клањају и шта је Он испочетка за њих значио.

Немачки историчар Рудолф Ото у делу "Идеја светог", у жељи да објасни порекло света, вели Армстронгова, тврди да су људска бића осећала божанску моћ на различите начине, почев од осећања страха, страхопоштовања и понизности, не тражећи за њих неко религиозно објашњење. Према М. Елијадеу, најбољем савременом истраживачу религије, прве рудиментарне црте религиозности треба тражити код праљуди, као што су: људске кости, камена оруђа, пигменти људског ткива и други разни предмети пронађени у гробовима. Тек од млађег палеолита (каменог доба) имамо гравире, пећинско сликарство и скулптуре од кости и камена. Први и најстарији документи су скелети (стари од 70.000 до 50.000 година) што доказује веровање у загробни живот и то на основу коришћења црвеног окера, што је обредна замена за крв, дакле, симбол, живота. Ове ризнице палеолитске уметности распоређене су између Урала и Атлантика.² Интере-

² Мирча Елијаде, Историја веровања и религијских идеја (књ. 1.), Београд 1991. год.

сантно је споменути и култ фигуре познате под називом "Велика или митска прамајка" која је остала кроз векове значајна у машти људи. У Старом Сумеру звали су је: Инана, у Вавилону Иштар, у Ханану Анат, у Египту Изис а у Грчкој Афродита.

Слична митологизација била је актуелна и за стари свет Месопотамије. Око 3.000 г. пре Христа акадски краљ Саргон је освојио сумерске градове примивши њихову књижевност, законе и митологију. Миленијум касније (око 2.000 г. пре Христа) о овом акадско-сумерском цивилизацијом завладали су Аморити и коначно, 500 година касније Асирци који су у 8. веку пре Христа освојили и Вавилон. М. Елијаде, истиче важност сумерског језика који је током читавих 15 векова задржао улогу литургијског језика, односно језика науке.³

Уз Еп о Гилгамешу, најзначајније дело акадске религиозности је поема "Енума Елиш". Мит почиње стварањем самих богова из којих се издваја први пар "Апсу" и "Тиамат". Из њих, еманицијом, настаје други пар "Ламу" и "Лама" (чија имена значе муљ) а из њих "Аншер" и "Кишар" (идентификовани као небо и море). Затим су измишљени бог неба "Ану" и бог земље "Еа". И тако је процес стварања света завршен. Стварање човека се везује за сумерску религиозност по којој је он створен од саме материје од које и Бог. Између бића и богова нема разлике јер сви исходе из исте божанске материје.

Овде се уочава да је развојем религиозне идеје мењала се и религиозна свест и то у смеру од апстрактног ка конкретном, од политеизма до етичког монотеизма.

Почетци религије Израиља, уводе нас у нови свет. Јахве каже Авраму "Иди из земље своје и од рода својега и од дома оца својега у земљу коју ћу ти ја показати" (1. Мој. 12:1–2). Овде се суочавамо са новим обликом религиозног искуства "Аврамовом вером" која је временом постала специфична религиозност за јудаизам и делимично за хришћанство. Треба споменути и тзв. период началника са његовим сином Јаковом и Исаком који карактерише вера у "Бога Оца" тј. Аврама, Исака и Јакова. (3. Мој. 3,6). Аврамовим потомцима је обећана од Бога земља Ханан.

Присуство Јевреја у Египту је посведочено за време Рамзеса II (око 1250 г. пре Христа), када је цео народ служио фараону. Велики пророк Мојсије избавивши народ из египатског ропства

³ Исто, стр. 63.

видео је под Синајском гором "купину у пламену" и из ње чуо глас "Ја сам онај који јесам" и ово је "света земља на којој стојиш" (2. Мој. 3,5). Ту је и примио Тору–Закон тј, десет Божјих заповести и остале религиозно моралне и друштвене прописе Закона који је склопљен између Бога и Израиља (2. Мој. 7–24). После четрдесет година лутања по пустињи, израелски народ се наставља у Палестини (око 1200 год. пре Христа) под вођством Исуса Навина. Следећа два века траје период судија, а потом започиње доба Царева. Негде око 1000 г. пре Христа славни цар Давид осваја Јерусалим који постаје престоница Израела.

Велики и славни период јудејских царева у Јерусалиму пресе-кло је асирско–вавилонско ропство.

Око 538. год. пре Христа персијски цар Кир осваја Вавилон и дозвољава Израелцима обнову јерусалимског града и храма под Зоровавеољом и Јездром. Александар Македонски 333. год. пре Христа осваја Палестину са којом почиње период јеленизације.

Пресудан догађај у историји Израела био је појава и делатност Пророка. Треба напоменути да су године које су предсказале заузимање Јерусалима од стране вавилонског цара Навукод-носора 587. год пре Христа и депортовање Јевреја биле казна за отпадништво од Бога. У првим Јеремијиним беседама доминира драматизам "Погледах на земљу и гле без обличја је и пуста: и на небо, а светлости његове нема" (Јер. 4,23).

Пад Јерусалима и разорење Храма (587. г. пре Христа) било је у суштини припрема за једно ново успостављење односа са Богом. Тај Нови Савез јесте доказ трајне љубави Божје према човеку, које је Бог најавио преко пророка и обећао да ће Господ спасти народ свој. Тај споразум са Израиљом био је другачији. "Ево иду дани, говори Господ, кад ћу учинити с домом Израиље-вим и с домом Јудиним нов завјет... и метнућу завјет свој у њих, и на срцу њиховом написаћу га, и бићу им Бог и они ће ми бити народ" (Јер. 31:31;33). Као што Јеремијино тако у Језекиљево пророштво одликује вера и нада у спасење Израиља "И покропи-ћу вас водом чистом и бићете чисти... и даћу вам ново срце, и нов ћу дух метнути у вас... и учинићу да ходите по мојим уредба-ма и законе моје да држите и извршуете... и биће те ми народ и ја ћу вам бити Бог" (Јез. 36:25–28).

Особиту пажњу заслужује и 53. глава књиге пророка Исаије у којој први део наговештава долазак обећаног Месије–Христа "Мучен би и злостављен: али не отвори уста своја као јагње на заклање вођен би" (Ис. 53,7), док други део алудира на славно и

победоносно васкрсење "Јер се истрже из земље живих и за преступе народа мојега рањен би" (53,8). На основу приложеног можемо закључити да се ови месијански текстови сврставају у врхунске домете старозаветне мисли о доласку обећаног Месије откривеног у Личности Господа Исуса Христа.

Многе библијске споменике и трагове из старозаветног и хришћанског времена у Палестини порушили су римски војници. Веспасијанов син Тит разорио је Јерусалимски Храм 70. године после Христа, а цар Адријан потпуно је разорио Јерусалим 133. године и на његовом месту основао нови град "Елија Капитолина".⁴

У време римског освајања Јерусалима хришћани су напустили град и населили се у Трансјорданију. Тек половином 2. века поново се враћају у Палестину и Јерусалим. Прве хришћанске заједнице основане су у Јерусалиму где се окупила група Галилејаца који су били ученици Господа Исуса Христа. Најверодостојнија сведочанства су забележена у Јеванђељима и у Делима апостолским.

Богочовек Исус Христос је као човек био син јеврејског народа, потомак Давидов, по мајци која је из дома и рода Давидовога и преко свог законског оца, праведног Јосифа. Он је по слову Закона Мојсијевог био Исусов покровитељ и заштитник. А у јеврејском законодавству све што је од закона, сматрано је јачим, животворнијим, него што је биолошка и телесна стварност. Важно је рећи да су велики свештеници за време владе цара Ирода, брижљиво чували генеолошко стабло Давидовог рода, из племена Јудина јер су очекивали Месију.

Феномен Месијанске тајне је описан у Светом Јеванђељу по Марку. Сам Господ Исус Христос забрањује људима да откривају његово Месијанство док Он не васкрсне из мртвих, а циљ Јеванђеља је да покаже да је Христос Син Божји.

Читаоци ове интересантне књиге могу лако уочити неправославни приступ и слободно тумачење Новозаветних текстова и Светоотачких тумачења. Примера ради наводимо неколико места: "Као и фарисеји (Христос), био је привржен Тори и за њега се говорило да је проповедао много строже придржавање Торе од многих својих савременика" (стр. 89). Или "Павле није никада звао Исуса "Бог". Он га је звао "Сином Божјим" у јеврејском смислу: свакако да није веровао да је Исус био отеловљење са-

⁴ Едуард Лозе, Свет Новог Завета, Београд 1981. год.

мога Бога, он је једноставно поседовао Божје "моћи" и "Дух" који су манифестовали Божју активност на земљи и нису смели да се идентификују са неприступачном божанском суштином" (стр. 91). Исто то, писац, пише и за апостола Петра "Петар није тврдио да је Исус Назарећанин Бог. Он је био човек од Бога потврђен међу вама силама, чудесима и знацима које учини Бог преко њега међу вама. После његове свирепе смрти, Бог га је ускрнуо и уздигао на посебно високо место "Божјом десницом" (стр. 99).

Током I и II века у Римском царству се нагло ширило хришћанство уз велики број новопреобраћених незнабожаца и Јудеја. Свакако да нису сви имали безусловну веру у Христа. Једни нису могли прекинути везе са својом пређашњом религијом и покушали су да је усагласе са новом науком, док су други налазили да она није потпуна па су у њу уносили и своје паганске обичаје.

Због оваквог односа настала су и лажна учења, која добише назив јереси.⁵ Посебно су биле актуелне дуалистичке јереси, као: гностицизам, маркионство, монтанизам, и антитринитарство.

Против јеретика су писали оци и учитељи Цркве као што су: Климент Александријски, Иринеј Лионски, Ориген, Тертулијан и други. Овде је важно још једном скренути пажњу читаоцима на један потпуно слободан и православљу стран приступ тумачењу Светоотачких дела. Ево примера како их Армстронгова тумачи: "Климентовог Бога карактерисала је апатија: био је потпуно неосетљив, неспособан да пати или да се мења". Или "хришћани су у том божанском животу могли да учествују имитирајући његову мирноћу и уздржљивост". Даље "Климент је веровао да је Исус Бог, живи Бог који је патио и коме се клањају... Ако хришћани буду опонашали Христа, биће и сами обожени: божански, неподмитљиви и неосетљиви" (стр. 108). Слично, писац, тумачи и Иринеја Лионскога: "Исус је био отеловљени Логос, божански разум. Кад је постао, човек, очистио је од греха сваку фазу људског развоја и постао узор хришћанима" (ист. стр. 108).

Суштинску разлику представља схватање проблема Тријадологије. По њеном схватању "хришћани су делили гностички поглед на свет као доктрина стварања екс нихилио наглашавала је

⁵ Еп. др. Атанасије Јевтић, На путевима Отаца (књ. 2.), Београд 1991. г.

да овај поглед на космос као суштински слаб и потпуно завистан од Бога за постојање и живот" (стр. 119). О човековој способности и пријемчивости за Бога Армстронгова вели: "Он је (Бог) човечанство видео крхко по природи; ми смо дошли из ничега и кад смо згрешили пали смо натраг у ништавило" или "Он је сишао у смртни свет смрти и покварењаштва да би нам дао делић Божје неосетљивости и бесмртности" (стр. 121).⁶

Видљиви знак теолошког одступања од православне патристичко тријадолошке традиције, види се у тумачењу израза једносуштан у Цариградско–Никејском символу вере.

Тумачећи Св. Атанасија Великог, писац, вели "Његов Символ Вере веома се тешко одржавао. Посебно је израз омоусион био јако споран, јер је био небиблијски и имао материјалистичку асоцијацију". Даље, "Атанасијев Символ вере избегавао је суштину многих важних питања. Он је тврдио да је Исус божански, али није објаснио како Логос може да буде "од исте материје" као Отац а да не буде други Бог" (стр. 123). О учењу кападокијских Отаца о Светој Тројици каже "Када су кападокијци говорили да је Бог једна уса у три Ипостаси, они су тиме мислили да је Бог као што је у себи Један: Постојала је само једна једина, божанска свесност. Али кад дозволи да његова створења нешто од њега сагледају, он се јавља у три просопона" (стр. 128).

И закључује "На крају међутим, учење о Светој Тројици је имало смисла само као мистичко или спиритуално искуство... То није била логичка или интелектуална формулација, већ имагинативна парадигма која збуњује разум" (стр. 129). "Један од разлога зашто су кападокијци развили ову маштовиту парадигму био је да се спречи да Бог постане толико рационалан колико су га у грчкој философији сматрали такви јеретици као што је Арије" (стр. 130). За овакво схватање Тријадологије основе су дате у Западном хришћанству, где су људи склони да замишљају три божанска лика Бога, док је код Источних, по речима савременог теолога Еп. др. Атанасија Јевтића "исходиште свега јединствена Ипостас Бога Оца, Који од вечности рађа Сина и од вечности происходи Духа Светог и који је гаранција ипостасне различитости али и суштинског јединства и нинашта друго несводљивости Божанских Лица".⁷

Ову доктрину о Светој Тројици, муслимани и Јевреји су сматрали збуњујућом. Интересантно је да писац, покушава да раз-

⁶ П. Малички, Историја хришћанске цркве, Београд 1933. год.

⁷ Еп. др Атанасије Јевтић, Духовност Православља, Београд 1990. год.

вије тезу да се слична концепција божанства, може наћи и у јудаизму и у исламу. Тако се, на пример, идеја о "кенозису" (о Божјем страдању), може наћи и у кабали и у суфизму. По њеном мишљењу ислам се као и хришћанство и јудаизам појавио из семитског искуства и ова нова верзија "монотеизма" проширила се изненађујућом брзином по средњем истоку и Северној Африци.

Током IX века, Арапи су дошли у контакт са грчком науком и философијом што је проузроковало појаву просвећених и рационалних философа који си названи фалсафи. Веровали су да је Бог грчких философа идентичан са Алахом.

Њихов подухват је био важан; пошто је у њиховим научно философским студијама доминирала грчка мисао тражили су везу између њихове вере и разума. Веровали су да је њихова дужност да откриење Курана преведу на савременији начин и уместо да Бога виде као мистерију они су веровали да је он разум сам по себи

Слична инспирација, током IX века, постојала је и међу образованијим хришћанима на Западу. Тако је на пример келтски философ Дунс Скот Еригена (810–877) преводио дела грчких Отаца на латински језик. У Еригеновој философији Бог је и "Све" и "Ништа". Он је Онај који је више него бивство. Али ако је Бог "Ништа" он је и "Све", јер ово над постојање значи да само Бог има истинско бивство, Он је суштина свега што учествује у томе.

Еригеново веровање да Латини имају много да науче од Грка, пресекла је шизма из 1054. године. Раскол који је изазвао филиокве открио је да Грци и Латини имају другачије концепције Бога. Западни рационализам и жеља да се вера и Бог могу логички објаснити, заступао је у XI веку Анзелм Кентаберијски.

Он је дефинисао Бога као "нешто од кога ништа веће не би могло да се замисли" (стр. 223). Пошто је то подразумевало да Бог може да буде предмет мишљења, импликација је била у томе да људски ум може да га схвати и разуме. Његов савременик Петар Абелар (1079–1147) је такође покушао да објасни мистерију Бога рационално. Абеларов аргумент за мистерију откупљења, прихваћен је од стране западних хришћана "да је Христос био разапет на крсту да би у нама изазвао саосећање и тиме постао наш Спаситељ" (стр. 224).

Међутим, мали је број мислилаца који су дали велики допринос Западном хришћанству као Тома Аквински (1225–1274). За

разлику од Анзелма и Абелара није веровао да се учење о Светој Тројици може објаснити разумом и правио је разлику између неизрециве реалности Божје и људских доктрина о Богу. Аквински је повезивао Бога философа са Богом Библије називајући Бога "Онај који јесте". Дефиниција Бога, тумачи Армстонгова "као Бића самога, била је одговарајућа зато што не означава неки одређени облик (постојања) већ пре само постојање" (стр. 227).

Слично Аквинском је и фрањевачки монах Бонавентура (1217–1274), покуша да споји философију са религиозним искуством. Веровао је да се Света Тројица може доказати разумом, наглашавајући важност религиозног искуства као битне компоненте за познавање Бога.

Као карактеристику хришћанске традиције важно је споменути и мистицизам. За разлику од западних хришћана, источни Оци су се клонили рационалних концепција Бога.

У овом кратком приказу књиге поменућемо само најзначајније мистике хришћанске Европе: Мајстор Екхарт (1260–1327), Јохан Таулер (1300–1361), Гертруда Велика (1256–1302), Хенрих Зузо (1295–1302) и други. Као отац немачке мистике Мајстор Екхарт, је често пута признаван и оспораван, јер је као песник уживао у парадоксу и метафори. Као западни мислилац користио је Августинову аналогију Свете Тројице и веровао је да се она не може схватити разумом и да је интелект тај који схвата било којом идејом о Богу, јер се само тако може постићи истоветност са Богом чиме "Божје постојање мора да буде моје постојање и Божја јасност је моја јасност" (стр. 279). Ово Екхартово мишљење је шокирало бискупе Немачке, јер шта значи да човек може да постане једно са Богом.

Овај спор је нарочито узео маха у XIV веку. Вредно је истаћи и име једног од највећих хришћанских мистика свих времена солунског архиепископа Григорија Паламу (1296–1359), правог заступника такозване светлосне мистике чији је прототип Христово Преображење на Гори Таворској. Проблем је био у томе што је Варлам из Калабрије покушао да појам Бога учини превише консеквентним и сматрао да Бога треба идентификовати са његовом суштином. Рационализму Калабријског философа Палама је супротставио надразумско знање "Ово надразумско знање – писао је он – заједничко је свима онима који су поверовали у Христа... Христос ће доћи у слави Оца и... у слави Оца његовог, Христа праведници ће засијати као сунце" (Мт. 13,43)... Они ће

постати савечни и заједно прослављени са Оним (Христом) који је нашој природи подарио Божанску славу и сјај.⁸ И управо та божанска светлост, по речима Еп. др. Атанасија Јевтића "јесте начин на који се Бог јавља и открива. То је јављање Божје у слави... и та мистика славе Божје јесте, уствари, мистика светлости".⁹

За разлику од Истока, мистицизам на Западу никад није био толико распрострањен што је и довело до појаве реформације и гледање Бога на још рационалнији начин. Особито су XV и XVI век, као доба ренесансе, били пресудни за хришћански Запад, које се све више делио на два табора: католички и протестантски. Тада је и наступајући период реформације, према Армстронговој, позивао вернике "да се ослободе спољњег обожавања светаца и анђела и да се концентришу на самог Бога" (стр. 283). Запад је све више стављао нагласак на Христову човечанску природу и на култ реликвија.

Са појавом философа и хуманиста ренесансе, као што су били: Лоренцо Вале (1407–1457), Франческо Петрарка (1304–1374), Леонардо Бруни (1369–1444) који су наглашавали људску природу Бога који је постао човеком. Узрочници промена су наглашавали осећај индивидуализма са радикалном ревизијом религиозних мишљења. Као последица таквог мишљења развио се Протестантизам који је у својој новој вери одбацио хришћанску традицију учећи да хришћанин за себе не може учинити апсолутно ништа већ само може примити дар спасења. Мартин Лутер (1483–1546), Урлих Цвингли (1484–1531) и Џон Калвин (1504–1564) су се ослањали на конвенционалне идеје о Богу, наглашавајући његову апсолутну сувереност, сматра Армстонгова.

Тај слободан приступ довео је до извесне секуларизације и међу протестантима и католицима чије су дискусије, просто, сводиле Бога само као на неку чињеницу.

Како философи тако и научници и хришћани са запада су све више напуштали "Бога Мистика", тражећи "Бога просвећености" чији је дух био емпиријски заснован на посматрању и експерименту. Најзначајнији философи просвећености су: Блез Паскал (1623–1662), Рене Декарт (1596–1650), Исак Њутн (1642–

⁸ Протопрезвитер Јован Мајендорф, Свети Григорије Палама и Православна мистика, Београд 1983. год.

⁹ Еп. др. Атанасије Јевтић, "Хришћанство и мистика", Теолошки погледи 1–3, Београд 1983. год

1727), Барух Спиноза (1632–1677), Имануел Кант (1724–1804), Дејвид Хјум (1711–1776), Денис Дидро (1713–1784) и други. Овај "нове тип" побожности окарактерисао је Бога као "Врховно Биће" које има неко објективно постојање и њихово разумско искуство Бога касније је и довело до појаве атеизма који је и тријумфално прогласило да је Бог мртав.

Почетак XIX века карактерисао је развој науке и технологије који је створио један нови дух аутономије и несумњиво прогласио своју независност од Бога. То је био век философа материјалиста као што су: Лудвиг Фојербах, Карл Маркс, Чарлс Дарвин, Фридрих Ниче, Артур Шопенхауер, Сигмунд Фројд и Серен Кјеркегор који су развили једну нову концепцију "стварности". Идеја о Богу које хришћанском Западу изгледала као застарело "Вјерују" и која је човека стављала у један потчињен и ропски положај са нагласком његове кривице и грешности допринела је стварању једне негативне концепције о човековој природи. Философи попут Фојербаха и Канта су желели човека да ослободе од Бога, а Ниче је прогласио рођење "Натчовека" као замену за Бога. Сигмунд Фројд, отац психоанализе, је веру у Бога сматрао илузијом коју зрели људи треба да одбаце, јер је наука, управо, тај нови Логос који треба да заузме место Бога.

Тако је под окриљем науке, индивидуализам постао ново својство савременог човека у којој није било благодати, јер је индивидуа била пре личности, а нужност изнад слободе.

Тај тежак проблем индивидуе и личности, а посебно питање слободе и неслободе, је немогуће решити без изворне Светоотачке мисли која је указала на "ипостас екзистенцијалног постојања" и на онтологију "личности као икони" будућности.

Ово разликовање између индивидуе и личности, или хришћанским језиком формулисано између "палог" и "Божанском светлошћу" просвећеног човека, можда је најбоље описао Митрополит Јоанис Зизјулас речима да се истинска личност не рађа из човекове индивидуалистичке изолације од других, него на односа љубави према другоме то јест из заједнице.

Вредна књига о Старом Завету

(Митрополит Амфилохије Радовић: Историјски пресек тумачења Старог Завета, Јасен, Бијели Павле, Никшић 1996.)

Почетком 1996. године појавило се друго издање књиге митрополита Амфилохија Радовића "Историјски пресек тумачења Старог Завета". Књигу су издали афирмисани никшићки издавачи "Јасен" и "Бијели Павле" у библиотеци "Православно искуство". Већ на самом почетку приказа ове књиге, треба истаћи да њено издање (након седамнаест година) представља издавачки подухват првог реда. Такође треба истаћи да су издавачи још једном потврдили своју префињеност када је у питању одабир књига које треба објавити.

Студија митрополита Амфилохија "Историјски пресек тумачења Старог Завета" бави се, како то и сам аутор у предговору каже "историјом старозаветне егзегезе при чему се није могло на моменте мимоићи ни само богословље Старог Завета и кратко тумачење самог старозаветног откривења Божијег". Првенствено је била намењена студентима Богословског факултета и представља низ предавања из Светог Писма Старог Завета држаних у току академске 1977/78. и 1978/79. године. Све то указује на озбиљност студије о којој је реч.

Ова вредна, информативна, стручна, а студентима теологије неопходна књига, представља добродошлу новину у нашој богословској литератури сразмерно сиромашној озбиљним истраживањима историје старозаветне егзегезе. Она утврђује, синтетизује и осветљава историјске путеве тумачења Старог Завета. Одликује се студијским излагањем чињеница и систематским повезивањем историјских токова старозаветне егзегезе.

Књига је структурисана тако, да поред предговора, има 13 поглавља. У првом поглављу аутор у најкраћим цртама даје основе тумачења Светог Писма и указује на два приступа Библији: спољашњи (историјски, језички, текстуални) и унутрашњи – духовни приступ. Полазећи од чињенице да је Свето Писмо записана Реч Божија која представља Откривење Бога и Његове воље човеку – аутор истиче да и спољашњи и унутрашњи приступ Библији мора бити утемељен на вери.

Друго поглавље представља кратак преглед тумачења Старог Завета у древном јудаизму. Ту се наглашава да древна јеврејска егзегеза полази од уверења да је Свето Писмо заиста Реч Божија.

О новозаветној егзегези Старог Завета, односно о тумачењу Старог Завета у светлости Христове смрти и васкрсења, говори се у трећем поглављу. Говорећи о павловским ерминевтичким начелима, аутор се у овом поглављу осврће на алегоријски и типолошки метод који је свети апостол Павле примењивао у тумачењу Старог Завета.

Древнохришћанска егзегеза Старог Завета предмет је четвртог дела студије. Ту се посебно апострофира рад александријске и антиохијске школе, односно њихов значај за формулисање хришћанског учења. Коментаришући њихове међусобне разлике аутор с правом закључује да је ту реч о "два струјања која се међусобно допуњују и прожимају и која се првенствено корене у новозаветном тумачењу и ставу према старозаветним списима".

О западним тумачима прва четири века укратко се говори у петом поглављу, док је у шестом дата егзегеза кападокијских отаца (Светог Василија Великог, Светог Григорија Богослова и Светог Григорија Ниског).

Седми део студије посвећен је егзегези Старог Завета после Халкидонског сабора. Овде се аутор осврће на егзегезу Ареопагитских списа (који су дуго времена приписивани Светом Дионисију Ареопагиту), те на егзегезу преподобног Максима Исповедника, Светог Јована Дамаскина, Светог Фотија Цариградског и других, мање значајних егзегета. У оквиру овог поглавља дат је осврт и на постхалкидонски период на латинском Западу, где се посебно истичу егзегети – папа Григорије Велики, Анселмо Кентерберијски и Бернард Клеровски.

У осмом поглављу говори о византијским тумачима Старог Завета од 10. до 15. века, при чему се, наравно, посебно разма-

тра егзегеза Светог Симеона Новог Богослова и Светог Григорија Паламе, за кога аутор каже да се није директно бавио тумачењем Светог Писма али да је "сав његов богословски опус егзегетске природе".

Егзегеза Старог Завета на средњовековном Западу укратко је изложена у деветом делу књиге (егзегетска методологија Томе Аквинског), док је десети део посвећен егзегези после пада Цариграда. Дајући преглед егзегетских тенденција у том изузетно тешком периоду црквене историје, аутор се највише задржава на анализи два духовна покрета 18. и прве половине 19. века: рационалистичко – просветитељском покрету Кољивара.

У следећем и најопширнијем поглављу књиге, обрађена је историја старозаветне егзегезе код словенских православних народа (код Срба у средњем веку, те код Руса, Бугара и Румуна).

Историјске токове старозаветне егзегезе у 19. веку код Руса, Румуна Грка и православних Срба, аутор разматра у деветом делу књиге. Ту је посебно приказана делатност митрополита Филарета Московског, Теофана Затворника, Игњатија Брјанчинова, Владимира Соловјова – од руских егзегета, односно Кирила Пејчиновића, Доситеја Обрадовића, Владике Његоша, Вука Карацића, Ђуре Даничића, Платона Атанацковића, митрополита Михаила – као српских делатника на старозаветном пољу. На крају овог поглавља аутор се осврће на румунске и грчке "старозаветнике прошлог века", што је довело до тога да спољашњи приступ Светом Писму (текстуални, језички, историјски) постане доминантан. Након општих примедби на тенденције библијске (нарочито старозаветне) егзегезе у нашем веку, дат је увид у проучавања Старог Завета у појединим помесним Црквама овог века. Анализирајући радове наших егзегета аутор посебно указује на место које у нашој новијој егзегези заузимају два дела владике Николаја: "Рат и Библија" и "Символи и сигнали".

Иако аутор у овој књизи основне чињенице и податке излаже научним методом, она је приступачна (и корисна) за различите категорије читалаца. Као додатак овом издању студије "Историјски пресек тумачења Старог Завета" објављен је ауторов превод старозаветне књиге "Премудрости Соломонове". Реч је о најпознатијој старозаветној књизи написаној тек у хеленистичко време, између 200. и 100. године пре Христа, на грчком (а не на јеврејском) језику, што значи да никако није могла настати у време премудрог цара Соломона. Међутим како то преводилац у изузетно исцрпном, надахнутом и едукативном пред-

говору овој књизи каже "писац је приписује Соломону да би истакао значај њеног садржаја и дао јој ауторитет" те да је она "заиста, на висини Соломонове мудрости, а и по идејама је веома блиска списима који носе име премудрог Соломона". Значај овог преводилачког и издавачког подухвата се може адекватно сагледати тек када се има у виду чињеница да се ова богонадахнута књига први пут преводи на савремени српски језик. То је, истовремено, једина књига Светог Писма која је српским читаоцима предочена и у преводу и у оригиналу, и, уопште, условно речено, први теолошки текст у нас који је дат двојезично: уз превод на српски језик објављен је и текст изворника. Због тога ће овај пионирски подухват у нашој преводној богословској литератури бити од велике користи истраживачима, филозофима и тумачима ове књиге, и он може представљати образац адекватног преводилачког приступа богословским и свештеним списима и књигама. Уз превод ове књиге и упоредни грчки текст преузет из изворника, придодат је и издавачев указатељ на Паримије, тј. на текстове из Старог Завета који се читају на богослужењу.

Вредност ове књиге митрополита Амфилохија је несумњива. Уосталом, и сама чињеница да је прво издање брзо распродато говори томе у прилог. За нарочиту је похвалу што је садашњи издавач ову студију, у односу на прво издање, допунио азбучником важнијих појмова и имена. За сваку је похвалу и висок ниво њене ликовно – техничке опреме и графичког дизајна, као и чињеница да је штампана у, за овдашње прилике, сасвим пристојном тиражу од 1.000 примерака. На крају можемо констатовати да је студија "Историјски пресек тумачења Старог Завета" веома аналитичан теолошко – научни рад који ће засигурно послужити не само студентима теологије и људима из уже струке, већ и свима онима које занима насловљена тематика.

Уз библиографију

ХРИШЋАНСКИ ЖИВОТ, "месечни часопис за хришћанску културу и црквени живот", излазио је у месечним свескама од четири штампана табака у Сремским Карловцима од 1922 – 1927. Од бр. 8 – 12. године 6. 1927. у Призрену. Уређивали су га професори Богословије "Свети Сава". Уредник је био др Иринеј Ђорђевић, (потоњи епископ далматински) а од броја 7. године 3. (1922.) до краја излажења (осим бр. 1 – 9, године 3. 1925.) уредио је професор Велимир Арсић и др Јустин Поповић. "Хришћански живот" покренут је после Првог светског рата када је живот код нас постао сложенији и тежи, када су се духовни услови живота погоршали, и када се огроман број верника нашао на верској и духовној раскрсници, када су се вођи српског културних живота и српска световна интелигенција све више отуђивали од хришћанства и одрађали од Цркве Христове; када су многобројна питања како из приватног тако и из јавног духовног живота постала акутна и тискала се да дођу на дневни ред и да што пре добију своје правилно решење и када су се непријатељи Цркве јако намножили по свим местима, положајима и професијама – одакле су енергично развијали своју антицрквену пропаганду и акцију. У таквом времену када је поколебана вера и када је охладнела љубав многих у редовима не само верника него и свештенства и када се с правом очекивало да проповедници Христа буду носиоци и израз духа Христовог и љубави његове – "Хришћански живот" је желео да што више служи остварењу Хри-

стових идеала живота и унапређењу највиших интереса Цркве Христове. Његову унутрашњу структуру чинили су: Чланци и расправе; Хроника Оцене и прикази, Са уредничког стола; Спољашњи и унутрашњи преглед; и нове књиге и листови. "Хришћански живот" био је један од најбољих црквених часописа треће деценије овог века и окупио је око себе велики број сарадника. Нарочито је радо била читана рубрика "Са уредничког стола", у којој је понекад писало врло оштрим речима, о свакој негативној појави у Цркви, међу члановима клира и међу верницима.

Осећамо потребу да се на овом месту осврнемо на личности др Иринеја Ђорђевића и др Јустина Поповића, који су као уредници дали посебан печат.

Др Иринеј Ђорђевић рођен је, 22. маја 1894. године у Врнчанима, срез Таковски – умро у Кембриџу, сахрањен у Лондону 1952. године. Основну школу завршио је у Такову, а Богословију Светог Саве у Београду. По избијању Првог светског рата Милан се јавља на војну дужност и на њој остаје до краја 1915. године. Монашки чин, је примио крајем 1915. године и добио име Иринеј. Као питомац Светог архијерејског сабора одлази у петроградску Духовну академију на више богословске студије. У Петрограду остаје само кратко време. Услед оштре климе прелази у Оксфорд, у Енглеску, где наставља своје студије на Богословском факултету, и на истом, са успехом брани дисертацију: "Верски спорови XVI века". По завршеним студијама дуже време ради као секретар и касније шеф Српског бироа у Лондону држећи многобројна предавања и проповеди по разним местима у Енглеској. У отаџбину се враћа 1919. године, бива рукоположен за јерођаконa и исте године одлази у Атини ради допуне својих студија на тамошњем Православном Богословском факултету. По повратку из Грчке 1921. године, добија место суплента Богословије Светог Саве у Сремским Карловцима. Ту предаје Историју Цркве, Црквено право и Грчки језик. За јеромонаха рукоположен је у Сремским Карловцима 1922. године. Године 1924. изабран је за асистента на Богословском факултету у Београду. Након тога избора одлази поново за Грчку где докторира на атинском Универзитету одбравивши дисертацију "Утицај лутеранства на англиканску реформацију". Године 1925. изабран је за доцента Богословског факултета у Београду за катедру Историје Западних цркава, са кога је положаја 1928. године, изабран за викарског епископа сремског–карловачке Архиепископске, где је остао до 2. октобра године, када га Свети Архиепископски Сабор бира за епи-

скопа епархије Далматинско–истарске. На дужност епископа далматинског провео је све до 1941. године када је од окупаторских власти интерниран у Италију у близину Фиренце. После ослобођења из Италије иде за Америку, а 1949. године, за Енглеску где га је, далеко од отаџбине и смрт затекла. Бавио се научним радом, своје радове објављивао је у нашим теолошким часописима и у часопису "Хришћански живот".

Др Јустин Поповић, рођен је, у Врању, 1894. године – + манастир Ћелије 1979. године. Завршио је Богословију Светог Саве у Београду, од 1905.–1914. године. У Првом Светском рату, повлачи се 1915. године са Српском војском до Скадра, где се по благослову Митрополита Димитрија замонашио 1916. године, и узео име Светог Јустина мученика и философа. Световно име му је Благоје. Митрополит Димитрије га шаље на даље богословске студије у Петроград и Оксфорд, а по завршетку рата вратио се у Београд и био постављен за суплента богословије у Сремским Карловцима. Године 1926. је докторирао на Атинском Универзитету са докторском дисертацијом: "Проблем личности и сазнања по Светом Макарију Египатском". По повратку у Сремске Карловце уређује часопис "Хришћански живот", са којим плени младе научне душе, својим изузетним радовима, који дају главно тежиште том часопису. Премештен је у Призренску богословију, па опет враћен у Карловце, 1931. године, радио уз митрополита Јосифа Цвијовића у Прикарпатским крајевима у Чехословачкој на организовању црквеног живота међу православним Карпато Русима. По повратку премештен у Битољску богословију, а године изабран за доцента на Богословском факултету у Београду за Догматику и Упоредно богословље. На положају професора Универзитета остаје до краја рата. Крајем рата је удаљен са Универзитета. После тога живео је по манастирима у Србији, да би од 1948. године дошао у манастир Ћелије, где је остао до своје смрти, као духовник, потпуно се посветивши молитвено–богословском, научном и преводилачком раду, о чему сведоче његова многобројна објављена и необјављена дела. Преминуо је на Благовести 1979. године. Библиографија његових дела објављена је у "Богословљу" за 1980. годину. Писао је капиталне студије од којих ће неке од њих бити овде поменуте: 1. Философија и религија Ф.В. Достојевског. Објављена у часопису "Хришћански живот", (студија је излазила у наставцима). 2. Православна философија Истине: Догматика Православне Цркве књиге I, II и III, која је непревазиђена студија из

области са којом се бави. 3. Достојевски као пророк и апостол православног реализма, "Богословље" година XV (1940). 4. Житија Светих за свих дванаест месеци, која су почела да излазе 1973. па до 1977. године када је изашао последњи децембарски том, итд. Остао је велике број његових необјављених радова, који су у рукописима и они ће се постепено издавати.

Жарко Шарчевић



Жарко Шарчевић

**ХРИШЋАНСКИ ЖИВОТ
(1922 - 1927)**

БИБЛИОГРАФИЈА

І. Чланци, расправе и студије

АНОНИМ

Еванђеље или материјални интереси? – 1922, г. I, бр. 6, јуни, стр. 383.

Избор Цариградског Патријарха. – 1922, г. I, бр. 2, фебруар, стр. 81 – 85.

Нацрт Црквеног Устава. Записник седнице за грађење нацрта Устава Црквеног. – 1922, г. I, бр. 9. и 10, септембар – октобар, стр. 508 – 514.

Цариградски Патријарх о англиканској јерархији. – 1922, г. I, бр. 11. и 12, новембар – децембар, стр. 653 – 655.

Црквена Централна Тела. – 1922, г. I, бр. 6, јуни, стр. 334 – 338.

АЛЕКСИЋ Ж.

О црквеном законодавству у постојећу. – 1923, г. II, бр. 6, јуни, стр. 288 – 294.

АРСИЋ ВЕЛИМИР Т.

Meo periculo. (Шта хоће "Хришћански Живот?"). – 1926, г. V, бр. 1, јануар, стр. 1 – 17.

Морална криза нашег друштва. – 1926, г. V, бр. 3, март, стр. 97 – 117.

Наш верско – црквени проблем. – 1923, г. II, бр. 7. и 8, јули – август, стр. 321 – 334.

Проблем реорганизације клира. – 1923, г. II, бр. 11, новембар, стр. 389 – 401 [489–501!]

Размишљања над бројем 3187. – 1924, г. III, бр. 2, фебруар, стр. 49–60.

Савремена социјална криза и Црква. – 1922, г. I, бр. 9. и 10, септембар – октобар, стр. 481 – 493. и бр. 11. и 12, новембар – децембар, стр. 561 – 575.

У очекивању 13. маја. – 1924, г. III, бр. 5, мај, стр. 193 – 203.

Шта да се ради? – 1924, г. III, бр. 6, јуни, стр. 241 – 253.

БЕРИЋ МЛАДЕН

О реформи календара. – 1924, г. III, бр. 4, април, стр. 157 – 164; бр. 7. и 8, јули – август, стр. 289 – 296.

БОЗОЉАЦ МИЛАН

Богомољац – свешћеничкој скупштини. – 1925, г. IV, бр. 9, септембар, стр. 397 – 400.

БОРИЋ ВОЈИСЛАВ

Покрећ у Босни и Херцеговини за уређење и уједињење Српске Православне Цркве. – 1922, г. I, бр. 6, јуни, стр. 338 – 349.

БУЛГАКОВ С.О.

Поседује ли Православље сјољашњи ауторитет догматске непогрешивости? – 1925, г. IV, бр. 4, април, стр. 149 – 162.

ВЕЛИМИРОВИЋ НИКОЛАЈ

Англосаксонски ђолићчари и вера (Поводом смрти Председника Хардинга). – 1923, г. II, бр. 7. и 8, јули – август, стр. 351 – 355; бр. 9, септембар, стр. 396 – 407.

Беседа о ђокајању (Говорена уз пост у Београдској Саборној цркви). – 1923, г. II, бр. 3, март, стр. 97 – 110.

Беседа о свјетом краљу Јовану Владимиру. – 1925, IV, бр. 6, јуни, стр. 253 – 267.

Два чуђења Госјода нашег Исуса Христја. – 1925, г. IV, бр. 3, март, стр. 130 – 139.

Завеса – (Завеса Бога Вайлоћеног). – 1926, г. V, бр. 5. и 6, мај – јуни, стр. 193 – 201.

Мисли о добру и злу. – 1923, г. II, бр. 1. и 2, јануар – фебруар, стр. 11 – 22.

Писмо једном сјуденју Богословског факултета у Београду. – 1924, г. III, бр. 6, јуни, стр. 274 – 277.

Писмо са Језера (православном свештенику у Америци). – 1924, г. III, бр. 5, мај, стр. 214 – 227.

Тесјамениј мајке христјанке – Повест о томе како је једна мајка осигурала живот своме сину– . – 1926, г. V, бр. 10, 11. и 12, октобар, новембар и децембар, стр. 400 – 402.

Циљ христјанског живојја или суштина христјансјва (по речима Светога Серафима Саровског). – 1924, г. III, бр. 10, октобар, стр. 429 – 443; бр. 12, децембар, стр. 524 – 535.

ВЕРНАДСКИ В.Г.

О истјоријском јединсјву руске цркве. – 1926, г. V, бр. 7, 8. и 9, јули, август и септембар, стр. 281 – 289.

ВИЛДАД

Неколико рефлексѝја о нашим богословијама. – 1923, г. II, бр. 9, септембар, стр. 307 – 314 [407 – 410!]

ВИНОГРАДОВ В.

О нео̀йходносѝи нейорочног̀ йосѝа. – 1927, г. VI, бр. 1. и 2, јануар – фебруар, стр. 47 – 53.

ВОАНЕРГЕС

Савремени религиозни йокреѝ у нашем народу. – 1922, г. I, бр. 3, март, стр. 129 – 142.

ВОЛОБУЈЕВ Б.

Коме ѝ треба ауѝокефалија йправославне цркве у Пољској? – 1923, г. II, бр. 1. и 2, јануар – фебруар, стр. 66 – 75.

На ивици амбиса . – 1922, г. I, бр. 7. и 8, јули – август, стр. 420 – 434.

ГЕОРГИЈЕВСКИ М.

Пиѝање о борављењу ай. Пеѝра и Павла у Риму. – 1926, г. V, бр. 5. и 6, мај и јуни, стр. 250 – 254.

ГЛУБОКОВСКИ НИКОЛАЈ

Англикансѝво и йправославље . – 1926, г. V, бр. 2, фебруар, стр. 79 – 86; бр. 3, март, стр. 117 – 127.

Највиша јерархија, Њ. Св. Паѝријарх и духовенсѝво у Русији йод бољшевицима. – 1922, г. I, бр. 9. и 10, септембар – октобар, стр. 493 – 508.

Никејско – консѝанѝиновски завейѝи. – 1926, г. V, бр. 5. и 6, мај и јуни, стр. 241 – 250.

Пайски Рим и йправославни Исѝок. – 1924, г. III, бр. 5, мај, стр. 204 – 214.

Руска Православна Црква и садашњи йоложај йправославних цркава које су се од ње издвојиле (На Украјини, у Грузији, Пољској, Финландији, Естонији, Латвији и Литви). – 1927, г. VI, бр. 3. и 4, март – април, стр. 98 – 108; бр. 5, 6. и 7, мај, јуни и јули, стр. 129 – 138; бр. 8. и 9, август – септембар, стр. 205 – 208. и бр. 10 – 12, октобар – децембар, стр. 243 – 247.

Савремена криза хришћансѝва и Црква у Русији. – 1923, г. II, бр. 4, април, стр. 150 – 157; бр. 5, мај, стр. 230 – 237; бр. 6, јуни, стр. 280 – 288.

Савремено њајство и васиостављање црквеног јединства са њраво-славним Исоком. – 1925, г. IV, бр. 2, фебруар, стр. 59 – 67; бр. 3, март, стр. 115 – 129.

Старозавейни Закон њо своме њореклу, њредодређењу и вредности (Према посланици Галаћанима III. 19 – 20). – 1927, г. VI, бр. 1 и 2, јануар – фебруар, стр. 26 – 32.

Хришћанско ојшћење у живоју и делу (Возлюбимъ дръгъ дръга да единомыслиемъ псповѣми). – 1926, г. IV, бр. 11, новембар, стр. 482 – 493.

ГОГОЉ НИКОЛАЈ ВАСИЉЕВИЧ

Свейло Васкрсење. – 1927, г. VI, бр. 3 и 4, март – април, стр. 70 – 78.

ГОРЧАЛС

Римокаѡолицизам. – 1923, г. II, бр. 6, јуни, стр. 273 – 280.

ГОРКОЈЕ

Размишљања ѡред свешћеничку скујшћину. – 1923, г. II, бр. 7. и 8, јули – август, стр. 364 – 368.

Ушисци са свешћеничке скујшћине. – 1923, г. II, бр. 9, септембар, стр. 310 – 311 [410 – 411!].

ДИМИТРИЈЕВИЋ ВЛАДИМИР

Субоѡари–адвенѡисте. – 1922, г. I, бр. 4, април, стр. 214 – 219.

ЂОРЂЕВИЋ ИРИНЕЈ

Ињтереси Цркве и свешћеничко маћеријално ѡшћање. – 1922, г. I, бр. 4, април, стр. 204 – 213.

Ињтереси Цркве и свешћеничко маћеријално ѡшћање. (Одговор г. М. Анђелковићу). – 1922, г. I, бр. 6, јуни, стр. 349 – 355.

Наша ѡрва реч. [Са Војиславом Јанићем]. – 1922, г. I, бр. 1, јануар, стр. 1 – 10.

О нашем духовном ѡрејорођају. – 1923, г. II, бр. 1. и 2, јануар – фебруар, стр. 1 – 11.

Quo vadis Vaticanum? – 1922, г. I, бр. 7. и 8, јули – август, стр. 385 – 392.

ЗЈЕЊКОВСКИ В.В.

Повраѡак религиозној еѡици. – 1924, г. III, бр. 10, октобар, стр. 420 – 429; бр. 11, новембар, стр. 466 – 473.

Судбина Гоѓољева. – 1922, г. I, бр. 5, мај, стр. 295 – 309.

Ј.

Страшна тајна "живе цркве". – 1924, г. III, бр. 11, новембар, стр. 473 – 485.

ЈАКШИЋ Д.

Власи у Христовој Цркви 1. Учење Св. Писма. – 1925. г. IV, бр. 10, октобар, стр. 431 – 441; бр. 11, новембар, стр. 496 – 502.

Власи у Христовој Цркви; декрети Ватиканског Сабора и проблем сједињења цркава. – 1925, г. IV, бр. 9, септембар, стр. 376 – 382.

Декрети Ватиканског Сабора 1870. – 1925, г. IV, бр. 12, децембар, стр. 531 – 542; 1926, г. V, бр. 1, јануар, стр. 31 – 37.

Проблем сједињења Православне и Римске Цркве. – 1926, г. V, бр. 2, фебруар, стр. 65 – 70.

ЈАНИЋ ВОЈИСЛАВ

Црквено Законодавство пред Скупштином. – 1922, г. I, бр. 1, јануар, стр. 10 – 24.

ЈАНОШЕВИЋ МИЛЕНКО М.

Пишање другог брака свештеника и професор ђ. Тројицки. – 1922, г. I, бр. 1, јануар, стр. 25 – 31; бр. 2, фебруар, стр. 72 – 80.

ЈЕВТИЋ ПАВЛЕ

Мисијичко искуство. – 1924, г. III, бр. 7. и 8, јули и август, стр. 343 – 350.

О будућем животи. – 1923, г. II, бр. 10, октобар, стр. 352 – 363 [452 – 463!]

О религиозном сазнању. Опште напомене. – 1922, г. I, бр. 2, фебруар, стр. 86 – 92.

Сиријизам. – 1924, г. III, бр. 2, фебруар, стр. 80 – 85; бр. 3, март, стр. 118 – 132.

ЈЕРОЋАКОН ДЕМОСТЕН

Наше духовне потребе и наш епископат. – 1922, г. I, бр. 2, фебруар, стр. 65 – 72.

ЈОВАН ЗЛАТОУСТИ

Ускршња реч Светог Јована Златоуста. – 1922, г. I, бр. 4, април, стр. 193 – 184.

К.

За црквену шћамјарију. – 1923, г. II, бр. 9, септембар, стр. 312 – 313 [412 – 413!]

К.Т.

Конференција Руског Хришћанског Студентског Покреша. – 1925, г. IV, бр. 10, октобар, стр. 451 – 456.

КАЈХЕЛ Е.

Духовне сјрује у савременој Немачкој. – 1924, г. III, бр. 2, фебруар, стр. 69 – 80.

КЕРН КОНСТАНТИН

Историјско развиће шексиа ешклезе у литургији св. Јована Златоустиа. – 1926, г. V, бр. 10, 11 и 12, октобар, новембар и децембар, стр. 403 – 411.

Теби се, Благодашна, радује свака швар... (О Тебѣ радѣте стога, благодатна, всакам тваре...). – 1925, г. IV, бр. 10, октобар, стр. 442 – 451.

КОВАЧЕВИЋ ДОБРОСАВ М.

Нови шошурчењаци. – 1922, г. I, бр. 5, мај, стр. 275 – 278.

ЛЕМЕТР ЖИЛ

Други живош Седморице Засиалих. <С француског превео Гргур Ил. Берић>. – 1922, г. I, бр. 1, јануар, стр. 45 – 60.

ЛОРЕНЦ БОРИСАВ

О вредноши хришћанске религије. – 1924, г. III, бр. 4, април, стр. 164 – 177.

М.

Буџарска Црква у 1922. години. – г. II, бр. 3, март, стр. 130 – 134.

Буџарска Црква у 1923. години. – г. III, бр. 4, април, стр. 180 – 182.

Оишии шравни шоложај (Православне Цркве у Чехословачкој Републици). – 1923, г. II, бр. 9, септембар, 364 – 367 [464 – 467!].

МАКСИМОВИЋ ВЛАДАН

О егзисшеницији Бога. (Психолошка страна проблема). – 1922, г. I, бр. 5, мај, стр. 283 – 290.

Сшецифичне особине морала. – 1923, г. II, бр. 12, децембар, стр. 463 – 468 [563 – 568!].

МАЛАХОВ Н.

Моћ Христова (Нешто о суштини хришћанства). – 1925, г. IV, бр. 9, септембар, стр. 365 – 376.

О молићви за инославне ђокојнике. – 1926, г. V, бр. 7, 8. и 9, јули, август и септембар, стр. 328 – 344.

Радосћ Васкрсења. – 1926, г. V, бр. 4, април, стр. 145 – 156.

Сведоци Васкрсења Христовог. – 1927, г. VI, бр. 3 и 4, март – април, стр. 78 – 87.

Sub specie aeternitatis. – 1926, г. V, бр. 1, јануар, стр. 18 – 26.

МАНОЈЛОВИЋ К.П.

О Сшевану Сш. Мокрањцу као црквеном композицијору. – 1923, г. II, бр. 9, септембар, стр. 291 – 296.

MARESCH MARIA

Савлађивање надчовека као основни проблем руске ђсихе. <Превео с немачког: Д.Н.> . – 1922, г. I, бр. 2, фебруар, стр. 92 – 101.

МАРИЋ ДРАГОМИР

Адвенијизам и адвенијисш. – 1922, г. I, бр. 11. и 12, новембар – децембар, стр. 576 – 593.

Библија ђод земљом. – 1927, г. VI, бр. 1 и 2, јануар – фебруар, стр. 1 – 12.

Главније личносш и рад Првог Васељенског Сабора. – 1925, г. IV, бр. 5, мај, стр. 209 – 225.

Месијанска звезда. – 1926, г. V, бр. 1, јануар, стр. 26 – 30; бр. 2, фебруар, стр. 58 – 64.

Црква и религија у Немачкој. – 1923, г. II, бр. 11, новембар, стр. 409 – 426 [509 – 526!].

МЕДАКОВИЋ МИХАИЛО

Усшројсшво срђске ђправославне цркве. – 1922, г. I, бр. 7. и 8, јули – август, стр. 392 – 396.

МИКИЋ ГЛ.

Вера и школа. – 1922, г. I, бр. 5, мај, стр. 257 – 267. и бр. 6, јуни, стр. 321 – 334.

МИЛАНОВИЋ ДУШАН

Неколико мисли ђоводом наших вјерских ошшјада. – 1922, г. I, бр. 5, мај, стр. 268 – 275.

МИЛАШ НИКОДИМ

Осми васељенских сабор (преглед). – 1925, г. IV, бр. 3, март, стр. 97 – 114.

МИЛИВОЈЕВИЋ ДРАГОМИР ДИОНИСИЈЕ

Нешићо о њореклу и каракѣеру боѣомољаца. – 1924, г. III, бр. 7. и 8, јули – август, стр. 350 – 357.

МИЛОСАВЉЕВИЋ ЈЕЛЕНА

Најсвеиѣја урна. – 1925, г. IV, бр. 9, септемар, стр. 388 – 397.

МИРКОВИЋ ЛАЗАР

Лавсиак. – 1924, г. III, бр. 3, март, стр. 132 – 135.

Монахиња Јефимија. – 1922, г. I, бр. 7. и 8, јули – август, стр. 452 – 459; бр. 9 и 10, септембар – октобар, стр. 529 – 544, и бр. 11. и 12, новембар – децембар, стр. 632 – 643.

Са фотографијама: Јефимијина завеса у Хиландару (стр. 543) и Јефимијин покров за њивот кнеза Лазара, везен око 1399. (стр. 633).

Прејодневна Параскева – Пејѣка. – 1922, г. I, бр. 3, март, стр. 142 – 150.

МИТРОВИЋ ЧЕДОМИР

Авиѣокефалносѣ и ѣринѣиј јединсѣва Цркве. – 1924, г. III, бр. 7. и 8, јули и август, стр. 309 – 316.

О браку и узроцима њеѣове кризе. – 1922, г. I, бр. 7. и 8, јули – август, стр. 396 – 414.

Црквена ѣолиѣѣика. – 1924, г. III, бр. 9, септембар, стр. 369 – 379.

МИТРОПОЛИТ АНТОНИЈЕ

Васељенска Црква и народносѣ (1920 – 1923) (Мој некадашњи сан и савремена стварност). – 1923, г. II, бр. 12, децембар, стр. 437 – 446 [537 – 546!].

Гласови о ѣредсѣѣѣеѣем Васељенском Сабору. – 1926, Г. V, бр. 4, април, стр. 180.

Два ѣенија умиру од ѣлади (Васнецов и Несѣеров). – 1925, г. IV, бр. 9, септембар, стр. 385 – 388.

Доѣмай Искуѣѣења. – 1927, г. VI, бр. 1 и 2, јануар и фебруар, стр. 12 – 25; бр. 3 и 4, март – април, стр. 114 – 123; бр. 5, 6. и 7, мај, јун и јул, стр. 144 – 158; бр. 8 и 9, август – септембар, стр. 185 – 187.

Зашиѣо су Госѣода Исуса Хрисѣа омрзнули Њеѣови савременици? – 1925, г. IV, бр. 1, јануар, стр. 1 – 7.

Мишрополић Антоније Патријарху Мирону. – 1925, г. IV, бр. 12, децембар, стр. 524 – 526.

Мој одговор на клевете. – 1926, г. V, бр. 7, 8. и 9, јул, август и септембар, стр. 356 – 361.

Писмо свештенику о моливи. – 1922, г. I, бр. 1, јануар, стр. 32 – 41.

Први Васељенски Сабор. – 1925, г. IV, бр. 5, мај, стр. 203 – 209.

МИТРОПОЛИТ ЕВЛОГИЈЕ

Мишрополић Евлогије њасиви. – 1927, г. VI, бр. 10 – 12, октобар – децембар стр. 132 – 133.

МОТ ЦОН

Борба са искушењима – победа над грехом. – 1924, г. III, бр. 6, јуни, стр. 253 – 260.

НАЈДАНОВИЋ ДИМИТРИЈЕ

Докази еџзисџенџије Боџа (Victor Kolb: Die Gottesbeweise usw. Graz-Leipzig I). – 1924, г. III, бр. 3, март, стр. 135 – 136.

Релиџиозни елементи у Антиологији Н.С.Л. – 1924, г. III, бр. 6, јуни, стр. 277 – 278.

НИКОНОВ И.

Сила, чудо, свейлоси (Црквена десетогодишњица 1917 – 1927). – 1927, г. VI, бр. 10 – 12, октобар – децембар, стр. 233 – 236.

ОТАЦ ЈОВАН КРОНШТАТСКИ

Мисли о Божансџвеној Лиџурџији. – 1925, г. IV, бр. 2, фебруар, стр. 68 – 72.

ПАВЛОВИЋ В.

Порекло хришћанског монашџва. – 1923, г. II, бр. 6, јуни, стр. 294 – 306.

ПАРЕНТА МИЛОШ

Пуноћа времена. – 1923, г. II, бр. 12, децембар, стр. 447 – 453 [547 – 553!], и 1924, г. III, бр. 1, јануар, стр. 24 – 29.

Унаџредимо наше Боџословије! <Комисија за израду наџрта новог Наставног плана: У Ср. Карловцима 11. марта 1923. Милош Парента, Иринеј Ђорџевић, Јустин Поповић>. – 1923, г. II, бр. 5, мај, стр. 237 – 248.

PARS

Божанска алхемија. – 1927, г. VI, бр. 1 и 2, јануар – фебруар, стр. 53 – 58.
Потпис: Pars

Τι ἐστὶν ἀληθεῖα . – 1926, г. V, бр. 3, март, стр. 127 – 130; бр. 4, април, стр. 161 – 164.

ПАСКАЛ БЛЕЗ

Мисли (Човекова величина) <Превела с француског Јелисавета Марковић>. – 1926, г. V, бр. 10, 11. и 12, октобар, новембар и децембар, стр. 396 – 400.

Тајна искушења (Le Mystère de Jésus)<Превела с француског: Јелисавета Марковић>. – 1923, г. II, бр. 4, април, стр. 157 – 161.

ПАТРИЈАРХ ТИХОН

Св. Пајријарх Тихон Исјоведник – Србима. – 1925, г. IV, бр. 9, септембар, стр. 382 – 385.

ПЕРИЋ ЖИВОЈИН

Егоизам, Солидаризам, Алијруизам. – 1922, г. I, бр. 6, јуни, стр. 356 – 361.

Мисиџизам у наследном љраву. <С одобрењем пишчевца преведено с француског; референсе су изостављене>. – 1924, г. III, бр. 1, јануар, стр. 5 – 13.

О двама елементима (злом и добром) у љривајном субјективном љраву. – 1926, г. V, бр. 5. и 6, мај и јуни, стр. 221 – 232.

Продужење физичке личности човекове у љраву. – 1923, г. II, бр. 1. и 2, јануар – фебруар, стр. 41 – 48.

ПЕТКОВИЋ ВЛАДИМИР

Рефлексије о сјаром живојису срјском. – 1922, г. I, бр. 4, април, стр. 219 – 224.

ПОГОДИН А.

Велеградски Скујови. – 1925, г. IV, бр. 6, јуни, стр. 271 – 178. и бр. 7. и 8, јули – август, стр. 314 – 332.

ПОПОВИЋ ЈУСТИН

Apologia de via mea. – 1927, г. VI, бр. 8. и 9, август – септембар, стр. 177 – 184.

Ајосјол Павле и криза хришћансјва. – 1923, г. II, бр. 10, октобар, стр. 467 – 474 [467 – 474!].

Блажене устомене + протојереј Силевач Веселиновић, ректор Богословије Св. Савс. – 1924, г. III, бр. 11, новембар, стр. 465 – 466.

Глас из Свеће Горе о намеравању Васељенском Сабору. – 1927, г. VI, бр. 3 и 4, март – април, стр. 108 – 114.

Европски човек на жеравичној раскрсници. – 1925, г. IV, бр. 12, децембар, стр. 509 – 514.

Зеница трагизма. – 1925, г. IV, бр. 11, новембар, стр. 461 – 466.

Из Апокалипсиса наших дана. – 1927, г. VI, бр. 10 – 12, октобар – децембар, стр. 109 – 131.

"Крај руског православља". – 1927, г. VI, бр. 10 – 12, октобар – децембар, стр. 236 – 243.

Над плаћом младенца Исуса. – 1924, г. III, бр. 1, јануар, стр. 1 – 5.

Наш оптимизам – њихов пессимизам (Руска православна црква). – 1923, г. II, бр. 7 и 8, јули – август, стр. 334 – 343.

Наша интелегенција и наша Црква. – 1926, г. V, бр. 10, 11. и 12, октобар, новембар и децембар, стр. 385 – 396.

Новозавешно учење о Васкрсењу – Опште напомене. – 1925, г. IV, бр. 4, април, стр. 162 – 173.

О духу времена. – 1923, г. II, бр. 4, април, стр. 145 – 150.

О једино могућем оптимизму. – 1924, г. III, бр. 4, април, стр. 145 – 157.

О најнеобичнијој Русињи међу нама обичнима (Успомени Блаженопочивше игуманије Екатерине). – 1925, г. IV, бр. 12, децембар, стр. 543 – 547.

Од Аријевог до модерног европског аријанизма. – 1925, г. IV, бр. 5, мај, стр. 245 – 252.

Од немоћи до свемоћи (Успомени блаженопочившег Епископа Ханкоуског Пр. Јоне). – 1926, г. V, бр. 7, 8. и 9, јули, август и септембар, стр. 273 – 281.

Одворено писмо Св. Синоду. – 1924, г. III, бр. 10, октобар, стр. 417 – 420.

Подвижник наших горких дана (У спомен + оца Сретена Вујичића). – 1924, г. III, бр. 9, септембар, стр. 399 – 403.

Руски мислиоци и Европа (В.В. Зјењковски, Руски Мислиоци и Европа. Приредила и предговор написала Исидора Сскулић. Издање "Нова Европа" Загреб). – 1923, г. II, бр. 12, децембар, стр. 471 – 475 [571 – 575]).

Сѣаре вере ново оѣравдање (+ Св. Патријарх Тихон). – 1925, г. IV, бр. 6, стр. 268 – 270.

Сѣрашини Суд над Богом. – 1924, г. III, бр. 7. и 8, јули и август, стр. 325 – 332.

Унуѣрашња мисао наше Цркве (Реализација Православља). – 1923, г. II, бр. 9, септембар, стр. 285 – 290.

Философија и религија Ф.М. Досѣојевског. Студија. – 1922, г. I, бр. 2, фебруар, стр. 101 – 118; бр. 3, март, стр. 159 – 176; бр. 4, април, стр. 224 – 241; бр. 5, мај, стр. 290 – 295; бр. 6, јуни, стр. 362 – 374; бр. 7 и 8, јули – август, стр. 443 – 452; бр. 9 и 10, септембар – октобар, стр. 514 – 529; бр. 11 и 12, новембар – децембар, стр. 612 – 632; 1923, г. II, бр. 1 и 2, јануар – фебруар, стр. 48 – 68; бр. 3, март, стр. 110 – 130, и бр. 4, април, стр. 162 – 207.

ПОПОВИЋ МИЛАН Г.

Вера у бесмрѣносѣ. – 1925, г. IV, бр. 10, октобар, стр. 425 – 431.

Један ѣроблем и инѣтелигенција. – 1925, г. IV, бр. 12, децембар, стр. 526 – 531.

Кулѣурна вредносѣ аскеѣизма. – 1923, г. II, бр. 10, октобар, стр. 446 – 452.

Личносѣ Ијуса Хрисѣа. – 1924, г. III, бр. 12, децембар, стр. 540 – 550.

Неколико мисли о односима Цркве и државе. – 1926, г. V, бр. 7, 8. и 9, јули, август и септембар, стр. 289 – 294.

Нешѣо о разумевању хришѣансѣва. – 1924, г. III, бр. 1, јануар, стр. 20 – 24.

Хиѣоѣезе о загробном живоѣу. – 1926, г. V, бр. 4, април, стр. 157 – 161.

ПОПОВИЋ МИХАЛО

Поводом ѣиѣања "Шѣа је ѣоѣребно?" – 1924, г. III, бр. 6, јуни, стр. 270 – 274.

ПУДЛО ПАВЛЕ

Мишљење Владимира Соловјева о догмаѣском развиѣку Цркве са ѣримедбама на њега. – 1927, г. VI, бр. 1. и 2, јануар – фебруар, стр. 39 – 47.

РАДОВАНОВИЋ М.

Проѣсѣанѣизам у Француској. – 1923, г. II, бр. 12, децембар, стр. 468 – 471 [563 – 571!].

РАДОЈИЧИЋ ЂОРЂЕ СП.

Једна глава из "Живоѣа Сѣефана Лазаревиѣа" од Консѣанѣина Филозофа (Битка на Ровинама). – 1927, г. VI, бр. 5, 6. и 7, мај, јуни и јули, стр. 138 – 144.

РАЈКОВИЋ С.

Духовничка служба у казнионама (Поводом редукције чиновника и духовника по казнионама). – 1922, г. I, бр. 7. и 8, јули – август, стр. 415 – 420.

РУВАРАЦ ДИМИТРИЈЕ

О допацији епископа у карловачкој митрополији. – 1924, г. III, бр. 1, јануар, стр. 29 – 35.

СВ. ИСАК СИРИН

О постоју и бдењу (Превео са грчког јером. Јустин). – 1925, г. IV, бр. 3, март, стр. 139 – 143.

СВ. МАКАРИЈЕ ВЕЛИКИ

О нашем васкрсењу. – 1927, г. VI, бр. 3. и 4, март – април, стр. 65 – 70.

О приморавању себе на свако добро. <Превео са грчког јером. Јустин>. – 1925, г. IV, бр. 1, јануар, стр. 17 – 20.

Омилија 24. <Превео са грчког јером. Јустин>. – 1925, г. IV, бр. 4, април, стр. 173 – 176.

СЕРАПИОН

Благољетје и благообразије. – 1924, г. III, бр. 7. и 8, јули и август, стр. 332 – 342.

Потпис: Серапион

Исјовесѣ и исјоведање. – 1924, г. III, бр. 3, март, стр. 97 – 105.

Наше духовне школе. – 1925, г. IV, бр. 7. и 8, јули – август, стр. 293 – 300.

Читање Библије. – 1925, г. IV, бр. 2, фебруар, стр. 49 – 59.

СМИЉАНИЋ М.

Наш друг Срејен Вујичић. – 1924, г. III, бр. 11, новембар, стр. 485 – 491.

СПЕКТОРСКИ ЕВГЕНИЈЕ

Хришћански појам друштва. – 1924, г. III, бр. 9, септембар, стр. 379 – 385.

Хришћанство и прогрес. – 1924, г. III, бр. 2, фебруар, стр. 60 – 69.

СТОЈАНОВИЋ ДУШАН

Идеја свечовека (Могућности словенске философије). – 1927, г. VI, бр. 3. и 4, март – април, стр. 88 – 98.

Идеологија Славенофилиста. – 1926, г. V, бр. 10, 11. и 12, октобар, новембар и децембар, стр. 415 – 430.

Пушеви духа. – 1926, г. V, бр. 7, 8. и 9, јули, август и септембар, стр. 321 – 328.

Русија и Европа. – 1927, г. VI, бр. 8. и 9, август – септембар, стр. 188 – 194.

С оне сиране гроба. – 1923, г. II, бр. 7. и 8, јули – август, стр. 343 – 350.

СТОЈАНОВИЋ Ј.Д.

Интелигенција и религија. – 1926, г. V, бр. 2, фебруар, стр. 70 – 79.

Славенофили. – 1925, г. IV, бр. 7. и 8, јули – август, стр. 300 – 314.

Философија Анрија Бергсона. – 1924, г. III, бр. 9, септембар, стр. 385 – 399; бр. 10, октобар, стр. 443 – 449; бр. 11, новембар, стр. 491 – 500; бр. 12, децембар, стр. 535 – 540; 1925, г. IV, бр. 1, јануар, стр. 21 – 37; бр. 2, фебруар, стр. 72 – 82.

СТОЈАНОВИЋ ЈОВАН

Европа као проблем Хришћанства. – 1923, г. II, бр. 10, октобар, стр. 341 – 346 [441 – 446!].

Научни Агностицизам. – 1922, г. I, бр. 3, март, стр. 150 – 159.

Исправка (бр. 4, април, стр. 256).

Ничеова идеја о надчовеку. – 1924, г. III, бр. 7. и 8, јули и август, стр. 297 – 309.

Проблем Цркве и Државе. – 1922, г. I, бр. 4, април, стр. 195 – 203.

Размишљања о Религији. – 1924, г. III, бр. 1, јануар, стр. 13 – 20.

Рехабилитација живота. – 1922, г. I, бр. 1, јануар, стр. 41 – 46.

Смисао историје. – 1923, г. II, бр. 5, мај, стр. 225 – 229.

Философија Рабиндранаџа Тагоре. – 1922, г. I, бр. 7. и 8, јули – август, стр. 434 – 443.

ТАСИЋ ЂОРЂЕ

Једна констатација о модерним социјалним наукама од интереса по религиозни проблем. – 1924, г. III, бр. 4, април, стр. 177 – 179.

Мисли које воде ка религији. – 1925, г. IV, бр. 7. и 8, јули и август, стр. 332 – 342.

ТЕШИЋ ВЕЛИМИР В.

Религијски индиферентизам. – 1923, г. II, бр. 1. и 2, јануар – фебруар, стр. 22 – 32.

ТРОИЦКИ СЕРГИЈЕ

Брачно законодавство српског Архијерејског Синода. – 1926, г. V, бр. 4, април, стр. 181 – 184.

Духовно сродство као брачна смејња. – 1925, г. IV, бр. 10, октобар, стр. 413 – 424; бр. 11, новембар, стр. 466 – 481.

Међународна љавна способност Цркве. – 1926, г. V, бр. 7, 8. и 9, јули, август и септембар, стр. 344 – 356.

О другом браку свешћеника. (Кратак одговор г. Мил. М. Јаношевићу). – 1922, г. I, бр. 5, мај, стр. 278 – 283.

Редакција остаје при г. Јаношевићевом предлогу за решење овог питања. Одговор г. Тројицког пушта по принципу "audiatur et altera pars".

О смислу 54 љавила Трулског Сабора (Крвно брачно и ванбрачно сродство, тазбина и пријатељство). – 1926, г. V, бр. 5. и 6, мај и јуни, стр. 202 – 221.

О циљу брака. – 1923, г. II, бр. 11, новембар, стр. 402 – 409 [502 – 509!]; бр. 12, децембар, стр. 453 – 463 [553 – 563!].

Поводом нове љарифе за љавославно свешћенство. – 1926, г. V, бр. 2, фебруар, стр. 49 – 58.

Поводом пројекта закона српске љавославне цркве (Одговор г. Анђелковићу). – 1926, г. V, бр. 10, 11. и 12, октобар, новембар и децембар, стр. 411 – 415.

Право дисџенсација у љогледу брака у српској љаџријаршији. – 1924, г. III, бр. 6, јуни, стр. 261 – 270. и бр. 7. и 8, јули – август, стр. 316 – 325.

Православна црква и љрађански брак. – 1924, г. III, бр. 12, децембар, стр. 513 – 523; 1925, г. IV, бр. 1, јануар, стр. 8 – 16.

Пројекат закона о српској љавославној цркви. – 1925, г. IV, бр. 7. и 8, јули и август, стр. 342 – 348.

Пројекат Основног Закона о верема и међуверским односима. – 1925, г. IV, бр. 12, децембар, стр. 515 – 524.

Пуноважност брака љосле завеша у сџарој цркви. – 1922, г. I, бр. 11. и 12, новембар и децембар, стр. 593 – 605; 1923, г. II, јануар – фебруар, стр. 32 – 41.

Свељавославни конгрес о другом браку свешћеника. – 1923, г. II, бр. 7. и 8, јули – август, стр. 355 – 364.

"The deceased Wife's sister bill" и Православна Црква. – 1927, г. VI, бр. 1. и 2, јануар – фебруар, стр. 32 – 39.

Чему нас уче канони I Васељенског Сабора. – 1925, г. IV, бр. 5, мај, стр. 225 – 245.

ФЛОРЕНСКИ ПАВЛЕ

Радосѣ за навек. – 1926, г. V, бр. 7, 8. и 9, јули, август и септембар, стр. 314 – 321.

ФЛОРОВСКИ ГЕОРГИЈЕ В.

Очев Дом. – 1926, г. V, бр. 3, март, стр. 131 – 134; бр. 4, април, стр. 165 – 179; бр. 5. и 6, мај и јуни, стр. 236 – 241.

Религиозно искуство и философско исповедање. – 1924, г. III, бр. 3, март, стр. 105 – 118.

ХОМЈАКОВ А.С.

О Цркви. – 1926, г. V, бр. 7, 8. и 9, јули, август и септембар, стр. 295 – 314.

ЦИМЕРМАН С.

Неколико ријечи о Николају Велимировићу. – 1922, г. I, бр. 11. и 12, новембар – децембар, стр. 606 – 612.

ШПЕНГЛЕР ОСВАЛД

Историске йсеудоморфозе (Русија) (С немачког Д.Н.). – 1924, г. III, бр. 5, мај, стр. 227 – 230.

II. Са уредничког сѣола

Са уредничког сѣола . – 1923, г. II, бр. 9, септембар, стр. 416 – 420.

"Не тешите ме хришћанством". – Крсни знак. – Болан призор. – "Архијерејство наше". – Календарско питање. – Глас из Босне. – Један мирјанин о једном епископу. – Ректор Бого-
словије Св. Саве и Житије Светих. – Сиротињи забрањено рађати децу.

Са уредничког сѣола . – 1923, г. II, бр. 10, октобар, стр. 474 – 476.

Са уредничког сѣола . – 1923, г. II, бр. 11, новембар, стр. 426 – 428
[526 – 528!].

Са уредничког сѣола . – 1923, г. II, бр. 12, децембар, стр. 475 – 477
[575 – 577!].

Са уредничког сѣола . – 1924, г. III, бр. 1, јануар, стр. 39 – 41.

Са уредничког сѣола . – 1924, г. III, бр. 2, фебруар, стр. 85 – 90.

[Писмо Лава Сапјехе, канцелара литванског, Јоасафату Кунцевичу, Архиепископу Полоцком,
12. марта 1622. године, град Варшава].

Са уредничког сѣола . – 1924, г. III, бр. 3, март, стр. 136 – 139.

Са уредничког сѣола . – 1924, г. III, бр. 4, април, стр. 183 – 184.

Са уредничког сѣола . – 1924, г. III, бр. 5, мај, стр. 231 – 233.

Са уредничког сѣола . – 1924, г. III, бр. 6, јуни, стр. 279 – 280.

Са уредничког сѣола . – 1924, г. III, бр. 7. и 8, јули и август, стр. 358 – 360.

Са уредничког сѣола . – 1924, г. III, бр. 9, септембар, стр. 404 – 407.

Са уредничког сѣола . – 1924, г. III, бр. 10, октобар, стр. 449 – 453.

Са уредничког сѣола . – 1924, г. III, бр. 11, новембар, стр. 500 – 504.

Са уредничког сѣола . – 1924, г. III, бр. 12, децембар, стр. 550 – 555.

Са уредничког сѣола . – 1925, г. IV, бр. 1, јануар, стр. 37 – 41.

Хришћански живот. – [Заседање Св. Архијерејског Синода].

Са уредничког сџола . – 1925, г. IV, бр. 2, фебруар, стр. 82 – 86.

Са уредничког сџола . – 1925, г. IV, бр. 3, март, стр. 143 – 147.

Са уредничког сџола . – 1925, г. IV, бр. 4, април, стр. 187 – 196.

Са уредничког сџола . – 1925, г. IV, бр. 6, јуни, стр. 287 – 292.

Са уредничког сџола . – 1925, г. IV, бр. 7. и 8, јули и август, стр. 348 – 353.

Са уредничког сџола . – 1925, г. IV, бр. 9, септембар, стр. 401 – 408.

Са уредничког сџола . – 1925, г. IV, бр. 10, октобар, стр. 456 – 460.

Са уредничког сџола . – 1925, г. IV, бр. 11. новембар, стр. 502 – 505.

Између осталог, Уред. Прав. Хришћанина Драгутин Илић свештеник, Исправка.

Са уредничког сџола . – 1925, г. IV, бр. 12, децембар, стр. 547 – 554.

Са уредничког сџола . – 1926, г. V, бр. 1, јануар, стр. 37 – 48.

Питање материјалног обезбеђења свештеника. – Избор нових епископа. – Јеремићизам или лађаризам у олтару патриаршијског храма.

Са уредничког сџола . – 1926, г. V, бр. 2, фебруар, стр. 86 – 93.

Црквеној штампи. – Црквено–аутономистички покрет у војвођанским крајевима.

Са уредничког сџола . – 1926, г. V, бр. 3, март, стр. 134 – 140.

"Протест свештенства сремско–карловачког протопрезвитерата противу нападаја "Хришћанског живота" на г. Јеремића".

Са уредничког сџола . – 1926, г. V, бр. 4, април, стр. 184 – 190.

Д. Марић, Долазак Дг Хедлама.– Како да помогнемо "Хришћанском животу"? – Непосредна и посредна одговорност у цркви. – Д.М., Васељенски Сабор на Св. Гори.

Са уредничког сџола . – 1926, г. V, бр. 5. и 6, мај и јуни, стр. 255 – 267.

Г. Дг Јустин Сп. Поповић. – Св. Арх. Сабор. – Епифаније, Српска Црква у Америци. – Ко руши ауторитет епископа у нашој цркви? – Весник Српске Цркве. – Епифаније, Избор новог Пећког епископа. – Епифаније, Обрезани и необрезани. – "Прота Јеремић о србијанским и јужносрбијанским Архијерејима.

Са уредничког сџола . – 1926, г. V, бр. 7, 8. и 9, јули, август и септембар, стр. 361 – 383.

Зашто излази трипла свеска "Хришћанског живота"? – Седма редовна свештеничка скупштина. – Мишљење јеромонаха Дг Јустина о саборности у Цркви. – Д.М., Стогодишњица рођења Митрополита Михајла. – Ми смо пророчки род. – Епифаније, "Зашто о празницима сви чиновници православне вере морају радити од 9 – 11 сати, то јест када је у цркви света литургија?" – Цркве: Св. Марка и Св. Александра Невског; Београдска општина и наши меродавни црквени фактори. – Историјат цркве Св. Александра Невског или Дорћолске Цркве.

Са уредничког сџола . – 1926, г. V, бр. 10, 11. и 12, октобар, новембар и децембар, стр. 430 – 433.

Зар збиља "Хришћански живот" није потребан српској цркви? – В.Т. Арсић, Свештеник сремскокарловачког Протопрезвитерата.

Са уредничког сџола . – 1927, г. VI, бр. 1. и 2, јануар – фебруар, стр. 59 – 63.

Инспекција Главне контроле у Богословији Св. Саве. – Школовање инспекторске деце у Богословији Св. Саве. – Затварање богословија. – Наставни план у богословијама. – Календар у Грчкој.

Са уредничког сџола . – 1927, г. VI, бр. 3. и 4, март – април, стр. 123 – 128.

Логично је за разум. – Бити непоколебљив. – Корифеј "Свеправославног Конгреса". – Монаси. – Срео сам се с њима. – Непримање плате професора и служитеља у Богословији Св. Саве. – Одело и обућа за ученике Богословије Св. Сава.

Са уредничког сџола . – 1927, г. VI, бр. 5, 6. и 7, мај, јун и јули, стр. 158 – 161.

Са уредничког сџола . – 1927, г. VI, бр. 8. и 9, август – септембар, стр. 194 – 205.

Потпис: Verax.

Са уредничког сџола . – 1927, г. VI, бр. 10 – 12, октобар – децембар, стр. 247 – 255.

III . X р о н и к а

С ѿ ѡ ѡ а ш њ и ѿ р е ѣ л е д

С ѿ ѡ ѡ а ш њ и ѿ р е ѣ л е д . – 1922, г. I, бр. 1, јануар, стр. 61 – 64.

Руски сабор у Карловцима. – О избору Цариградског патријарха. – Контуар Ранда. Из Англиканске Цркве.

С ѿ ѡ ѡ а ш њ и ѿ р е ѣ л е д . – 1922, г. I, бр. 2, фебруар, стр. 127 – 128.

Смрт Бенедикта XV.

С ѿ ѡ ѡ а ш њ и ѿ р е ѣ л е д . – 1922, г. I, бр. 3, март, стр. 187 – 192.

Р.А.Ј. Јермени и њихово најновије страдање за Христа. – Лига Цркава. – Јерусалимски Патријархат. – Енглези о Српској Цркви. – Привилегије свештеника у Финској.

С ѿ ѡ ѡ а ш њ и ѿ р е ѣ л е д . – 1922, г. I, бр. 4, април, стр. 251 – 254.

Большевици против Цркве и религије. – Руски епископ у Атини. – Антиохијски Патријархат за руску децу. – Л.М. Institutum pontificium orientale. – Н.Б., Хришћанство и Есперанто. – Покрети маса у Западној Африци за прелазак у Хришћанство.

С ѿ ѡ ѡ а ш њ и ѿ р е ѣ л е д . – 1922, г. I, бр. 5, мај, стр. 315 – 320.

Ирод XX века. – Положај свештеника у Русији. – Језуити у Русији. – Баптисти у Русији. – Пљачање цркава у Русији. – Светска конференција Студентске хришћанске федерације у Пекингу. – Англичани и презвитеријанци. – Међу које народе још није продрло Јеванђеље? – Конгрес социјалиста у Немачкој. – Federal Church Council.

С ѿ ѡ ѡ а ш њ и ѿ р е ѣ л е д . – 1922, г. I, бр. 6, јуни, стр. 381 – 383.

Гоњење Сверуског Патријарха. – Јудождерство у Херсону. – Јудождерство на Криму. – Еванђеље или материјални интереси?

С ѿ ѡ ѡ а ш њ и ѿ р е ѣ л е д . – 1922, г. I, бр. 7. и 8, јули – август, стр. 473 – 478.

Православна Црква у Русији. – Православна Црква у Естонији. – Православна Црква у Пољској. – Православни Митрополит у Лондону. – Енглеска. Религиозни живот у Енглеској. – Данска светска конференција Цркава.

С ѿ ѡ ѡ а ш њ и ѿ р е ѣ л е д . – 1922, г. I, бр. 9. и 10, септембар – октобар, стр. 552 – 560.

Из Руске Цркве. – Из Јерусалимске Цркве. – Из Цариградске Цркве. – Калиник К.М., Програм црквене реформе у Цариграду. – Покрет за уједињење у Англиканској Цркви. – Кеник Францискус. Старокатоличка црква о православној цркви.

Спољашњи преглед . – 1922, г. I, бр. 11. и 12, новембар – децембар, стр. 653.

Забрана крштења деце у Русији. – Драгоцености Руске Цркве. – Цариградски патријарх о англиканској јерархији.

Спољашњи преглед . – 1923, г. II, бр. 1. и 2, јануар – фебруар, стр. 89 – 96.

Большевички терор и Црква. – Большевички Божић у Москви и Петрограду. – Еванђеље и политика. – Апел шведских епископа за мир. – Избор новог митрополита атинског. – Пут у Јерусалим. – У.М.С.А. – Митрополит Антоније о богослужењу у Чешкој Прав. Цркви. – Проглашени Обавештајни Биро. – Наши црквени епархијски листови.

Спољашњи преглед . – 1923, г. II, бр. 3, март, стр. 138 – 144.

Из Руске Православне Цркве. – Верско оживљавање у Русији. – Цариградска Патријаршија и грегоријански календар. – Турци су тражили изгнање Патријарха из Цариграда. – Хришћанске школе и слободни зидари. – Енглези и немачке верске мисије. – Језуити у Немачкој. – Римокатоличко мисионарство. – Причешће Православног Архиепископа на англиканској литургији. – Језуитски доктор. – Библија.

Спољашњи преглед . – 1923, г. II, бр. 4, април, стр. 211 – 224.

Чешка православна Црква. – Руска Црква и Совјети. – Велике силе и судба Патријарха Тихона. – Совјетски црквени сабор. – Большевици и Ускрс. – Завера против Христа. – Против "тихоновштине". – Несторијанска Црква. – Разорно дело Турака. – Православна Црква у Пољској. – Јубилеј патријарха Дамјана. – Избор митрополита у Грчкој. – Јерменска Црква у Цариграду. – Источни епископи у Лондону. – Јапански професор Кавашими о вредности Библије. – Нова статистика религија у Индији. – Доларски кредити за немачке мисије. – Духоборци и канадска влада. – Закон о верској слободи.

Спољашњи преглед . – 1923, г. II, бр. 5, мај, стр. 255 – 272.

Большевичке оптужбе противу патријарха Тихона. – "Црквени" Сабор у Москви. – Скуп "Живе Цркве". – Црквена група "Препорођај" о патријарху Тихону. – "Сверуски "црквени" сабор. – Большевичка штампа о реформаторским покретима у Русији и њиховом сабору.

Спољашњи преглед . – 1923, г. II, бр. 6, стр. 307 – 320.

Протест привременог Синода Руске Цркве у иностранству. – Привремени Руски Синод у иностранству о гоњењу римокатолика у Русији. – Протести британског духовенства. – Большевичка богохулства. – Неволје Руске Цркве. – Из Грчке Цркве. – Албанска Црква. – Политика или празна сујета? – Међуправославна конференција у Цариграду. – Пољска Православна Црква и Цариградска Патријаршија. – Лига цркава. – Конференција Лиге Цркава у Новом Саду. – Цариградска Патријаршија и англиканске хиротоније. – Јерусалимска Патријаршија признаје Англиканске хиротоније. – Румунско-бугарски црквени односи – Д.М. Харнаков јубилеј.

Спољашњи преглед . – 1923, г. II, бр. 7 и 8, јули – август, стр. 380 – 384.

Патријарх Тихон пред большевичким судом. – Патријарх Тихон ослобођен затвора. – Прво богослужење Патр. Тихона по ослобођењу.

Спољашњи преглед . – 1923, г. II, бр. 9, септембар, стр. 327 – 340 [427 – 440!].

Патријарх Тихон и такозвана "Жива Црква" у Русији. – Патријарх Тихон, Посланица Патријарха Тихона упућена "Архипастирима, пастирима и Синоду Православне Руске Цркве". – Патријарх Тихон, Посланица Св. Тихона Патријарха Московског и целе Русије. – Патријарх Александријски Фотије, Грамата Патријарха Александријског Фотије о "Све-православном Конгресу". – Бољшевици и религија, Хегмунд, вођа норвешке комунистичке партије, против атеизма. – Савез Црквеног Препорођаја. – Велика несигурност у Кини.

Спољашњи преглед . – 1923, г. II, бр. 10, октобар, стр. 482 – 488.

Нов напад на Цариградску Патријаршију. – Писмо енглеских Хришћана руским Хришћанима. – О промени календара у Русији. – Из православне Чехословачке Цркве.

Спољашњи преглед . – 1923, г. II, бр. 11, новембар, стр. 532 – 535.

Антиохијски Патријарх о Свеправославном Конгресу. – Атински Митрополит и Свеправославни Конгрес. – Антирелигиозна пропаганда у Русији. – Совјетска непријатељства према Руској Цркви. – Језуити у Чехословачкој. – Из Румунске Цркве.

Спољашњи преглед . – 1923, г. II, бр. 12, децембар, стр. 577 – 583.

Православно дело у Чешкој. – Обновљење икона. – Црква у Канади. – Норвешка Црква. – Летонска Црква. – Хришћанство у Индији. – Хришћанство у Африци.

Спољашњи преглед . – 1924, г. III, бр. 1, јануар, стр. 45 – 47.

Борба с Богом. – "Жива Црква" у Русији. – Лутеранска светска конференција. – Нови енглески епископ. – Религиозни живот у Палестини. – Рушење цркава у Лондону.

Спољашњи преглед . – 1924, г. III, бр. 2, фебруар, стр. 92 – 96.

Избор Васељенског Патријарха. – Кипарска Црква и Цариградски Конгрес. – Удес православних храмова у Пољској. – Борба са Црквом у Русији. – Бољшевици и Јуда Искаротски. – Бољшевичке школе. – Англо-католички Конгрес. – Англиканска Црква и уједињење цркава. – Положај Јермена у Турској.

Спољашњи преглед . – 1924, г. III, бр. 3, март, стр. 141 – 143.

Новина у Грчкој Цркви. – Бољшевици не малаксавају. – Црква на Украјини. – Бољшевици гоне учитеље. – Борба са Божићем. – Епископ Иларион православцима. – Бољшевици и религиозни обреди. – Методисти у Русији.

Спољашњи преглед . – 1924, г. III, бр. 4, април, стр. 188 – 191.

Борба са вером. – Бројно стање цркава на Новом Селанду. – Генерал Фенг Ју Хејанг и Хришћанство. – Руска црква у Цариграду. – Практични мисионарски рад у Кини. – Јапански учитељи и религиозно васпитање. – Шинто је ипак религија. – Број Јевреја у свету. – Жива Црква у Сједињеним Америчким Државама.

Спољашњи преглед . – 1924, г. III, бр. 5, мај, стр. 236 – 240.

Епископ Бери и Руска Црква. – Црква у Русији. – Празник у част Лењина. – Кобан позоришни комад. – Васељенска Патријаршија. – Положај Јерусалимске Патријаршије. – Непријатељство према Русима у Св. Гори. – Грчке избеглице. – Проналазак једног коптског рукописа Јовановог Еванђеља.

Спољашњи преглед . – 1924, г. III, бр. 6, јуни, стр. 285 – 287.

За религиозни живот слепих. – Један интересантан црквени спор. – Опасност по Васељенску Патријаршију. – Велики енглески хаџилук. – Црква на улици.

Спољашњи преглед . – 1924, г. III, бр. 7. и 8, јули – август, стр. 365 – 367.

Живот Руске Православне Цркве. – Случај са делегацијом "Живе Цркве". – Чување Светог Гроба. – Православна Црква у Грчкој. – Хришћанство у Индији.

Спољашњи преглед . – 1924, г. III, бр. 9, септембар, стр. 409 – 414.

У многострадалној Русији. – Цариградски Патријарх. – Грчка Црква и Живоцрковници. – Руски храм у Прагу. – Суд над Толстојем. – Президент Вилсон и Библија. – Свештеничка скупштина бугарског свештенства.

Спољашњи преглед . – 1924, г. III, бр. 10, октобар, стр. 460 – 463.

Булгаков Сергеје, Велеградски унијатски Конгрес. – Православна Црква у Пољској.

Спољашњи преглед . – 1924, г. III, бр. 11, новембар, стр. 509 – 511.

Руски Архијерејски Синод у иностранству. – У борби против патријарха Тихона. – Патријарх Тихон, Грамата Њ. Св. Патријарха Тихона.

Спољашњи преглед . – 1924, г. III, бр. 12, децембар, стр. 558 – 560.

Православље у Чехословачкој. – Православна Црква у Латвији. – Руска Духовна Академија у Паризу.

Спољашњи преглед . – 1925, г. IV, бр. 1, јануар, стр. 44 – 48.

Православна црква у Грчкој. – Опет глад у Русији многострадалној. – Римокатоличка инквизиторска делатност. – Бољшевичко крштавање деце. – Чудновати путар из Антиохије.

Спољашњи преглед . – 1925, г. IV, бр. 2, фебруар, стр. 91 – 95.

Узбуна народа против новог календара у Грчкој. – И у Румунији народ протестује. – Цариградски Патријарх Њ. Св. Константин VI - Сунчани светилник Православља. – У Лондону је Stephen Graham. – У Бугарској црква обраћа.

У н у ш р а ш њ и и р е г л е д

Унутрашњи преглед . – 1922, г. I, бр. 1, јануар, стр. 57 – 60.

Премештање епископа. – Повраћај Цркви манастирских имања. – Католички свештеник о православном свештенству. – Наши богословски факултети. – Православна Црква у Словенији. – Помен Мокрањцу.

Унутрашњи преглед . – 1922, г. I, бр. 2, фебруар, стр. 122 – 126.

Религија и наука. – Православна Црква у Цељу. – Протестантска пропаганда. – Прослава Св. Саве. – Богословија Св. Саве. – Посвећење новог епископа. – Значајне појаве.

Унутрашњи преглед . – 1922, г. I, бр. 3, март, стр. 184 – 187.

Сажалите се на руску дечицу! – Митрополит Антоније, Православни Срби и православни хришћани целог света, сажалите се на православну децу. – Епископске плате. – Свештеничке плате. – Пут Епископа Др Николаја.

Унутрашњи преглед . – 1922, г. I, бр. 4, април, стр. 248 – 251.

Лига Цркава у Краљевини Срба, Хрвата и Словенаца. – Признање науке Патријаршије. – Укидање Оберпрокурорства у Српској Православној Цркви. – Духовни концерт за обнављање цркве Ружице. – Српска православна Епископија у Темишвару. – М.Л. Призренска Богословија.

Унутрашњи преглед . – 1922, г. I, бр. 5, мај, стр. 311 – 315.

Велики Духовни Суд. – За мостарску епархију. – За похвалу. – Нехат и безвлашће. – Из Сарајева.

Унутрашњи преглед . – 1922, г. I, бр. 6, јуни, стр. 374 – 381.

Наша анкета о верској настави у школама. – Исправка. – Признање наше Патријаршије. – Манастир Хиландар. – Патријаршија и Богословија. – Црквена добра и аграрна реформа. – Зидане католичке катедрале у Београду.

Унутрашњи преглед . – 1922, г. I, бр. 7. и 8, јули – август, стр. 461 – 472.

Седница Св. Архијерејског Сабора. – О другом браку свештеника. – Обилазак епархије. – Упис у Богословију Св. Саве у Сремским Карловцима за први разред извршиће се 24. и 25. августа. – Свештенство у Црној Гори. – Српски православни епископ у Албанији. – Једно писмо "Хришћанском Животу". Невоље Манастира Дечана. – Православна Црква у Цељу. – Православна Црква у Рашкој Слатини. – Велика манифестација Лиге Цркава у Новом Саду. – Са састанка богомољаца у Великом Орашју. – Г. Др Константин Константиновић.

Унутрашњи преглед . – 1922, г. I, бр. 9. и 10, септембар – октобар, стр. 544 – 552.

Читасцима "Хришћанског Живота". – Са Свештеничке Скупштине. – Са Монашке Скупштине. – У знаку анархије. – Истина или клевета. – Православни Албанци. – Епископ Иринеј, Исправка.

Унутрашњи преглед . – 1922, г. I, бр. 11. и 12, новембар – децембар, стр. 643 – 652.

Рад Св. Архијерејског Сабора. – Сарајевска конференција Црквених Општина. – "Заштита" Црквених знаменитости. – О одговору – без одговора. – Докле клевета. – Посланик или епископ?

Унутрашњи преглед . – 1923, г. II, бр. 1. и 2, јануар – фебруар, стр. 81 – 89.

Настао је Часни Пост. – Богомољачки покрет. – Братство Св. Саве у Београду. – Свети Синод. – Један оправдан протест. – Велимировић Николај, Владика Николај о предавању г. Б. Петронијевића. – Једно потребно објашњење. – Зна ли секретаријат Патријаршије за овај скандал?

Унутрашњи преглед . – 1923, г. II, бр. 3, март, стр. 134 – 138.

Храм Светога Саве у Београду. – Поповић Јустин и Иринеј Ђорђевић. Један важан предлог <Јеромонаси: Јустин Поповић и Иринеј Ђорђевић наставници Богословије Св. Саве>. – А. Ч. Предавање епископа Николаја о Исусу Христу.

Унутрашњи преглед . – 1923, г. II, бр. 4, април, стр. 207 – 211.

Ускршњи пут поклоника у Свету Гору. – Ускршња исповест Главног Одбора Свештеничког Удружења. – Конфесионалне школе у римокатоличким манастирима у Босни и Херцеговини.

Унутрашњи преглед . – 1923, г. II, бр. 5, мај, стр. 254 – 255.

Посета епископа Гора.

Унутрашњи преглед . – 1923, г. II, бр. 6, јуни, стр. 306 – 307.

Пример за похвалу и углед.

Унутрашњи преглед . – 1923, г. II, бр. 7. и 8, јули – август, стр. 375 – 379.

Полиција - апологет Цркве. – Напуштене и запуштене парохије. – Разговор у возу у вагону треће класе. – Питање Црквеног Устава. – Богослови - болничари.

Унутрашњи преглед . – 1923, г. II, бр. 9, септембар, стр. 422 – 427.

Програм рада новог Министра Вера. – Свештеничка скупштина. – Монашка скупштина. – За Богословију Св. Саве у Београду. – Има пријатних изузетака. – Своји своме. – Устав Српске Цркве. – Свештеници и војска. – Евхаристички Конгрес у Загребу. – Свекатолички Конгрес у Љубљани.

Унутрашњи преглед . – 1923, г. II, бр. 10, октобар, стр. 376–382 [476 – 482!].

Закон о Српској Православној Цркви. – Црква и репарација. – Један добротвор. – Отварање женског манастира у нишкој епархији.

Унутрашњи преглед . – 1923, г. II, бр. 11, новембар, стр. 528 – 532.

Рад Синода у прошлој години. – Рад Св. Архијерејског Сабора. – Св. Архијерејски Сабор. – Предлог закона о фонду свештеничких удовица и сирочади.

Унутрашњи преглед . – 1924, г. III, бр. 1, јануар, стр. 41 – 44.

Сазив Васељенског Сабора. – Закон о Црквеним Властима. – Споразум о религиозној настави. – Црква и аграрна реформа. – За свештенство у Јужној Србији. – Таксе за наплату чинодејства. – За монашку школу. – За храм Св. Саве. – Старокатоличка Хрватска Народ-на Црква. – Цамије на темељима наших цркава.

Унутрашњи преглед . – 1924, г. III, бр. 2, фебруар, стр. 90 – 92.

Прослава Св. Саве у Богословији Св. Сава. – Светосавска прослава у Љубљани. – Братство Св. Климента у Охриду. – Капела Св. Ђорђа у Куманову.

Унутрашњи преглед . – 1924, г. III, бр. 3, март, стр. 139 – 141.

Кроз Велики пост. – Дан православне акције. – Дан Св. Ђорђа Кратовца.

Унутрашњи преглед . – 1924, г. III, бр. 4, април, стр. 184 – 188.

Пројекат закона <О фонду за обнову ратовима оштећених српско-православних цркава и манастира>. – Прослава Св. Ђорђа Кратовца у Битољу. – Задруга Српског Православног Свештенства. – Словенци о православном опелу. – Рад Друштва Кнегиње Љубице у Загребу.

Унутрашњи преглед . – 1924, г. III, бр. 5, мај, стр. 233 – 235.

Њ. Впр. Митрополит Антоније Кијевски. – И старост је неуморна. – Њ. Св. Патријарх Тихон. – Друштво за подизање храма Св. Саве.

Унутрашњи преглед . – 1924, г. III, бр. 6, јуни, стр. 281 – 284

Један од најбољих. – Dr Џон Мот. – Православни богословски факултет у Загребу. – Једна необична појава. – Архиепископ кипарски Кирил.

Унутрашњи преглед . – 1924, г. III, бр. 7. и 8, јули – август, стр. 363 – 365.

У Богословији Св. Саве. – Како умире праведник.

Унутрашњи преглед . – 1924, г. III, бр. 9, септембар, стр. 407 – 409.

Дирљиво велика свечаност. – Свештеничка Скупштина. – Богословија Св. Саве. – Учитељска Скупштина. – Маријански Конгрес.

Унутрашњи преглед . – 1924, г. III, бр. 10, октобар, стр. 459 – 460.

Призренска Богословија. – Обнова Српске православне иконографије. – Свештенство епархије нишке.

Унутрашњи преглед . – 1924, г. III, бр. 11, новембар, стр. 507 – 509.

Свети Арх. Сабор. – Народна просвета. – Уџбеник из грчког језика за богословије.

Унутрашњи преглед . – 1925, г. IV, бр. 1, јануар, стр. 43 – 44.

Из пребогате ризнице. – Наш министар у Лондону пок. М. Гавриловић.

Унутрашњи преглед . – 1925, г. IV, бр. 2, фебруар, стр. 89 – 90.

Богословија Св. Саве. – У Љубљани је Св. Сава... – Народна Хришћанска Заједница. – У Дебру је основано "Братство Св. Јована Дебарског". – "Најозбиљнија погибао за католичку Цркву".

IV. Оцене, прикази и библиографије

Белешке

АНОНИМ

Најстарије слике св. ајосѿола. – 1922, г. I, бр. 4, април, стр. 254 – 255.

О чланку у "Riješi", 18. III 1922, br. 64, str. 7.

О нашим манасѿирима. – 1922, г. I, бр. 3, март, стр. 192.

О студији Драгише Лапчевића: Наши манастири и цркве. I. Манастир Годовик и II. Где је Мркшина црква.

Повољна оцена Лиѿурѿике Др. Л. Мирковића. – 1922, г. I, бр. 4, април, стр. 256.

О приказу др Франа Гривеца.

МИРКОВИЋ ЛАЗАР

Срѿски Проѿоведник, збирка црквених проповеди. Уређују Арх. др Петроније Трбојевић, прота Владимир Милутиновић и прота Сава Петковић. Књига I, 127 стр., књига II, 276 стр. и III књига 72 стране. I и II књига, Митровица, III књига Срем. Карловци. – 1922, г. I, бр. 11. и 12, новембар и децембар, стр. 655 – 656.

Књижевне белешке

АНОНИМ

Драг. Ђ. Туфегѿић: *Ђед Милијин дом*, приповетка из сеоског живота, Београд, 1925. – 1925, г. IV, бр. 7. и 8, јули – август, стр. 364.

Епископ Охридски Николај: *Паѿерик Манасѿира Св. Наума*. Библиотека часописа "Црква и живот", књ. 5. Скопље, 1925. – 1925, г. IV, бр. 7. и 8, јули – август, стр. 364.

Љуб. М. Богићевић, свештеник: *На дужносѿи*, Београд, 1925. – 1925, г. IV, бр. 11, новембар, стр. 508.

Владимир Дакић, свештеник: *Пут спасењу и познању истине* (недељне и празничне проповеди, Панчево, 1925). – 1925, г. IV, бр. 11, новембар, стр. 508.

Христѡва ѿуѡа, реч Илије Мињати-а, превео епископ српски Јосиф, Битољ, 1925, 2. "Братство Св. Ђорђа". 2. – 1925, г IV, бр. 7. и 8, јули – август, стр. 363.

Dr Д.Ј.

"О неѡачном чииању Црквенословенског језика у нашој Цркви". Ср. Карловци, 1926, стр. 20 (Прота Сава Петковић, професор у Богословији Св. Сава). – 1926, г. V, бр. 3, март, стр. 143.

МИРКОВИЋ ЛАЗАР

Позив на ѡреѡилаѡу. Спремио сам за штампу књигу: *Православна Лиѡурѡика или наука о боѡслужењу ѡправославне исѡочне цркве*; Други, посебни део (Св. Тајне и Молитвословља). – 1925, г. IV, бр. 12, децембар, стр. 555.

СЕРАПИОН

Die Kirche des Morgenlandes. Weltanschauung und Frömmigkeitsleben. Von N.V. Arseniew, Privatdozent in Königsberg in Preussen, vormals Professor in Saratov. Sammlung Göschen, N° 918 (104 стране). Berlin und Leipzig 1926. . – 1926, г. V, бр. 2, фебруар, стр. 93 – 95.

К њ и ж е в н и ѡ р е ѡ л е ѡ

АНОНИМ

А.Н. Клепињин: *"Свеѡи и блаѡвјерни велики кнез Александар Невски"*. (Париз. VMCA – Press 1927, стр. 202). – 1927, г. VI, бр. 10 – 12, октобар – децембар, стр. 256 – 257.

Александар Живановић, протопрезвитер – ставрофор, *Методичко Уѡуѡсѡво за ѡреѡавање науке о вери у основним школама*. – 1927, г. VI, бр. 10 – 12, октобар – децембар, стр. 258 – 260.

Dr Pavle Jevtich: Karma and Reincarnation in Hindu Philosophy and Religion. (London, Luzac and Co. 1927). – 1927, г. VI, бр. 5, 6. и 7, мај, јуни и јули, стр. 172 – 174.

Потпис: Оѡ. Д.

Др Радован Казимировић: *Данашње црквено ѡравно уређење Православне Цркве, 1926. – 1927, г. VI, бр. 5, 6. и 7, мај, јуни и јули, стр. 164 – 170.*

Л. П. Карсавин: *"Свеѡи Оѡи и учииељи Цркве"*, VMCA – Press 1927, стр. 270. – 1927, г. VI, бр. 10 – 12, октобар – децембар, стр. 255 – 256.

Серафимско пророчанство покришеног Јеврејина. – 1925. г. IV, бр. 9, септембар, стр. 409 – 412.

Скобцов Е., *"Жива Духа"*. – 1927, г. VI, бр. 10 – 12, октобар – децембар, стр. 257.

Čestmín Kračmar: *Božská Liturgie Sv. Joana Zlatousteho a Sv. Basila Velikého*. – 1927, г. VI, бр. 10 – 12, октобар – децембар, стр. 257 – 258.

Nicolas Arseniew, *Ostkirche und Mystik*. E. Reinhardt. 1925 (Aus der Welt christlicher Frömmigkeit, herausgegeben von Fr. Heiler, Bd. 8) ss. 115. – 1925, г. IV, бр. 2, фебруар, стр. 86 – 88.

Д.Н.

Вел. В. Ташић: *Из књиге о Јову*. – 1927, г. VI, бр. 5, 6. и 7, мај, јуни и јули, стр. 174 – 175.

К.Е.К.

Новоси Руске богословске књижевности "Путе", Органе руског религиозног мишља, Париз. 1925/26. г. № I – IV. – 1926, г. V, бр. 10, 11. и 12, октобар, новембар и децембар, стр. 433 – 437.

МАРИЋ ДРАГОМИР

Др Ксенија Анастасијевић, Цар Јулијан Ајосијаша. Београд, 1926, (23 стр. 8°). – 1926, г. V, бр. 3, март. 140 – 142.

Мирко Јовановић, проф. Св. Клименти, епископ словенски. Скопље, 1925. – 1926, г. V, бр. 4, април, стр. 191.

С. Троицки, проф. универзитет: Црквени или грађански брак. Библиотека савремених религиозно – моралних питања. Књ. 17, Београд, 1926 (стр. 45). – 1926, г. V, бр. 5. и 6, мај и јуни, стр. 268 – 269.

The Life and Teaching of Jesus the Christ (Живот и учење Исуса Христа) by the Rt. Rev. Arthur C. Headlam, C.H.D.D. Bishop of Gloucester, formerly Regius Professor of Divinity in the University of Oxford. Са картом Палестине у доба Христово. London: John Murray, Albermarle Street 10. 1923. 338 стр. – 1924, г. III, бр. 11, новембар, стр. 504 – 507.

Р.

S. Bulgakow: *Die Tragedie der Philosophie, Darmstadt, 1927*. – 1927. г. IV, бр. 5, 6. и 7, мај, јуни и јули, стр. 170 – 172.

PARS

Нови хуманизам (Владимир Вујић и Првош Сланкаменац) Београд 1923. – 1924, г. III, бр. 10, октобар, стр. 453 – 459.

Потпис: Pars

ПОПОВИЋ ЈУСТИН

Dr Vladimir Dvorniković: Hrist, Budha, Šopenhauer (Studije za psihologiju pesimizma), Zagreb, 1925. – 1925, г. IV, бр. 7. и 8, јули и август, стр. 362 – 363.

Духовно злочиство којим се небо криви. – 1925, г. IV, бр. 1, јануар, стр. 41 – 43.

Збирка примера, кратких правила, поука и упутстава за духовни живот. Средио преосв. Мелентије, Епископ Тимочки. Поговор написао Епископ Охридски Николај. Стр. 94; цена 10 дина. Библиотека Народне Хришћанске Заједнице. Крагујевац, 1924.

С.Т.

Српски Православни Календар Васнесење, за просту годину 1927, година XIII, Београд 1926, 64 стр. – 1926, г. V, бр. 10, 11. и 12, октобар, новембар и децембар, стр. 436 – 437.

СЕРАПИОН

Увод у Нови Завет од Др Војислава Јанића, Библиотека "Хришћанског живота", свеска VIII. Београд 1924, 414 стр. – 1924, г. III, бр. 12, децембар, стр. 555 – 558.

ФЛОРОВСКИ ГЕОРГИЈЕ В.

Oestliches Christentum. Dokumenta in Verbindung mit N. Bubnoff. Herausgegeben vom Hans Ehrenberg. I. Politik; II. Philosophie. Oskar Beck. München 1923 – 1925. – 1925, г. IV, бр. 7. и 8, јули – август, стр. 353 – 362.

HYPERBORAIOS

Проблемы русского религиозного сознания. Сборник статей Берлин, 1924. – 1924, г. III, бр. 7. и 8, јули и август, стр. 360 – 363.

Потпис: Hyperboraios.

АНОНИМ

Архимандрит Методије Ж. Миловановић, *Манасѿир Св. Оца Прохора Пчињског*, Скопље, 1924. – 1925, г. IV, бр. 2, фебруар, стр. 96.

Брајсѿво, лист за верско и народно просвећивање. Год. I Сарајево, јануар 1925, бр. 1 Власник: "Братство Св. Саве" у Сарајеву. Уређује Одбор. – 1925, г. IV, бр. 3, март, стр. 148.

Д. Руварац, *Парница Саборског Одбора* против наследника Патријарха Георгија Бранковића, Срем. Карловци, 1924. г. – 1925, г. IV, бр. 3, март, стр. 148.

Др Емилијан, епископ тимочки: *Један истѿоријски поглед на црквени положеј тимочке обласѿи*. – 1924, г. III, бр. 12, децембар, стр. 560.

Др Лазар Мирковић, *Свѿи Наум Охридски*. 33. стр. – 1925, г. IV, бр. 1, јануар, стр. 48.

Душан С. Николајевић, *Кроз живоѿ и књиѿе*, друго коло, 144 стр. Београд 1924 г. – 1924, г. III, бр. 11, новембар, стр. 512.

Епископ Жички Јефрем: *Борба добра и зла над човеком* (Издање Жичке Библиотеке "Свети Лазар", Свеска 18, 1924. – 1924, г. III, бр. 9, септембар, стр. 414 – 415.

Коледно сѿисание за деца. Безплатна притурка кѿмъ седмичното издание "Църковенъ Вестникъ", София, м. декембрий, 1924. год. – 1925, г. IV, бр. 2, фебруар, стр. 96.

Љуб. Ст. Митровић, *Из ѿаме на свѿлосѿ*. III. књига, 54 стр. Београд. – 1925, г. IV, бр. 1, јануар, стр. 48.

Протопрезвитеръ Георги Шавелски, *Свѿи Аѿанасиѿ Велики*, I – IV, 66 стр. София 1924. г. – 1924, г. III, бр. 11, новембар, стр. 512.

Тадија П. Костић: *На ѿуђем послу* (Београд 1924). – 1924, г. III, бр. 9, септембар, стр. 415 – 416.

А.

Флајшман, *Проблеми живоїа с гледишїа социјализма и хришћансїва*. Београд, 1927, стр. 163 (Превео Мих. Поповић, Протојереј). – 1927, г. VI, br. 5, 6. i 7, мај, јуни и јули, стр. 175 – 176.

Ј.

Ј.Ж. Бута, *Из мрака у свейлосї* (читанка за народно просвећивање, осам књига Библиотеке Народне Хришћанске Заједнице, Крагујевац, 1924.). – 1924, г. III, бр. 10, октобар, стр. 464.

О ц е н е и и р и к а з и

АНОНИМ

Biblica. – 1922, г. I, бр. 2, фебруар, стр. 122.

Живої срїских свейаца, на енглеском. – 1922, г. I, бр. 3, март, стр. 180 – 181.

Један неизознатї Сенекин рукопис. – 1922, г. I, бр. 2, фебруар, стр. 121.

Николај Велимировић: *Нове Беседе йод Гором*. Издање С.Б. Цвијановића, Београд 1922, цена 10 дин. – 1922, г. I, бр. 5, мај, стр. 309 – 311.

Нове књиґе Еїискойа Dr Николаја. – 1922, г. I, бр. 3, март, стр. 181.

Quo vadis Europa? – 1922, г. I, бр. 3, март, стр. 180.

ГЕОРГИЈЕВСКИ М.

Ad. Harnack, *Marcion: das Evangelium vom fremden Gott – Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der kathol. Kirche* (XV + 265 + 357). – 1923, г. II, бр. 1. и 2, јануар – фебруар, стр. 79 – 81.

Д – Н.

На Пиру Боґовъ – Pro и Contra. Сергый Булгаковъ, София 1921. – 1922, г. I, бр. 2, фебруар, стр. 119 – 122.

Потпис: Д – н.

Ј. С.

Религија Његошева (Студија Dr Н. Велимировића. II издање, С.Б. Цвијановић, Београд 1921. Цена 12 дин. – 1922, г. I, бр. 1, јануар, стр. 51 – 52.

Царство Антихриста, Д.С. Мерешковскиј, З. Н. Гиппиусъ, Д.В. Фило-софовъ, В.А. Злобинъ, München, 1921. – 1922, г. I, бр. 1, јануар, стр. 54 – 56.

ЈАНИЋ ВОЈИСЛАВ

Народни музеј у Београду: *Српски сјоменици I*. Манастир Раваница. Написао Dr Влад. Р. Петковић. Београд 1922. г. Издавачка књижарница Напредак – Београд. – 1922, г. I, бр. 2, фебруар, стр. 118 – 119.

Потпис: В. Ј.

ЈЕВТИЋ ПАВЛЕ

Die Serbisch – Orthodoxe Nationalkirche, (Српска Православна народна Црква) von Dr Alois Hudal, Professor an der Universität in Graz (Graz und Leipzig, 1922). – 1922, г. I, бр. 4, април, стр. 241 – 245.

Потпис: П. Ј.

Dr Тих. Ђорђевић: *Из Србије кнеза Милоша од 1815 – 1839*. Издавачка књижара Геце Кона, Београд 1922. – 1922, г. I, бр. 1, јануар, стр. 53 – 54.

Потпис: П. Ј.

Prof. Dr Carl L. Schleich: *Bewusstsein und Unsterblichkeit* (Свесност и бесмртност). Berlin 1922. – 1923, г. II, бр. 7. и 8, јули – август, стр. 368 – 371.

МАКСИМОВИЋ ВЛАДАН

Dr Fr. Stelc i Fr. Terseglov, Sveta Rusija. *Misli o zbli`enju ruske i katolicke crkve*. Tiskara "Merkur" D.D. u Zagrebu 1920, str. 80. – 1922, г. I, бр. 4, април, стр. 245 – 246.

Потпис: В. М.

Николај Велимировић: *Изнад греха и смрти*. Беседе и мисли. Издање С.Б. Цвијановић – Београд 1914. г., цена 3 дин. – штампано у Државној штампарији Краљевине Србије. – Стр. VII + 342. – 1922, г. I, бр. 3, март, стр. 181 – 183.

МАРИЋ ДРАГОМИР

Православје и култура. Сборникъ религијозно–философскихъ статей подъ редакціей проф В.В. Зѣнѣковскаго. Издательство "Русская Книга". Берлинъ 1923., (235 страна). – 1923, г. II, бр. 7. и 8, јули – август, стр. 372 – 375.

Россія и Лайтинсѣво. Сборникъ статей. Складъ Изданія Книготорговое Акціон. Общество Логосъ. Берлинъ 1923. г., (219 страна). – 1923, г. II, бр. 9, септембар, стр. 313 – 316 [413 – 416!].

PARS

Василије Марковић, Православно монашѣво и манастѣри у средњовековној Србији, Сремски Карловци, 1920. – 1924, г. III, бр. 1, јануар, стр. 36 – 38.

Потпис: PARS

ПОПОВИЋ ЈУСТИН

Епископ Охридски Николај, Мисли о добру и злу. ("Полет" Акционарско књижарско друштво, Београд). – 1923, г. II, бр. 5, мај, стр. 248 – 254.

Епископ Охридски Николај: Молиѣве на Језеру. Издање Библиотеке савремених религиозно – моралних питања, уређује Др Чед. Марјановић, проф. Књ. 4 и 5. Београд 1922. – 1923, г. II, бр. 1. и 2, јануар – фебруар, стр. 75 – 78.

Р. А. Ј.

"Религиозни елементи у српскохрватском народном ѣсништву". – 1922, г. I, бр. 4, април, стр. 246 – 248.

Уједињење ѣ православне и римокатоличке цркве. Глас једног римокатоличког богослова. Dr Frant-Grievic: Pravoslaví (Православље), са словеначког рукописа превео на чешки Martin Hudoba. Kromeriz 1921. стр. 114. – 1922, г. I, бр. 3, март, стр. 176 – 180.

С.С.

Нова књига. – 1922, г. I, бр. 1, јануар, стр. 56.

О књизи Војислава Јањића, Чланци и расправе.

С. СТ.

Од аѣеизма к анархизму од Виктора Катарјана, превео Др Војислав Јањић, Сремски Карловци, 1922, Српска манастирска штампарија, цена 10 динара. – 1922, г. I, бр. 7 и 8, јули – август, стр. 459 – 461.

Потпис: С. Ст.

Б и б л и о г р а ф и ј а

Библиографија

1923, г. II, бр. 6, јуни, стр. 320. – Бр. 10, октобар, стр. 388 [488!]. – Бр. 11, новембар, стр. 435 [535!]. – Бр. 12, децембар, стр. 483 – 484 [583 – 584!]. – 1924, г. III, бр. 2, фебруар, стр. 96. – Бр. 3, март, стр. 144. – Бр. 4, април, стр. 192. – Бр. 5, мај, стр. 240. – бр. 6, јуни, стр. 288. – бр. 7 и 8, јули – август, стр. 368. – 1926, г. V, бр. 2, фебруар, стр. 96. – Бр. 3, март, стр. 144. – Бр. 4, април, стр. 192. – бр. 5. и 6, мај – јуни, стр. 272. – Бр. 7. 8. и 9, јули, август и септембар, стр. 384. – Бр. 10, 11. и 12, октобар, новембар и децембар, стр. 437 – 438. – 1927, г. VI, бр. 1 и 2, јануар – фебруар, стр. 64.

Нове књиге и листови

1922, г. I, бр. 6, јуни, стра. 387 – 384. – Бр. 7. и 8, јули – август, стр. 479 – 480.

У "Теолошким погледима" за 1995. годину, грешком је испуштено име преводиоца Добриле Маровић, чланка Квинта Септимија "О сведочењу душе". Извињавамо се преводиоцу о читаоцима.

Редакција

САДРЖАЈ

<i>В. Н. Лоскиј</i>	<i>Искуљење и обожење</i>	<i>3</i>
<i>Панајотис К. Хрисју</i>	<i>Учеиће Византинаца у формирању европске културе</i>	<i>15</i>
<i>проф. Јован Мејендорф</i>	<i>Бој Дух Свети</i>	<i>25</i>
<i>др Мирко Ђ. Томасовић</i>	<i>Тајна зла и греха у светлости</i>	<i>37</i>
<i>Проф. Георгије Серигов</i>	<i>"... Пуноју Цркве њвоје чувај..."</i>	<i>57</i>
<i>др Предраг Пузовић</i>	<i>Како је настао Калхизис Јована Рајића</i>	<i>67</i>
<i>Владимир Вукашиновић</i>	<i>Два извора секшишва</i>	<i>75</i>
<i>Панајотис Василиадис</i>	<i>Друга Фошијева патријаршија</i>	<i>87</i>
<i>Данијел Сирингер</i>	<i>Политичка теологија Јевсевија Памфила, епископа Кесаријског</i>	<i>133</i>
<i>Борис Соколов</i>	<i>Руска Апокалипса Василија Кандинског</i>	<i>153</i>

ПРИКАЗИ

	<i>Карен Армстронг, ИСТОРИЈА БОГА</i>	<i>173</i>
	<i>Вредна књига о Старом Завету</i>	<i>185</i>
<i>Жарко Шарчевић</i>	<i>Библиографија: ХРИШЋАНСКИ ЖИВОТ (1922 – 1927)</i>	<i>189</i>

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

ВЕРСКО НАУЧНИ ЧАСОПИС 1-4. '96

ИСКУПЉЕЊЕ И ОБОЖЕЊЕ
УЧЕШЋЕ ВИЗАНТИНАЦА У ФОРМИРАЊУ
ЕВРОПСКЕ КУЛТУРЕ
БОГ ДУХ СВЕТИ
ТАЈНА ЗЛА И ГРЕХА У СВЕТЛОСТИ ПРАВОСЛАВЉА
"...ПУНОТУ ЦРКВЕ СВОЈЕ САЧУВАЈ..."
КАКО ЈЕ НАСТАО КАТИХИЗИС ЈОВАНА РАЈИЋА
ДВА ИЗВОРА СЕКТАШТВА
ДРУГА ФОТИЈЕВА ПАТРИЈАРШИЈА
ПОЛИТИЧКА ТЕОЛОГИЈА ЈЕВСЕВИЈА ПАМФИЛА,
ЕПИСКОПА КЕСАРИЈСКОГ
РУСКА АПОКАЛИПСА ВАСИЛИЈА КАНДИНСКОГ
ОСВРТИ, ОГЛЕДИ, ПРИКАЗИ
– Карен Армстронг, ИСТОРИЈА БОГА
– Вредна књига о Старом Завету
БИБЛИОГРАФИЈА:
ХРИШЋАНСКИ ЖИВОТ (1922 I 1927.)

1 – 4. '96

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

И з д а ј е:

ПРАВОСЛАВЉЕ

новинско–издавачка установа

Српске патријаршије

с благословом

Његове Светости

Архиепископа пећког,

Митрополита

београдско–карловачког

и Патријарха српског

П А В Л А

Уређивачки одбор:

др Радован Биговић

(главни и одговорни уредник)

др Димитрије Калезић

др Игњатије Мидић

ђакон Радомир Ракић

Градимиr 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

ђакон 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. јула 1983. године
не плаћа се 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
"Доброчинство", 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. јула 1983. године
не плаћа се 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.**



БИБЛИОТЕКА СПЦ

ПБМ 44/1996-4

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