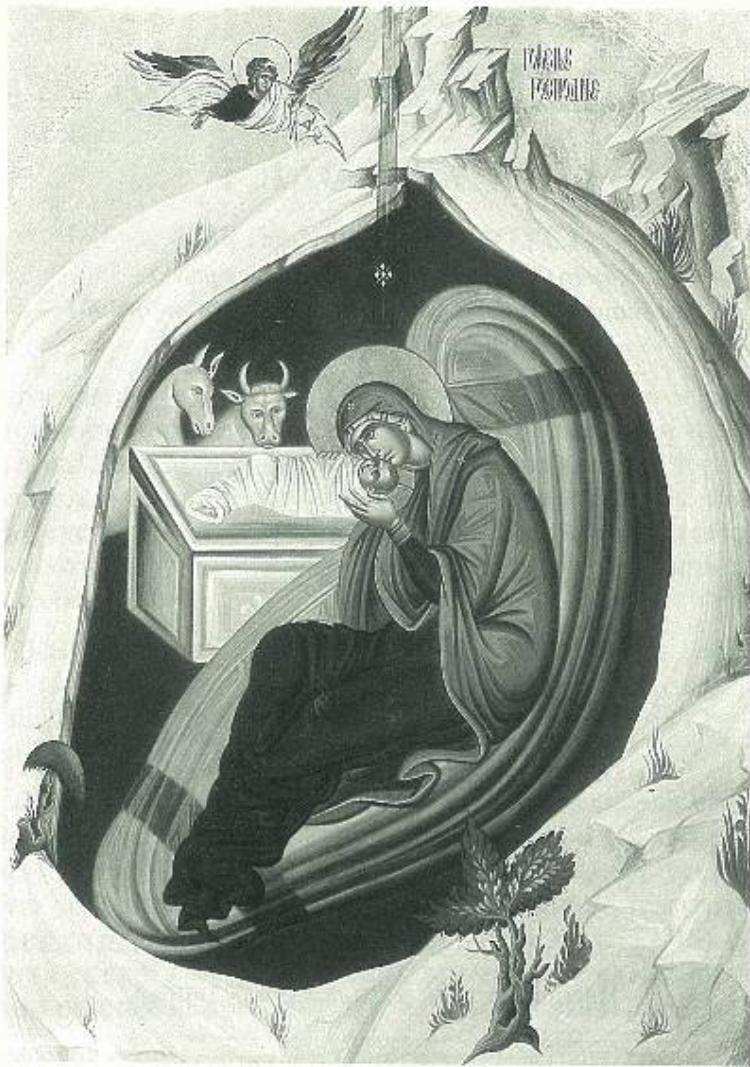


СВЕТИ НИСЪЗ ЛАЗАР

ЧАСОЛИС ЗА ДУХОВНИ ПРЕПОРОД



ГОДИНА IV ПРИЗРЕН 1996 БРОЈ 1 (13)

С благословом Његовог Преосвештенства
Епископа рашкопризренског др Артемија

Издаје: ЕПАРХИЈА РАШКОПРИЗРЕНСКА

Главни и одговорни уредник:
јеромонах Симеон (Виловски)

Уређивачки одбор:
архимандрит Јован (Радосављевић)
прошојереј синаврофор Милутин (Тимошијевић)
протојосинђел Анастасије (Ракића)
прошојереј Зоран Грујић
јеромонах Сава (Јањић)

Технички уредник:
Војислав Јовичић

Икона на кориштама: Рођење Христово
рад монахиње Магдалине (Грачаница)

Тираж: 1500

Часопис излази четири пута годишње

адреса издавача: ЕПАРХИЈА РАШКОПРИЗРЕНСКА
38400 ПРИЗREN, тел. 029/25426

Штампа: ГП „НОВИ ДАНИ”, Београд, Војводе Бране 13

УМЕСТО УВОДА ГЛАС ОТАЦА

СВЕТИ ЈОВАН ЗЛАТОУСТ
ТРИЈУМФ ЦРКВЕ
ПРЕДГОВОР

Дар вере је испроцењив. Тешко оном ко га се лишио. Бездомност и сиротовање испрекидно ће интетити његовим изјавама. Раниће дубоко његов душевни свет. Постепено ће га разголићавати од свсга узвишеног и спустиће га на ниво развијене животиње, управо тамо где својом кратковидошћу постављају човска материјалисти, да би тако оправдали сами себе.

Живот верника је натопљен светлошћу. Нека свемоћна сила га испуњава оптимизмом, миром, надом, радошћу, помажући му да побеђује тешкоће живота, да храбро сусретне чак и саму смрт.

Основни узрок неверја јесте живот насладе и греха. О наслади пише у Старом Завету: „Јео је Јаков (тј. израильски народ) и наситио се, па се поче ритати вољени, усалио се, угојио се, раширио се и напустио Бога који га је створио, и удаљио се од Бога Спаситеља свога” (Пета Мојс. 32, 15). А што се тиче греха, сви народи свих времена су схватали да се грехом подиже непрелазни зид између человека и Бога.

Апсолутно је непомирљив мрачни живот греха са светлошћу једне живе вере у свевидећег Бога, који „испитује срца и бубреже”. Управо због тога је толико тешко духовно оживљавање једис (у греху) окамењене душе. И због тога

нису довољне „убеђујуће“ речи апологетике, него су неопходне топле молитве и свети живот хришћана, тако да помоћу благодати Божије утичу не толико на ум колико на срце неверника. Речи нису довољне за мисионарско дело. Сам Господ је рекао: „Ја посвећујем себе за њих, да и они буду посвећени истином“ (Јн. 17, 19).

Беседа светог Јована Златоустог „Јеврејима и Јелинима доказ да је Христос Бог“ јесте очаравајућа. Богопросвећени ум знаторечивог са познатом његовом дијалектичком способношћу илуструје један ланац од уверљивих доказа, које оснива на чудесној рас прострањености всре, и поред жестоких гоњења којима је изложена од првих њених корака. Тако, централна осовина његовог говора јесте тријумф Цркве, а крај – оптимизам за њену будућност, што у сваком времену потврђује као истину проштво Господа: „И врата пакла неће је најдадати“ (Мт. 16, 18).

ТРИЈУМФ ЦРКВЕ

Како се показује да Христос јесте Бог? На ово основно питање немојмо покушавати да одговоримо са доказом стварања неба и земље, јер непрервник неће то прихватити. Ако му кажемо да је воскрсавао мртве, исцељивао слепе, изгонио демоне, и тада неће се сложити. Ако му кажемо да је обећао воскресење мртвих, Царство Небеско и неизрецива блага, тада не само да се неће сложити са нама, него ће нам се још и смејати.

Како, дакле, да га приведемо вери, поготову када није духовно оформљен? Наравно, ослањајући се на истине, које и ми и он прихватамо без икаквог противљења и сумње.

У чему се, дакле, у потпуности слажемо са њим? У томе да је Христос основао Цркву. Из овога ћемо показати силу и доказати божанство Христово. Видећемо да је немогуће да буде дело човека ширење хришћанства по целој васељени у тако кратком времену. Поготову када и хришћанска етика призыва на узвишенији живот људе са рђавим навикама, робове греха. Па ипак, Господ је успео да од свега тога ослободи не само нас, него целокупни род људски.

И то је успео не користећи оружје, не трошећи новце, не покрећући војску, не изазивајући ратове. То је успео почевши само са дванаест ученика, који су били незнатни, необразовани, сиромашни, голи, ненаоружани...

Са таквим људима успео је да увери народе да размишљају исправно, не само о овом животу, него и о будућем. Могао је да укине законе предака, да искорени старе навике и да засади нове. Могао је да отргне човека од лагодног начина живота, и да га упути на тежи. И све је то уснео, иако су Га сви нападали, иако је и сам претрпео понижавајуће распеће и срамну смрт.

Сvakако, тако нешто се не догађа људима. Пре ће бити да им се догађа супротно. Уколико, дакле, живе и напредују сами, и њихово дело напредује. Међутим, када умру, пропада са њима и све остало што су створили. И то се догађа не само богаташима и не само властели, него и самим владарима. Јер и њихови закони се укидају, и успомена на њих се гаси, и име се њихово заборавља, и њихови повериљиви људи се игноришу.

То се догађа онима који су раније једним мигом управљали народима и водили у рат читаве пукове. Онима, који су осуђивали на смрт и који су позивали пазад изгнанице.

Са Господом се десило управо супротно. Жалосно је било стање његовог дела пре распећа: Јуда Га је продао, Петар Га се одрекао, остали ученици се разбежали да би се спасили и многи који су му поверовали, напустили су Га. Остао је сам међу непријатељима. Међутим, после распећа и смрти, да би ти схватио да није био обичан човек Распети, све је постало светлије, радосније, славније.

Петар, врховни апостол, онај који пре распећа није издржао претњу једне слушкиње, него, после толиких небеских учења и његовог учешћа у божанским тајнама, рекао је да не познаје Господа, он исти, после распећа, проповедао Га је по свим крајевима васељене. Небројено мноштво мученика се жртвовало, јер су више волели да умру него да се одрекну Христа, као што Га се био одрекао врховни апостол, престраљен претњом једне девојчице. Све сада земље, сви градови, сва пуста и насељена места, исповедају Распетога. У Њега верују цареви и војсковође, властела и управници, робови и слободни, неписмени и образовани, варвари и људи разних народа.

Чак и онај мали и незнатни гроб, који је примио окрвављено мученичко тело Господа, драгоценји је од хиљаде царских палата и поштован чак и од царева.

Оно што је чудесно јесте, да оно што се десило Господу, дешава се и Његовим ученицима. Јер оне које су презирали и затварали, оне које су жестоко мучили безбројним мукама, њих управо исте, после смрти њихове, поштовали су више и од самих царева.

А како је то изгледало? У Риму, императори и управници и војсковође остављали су све, и трчали да се побожно поклоне гробовима рибара Петра и ђилимарса Павла. У Цариграду, они који круне носе, желе да се сахране не поред гробова Апостола, него у паперти њихових храмова. И тако цареви постају портири рибара. Наравно, не стиде се због тога, него се тиме чак хвале. Не хвале се само они сами, него и њихови потомци.

Када је ученика Христових било само дванаест, Црква није постојала ни у чијим мислима, када је још јудејска синагога цветала а безбожно идолопоклонство владало малтене по целој васељени, Господ је прорекао: „На томе камену (тј. на исповедању вере Петрове у Христа као Сина Божијега) сазидаћу Цркву Своју и врата пакла неће је надвладати“ (Мт. 16, 18).

Јеси ли уверен у истину овог пророштва? Видиш ли његово испуњење. Замисли какав је важан догађај ширење Цркве скоро по целој земљи у једном кратком временском периоду. Замисли како је изменио живот толиких народа и одвео у веру толике људе, како је укинуо предачке обичаје, како је ослободио од дуготрајних навика, како је развејао као прах владавину сладострашћа и силу греха, како је затро као дим нечисти задај жртава, идолопоклоничке обреде, гнусне празнике, дрвене кипове, жртвенике и храмове, како је изградио свуда свете жртвенике, у нашој отаџбини и у земљама Персијанаца, Скита, Црнаца и Индуза. Шта говорим? Чак и по Британским острвима, која се налазе далеко од Средоземља, у океану, раширила се Црква и саграђени жртвеници.

Речи које је тада Господ изрекао, усадиле су се у срца свих. Можемо да кажемо да земља пуна трња, очистила се и примила семе вере.

Дело ослобађања толиких народа од дуготрајних срамних навика, као и промена начина живота од лагодног на врло тежак, стварно је чудесно, па чак и надчудесно. Показује се

божанска сила, чак и да нико није ометао то дело, чак да је владао мир и да су га многи помагали. Јер ширење Цркве није долазило само у сукоб са старим навикама, него и са сладострашћем, са угодним начином живота. Имало је дакле два моћна противника, који су тирипали људе: навику и сладострашће.



Св. Јован Златоуст, XVI век, Света Гора

Све што су пре много векова примили од отаца, од дедова и старијих предака, још и оно што су примили од философа и реторичара, пристали су да све то презру, што је веома тешка ствар. Требали су још да приме један нови начин живота, који

је чак много тежи. Јер их је удаљавао од насладе и водио у пост. Удаљавао од сребрњубља и водио у добровољно сиромаштво. Удаљавао од разврата и водио у моралну чистоту. Удаљавао од јарости и водио у кротост. Удаљавао од зависти и водио у пријатељство. Удаљавао од угодног и пријатног живота и водио у тежак, у „мучан”, у тврд. Чак водио је у такав живот оне који су били навикли на живот удобности. Јер, свакако, нису хришћанима постајали људи који су живели у другим световима и нису имали грешне навике, него су постајали они који су били сатрунули у њима и који су били постали мекши од блата. Њих је позвао да иду тешким, „мучним”, тврдим и неравним путем. И убедио их је да иду!

Колико их је убедио? Није само двојицу, десеторицу, двадесет или стотину њих, него безбројне. И преко којих их је убедио? Преко дванаест људи необразованих, необрађених, незнаних, сиромашних, без имања, без телесне снаге, без славе, без сјајног владања, без красноречивости и беседничке способности. Преко дванаест људи који су били рибари, ткачи ћилима, другог језика. Јер ни најмање нису имали исти језик са идолопоклоницима. Говорили су јеврејски, који је био много друкчији од свих других језика. Са ових дакле дванаест саграђена је Црква и проширена до крајева васељене.

И није само то чудесно, него и то што ови малобројни, сиромашни, необразовани и презрени, који су се прихватили да измене човечанство, нису дело своје извршили неометани. На свим странама су наилазили па безбројне нападе. Нападали су их у сваком народу и у сваком граду. Али, шта говорим за народе и градове? У сваком дому је подизан рат против њих. Њихово учење је раздавало често пута сина од оца, снаху од свекрве, једног брата од другог, слугу од господара, подчињеног од старешине, мужа од жене и жену од мужа. У свакој породици нису поверовали сви истовремено, и тако су хришћани трпели свакодневне нападе, непрекидна непријатељства, хиљаде смрти.

Као заједничке противнике и испријатеље сви су их нападали. Гонили су их цареви, старешине, управници, слободни, робови, масе народне, градови. И нису гонили само њих, него – страшна је ствар – гонили су чак и новообраћене и оглашене, дакле оне који су тек поверовали.

Изазивало је ужас и гнев идолопоклонника и сама поисао да напусте жртвенике, да презре жртве, које су приносили сви њихови оци и претци, и да поверију у Господа. Да поверију у Онога који је узео људско тело од Дјеве Марије, Који је осуђен од Пилата, који је претрпео безбројне муке и понижења, Који је поднео срамну смрт, Који је погребен и вакрсао.

Још је чудније то, што док су страдања Господња била несумњива – многи су видели шибања, ударце, пљувања, шамарања, крст, ругања, гроб – ипак се то исто није десило и са вакрсењем. Господ, после Свога вакрсења, јавио се само ученицима. Поред те чињенице, они су говорили о вакрсењу и уверавали народ и градили Цркву. Како? На који начин? Силом Господа, Који их је послao да проповедају Јеванђеље Његово свима народима. Он је био тај који им је пропутио пут. Он је олакшао њихово претешко дело. Да им није помагала божанска сила, никада не би ни почело ширење хришћанства.

Док су се тирани паоружавали против Цркве, док су војници припремали своје оружје, док су народис масе махнитале као дивљи огањ, док су се рђаве навике сврставале у бојне редове, док су се реторичари, богаташи, поседници, старешине подизали, реч Божија, јаче и од пламна, претварала је у пепео трње, чистила је њиве и сејала реч проповеди. Неки од верника бацани су у тамнице, други слати у прогонство, неки кидани на комаде. И премда су хришћани сусретани као општи злочинци, подносчи сваку врсту казне, срамоћења и гоњења, све их је више прилазило Цркви. Шта више, не само да нису губили храброст нови верници од мучилишта која су гледали да подносе старији, него су постали још ревноснији. Сами су трчали, без приморавања, благодарећи својим мучитељима. Постајали су ватренији у вери, гледајући потоке крви верника.

Јеси ли видeo неупоредиву силу Онога који је учинио сва ова чудеса? Како је могуће да неко не жали, подносићи тако страшна мучења? Међутим, они су се радовали, веселили! Ово исповеда, као пример, свети Јеванђелист Лука како се десило са Апостолима, – „Вратише се од Синедриона радујући се што се удостоише да поднесу срамоту за Име Његово” (Дела Ап. 5, 41).

И док неко не може да сазида ни један зид са каменом и кречом када је гоњен, Апостоли су сазидали Цркву по целој Васељени подносећи гоњења, тамнице, прогонства и мученичке смрти. И нису је сазидали од камена, него од душа, што је много тежа ствар. Јер није исто да озидаш један зид убеђујући искварене душе да промене начин живота, да напусте своју демонску манију и да прате живот врлине.

Инак су то успели, јер су имали са собом непобедиву силу Господа, Који је прорекао: „Сазидаћу Цркву Своју, и врата пакла неће је надвладати” (Мт. 16, 18).

Замисли колико је гонитеља нападало Цркву и колико су страшних гоњења подизали против Ње... Август, Тиберије, Гај, Церон, Веспасијан, Тит и сви њихови наследници до Константина Великог, сви су били идолопоклоници. И сви – неки блаже, неки суровије – нападали су Цркву. Нападали су је сви. Иако понски није лично подизао гоњење, ипак њихова привезаност за идолопоклоност подстицала је на борбу против Цркве они који су хтели да им се удварају.

Поред свега тога злонамерни планови и напади идолопоклоника покидани су као паукове мреже, развејане као прах исчезле као дим. Али све што су планирали против Цркве, бивало је повод да произађе велика корист за хришћане. Јер су створили читаве хорове мученика, који представљају ризницу, стубове, куле Цркве.

Видиш ли, dakле, чудесно испуњење пророштва? Стварно „врата пакла нису је надвладала”. На основу прошлости међутим, веруј и за будућност. И у будућности нико неће моћи да победи Цркву. Јер ако нису успели да је сруше када је бројала мало чланова, кад је њено учење изгледало ново и необично, кад су толики страшни напади и тако многа гоњења одасвуд покретана против Ње, много више неће моћи да јој науде сада, када је завладала целом Васељеном, када је овладала свим народима и када је истребила жртвенике и идоле, празнике и обреде, дим и смрад скверних жртава.

Како су успели Апостоли да остваре један тако велики, један тако важан подухват, после толико препрека? Сигурно помоћу божанске и непобедиве силе Онога, који је прорекао стварање и тријумф Цркве. Ово нико не може да порекне, сем ако је безуман и потпуно неспособан да мисли.

Превео са грчког
ЕУ. АРТЕМИЈЕ

ДОГМАТИКА

СОТИРИОЛОШКО ДЕЛО БОГОЧОВЕКА ХРИСТА (ХРИСТОЛОГИЈА)

(наставак из бр. 12)

Спасење људи од власти греха, смрти и ѡавола, представља, уопште узвеши, неодвојиви и централни део Домостроја Божјег о човеку и свету. Пад и грех првог човека није принудио Бога да промени, још мање да напусти свој план о свету и човеку. Бог, промишиљајући о свету и одређујући му коначно назначење и циљ, још пре привођења истога у биће, унапред је знао и провидео и пад човека. Због тога, у предвечном Савету Свете Тројице, одлучен је чак и начин испуњења плана Божјега, и поред пада и удаљења човека од његовог назначења и апостолства. Предвиђен је, dakле, од стране Бога и начин спасења палог човека и начин испуњења његовог назначења и циља, а који је пуно сједињење његово са Богом¹.

Спасење човека значи, с једне стране пресецање и заустављање струје греха и ослобођење човека од закона греховног рађања, са свим његовим последицама, а с друге стране преображење, препород и усавршавање његово до пуног сједињења са Богом и обожења. То је могло да се оствари у суштинском препороду човека, извршеног кроз очишћење његово од неприродних страсти и ослобођење од пропадљивости². За једно такво дело, међутим, природне силе човека

¹ Види: Одг. Таласију 22 (PG 90, 317 BC).

² Реч „пронађљивост“ (φύρος) у отаџбој књижевности и посебно код светог Максима, увек се повезује са грехом, као последица његова. По сектом Максиму први човек „био је слободан од пропалљивости и греха. Јер са њим није створен и грех“ (Таласију 21, PG 90, 312B). У односу на човека „пронађљивост“ пренетивно означава страдањност

били су недовольне и преслабе. Према томе, то је само Бог могао да изврши будући Творац и Саздатељ човека и свега другог, јер „Он је Спаситељ свега, зато што је и Створитељ свега”³. Само је Бог могао да улије у пропадљиву људску природу нове сокове живота и благодати, нове божанске сile, способне да победе грешну човечију вољу и немоћ природе, то јест природне страсти. Само је Бог могао да спаси човека не само од греха, него и од осуде на пропадљивост и да га доведе у јединство са Собом, ради чега је и саздан. Све то је било могуће да се оствари само увођењем принципа непропадљивости у човека, кроз пуну сједињење човека са Богом и обожење његово⁴.

Спасење и „крај“ његов, сједињење са Богом, извршава се оваплоћењем Логоса, кроз које се уводи у човека принцип непропадљивости (= нетрулежности) и остварује се сакриено спасење његово. Ова тајна спасења има два вида: пројављује се и извршује, с једне стране, као тајна оваплоћења Бога, а с друге стране као обожење човека. То управо мисли свети Максим, када говори о „псизрецији тајни оваплоћења Логоса, из којег је засијало спасење свих“⁵. Спассење човечанске природе требала је да се изврши на исти начин, којим је у њу ушао грех, пропадљивост и смрт. Ово је све предато од првог Адама свима људима, тако да по апостолу Павлу, „као што кроз једног човека грех уђе у свет, и кроз грех смрт“ (Рим. 5, 12), тако и кроз једнога, Исуса Христа, улази живот. „Јер као што непослушањем једнога човека постадоше многи грешни, тако ће и послушањем једнога многи постати праведни“ (Рим. 5, 19)⁶.

3. тела, које врхуни у смрти (Максим, Исто), после које почине потпуно разлагање и распадање његово. По Леонтију Византијском „пазина се пропадљивој потпуној распадању тела на његине састојке... и називају се пропадљивошћу ове човечије страсти, то јест глад и жеђ“ (PG 86, 1261C). Упор. Атанасије Велики, *Περὶ ἀνθρωποτητὸς τοῦ Λογοῦ* 3, ВСПЕС 30, стр. 77).

4. Тумачење на 59. Псалам (PG 90, 872B).

5. Види: *Περὶ διαφορῶν αὐτοῖς* (PG 91, 1336A). Упор. Свети Атанасије, *Λόγος περὶ ἀνθρωποτητὸς* 44, (PG 25, 176B).

6. Таласији 51 (PG 90, 517C). Упор. Јовану преводитељу, посланица 8 (PG 91, 444B). *Περὶ διαφορῶν αὐτοῖς* (PG 91, 1040B).

7. Исто министрење изражава и свети Атанасије: „Јер као што се десило да, када је Адам преступио, у све луде дође грех, тако исто и када је Господ послао човек и змију поразно, сима људима је иста сила дарована“ (Протип Аријанаца Слово А 51, PG 26, 117 – 120A).

Стари Адам, удаљивши се од Бога кроз одбацивање у пракси свога сопственог назначења, предао је свима потомцима закон „у греху“ рађања⁷. Потијуно супротно, Нови Адам, Исус Христос, испуњујући предвечно назначење човека, остварењем свега онога што није извршио Праотац, постао је родоначелник новог човечанства и предао му је силу духовног и безгрешног рађања (коју је изгубио Адам), ослобађајући на тај начин човека од греха, пропадљивости и смрти, и водећи га у пуно обожење⁸. Логос Божји, сјединивши сеће са човечанском природом, „постао је семе сопственог тела“⁹. Појавивши се као Нови Адам, чист по рођењу и имајући власт над грехом и пропадљивошћу, Христос се показао стварно као једини способан да повеже са собом, као новим родоначелником, све људе као удове тела Свога. Зато и говори свети Максим, сагласно са апостолом Павлом, о „тајни сакривеној од века и родова, а сада објављеној кроз истинско и савршено оваплоћење Сина Божијега, Који је сјединио са собом по ипостаси нераздељиво и несливено нашу природу и нас... као што смо предвиђени пре свих векова да будемо у Њему као удови тела Његовог“¹⁰.

Син Божји и Бог, дакле, постао је човек имајући циљ да обожи човека, да га учини богом и сином Божјим¹¹, и тако да

7. Упор. *Περὶ διαφορῶν αὐτοῖς* (PG 91, 1348A). Види и библијшку 70, на стр. 23 у часопису „Свети Кијев Лазар“ бр. 4 (12) 1995. год.

8. Види: Таласији 61 (PG 90, 632AD). Упор. *Κακόλεγον διαφορὲ Δ 44, 45* (PG 90, 1342C – 1325B). *Περὶ διαφορῶν αὐτοῖς* (PG 91, 1348AC). *Λόγος αὐτοκριτος* (PG 90, 912BC). Управо због тога, по Dalmais, „Христологија светог Максима повезује се непосредно са антропологијом због природног (онтологичког) карактера, којега он приписује искушитељском оваплоћењу. Све што је извршено Христом, извршено је ради целокупног човечества. Кроз Христа и у Христу сваки је човек обновљен потенцијално“ (J. H. Dalmais, *L'anthropologie spirituelle de saint Maxime le Confesseur*, у *Recherches et Débats* 36 (1961), стр. 209).

9. *Περὶ διαφορῶν αὐτοῖς* (PG 91, 1037A).

10. Исто, (PG 91, 1097B).

11. „Тога ради постао је син човечији и човек Син Бога и Она Бог Слово, да људе учини боговима и синонимима Божјим“ (*Περὶ θεολογίας καὶ οἰκονομίας* B 25, PG 90, 1136B). Овдесети Максим сисди свом Атанасију, који каже: „Јер Он (Логос Божји) се очопечно, да би се ми обожили“ (Свети Атанасије, О оваплоћењу Логоса 54, (PG 25, 192B; и ВСПЕС 30, стр. 109). Овај став светог Максима ошиља на оваплоћења Логоса Божјег, подсећа на стари соптилошки осељај и симиса гајне оваплоћења, као што се то јасно изибржава искод текста Иринеја Лионског (Види: Adv. Haereses III 19, 1, PG 7, 936B; III 10, 2 PG 7, 873B; III 18, 7 PG 7, 937B), а развија се и богословски утврђује од светог Григорија Богослова (Види: Слово 40, 6 PG 36, 365B; Слово, 1, 5 PG 35, 397C – 400A).

га у потпуности спасе. Према томе, спасење човека налази се само у пуном сједињењу њега са Богом, у потпуном обожењу, а не просто у ослобођењу од греха и пропадљивости. То пак значи, да се спасава само оно, што се сједињује са Богом. По том питању свети Максим прати светог Григорија Богослова, понављајући са њим: „Верујемо да оно што се сједињује са Богом и спасава се”¹². Тако, дакле, само у светlosti учења о спасењу постаје схватљива чудесна тајна Ипостаси Богочовска Христа, у којој и кроз коју се извршава наше спасење. Отуда што се наше спасење и обожење не могу извршити друкчије, до искључиво и једино од Бога Слова¹³, постаје разумљиво, зашто је био неопходан из наручја Очевог долазак к нама Бога Слова, оваплоћење и сједињење Њега са нама. Поред тога, постаје такође јасно, да је спасење наше било могуће само кроз примање од оваплоћеног Бога Слова целокупне наше природе са свим својствима њеним, само без греха, „јер оно што није примљено, није ни исцељено”¹⁴, као што каже свети Григорије Богослов а понавља свети Максим Исповедник.

Спасење, дакле, рода човечанског, то јест сједињење његово са Богом и обожење представља, управо, богочовечанско дело Исуса Христа, ради којега је Он дошао у свет и коме је посветио целокупни земаљски живот Свој. Ради тога дела је послат од Оца, као што и Сам сведочи, пред своја спасоносна страдања, говорећи: „Дело сврших, које си ми дао да учиним” (Јн. 17, 4). Дело Богочовка Христа јесте природни плод Његове Богочовечанске Ипостаси. Значи, није могуће да се одвоји нити Ипостас Христова од Његовог дела, нити дело од Ипостаси, зато што се Личност Христова не може ни зами-

¹² Περὶ διαφορῶν αὐτοῖς (PG 91, 1336A). Упор. Григорије Богослов, Клидонију презвитерију (PG 37, 181C – 184A).

¹³ У вези овога свети Атанасије бележи: „Онет, не би било могуће да се човек обожи спојивши се са тварју (тј. Логоном, као што су о Њему погрешни учили Аријанци), кад Син не би био истинити Бог... И не би били ослобођени од греха и проклетства, када тело, у које се обукао Логос, по природи не би било човеково; јер никога једногко ми не бисмо имали са сном и то је најбоље” (Против Аријанца, Слово II 70, PG 26, 296AB. и ВЕИНЕ 30, стр. 238 – 239).

¹⁴ Григорије Богослов, Клидонију презвитерију (PG 37, 181C). Упор. Максим Исповедник, Томос духовни и догматски, писан из Рима Стефану епископу Дорском (PG 91, 156C).

слити ни објаснити без Његовог дела, нити дело без Његове Личности¹⁵. Да би се разумела, макар и магловито, величина тајне спасења човека, неопходно је да се она осветли тајном очовечења Бога и богочовечанског дела Његовог у свасту, јер управо чињеницом оваплоћења Логоса и спасопосним делом Његовим, то јест свим што је урадио, што је рекао и што је претрпсо, изграђено је наше спасење.

Спасење наше остварено је, дакле, и извршено у чудесној, јединственој и недељивој Личности Исуса Христа. Темељ и основа спасења човека јесте оваплоћење. Почетак нашег спасења постављен је оног момента у који је Бог Логос примио човечанску природу сјединивши се ипостасно са њом. Оваплоћење, међутим, по светом Максиму, десило се ради остварења првобитне и превечнис одлуке Триипостасног Бога о човеку и свету, и нема као свој узрок пад Адамов. Управо због тога и циљ оваплоћења Бога Логоса није био просто „спасење”, у уском смислу своме као „искушење” и „поправљање”, него „спасење” као „обожење” човека у ипостасном сједињењу њега са Богом¹⁶. Ипак, у првој фази дела спасења било је пресецање и заустављање у људској природи струје греха укидањем закона греховног („природног”) рађања, које је постало канал за предавање греха са нараштаја на нараштај. Због тога Исус Христос није примио рођење од семена, те према томе, ни прародитељски грех, који је тесно повезан са таквим рођењем. То управо представља новину рођења Спаса нашега, као што каже свети Максим: „Новина са углавном састоји се у томе што је рођен у времену телом Бог Логос, Који је бесспоретно већ био рођен неизрециво од Бога и Оца, него и у томе што је наша природа дала

¹⁵ У вези са тим отац Јустин Поповић пише, да „јединством и недељивошћу Његове Богочовечанске Личности (тј. Христове), детерминисано је једиство и недељивост Његовог Богочовечанског дела. Нема ничега ни у личности, ни у животу, ни у делатности Господа Исуса, што би се могло одбацити као сувишно или непотребно за дело спасења. Све што је његово саставни део Богочовечанског подлога његовог. Он је сав у свему своме... Све што је Христово: и оваплоћење, и крштење, и преображенje, и страдање, и крена смрт, и воскресење, и вазнесење, и делаше, и учење, ушило је као неопходни саставници у огромно, козмичко богочовечанско дело спасења људи, и не може се одбацити, а да се не новреди Богочовечанска личност Христова” (Догматика, књ. друга, Београд 1935, стр. 262. Види и: Атанасије А. Ангелопулос, Учење Николаја Кавасиле и животу у Христову, Београд 1967, стр. 6ff).

¹⁶ Сигурнији овдесе ради о неусловљености или услођености очовечења Бога Логоса. О том проблему биће посебно речи у парagrafu III главе овнога нашеога рада.

тело (Њему) без семена, и што је Дјева родила без истљенија”¹⁷. Но, бессмено зачсће и нетљено рођење по телу Логоса Божјега, није лишило, као што смо видели,ничега примљену од Њега човечанску природу. Она је била целосна и потпуна, само без греха. Тако, Бог Слово „постаје савршени човек, из нас, ради нас, као што смо и ми, имајући све наше неокрњено, али без греха”¹⁸.

Будући чист и слободан од греха по рођењу, Господ је могао да буде, по логичком следу, слободан и од пропадљивости (тљенија) (на онај начин како је био слободан први Адам пре пада), које је, као што смо видели, последица греха и казна за грех. Али Господ, ради спасења човека, прима драговољно на Себе казну за грех – нашу пропадљивост – да би кроз Своје неправедно страдање осудио нашу праведну казну¹⁹.

На тај начин Господ је обновио човечанску природу, повраћајући је у стање пре пада и ослобађајући је од греха произвала (добровољног избора), а кроз то и од греха природе (пропадљивости)²⁰. Јер, по светом Максиму, Праотац преступивши божанску заповест учинио је две врсте греха: грех произвала (добровољног избора) и грех природе. Овај задњи долази као последица првога. Зато и Господ исправљајући „пропадљивост и измену природе“ примио је целокупну нашу природу и њену страдалност. Упоредо,

¹⁷ *Пери диафорон агортит* (PG 91, 1313C). Упор. Гумачеље Оче напа (PG 90, 880B).

¹⁸ Исто, (PG 91, 1309A). Упор. Таласију 61, (PG 90, 629AB).

¹⁹ „Промсни, даље, (људске) природе на страдање, на пропадљивост и на смрт, јесте осуда за добровољно изабрани грех Адама. То човек није имао када је саздан у почетку од Бога, него је извршио ту промену и сазнао је за њу, чињећи кроз непослушност добровољно изабраши грех, под којега се и јавио, као што је јасно, осуда (њега) на смрт. Ову нашу осуду због добровољног греха, то јест страдалност, пропадљивост и смртност по људске природе, Господ узвеси (на Себе), постни је ради мене грехом по страдањести, пропадљивости и смртности, одсунуши се добровољно у моју осуду по природи, премда је (Сам) био несопствен по добровољном избору, па би мој добрионајни и природни грех и осуду осудио. Снимим тим, били су изагнани из природе греха, страдање, пропадљивост и смрт, и настало је о мени и ради мене патог у последијне непослушности нова тајна из човескољубивог домастроја Онога, који је ради мого спасења добровољно усвијио кроз (своју) смрт моју осуду, диконоски том смрђу мени поновни призив на бесмртност“ (Таласију 42, PG 90, 408CD. Упор. *Пери диафорон агортит* PG 91, 1044AB. Проз *Таласију конфирматор*, Етигољ MA, PG 91, 644A. Таласију 61, PG 90, 628A – 629A, 632D).

²⁰ „Грех природе, каже, да је смрт, по којој и нехотећи разлучујемо се од бића; а грех добровољног избора (волје) – склоност ка истрородном, по коме хотећи риадвајамо се од доброг бића (благобитија) (Таласију 42, ехомија 2. PG 90, 409B).

међутим, Господ је задржао пропадљивост произвала (добровољног избора) „не познавши грех воље“ и тиме управо исправио страдалност (пропадљивост) природе²¹. Ради обновљења природе човекове, Слово Божије, најпре уништава у њој закон греха, родивши се „без греха“. „Јер је требало заиста, требало је да Творац природе, исправљајући собом природу, први уништи законе природе, којима је грех кроз непослушност осудио људе да имају исто својство са неразумним животињама које се предаје једном од другога, и тако да се обнове закони првог и уистину божанског стварања, и да оно што је човек по слабости из непажње уништио, Бог као свемоћан из човескољубља поново васпостави“²².

Господ је својим оваплоћењем примио, с једне стране, безгрешност Првог Адама – али не и његову нетљеност коју је имао пре пада, а с друге стране се поистоветио у потпуности са палим Праоцем (или: са нама), примивши његову пропадљивост – али не и његов грех (волје, драговољног избора)²³.

Као што се показује из до сада реченога, оваплоћење Логоса Божјег јесте прво и одлучно деловање Његово у домостроју спасења нашег. Својим оваплоћењем, Исус Христос је примио цео дуг наш на Себе „ослободио и искупио природу људску, која је сама себе била поробила пропа-

²¹ „Јер у Праоцу су се десила два греха када је преступио божанску заповест: један – порочај (достојај осуде), и други – пепорочин (који не подлежи осуди) коме је узорак онји порочни грех. Прије је грех воље – који се добровољно одрекла добра, а други – пририје која се због оног (воглог греха) неволјно лишила бесмртности. Исправљајући ову узајамну пропадљивост и промислу природе, Господ наш и Бог, примивши целокупну природу (нашу), имао је и Он у примљеној природи страдалност, која је била украпена и непропадљивију воље (добровољног избора). И кроз ту страдалност Он је по (човечанској) природи постао грехом за нас, не познавши грех воље, због и непропадљивости добровољног избора. Том и непропадљивију воље (добровољног избора) исправио је (Господ) страдалност природе, учинивши крај страдалности природе (са ње подразумевам смрт) почетком преображаја за бесмртност“ (Таласију 42, PG 90, 405CD. Упор. Таласију 21, PG 90, 312C).

²² *Пери диафорон агортит* (PG 91, 1276B).

²³ „Јер примивши по закону смиљећућа, створену природу пре Адамовог пада, примио је и стање безгрешности по стварању, или ипак не примио пропадљивост. А премним природним начином страдалност која се по осуди пренеси рођењем после преступа, није примио грехивност. Тако је (Господ) постни Нови Адам, узимајући стварање безгрешно, и прихватијући само страдално рођење“ (*Пери диафорон агортит*, PG 91, 1317A. Упор. Таласију 21, PG 90, 312B; 42, 405CD).

дљивости и смрти кроз грех, и којом је тирански владао ђаво. Невин и безгрешан, Он је платио за људе сав дуг, као да је Сам крив, повративши их опет у благодат Царства, и давши Самога Себе у откуп и искупљење за нас”²⁴.

Али Исус Христос не само што није примио грех, то јест прародитељски, у рођењу, него је у целом животу Свом сачувао у свему и саму слободну вољу своју неповредивом и непроменљивом, и онито Он „греха не учини нити се наће превара у устима његовим” (Петр. 2, 22). У том духу говори и свети Максим, наводећи: „Господ не познавши греха мого, то јест начин мого добровољног избора, није примио мој грех, нити је то постао”. То значи да је Господ „и као човек по природи био безгрешан”²⁵. Чиљници, дакле, да је Христос и „као човек по природи био безгрешан”, никако не даје право некима од новијих теолога да сматрају да Христос није био индиферентан према греху, и да је грех узнемирао Њега, но да Он у борби са грехом никада није поклекнуо, поготову да једно такво мишљење проглашавају за „догму”²⁶. Између осталог, такав поглед је већ осуђен од стране Цркве на V Васељенском Сабору у лицу Теодора Мопсуетског. У односу на то одлука богоческих Отаца има огроман значај: „Ако неко усвоји Теодора безбожног Мопсуетског, који је говорио да је друго Бог Логос а друго Христос, који је узпемирајао страстима душе и жељама тела, и који се постепено удаљавао од рђавих (ствари), и тако напредујући у (добрим) делима постао непорочан по животу... нека је анатема”²⁷. Прибегавање доказима такве врсте, тобоже због страха од „докетизма”, у најмању руку је неоправдано, зато што стварност човечанске природе Христове откривена је и посве- дочена безброј пута, наравно и без „могућности грешења”.

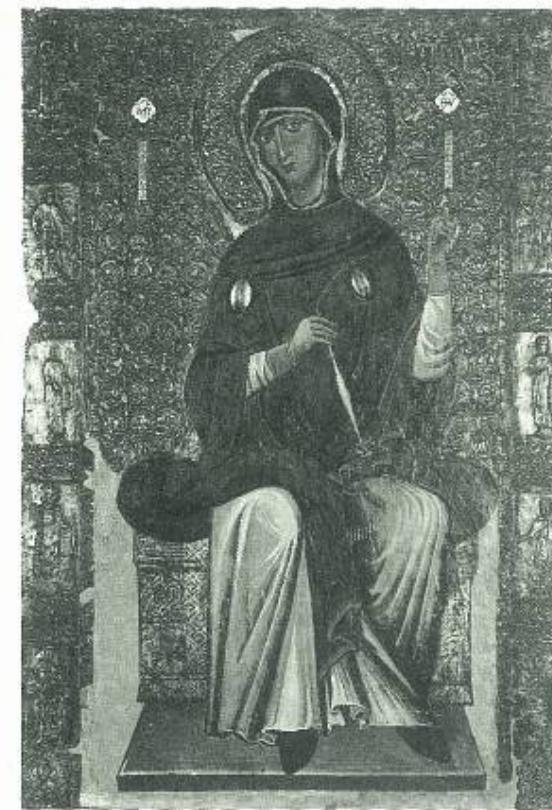
²⁴ Мистагогија Н (PG 91, 688C). Упор. Таласију 42 (PG 90, 408C). Проз *ηρουσαήτης*, *Γλωσσοῖς* IА (PG 91, 453C). О посебном значају оваплоћења Логоса, види и: Παναγιώτας Χρ. Ανδροπούλος, *Ο σεβρωμός της πνευματικής της χεριτούς κατα τον Λεοπόλιον Παύλον*, Аθηна 1969, стр. 176 – 177.

²⁵ Таласију 42 (PG 90, 408A, 409B).

²⁶ Види: Μεγάλ. Φεραρτέον, *Χριστολογία. Το εκκλησιατικόν*, Аθηна 1972, стр. 92. и: Π. Τρεμπέλα, Δογματική В, Аθηна 1059, стр. 136 и даље.

²⁷ Еу. I. Καρπιτη, *Τα δογματικά και σημβολικά μυηματα*, том. 1 Аθηна 1960, стр. 195, IB.

Напротив, „могућност грешења” би ставила под сумњу и само ово ипостасно сједињење двеју природе и одвела би у цепање (деобу) Христа, као што се и десило код Теодора Мопсуетског. По светом Максиму јасно је, да је Христос имао



Богородица, XII век, Охрид

природну човечанску вољу, али не и „произвол” („драговољни избор” – *δελημα γνωμικον*)²⁸, слободу избора, зато што није

²⁸ Реч „*γνωμικον θελημα*” или „*γνωμη*” (драговолни избор, слобода избора) није иначе друго до лични слободан избор, то јест лично (индивидуално) коришћење природне воље, иначе више употреба за задовољење личних жеља и прихтева, који се налазе изнад потреба природе, те је стога употреба (коришћење) природне воље

био „обичан човек”, него очовечени Бог. Могућност „избора” између добра и зла јесте знак не савршенства, него слабости воље; Бог не бира, него будући вечно Добро, хоће само оно што је добро. А када Свето Писмо говори о „кушањима” Господњим (Види: Јевр. 2, 18; 4, 15; 5, 7 – 8 итд.)²⁹, ту се увек мисли „домостројитељно” (*οἰκονομικῶς*), сотиролошки, ради нас и увек у смислу „непорочних страсти” („τὰς ἀδιαβλητους πάθους”), а никако на унутрашњу борбу Иисуса против греха.

Страдалност наше природе, у коју се обукао Господ, као што смо горе видели, представља у нама главни повод за развој греха (не за његов настанак, јер управо страдалност и јесте последица греха), и прикладан предуслов за дејство нечистих духова на нас. Међутим, Господ, будући по природи страдалац (то су те „непорочне страсти”), остао је до краја Свога живота бестрасан, у односу на грешне или неприродне („πάθα φυσικά”) страсти³⁰. На тај начин Иисус Христос је ис-

неприродно (πάθα φυσικά) (В. Διεύρυνση τοῦ Περίου, PG 91, 308C. Περὶ διεύρυνσιν PG 91, 192B – 193A). Значи, „добривољни избор” (τὸ γενικὸν δέλδικα) рикан је по природи „начину хтепа” (τὸ πάθειαν) (Διάλογος μετα τοῦ Παύρου, PG 91, 292D. 308B). Одеће се показује зашто су „Они гледајући разлику природних, а не гномичких воља у Христу, разлику јасно исповедили” (Πρὸς Μαρίνον πρεσβύτερον, PG 91, 56B. Упор. Διάλογος μετα τοῦ Παύρου, PG 91, 308D). Из до сада реченога постаје јасно, да „драговољни избор” или „слобода избора” (δέλδικα γενικὸν τὴ δέλδικα γενικῆς), може да буде својство нас људи, јер само људи имају могућност избора између добра и зла, и за свога Максима поистовићује се са „индивидуалном вољом” (δέλδικα υποτατικόν). То стога што могућност „киричићена прирошице воље” или „начин живота” (τὸ λόγον δέλδαν ὡ τρόπος ζωῆς), јесте различит код сваке личности. Треба истаћи, међутим, да слобода избора не представља одлику савршенства слибине, него напротив њеног умањења и ограничења. Истинска слобода је непрекинута (αδιακοπός), непроменљива и целосна тежња душе према Богу. То управо карактеристична природна воља која увек дела слично са природом, то јест са вољом Божјом (Види: Г. Флоровски, Виз. отин V – VIII, Нарис 1933, стр. 217). Да се заиста „драговољни избор” одиши само па људе а не па божанску Ипостас Христа, ти говори јасно свети Максим: „и говориши да је једна воља у Христу, за коју и какву говориш? Ако dakle говориш да је она природна Христву, чиниш га разлиčitim по природи од Оца и Матере, замчишћајући га по природи неутралним. Јер је (онда) разлиčit по обоях по природи Христос... А ако (говориш) да је то воља као драговољни избор (γενικόν), онда је то само одлика Његове Ипостаси. Јер та воља (γενικόν) постоји за разликоваше лица, и јасно би показала да (Христос) има другу вољу од Оца и Духа, која им је противна” (Πρὸς Μαρίνον πρεσβύτερον, PG 91, 53C. Упор. С. Верховекој, Бог и човек, Њујорк 1956, стр. 299).

²⁹ Види: Никодим Светигориј, Тумачење на 14 посланица апостола Павла, том. III, издање друго, Атина 1971, стр. 219. 306 – 307, 311 – 115.

³⁰ „А уколико су, као што сам рекао, злс виле, по узрочности греха, вршиле (различите) угиђаје на страдалност Адама, навидљиво скривени у нужним законима

целио нашу природу од њених греховних страсти и избрисао обvezницу (рукописаније = грех) Адамову³¹.

Иисус Христос је у целокупном земаљском животу Своме побеђивао све замке нечастивога и сва искушења, било изузетним Својим уздржењем, као у пустињи, где је победио искушења насладе (ηδονῆς), било неупоредивим Својим трпљењем, као на Крсту, где је победио искушења бола (οδυνῆς), било, најзад, неописивим Својим дуготрпљењем и љубављу према фарисејима и другим својим непријатељима (којима је победио искушења, која су ерстирала и гурала према гњеву)³². Још више од тога, примио је ради нас и духовно рођење у крштењу, да би њиме укинуо наше рођење „од тела” и даровао нам Очево усновљење; па исти начин је помазан од Духа и показао у своме животу новојављени пример врлине и савршенства, да бисмо се ми угледали на Њега (В | Кор. 4, 16)³³.

природе, оне су, разуме се, гледајући у Спаситеља у Богу Адамову страдалност по телу, и мислићи да је и Господ као обичан човек, са нужном исконочношћу најукио на себе закон природе, али се не креће самопредсећем воље, напали су на њега, налађући се да ће помоћи природним (упрћијим, непорочним) страстима, и да учииши ма шта њима угодио. А Он је при првом купану (у пустињи) искушенима насладе (храпом), дозвишиши им да се поиграју сојственим сплеткама, скука их са себе и избацио из природе, остављући (Сам) иснисутијан и недидирив је за њих, очигледно нама, а не Себи, пријесујући победу и приводећи, као Добар, сако што је Сам постигао онима ради којих је и постао чинек” (Галасију 21, PG 90, 313C. Упор. Исто, 316C; Περὶ διαφορῶν αὐτοριῶν, PG 91, 1044B).

³¹ „Тако, дакле, Он је још у првом искушењу, када су напали на њега и Пачала и Власти, разголитио их, одигравши их од (төвөчанског) природе, исцепујући сладострасти, и цепајући у Себи обвезницу (рукописаније) Адамову (Упор. Кол. 2, 14), која се састојала у доброволјном саглашавању са сладострашћем” (Галасију 21, PG 90, 313D – 316A).

³² Види: Галасију 21, (PG 90, 313C, 316AC.); Полижничко слово (PG 90, 920A – 921B). О овоме вили и код Alain Rou, Le monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur, Paris 1973, стр. 186 – 187.

³³ „Попити, чак-је, ради пас Творци наш и сам Син (Божји) и Јесус, који је заједно са Онем и, у духом истог божанства и слади, постаје човек од нас, као што смо и ми, и рађа се телесно без греха, и прима од крштења духовно рођење усновљено на оваплоћењем рођенога или крштења, да би се сматрало као одбацивање и ухидање телесног рођенога” (Περὶ διαφορῶν αὐτοριῶν PG 91, 1348BC). И свети Григорије Богослов, говорећи о сотирно-јошком значају крштења, између остalog пише: „... На крају, сматраш је, у посебном смислу, и преистање крштења, а коме нам управо сада говорим, које обухвата велику и чудесну тајну нашега спасења” (Λογοτ. 40, Εἰς τὸ αὐτὸν βασιλικὰ 6, PG 36, 365B). Исто то изражава и света Црква кроз свога писника, појући: „...Данас се окружава струјама Јорданским (Христос, миeli се); но Он то ни чиши ради (свога) очишаћења, него устројавајући у Себи нама препорађање (απεγνήσκων)” (Стихира самогласна 1, на литији на Богојављење. Минеј за јануар).

Отуда, Господ, сатрвши и уништивши најпре у своме пропадљивом телу свс замке нечистих сила, и одбацивши сва искушења њихова, дао нам је не само свој пресвети живот као вечни пример, него нам је даровао и силу да га следимо у нашем животу³⁴.

По светом Максиму, Христос је „показао нама начин божанског живљења”, које можемо да следимо само ако узмемо од Њега потребну спагу, као и свети Апостоли, који „примиши силу Његову подражавају Га, и управљају се по свим заповестима Његовим”³⁵.

Христос, показујући нама у своме животу сваку врлину, није имао потребу поступног усавршавања, јер Он и као човек беше савршен од момента свога оваплоћења. „Јер не прати друге у усавршавању своме; нити ми да сматрамо да је напредујући стекао савршенство, будући да је Он једини по природи свесавршени и творац сваког савршенства; нити очекује да прими савршенство са другима, јер ни по чему није сличан никоме од свеукупних бића, да би имао потребу за напредовањем, да би и он тада потиснуо природу тела, као што код других врхунац напредовања припрема одбацивање тела”³⁶. Због тога, са Његовом врлином не може да се упореди никаква врлина, не само људска, него ни Анђелска, јер Господ није био „прост” (*ποιλός*) човек, него Бог очовечени³⁷.

Ова праведност Господња имала је огроман сотиројачки значај за све људе, јер је њоме (Господ) обновио људску природу и даровао јој могућност и силу да постане причасник (заједничар) божанске природе (В. II Петр. 1, 4); а у томе се управо садржи испуњење тајне спасења, схваћене као

³⁴ „Вантину је Господ наш светлост народима, пажајући им кроз истињско по-
знате очи ума затворелемраком познане. И припремајући онт Себе да верним народима
буле добри пример врлине божанског живљења, постајајући Сам за њих пример и образац
врлине, и да ми, гледајући у Њега као вођу нашег спасења, и да подражавајући Њега,
наравио, колико је то могуће нама, не гваримо делима врлине” (Галасију 65, PG 90, 769A).
Упор. *Κεφαλεία δισφορά Ε*, PG 90, 1373A; *Γριητα τε τον ΝΟ Παράδειμα* PG 90, 864C; *Eis το
Πατέρ γιατιν PG*.

³⁵ *Λαγός αποκτήκως* (PG 90, 912B, 913. С).

³⁶ *Περὶ δισφορῶν αἰτορῶν* (PG 91, 1333AB).

³⁷ „Смиени и начин живота Господ и Бога и Сињеа нашега ни са чим се не може
поредити. Јер каже: „врлина Његова покри небеса” (Апк. 3, 3), тј. овде се говори да је и
сама праведност и по човечанству Господ, пројављивата кроз тело, по узвишености и
изобилу покрила (превазишла) и вишње Сиње. Јер Он није био просто човек, него Бог
очовечени” (Галасију 53, PG 90, 505B).

обожење. За светог Максима Логос се оваплотио „да би кроз Себе и у Себи обновио, саму по себи већ осталу, природу љулску и да је учини заједничарем божанске природе, при чему је (људска природа) одбацила сваку пропадљивост и изменљивост”³⁸.

Тако, дакле, Исус Христос је праведним животом Својим показао људима спасоносни начин духовног живота, а заједно с тим у Себи је открио и предао њима пуно духовно знање. Овим знањем је Исус, као Реч и Мудрост Божија, обдарио Своју човчанску природу силом ипостасног сједињења³⁹. Христос, дакле, ослобођен сваке греховне борбе и имајући у Себи ризницу божанске мудрости, могао је да уздигне и нашу пропадљиву природу у духовно знање, откривајући нам Своју божанску науку. А предајући ову људима, потврђену Његовим богочовечанским животом, могао је да узводи људе у Свој начин живљења по „мери раста пуноће” Његове, или, како пише свети Отац, „учећи на разне начине, желео је да нас вольом нашом учини равним Себи по човекољубљу и по савршеној мсјусобној љубави”⁴⁰. Тако живећи на земљи са људима, „показао је нама божански начин живљења; и давши свете заповести, обећао је Царство Небеско онима који по њима буду живели, и запрецио муком вечном онима који их буду преступали; и пострадавши спасоносним страдањем и вакрснувши из мртвих, даровао нам је наду вакрсења и живота вечнога”⁴¹. На другом месту свети Отац бележи да „из неверја у веру и од злобе у врлину и од незнана у знање Бога, кроз преображај и измену произвола и драговољног избора”⁴² привео је Христос људе.

Из до сада реченога произилази јасно да је проблем спасења људи разрешен у целости у Богочовечанској Ипостаси Господа нашега Исуса Христа и делу Његовом, зато што Он, с једне стране, ослободио је човечанску природу од

³⁸ Исто, 505C.

³⁹ „Ако се, дакле у склопим пророцима препознају више благодати нес и код нас, како да их много више не превазилази Син Божји, и самим (Својим) човечанством, не пријором, него сједињењем са Логосом” (Πεντακαι αποκριτικός 66, PG 90, 840A).

⁴⁰ *Προτροπογράφη*, Епистола I A (PG 91, 453C).

⁴¹ *Δογος αποκτήκως I* (PG 90, 912B). Упор. Исто, (920D); *Εις το Πατέρ γιατιν* (PG 90, 905 CD). Галасију 40, (PG 90, 396AB).

⁴² Тумачење на 59 Псалам (PG 90, 857A).

свега онога што јој је приодоао Адам својим преступом, а с друге стране, повратио јој је опо чега ју је лишио Адам својим падом. Онога првога, „чега није био творац – поставши уклонитељ”, а оног другог (што је природа изгубила) „човекољубиво у духу беше обновитељ”⁴³. То је Господ учинио и остварио првенствено у Себи, дарујући тако сваку могућност људима, да и они остваре исто то у себи. Тако, Исус Христос је Својим животом и учењем показао људима пут новога живота. По њему човек, насупрот старом животу по закону греха и телесног себељубља, избегава насладе (*τας ηδονας*) и не одвраћа се од патњи (*τας οδυνας*) (трудова и болова) ради будућег живота. У овом новом животу човек живи по новом закону, по закону духа, а не по закону тела. Нови човек, старо непријатељство према Богу и према људима, побеђује законом љубави држећи две основне заповести: „Љуби Господа Бога својега свим срцем својим... и ближњега свога као самога себе” (Мт. 22, 37 – 39)⁴⁴. А старо грешно незнање (*στρογγύλη*) нови човек савлађује помоћу духовног знања, то јест бива вођен „из познања у познање Бога”⁴⁵. Управо у ова два елемента – у врлинини која достиже свој врхунац у љубави, и у духовном знању – налази се „подобије” (то „καθ, ομοιωσις“) човека, његово „благобитије“ (то „εν ειναι“), које је постављено као крајњи циљ пред слободну волју његову већ у самом стварању⁴⁶. На тај начин Исус Христос је повратио човечанску природу у њено блажено стање, оно пре пада, у „благобитије“ (= блажено битисање), кроз које је задобила најпуније божанско подобије. Јер „по образу Божијем је свако разумно биће, а по подобију – само добри и мудри“⁴⁷.

Безгрешност Исуса Христа, о којој је горе било речи, јесте управо пројава непропадљивости произвола (слободног избора), која је опет, по праведном суду Божјем, крунисана непропадљивошћу природе у вакрсењу. Овде се

⁴³ Види: *Κεφ. διαφορα* Α 14 (PG 90, 1185A).

⁴⁴ Види: *Δαϊς εακότικος* 10 (PG 90, 920 B). Упор. *Προτ. Ἰωάννη του βιβλιογράφου*, Еклога II (PG 91, 397C).

⁴⁵ Тумачење на 59 Псалтам (PG 90, 857A). Општије учење о хришћанском животу, биће изложено у II Глави овога рада.

⁴⁶ Види: *Περι διαφορῶν αὐτοῖς* (PG 91, 1140B. Упор. Исто, 1084A).

⁴⁷ Главе о љубави III 25 (PG 90, 1024C).

догађа супротно ономе, што се десило са налим Адамом. Као што је, дакле, у Адаму пропадљивост произвала, то јест грех воље, претходио пропадљивости природе, „тако у Христу склоност Његовог личног произвола ка добру лишило је сву природу (јудску) општега стида (због) пропадљивости, када се у Вакрсењу преобразила у непропадљивост природе, кроз непропадљивост произвала“⁴⁸. Другим речима, васпостављању „благобитија“ („του εν ειναι“) човекове природе, следило је природно васпостављање „вечнобитија“ („του αει ειναι“), факат који, по светом Максиму, јесте равносilan пресаздавању човечанске природе.⁴⁹

Премда смо навели у почетку овог поглавља, да наше спасење није извршено неким појединачним актом или догађајем из живота Богочовека, него целокупним богочовечанским животом и делом Његовим, ипак за наше спасење, по светом Максиму, има централни значај добровољно страдање и крсна смрт Његова. За разумевање страдања Христових, полазију тачку за светог Максима представља факт да он није нашао у рођењу и животу Христовом „насладу од престуна“, него напротив нашао је „патњу која долази од престуна“. Ову патњу (*οδυτην*) Христос је поднео драговољно из безграпичног човекољубља, „да би страдајући неправедно уништио принципи рађања који је из неправедног сладострашћа, тиранисао природу... и да би уклонио праведни крај природе који је долазио кроз смрт, јер (Сам) није имао као узрок свога постојања безакону насладу, која је смрт произвела, а затим праведно њоме кажњена“⁵⁰.

⁴⁸ Талисију 42 (PG 90, 408B).

⁴⁹ Види: *Περι διαφορῶν αὐτοῖς* (PG 91, 1348D – 1349A).

⁵⁰ Талисију 61, (PG 90, 629 B). Упор. *Περι διαφορῶν αὐτοῖς* (PG 91, 1044B). Знајући Максима ТАЛИЈА КРСТА представља по преимућству тајну спасења као искупљења: „А лепо очигледно налазила се и у овогајући суду тајна животносног страдања Бога, који је благогизвелео да пострадаји голом, извршујући (тиме) потпуну одстранење свих против природних скојестава и покрета који су преступом учини у природу“ (Талисију 63, PG 90, 684 AB). Но Н. У. von Balthasar: Гетсманија представља не само централну стапицу искупитељског дела Христовог, него и језиро свих сједићења, преко којих се поступно освагваре искупљење свиста“ (Kosmische Liturgie, стр. 269. Упор. и стр. 275). Централно значење страдања Христових за обновљење Адама и исчину живота човека подијавачи и W. Völker, нав. дело, стр. 108). Упор. *Παναγιώτεον Χρ. Ανθρακούλος*, *Ο ανθρόπος τῆς αμφίτικας της χαράς κατα τον Αγιοπατέρον Πατέρον*, Атина 1969, стр. 178 – 183.

Искупитељски карактер страдања Христових за човека налази се управо у драговољности њиховом а не у принудности, због чега и страда неправедно. Отуда је очигледна разлика између страдања Његових и страдања наших. Христос, будући слободан од сваког греха, страда драговољно као човек, да би, с једне стране, ослободио нас, принудних страдања која долазе кроз грех, а с друге стране, да би предавањем сопствених својстава, даровао нама непропадљивост, као што управо говори свети Отац: „да би све напис у нама потпуну уништио, као огањ восак, или као сунце пару земаљску, и остварио предавање (нама) својих својстава, чинећи нас бестрастним јони овде и непронадљивим, сходно Његовим обећањима”⁵¹.

Као што су страдања Исуса Христа била драговољна, тако је и Његова смрт на Крсту била драговолна. Отуда „смрћу смрт уништивши”, могао је да дарује живот „онима који су у гробовима”. Свети Максим настављајући и у овом сегменту упоређивање односа Адама и Исуса, наглашава да као што је „Адамов живот од сладострашћа, постао мајка смрти и трулежности; тако и смрт Господња ради Адама, будући слободна од насладе која је из Адама, постаје родоначалник вечног живота”⁵². Господ је сишао и поднесо драговољну смрт, да би њоме ослободио нас од власти смрти и ада, под којима смо држани као робови греха. „Господ и Бог свих и Спаситељ Исус Христос, примивши драговољно смрт нас ради, и искушивши нас својом сопственом крвљу од власти tame”⁵³ и помиривши нас са Собом на Крсту⁵⁴, привукао

51 Τοπος δογματικος προς Μαρινον πρεσβυτερον [PG 91, 237 BC].

52 Галасију 61. [PG 90, 632 D]. Упор. Кефалеја дијафора А 45 [PG 90, 1325 В]. И на другим местима свети Макенин говори слично о томе, као: „Смрт Господња... постала је почетак непронађивости целе природе” (Галасију 42, скол. 4, PG 90, 409 В). „Као што је смрт у Адаму била осуда природе, која је за свој почетак имала сладострашће сопственог рађања; таки је смрт у Христу, постала осуда греха, добијајући оног у Христу рођене природе чисто од сладострашћа” (Кифалеја дијафора А 49, PG 90, 1325 D – 1328 A).

53 Προτ. Ιωάννην κοντικούλαριον, Επιτολή ΚΔ [PG 91, 584 C].

54 Види: Προτ. Κονταρίνην πακέλλαριον, Επιτολή ΚΔ [PG 91, 612 D]. Велики сотиролошки значај Крста и крене смрти Господија Исуса наглашавајући скоро сви свети Оци. Тако, примера ради, свети Атанасије пише: „Следствено, смрт Онога на Крсту била је нужна и дилекована је да буде нас ради, и узрок те смрти бин је оправдан по свему, а има и оправдано мишљење, да није постојао други начин сем преко Крста да се изврши

је све људе к Себи, као што је Сам обећао, говорећи: „И када ја будем подигнут са земље, све ћу пришући к Себи” (Јл. 12, 32). Према томе, само на Крсту Господ је „уништивши непријатељство, приковао на крсту обвезнiciу греха, због кога је природа сама са собом имала непомирљину борбу”⁵⁵.

У богочовечанском домостроју спасења Логос Божји не прима само целокупну човечанску природу, не поси само све људске најње за време Свога крсног пута (од јасала Витлејемских па све до Голготе), не прати човека само до смрти његове, да би га од смрти избавио, него по човекољубивом благовољењу Своме, проходи пут смртног човека чак до самих вратница Адова, „сишавши у најдубље делове земље, где је човека отерала тиранија греха”⁵⁶. Својим силаском у Ад „у срце земље”, Господ је ушао у државу тираније нечестивога, који је држао под својом влашћу не само све људе од Адама, него се усудио да прогута и Њега, самога Бога⁵⁷, преварен бивши мамцем Његовог тела. Јер, тело Господње, по светом Максиму, постало је „као мамац на превару ѡавола, јер божанство, као удиша, било је обложено телом, да би, као испасит по природи својој, духовни дракон хитро прогутавши тело, удицом божанства био уловљен”⁵⁸. Као што је

спасење свих” (О оваплођену 26, PG 25, 140 D). А свети Григорије Богослов, слични наглашава све логаје из живота Господњег, писнући: „... Узрој је облик слуге, да би смо ми ужили слободу; сишао је, да би се ми подигли; купан ћи, да бисмо ми побелили; осрамоћен беше, да би нас прославио; умро је, да би нас спасио; узишао је (на крст) да би принукио к Себи опе који су лежали доло у лещини греха” (Логос В 5, PG 35, 397 C – 400 A. Упор. Исти, Аогос 30, 21 PG 36, 132 В, Аогос 45, 22 PG 36, 653 В).

55 Εἰς τὸ Πέτρον ψαλτήν [PG 90, 860 A]. Слично са горе реченим, свети Максим у продолжжетку паводи: „... призвавши дајсис и близске, тј. они који су били под законом и опе који су били ван закона, и разрушиши постојећу између њих пристраду, уништио је непријатељство Телом Својим, а закон заповести – учењем, да би из два начини у Себи Самом једног човека, чинећи мир (Еф. 2, 14 – 15), помиривши нас у Себи са Оцем и једи с другима. И при томе ми немамо иније призвизол, који се противни смислу (логосу) природе, но како по природи, тако и по произволу остварио низмисиљни” (Исто). О сотиролошком значају крста и вакресија Христовог, види значајно дело: Archbishop Basil of Brussels and Belgium, Christ's redemptive work on the cross and in the resurrection, „Sobornost“ No 7, 1973, стр. 446 – 458.

56 Галасију 22, [PG 90, 320 A]. Упор. Исти, 64 [PG 90, 700A].

57 Управо „због тога Бог постије савршен човек, нинија не измислиши од природе, сем греха, јер (грех) и није био ол пририди, да би истакавши тело раздражио и уловио ненаситни дракона, који отворених чељусти чека да прогута тело” (Кеф. дијафора А 11, PG 90, 1184 A). Упор. Εἰς τὸ Πέτρον ψαλτήν [PG 90, 860 CD].

58 Галасију 64 [PG 90, 713 A]. Упор. Свети Григорије чудотворац, Слово у недељу свих Светих (ВБПЦ 17, стр. 375). Иако свети Максим говори о телу Исусовом као мамцу

искада сатана уловио човека преко плода са дрвета познања и усмртио га отровом зла свога, тако је сада он ухваћен преко човечанског тела Господњег и побеђен силом Божанства, које је било телом покривено⁵⁹. Исус Христос сишао је у царство Ада и уништио власт Сатанину, који је имао државу смрти, а својим вакрсењем и вазнесењем узвео је па небеса целокупну палу људску природу, и постао је за њу истовремено покој, исцелење и благодат⁶⁰. По светом Максиму, Исус Христос је постао „покој (наш) јер ушиштава закон спољашњег робовања тела ради привременог живота; исцелење – јер је излечио вакрсењем (Својим) погубност смрти и трулежности; и благодат – јер Он раздељује вером духовно усиновљење и благодат обожења како свакоме доликује”⁶¹.

Одмах, чим је постављен од распетог и вакрслог Господа почетак царства испропадљивости, срушена је држава смрти, разрушене су вратнице Ада, људима су поново отворена некада закључчана небеса и дозвољен му је улазак у њих⁶². Логос Божји драговолно је претрио крсну смрт и дозволио је да „свејадица” смрт прогута Његово тело, не да би остао у њеној власти, него да је па тај начин уништи и ослободи човека од тиранске владавине њене (тј. смрти). Моћну ову победу Господ је однео преславним вакрсењем Својим. Њиме је показао могућност обожења природе, могућност бе смртности. А ослободивши тело Своје од сваке немоћи и пропадљивости, показао је првобитну лепоту и славу Његову (тј. тела): „тужно помрачење у које је пала наша природа због преступа, Господ је уништио тридневним погребењем и

за Сатану, ипак далеко је од мишљења снегог Григорија Ниског и неких других Отаца, о правима Сатана и „окупне жртве која је принесена њему као откуп „уз замену за оне које је пржко“ ти јест, род Адамов. (Види о томе код Гр. Ниског, Катихетско слово 23, (PG 45, 61 A. 64 A. 65 A. 66 A. 68 A). О тој теми види рад А. Οεοδωρου, Η λειτ την διαγνωστικην του στατα θεωρη την τη Ευαγγελιογραφη αρχαιοτητας Ανατολικης Εκκλησιας (Ανατολογο εκ της Θεολογιας ΚΠ 1957, Διήμητρος 1957).

⁵⁹ Види: Κεφ. διαφορα A 11 (PG 90, 1184 A). Упор. Επιτο Πατερ ψιτην (PG 90, 880 CD).

⁶⁰ „И у срце земље, где нас је имао закључане нечастиви, пошто нас је био прогутао путем смрти, сишавши драговолно (Христос) и отгравши нас вакрсењем, узвео је па небеса утамничсну целокупну напу природу, вистину за нас јесте покој наш, исцелење и благодат“ (Галасију 64, PG 90, 700 AB). Упор. Исто, 22 (PG 90, 320 A).

⁶¹ Исто.

⁶² Види: Περι διαφορων αποριων (PG 91, 1309 BC – 1384 C, 1280 D).

вакрсењем Својим, и обновио је блиставу лепоту природе која долази од послушности вере, показујући опет у природи нашој за време вакрсења сву красоту испропадљивости изузетно блиставу, коју не нарушава апсолутно никакта материјално“⁶³.

Лепота и слава вакрсења Господа Исуса није оденула само Његову човечанску природу, него, по светом Максиму, одговара „оно што је речено и заједничкој природи и светој Цркви и души сваког појединца, која је вером и добром савешћу одбацила слику старог и земљаног Адама и обукла се у икону Небеског (Адама)⁶⁴. Вакрсење, као и оваплоћење или било који други догађај из живота оваплоћеног Бога Логоса, има свечовечански и свесветски значај у Његовом домостроју о нашем спасењу.

На путу нашега спасења, Господ Исус Христос – вођа и извршитељ истога – означио је Својим животом три основне станице, које тачно одговарају тројаком виду рађања, које свети Максим подвлачи, следујући светог Григорија Богослова. Кроз ова три рођења пролази, или треба да прође, сваки човек, да би остварио циљ свога постојања и извршио велику одлуку Бога о њему. Кроз ове три врсте рађања човек ступа у „биће“ (=постојање) (*το είναι*), у „благобитије“ (=светост) (*το ει είναι*) и у „вечно битије“ (=вечност) (*το αει είναι*). Прво рођење имамо „од тела... кроз које примамо биће; друго од крштења, кроз које добијамо обилно благобитије; а треће – од вакрсења, кроз које се преобразавамо у вечно битије“⁶⁵. Господ приминши сва три ова рођења, Он их је почаствовао и кроз њих даровао људској природи: а) Сједињење са Богом, обновивши тако оваплоћењем Својим (наше) ро-

⁶³ Ταχινију 64 (PG 90, 721 C). Упор. Περι διαφορων αποριων (PG 91, 1320 A. 1321 A). Κεφ. διαφορα A 11 (PG 90, 1184 B). Практично примећује г-н П. Андриону-јос у свом раније помиснутом делу, да су рајење и вакрсење Христовој перспективији повезани. „Иисус је оваплоћен и јајевно предетак, и јаји есхатологички догађај, који спасава човека. Рајети је Онја који је и искрсан и вакрслен је Онја који је и разинет. Рајети оживотворава као Вакрсли и Вакрси и дирује оправдане, спасење, ослећење кло Ризапети“ Нав. дело, стр. 183.

⁶⁴ Ταχινију 64 (PG 90, 721 C – 724 A).

⁶⁵ Περι διαφορων αποριων (PG 91, 1325 B). Упор. Григорије Богослов, Слово 40, 2 (PG 36, 360 B – 361 A).

ћење од сладостранаћа (Ксађ', ћдоји), 2) Непропадљивост воље, избавивши нас од страсти праведним Својим животом, 3) непропадљивост природе кроз вакрење, круписавши је (људску природу) пуним обожењем⁶⁶.

Тајанствено дело спасења људскога рода извршено је у потпуности. Исус Христос ради нашега спасења пишта није пропустио да учини. А све је делао на богочовечански начин. Због тога Њиме извршено дело спасења, представља једну хармоничну и потпуну целину, која постоји нераздесљива, као што нераздесљива постоји једна Ипостас Богочовека, кроз коју је управо и извршено искунитељско дело. Тако, дакле, извршавајући дело спасења Господ Исус, остварио је „велики савет Бога и Оца” о човеку, испунио је велико назначење човека, које је добио у стварању, тј. да обједини све раздеобе природе и тако приведе сву твар у обожење кроз пуну сједињење њено са Богом. Сједињење свих извршио је Господ, почевши од пете тј. задње раздеобе у људској природи „оне на мушки и женски”, сјединивши их бесеменим рођењем Својим. „И наравно, почињући оните сједињење свих са Собом, од наше раздеобе, постаје савршен човек, од нас, ради нас, као што смо и ми, имајући сва наша својства, сем греха, немајући за то никакву потребу природно следовање брака”⁶⁷. Господ освистивши васељену својим животом и вакрењем, сјединио је ову са рајем; следствено, управо после смрти Своје, ушао је у њега (рај) и показао да је „земља једна будући недесљива у себи... небо и земљу је сјединио Својим вазнесењем на небо... затим, чулна и духовна бића сјединио је, прошавши све божанске и умне чинове на небу са душом и телом својим, то јест савршеном нашем природом, показујући самим Собом сједињење у једно целокупне твари, потпуно недељиво и непоколебиво, сагласно са општом и првобитном замисли”⁶⁸. Најзад, створену и нестворену природу, твар и Бога, сјединио је својим ваз-

⁶⁶ Види: Г. Флоровскиј, Виз. отри V – VIII, Парис 1933, стр. 212.

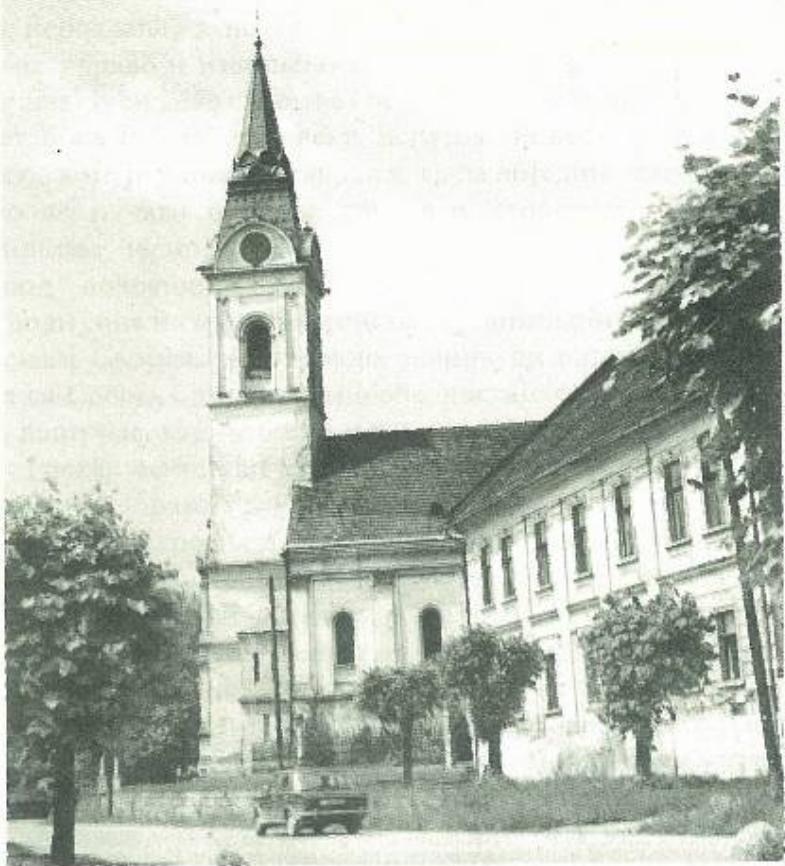
⁶⁷ *Пери диафорот ахоритон* (PG 91, 1308 D – 1309 A).

⁶⁸ Исто, (PG 91, 1309 BC).

несењем са телом ка Оцу и седанjem с десне стране Његове, и „сагласно изложеном начину, возглавно је богодолично у Себи све и сва, показујући да постоји једна и јединствена твар”⁶⁹.

(Наставак сасди)
Епископ Артемије

⁶⁹ Исто, (PG 91, 1312 B). О свим овим сједињењима види код Н.- У. von Balthasar, Књемисце Литургис, стр. 271 – 273. У вези овога исама је интересантно мишљење С. Ј. Енифагович, по коме „сјединење свих, као и некакво дело нашега спасења, описано је Логосом Божијим извршио је не творачком Својом енергијом, којој је Он све обухватио и држао у јединству већ и пре оваковећа, него човечанском виљом својом, којом је Он остварио још присније морално сјединење, природном тежаљом Пътичег производа (тј. начином корипћења слободне волје) и Богу и сјединењем овог (=производа) са виљом Божјом. Другим речима, свим оним што је постојало у волији првог човека, а што он пије извршило. Са те тачке гледишта”, закључујући Енифагович, „можемо да разумимо, зашто је свести Максим толико јасно схватао неопходност признавања и човечанске воље у Христу” (Нав. дело, стр. 74 – 75. Види и: *Анафорозата тон Пирров*, PG 91, 288 A – 353 B). Одавде се објашњава чврстоћа и постојаност светог Ога за време дугогодишње борбе Његове за православни исповедане вере, у односу на богочовечанску Ипостас Господу Исусу Христу.



САБОРНА ЦРКВА СВЕТЕ ТРОЈИЦЕ, У ПАКРАЦУ. Саграђена 1745; 1757–1768. г.
Обновљена 1812. и 1896. год. Иконостас сликао Стеван Георгијевић из Београда.

ЛИТУРГИЈСКО И МОЛИТВЕНО ОПШТЕЊЕ СА НЕПРАВОСЛАВНИМА

Ко су неправославни? Одговор на ово питање не може се дати уколико се претходно не да одговор на питање: – Ко су православни. Заиста, ко су православни?

Православни нити постоје, нити се могу схватити, изван Једне, Свете, Саборне и Апостолске Цркве. Јер су они њени живи организам. Стога пак ни Цркве без православних. Црква коју би сачињавали неки други људи, а не православни, не би била та Једна, Света, Саборна и Апостолска Црква. Била би то посвједочница, о којој ће бити речи мало доцније, при разматрању питања, – ко су неправославни.

Овакву везу православних и њихове Цркве речито су изразили Свети Оци Јерусалимскога Сабора 1672. године: „Без епископа не може ис само бити него ни назвати се ни црква црквом, ни хришћанин хришћанином...” Без списника хришћанин није хришћанин а ни црква није Црква, и обратно. Епископ је, кажу даље исти Оци, „живе слика Бога на земљи, и по освештавајућој сили Духа Светога он је преобилни извор свију тајана Васељенске Цркве кроз које се спасење добија”. Епископ је, личност која може да одреди и Цркву и хришћанина (– православца), боље него све досада познате дефиниције. Али тек уз један услов: да је постављен на законит начин од законитих епископа. Ово стога, да би био „пренебрљиви извор свију тајана Васељенске Цркве кроз које се спасење добија” он мора бити „нашљедник апостолски”, који је рукоположењем и призывањем Духа Светога добио по наследству даровану му од Бога власт, да везује и држави...”, по исказу истих Отаца. Ово наследство (мање је

прецизан термин прејемство) Божије власти га и чини епископом, и доследно, то исто наследство чини православне православним.

Православни су окунути у заједницу око овог наследства, тј. око свога епископа. Окренути епископу, као извору свих тајни кроз које се спасавају, православни имају заједницу са њим, а путем дарова које од њега добијају, они имају заједницу међу собом.

„Чаша благослова коју благосиљамо није ли заједница крви Христове? Хљеб који ломимо није ли заједница тијела Христова? Јер је један хљеб, једно смо тијело многи, пошто се сви од једнога хљеба причешћујемо.” (I Кор. 16. и 17.)

Ово заједничарење са епископом и међу собом, заједничарење у Телу и Крви, ми зовемо литургијском заједницом. Православни су они који једини имају заједницу са својим епископом у Телу и Крви Христа Бога. То су дакле они који имају преко епископа, не само заједницу између себе, него, што је важније, имају заједницу и са самим Христом и Оцем и Свстим Духом.

Ова јединствена заједница чини православне и светима и саборнима. Православни су свети и саборни. Они се преко свога епископа сабирају у шире групе православних, окунутих око својих епископа, и то управо оних који су призвањем Светога Духа и рукоположењем предали од Бога наслеђену власт њиховом епископу. Сви они заједно зову се православни, верни народ једне и једине помесне Цркве. Преко епископског сабора своје помесне Цркве, православни се сабирају у јединствену Васељенску заједницу православних, која се пројављује кроз Васељенски сабор.*

Православни су, дакле, васељенског карактера. То значи да они у својој заједници надилазе све разлике као нпр. социјалне, расне, националне и др. Но то истовремено значи да православни изван своје заједнице, према свету, а због света, постављају чврсту и свету ограду у виду онога чиме они и јесу православни – наслеђена вера, и наслеђени

* Васељенски сабор опде схватамо као докматско и канонско јединство православних епископа које литургијски постоји и изван заседања сабора, а сам сабор јесте пројекат оних јединства. (прим. аут.)

канони. Приликом рукоположења и призывања Светога Духа, епископ не наслеђује само Божанску власт, или благодат. Он наслеђује и веру Божију. И то не виру академску, него живу и животворну.

„Али вам напомињем, браћо, јеванђеље које вам проповиједах, које и примисте, у коме и стојите, кроз које се и спасавате, ако држите онако како вам проповиједах...” (I Кор. 15.1. и 2.)

„Јер вам најприје предао што и примих, да Христос умије за гријехе наше по Писму...” (I Кор. 15. 3.)

Апостол напомиње веру (јеванђеље) коју је предао епископима и народу Коринта, а ови у њој стоје, тј. њом живе, и њу чувају, и њу предају наследницима, да је таква вера спасоносна, али само док је држе онаквом какву је наследише. И то не због тога што је примише од Павла. Јер, ко је Павлс? „Зар се Христос раздијели? Да се Павлс не разапе за вас” (I Кор. 1. 13.). Вера је спасоносна не стога што је Павле проповеда, него стога што ју је он наследио од самога Христа.

Све што епископ наслеђује је у пуноћи једно, и православне чини јединственим, али вера је по преимућству прва.

„Идите, дакле, и научите све народе крстени их у име Оца и Сина и Светога Духа” (Матеј 28. 19.)

Вера је први додир и први услов за приопштавање спасоносних дарова. Стога је епископ по преимућству проповедник и братитељ вере, дакле, оне наслеђене, која је и њему била услов за епископство, оне Божије вере, јединствене за све православне.

„... Треба при томе да такови од митрополита марљиво испитан буде, да ли има готов и способан дух, да размишљено, а не тек површно чита света правила, и свето Евангелије, и књигу божанственог Апостола, и све божанствено Писмо; да ли ће он поступати по Божијим заповиједима, и да ли ће учити повјерени му народ. Јер суштину наше јерархије састављају богопредане ријечи, то јест, право познавање божанствених Књига, као што је велики Диописије казао...” (VII Вас. Саб. 2. канон)

Познавање божанствених књига (канона и Писма) јесте суштина епископства, а тиме и православних. Зато су право-

славни они који имају заједницу вере, догматско јединство, и заједницу Божијих заповести, тј. канона (в. Православно исповедање I део 72. одговор), коју зовемо канонско јединство. Ово двоје извиру из литургије али и испуњавају у извесном смислу ту литургијску заједницу. Нема Божије литургијске заједнице православних без вере коју они на свакој литургији исповедају, нити може бити те литургијске заједнице ако епископ има неку своју, не од Бога наслеђену веру. Ако је такав епископ нарупио наслеђену веру, што је суштина епископства, нарушио је и наслеђену власт и више није епископ.

„... Јер они, који се одјељују од опћења са својим предстојником због какве јереси, која је од светих сабора, или Отаца осуђена, то јест, кад он јавно проповједа јерес и открыто њој у цркви учи, такови ... ће напротив бити заслужни части, која православнима пристоји. Јер они нијесу осудили епископе, него назови-епископе и назови-учитеље, нити су расколом порушили јединство Цркве него напротив похитали су да ослободе Цркву од раскола и раздијељења.“ (15. канон IX Пом. Сабора)

Назови-учитељ је истовремено и назови-епископ. Зато је сваке части достојан опај ко прекине заједничарење са таквим епископом. Јер се у личности назови-епископа човек може одредити само као назови-православан!

Ако измеђусна вера уништава епископско достојанство онога човека – јеретика, и чини немогућом литургијску заједницу којој би он био предстојник, и доводи у питање православност оних који с тиме заједничаре, тада је очигледно да и када се било ко ко припада литургијској заједници истинскога епископа окрене против вере коју епископ проповеда онако како ју је примио од Отаца, тада више не може бити православан, нити бити у заједници са православним епископом.

„Не може се допуштати јеретицима, који остају упорни у јереси, да улазе у дом Божији.“ (6. канон Лаод. Саб.)

„С јеретицима или расколницима не треба се заједно молити.“ (33. канон Лаод. Саб.)

Одступање од једине спасоносне вере јесте и одступање од једине спасоносне истинске литургијске заједнице.

Стога Црква предаје анатеми (одлучењу од литургијске и сваке црквене заједнице, педагошки, али и сунтински речено – проклетству) све јеретике:

„... одбацујемо пак, и предајемо анатеми све оне, које су они (Свети Оци) одбацили и анатеми предали, као непријатеље истине и као такове, који су узалудно бјеснили противу Бога и који су неправду хтјели да на висину подигну...“ (1. канон Трул. Саб.)

Јединствени и Васељенски карактер православних у заједници Крви и Тела Христа огледа се у њиховој јединственој вери. Аплихова љубав према Богу одражава се уз остало и чувањем те вере. Зато 1. канон Трулскога Сабора јеретике назива: „непријатељима истине“, онима који „бјесне против Бога“, и онима који „хоће да неправду на висину подигну“!

Суштину спископства (в. 2. канон VII Вас. Саб.) чине богопредане речи, тј. право познавање божанствених књига. Међу ове Књиге спадају и канонске одредбе Светих Отаца. Стога се од будућега спископа тражи „да има готов и способан дух, да размишљено а не тек површино чита света правила (– каноне), и свето Евангелије...“ (2. канон VII Вас. Саб.). Очигледно је да свештени канони заузимају исто поштовање као и догматска определења – ороси. Ово стога што канони представљају законе Божије, који су доношени надахнућем Светога Духа, да би се на законски начин осујетили немирни самовласни људи, и сачувало литургијско јединство православних у Једној, Светој, Саборној и Апостолској Цркви. Тиме је ово јединство добило и свој видљиви израз у канонском јединству.

Чување канона представља чување саме Цркве. Слично као што чување вере чува Цркву. Ово стога што су у суштини канони па законски језик преведена вера Божија. Стога је држање канона спасоносно.

Канонско јединство православних значи да све Цркве морају да признају и чувају једне и исте каноне, и то до последњег.

„... И нико не смије гореспоменута правила мијењати или укидати, или осим изложених правила имати друга, која су под лажним насловима измишљена од њеких, који су ис-

тином хтјели да тргују. Ако се освједочи, да је ко покушао новим замјенити или уништити које од горенаведених правила, такав ће подлећи епитетимији, коју наређује оно правило, противу кога се је огријешио..." (2. канон Трул. Саб.)

Ипак се напуштање једног канона не мора схватити као напуштање канонског јединства Цркве. Споменута одредба то сведочи, јер не налаже свргнуће и одлучење од Цркве за починиоце, као што то налажу канони који санкционишу раскол.

Раскол представља одступање од канонског јединства у тој мери, да се по доктима, које запуштени канони законским изразом штите, може закључити да је учиљено отцепљење од Цркве, тј. од њене гране наслеђивања власти и благодати Божије. Шта подразумевамо под граном наслеђивања власти и благодати Божије?

Господ Исус Христос који нам је предао наслеђе власти и благодати Оца Светим Духом, учинио је то сабраним апостолима (в. Јован 20. 21. – 23. и Ђела 2.1. – 4.). Сва предана пуноваласти и благодати налази се стога у Васељенском Сабору, као изразу Васељенске Цркве. Али у пословима од интереса за само једну помесну аутокефалну Цркву, као саборном делу Васељенске Цркве, актом о настанку те аутокефалне Цркве, њеном Сабору епископа је предата пуноваласти и благодати Божије (в. 18. канон Карт. Саб.). И даље, у пословима од интереса за сваку поједину Епископију, као саборном делу аутокефалије Цркве, (в. 34. канон Ап.) предата је самим рукоположењем њеног епископа и призвањем Свога Духа власт и благодат Божија.

Видимо пут и начин наслеђивања власти и благодати Божије. Истим путем, само у обрнутом смеру креће се саборност православних, омогућена управо непрекинутим и законитим и истинитим наслеђивањем власти и благодати Божије. Као што је, дакле, сабирање у Крви и Телу Христа литургично, тако је и наслеђивање власти и благодати Божије литургично.

Али, многи обузети безумљем самосилништва, помислише да могу сами по себи засновати своје наслеђе, и мимо литургијског начина стећи литургијски пут, и своје властољубље прогласити за Божије наслеђе. Но, они су заправо от-

пали од њега. Зато они не могу бити носиоци саборности, јер немајући учешћа у божанској наслеђу нису извори благодати. То се зове раскол. Суштина раскола је двострука. Он представља отпадање од гране наслеђивања власти и благодати Божије. Али настанак у једном сабору (Епископији нпр.) парацирквене власти (тзв. параполтара), што само изгледа као расцеп Цркве (два центра власти, истински и параполтар, у једном сабору). Но, немогуће је разделити, расколити Једину Свету Саборну и Апостолску Цркву. Од ње се може само отпасти.

„Презвитер, који презријевши свога епископа, особни збор сабере и други олтар подигне, а не може окривити епископа у чему противу благочастија и правде нека се свргне као властољубац; јер је само-силник. Исто тако и остали клирици, и колико их уз њега стане; свјетовињаци пак нека се одлуче. Али све ово нека буде, послије прве и друге и треће опомене од стране епископа.“ (31. канон Ап.)

Како се код раскола не ради о лажном учењу о Богу, него о самосилништву, које је себи нашло повода у неким мишљењима различитим од мишљења оних који јесу православни, а која се мишљења не чине неизгладљива (в. 1. канон Василија Великога), раскол се често не сматра јересју, него само канонским раскидом са јединством Цркве. Али ово устаљено гледиште нема оправдања. Свети Василије Велики у 1. канону прави разлику између јереси, раскола и незаконитог збора, али само у случају примања у Цркву оних који су „крштени“ од истих отпадника. И 33. канон Лаодикијскога Сабора као да прави разлику између јереси и раскола, али је та разлика само појавна, о чему сведочи и иста наредба – забрана молитвене заједнице.

Немогуће је повредити канонско јединство, а не повредити доктанско јединство Цркве. Стога 6. канон II Васељенски Сабор одређује:

„... Јеретицима ми сматрамо колико оне, који су одавна из Цркве искључени били, толико и оне, који су били послије од нас анатемизирани; осим тих и они, који се причињају да праву вјеру исповиједају, а међутијем у раскол пријеђоше и

завјере склапају противу наших канонички постављених епископа..."

Раскол и завера против канонички постављених епископа јесте јерес и јесте раскид са догматским јединством Цркве. Како то?

За расколнике се каже у одредби канона да се они „причињају да праву вјеру исповиједају, а међу тијем у раскол пријсјош“. Сами чин преласка у раскол показује да расколници не верују у многе еклесијолошке догмате, а најпре у онај о Једној и литургијској Цркви. Расколници су еклесијолошки јеретици!*

Сада смо у прилици да одговоримо на питање ко су православни.

Православни су људи окупљени у заједници око истинскога епископа, који има наслеђе власти и благодати Бога, којом се благодану спасавају и изван те благодати нема па земљи другог спасиља, нити се изван истинских епископа може наћи други извор ове јединствене благодати. Заједница око истинског епископа јесте заједница у Крви и Телу Христа, која је изражена, запечаћена и чувана наслеђеном и срасоносном, једином, Божијом вером и канонима.

КО СУ НЕПРАВОСЛАВНИ

Уколико се хвалимо и надамо спасењу наслеђем у јединој Божијој, Ваљевској Цркви, то смо дужни да истоме наслеђу Божије вере и канона следимо у одговарању на постављено питање.

„...исто тако, ни сједићи браком са јеретичком, или јудејском, или јелинском особом, осим, ако особа, која жели да се браком сједини са православном, обећа, да ће се обратити у православну вјеру...“ (14. канон IV Вас. Саб.)

Канон оштро разликује православне од неправославних, оне који јесу у заједници Крви и Тела, у заједници православне вере, од оних који су изван те заједнице. Канон све неправославне дели у три категорије: јеретике, јудејце и

* Ипак се расколници не липавају аутоматски и одмах благодати него се настоји да се спор изглади; о чему сведочи и 31. канон Ап. који захтева пре смртнога трократног позивања у заједницу православних.

јелине. И ником од њих не дозвољава приступ светој тајни брака, осим, снисходећи, икономије спасиља ради, ако искрено обећа да ће се обратити вери православној. Слично видимо и у одредби 6. канона Лаодикијског Сабора, где се присуство литургији у храму забрањује упорним одступницима од вере православне, што значи да сваки неправославни који жели да чује истину и да је призна, може ући у храм.

а) Јеретици

Јеретици су данас за неке са-времене (који се саобравјају духу времена данашњега) теологе и епископе оклеветани људи; оклевстани од стране Светих Отаца, који су, слушајући апостоле, јеретике предали анатеми, и све њихове чини, бе прогласили не само безблагодатним, већ и злим.

„Не треба примати јеретичких благослову, јер су они више злословла, него ли благослови.“ (32. канон Лаодик. Саб.)

Насупрот светоотачком ставу, данас постоји тренд да се јеретицима призна ваљаност вере њихове, која се не назива лажном него се зове „другим прсданјем“, те да им се призна благодатност не само благослова, него и крштња и евхаристије. Јеретици се више не називају јеретицима него „сестринским Хришћанским Црквама“ у свему равноправним са Божијом Црквом православијом. Месеца фебруара 1991. г. у Канбери је донет и усвојен документ – апел свим „црквама“ (усвојен и од православног цариградског епископа и других) о прихвату седам теза и птиховом спровођењу у живот. Тезе су: 1. „међусобно признање крштења; међусобно признање свештенства; прихватење Нијекско-цариградског символа вере као заједничког израза апостолске вере; евхаристијско општсво; заједничко сведочење еванђеља; заједничко деловање у циљу очувања мира и поретка у свету; омогућавање парохијама и заједницама да изразе на одговарајући начин локални степен постојећег општења.“

Наведене тезе су операционализација „теологије сестринских цркава“. У историјат ове назови теологије нећемо улазити. У суштини она је антиеклисијолошка теорија, која за основ има тврђњу да све тзв. хришћанске вероисповести и заједнице представљају у збиру пуноју хришћанства, која је

историјским разлозима (дакле не богословским) раздељена на различита учења, која нису супротстављена међу собом, него представљају само различите интерпретације локалних предања. Тако посматрано, хришћанство данас постоји у виду много Цркава, и до пуноће његове треба доћи историјским (дакле опет не богословским путем) компромисом, радије кога се догмати проглашавају мртвим словима, а велича „љубав”, тј. сентимент – у овом случају безверна, демонска прелест.

Да би се различита учења могла довести у стање не-супротности, било је нужно догмате вере, у свој њиховој светости, сакхранити, а тиме и веру Божију. Створен је појам хришћанства као конфесионалног плурализма, у коме се не види, и не зна Истина. У том плурализму, истинија је све оно што улази у компромис! А јерес је све оно што не улази у компромис. Тако је историјски компромис мера истине, и мера лажи!

Ту је вера мртва!

„А без вере није могуће угодити Богу.” (Јевр. 11. 6.)! „Један Господ, једна вјера, једно крштење,” (Ефес. 4. 5.)! На вери почива Црква: „Блажен си Симоне, сине Јонин! Јер тијело и крв не открише ти то, него Отац мој који је на небесима. А и ја теби кажем да си ты Петар, и на томе камену сазидаћу Цркву своју, и врата пакла неће је надвладати.” (Матеј 16. 17. и 18.). Заиста вера је од Бога, а не од човека („крви и тела”)! Заиста, на тој, Божијој вери Господ Исус Христос је основао своју, а не људску, Цркву. Заиста, Цркву од пакла брани вера, а не компромис. Ако је истина, а јесте, да на вери почива Црква, тада је вера мера хришћанства, и месра јереси.

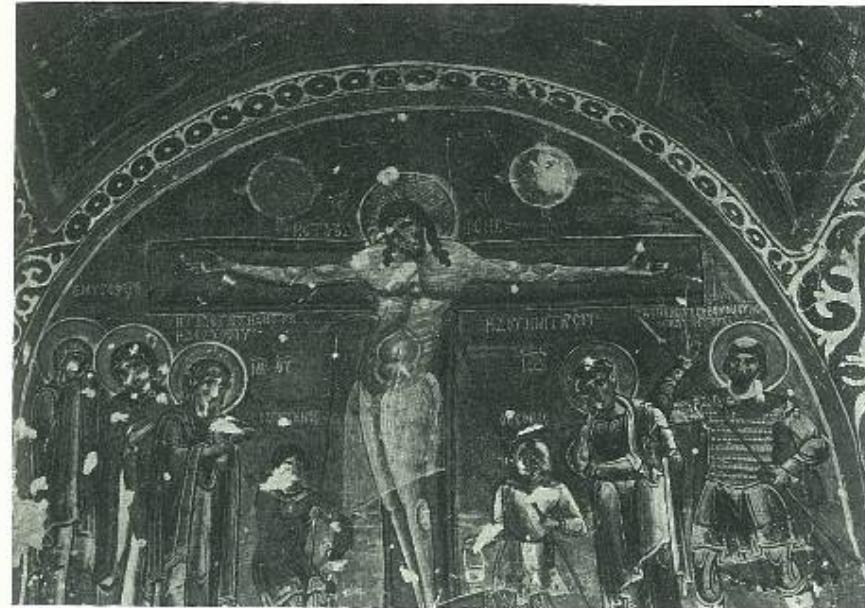
Ми не знамо за разна предања. Ми имамо једно једино предање – наслеђе од једног Бога, и то наше наслеђе јесте месра истинитости свих интерпретација, и историјских искустава! Зато се ми увек и у свакој прилици враћамо Светим Оцима, као поузданом путоказу. У том смислу православље и јесте непрекинути поглед на Свете Оце.

Свети Оци предају анатеми свако локално предање и сваку интерпретацију, која се разликује од Божије. Они то просто зову јересју (в. 1. канон Трул. Саб.). А у јереси боговидо гледају ѡавола.

„Пошто је нечастиви био посијао сјемена јеретичкога кукоља, пак, видећи да се исти мачем Духа са коријеном чупа...” (13. канон IX Пом. Саб.)

Сјемена јеретичкога кукоља која је ѡаво посијао, сада се зову „сестринским Црквама”, уместо да се мачем Духа чунају и ван Цркве сажижу огњем вечним.

„Али пошто смо споменули о јеретицима као о мртвима...” (Из 39. посланице о празницима Светог Атанасија Великог)



Распеће Христово, Кападокија (Girgenti, Турска)

Ако су јеретици „као мртви”, ако су „непријатељи истине” (в. 1. канон Трул. Саб.), да ли могу бити хришћани?

„Који се из јереси обраћају у православље и к броју оних, који се из јеретика спасавају, примамо по слиједећем обреду ... те их први дан Христјанима чинимо...” (6. канон II Вас. Саб.)

„Ни с каквим јеретиком не смије се брак склапати, или за такове давати синове, или кћери, него напротив треба њих узимати, ако обећају да ће Христјани постати.“ (31. канон Лаод. Саб.)

Хришћани су они који се вером Божијом спасавају. Та вера је спасопосла и јеретицима, ако је приме од срца и ступе у Цркву по одређеном обреду. Тек тада и они постају они који се спасавају – Хришћани. Црква православна их чиши Хришћанима!

„Ми држимо веру Саборне Цркве, коју Господ даде, Апостоли проповедаше, Оци очуваше. Јер је па њој Црква основана, и ко отпадне од ње (– вере, прим. аут.) тај није Хришћанин нити се може називати Хришћанином.“ (Свети Атанасије Велики Ad Serpionem 1.28)

„... не треба да се мијеша оно што се не може мијешати, нити састављати са овцом вука, ни са Христовим дијелом нашљедство гријешника (– јеретика прим. аут.)...“ (72. канон Трул. Саб.)

Свети Атанасије Велики потврђује опо што су Оци у канонима записали. Јеретик се не може називати Христовим именом. Оно што ће необраћени вери и Цркви јеретици да наследе није удео спасених, тј. слава Божија. Стога је свако (види посланицу Светога Теодора Студита монаху Методију), а посебно црквено мешање, или општење православних са јеретицима недозвољено.

Пошто се јеретици на темељу својих лажних вера, у оквиру својих заједница не спасавају, него гину, то је онда јасно зашто Свети Оци јеретичка учења називају семенима нечестивог. Јер, он, човекомрзац, подаже семена наизглед угодна, али која смрт допосе. Он вара новим тзв. учењем, или са-времено речено, интерпретацијама других предања, с намером да превари и убије. Па ако је тако његово поступање још од почетка, и нико ни не очекује да би он променио своју ћуд, није јасно како су неки од оних који се најсјајнијим именима међу православним називају, не уочавајући те лажи, престали да верују Писмима, и да јеретике зову својом браћом у Христу, Хришћанима, а њихове заједнице сестричким Црквама?

„Или не знаје, да ко се с блудницом свеже једно је тијело с њом.“ (I Кор. 6.16)

Ко се с блудницом свеже и сам је блудник, и плату за блуд ће добити. Говори ли ово Апостол Павле само за блудницу, или и за јеретике. Јер, ако се сваста Црква свеже с нечестивом јереси, зар се по саборности она тада не изједначава са јеретичким заједницама нечестивих, и зар јој није удео у наслеђу, плати њиховој. Ово тумачење у потпуности оправдава наведена одредба 72. канона Трулскога Сабора.

Пека нам буде опроштено што ћемо се користити начином Апостола Павла: – један сатана, бог лажи; једна лажна вера; једно лажно крштење.

На ипак, да ли јеретици имају Цркву?

„Никако не треба ради поменутих разлога (молитва и појање светих песама прим. аут.) улазити у такве цркве, јер је написано: Ето ће вам се оставити ваша кућа пуста, а чим је уведен јерес, уклонио се одмах и предстојник дотичнога мјеста анђeo, по ријечи Великога Василија, и црква се таква претвара у обичну кућу, и нећу да уђем у цркву злих људи, каже цар Давид...“ (3. одг. Светог Теод. Студ. моп. Методију)

Шта Василије Велики говори, а на шта Свети Теодор Студит указује, када каже да чим се уведе јерес, анђeo Цркве се уклања и Црква постаје обичан дом? Погледајмо колико пута Господ у порукама анђелима (епископима) Цркава (Откр. главе II и III) напомиње нужност, (било као похвалу, било као упозорење) чувања чистоте од учиљива лажних учења. Равно дванаест пута. И шта ће бити ако анђeo Цркве попусти, и јерес обори бесс прекорну веру? „Уклонићу свјетњак с мјеста његова ако се не покајеш“ (Откр. 2. 5.). Другим речима, ако јерес буде уведена у Цркву, одмах анђeo, тј. епископ те Цркве се уклања, губи свој светњак с места његова, тј. губи освештање, губи власт и благодат Бога, којој је вера основ. Стога и тзв. црква којој такав човек стоји и даље на престолу, (в. 15. канон IX Пом. Саб.) постаје обичан дом, али не сасвим обичан, него постаје дом, „црква злих људи“. У храм такве цркве не треба ићи ради молитве или појања светих песама. У том смислу је одредба 9. канона Лаод. Саб.:

„Не може се допустити, да они, који припадају Цркви, полазе ради молитве или службе у гробља, или у такозване мученичке храмове јеретика...“

Богословска мисао Светих Отаца, да јерес (лажно учење) по себи има силу да од епископа палог у ту замку нечастивог одмах удаљи власт и благодат Божију, којој је истинито учење сунтина, нашла је свој законски израз у наведеној одредби 15. канона IX Пом. Саб. Можда не пада у очи, али канон развлашћује, оправдава и похваљује, па дакле и озакоњује, одступ од црквеног општења са оним епископом (назови-епископом) који јавно у цркви проповеда већ од Цркве, тј. од епископског Сабора осуђену (препознату као такву) и анатеми предату јерес. Дакле канон тражи два услова, која када се испуне, чине законитим прекид општења са епископом одмах, дакле и пре његовог формалног свргнућа. Прво, тај епископ мора своје лажно учење да проповеда јавно, у Цркви, пред лицем народа, тако да је његова лажна проповед свима позната. Ако ли је он лажни докмате износио као истините у приватном разговору, тада се то треба и доказати пред Сабором, до чије се одлуке такав епископ сматра у пуној власти (в. 19. канон Карт. Саб.). Друго, јерес коју такав епископ проповеда мора бити већ од раније осуђена. Ово стога што само Епископски Сабор има власт да ново учење свога епископа проверава, и да га, упорсћујући га са наслеђеним Божијим учењем, осуди. Сем тога, не може се допустити да свако по свом увиђају одлучује о истинитости учења, јер би то довело до настанка многих црквених нереда. Али, постављањем ова два услова не мења се у бити речена богословска мисао Светих Отаца.

Ако епископ одређује Цркву Црквом, и Хришћанима Хришћанином, ако је сунтина епископства истинито познавање светих књига (в. 2. канон VII Вас. Саб.), тј. истинита и наслеђена Вера Божија, тада је сигурно да јеретици не могу имати Цркву, онакву каква је описана у Никејско-цариградском симболу вере – Једну, Свету, Саборну и Апостолску. Зато што су отали од вере, изгубили су суштину епископства, без које нема епископа, онаквог каквог описују Оци Јерусалимског Сабора 1672. године, као „извор свију тајана Васељенске Цркве, кроз које се спасење добија“, па тада нема ни Цркве Христове ни спасења у јеретичким, сада можемо

речи – псеудо-црквама, или зборницама сатаниним (в. Откр. 2. 9.). Ово је толико тачно да се „не може допустити да они, који припадају Цркви, полазе ради молитве или службе у гробља, или у такозване мученичке храмове јеретика“.

Шта би значило тврдити да између јеретика и православних постоји јединство у пуној Хришћанству? Значило би „подизати неправду на висину“ (в. 1. канон Трул. Саб.)!

На реченом скупу у Канбери 1991. године усвојене су тезе „у циљу пуног видљивог јединства“ цркава, као да се само по себи подразумева да то јединство невидљиво постоји кроз свете тајне, и као да сада усвајањем теза треба исто јединство да тријумфује својом очигледношћу. Кроз ове тезе заправо тријумфује богословска незрелост оних епископа православних, који су се испод текста потписали, а још и више оних који „побожно“ ћуте и не протестују.

Да бисмо докучили шта се крије иза тих усвојених теза, погледаћемо их мало пажљивије.

„Међусобно признање крштења“. Ово је полазна теза. Овако изречена, теза претпоставља потпуну равноправност јеретичких псеудо-цркава са Божијом Црквом. И то не формалну, процедуралну равноправност, него суштинску. Јер она кад тражи међусобно признавање крштења, претпоставља да и псеудо-цркве имају истинско крштење, и да ће оне, имајући по себи истинско крштење, признати православним крштење, потпuno као и православни њима. Ово значи да, без обзира на спољашње признање, псеудо-цркве имају крштење, те да православна Црква није једина Црква, једина која има крштење истинско. Овим се криши докмат да је Црква једна и једина, да је она, као таква, једина ризница светих тајни кроз које се спасење добија, једино станиште Истине које на јединој вери Божијој стоји...

„Једно тијело, један Дух, као што сте и позвани у једну наду звања својега; Један Господ, једна вјера, једно крштење...“ (Ефес. 4. 4. и 5.)

О каквој једној јединствености Апостол Павле говори? О Цркви. И премда је у исказу био малоречив, није пропустио да помене да је Црква и једна вера. Дакле, не да постоји једна Црква, тело Истине, а много-верје, много-вероисповедања, него једно-верје, једно-вероисповедање. И тада, и само у та-

квој, једно-Господњој и једно-верној Цркви може бити једно крштење. Печат истинитости крштења јесте вера!

Ова мисао (догмат) је напла и свој канонски (законски) израз!

„Епископ, или презвитељ, ако изпова крсти онога, који у истини има крштење, или ако не крсти онога, који је од нечествих био оскврњен, нека се свргне; јер се наругао крсту и смрти Господњој и није разликовао праве свештенике од лажних свештеника.“ (47. канон Ап.)

Света тајна крштења се не понавља (Православно исповедање I 102.) – то је и доктмат и закон. Но, како постоје (или су постојали) јеретици који исповедају да православно крштење није истинито, те да православне треба крстити њиховим крштењем, уколико би епископ, или презвитељ, крстио онога за кога зна да има православно крштење, тај би или и сам био јеретик, или у веру неупућен, те би подлегао свргнућу. Истој казни би подлегао и онај који би одбио да крсти онога који би био без православног крштења, а крштен, „оскврњен“ од јеретика, „нечествих“, јер би он одбијајући да крсти онога, или био и сам јеретик, или би признавао крштење јеретика за истинито (што је кажњиво истом казном по 46. канону Ап.), чиме би се наругао крсту Господњем и смрти Његовој; и не би разликовао лажне од правих свештеника.

Ругати се смрти и крсту Господњем. Под крстом се разуме управо крштење (в. Матеј 20. 23. и Лука 12. 50.). Под смрћу Господњом такође се разуме крштење:

„Или зар не знате да сви који се крстијмо у Христу Исуса, у смрт се његову крстисмо?“ (Римљ. 6. 3.)

Сви православни који се крстише, крстише се у смрт Господњу. Али не из љубави према смрти, него напротив, из љубави према вакрењу у живот вски:

„Тако се с њим погребосмо кроз крштење у смрт, да би, као што Христос уста из мртвих славом Очевом, тако и ми ходили у новом животу.“ (Римљ. 6. 4.)

Како великој тајни Божијој се руга ненаучени свештеник, или онај који признаје крштење јеретика за истинито? А колико се тој тајни ругају сами јеретици, свесно или

из заблуде. Ругају се противљењем истинској и јединој од апостола наслеђеној вери.

Неразликовање лажних од правих свештеника. Суштина јерархије јесте вера наслеђена од Отаца кроз познавање светих Књига. Од те суштине јеретици су отпали. И који то не види истог јеретицима признаје крштење као свештени чин, признаје им и свештенство (што је кажњиво по 45. канону Ап.) и тиме и сам отпада од свог свештенства, од своје суштине свог истинског свештейства, и бива свргнут.

Шта се из до сада реченог може закључити? У заједници крштење истинско или постоји, или не постоји. Не може се бити условно крштен. Апостоли, и Свети Оци су, што доктматима, што канонима, исказали да само у заједници православних, тј. у Цркви правоверних постоји крштење, као једна од светих тајни, којом се човек чисти од ранијих греха, а која уз остале свете тајне чини пуноју наслеђа благодати, које је за своју Епископију извор спикоп. У јеретичким заједницама нема свете тајне крштења која би била део неког другог наслеђа, другог предања, другог учесња. Због тога православни не могу да признају јеретицима крштење! Ако би оно постојало, а до сада га православни нису признали, и јеретици су крстили при обраћању Цркви, тада су сви они, за свих две хиљаде година, под грехом, јер су крстили већ крштенога. А ако ли јеретици немају крштење, како да им га православни признају, а да не потпадну под исти грех – ругања крсту и смрти Господњој.

Но, имамо сведочанство да јеретици немају истинско крштење:

„Заповиједамо да се свргне спикоп, или презвитељ, који призна крштење, или жртву јеретика. Јер, како се слаже Христос с велијарсом? или какав дијел има вијерни са невијерником?“ (46. канон Ап.)

Када нам је заповеђено да никошто не признајемо крштење јеретика, тиме нам је и засведочено да јеретици (невијерници, кривоверији) немају крштење. Како онда да га следујући тези признајемо, кад га нема? Зар зато што јеретици поштују наше крштење?

„... и ако они (– јеретици, прим. аут.) почитују наше крштење, то нас ни пајмање не мора збуњивати; нити смо

зато ми дужни благодарност им показивати; него морамо у нуној тачности правила извршавати..." (1. канон Василија Великога)

Ипак, дужни смо напоменути, да неки између раскола, сагласно 1. канону Светога Василија Великога, могу имати крштење мирјанско, дакле без печата дара Духа Светога. Ради се о оним расколима, чији предстојници јесу били свргнути, и као такви су престали да буду у могућности да другима саопштавају благодат Духа Светога, јер су и сами изгубили благодат свештенства, али свргнути нису били и искључени из црквене заједнице, па су се нашли у позицији мирјана, тзв. царског свештенства и по томе могу као и сви мирјани да крсте. Али то крштење, при обраћању дотичних Цркви мора бити допуњено „правим црквеним крштењем”, тј. миропомазањем. Дакле, само у заједници таквих раскола, по себи, постоји овај непотпуни и изузетни облик крштења.

Но, у Цркви постоји појам „признања крштења из јеретика” али само онда када неки јеретици (канони изреком помињу који) желе да се обрате Цркви и спасењу, дакле, када долазе у додир са Црквом:

„Који се из јереси обраћају у православље и к броју оних који се из јеретика спасавају, примамо по слиједећем обреду и обичају: Аријане, и Македонијане, и Саватијане, и Новатијане, и који се називају Катарима и Лијевима, и Четрнаестодневнике или Тетрадите, и Аполинаристе примамо, пошто преставе од себе писмено и анатемизирају сваку јерес, која друкчије учи, него што учи Света Божија, Саборна и Апостолска Црква, знаменовавши их, то јест помазавши им најприје светим миром чело, очи, ноздрве, уста и уши и док их знаменујемо, кажемо: „Печат дара Духа Светога...” (7. канон II Вас. Саб.)

Код ових јеретика (Катари су вине раскол) не може бити ни речи о ма каквом облику крштења истинскога мимо додира њиховог са Црквом, тј. мимо њиховог обраћања православљу. То се види по томе што канон следећи обичај и снисходећи јеретицима у што лакшем њиховом обраћању Цркви, поставља као услов њихово писмено анатемизирање сваке јереси. Тек тада они могу бити примљени по описаном обреду, који не обухвата трикратно погружавање у име Оца, и Сина, и

Светога Духа. Претходним анатемизирањем правоверју супротних јереси, они излазе из јеретичких псевдо-цркава, и прихватају не само црквено учење, него и анатемс Светих Отаца, суд њихов о јеретичком учењу. Дакле, није доволно исповедити Никејско-цариградски символ вере, него је потребно, још и анатемизирати, и то у писменој форми, сваку јерес. То је знак изласка из јереси, и тек тада Црква, освежена о напуштању лажних догмата, прима дотичног човека у своју заједницу светих тајни на описан начин. Уколико би из неког разлога човек одбио да анатемизира јереси, тада би без обзира што припада једној од наведених јереси, био приман као јелин (онај који први пут чује за име Господа Исуса Христа), тј. био би стављен међу оглашене и учењем би напустио јерес и био крштен православним погружењем!

„... примамо као јелине, те их први дан Христјанима чинимо, други оглашенима за тијем трећи их заклињемо трикратним дувањем у лице и у уши, и тада, пошто их поучимо истинама вјере и настојимо да дуго у цркви пребивају и слушају Свето Писмо, крстимо их.” (7. канон II Вас. Саб.)

Овако описани начин примања јеретика у православље је по слову канона описан, тј. важи за све јереси оног доба (друга половина IV века), које пису изреком поменути у првом делу канона. Трећег начинија примања јеретика нема. Отуда, уколико човек одбије да анатемизира јереси, макар и припадао групи јеретика, из које се људи примају без православног погружења, биће примљен овим дужим начином.

Нужност претходног анатемизирања јереси, тј. претходног изласка из јереси, јесте доказ да ни у тим јеретичким псевдо-црквама нема крштења у светотајинском смислу. Јер, кад би га било, кад би оно постојало у истини, и без додира са Црквом, зар би анатемизирање било, или могло бити претходни услов? Али, зато што јесте претходни услов да човек анатемизира лажна учења, и тако иступи из јеретичких заједница, препознајемо, колико лажно учење уништава свету тајну крштења, као и сваку другу. Јер, док год човек не одступи од лажног учења, Црква му нити признаје крштење из јеретика, нити му даје своје крштење.

Овај став поткрепљује и одредба 2. канона Трулскога Сабора, која одаје почаст, озакоњује и тиме даје печат истине

канону (једином) Карthagенскога Сабора 251. године под Кипријаном Карthagенским, а којим се одређује да се сви јеретици без разлике примају пуним православним крштењем. С друге стране исти Трулски Сабор је донео свој 95. канон који афирмише 7. канон II Вас. Саб. и начин пријема неких, поменутих, јеретика без православног погружења, јасно уз претходно писмено анатемизирање јереси. Па, иако се обичај примања по одредби Карthagенскога Сабора одржао већ у време Трулскога Сабора само у великој области исте дијецезе, обзиром на то да се ради о основном принципу еклесиологије, сматрамо да је тај обичај примања, (ако у једној дијецези не представља грех крштења већ крштеног, то неће ни у другим), општи са догматске стране, али и обичај примања по одредби 7. канона II Вас. Саб. као икономичан, (иако раширенiji), будући да важи само за мали број јереси и да је условљен претходним писменим анатемизирањем јереси, сматрамо за изузетан. Стoga, нема греха крштења већ крштеног ако неко и изван картагенске дијецезе хрсти јеретика из оних јеретичких заједница из којих се признање тзв. крштења, може извршити, особито ако је то жеља самог јеретика!

Признавање крштења из јеритика није признавање истине у јеретичком крштењу већ је то начин примања јеретика у Цркву, где се, при свим условима, јеретик не погружава православно, што је спољни вид крштења, него му се, будући да је осудио јеретичка учења, признаје, зато и само тада, погружење јеретичко, које у томе смислу Свети Оци називају „умивањем”, да би показали његову безблагодатност. И, пошто је сам човек осудио лажно учење и тиме на тај начин исправио оно што је због лажног учења и у умивању било криво, Црква описаним начином испуњава, облагодаћује то умивање и претвара га у крштење. Одавде произилази суштина претходног анатемизирања јереси. Ако осуда лажног учења исправља што је скврно и у умивању лажно названог крштења јеретичкога, зар нам то не говори како лажно учење скврни и споља и изнутра?

„Зато Господ није само просто наредио да кригтавамо, већ је прво рескао – научите, па тек онда – крстите у име Оца и Сина и Свога Духа, да би се из поуке пробудила права вера а потом се вера употпунила крштењем. Многи из других

јереси говоре само речи, а не умију исправно, као што је речиси, нити имају здраву всеру, зато је бескорисна вода коју они дају и недостаје јој благочешћа, те онога који се њоме умива више прља у бешчашћу неголи што га искупљује.” (Свети Атанасије Велики, ПГ т. 26.)

Шта значи признати крштење јеретичких заједница? Значи пуштати јеретике у молитвену и литургијско-евхаристијску заједницу православних, без икакве промене у њиховом веровању. На шта би се свело тада православно веровање? На фракцију њиховог јеретичког веровања. Отуда и последици признања јеретичког крштења сасвим одговарајући назив тезе: – Међусобно признавање крштења.

На жаљост, у неким Црквама теза је постала пракса.

„Међусобно признавање свештенства”. Теологија „Сестринских цркава” одражава се и у овој тези. Као и претходна, о међусобном признавању крштења, ова теза се заснива па претпоставци да јеретичке псевдо-цркве већ имају, саме по себи, независно од Цркве, истинско свештенство, које као такво служи пред лицем Бога, и од Бога па јеретике низводи благодат Светога Духа. Теза би требало да оствари спољашње јединство свештенства свега разно-верујућег Хришћанства, као што оно, по заговорницима ове тезе, есхатолошки већ постоји изнутра.

На срећу, Свети Оци, од којих преузесмо све ово у чemu јесмо, оставили су нам, као малој деци, у наслеђе сасвим доволно догматско-канонских поука, да бисмо се њима руковођени, могли одредити према овој тези.

„Ако који епископ, или презвитер, или ђакон, прими од кога друго рукоположење, нека буде свргнут и он и онај, који га је рукоположио; осим случаја да се докаже да је од јеретика био рукоположен. Јер који су од такових крштени, или рукоположени, не могу бити ни вијерни, ни клирици”. (68. канон Ап.)

Канон у првом исказу забрањује друго рукоположење на исти степен свештенства. Али томе греху неће потиести онај, који рукоположи некога, ко је у јеретика био у свештенству, тј. био од њих рукопложен. Овај став је идентичан ставу 47. канона Ап. по коме је забрањено крстити онога који већ има истинско крштење. У оба се случаја истинско крштење и ис-

тинско рукоположење везује само за оно добијено од православних у Цркви, док се свако друго сматра лажним, нечестивим. Канон то као да сумира: „Јер, који су од такових (јеретика) крштени, или рукоположени, не могу бити ни вијерни, ни клирици.“ Иако се канон бави рукоположењем, он када указује на лажна рукоположења, као да се повезује са 47. каноном Ап. који се бави крштењем. Као што од јеретика крштен није Хришћанин, тако ни од јеретика рукоположен није клирик. Ако се 68. канон Ап. повезује са 47. каноном на тако јасан начин, и ако забрањује рукоположење онога (на исти степен), који у истини већ има то рукоположење, зашто 68. канон Ап. не наређује и друго, попут 47. канона Ап., а наиме, да се свргне онај ко одбије да рукоположи онога од јеретика рукоположенога?

Рукоположење је света тајна која се даје само ономе који је по оцени верних и онога који рукополаже, и по њиховој одговорности, спреман да буде клирик. Нико не може епископа нпр. да натера да некога рукоположи. Стога и нема наредбе да се онај који у истини није рукоположен, мора рукоположити, јер је од јеретика већ био рукоположен. И ту свакако видимо већ одговор на тезу из Капбере.

Када би у јеретичким псевдо-црквама било истинитог рукоположења, и истинитог свештенства, тада би постојала обавеза дотичне „свештенике“ примати у свој олтар, и сваки епископ би им излазио у сусрет кад год би они пожелели да се обрате православљу, и уврштавао би их међу своје клирике. А заправо, одсуство ма какве наредбе у том смислу, значи да то што је неко код јеретика био у његовом „клиру“, не треба да на било који начин узбуђује православце, јер он није клирик, нити је оно клир!

„Не мора никакав од страних епископа, или презвитера, или ђакона, бити примљен без потврднога листа; а кад такав лист донесу, нека се просуди добро о њима, па ако су проповиједници благочестија, нека се приме, аколи нијесу давши им колико им је потребито, у онћење их своје не примајте; јер много пријеваром бива.“ (33. канон Ап.)

Наведени канон стоји насупрот непостојећој одредби о примању јеретичких свештеника. Он захтева да се упркос потврднога листа, у коме између осталог постоји и све-

доначноство да је дотични у православном клиру, спроведе пажљива истрага да није у питању ипак јеретик. Ако се утврди да је дотични јеретик, њега као таквога који није проповедник благочестија не треба примати. Под примањем се подразумева, у првом смислу то да му се омогући да уђе у олтар за време службе, да би се тиме видело да је дотични странац истински клирик. Уколико је овај јеретик, канон наређује да се у олтар и у општење православних не примају, да се тиме види да није проповедник истине и да га нико од верних не сме слушати.

Уколико се јеретички „свештеници“ не смеју у олтар примати, колико ли је теже замислити обавезу да се исти примају, рукоположењем или на други начин, у клир православних у оном чину у коме су били код јеретика. Обавеза таквог примања значила би да јеретици имају истинско свештенство. А међутим:

„Епископ, или презвитер, или ђакон, који се са јеретицима само и молио буде, нека се одлучи; ако им пак допусти као клирицима, да што раде, нека се свргне.“ (45. канон Ап.)

Забрањено је допуштати јеретицима да што раде као клирици. Канон се не ограничава само на то да забрањује да јеретици обављају службу клиришку, него забрањује да се допушта да чине све, или боље рећи, ма шта од онога што чине клирици. То је само законски изражен грех неразликовања лажног, од правог свештенства (в. 47. канон Ап.). Забрањујући им да чине било шта од онога што чине клирици, канон јеретицима одриче свештенство! Зашто?

„... Јер суштину наше јерархије састављају богопредане ријечи, то јест, право познавање божанствених Књига, као што је велики Дионизије казао...“ (2. канон VII Вас. Саб.)

„Ги си одбацио знање, и ја ћу тебе одбацити, да ми не вриши службе свештеничке.“ (Осија 4. 6.)

Суштина и печат истинскога свештенства јесте исповедање, и проповедање, и вера благочестија, или другим изразом право познавање богопреданих речи, тј. учествовање у наслеђеној од Бога, Апостола и Светих Отаца, вери, или Богооткривеном Богопознању. Без такве свете вере Богу је немогуће угодити (в. Јевр. 11. 6.), па како да му се служи пред олтаром? Стога канони забрањују, не само допустити „кли-

рику" јеретичком да служи, него и да улази у олтар, да даје благослов, да проповеда, и др. А у неким нашим Црквама видимо да епископи позивају у олтар јеретике и све остало.

Сада можемо закључити да 68. канон Ап. када каже да: „који су од такових (јеретика) ... рукоположени, не могу бити ... клирици”, уз чињеницу да ни крштени од јерстика не могу бити верни (Хришћани), то сасвим сигурно је да јеретичке псеудо-цркве немају свештенство. И то се види отуда, што они не могу рукоплагати клирике, и опет, тај назови рукопложени назови клирик не може да крсти, јер је бесплюдан.

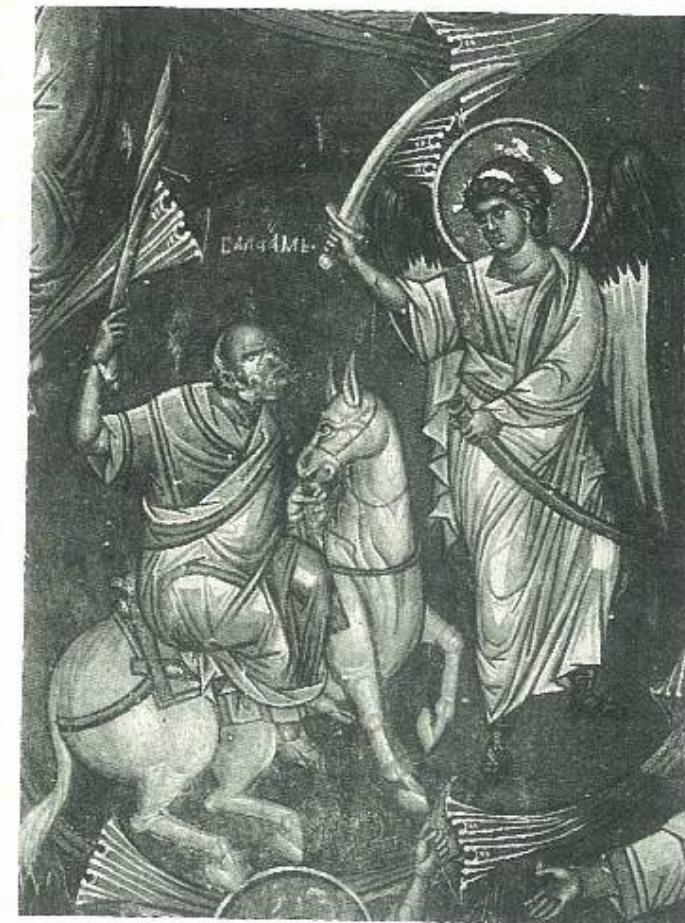
Али, Црква православних у додиру са само неким од јеретика (заправо се ради о расколима) може Саборском одлуком, када се ови обраћају у православље, да их прима у своју заједницу као клирике, а не као световњаке.

„У погледу оних, који себе катарима називљу, када прелазе у католичанску и апостолску Цркву, Свети и Велики Сабор установљује, да се на њих имају руке положити и тада могу остати у клиру. Али прије свега морају писмено признати да ће се држати (у свему шљедовати догматима католичанске и апостолске Цркве...” (8. канон I Вас. Саб.)

Ради се дакле о примању, а не о признавању јеретичког клира. Јер све док катарски „клирик“ не пружи писмено обећање (које је упоредљиво (потврда је истога) са анатемизирањем јереси што овај пружа да би му се крштње „признало“) и тиме не одступи од јереси (раскола) неће му бити допуштено да улази у олтар, што је видљив знак да није клирик. Полагање руку на њих није рукоположење. Цариградски патријарх Тарасије под тим разуме молитву измирења истих са Црквом (Д. В. С. VII 93.) у смислу 43. канона Картагенског Сабора. Овим полагањем руку Црква испуњава, облагодаћује, све оно што су својим „рукоположењем“ чинили катарски епископи. Ствар је слична као код примања катарских световњака по одредби 7. канона II Вас. Саб. Стога на овом месту о томе не бисмо више говорили.

Разлог оваквоме пријему јеретичких „клирика“ наглашен је у 57. и 68. канону Картагенског Сабора, а наиме тај је што они око себе окупљају народ, који су, уочивши заблуду јеретичку, поучили правим догматима истине православних,

и прсласком њих самих у православље где би задржали свој чин, и тиме бригу за народ, истовремено и сав исти свој народ превели к истини. Мислимо да би мимо овог изгледа на спасење душа многих, примање јеретичких „клирика“ у клир православних по описаном обреду било безразложно.



Анђео Божији затвара пут Валкану, манастир Дечани

Како јеретици у својим псеудо-црквама немају истинскога свештенства, то се о некаквом међусобном признавању свештенства при чему не би јеретици анатемизирали јерес и следили догматима Једине Цркве православних, не може са богословског становината говорити.

„Евхаристијско онитење“. Ова теза би требало да буде манифестација оних теза, о којима смо говорили. Јер, ако дође до међусобног признавања крштења и свештенства, као да и јерстици и православни имају крштење и рукоположење, тада није ненормално да и православни једу жртву јеретика, и да јеретици приступају и причешћују се Крви и Телу Христа. Јер свештенство, јер крштење, чemu служе? Зар не евхаристији? Ако ли имамо заједницу крштења и заједницу свештенства, тада имамо и заједницу у Крви и Телу. Мало по мало, и дође нечастиви да се дотакне својом гнусобом највеће Светиње!

Из ризнице наслеђа, које нам је оставио Свети Иринеј Лионски читамо следећи став: „Наша вера је сагласна са евхаристијом, и евхаристија потврђује нашу веру! Вера Божија, наслеђена од Апостола и Светих Отаца, је сагласна, и потврђује се евхаристијом. Пека друга вера не може ни бити сагласна са Божанском евхаристијом, па се према томе не може ни потврдити у Божанској евхаристији! Једна је евхаристија, једна је и вера у њој, и њоме потврђена. А све друго, баш све, што није у евхаристији, што није сагласно, пити потврђено свхаристијом, удаљено је од Бога, и близу је ада. Тако и јереси.

Стога Јустин Ђелијски упозорава: „*Intercommunio*, општење са јеретицима у светим тајнама, нарочито у светој Евхаристији, то је најбезочније издајство Господа Христа, издајство јудинско и притом издајство васцеле Цркве Христове“ (Солун 1974. г.).

Ове богословске мисли налазе упориште у канонима. Сви канони које смо прегледали а који се односе на чистоту крштења и свештенства од јереси, чувају не само крштење и свештенство, већ и више чувају Евхаристију. Но, постоје и неки други канони, које ћемо сада погледати.

„Не може се допустити јеретицима, који остају упорни у јереси, да улазе у Дом Божији.“ (6. канон Лаод. Саб.)

Канон забрањује јеретицима да улазе у Дом Божији. Будући да је „Дом Божији“ написано великим словима, то се не подразумева тиме храм или црква, него управо сама литургија, која је Царство Божије, Дом Божији. Значи, забрањено је јеретицима да улазе у храм у време службе Божије, и то због

тога што им се брани молитвена, литургијска заједница са верним, правоверним народом. Ако ли им је забрањена молитвена заједница, како им може бити допуштено да се причесте? Истина, канон оставља могућност јеретицима који жеље да упознају истину „да уђу у Дом Божији“, да уђу у литургију, или у литургију оглашених. Јеретици улазе, али не служе. После возгласа: Оглашени изиђите, излазе и они, јер почиње литургија верних, правоверних! Ако ли немају право да слушају литургију, како ће да се причесте?

„Не може се допустити, да опи, који припадају Цркви, полазе ради молитве или службе у гробља или у такозване мученичке храмове јеретика...“ (9. канон Лаод. Саб.)

Канон, као и претходни, забрањује молитвену или богослужбену заједницу правоверних са јеретицима, али у њиховим храмовима, тј. забрањује се правоверним да се скврне туђим (не Божијим) молитвама и службама. Уколико ову забрану прекрши световњак, одлучује се, ако забрану прекрши клирик, свргава се (в. 64. канон Ап.).

Изгледа да ови канони подразумевају само одлазак па јеретичка тзв. Богослужења ради молитве. Такав који то учини, сматра да и јеретици, као и правоверни имају удео са Христом. Отуда релативно блага казна за световњаке, а тешка за клирике. Важно је истаћи још и 34. канон Лаодикијскога Сабора:

„Никакав Христјанин не мора (не сме) остављати мученике Христове и обраћати се лажним мученицима, то јест јеретичкима, или који су прије јеретици били; јер су ови далеко од Бога. Нека су дакле анатема, који се к њима обраћају.“

Претходни (9) канон забрањује „полазити ради молитве или службе у гробља“ јеретицима. Та места су била места где су уконавана тела јеретичких тзв. мученика. На први поглед, то исто забрањује и овај (34) канон. Али откуд толико велика разлика у казни, ако је прекрај исти? Анатема је много тежа казна од одлучења или свргнућа.

Разлика у изразима које користе Свети Оци је већа него што изгледа. Девети канон употребљава просто реч „полазити“. То још није одступ од Цркве. Али, зато 34. канон Ап. употребљава изразе: „остављати мученике Христове“ и

„обраћати се лажним мученицима”. Ради молитве или службе полазити гробља јеретичка је једно, а остављати мученике Христове и обраћати се лажним мученицима јеретика је нешто друго, много теже. Наглашеност остављања мученика Христових изражава остављање саме сржи Цркве – Евхаристије. Јер се не ради о самим моштима светих, као да се оне остављају и као да се ту завршава грех, него се под остављањем мученика Христових, подразумева остављање оног камена на коме се Црква држи, а то је исповедање праве вере упркос мучењу. И још је то тај камен на коме се жртва приноси и освешћује – олтар, који без моштију мученика не може бити (в. 7. канон VII Вас. Саб.), и чија се исповедничка жртва на тајанствен начин повезује са Христовом (Откр. 6.9.) жртвом. У том смислу се остављање мученика Христових сматра за остављање олтара, тј. Евхаристије Божанске. Отуда и претња анатемом.

Како се остављају мученици Христови? Обраћањем, лажним мученицима јеретичким, лажним, јер како у канону стоји: „јер су ови далеко од Бога. Далеко су јер њихова жртва није у складу са жртвом Христовом, будући да је основана на лажној, од Бога не наслеђеној вери. Обраћање лажним мученицима јеретика, јесте у ствари, обраћање лажним олтарима, који се држе на лажном исповедању вере. То у пракси значи, јести са лажног олтара, лажне жртве, тј. учествовати у лажној евхаристији.

Стога свако оштећење са јеретицима у светој тајни Евхаристије, било да се они у православном храму причешћују, било да се православни причешћује у лажној жртви, по 34. канону Ап. потида анатеми.

Ипак, у пракси, једном појести (можда из познања) лажну жртву, није још остављање Евхаристије, и неће подлећи анатеми, ако није праћено и печим другим (нпр. сагласју са лажним догматима јеретика). На пример:

„9. питање: Презвитерс, који су једанпут или два пута јели заједно са јеретицима, а нијесу били у црквеном опећењу с њима, нити су се потписали за јерес, да ли треба допустити заједничкој трпези и појању светих песама?

Одговор: Овдје треба видјести, да ли су свештеници они, који су јели, чинили то са јеретичким свештеницима, или

свјетовњацима, и да ли опет са опима, који су правилно вјеровали, али који нијесу били у црквеном опећењу са јеретицима; а свакако већи је пријеступ за свештена лица. Уосталом и једне и друге треба примити послије приличне епитимије, и допустити их у заједницу јела и молитава.” (Свети Теодор Студит, посланица монаху Методију)

У посећивању гробова или храмова јеретика ради молитве или службе између другога видимо мисао дотичних који то чине да и јеретици имају службу која је Божија, (9. канон Лаодик. Сабора) а у обраћању „моштима” лажних мученика јеретика видимо мисао о ваљаности „жртве” (34. канон. Лаодик. Сабора) слично налазимо у односу 45. и 46. канона Ап.

„Епископ, или презвитер, или ћакон, који се са јеретицима само и молио буде, нека се одлучи; ако им пак допусти као клирицима, да што раде, нека се свргне.” (45. канон Ап.)

„Заповиједамо да се свргне епископ, или презвитер, који призна крштење или жртву јеретика. Јер: како се слаже Христос с велијаром? или какав дијел има вјерни са невјерником?” (46. канон Ап.)

Одлучује се свештеник који се „са јеретицима само и молио буде”, док се свргава онај, који им „допусти да као клирици што раде”. Саслуживање православних свештеника са јеретичким „клирицима” представља допуштање истима да служе као да су клирици. И то је забрањено под претњом свргнућа. Али то саслуживање је истовремено и молитва са јеретичким свештеником за шта се одлучује. Као да је у питању колизија међу одредбама унутар једног канона.

Канон (45.) исказује своју прву одредбу речима: „Епископ ... који се са јеретицима само и молио буде, иска се одлучи”. Речи: „само и молио буде” указују на најнижи степен молитвене заједнице православног свештеника и јеретика, за разлику од речи којима канон исказује своју другу одредбу: „ако им пак допусти, као клирицима, да што раде”, које подразумевају било какву клиришку заједницу, па дакле и заједницу молитве на богослужењима. Речју: „ако им пак”, канон одваја ове две одредбе, што се различитим казнама још боље изражава. Да канон мисли и у првој, и у другој одредби на тзв. клирикс јеретика, види се по речи

„им“ тј. њима, – управо онима с којима прва одредба забрањује православним клирицима заједничку молитву, њима, као „клирицима“ православни свештенослужитељ не сме да допусти да раде било шта од онога што клирици раде. Дакле, могућност да се прва одредба односи на молитву коју би православни свештеник имао заједно само са оним јеретицима, који се у њиховим псевдо-црквама броје као световњаци, не стоји. Не стоји и због тога што би се у том случају индиректно признала разлика јеретика на клирике и световњаке, чиме би се признала особитост „клира“ јеретика и њихових чини, а канон је управо против тога и донет.

Валсамон прву одредбу разуме као најнижи облик заједнице (који има тек просто општење) који испољава „списходљиво сматрање на молитву јеретика“ (Ат. синт. II 60.) тј. сматрање да су молитве или службе јеретика нешто часно, а не работа достојна гнушења. У пракси би се овај најнижи облик заједништва састојао у томе да би православни клирик отишао и присуствовао тзв. служби јеретика у њиховом храму, али без уласка у њихов олтар, и без саслуживања, јер би то значило признавање жртве и крштења јеретика (в. 46. канон Ап.). Уколико би епископ нпр. дао јеретицима да служе у православном храму, повредио би одредбу 45. канона Ап. јер би им допустио да служе као да су клирици, а то пису. Како он нема јурисдикцију над тзв. храмом јеретика, он им ту не може ништа ни забранити ни допустити да служе, али у православном храму он је тај, који не им допусти; док у њиховом храму ако саслужује, он отворено признаје јеретичко крштење и жртву. Ако у своме дакле храму само присуствује (или чак ни то) „служби“ јеретика, бива свргнут, јер им је допустио ... али ако у њиховом храму буде само присуствовао, бива одлучен по првој одредби 45. канона Ап.

После свега реченог, како да православни имају евхаристијско општење са јеретицима? Цела теза о евхаристијском општењу потпада под удар 46. канона Ап. јер претпоставља признање јеретичке жртве, као и признање Евхаристије православних од стране јеретика. Како да призnamо нешто за нешто, кад је пишта? Зар само зато што ништа признаје нас, а не одступа од свога ништа? Како нечасно да прогласимо часним?

„Празничне дарове, које шаљу ѡудеји или јеретици, не треба примати...“ (37. канон Ап.)

Ако је овако са празничним даровима, како ли је тек са тзв. жртвом јеретика? Не пропустимо да приметимо како управо 46. канон Ап. као образложење зашто се не сме признati крштење и жртва јеретика, памомиље демонски карактер јереси и то позивом на речи Апостола Павла (II Кор. 6. 15).

„Прихваташе Никејско-цариградског Симбола вере као заједничког израза апостолске вере“.

Ова теза настоји да међусобна признања и општење у светим тајнама некако оправда изналачењем „заједничког израза апостолске вере“. Јер већа није тек неко убеђење да је нешто тако како мислим да јесте.

„А вјера је основ свега чему се надамо, потврда ствари невидљивих.“ (Јевр. 11.1)

Ако се у међусобном признавању и општењу у светим тајнама, по замисли теолога „сестринских цркава“, и видљиво пројављује оно што невидљиво већ постоји, а то је „Хришћанство као плурализам конфесија“, тада мора постојати један израз вере, који би послужио (али не и у истини служио) као основ и потврда јединства таквога Хришћанства, а који би опст био и веза са апостолском вером.

„Али ако вам и ми или апјео с неба јави јеванђеље другчије него што вам ми јависмо, проклет да буде.“ (Гал. 1. 8.)

Овако изричит став Апостол је изрекао стога што уколико веру, тај основ и потврду спасења оштетимо, упропастили смо све и пропаде наша нада, и нема никакве потврде ствари невидљивих. Стога је реченим теолозима био нужан за потврду њиховог уједињавања заједнички израз вере, што на жалост не значи и заједничку веру. Они замењују веру, не говорећи ништа о заједништву у њој, за израз вере, за спољни формални израз, којим би сви у различитим верама били задовољни, и имали привид заједништва.

Зашто се инсистира на томе да тај израз буде израз апостолске вере? Неки јеретици имају историјски изглед апостолског прејсмства, и теже да прикажу како је код њих очувана и чак унапређена апостолска вера. Они мисле да је нужно да израз заједничке вере разних „цркава“ одражава апостолску веру (коју су они унапређенима порушили (јер

би то била потврда и основ њиховог апостолског прејемства, прејемства епископске власти и благодати – ствари невидљивих – од које су ови отпали. Други јеретици уопште немају апостолско прејемство ни као изглед, али верују да вера, ако је апостолска, спасава и мимо светих тајни, тј. да се спасење даје Светим Духом свакоме индивидуално, зависно од вере, а без обзира на Цркву. Њихова потреба за изразом апостолске вере је у томе, дакле, не да афирмишу своју певдо-цркву, него да сачувају модел свога спасења и да осигурају за себе назив Хришћани.

Теза ту, форму израза заједничког „веровања“ за тако разнородне јереси и Цркву православних, проналази у Никејско-цариградском Символу вере. Ово је значајно.

Никејско-цариградски Символ вере се проглашава изразом апостолске вере, што је сасвим исправно. То је утврђено на Васељенским Саборима, а ми ћемо навести само одредбе II и III Васељенског Сабора.

„Свети Оци, сабрани у Цариграду, одређују, да се не смије укидати, него мора остати једини ваљаним Символ вјере изложени од три стотине и осамдесет Отца сакупљених у Никеји Витинској...“ (1. канон II Вас. Саб.)

„Кад је било ово прочитано, Свети је Сабор установио да нико не смије изнапати, или писати, или састављати другу вјеру осим оне, коју установише Свети Оци сабрани са Духом Светим у Никеји граду. Који се пак усуде састављати другу вјеру, те пронашати је, пружати је онима, који хоће да се обрате к познању истине...“ (7. канон III Вас. Саб.)

Видимо да је Символ запечаћен Светим Духом, проглашен за вечна времена и да је неподложан изменама не само по форми, него и по садржају, тј. вери коју изражава. Јер када канон говори о забрани „изнашања“ он прецизира да то обухвата и писање, али и састављање друге вере. Забрана писања обухвата забрану било каквих измена или допуна изложеног Никејско-Цариградског Симбола вере. Свети Кирил Александријски о томе пише у писму Јовану Антиохијском:

„Забрањујемо свакоме да мијења Символ вјере, који су издали Свети Оци Никејски; нити себи, нити никоме другом допуштамо избацивати или дometati у овај Символ ни једне ријечи.“

Ако је забрањено дописивати и једне ријечи у израз вере, то је још више забрањено мењати саму веру, коју исти Символ изражава. Канон (7) када употребљава речи: „или писати, или састављати другу вјеру“, одваја писање (преправљање самога текста Симбола) од састављања друге вере (других доктата). Затим исти канон тешким казнама брани управо састављање и проповедање друге вјере, те пружање исте онима, који желе да се обрате познању истине. Ово стога што новосастављена вера не може довести до Истине, него само она наслеђена од Апостола и Светих Отаца, у чијем је светлу једину могуће досегнути пуни смисао свих одредби садржаних у Никејско-цариградском Симболу вере, а да при том не остане ни једна мисао вере неизражена Симболом.

Дакле, једном Никејско-цариградском Симболу вере, као изразу вере, може одговарати само једна вера! И јеретици ако већ признају исти Никејско-цариградски Символ вере за израз апостолске вере, онда они сами сведоче да њихова вера, будући да не одговара ни сунтински, ни изразом, реченом Симболу, није апостолска!

Јер, када тврде да Свети Дух исходи и од Сина, зар не преступају Симбол који каже да Свети Дух исходи само од Оца? Или, када тврде да за спасење человека није од значаја да ли је у Цркви, како могу исповедати веру у Једну, Свету, Саборну и Апостолску Цркву?

Зар није узалудно тад њихово изговарање речи Никејско-цариградског Симбола? И у чему се онда садржи основ и потврда међусобног признавања и општења у светим тајнама? Управо оно што нађоше да ће их повезати са апостолским наслеђем, од истога их је одбацило! Сами против себе тиме анатему изрекоше.

Стога се православни не би смели задовољити самим испразним изговарањем речи Никејско-цариградског Симбола вере, за општснje са јеретицима. Него и у томе се мора следити Светим Оцима. Они су допуштали јеретицима да опиште у светим тајнама тек када писмено предају анатеми сваку јерес (в. нпр. 7. канон II Вас. Саб.), и обећају да ће у свему следити доктатима Саборне и Апостолске Цркве (в. 8. канон I Вас. Саб.). Тек је то било основ и потврда јединства и општења у светим тајнама.

У складу са овим, а против схватања Хришћанства као плурализма конфесија, других интерпретација, других предања, других унапређења (што су све спољњиви, али и прикривени изрази за друге, лажне вере), износимо речи Светога Атанасија Великога:

„Како могу бити у Католичанској (Саборној) Цркви они који су одбацили апостолску веру, и постали изумитељи нових злих дела, они који су оставили божанске речи Писма, а људске обмане прогласили новом мудрошћу?“

(ПГ т. 27 цл. 152 Ц)

Међутим, приметно је да се многи теологи труде да докажу да нове мудrosti јеретика нису велика одступања од Божанске вере, и да с тога нема препреке која би делила јеретике од правоверних. Ми не познајмо велика и мала одступања од вере. Ми правимо разлику на лако и тешко изгладива питања (в. 1. канон Светога Василија Великога). Ми правимо разлику између поједињих мишљења, али која ниуколико неким новачењем не повређују догмате вере, каноне и начела Цркве. Ми непоколебиво следимо Свете Оце Трулскога Сабора:

„... Једном ријечи, установљујемо, да мора важити као чврста, и да мора остати непоколебљивом до краја вијекова вјера свију оних људи, који се прославише у Божијој Цркви и који су били видјела свијета, чврсто држећи ријеч живота, а исто тако и њихови богопредани списи и догмати...“

(1. канон Трул. Саб.)

Вера Светих Отаца, њихови богопредани списи и догмати морају остати непоколебиви до краја свих векова. Када Свети Оци Трулскога Сабора установише да вера, списи и догмати морају остати непоколебиви до краја векова, они су тиме сасвим одсекли могућност да се нека, ма колико се чинила незнатном, друга вера, основана на другим списима, од људи непрослављених у Божијој Цркви, прогласи премо- стивом и подобном за уједињење јеретика и Цркве.

Ми, и када правимо разлику на лако и тешко изгладива питања, или на поједиња мишљења, ниуколико не ремстимо, нити противречимо, сагласују са Светим Духом запечаћеном наведеном одредбом 1. канона Трулскога Сабора. Јер, под лако изгладивим питањем Свети Василије Велики (1. канон) подразумева само таква питања, која се у суштини не противе

вери, или догматима, него су у нескладу (што никако није беззначајно (са принципима црквене икономије, снисхођењем у границама одређеним самом Црквом. Светитељ у 1. свом канону наводи пример за лако изгладиво питање: кад се о пokaјању различito мисли од оних, који припадају Цркви. О апостатима се може мислити сувише снисходљиво, али и престрого. Важно је уочити да ова различна мишљења, све док се не изгладе са црквеним, тј. док се не доведу у црквене оквире, могу бити узрок отцепљења од Цркве.“ „Различито мисли од оних, који припадају Цркви“ – то су речи Светога Василија Великога, које јасно указују на то да се они, који истрајњавају у таквом свом ванцрквном мишљењу, и поред тога што је оно лако изгладиво, налазе одвојени од „оних који припадају Цркви“.

Дакле, и лако изгладива питања, све док се не изгладе, јесу непремостива за улазак у црквено јединство!

Данашињи цак теологи, сматрају (теологи који заступају теологију тзв. „сестринских цркава“), да нове мудрости, нови догмати, данашњих јеретика нису непремостива препрека њиховом и православном међусобном признавању, уједињењу, и општењу у светим тајнама. Зато погледајмо у којој мери они подривају темеље вере Божије, тога основа и потврде свега чему се надамо.

Римокатолици верују да Свети Дух исходи од Оца, али и од Сина. Заједно са Париградским патријархом Фотијем се читамо да ли то истовремено значи да Свети Дух исходи и од самог себе. Римокатолици верују да су папе римске непогрешиве у верским питањима, а шта онда са папама јеретицима, или са папом Леоном III који је анatemисао учење о томе исхођењу Светога Духа и од Сина, и дао да се Никејско-цариградски Симбол вере исписан на две сребрне плоче истакне усрд Рима? Римокатолици у свом „унапређивању“ вере ни Пресвету Богородицу нису оставили на миру. На потом су и у загробни живот унели чистилиште. И много шта другога нечаснога верују.

Протестанти верују да свете тајне јесу само символи, а не суштина ствари. Хлеб и вино, у суштини јесу хлеб и вино,

* На пример, Катари, и Донатисти (прим. аут.)

а не Христово Тело и Крв. Како са њима православни могу имати евхаристијско општење? Они немају свештниство као посвећени Богом клир. Како онда православни могу с њима да саслужују? Они верују да Свети Дух спасава појединачно сваког човека, који верује читајући Свето Писмо. Црква за њих није заједница верних у Крви и Телу, заједница око наслеђа Божије благодати и власти, која се налази код епископа, него је она духовност присутна свуда где је нада и љубав. И много још другог нечасног верују и држе.

Англиканци су још свему овоме додали и то што „рукополажу“ жене у „свештенство“! –

Све што смо изисли, изисли смо да бисмо показали како су веровања најближих данашњих јеретика таква да се никако не могу сматрати као подесна, или доволно истинита, за уједињење са православним, и то уједињење, при коме би јеретици остали при својој нечистој вери. Како данас било који православни епископ може назвати протестантску групу Сестринском Црквом, кад је она у очима самих протестаната расплинута на појам духовности која је свуда где је нада и љубав?

Као што смо показали и лако изгладива питања док се не изгладе могу бити непремостива за црквено општење оних који припадају Цркви и оних који се Цркви противе по тим питањима. О томе колико вера светоотачка мора бити у свему непоколебива до краја говори Свети Јован Златоуст:

„Ако и најмање оштетиш печат на царској новчаници, цела новчаница постаје фалсификат. Тако исто ако здраву веру и у чему најмањем измениш, цела бива осквријена и постаје гора уместо боља. Где су сада они који нас оптужују за агресивност због нашег става према јеретицима? Где су сада они, који кажу да међу нама нема ништа различито, већ да разлике бивају због властољубља? Нека послушају Павла, који говори да Еванђеље изменише они, који и у најмањем уводе новотарије.“ (ПГ т. 61 цол. 622)

Овај бого предани спис Светитеља нека буде одговорним теолозима, који разлике, новаштине, „унапређења“ вере јеретика, покушавају да оправдају називајући их само интерпретацијама других предања.

„Заједничко сведочење Еванђеља“ и „Омогућавање парохијама и зајдницама да изразе на одговарајући начин локални степен постојење општења“. О овим темама ћемо говорити заједно.

Уколико би дошло до реализације већ размотрених теза, и у складу са доктрином „сестринских цркава“, прогласило се на видљив начин оно што наводно (унпркос Божијој и светоотачкој науци) већ сада, а тиме у суштини и од почетка, неиздаљиво постоји, (а наиме наводно истинито и заједничко и православнима и јеретицима критење, свештенство и Евхаристија), и уколико би разлике у вери могле бити преузићене изговарањем Никејско-џариградског Символа вере, те тако изглађени плуралитет вера, иначе суштински супротстављених, постао основ и потврда таکвога заједништва, дошло би до неминовног васпостављања у свему једне Цркве. А какве?

Теза помиње „парохије и заједнице“. Израз „парохија“ означава „место странствовања“ у свету, место верних окупљених око свог епископа, дакле, помесну Цркву-Епископију. Израз „заједница“ означава групу људи која дели заједничку веру. То што теза разликује парохије и заједнице указује на то да та једна Црква у својој структури не би била јединствена, већ би се делила на оне структуре које су организоване по принципу парохија (православни, римокатолици...), и оне, организоване по принципу заједница (протестанти). Да све ово није тек терминолошка непрецизност, указује то што се тим различитим структурима омогућава засебан (– локални) „степен постојење општења“ у оквиру те тзв. новопроглашене „Цркве“. Овај засебан степен постојење општења се изражава двојако: као јуридициона засебност, и као докматско-верска засебност. Теза не спомиње, али ако ове засебности третира као локалне, сигурно је да се предвиђа и неки централни облик организације, који би обједињавао* и координисао те локалне засебности. Основни принципи Цркве, због кога је Црква Једна, и који јој омогућава да буде Саборна, јесте принцип –

* У циљу одржавања светски поретка и мира (прим. аут.)

једна литургијска заједница у једном месту, један центар (епископ) сабирања верних у једној Чани Христовога Тела и Крви у једном месту.

„Јер је један хљеб, једно смо тијело многи, пошто се сви од једнога хљеба причешћујемо.“ (I Кор. 10. 17.)

Извор тог једног Хљеба на земљи (у једном месту) јесте само један епископ. Јер Апостол јасно каже: „пошто се сви од једнога хљеба причешћујемо“. Дакле сви верни једног места, баш као и сви верни у целом свету, причешћују се од једнога Христа, и то од једнога епископа у своме месту.

Ова богословска мисао нашла је и свој законски израз у 8. канону I Вас. Саб.:

„... да нема у једном граду два епископа.“

Међутим, изражавање засебности степена постојећег општења, кад је јурисдикција у питању, значи да сваки верник и сваки клирик одговара на сада постојећи начин сада постојећем своме епископу (или пастору) чија је јурисдикција на сада постојећој области. То значи да би многе локалне парохије и заједнице, делећи један те исти простор, биле доведене у ситуацију да у једном граду постоји више епископа, јасно ако би се тезе о међусобном признавању реализовале.

Тако је већ у старту у темељ новопроглашене „Цркве“, која се труди да се прикаже васељенском (ова одлика није у бројности или у проглашењу, него управо у јединствености и саборности), постављен камен раскола, антисаборности – два епископа у једном граду. Овим су теологи „сестринских цркава“ показали да њихов пројекат Васељенске Цркве не почива на заједници Крви и Тела Христа. Чак и да прихватимо све претходне тезе, иако су оне достојне презира.

Ми, православни већ, на жалост, имамо у Дијаспори ситуацију „два епископа у једном граду“, која је производ историјских околности. Та ситуација захтева исправљање. Интересантно је, али они који највише пожурују то исправљање, јесу управо теологи из оних Цркава које се залажу за теологију „сестринских цркава“. Зар је чудно што они исправљање постојећег стања у Дијаспори, гурају у неканонском правцу (објединавање Дијаспоре под високи надзор Цариграда, што се покушава са целим православљем), на

квазиканонски начин (злоупотребом припремне комисије за Васељенски Сабор), када исту неправилност уградију у свој пројект.

Доследност им је јача страна, само ако се ради о недоследности!

Изражавање засебности степена постојећег општења, кад је доктрино-верско општење у питању, открива да сваки епископ или пастор у зависности од своје припадности може да исповеда и проповеда своју веру, и то ону већ постојећу. Дакле, два епископа у једном месту, две литургијске заједнице у једном месту, биле би раздвојене, ни мање ни више, него веома. Ова чињеница уништава сваки појам о Цркви!

Упркос свему, теза предвиђа заједничко проповедање Еванђеља. Ово претпоставља да су све вере ма колико су противне, ипак истините и спасоносне. Апостолово инсистирање на једној вери се заобилази тврђњом која никим није поткрепљена, да је тај плурализам вера, заправо једна вера, само у више предања и интерпретација. Међусобну супротност те тзв. једне вере у самој себи, нико не тумачи.

О чему се заправо ради?

О практичној издаји Православља! Јер сваки пројекат има у позадини практичну намеру, ради које се и ствара!

Наиме, ако бисмо ми, православни пристали на „теорију релативности“, на то да су јереси истините и спасоносне, те да као такве јесу једна вера са вером Божијом, Апостолском и Светооглашком, тада бисмо релативизовали саму ту нашу веру, која је и потврда и основ и заштита Цркве, као што смо већ истакли. Да ли може кућа (Црква) опстати на релативном темељу? До сад смо знали за кућу прављену на Камену (– Црква) и за кућу прављену на песку (јеретичке псевдо-цркве). Сад нам се нуди кућа на камену пешчару! Кад дуну ветрови и када навале воде распашиће се та кућа, страшно!

Или конкретно. „Заједничко проповедање Еванђеља“ практично значи да ће јеретици моћи на традиционално православним просторима да проповедају јереси. Ти простори су, комунистичком идеологијом и режимом, раздуховљени, црквено запуштени. У тај велики вакуум јеретици већ покушавају да се убаце, што изазива оправдан гнев правосла-

вних епископа. Ако би се кренуло у заједничко проповедање Еванђеља уза све друге тезе, створило би се апсурдно стање.

Као што ресомо, новопроглашена „Црква“ не би била саборна, јер би више епископа, или пастора, у једном истом месту имали своју јурисдикцију, те би се, дакле, сви верни људи тога града, уместо да се сабирају око свога једнога епископа, разабирали на више група, више „литургијских“ заједница, које би међу собом делила вера. Тако би у ствари заједничко проповедање Еванђеља за традиционално православни народ значило његово расправослављивање. Јер, јеретици би, оне, које би преварили својом проповедју одводили собом у засебност свог локалног степена постојећег општења, како то лепо каже теза, а заправо би их одводили у своју јурисдикцију и своје лажне дормате! То је окупација православља и изнутра, и окупација упоришта православља, тј. земаља традиционално православних, од стране богојмских јеретика.

И то све у оквиру једне институције, новопроглашене „Цркве“, која би да буде Васељенска збиром аритметичким, не знајући за сабирање у једној Чаши Крви и Тела Христовој. И то све уз благодарност православних епископа због помоћи у „евангелизацији“ свог народа –

Да ли је сатани икад раније пало на памет нешто толико злобно?

„Заједничко деловање у циљу очувања мира и поретка у свету“. Ова теза представља секуларизацију задатка Цркве. Црква треба да обоготова народе, а не да ради на очувању светског поретка и мира!

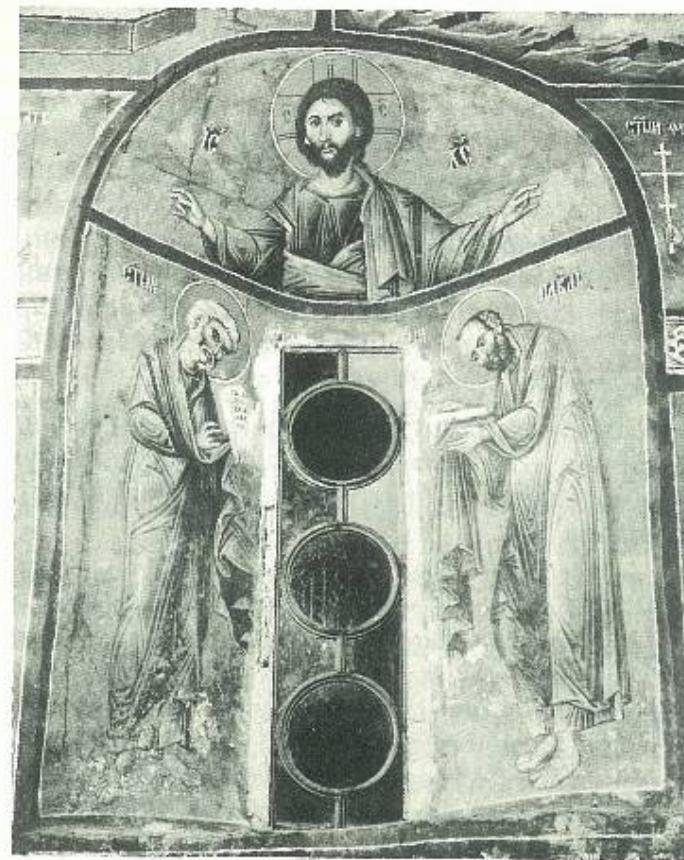
„Не саобрађавајте се овоме вијеку, него се преобрађавајте обновљењем свога ума...“ (Рим. 12. 2.)

Више о овој тези нема смисла расправљати.

б) Јудејци

Канон и јудејце сврстава међу неправославне. Али, ако је потреба издавања јеретика, и толико много одредби о њима, узрокована потребом да се оштро раздвоји једину истинита Црква од свих организација и учења, који у божанску лепоту Христопознања и Христоповедања, унесоше лаж, повредивши жртву и благост јединога Бога да би у своје

злоумље и пронаст одвукли што више људи, то је потреба издавања јудејаца узрокована тиме што они, иако примиле и закон и обећање искупљења, баш својим по телу пророцима не поверила и одбацише Исуса Христа, те тако оставши у области и сјени смрти, и даље тврде да имају Богопознање, а немају га, јер одбацивши Сина, не познаше ни Светога Духа. Јудејци кажу да је Господ Исус Христос „лађа“ (в. Матеј 27. 63.). Како говоре о истом обећању коме се и ми надамо, а негирају Христа, који је извор благодати истог обећања, то је Црква морала да се огради од тога.



Христос са апостолима Петром и Павлом, манастир Морача (1614)

„Ми имамо жртвеник од којега немају права да јсду они који служе скинији.“ (Јевр. 13. 10.)

Служба скинији јесте служба сјени и слици небеских ствари, које су праслика за садање време, које је испунио Христос. Првосвештеник будућих добара, који је прошао кроз савршенију скинију, нерукотворену, тј. не од ове творевине (в. Јевр. 9. 9. и 11.). Сада пошто је Христос својом жртвом увео нову Скинију (тј. Цркву) у свет, и тиме у њој и само у њој оставио спасоносне благодати, које једино могу очистити савјест од мртвих дела (Јевр. 9. 14.) путем којих призвани примају обећано вечно наследство (Јевр. 9. 15), скинија јудејаца је прошла.

„Овим Дух Свети показује да још није отворен пут у Светињу, докле год прва скинија стоји...“ (Јевр. 9. 8.)

Сама скинија, као део Божијег поступања са својим народом, као део прошли, који је самим Богом превазиђен, ужива наше поштовање, али не и службу. Јер док год служимо тој скинији, затворен нам је пут у истинску Светињу, шити имамо права евхаристијскога општења. Прва скинија јесте достојна поштовања као сен и слика небеских ствари, али докле год служимо тој слици писмо спремни за Евхаристију. О односу нашег поштовања и неслужења скинији говоре Оци Трулскога Сабора у 82. канону:

„... Али, колико поштујемо древне слике и сјени, које су Цркви предане, као знакови и знамења истине, првенство ипак дајемо благодати и истини, признавајући исту испуњењем закона...“

Дакле, закон на коме је стара скинија и стара служба почивала, испуњен је истином и благодаћу у Цркви. Ми сада служимо испуњеном закону у Цркви новом службом, које је Христос Првосвештеник. Ако бисмо допустили општење у новој служби Христовој опима који служе старој скинији и старом службом, повредили бисмо испуњени закон, и одбацили Христа и Његову жртву. Између нас и јудејаца постоји испримостиви зид. Зид, који је делио палу природу, и Богочовечанско заједништво.

О томе зиду постоје и законски изражена сведочанства.

„Епископ, или презвитер, или ћакон, који буде светковао свети дан Пасхе прије пролетне равнодневнице заједно са јудејима, нека се свргне.“ (7. канон Ап.)

Канон полази од забране евхаристијског општења православних са јудејима, коју је забрану изрекао Апостол (Јевр. 13. 10.). Како јудеји немају у својим „службама“ Божанску Евхаристију, то је иста забрана примењива само у храму православноме. Но, ако јудеји немају Евхаристију, и следствено томе, православни се не могу причестити у синагоги јудејској, али зато ѡудеји празнују (служе) пасху, под чиме они разумевају само успомену на Божански-чудесан, Бого-пропућни излаз из историјскога ропства у Египту. Бог је установио народу Израиља да празнује свакда ову пасху, да би се сећао да му тек предстоји Бого-пропућни излаз из ропства греху за смрт, у живот вечни. Вајкрос је управо тај излаз Христо-отворен, и када ми славимо Свети Вајкрос, Свети Дан Пасхе, ми не заборављамо, шити презирено пасху, излаз из египатског ропства, која је слика Светога Вајкроса, него славећи Свети Вајкрос, ми празнујемо и слику његову. Али, ако тим начином, придајући првенство благодати и истини, поштујемо што је Цркви предано као старе слике и знамења истине, ми се чувамо да не оскврнимо Свети Вајкрос општећи и мешајући га са празновањем пасхе од стране јудеја, јер они презиру оног што је првенствено, и што је воља Божија: излаз из ропства греху Пасхом Христа. А како и они, и ми православни користимо назив – „пасха“, то Црква забрањује славити Вајкрос кад јудреји празнују своју пасху. Заједничко слављење, без обзира на разлике, било би за православне општење у Богонререњу јудеја. Овај канон (7.) забрањује славити Свети Вајкрос пре пролетне равнодневнице, и у дане у које јудеји празнују своју пасху. Јудејска пасха пајчешће се празнује пре пролетне равнодневнице, и то је разлог што канон забрањује да се Свети Вајкрос слави пре пролетне равнодневнице. То се види и из друге одредбе, наиме, да је забрањено славити Свети Дан Пасхе заједно са јудејима. Равнодневница пролећна се узима као календарска гаранција, али ако би неке године ипак дошло до тога да покретај 14. дан месеца писана падне по реченој равнодневници у време када би православни славили Свети Вајкрос, тада се по одлуци I Вас. Саб. у складу са овим каноном (и па потврду истога) слављење Светога Вајкроса има одложити за недељу дана.

Црква овим 7. каноном не исказује само забрану саслуживања у празновању Пасхе са јудејима. Она забрањује у

исто време, истим поводом (али са различитим духовним садржајем) славити са јудејима!

Забрану сваке Богослужбене заједнице православних и јудеја ми налазимо у одредби 38. канона Лаодикијског Сабора (потврђену 11. каноном Трулског Сабора):

„Пријесне хљебове јудеја не треба примати, нити опћити у њиховом исчастију.”

Пријесне хљебове јудеја не треба примати, тј. не смеју се узимати, и јести. Јер, ти хљебови нису Свето Тело Христово, већ слика Његова, која док стоји, док јој се служи, док се од ње једе, тим људима нема уласка у Свету Евхаристију. Такође не треба, тј. не сме се општити у јудејском нечастију^{*}, тј. у њиховим службама и молитвама. Реч „не треба” значи „не сме”! Канон (11) оштро санкционише супротно поступање, свргнућем клирика, и одлучењем световњака, што јасно наводи да се реч „не треба” не може схватити као препорука.

„Клирик, или световњак, који пође у синагогу јудеја или јеретика да се моли, иска буде свргнут, или одлучен.” (64. канон Ап.)

„Епископ, или презвитер, или ћакон, или други из именика клирика, који буде пострио са јудејима, или празновао с њима, или примао од њих гозбе, као пријесне хљебове или што слично, нека се свргне, а ако је световњак, нека се одлучи.” (70. канон Ап.)

Свако заједништво – молитвено, постно, прањично, пасхално, и свако друго, јесте забрањено. Али не само то.

Већ календарско одвајање Светог Вајкса и пасхе јудејске, указује на још нешто више осим забране пасхалнога општења.

Наиме, ако се поштује забрана Богослужбеногога општења православних са јудејима, зашто је потребно још и одлагати слављење Светога Вајкса? Одговор је двојак. Тиме што одлаже слављење Светога Вајкса, ако у тај дан јудеји празнују пасху, Црква исповеднички показује величину и

* Означавајући јудејско богослужбене речју „нечастије” канон упућује на то да је јудејска религија демонизована. (прим. аут.)

дубину разлике између јудејске затворености у поштовању неиспуњенога закона, који све затвара у грех, и прослављања Христа, који је закон испунио и дао нам благодат на благодат да будемо живи. Но, није све у томе. Црква још жели забраном да се у исто време, истим поводом (али са различитим духовним садржајем), служи кад то чине и јудеји, да спречи мешање прањничких, религијских осећања православних и јудеја! Тиме Црква опет показује што и рекосмо. Мешање религијских осећања до кога долази при истовременоме празновању или служењу, доводи до синхротивног гледања православних на „служење” јудеја (упор. са Валсамоновим тумачењем 45. канон Ап.). Постоје још неки канони у том правцу, као нпр. 37. канон Лаодикијског Сабора;

„Прањичне дарове, које шаљу јудеји или јеретици, не треба примати, нити заједно с њима празновати.”

Реч „не треба” у овом канону такође значи „не сме”, што се види из 70. канона Ап. који кажњава примање гозби као нпр. пријесне хљебове, или што слично. У овом (37) канону се под прањничним даровима не подразумевају у првоме реду пасхални пријесни хљебови, јер о њима говори паредни (38) канон истога, Лаодикијског Сабора – Прањички дарови овде јесу гозбе (мимо „служења”), али и било шта слично што јудеји, или јеретици, из свог прањничког расположења (религијско-прањничког) по обичају дарују једни другима, па и изван своје заједнице. То овај канон подводи под 70. канон Ап. који забрањује празновање са јудејима, примање гозби, или што слично, чиме је канон забранио не само Богослужбено празновање са јудејима, него свако празновање православних са јудејима јудејских религиозних прањника. Из раније реченог треба разумети да је такође забрањено празновати са јудејима прањнице Хришћанске.

Канон (37) каже да се не сме са јудејима заједно празновати. Ово се не односи искључиво на Богослужбену страну празновања. О тој страни такође говори 38. канон Лаодикијског Сабора, који забрањује општење с јудејима у „њиховом нечастију” тј. „службама”. Да би се до краја разумео смисао одредбе о заједничком празновању, морамо

* Овај канон се односи како на јудеје тако и на јеретике, што још покazuје да прањнични дарови нису искључиво везани за пасху (прим. аут.)

ту одредбу довести у однос са првом одредбом истога (37) канона, на који однос упућује и сами канон речју „нити“. Наиме, ако под празничним даровима разумсмо било шта што јудеји дарују по обичају и расположењу својих празника, то је онда јасно да канон забрањује свако, ма и најмање саосећање са празновањем јудеја, па чак ако је оно изражено и кроз примање дарова.

Канони још забрањују следовање обичајима јудеја, који нису потврђени Црквом, нпр. уздржавање од рада суботом (29. канон Лаод. Саб.), паљење свећа или приношење уља у синагогу јудеја (71. канон Ап.), примати лечење од јудеја или купање с њима на икоји начин у купатилиштима (11. канон Трул. Саб.). Ипак, анализа истих одредби не би нам дала ништа ново.

Углавном, забрањено је свако Богослужбено општење православних са јудејима, служење православних истовремено с јудејима истим поводом, следовање јудејским обичајима, саосећање са јудејским религијским празновањем... Речју, свако општење с јудејима је забрањено. Ова забрана јесте зид о коме смо говорили, само изражен на законски начин.

Морамо ставити једну напомену. Јудеје канони помињу и пишу малим словом. Одавде јасно произилази да Црква под тим никако не подразумева Јеврејску нацију, него само вероисповедање. Црква је народу Јеврејскоме указала највећу љубав тиме што је установила Јерусалимску Патријаршију као аутокефалну цркву, у свemu равноправну, равночасну са свим осталим аутокефалим Црквама. Јеврејском народу, кога Црква не сматра проклетим, као и свим осталим народима остаје могућност приласка Цркви, а овој остаје обавеза да на сваки начин и у свако доба ироноведа Јеврејском народу Истину не би ли се обратио. Зид и забрана о којој смо већ говорили односе се на општење са јудејском вером, службом и заједницом.

в) Јелини

Под јелинима 14. канон IV Вассељенског Сабора подразумева све друге религије које не припадају јудео-хришћанској традицији. Шта то значи? Значи да те религије у

својим вероисповедањима не поседују опу наду на спасење коју поседују и којој се надају религије засноване на пророчијама Христовим, пророцима кроз које је говорио Свети Дух. Како је таквим религијама страно поимање Раснетог Бога, и обоженог човека, то је Цркви било незамисливо да православни опште молитвено или литургијски са јелинима. Јер, „какав дијел има вијери са невјерником“ (II Кор. 6. 15).! Заиста, какав дијел имају у молитви православни и незнаници? Како је тим религијама у потпуности страна и сама представа о истинском Богу у Тројици, то Црква кроз каноне за исте поред назива „јелини“ користи и назив „незнаници“.

Непостојање канона који би директно говорио о молитвеној заједници православних са јелинима, не значи да је та заједнича допуштена, или боогоугодна. Промишљу Светог Духа, Свети Оци су нам оставили траг, путоказ, за одређивање према идеји, коју подржавају данас и неки од још у своме трону, митрополита и епископа, да је религија без обзира шта се сматра Богом један универзални простор, који надахњује Христом и мухамеданце док шир. читају Куран, па у том смислу заједничка православно-пезнабожачка молитва, или друго (зането не и литургијско) религијско заједништво, мора бити Христоугодно. Ова идеја је инструментализована кроз „Парламент светских религија“ – у коме учествују представници Светих аутокефалих Цркава...

Да ли је религија (испољавање религиозности човековог бића), без обзира на порекло, или квалитет вере, „један универзални простор“, у коме дела спасоносна енергија Светог Духа, као нека врста задовољења човекове религиозности? Да ли је у „светским религијама“ (изузимајући Цркву православних) делотворан Свети Дух, или демон, као што смо видели да Свети Оци нађоше демонско порекло у јересима? Уколико је темељ јелинских религија демонски, то онда можемо бити сигурни да у тим религијама нема Светог Духа, а time и да не постоји никакав „један универзални простор“, него два универзална простора: Христова Црква, и демонска обмана.

Како се ми на Балкану сусрећемо са мухамеданством, погледајмо шта о тој религији и Курану кажу Свети Оци у Великом Требнику; за обраћенике Цркви припадника (одра-

слик) „сараценског то јест турског зловерног безбожја” тражи се да се „у свему одрекне богопротивне турске вере и целокупног њиховог нечистог умовања” и да их прокуне, „да се одрекне Мухамеда... као ђаволског, а не Божијег слуге, и лажног пророка”, да се одрекне свих Мухамедових присталица као лажних учитеља и да их прокуне као „богопротивне ђаволске слуге”. Посебно се тражи одрицање „од целог богохулног писања проклетог Мухамеда, које се зове Ал Куран, и свих учења и законских одредби, предања и хула његових”. (Вел. Требник стр. 399–401)

Мухамеданство се назива зловерним безбожјем, богопротивном вером и нечастивим умовањем, одакле се види његово порекло. Мухамед се назива ђаволским слугом и лажним пророком. Куран се назива богохулним писањем проклетог Мухамеда. За имаме се каже да су лажни учитељи и богопротивне ђаволске слуге.

После овог конкретног и нама актуелног примера, да ис бисмо сваку религију посебно истраживали, погледајмо шта о незнабожачким религијама уочитено кажу Свети Оци у свештеним канонима:

„Не треба празновати заједно са незнабошцима, нити општити у њиховом безбожију.” (39. канон Лаод. Саб.)

Празници незнабожаца, и њихови култови су – безбожни! Нема ту Светога Духа, па тиме ни било чега светога. Капон забрањује (реч „не треба” довешћемо у везу са 7. каноном Анк. Саб.) празновање заједно са незнабошцима у њиховим безбожним религијама и култовима, баш стога што су безбожни, тј. демонски.

Да нема Светога Духа у незнабожачким религијама, и да не постоји „један универзални простор” пандуховности, те да се речи Апостола Павла о немању ничег заједничког између верника и неверника имају и данас држати, нека послужи мала анализа канона, који се односе на религијско заједничарство православних и незнабожаца.

Забрањено је (в. 39. канон Лаод. Саб.) празновати са незнабошцима, и још више је забрањено општење са незнабошцима, тј. узимање учешћа у њиховим култовима, или што би се дапас рекло, у њиховим „службама”. Погледајмо конкретније израз ове забране у одредби 7. канона Анкирског Сабора:

„У погледу оних, који су гозбу држали на незнабожачки празник на мјесту одређеном за незнабожце, али су своја посебна јела донијели и јели, установљује се, да буду примљени, пошто двије године буду припадали: да ли ће се пак одмах моћи примити и са причешћем, о томе је епископу да просуди, исто као што је његово да испита и сав живот сваког појединог.”

Капон одређује у погледу оних лица која су одлучена од Цркве начин њиховог кајања и примања у свхаристијску заједницу. Они су били одлучени јер су из страха од гоњења ишли на празновање незнабожачких празника, при чему нису јели јела оскрњена култним радњама, него су јели своја јела понета од куће. Та лица нису сасвим својевољно празновали заједно са незнабошцима, већ из страха. Та лица нису учествовала у култним радњама, нити су јела од хране жртвоване тзв. боговима. Она су само притворно празновала. С каквим расположењем? То капон оставља епископу да просуди. Али само, макар и притворно, празновање је узрок одлучењу од литургијске заједнице. Отуда реч „не треба” из канона (39) има значење – „не сме”!

Они, који су и празновали и учествовали у култовима и јели јела са жртвеника, који су дакле имали пуно општење са незнабошцима, капон овако прима:

„У погледу оних, који су принуђени били да жртву идолима принесу, пак су уз то пред идолима и гозбу држали, установљује се, да такови, пошто су, покрај свега тога што су принуђено доведени били, ипак веселим лицем пошли и обукли свечанију одјећу и без затезања пристали на спремљену гозбу, имају годину дана слушати, три године припадати за тијем двије године бити у опшћењу само молитве и тек тада довршити кајање.” (4. канон Анк. Саб.)

Разлика је приметна! Како између лица постоји разлика у степену општења, расположења, добровољности, и накнадног понашања, то постоји још доста канона, који о тим варијантама одређују. Свештено лице, ако би учествовало у, данашњим речима речено, незнабожачким „службама”, било би остало без службе (в. 1. и 2. канон Анкирског Сабора). Уколико би то учинило без присиле и без накнадно исказане ревности, било би свргнуто.

„Христјанин, који припсе се уља у храм незнабожаца, или у синагогу јудеја, па празнике њихове, или свијес запали, нека се одлучи.” (71, канон Ап.)

Канон говори о световњацима (што се види и по санкцији, али и по употребљеном изразу „Христјанин”), који би принели уља у религиозна места незнабожаца или јудеја, или би налили свеће у тим местима. И за тај вид општења у безбожију незнабожаца (или јудеја), следи одлучење. Уколико би то урадио свештеник, појмимо да би се у зависности од околности применио један од канона Анкирског Сабора.

О томе колико Црква и у самим местима религиозности, храмовима незнабожаца, види нечастивост, и безбожност, говори 84. канон Картагенског Сабора:

„О томе да се морају уништити остаци идола. – Исто се тако установљује, да се од најславнијих царсва замоли, да буду коначно истријеђени сви остаци идолопоклонства, и то не само у киповима, него у ма каквим било мјестима, дубравама или стаблима.”

Они упућују молбу цару да истреби идолопоклонство, и то тако, што ће уништити кипове идола, али не само тиме, него и сама таква места која служе култу и окупљању незнабожаца. Да се под овим местима подразумевају храмови сведочи 58. канон истога Сабора:

„... на нека издаду налог (цареви), да се идоли униште, и нека заповиједе, да се сваким начином разрушите њихови храмови...”

Храмови, као и кипови, и остало, служе демонском безбожју својеумних религија и њихових култова. Зато Црква не може да отрпи постојање истих, јер својом обманом наводе људе да остану далеко од спасења, које је у Цркви, и гурају их у пропаст. Но, историјски гледано, ове одредбе (све које смо прегледали о незнабожијима) се односе на паганске, идолопоклоничке религије. Да ли те одредбе важе и у ногледу данас актуелних религија?

Оно што све незнабожачке религије сијаја иста духовна суштина. Исто безбожно демонослуђење, исто својеумно порекло, исто место мучења у које одводе своје припаднике. А то је и био мотив забране општења правосла-

вних и незнабожаца, па и реченој молби цару. Канон и исистирају на разорењу храмова. И то као да се јасно врши раздвајање кипова идола, од храмова. Канон то раздваја речима: „и то не само у киповима, него у ма каквом било мјесту” (84); или: „нека издаду налог, да се и идоли униште, и нека заповиједе, да се сваким начином разрушите њихови храмови” (58). Храмови су стецишта људи – незнабожаца. У њима се проповеда лаж, изводе ритуали и остало. Издавање тих стецишта, својствених и данашњим незнабожачким религијама, од самих кипова идола, указује да све одредбе, које су Свети Оци донели у погледу паганских религија, имају важност и у ногледу данашњих незнабожачких религија.

У овом светлу се може појмити зашто канони изреком не кажу да је забрањена молитва заједничка – православних и незнабожаца. Канони не могу назвати молитвом оне речи, које упућују незнабошици неком божанству. Јер, тога божанства нема, бар као божанства. Тиме ни те речи нису молитве. Оне су баш оно што канон и каже – бесбожије. Код јеретика и јудеја, бар постоји тај Бог, коме се обраћају, па иако је Његов лик нарушен, Црква може да њихове речи, барем споља, пазове молитва –

Сада је јасно куда води ипр. међурелигијско, укључујући и православне, мольење Оче Наш. Који Оче, који са муhamеданцима ипр.?

ЗАКЉУЧАК

Започевши овај рад, мислили смо да одредимо појам православних, и појам неправославних, па да тек потом испитамо могућност литургијског или молитвеног општења те две категорије. И следећи у раду свештену послеђе Богопреданих списка, у одређивању појмова православних и неправославних, заправо смо у потпуности исцрпили основну тему рада – литургијско и молитвено општење православних и неправославних. Немогућност таквог општења (што смо видели), ма и па најнижем степену, јесте чињеница, која је уградена у појмове православних и неправославних. И та чињеница није нека небитна појмовна ознака, већ битна, раздељујућа. Она није, као што смо испитали, произволна, већ простиличе из саме суштине вере, и њеног односа према благодати светих тајни, и Божије промисли о људима.

Упркос томе, велики је број епископа, који управљају и најчаснијим престолима најсветијих Цркава, који речју и делом исповедају екуменизам.

Апостол Павле у одређеном смислу чита: „Какав дијел има вјерни са невјерником”. Изгледа да му сада стиже афирмативан одговор: „Дијел вјерних и невјерника јсте – екуменизам”.

Екуменизам је, двосок у пронаст. Први корак је Хришћанство као јединство у плурализму конфесија на основу компромиса. Други корак је „потпуна спознаја” Бога кроз плурализам духовности свих религија. Пронаст је заправо – област вечних муга.

Првим кораком већ увеко ходимо. Пуноправни и равноправни смо члан (сада подразумевамо нашу Српску Православну Цркву, премда се то односи и на друге, осим Свете Јерусалимске Патријаршије) Светског Савета Цркава. Са којим се ми то „црквама” са-везујемо види се из пописа чланица.* Какав је циљ тога са-везивања види се из усвојених и препоручених „Теза” из Канбере. Сличне по духу јесу потписане тачке из Ламберта са римокатоличким јеретицима. А у истом компромисном духу теку уједињавајући договори са монофизитима. Сасвим је растка јерес са којом „православни” екуменисти неће да се са-везују. Ипак, постоји група са којом они опште искључиво путем истих оних канона, које су ногазили са-везујући се са јеретицима. То су противекуменисти. Али, да се испуни Писмо које каже: „Устаће брат на брата...”

Овај, први корак се означава као еклисијолошка јерес. Мислимо да се ова јерес XX века више приближава антиеклисијолошкој идеологији. Јер се у свакој јереси налази чврста убеђеност (да не кажемо вера) да је склузивна истина положена управо у њихов темељ. Екуменизам, напротив,

* Према званичном годишњаку Светског савета Цркава за 1995. г. ова организација броји 324 чланице („цркве”). Највише је разних, регионално организованих, пристапајућих деноминација (евангеличко-путеранских, пресвитеријанских, баптистичких, реформистичких, методистичких, менонитских, моравичких...), или чланицу припадају и старокатолици, монофизити, пентикосталици, ремонстранти, вадежани као и неке веома „егзатичне” „цркве”: Афричка црква Светог Духа, Афричка израелска црква, Црква Исуса Христа на Земљи, Црква Господа Аладура, Заједница Христових ученика, Заједница светости и Ревитиозно друштво пријатеља.

напушта ову убеђеност, и приhvата дијаметрално супротан став, да су сва (или скоро сва) веровања довољно истинита. Компромис, који је, по њима, у стању да обухвати сва веровања у једно, заправо јесте убеђење екуменизма, и како компромис није верска категорија, то ни екуменизам и није јерес, него је идеологија, међу чије категорије спада компромис. Екуменизам је антиеклисијолошки јер уништава Цркву. Релативизује веру, која је темељ Цркве. А потом растаче границе Цркве уводећи је у општество са јеретицима. Све то значи одвајање православних од наслеђа Божијег, којим стојимо и јесмо у нади и имену живих.

Екуменизам још зову свејерес. То стога што је он у стању да рехабилитује (скоро) све јереси. Да богоугодне исповедничке жртве, којима се дивимо, прикаже непотребним. Ако се мешамо (општимо) са свим јересима, зар тада писмо и ми свејеретици, гори од сваке јереси појединачно??!

Други корак је у припреми. Примери молитвеног општења православних са припадницима нехришћанских религија могу се пронаћи и код нас, али не у толико спектакуларној форми као у нпр. Азији или Канбери. Ипак, овај корак, заврши чин екуменизма, који представља „апостасију за мир”, зависи од успешности првог корака. Ако се екуменизам сапијете на првом, неће ни дочекати други корак.

Није цело решење у иступању Цркве из Светског Савета Цркава, али се тај чин подразумева. Мора се засећи дубље. До сржи проблема, до осуде екумениста као јеретика. Сви који их тако осуђују у праву су, али Црква, која једина на Земљи има право да идентификује и осуди јерес, та Црква ћути. Зашто? Зато што је екуменизам користећи тешке историјске околности православног свеста напредовао и узео велики број епископа за своје присталице, а још већи број је паралисао. У том стању сазивање одржавање истинског Васељенског Сабора није могуће. То нам сведочи рад Међуправославних припремних комисија. Али екуменизам има своју Ахилову пету.

Васељенски Сабор није нужан да би се екуменизам осудио. Свети Оци ранијих Сабора су осудили све тачке, од којих смо неке у овом раду истакли, у којима се екуменизам испољава, и на којима почива. Стога је нужно и довољно, да Свети Архијерејски Сабори сваке помесне Цркве Божије, следећи Свете Саборе Светих Отаца и њихове одредбе,

донесе осуду цловитог екуменског јеретичког учења и delaња. У виду многих канона већ су осуђени сви делови целине скуменизма. Није потребан Васељенски Сабор да би се те безаконе честице саставиле у целину. Зар је могуће да је целина законита, ако су јој састојци безакони?

У овом смислу је запимљиво погледати текст „Анатеме против скуменизма“ донет од Руске Загранице Цркве:

„Онима који Цркву Христову нападају мудровашем да је она подељена па такозване гране које се разликују учењем и начином живота, и онима који тврде да Црква не постоји па видљив начин, него ће настати у будућности кад се све гране или секте или чак религије уједине у једно тело, и онима који не разликују истинско свештенство и тајне Цркве од јеретичких, него веле да су крштење и причешће јеретика давољни за њихово спасење, и онима који опште са горепоменутим јеретицима, или помажу или бране њихову нову јерес скуменизма под изговором братске љубави или као пут сједињења одељених Хришћана: АНАТЕМА!“ (в. Orthodox Life, 1983. године)

Сваки Свети Архијерејски Сабор аутокефалне Цркве има „сву пуноћу власти“ (18. канон Карт. Саб.) црквене, и може да осуди јерес, и без Васељенскога Сабора, и да граматом упозна остале Сестринске Цркве са својом одлуком. Овоме се прибегава када у дотичном новом учењу није ништа спорно да се ради о јереси.

Док Црква овим начином не осуди скуменисте као јеретике, не можемо отказивати послушност епископима позивом на 15. канон IX Пом. Саб. јер исти захтева ранију осуду јереси од стране Светих Отаца. Ми такву осуду још немамо! Али имамо осуду сваког појединачног екуменског акта и можемо тужити и тражити осуду починиоца у складу са канонима. Тако да нисмо били потпуно беспомоћни.

Уколико Црква остане без осуде скуменизма, уколико епископи одбију да примене каноне и свргну скуменисте, неће православље ишчезнути. Бар не док је катакомби. Али пре силаска у катакомбе оптужимо за сваки екуменски акт, њима за сведочанство. Тек, ако и то остане узалудно имамо право да се уз благослов оних епископа, који православни мисле уклонимо од збора злих људи у катакомби.

Морамо и овде учинити напомену. Живимо поред људи других вера. Унућени смо на њих, а и они на нас. Не требамо их избегавати. Они требају да виде наша света дела и да се тиме привучени обрате истини. Не требамо их стога ни саблажњавати нашим злим делима, јер је то оно ради чега ће похулити на истину. Црква не сматра обичан добросуседски живот са иноверним нечасним. Јер то може бити пут њиховог обраћења. Ово је најсажетије исказао Свети Максим Исповедник:

„Ја не желим да се јеретици муче, нити се радујем њиховом злу – Боже сачувай! – и него се већма радујем и заједнички веселим њиховом обраћењу. Јер шта може вернима бити милије него да виде да се растварена чеда Божија саберу у једно. Ја нисам толико помахнитао да саветујем да се немилост више цени него човекољубље. Напротив, саветујем да треба са пажњом и искуством чинити добро свима људима, и свима бити све како је коме потребно. Притом, једино желим и саветујем да јеретицима као јеретицима не треба помогати на подршку њиховог безумног веровања, него ту треба бити оштар и непомирљив. Јер ја не називам љубављу него човекомржњом и отпадањем од божанске љубави када неко потпомаже јеретичку заблуду, на већу пропаст оних људи који се држе те заблуде“ (Епистол XII. II. Г. т. 91. цел. 465 II).

Љубав свакоме, веру и Цркву само онима који је хоће, неокрњену!

Жељко Которанин



РАСТОВАЦ СРПСКА ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА СВЕТОГ ВЕЛИКОМУЧЕНИКА ДИМИТРИЈА, код Грубишног Поља зидана 1730. године. Црква је саграђена од дрвета и покривена шиндром. Око цркве налази се Српско православно гробље.

Лична библиотека
Дрх. Наум

О ПОСТУ У КАНОНИМА

Душа човекова је као птица. Борављење на земљи јој је испуњено страхом, и чежњом за висинама. А да би полетела у загрљај Бога, она мора имати два крила. Молитву и пост. Само молитвом и постом душа побеђује окове, истерује завојевача и разгорева веру (Мт. 17. 19. – 21.).

Време је великог поста, па пајосмо умесним да обратимо пажњу на пост, онакав, каквим нам га је кроз предање свештених канона предала Црква. Ово тим пре што од разних духовника чујемо различито о посту, а сви се позивају на црквено предање. Провера црквеног предања, обичаја, који се у разним крајевима завео јесте канонско предање, јер: „...пингта од онога, што противу закона и реда бива, не смије бити на уштрб установљеном по правилима (канонима)” (7. канон IX Пом. Саб.)

Суштина поста је откривена јеванђељем Исуса Христа:

„Тада му приступише ученици Јованови говорећи: зашто ми и фарисеји постимо много, а ученици твоји не посте? А Исус им рече: Еда ли могу сватови бити жалосни док је с њима женик? Него ће доћи дан када ће бити отет од њих женик, и онда ће постити. Јер нико ис меће нове закрпе на стару хаљину, јер ће закрпа одадријести од хаљине, и гора ће руна бити.” (Мт. 9. 14 – 16.).

Пост је нова закрпа, која тек на новој хаљини испуњава свој смисао, који је у сачувању нове хаљине, новог, унутрашњег препорођеног човека. Човека препорођеног искупителјном свежртвујућом смрђу Господа Исуса Христа, којом се он и узима од апостола, „сватова” и још више им се даје. У томе је разлика поста од других аскеза, које по форми личе на пост. Јер је пост освештан! Освештан, најпре тиме што је и Син Божији постио, а потом и радошћу док је Оваплоћени

Логос био са апостолима, која радост би толика да не могоне постити упркос закону и пророцима, па доцније освештан и жалошћу ради узимања Господа. Али је ипак пајвиће освештан жртвом, литургијом која смрт Исусову објављује, а тиме и победу вакрења; победу Доброг, најављује свима људима. И већ одавде видимо да је пост пре свега пост Цркве, дакле – пост заједнице људи.

Таквим га виде канони.

„Епископ, или презвитер, или ћакон, или ипођакон, или чатац, или појач, који не пости свету Четрдесетницу пред Пасхом, или сриједу, или петак, иска се свргне, осим ако није запријечен од тјелесне немоћи; ако је свјетовњак, нека се одлучи.” (69. канон Ап.).

Када би се црквом установљени пост сматрао као индивидуално вјежбање у побожности, тада се преступ поста не би могао кажњавати каноничким казнама. Јер је услов примене каноничке казне постојање црквеног преступа, тј. преступа, или боље рећи иступа из црквне заједнице. Да је црквом установљени пост црквено заједничарење сведочи и 70. канон Ап.:

„Епископ, или презвитер, или ћакон, или други из именика клирика, који буде постио са јudeјима... нека се свргне; а ако је свјетовњак, иска се одлучи.”

Црква не може допустити да онај који учествује у Причешћу, и кроз то има заједницу Дарова, па и заједницу поста, скрнави пост, скрнави пуну заједнице са оним „постом”, који писма заједницу Дарова, него има заједницу богоотућености.

Пост је заједничко прегнуће целе Цркве. Онај епископ, или клирик, или световњак који не пости црквом установљени пост, и не узима учешће у свецрквеном прегнућу, тај је већ самим тим иступио из заједнице. Било заједнице црквених служитеља, било световњака, па је канонска казна само последица тога.

Црквом установљени постови јесу: Четрдесетница (Велики пост), среде и петци (осим оних што су у недељама ускршњим, духовским, месопусним – због Јермена, и оних у које се случи Божић или Богојављење, 218. правило при вел. Требнику), божићни пост (Ат. Синт. IV 583.), апостолски пост

(исто), успенски пост (Ат. Синт. V 589–591 и 585–588), дан пред Богојављањем (1. канон Теофила Ап.), дан усјековања главе Св. Јована Крститеља, те дан воздвижења часнога крста (Ат. Синт. IV 565–579).

У Цркви постоје и други постови. Они настају када Епископски Сабор неке аутокефалије Цркве, својом влашћу, за своју област, установи пост, било као редовни, било као ванредни. Понекад се пост, овако установљен, само препоручује верним светоњацима, и тада за њих није правно гледано обавезан, али је и тада обавезан за клирике, јер они морају бити први који се препоруци Цркве одазивају, и друге препоруци нозивају.

Богочежњивост нагони неке људе да сами, за себе, одређују неки дан у који ће постити. Овај пост је лични пост. Зато прекрај тога поста не подлеже канонској казни. Ипак, премда и није Црквом заснован, такав пост није без благодати. У духовном смислу и он је црквени, само ако испуњава канонске услове.

„Клирик, који се затече да пости у дан Господњи, или у суботу (осим једне једине, предваскршње), нека се свргне; а ако је световњак, иска се одлучи.” (66. канон Ап.).

Нико не сме себи узети за право да пости у суботу (осим предваскршње), или у недељу. Субота је дан успомене на одмор Божији по стварању света, који су дан гностици сматрали даном жалости, јер је по њиховој заблуди тад створено зло. Да би се прославио дан завршетка Божјег стварања, и да се не би мешало несмешиво, тј. да нико своју жалост над сопственим страстима не би оскрнавио постећи кад гностици, забрањен је пост у суботу. Чак је забрањено у суботе које падају нпр. у време Великог поста пооштравати пост, уводити сухојеће. Исто је са недељом. То је дан новога живота, дан вакрења, дан победе. Нема тс туге по Богу, која може и сме да засени дан Господњи. Ноштење суботом, или недељом Оци су сматрали великим грехом. Предваскршња субота је дан када је тело Господа Исуса Христа било у гробу, и тај дан се по Господњој заповести мора постити (Мк. 2. 20.).

„Епископ, или презвитер, или ћакон, или други из свештенничког именика, који се уздржава од... меса и вина, не ради праве уздржаности, него што се гнуши, забора-

вљајући, да је све много добро... или искака се поправи, или нека буде свргнут и искључен из Цркве. Тако исто и световњак.” (51. канон Ап.)

Пост је вид уздржаности. И пост и уздржаност морају бити мотивисани обуздавањем телесних жеља, чишћењем срца, ума и душе. Али ако се неко уздржава од меса и вина, не због жеље да избегне замке страсти, већ стога што се гнуша, што мисли да је у месу и вину само зло, тада чини велики грех, јер вређа Бога, сматрајући да Он није сав свет створио добним, него да је Он творац и зла, (в. 53. канон Ап., 14. канон Анк. Саб., каноне Гаиг. Саб., 28. и 86. канон Вас. Вел.).

Лични пост да би био црквен у духовном смислу, мора бити одвојен од лажних учења, и мора бити одвојен од највећих црквених празника. За разлику од поста, уздржаност, која је чиста, и целогодишња, може по 51. канону Ап. да се простре и на дан црквенога празника, ако дотични пружи уверење да се не гнуша меса (14. канон Анк. Саб.).

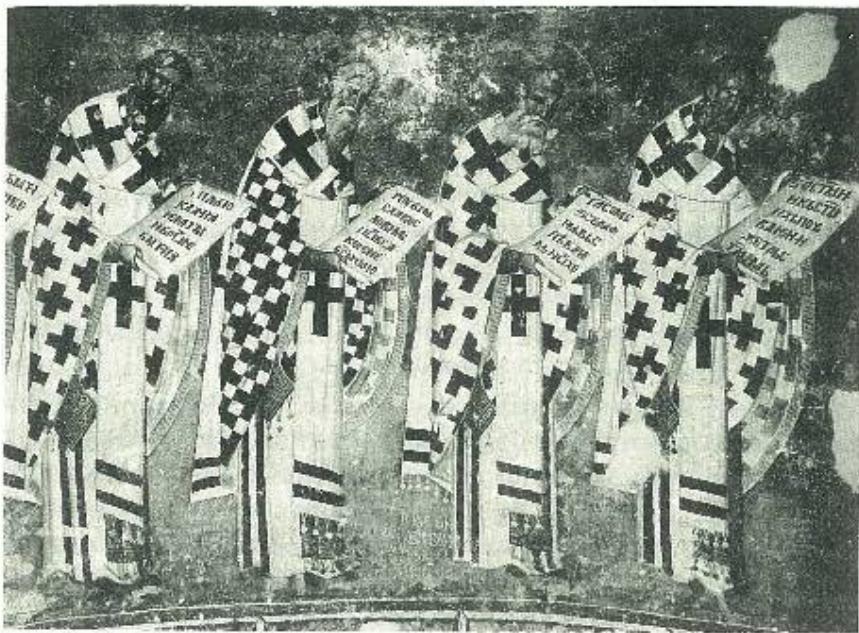
Није пост у Цркви идол. Нису људи поста ради, већ је пост људи ради. Стога 69. канон Ап. кажњава прекришиоца поста, „осим ако није запријечен од тјелесне немоћи”. Ова одредба не значи да свако ко има телесну немоћ може по својој процени да се разрешава поста. Пост штите свештени канони, дакле црквена власт. Стога само та власт, која и доноси и чува каноне и може да у сваком поједином случају допушта да се одступи од строгости канона, тј. да даде диспенсацију.

„Ако је један болестан, и услијед велике болести сасвијем је изнемогао, а наступа света Пасха, да ли мора на сваки начин да пости, или ће му клирик разријешити, да због његове велике болести узимље колико може, или уља, или вина?”

Треба разријешавати болеснога, да узимље и јела, и пића, колико може да поднесе, јер који је једном изнемогао, право је, да употребљује уље. (10. канон Тим. Ап.).

Видимо да клирик разрешава строгост поста. Али, који клирик. Дати диспенсацију у Цркви, јесте законодавни акт. Носилац законодавне власти је епископ. Он у Сабору саборно са својим саепископима доноси одлуке. У својој Парохији он законодавно делује као појединач, доносчи акте спровођења

канона Отаџа, и одлука свог Сабора. Он може наложити својим клирицима да поступе по његовој одлуци. Али, ех канонем, он не може презвитеру пренети право да спроводи канон, дајући суд по својој процени а не тражећи од епископа приволу. Ово стога што је карактер законодавне власти у Цркви тако строго литургичан, да потпуно извире, и једино и



Свети они, Поклоњење жртви, манастир Сопојани

може да извире из власти спископове. Презвитер поступа само у ономе што је редовно. Диспенсација није редовна, и за то презвитер мора да се држи 39. канона Ап.: „Презвитери и ђакони без приволе епископа нека ништа не предузимљу;”! Без ове приволе, по 7. канону Карт. Саб., презвитер сам по себи не сме да причести одлученог од стране епископа, а који је на самрти, већ мора да пита епископа, и то „ради реда”.... Ради реда, наравно не ради бон-тона, већ ради реда и поретка власти. При том, код диспенсације поста, презвитер, ако поступи самостално, тиме се меша у власт Васељенског Сабора. Колико је то веће кршење реда, него кад се меша у власт само свога епископа? Клирик који разрешава пост јесте или епи-

скоп, или презвитељ, коме је епископ за сваку конкретну животну ситуацију дао и дозволу, и упутства, како да поступи. Обичај да презвитељи сами тумаче пост је незаконит, и доводи до забуна, и слабљења угледа и значаја поста.

У првом делу, упитном, 10. канона Тим. Ап. помиње се болест. Али не као самосталан узрок могућег разрешења поста, него као узрок изнемогlosti, која је већ наступила. Речи „... услијед велике болести сасвијем је изнемогао, а наступа света Пасха”, то јасно сведоче. И још, у другом делу одговора истога канона се каже: „... који је једном изнемогао”, дакле, не препушта се претпоставци да би неко болестан постећи могао изнемоћи, па услед те претпоставке да се унапред разрешава пост. Кад би то било тако, не би се у канону рекло: „... а наступа света Пасха”, већ би се рекло: „... а наступа Четрдесетница”, и не би се рекло: „... услијед велике болести сасвијем је изнемогао”, већ би се рекло: „услијед велике болести може сасвим изнемоћи”. Такође је уочљиво да изнемoglost мора бити знатна.

У другом делу истог канона каже се: „Треба разријешити болеснога, да узимље и јела и пића колико може да поднесе”, што упућује на закључак да се таквима пост у потпуности укида. Међутим у наставку, у објашњењу, исте реченице стоји: „... јер који је једном изнемогао, право је, да употребљује уље”. Не укида се пост, него се само ублажава. Речи: „... колико може да поднесе”, не значе да тај може јести док му не буде мука, него само онолико колико може поднети најмање, а опет више, да би се избегло да болест кроз изнемoglost од поста на води не угрози и сам живот.

Не морамо се али и можемо сложити са Валсамоном, који каже: „Али никоме, ма био и на самрти, не може бити допуштено да једе месо никакве сриједе и никаквог петка¹...”, јер он само тумачи 69. канон Ап. (Ап. Синт. II 89.), али нека се прихвати да овај став исказује озбиљност поста у Цркви.

Сличан десетом, је и 8. канон Тим. Ап.:

„Жена, која роди пред Пасхом, да ли мора постити и не пити вина, или се пак одријешава од поста и донунита јој се пити вино с тога, што је родила?

¹ У наставку текста Валсамон исто одређује и за ск. Четрдесетницу (прим. аут.).

Пост је пронађен да се тијело наше смири. Кад је дакле тијело у смирењу и немоћи, треба да узимље и јела и пића, колико хоће и може да поднесе.”

Трудница је обавезна да пости. Канон помиње породиљу, а не трудницу, и то породиљу, која је постила, па је у току поста, „пред Пасхом”, родила. Ово се види и из питања: „... да ли мора постити и не пити вина, или се пак одријешава од поста”. Другим речима, да ли мора по порођају и даље постити, или се пак одријешава од поста. Канон, изгледа, допушта сасвим да се породиља одреши од поста (отуда и резерва према речима Валсамоновим). Али разлог томе није толико у немоћи тела (то се помиње на другом месту), колико у смирењу породиље од телесних жеља, што је и сврха поста. Наиме, кад је човек у телесној немоћи, страсти јесу пригушене, али су и даље присутне, и пост је, можда блажи, и даље потребан. Породиљин дух је природно сав окренут детету, и на жеље властитог тела не обраћа пажњу. Канон каже: „треба да узимље и јела и пића, колико хоће и може да поднесе”. Породиља и сама од себе не подноси масна и снажна јела, али има апетит, но не ради себе, већ ради детета. Да ли она сме јести и месо? По епископовом допуштењу сме.

Сматрамо да се одредбе 8. и 10. канона не могу поистоветити са обичајем, који подлеже променама. Прво, стога, што иза њих стоји ауторитет, власт, Трулског Сабора (2. канон), а потом и стога, што у 10. канону Тим. Ап. у образложену стоји реч: „право је”. То упућује на савет Светога Духа, а не на описивање обичаја.

У власти епископа јесте не само да дозволи разрешење од поста, већ и да одреди степен тога разрешења. Степен разрешења ће зависити од случаја до случаја, од конкретних околности које изнуђују разрешење. Али, постоји и духовно настројење, тј. расположеношт сваког човека. При одређивању разрешења од поста епископ мора да води рачуна, већ и у духу 102. канона Трулског Сабора, о томе да његова, можда строга, одлука не поколеба духом слабијег, или да његова блажа одлука не раслаби духом јачег.

Епископ није стриктно везан разрешењем, које је одредио Св. Тимотије Александријски у свом 8. и 10. канону. Но, ако га степен разрешења не обавезује, дух канона га обавезује.

Уопште, иза црквом установљеног поста стоји као заштита црквена власт. У свакој аутокефалији Цркви, пунона њене власти јесте у Епископском Сабору те аутокефалне Цркве. Зато је на територији те Цркве, њен Епископски Сабор врховни чувар канона и поста. Разрешити пост може сама власт која је и наредила пост. Али, изузетност ситуације, и крајња нужда, дају за право епископу појединцу, да разреши пост иако он није сам, по својој самосталној власти установио пост. Нужност, и изузетност ситуације допуштају епископу да по својој одговорности разрешава пост, тј. одлуку саборне, врховне црквене власти. Ово стога, што се такав његов акт сматра, не као одступање, или поништавање канона, већ као спровођење истих у његовој Пархији, у датој ситуацији, па ипак по епископској својој власти има право и обавезу. Али, упркос томе, његова одлука да даде разрешење поста, је по његовој самосталној процени извапредно умањење одлуке иза које стоји Сабор. Ова чињеница, опет, ради очувања поретка црквених власти, чини да давање разрешења поста, превазилази интерес само једне Пархије. Стога би епископ морао да води уредан списак свих разрешења, које је током године дао, и да исти списак достави браћи и саепископима својим, на редовном заседању Сабора.

У том смислу Руски Синод је још 21. октобра 1847. г. донео Указ. Али и без тог Указа, ваља поштовати ред црквени.

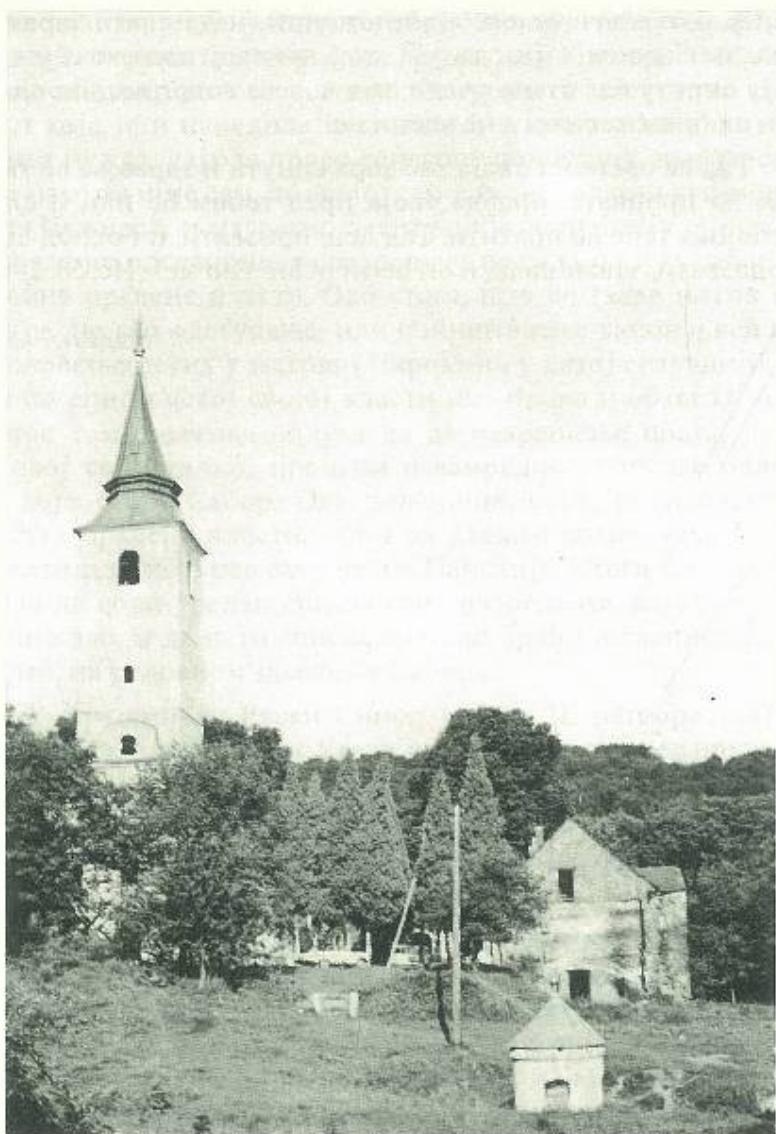
Нисмо се бавили духовним значајем поста, који превазилази само уздржавање од хране, или морално-етички кодесе поста. Чему се није дорасло у то се не треба упуштати. Стога ћемо пренести пророковање Исаије:

„Вичи из свега грла, не устежи се, нека глас твој буде као трубни поклик, и објави мом народу безакоња његова, дому Јаковљеву грехе његове! Сваки дан ме траже, моје хоће путеве да знају, као народ који твори правду и не оставља закон Бога свога; ишту од мене решења од правде, желе да се њима Бог приближи. – Нашто ми постимо, ако ти не гледаш, и мучимо дуне своје, ако ти па то не назиш? – Гле, ви и у посни дан своју чините вољу и тврди сте надничарима својим. Ето ви постите да се свађате и препирете и бездушно пешицом бијсте? Не постите ви као што овај дан то тражи, да би се ваш глас на висини чуо. Је ли то пост који ми је по воли и дан у коме човек трсба душу своју да смири? да савија главу своју

као сита и да на кострет и на пeneо легне? Ево поста који ми је по воли: бездушности везе дај развежи, ропства ремсље разреши, потлачне слободне отпусти, и да сваки јарам се излюми. С оним који гладује хлеб ти свој подели и у кућу своју сироту без стана уведи; кад човека голог видиш одени га, и од близјег свога не клони се.

Тад ће светлост твоја као зора синути и здравље ће твоје брзо да процвате; правда твоја пред тобом ће ићи и слава Господња тебе ће пратити. Тад ћеш призвати, и Господ ће ти се одазвати, завалићеш, и он ће ти рећи: Ево ме! (Ис. 58, 1–9).

Жељко Которанин



Манастир Јелавина XVI век

Алексеј Хомјаков

ПИСМО УТРЕХТСКОМ ЕПИСКОПУ

Јансенисти, Лоосу

М. г.!

Прошлогодишње новине су известиле о вашем постављању за епископа и скоро одмах након тога о томе да вас је римски двор одлучио.

Свакако, за онога ко не жели да општи, одлучење није ништа особито страшно. Но ваш положај није такав.

Такође, никаквог значаја нема ни одлучење од стране незаконите власти или оне која се сматра за незакониту. Но ваши односи са римским двором пису такви.

На крају, макар и потицало од законите власти са којом је пожељно бити у општству, одлучење се може показати скоро неважним, ако савест изрекне пресуду супротну пресуди те власти, и ако невиност осуђеног потврђују начела права и правичности. Ви се налазите управо у таквом положају, али вам се он, у крајњој линији, чини таквим.

Исто тако мислим да не грешим када претпостављам да ви са дубоким болом видите и проживљавате ту својсврсну духовну осамљеност у хришћанском свету у коју вас је бацила папска осуда. Јер у поређењу са ранијим општствем на које су навикли ваши претци и које је обухватало више од сто милиона једноверника, садашње општество са свега неколико хиљада мора, без сумње, изгледати као потпуна осама. У таквом стању бол је природан, законит и достојан поштовања, и само би онај чије срце веома оскудева у љубави могао да не осећа тај бол или да не саосећа у њему са другим човеком.

Свакако, религиозна истина не јемчи животно благо-
стање, а број верних не може служити као мерило светости
Цркве. Зато је неспорно да бисте, без обзира на вашу осам-
љеност и мучна осећања која она може у вами изазвати, ви и
вашни следбеници могли бити чувари светог учења нашег
Спаситеља и предана Његове Цркве, да је правда на вашој
страни и да ваша убеђења и ваша вера стоје на чврстим
темељима. Но, да ли је тако?

Питање је постављено. Но, пре одговора на њега, природно се јавља и друго питање: да ли ви сами верујете да
ваша убеђења и ваша вера стоје на чврстим темељима?

Дозволите ми да вам кажем да се, судећи по спољашњим
значима, од вас може очекивати само негативан одговор.
Можда ви и јесте у праву, али ви, очигледно у то уопште нисте
уверени.

Пре мање од два века ви сте чинили део Католичанске,
Апостолске, Римске Цркве.* Од тог времена, пресудом
римског двора, ви сте одвојени од ње и та пресуда остаје
неизмисњена, без обзира на смену првосвештеника: дакле,
раскол је очигледан, а где је раскол, тамо су неминовно и
расколници. Рим вас сматра расколницима, али ви ту пресуду
не признајете. То значи да бисте ви све остале припаднике
римске цркве требали да сматрате расколницима. Да ли их ви
сматрате таквима?

„Но, рећи ћете ви, пресуда којом смо осуђени јесте по-
следица несрћног заблуде и, тако рећи, неспоразума. Према
томе, само наизглед постоји раскол.“ Шта? Више од пет
поколења је ходало лицем земље; неколико папа, у још већем
броју, предавали су прејемствено један другом викац, кљу-
чеве и наследство св. Петра, а заблуда још није развејана и
неспоразум, од дана када је настало, није ни за корак ближи
разјашњењу!

Сагласићете се, м. г., да је, не нарушујући притом
закон љубави према ближњем, допуштено мислити да ви
испољавате само тврдоглавост тиме што продужујете да

* Хомјаков овде римокатолицизам назива Католичанском... Црквом не са свог личног становинства (што ће се видети из даљег текста), истога са становинства јансениста. (прим. прв.)

називате неспоразумом нешто што заслужује други назив. А
тврдоглави сте зато што се не усуђујете да ствари назовете
њиховим именом, јер нисте сигурни да сте у праву.

Питање које вас је одвојило од римске цркве није из-
мениво питање црквене јурисдикције или дисциплине. То је
питање неизмисниво, питање доктрине. Римски двор присваја
право да вам намеће ову или ону формулу коју сте ви дужни
потписати, или пак ово или опо одрицање које сте ви дужни
прихватити. Међутим, ви му поричете такво право и сматрате
да то представља настрадај на слободу ваше савести. Оно што је
проузроковало раскол, сада нема никаквог значаја. Речимо да
је римски двор желео да, снагом свог црквеног ауторитета,
наметне обавезујућу одлуку о чињеници коју је погрешно
схватио и површино размотрено; рецимо да је он засновао свој
став на истачном извештају о некој, у суштини невиној
кињизи, по од тог времена карактер питања се у потпуности
изменио. Материја је доволјно проучена и било би крајње
смешино тврдити да су два века кратко време да би се она
разјаснила. Јансен и смисао писловних речи – сада су стављени
у страну. Сада, и ис само сада, него ево већ нек и по спор се
водио и води о граници власти катедре св. Петра, онис власти
која јој је дата или коју је она сама одредила над савешћу
хришћана. Дакле: или свако питање о овој власти и о самој
њеној неопходности спада у групу питања узалудних и без
икаквог значаја, или јс, пак питање по којем се ви разилазите
са Римом – питање доктрине.

Иако, који се разликују један од другог већим или
мањим знањем и умом, као и личним особностима својих
карактера, наслеђују један другог и сви вас једногласно
осуђују као људе непокорне власти поверило им од Бога; а ви
тврдите да писте у расколу?

Па зар ни један од тих папа није имао толико памети,
толико љубави, толико просветљења одозго да би на крају,
ипак увидео да разлога за расцепе нема, као што и ви тврдите?
Чак ни протестанти никада не би могли измислiti јачи аргу-
мент против наслеђивања првосвештеничке власти у решава-
њу питања доктрине. Но, пека буде по вашем.

Речимо да страсти имају над прејемницима св. Петра
исту власт као и над свим осталим смртницима; рецимо да су
частољубље и властољубље током безмalo два столећа засле-

пили пане у толикој мери да су им стално нашаптавали одлучење, које и сала стоји па вама; рецимо без правог разлога, или тачније, па основу измишљеног разлога. Нека је све то тако: питање је ипак само одложено на страни, а није решено. Јер ви ћете морати да се суочите не само са римским двором, не само са оним што би се могло назвати његовим тајним договором. Додуше, пресуду којом сте осуђени, изрекао је римски двор, али је њу прихватила цела римска црква. Шта? Ни међу милионима хришћана, ни међу стотинама хиљада оних који чине клир, ни међу десетинама хиљада епископа није се нашао човек који би вас ослободио, или решио да се заузме за вашу ствар или да за вас заиште ако не правду, оно барем милосрђе! А ви уверавате да су вас осудили наводно због беззначајне ствари, наводно противно законима и предањима апостолским? Ви хоћете да припадате римској цркви, а свесту пружате такву слику о њој!

Не, м. г., ви сте заиста у расколу, и то не само са Римом, него и са целом католичанском црквом. И до сада није било очигледнијег и значајнијег раскола.

Додуше, историја Цркве пружа нам примере раскола више привидних него стварних. Такав је, међу осталима, дуготрајан раскол мелхита. Али случаји те врсте немају ништа заједничко са вашим. Спор о питању подчињавања, о сукобу јурисдикција, о сумњивом рукоположењу (у смислу јурисдикцијске надлежности а не светотајнишком) – такво је порекло ове врсте подела, свакако жалосних, али без већег значаја. Њима се духовни живот не подрива, нити се општеље (у хришћанском смислу) прекида. Тако је и Мелетије, иако сматран за расколника, био један од светила и стубова Цркве. Речју, све су то само неспоразуми међу браћом, која и даље остају, као и до тада, органски повезани јединством својих убеђења. То су привидни, а не стварни расколи. Но спор између вас и Рима није те врсте. Овде постоји очито неслагање у доктрини, супротстављеност у основи убеђења и савести. Овде је, као што рекох, раскол стваран, несумњив и озбиљан.

Опет питам: имате ли ви смелост да Рим и све који су верни Риму сматрате за расколнике и да их тако називате? Можете ли то учинити? Ако немате смелости или не можете, онда сами себе осуђујете.

А ви стварно не можете јер, остајући римокатолици, ви држите да је напа вођа и глава земаљске Цркве. Зато не смете да назовете расколником прејемника св. Петра, човека који је, по вашем мишљењу, завршетак црквеног свода и једини наследник Христа на земљи. Риму ви нисте потребни и он вас отворено назива расколницима; а ви њему не можете узвратити истом мером, пошто не можете без Рима, уколико не промените саму основу вашег учења. Остаје вам да тражите спас у жалосним домишљањима и да прибегнавате омаловажавању чинjenице која вас изолује од свих хришћана. Дозволите ми да кажем како ни ви сами не верујете да сте у праву и да је исправно то што радите.

Ви сте рације били део римске цркве. Нисте ви (говорим са ваше тачке гледишта) из ње изишли, и није вашом кривицом дошло до отпадије, него се остатак Цркве одвојио од вас. Она, у односу према вама, није у праву. Ако је тако, онда је Црква у својој чистоти остала код нас; по осећају љубави према браћи која су се огрешила о вас, ви им можете понудити милост вашег општеља, а не можете их умолявати да опште са вама као за милостију. Међутим, ви се обраћате римском двору као вишију власти, а не као браћи која су пала у заблуду. Ви, црква без главе, обраћате се шизматичкој глави са молбом да она благоизволи припојити се вашем телу и тиме вам да пуноту бића коју ви немате. Не, м. г., не би тако чинила заједница уверена у саму себе и у своја права, ако би била свесна да та права долазе од Бога, а не од људи.

Рим вам ни у чему не попушта, и ту је у праву. Но, претпоставимо да, услед неке веште и лукаве смицалице он одлучи да вас прими, не тражећи никакву изјаву о покажању: какви би у таквом случају били ваши односи према Риму? Црквени живот се одвијао без прекида за време док сте били раздвојени. Да ли ћете ви прихватити његове резултате и одлуке (нпример, одлуку последњег сабора по питању непорочног зачећа)? Ви, наравно искљеће ни помислити да затражите њихово преиспитивање, а ако бисте ви поставили такав захтев, Рим се не би могао сагласити са тим а да се притом не одрекне свих својих права и учења. Ви им се, пак, не можете покорити, јер би такво слепо покоравање било равно самоосуди. Ви бисте сами признали да религиозни

живот није био својство ваше заједнице, него он с која вас је удаљила из свога крила.

Видите, м. г., са које год стране да разматрамо проблем, увек добијамо сведочанство о томе да ви не верујете сами у себе и у исправност својих ставова.

Међу многобројним сектама Истока постоји једна, која, иако прихвата да је постављање пастира Божанска установа, и прихвата његову неопходност у Цркви и његову светост, ипак тврди да је због грехова хришћана и епископа сва сила рукоположења, дакле и сва сила саме свете тајне свештенства, ишчезла. Одатле произилази да та секта одриче савремено свештенство, мада га признаје у прошлости и, да кажемо, апстрактно. С друге стране, следбеници ове секте тврде за себе да су они – Црква и да они поседују црквени живот са свим благодатним даровима који су обећани, осим свештенства. Очигледна противречност ова два учења није у суштини нити друго до одрицање неопходности самог свештенства и његовог светотајинског карактера или, у крајњој линији, истицаше да је његова вредност само привремена. Однос ове секте према епископству потпуно је истоветан са вашим односом према папству. Ви га допуштате на речима; ви сматрате да је он божанска установа, неотуђиво наслеђе и, можда, венац Цркве. Па ипак ви ево већ два века мирно опстајете без њега и допуштате као могућност за себе да тако буде и на даље, не мислећи да се тиме лишавате других предности које је Христос обећао својој Цркви. Није ли очito да се за вас папство претворило у апстракцију чије остварење сматрате потпуно небитним? Није ли очito да ви, у суштини, одбацујете само прејемство ср. Петра исто тако одлучно као и најрсвноснији протестант? Али ви се не усуђујете да будете доследни. Ви сами себи не смете да признајете противречности у свом учењу и пребивате у колебању и двоумљењу, негирајући на делу оно што прихватате на речима, издвојени од целог света и осуђени од самих себе у дубини својих сопствених савести.

Понављам: ви немате вере у себе саме и у сопствену исправност. Но да ли сте ви заиста у праву?

За сваког човека који је иоле упознат са историјом Цркве и са васеленским предањем не подлеже сумњи чињеница да у целокупном спору јансениста са римским двором како сми-

сао, тако и слово свих ранијих сведочанстава иду у прилог јансениста. Увсек спремни да се покоре одлуци Цркве, они су сачували за себе само слободу своје савести до доношења очекивање одлуке. Њима су несумњиво ишла у прилог сва сведочанства првих викова, сами дух хришћанства. Насупрот томе, па страни Рима су – приграбљивање је пајочитије, деснотизам у најбестиднијим формама, потпуно презирање апостолског предања и хришћанске слободе, а да би се све то оправдало – изврђу се текстови и древна учења, цитира се погрешно, цитати се скраћују, или у крајњој линији, искривљују натегнутим настојањима да им се прида смисао потпуно сунпротан оном првобитном. Једном речју, ту је читав арсенал који се обично користи у исчасним работама, када се желе избећи право и правда. Дакле, да ли је право било на страни јансениста? Ни говора! У праву је ипак био Рим.

У свету који почива на законитости, закон је свемоћан. Насупрот томе, закон је пук првобитност, пук реч без смисла у свету који почива па порицању закона. Обичан војник, потчињен лицу које је приграбило власт показао би се безумним ако би наумно да позива на слободу против свог вође коме је и сам помогао да ту слободу ногази.

Било је време када је од граница Персије и обала Каспијског мора до обала Атлантског океана, католичанска црква, или једноставније – Црква, била једна по духу и по символу. Њу је водила јерархија, чије значење и чији смисао су остали неизмењени од апостолских времен, премда је мењана њена форма и називи чинова. Ни једна област ове свете заједнице није мислила да присвоји за себе монопол благодатних дарова; ни једна није полагала право на то да о питањима учења одлучује по сопственом разуму и свом поимању ствари; свака област је имала слободу у обредним формама и у дисциплинарним правилима, али све области су знале и исповедале да о догмату – дару благодати и откривењу тајни Божјих – може расуђивати само васцела Црква и да догмат може бити формулисан само једнодушном сагласношћу верних. Узајамина љубав је чувала веру; општи (васеленски) сабор, глас васцеле Цркве, био је њен израз и њено сведочење: „Љубимо једни друге да бисмо једнодушно исповедали Оца и Сина и Светога Духа”. То су биле речи

древне Литургије, речи великог доктриларског значаја, у чију истинитост нико у Цркви се није усугађао да посумња.

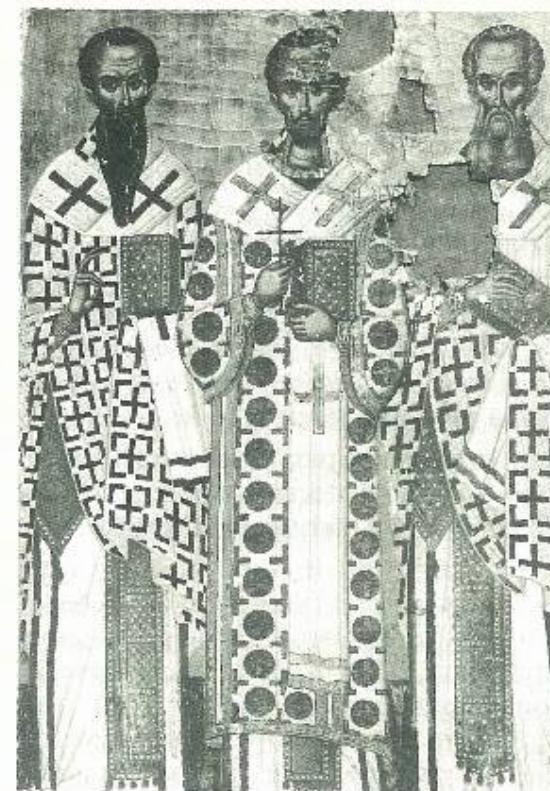
Горда због свог пространства и своје материјалне моћи, мачем Франака и Карла Великог пресекавши зависност од византијског Царства, римска област је у деветом веку наше ере изменила васеленски симбол, а да се није посавстовала са својом браћом нити их је чак *удостојила најобичнијег обавештења о томе*. Измена која је у почетку била уведена путем обичаја, касније је освећена помесним сабором, управо Латеранским (одржаним 1215. г. – прим. прев.) чија је одлука сасвим супротна одлуци васеленског сабора. Није у свету било потпунијег нарушавања црквених закона, одлучнијег порицања њеног духа и учеса, нити отворенијег раскола. А ваши преци су били саучесници у свему томе.

На шта се могао ослонити раскол након што је одбацио моралну основу и јединство савести у Цркви? Он је морао да тражи основе условне или политичке. Могле су бити само две такве основе. Било је могуће ослонити се на признавање неограничене слободе свакој црквеној области, препустивши јој право да у потпуности одлучује о доктриларским питањима. Обласна слобода је, сасвим логично, водила ка епархијалној слободи, затим ка слободи парохијској и па крају, ка истој таквој личној слободи. То је био протестантанизам. Но, он је на ред дошао касније. Могло се такође ослонити на ауторитет видиве, опинљиве власти, која господари над савестима, која је лишена било какве контроле и чије су одлуке бесноговорне. То је напиство у својој средњевековној форми.

Од тог времена на Западу је ишчезла Црква. Остало је духовна римска империја, коју је касније распарчала протестантска република. Рим је све то знао, јансенисти пису знали, или су заборавили.

Када је власт у погледу одлучивања о доктриларским питањима једном прсдата Риму, она није вине могла бити ничим ограничена. Чиме би се она у ствари могла условити, или чиме би се могла потчишити? Једнодушношћу целе Цркве? Но, једнодушност је управо и била одбачена расколом од самог његовог почетка: одрицање једнодушности је и била његова почетна тачка. Осим тога, идеја једнодушности укинула би идеју ауторитета. Или сагласношћу већине? То би

било сасвим неумесно: познање божанских истини не може бити условљено квантитетом. Или сагласношћу исих међу њима? Али колико њих? Мањина која има право врховног суда само због своје сагласности са папом, своди се, очига, на једно лице – на папу. Могуће је једно од двога: цела Црква или само катедра св. Петра. Средњег решења овде не може



Света Три Јерарха, XVI век, Метеори

бити. Цео Запад дао је свој глас у корист овог другог; то јест у корист папе, не схватјајући уопште какве су последице тог избора и немајући никакве могућности да их избегне.

Чим му је била призната врховна власт у питањима учења, било је природно да то исто панство, и само оно, у сваком појединачном случају одлучује шта је питање доктриларске, а шта није. Не признати му ово право значило би

грешити против логике. Ако би неко тврдио да одређени човек не може погрешити у решавању питања из математике, а истовремено томе човеку одрицао способност да распозна да ли задати проблем припада области математике или граматике, таквога би здравомислени сматрали безумним.

Изиди из Рима, а не вратити се Цркви, могуће је само на једна врата; та врата су – протестантизам. Дакле, јансенисти уопште нису били у праву када су од Рима тражили законе древне Цркве и апостолско предање, а у исто време се нису усуђивали, или нису хтели разумети да би они пре свега требало да се одрекну своје безмalo осмовековне традиције. Они су упорно захтевали да им се суди по оним правилима, по којима би се њима могло судити да су још увек припадали Цркви. Међутим, они сами су њу давно напустили. Заборавили су да више нису чланови Цркве, него поданици римске монархије, чијем основавању су и они сами допринели. Није могуће користити се преимућствима која дарује истину, а у исто време остајати у наручју лажи. То право се никоме не даје јер је лаж порицање саме те истине на коју се позива онај који би желео да стисне та преимућства.

На Западу човеку су отворена само два пута за духовни живот: пут романизма (царства – прим. прев.) (који сасвим неосновано разликују од ултрамонтанства) и пут протестантизма.

Ако сте у стању да угушите у себи глас разума, да заборавите предање првобитне Цркве, да се одрекнете права хришћанске слободе и принудите своју савест на ћутање: онда се смирите пред папством и будите римљани. Папство, свакако уопште није Црква. Оно је нешто, можда чак донекле понижавајуће, нешто што више личи на хришћанско идолопоклонство, него на Хришћанство. Но оно је, ипак, нешто логично, барем посматрано споља.

Ако сте ви у стању да заборавите да људски разум спознаје истину само уз помоћ моралног закона, којим се човек сједињује са својом браћом и да само под условом слободног потчињавања своје личности томе закону силази на човека божанска благодат; ако се можете држати сведочанства Цркве првих врсака, а у исто време извртати њихов смисао и губити из вида њихову целину; ако сте способни гордо падати ничице пред свевлашћу личне слободе и прихватати тражење

слободе као веру – онда будите протестант. Но, то оцет није Хришћанство. То је само скептицизам, лопте замаскиран. Ипак, макар на први поглед, јесте нешто логично.

Ви не можете у исто време клањати се Риму (основаном уз помоћ ваших предака) и бунтовати против његове власти; не можете у исто време остајати ван Цркве (коју су одбацили ваши претци) и позивати се на њене законе и предања; ви не можете бити јансениста, јер је јансенизам – чиста бесмислица.

Но, ако вас мучи усамљеност (а она не може не мучити душе, јер оне траже саосећање); ако вам је изнад свега стадо до спокојства религиозне савести и до уверености у вери; ако искрено тражите истину и верујете учењу и предањима првобитног Хришћанства, – онда одступите од десетсековних заблуда, одбаците наслеђе раскола које су вам предали претци, једном речју, вратите се у крило Цркве. Милиони срца поћиће вам у сусрет, милиони раширених руку примиће вас у загрљај, примиће вас као равноправне, као вољену браћу; милиони усана призываће на вас благослове и дарове благодати које је Спаситељ обећао својим верним следбеницима. Цркву, м. г., не краси блистава спољашњост. Попут свог Божанског оснивача и Његових првих ученика, она је скоро незапажена у свету. Она живи непозната и заборављена од оног друштва које је створило западни раскол. Она је као нека смерна плебеска пред лицем монархијске моћи Рима или учене аристократије протестантизма. Али она је то, што је увек била и што ће увек остати: она је тај камен кога неће здробити стихије света; она је безбедно и тихо пристаниште, отворено за онога ко воли веру и жуди за њом.

Будите за Цркву првенци Запада!

Ја сам се већ три пута обраћао мојој западној браћи.* Чини ми се да изузетност положаја у којем се ви налазите пружа особито погодне услове за препознавање гласа истине, и то ме је побудило да вам се лично обратим овим редовима. Можда ће вам се учинити да писмо без потписа, написано од

* Овде у оригиналу аутор наводи наслове три своје брошуре о западним веронишћима (Пр. прев.).

странс человека који не заузима истакнуто место у друштвеној хијерархији и нема никакву титулу у црквеној јерархији не завређује вашу пажњу. А ако сматрате да истини треба поклонити пажњу и у случају када је не саопштава неко чувено име, и да осећање љубави које ми је дошашило (ако ме савест не вара) да напишем ово писмо, ипак заслужује одговор: молим вас, упутић га у Москву, на адресу „Руске беседе“ за *Испознатог* (*Ignotus*).

Примите, м. г., итд.

Превео са руског Радољуб Лазић

Павле Флоренски:

СВОЂЕЊЕ РАЧУНА *

Од прастарог доба као најцелеменије почитовале су се две спознајне способности: слух и вид. Различити народи су истицали предност час једног, час другог; стара Хелада је највише уздизала вид, док је Исток вреднијим сматрао слух. Но, упркос колебањима по питању првенства, никада није било сумњи у изузетно место које управо ове две способности имају у спознајним актима, те стога није било сумњи у највећи значај и вредност ликовне и књижевне уметности – делатности које се ослањају на најважније способности опажања.

Раније разматрајући ових двеју највиших делатности даје нам за право да изведемо закључак о спознајној делатности уопште. Она гради симболе – симболе нашег односа према реалности. Претпоставка делатности, била то ликовна или књижевна уметност, јесте реалност. Ми морамо да осетимо истинско постојање онога са чиме долазимо у додир, да би постала могућа културна делатност коју озбиљно признајемо за потребну и вредну; без ове претпоставке реализма наша делатност постаје или спољашње корисна у циљу постизања неких испосредних користи, или спољашње забавна, разонода, извештачено испуњавање времена. Али, без свести о реалности коју означава, то јест, уводи у нашу свест овај или онај културни чин, не можемо га признати упутирње

* Ово је последњи од најмајновијих чланака ессеистичника Павла Флоренског и објављује се први пут. Всрочатио је био написан почетком тридесетих година, пре заточења Флоренског у Соловецком логору. Нажалост, текст који смо добили је неисправан, а нарочито су изостављане стране речи. (прим. ур.)

вредним, истински човечним. Као деслатност која не узима у обзир реалност, илзионизам по својој суштини одриче људско достојанство: човек појединачно се ту затвара у субјективност и тако прекида своју везу са човечанством, па према томе и са човечношћу. Када нема осећаја реалности света тада се распада и јединство васељенске свести, а затим и јединство самосвесне личности. Тачка, будући да је ништа, полаже право да буде све, а уместо закона слободе наступа хир судбине. Перспектива у ликовној уметности и схематизам у књижевности јесу последице тог раскида са реалношћу; уосталом, то и нису последице, већ последица, јединствена последица – здраворазумност – као закон идентитета апстрактног мишљења. Тачка-тренутак ту се учвршује као нешто искључиво, нешто што одриче реалност целокупног пунића бића, а себе не одређује – апсолутизам. Али, одстранивши од себе сваку реалност, та „апсолутност“ остаје наравно само формални захтев који се једнако односи према било којој тачки-тренутку, према било којем Ја. „Тачка гледишта“ у перспективи и јесте покушај индивидуалне свести да се одвоји од реалности, чак од своје сопствене реалности – од тела, од другог ока, чак од првог, десног ока, пошто ни оно није математичка тачка, математички тренутак. Сав смишој ове перспективне тачке гледишта јесте у искључивости, у појединачности: тачка гледишта у перспективи јесте потпуна бесмислица, и чим се нека тачка у простору и времену проглашава тачком гледишта, самим тим се другим тачкама простора одриче такав значај. Мора се једном заувек мисаоно одредити истински смишој перспективе: она није нешто позитивно, а тачка гледишта нема никаквих сопствених позитивних одређења и карактеристика – већ се одређује само негативно, као нешто што „није“ као све остale тачке, и зато као садржај саме перспективе треба прихватити одрицање било које реалности, осим реалности дате тачке. Јер уколико би била допуштена реалност изван ње, самим тим би се отварала могућност неке друге тачке гледишта, па би, према томе, перспективно јединство, основни постулат перспективности, било принципијелно нарушено. Иреализам и перспективизам се нису случајно историјски показали као сапутници; њихова суштина је иста и исти је тип културе којој теже, први по унутарњем смислу, други по начину изражавања. Заједничко им је једно имс –

илзионизам. У ликовној сferи је то иреалистичка замисао која се разоткрива у виђењу; али потпуно исто је и у књижевној сferи која се обраћа слуху. Књижевно (словесно) схемоградитељство јесте испољавање иреалистичке претпоставке језика – именоборства. Схемоградитељство, као и перспектива, полазе од претпоставке о одрицању реалности. Али схема не би могла да издаје себс за реалност, уколико не би притом полагала право па јединственост и не би одрицала све друге схеме: признавши другу схему, свест би морала самим тим да призна и неки други центар схемоградитељства (у времену или у простору), па према томе и неку реалност изван себс, изван постојећег овде и сада. Али тај центар, опушен од сваке конкретности, то апстрактно Ја – формалан је, и зато је његово одређење чисто негативно. Једном речју, о том центру се мора поновити све што је речено о тачки гледишта.

Илзионизму се супротставља реализам. Реалност се не даје тачкастој свести, усамљеној у „овде“ и „сада“. Закон идентитета, било да се примењује на вид (перспектива) или на слух (апстрактност), уништава везе које су условљене бићем и доводи до затварања самог себс. Реалност се даје само животу, животном односу према бићу, а живот је непрестано рушење апстрактног сопства-идентитета, непрестано умирање појединачности да би она поново никла у саборности. Живећи, ми се саборујемо сами са собом и у простору и у времену као целовити организам, сабирајмо се у једно од одвојених елемената, честица, ћелија, душевних стања и т.д. који се узајамно искључују – по закону идентитета. Исто тако се сабирајмо у породицу, у род, у народ и т.д., саборујући се све до човечанства и укључујући у јединство човечности цео свет. Али сваки акт саборовања јесте истовремено и сабирање тачака гледишта и центара грађења схеме. Оно што се назива обрнутом перспективом, потпуно одговара дијалектици. Једно је у области вида, друго у области слуха, али у суштини и једно и друго је синтеза коју остварују кретање и живот. Апстрактној испокретности илзионизма супротставља се животни однос према реалности. Тако створени симболи реалности непрестано блистају разноврсношћу животних односа: они су у суштини саборни. Ови симболи који потичу

од мене, нису моји, већ човечанства, они су објективно-сушти. И ако је у илзионизму објективни покретач у могућности да каже о творсвени културе „ово је моје”, премда је она у суштини сасвим комидаторска, то јест, онљачкана, у реалистичком доживљају света стварање подстиче управо могућност да се о створском каже „ово није моје”, „ово је објективно сушто”. Тежња илзионизма је – изумести, тежња реализма – пронади, наћи вечност у бићу.

Пропалажење (изум), уколико је оно заиста такво, прст-поставља затварање у субјективност: падање, напротив, захтева напор, усмерен на биће. Реалистички однос према свету у суштини је однос испуњен радом: то је живот у свету. Илзионистичко схватање света је пасивно, а не може ни бити активно, чим се у њему не осећа реалност, док реалистичко поуздано зна да реалност мора бити активно усвајана радом.

Управо зато што нас не окружују нестварне сањарије које би требало да буду преуређене по нашој ћуди, немоћне и бескрвне, већ реалност која има свој живот и своје односе према другим реалностима, управо зато она јесте веза и захтева с наше стране напор да са њом буду успостављене нове везе, да у њој буду проконани нови капали. То су симболи. Они су органи нашег општења са реалношћу. Њима и помоћу њих долазимо у додир са оним што је до сада било одсеченено од наше свести. Приказивањем видимо реалност, а именом је чујемо; симболи су отвори, пробијени у нашој субјективности. Џакле, чега има чудног у томе што се оне, појаве реалности, не покоравају законима субјективности? Зар не би било чудно оно супротно питање? Симболи се не могу стрлати у раван здравог разума, њихова структура је потпуно антиномична. Али та антиномијност није замерка која би се могла упутити симболима, већ напротив – она је залог њихове истинитости. Илзионистички, ван-животни, пасивни поглед на свет тражио је по сваку цену апстрактно јединство, и то јединство је изражавало саму суштину ренесансног нихилизма. Не следи ли одатле да реалистичко деловање на свет, деловање усмерено на живот и рад, мора полазити од сунтинског признања саборне мноштвености у самим оруђима нашег односа према бићу?

2.

Ренесансно нововековно осећање света, смештајући човека у онтолошку празнину, самим тим осуђује нас па пасивност, и у тој се пасивности лик света, једнако као и сам човек распада и уситњава на тачке-тренутке који се узајамно искључују. Такво је његово деловање по његовој суштини. Али било би погрешно сматрати то распадање целине само теоријском прстњом – крајношћу која се историјски никада не достиже. Опасност, која се некада чипила неодређено далеком, већ се сасвим приближила култури; правац недавне културе мора се преиспитивати не из апстрактних разлога, већ под притиском самог живота: као чланови људског рода, као личности, ми више писмо у стању да живимо међу производима самоотровања ренесансне културе. Фактички ми се већ бунимо против ње, не као појединци, већ многи, већина. Када физичар или биолог, или хемичар, чак психолог, филозоф и богослов предају са катедре једно, пишу у научним рефератима друго, а код куће, у породици, са пријатељима, осећају нешто треће, долазећи у противуречност са суштинским претпоставкама свог сопственог мишљења, не значи ли онда то да се личност сваког од њих поделила на неколико личности које се међусобно искључују? А дубље посматрано, лако ћemo опазити исту унутарњу неповезаност и у предавањима, и у дисертацијама, и у осећању живота. Личност се мрви, потврђујући апстрактно јединство читаве своје делатности. Али то није саборност, није синтеза, није стваралачко спајање, већ разлагање, механичка смеса – једном речју, није живот, већ смрт. И опет, то није због зле воље овог или оног посленика културе, већ нужна последица самог њеног развоја.

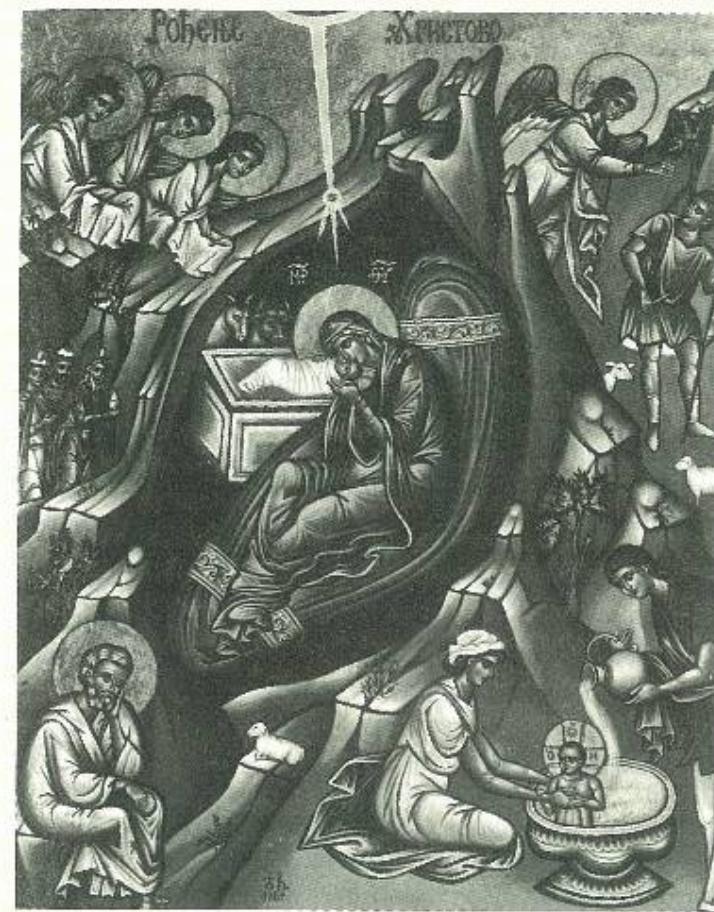
Већ смо високо давно, всроватно од XVI века, престали да разумевамо целину културе као свој сопствени живот; већ одавно личност, изузев високог броја њих, није у стању да се уздигне до висина културе, а да притом не трипи највећу штету. Да, већ се одавно покушај да се човек обогати купује жртвовањем целовите личности. Живот се разширао у разним правцима и мора се бирати један од њих. А затим се сваки правац живота разбио на специјалности појединих културних делатности, после чега је одмах дошло до њиховог дробљења на поједине дисциплине и уске струке. Али и ове су,

наравно, морале бити изложене даљем уситњавању. Посебна научна питања, посебни појмови у теоријској области у потпуности одговарају истој таквој крајњој специјализацији у уметности, технички, друштвеним животу. Па ако се већ често може чути негодовање због механизације фабричког рада, где је сваком раднику додељен само беззначајни дес неког механизма, неке конструкције, чију намену он можда не схвата и коју он у сваком случају не користи, онда у поређењу са овом специјализацијом руку, колико штетнијом и духовно разорнијом мора изгледати специјализација ума и душевне делатности уопште?

Садржај науке туђе струке одавно је већ постао неприступачан не само обичном културном човеку, него и стручњаку-суседу. Међутим, и стручњаку у истој науци неприступачна је њена посебна дисциплина. Ако стручњак-математичар, узимајући у руке последњи број стручног часописа, нема шта у њему да прочита, зато што од прве до последње речи ништа не разуме ни у једном чланку, иније ли то [промена] правца којим се креће наша цивилизација? Култура је средина која одгаја и папаја личност, али ако личност у тој средини гладује и гуши се, не показује ли такво стање ствари да је дошло до неког коренитог „није тако“ културног живота? Култура је језик који објединује човечанство; али зар се не налазимо у вавилонској збрци језика, када нико никога не разуме и када свака реч служи само да би коначно потврдила и учврстила међусобно отуђење? Штавиште, отуђење се полагано увлачи и у само јединство поједине личности: личност саму себе не разуме, изгубила је могућност општења са самом собом, раздируји се између „тачака гледишта“ које се међусобно искључују и које су се учврстиле у својој искључивости. Апстрактне схеме, та перспективна јединства, перспекти, ако нам је допуштено да употребимо овај неологизам, истиснули су из живота личност, те је ова принуђена да се незаконито скрива негде на забаченим местима, радији за цивилизацију која је уништава и поробљава.

Али човек не може бити коначно поробљен. Доћи ће дан када ће збацити јарам ренесансне цивилизације, заједно са свим користима које она пружа. Близи се час најдубљег преврата у самим темељима културног здана. Подземни удари

земљотреса чули су се већ више пута током последњег столећа: Гете, Раскин, Толстој, Ниче, сада Шпенглер и многи други, упозоравали су на јачање катастрофичних сила, и зато



се издавајем „целокупних дела“ и продајом разгледница са њиховим портретима не може учинити безопасним претећи смисао њихових открића и пророчанстава. Здане културе је духовно опустело. Оно се може и даље градити и још ће се градити. Историја доживљава највеће промене не од праска тешких граната, већ од ироничног осмеха. Крај историјског сона се не препозије по бенгалским ватрама и оркестарском [фортисиму], већ по загледаности оштровидијих очију у ону страну хоризонта која је супротна постојећој култури.

Спорови, борбе и прогони указују на неку историјску нужност онога што се оспорава. Али настаје време када престају спорови и када се чак процењују тапаности малаксале цивилизације. Ипак, изречена је кратка фраза „не треба”, и њоме се све решава. Све оно што даље следи јесте природно рушење напуштеног дома. Схоластика није пала онда када су људи устајали и борили се против ње – напротив, та борба је била залог животности. Али у извесном тренутку, без расправе, без пребацивања, без гнева, Декарт је просто дигао руке од ње и пошао својим путем. Управо је тај омаловажавајући гест и био судбоносан: схоластика се завршила и почeo је нови философски поглед на свет. Хоћу да кажем да се и ми исто тако сукобљавамо са модерношћу, проистеклом из духа ренесанса, ми још увек критикујемо њене претпоставке и културу коју су ове створиле. Вероватно су то последња оспоравања. А затим ће они који ће доћи после њих, ништа не поричући и ништа не замерајући префињеностима научних дистинција и разрађености уметничких поступака и т.д. и т.д., рећи судбоносне „не треба”, и свак сложени систем обездуховљене цивилизације почне да се руши, као што се срушило царство схоластике. То не значи да је то што се руши са одређеног гледишта било несавршено и да није решавало овај или онај постављени задатак. Тешко је замислiti да велика историјска појава, појава која се стварала вековима, није била на свој начин сврсисходна, када знамо да култура сунтински представља делатност усмерену ка циљу. Али сам задатак, чијем решавању служи помснута појава, може се показати непотребним или да се у сваком случају не исплате напори који се улажу у његово решавање. А онда се човечанство одриче од постављеног задатка и средстава за његово решавање. Тако домаћин напушта оронулу кућу, чија му поправка гута све приходе, кућу која својим станарима пружа много соба, али неудобних соба у којима је скоро немогуће живети. Породица ће се радије преселити у малу кућу, опремљену за удобно живљење, а велика кућа се убрзано руши, све док је не обори нека елементарна непогода. Цивилизација нашег новог доба јесте управо таква једна кућа која троши све снаге и приморава људе да живе за њу, уместо да им она одакшава живот. Човек се сатире од рада за културу, не добијајући за узврат ништа, осим горког сазнанja своје усамљености, осиромашења и измрвијености. На крају

крајева, донеће одлуку и скупивши своје прње, преселиће се негде другде да би започео нов живот са мањим прохтевима и без раскоши, али у складу са правим потребама породице. Можда је и некада потребан, познати начин мишљења – када је наука заваравала себе надом да ће постати метафизика света – на крају изгубио свој смисао, чим се дошло до сазнанja да се ствар своди само на прављење схема. Међутим, тај начин мишљења који никада није одговарао упутирајим потребама човека, и што је више растао, постајао је све непријатнији; а научно схватање света постајало је све несамерљивије са људским духом, ис само квалитативно, по садржају својих судова, него и квантитативно, по немогућности да индивидуалне снаге њима овлађају. Наука је хтела да замени оно, у чему личност тражи задовољење; а као резултат тих напора направљена је огромна машина којој човек не зна како да приђе. Ту не може бити ни речи о задовољењу: то је као када би неко саградио кућу од око десет квадратних километара, са собама чија се висина мери километрима и са наменитјем одговарајуће величине. Тешко да бисмо имали икакве користи од чаша које запремају стотине ведара^{*}, квака величине јарбола, столица високих као звоник, и врата која би смо могли да отварамо само помоћу огромних грађевинских објеката, што би трајало можда и годинама. Тако је и научни поглед на свет и квалитативно и квантитативно изгубио оно основно мерило којим се одређују сва остала наша мерила: самог човека. Наравно, у пасивном разумевању света човек може апстраховати и замишљати шта год хоће, додајући било којој карактеристици било који број нула. Али та могућност се ослања на животну неодговорност таквог мислиоца; он је унапред уверен да живот неће морати да проверава његове конструкције и да стога њихова фантастичност исће бити раскрипикана од стране истинских потреба живог човека. Таквом мислиоцу није стало до света; истргнувши по свом нахођењу одабрани комадић живота, он настоји да оствари своју замисао негде по страни од живота и, наравно, не наизлази на одјек у тој пустонији субјективности ка којој се упутио. Он живи сам за себе. Али, као такав, мисаоно се одвојивши од човечанства, он

* ведро – стара руска мера за запремину (око 12.1) – прим. прев.

постаје и ван себе: јер као човек он не може да се удаљи од људске природе, па према томе, не може да прекине везу са човечанством. Али та нељудска субјективност, која је из неких чудних разлога себс прогласила објективношћу (себе!), уноси у мислиоца подвојеност свести те, као мислилац, он мисли и говори као човек. Са катедре он одриче опо мерило, једино мерило којим заправо мери живот и које му даје животну снагу и за рад на истој тој катедри.

Савремени човек води двојно књиговодство. Оно је још имало неког смисла док су се људи придржавали позносредњесековног учења о двострукој истини, те су људи веровали у науку као у истину. Али управо то су до темеља срушили кантовство, позитивизам, феноменологија, смирио-монизам, прагматизам и остала самооценјивања научне мисли. Она није истина и не полаже право да то буде, она хоће да буде удобност и корист. Чак и ако би постојала истина, најсуровија истина која уништава мене и моја мерила – та ја сам човек, принуђен сам да се са њом помирим. Али мени објављују да се истини не смем ни надати. Дакле, корист и удобност?... – онда дозволите мени, човску, да просудим шта је за мене корисно и угодно. И, молим вас, не обасипајте ме вашим доброчинствима на силу. Ваша кућа из бајке била би можда удобна дивовима; али у стварном животу мени и мојим ближњима – а то су сви људи – она уопште не одговара, и само ја могу знати шта је за мене удобно и неудобно. Наука коју су њене присталице свргле с трона истинитости и која наставља да се служи дворском стикцијом истинитости, или је смешна, или је штетна. Као човек, ја са своје стране заиста не видим никаквих разлога да мучим себе кинеским церемонијама које се заправо проглашавају условним и у спознајном смислу ништа не пружају; немам ни времена ни снаге да их научим, тим пре што живот не чека и захтева бригу и напор. А живети није једноставно. Према томе, као човек, рецимо четрдесетих година двадесетог века, немам намеру да се оптерећујем вашим доконим контроверзама, да вршим некакве изборе и правим усавршавања. Можда су ваше конструкције на свој начин величанствене, као што је својевремено била величанствена етикеција на двору Краља-

-Сунца. Али мени није до ваших и версајских истанчаности. Мој посао је мали, то је мој кратки живот и моје људско мерило; и ја се без љутње и гнева, силом прилика и животних захтева, спознавши животну одговорност, једноставно удаљавам од живота – живота-забаве и живота како ја хоћу. Поненито ћу, разуме се, задржати и можда чак и усвојити; али велики део ове цивилизације, чим је систем разорен, кроз неколико поколења ће бити заборављен или ће преживети у виду остатака ритуалног карактера који ни на шта не обавезују – попут обреда братимљења, остатка међусобног причешћивања крви. Али главни ток живота ће мимоиди опо што се још до недавно сматрало заветним благом цивилизације. Некада је постојао изузетно сложени и раскошно разрађени систем магијског доживљаја света, који по својој префинености не заостаје ни за схоластиком, ни за сцијентизмом, као што је постојао заиста величанствен систем кинеских церемонија и не мање величанствени талмудизам. Људи су се учили и мучили целог живота, полагали испите, стицали научна звања, бивали слављени и поносити... да би затим крхотине старовавилонске магије животариле у простој изби слабоумне врачаре и т.д. Чак и велики познаваоци древних култура тек веома нејасно описавају неке издвојене линије ових великих творевина, но не разумевајући њихов унутарњи смисао и вредност, премда није искључена могућност да ће једном и негде ове творевине бити обновљене.

Али сада их и људи и казивања њихова
Заборавиште...

Иста таква је и будућност модерне науке, само много суровија, јер је и она сама била сурова према човеку.

Превод
Зоран Буљугић



БЈЕЛОVAR СРПСКА ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА СВЕТЕ ТРОЈИЦЕ¹, зидана 1793. године у византијском стилу. Иконистас су сликали Јеленин Меданић, Ђелић Чикош, и Иван Тишов 1902. године. Црква је обновљена са звоником 1833. г. Нарохијески дом зидан 1845. године.

УМЕТНОСТ И ИСТОРИЈА

ЈУБИЛЕЈ ЕДИЦИЈЕ ХРИШЋАНСКИ ИЗВОРИ

[=SOURCES CHRÉTIENNES] И САВРЕМЕНИ
РАЗВОЈ ПАТРИСТИЧКИХ СТУДИЈА –
ПРИЛОГ ЗА ИСТОРИЈУ ПАТРИСТИКЕ

Епископу херцеговачком
оцу Атанасију

Прошле године^{*}, у оквиру едиције *Sources Chrétiennes*¹ изашао је њен 400. том, знаменито дсло Светог Атанасија Александријског – *Живот Светог Антонија*², којим је најупечатљивије обележено њено постојање.

Излазак овог, јубиларног, тома је само један детаљ у оквиру бројних манифестација³ које су пратиле значајни јубилеј, а нама је повод да се осврнемо на савремене токове патристичких студија како бисмо, преко историје настанка и развоја ове колекције, дали скицу онога што се дешава у овој научној дисциплини последњих година.

* Текст је завршен марта 1995. г. и дат је да се објави у часопису Видослов.

¹ Јавље у тексту SC.

² ATANASII D'ALEXANDRINI, *Vie d'Antoine*, Introduction, texte critique, traduction, notes et index par G. J. M. BERTHIER, SC N. 400, Paris 1993, p. 432.

³ Само да наведемо неколико: колоквијум *Патристика и Историја* који је одржан крајем октобра 1993. у Риму, предавања па на тему *Патристика и литература* крајем новембра 1993. у Паризу, и колоквијум у Лиону па тему *Патристика и Геологија* – дејембра 1994. Акти са оних конгреса су у изгами и ускоро се очекује њихово изјављивање.

УВОД

ПОВРАТАК ОЦИМА

Крајем прошлог и почетком овога века, постојала је тенденција да се патристичка сведе на историју хришћанске књижевности⁴. На тај начин су написане све значајније патрологије: Барденвер (Bardenhewer), Каире (Cayré), Тиксерон (Tixeront), Алтанер (Altaner) и Квастен (Quasten)⁵, које су само на споредан начин дотицале доктринарне проблеме. Ову слабост је покушала да надокнади тзв. *Dogmengeschichte*⁶ или *школа историје учења (доктрина)*. Њени су се представници темељније бавили оним што је „унутрашња дијалектика“ хришћанског ума, као и облицима и променама у оквиру хришћанске мисли.

По мишљењу оца Георгија Флоровског „ова два приступа истом садржају морају да се повезују и комбинују. (...) У суштини, патрологија мора да буде нешто више од једне врсте историје књижевности. Требало би да буде посматрана као врста историје хришћанског учења, јер су оци пре свега *testes veritatis*, сведоци Истине и сведоци Весре. Богословље је шире и разумљивије него ли учење-доктрина. Оно је врста хришћанске философије. У ствари, постоји јасна аналогија између студије патристике и студије историје философије. Историчар философије је пре свега засегнут индивидуалним мислиоцима, као што је у крајњој мери заокупљен дијалектиком идеја. Суштина философије је изражена у одређеном систему. Јединство историјског процеса је обезбеђено идн-

⁴ Речи: *патристика* и *патрологија* условно употребљавамо као синониме, не узимајући у проблем могућих разликовања. Историја тражи сла метода у патристички поизласка колекције SC детаљно је обрађена у одличној књизи Ђеланка *Патристика и средњовековна патрологија* (J. DE GHELLINCK, s.j., *Patristique et Moyen Age; Études d'histoire littéraire et doctrinale*, tome II, *Introduction et compléments à l'étude de la patristique*, Paris-Bruksela (coll. Museum Lessianum-section historique, n. 7), 1947).

⁵ Овим издањима као и ским библиографским подацима о издањима и едицијама видести код J. QUASTEN, *Patrology*, vol. I, «The Beginnings of Patristic Literature-From the Apostles Creed to Irenaeus», Westminister, Maryland, 1990⁷, p. 5. 9.

⁶ Овој школи сб. J. DE GHELLINCK, s.j., *Patristique et Moyen Age, Études d'histoire littéraire et doctrinale*, tome II, *Compléments à l'étude de la patristique*, Paris-Bruksela (coll. Museum Lessianum-section historique, n. 9), 1948, *Faculté scientifique de Namur, Le Dogmengeschichte*, p. 61.

тичношћу тема и проблема којима су и философи и богослови заокупљени⁷.

Један овакав, условно речено, интегрални приступ патристичкој синтези није могућ без стваралачког и синтетичког приступа светоотаочком предању. Флоровски говори, 1959. год., о „неопатристичкој синтези“ као „задатку и циљу православне теологије“⁸. Неопатристичка синтеза, пре свега није „теологија понављања“⁹. За оца Георгија она је „стваралачка пројекција древног предања“, чији је „првопочетни елеменат живот у Христу“. Пример овакве синтезе, по њему, јесте богословски подвиг Светог Григорија Паламе¹⁰.

Идеју о *повратку Оцима*, која је била тако драга оцу Георгију, он је изнео на првом Конгресу православних богослова у Атини. Он је тамо сажето изложио идеју, или тачније духовни и интелектуални двиг који је већ постојао и цветао у царској Русији. Рад богослова као што су били Болотов, Епифанович, Орлов, Несмолов, Глубоковски¹¹ претходили су

⁷ G. FLOROVSKY, *The Byzantine Fathers of the Six to Eighth Century*, volume IX in «The Collected Works of Georges Florovsky», Belmont, 1987, p. XVII. Може се сматрати да је лепо Јарослава Пеликанова, јешног од ученика оца Георгија, у манифесту одговорило овим „идејним“ захтевима оца Георгија. J. PELIKAN, *The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine*, The University of Chicago Press, vol. I, *The Emergence of the Catholic Tradition (100–600)*; vol. II, *The Spirit of Eastern Christendom (600–1700)*; vol. III, *The Growth of Medieval Theology (600–1300)*; vol. IV, *Reformation of Church and Dogma (1300–1700)*; vol. V, *Christian Doctrine and Modern Culture*.

⁸ G. FLOROVSKY, «Patristic Theology and the Ethics of Orthodox Church», in *Aspects of Church History*, «The Collected Works of Georges Florovsky», vol. IV, Belmont, 1987, p. 22.

⁹ Очигледно неразумевање традиције и богословског дела Св. Григорија Паламе је књига Жака Лисона, који чак каже да је свака иновација по православном предању сама по себи јерес, поткрепљујући своју твrdњу указивањем на доле нападени чланак оца Георгија о Григорију Никији. (I). J. LISON, *L'Esprit répandu, la pneumatologie de Grégoire Palamas*, Préface de J. M. R. Tillard, o. p. Cerf, Pariz, 1994, p. 10.

¹⁰ Г. ФЛОРОВСКИ, „Григорије Палама и светоотачко предање“, *Теолошки Поглавија*, 1 (1972), стр. 33.

¹¹ Вилиј. ПРОТ. А. НЕМЕЛОВ, „Русское богословие зарубежем“, у књизи: *Русская религиозно-философская мысль XX века*, University of Pittsburgh, Pittsburgh 1975, 74–86. У овом тексту отац Александар износи податак да је Харилак, чујени немачки историчар докмата, научио руски да би могао да чита књигу руског богослова, Глубоковског о Теодору Кирском, стр. 77. Такође, G. FLOROVSKY, *Путы Русскага Богословия*, Pariz, 1983¹². О Болотову, стр. 364–376. Глубоковски стр. 336–573. Несмолов стр. 445–450. О Несмолову: A. GARKLAVS, „Victor Nešmelenov's Christian Anthropology“, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 38, 4/1994, pp. 363–397.

Ова писјада горе наведених руских богослова утчује се у духовни двиг започет Свистим Пајсијем Величковским (1722–1794). О њему: Прот. С. Четвериковъ, *Молдавскій Старець Панисий Величковский*, Pariz, 1976. МОНАХ ДАВИД ПЕРОВИЋ, „Старец Панисије

ономе што је отац Георгије Флоровски¹² изрекао по први пут у Атини 1936¹³.

Интересантно је да је отац Георгије почeo предавање речима англиканског бискупа Персона: „Ви који сте себе посветили студијама божанске науке теологије, чија лица бледе над Светим Писмом, али пре свега ви који заузимате величанствено место свештеника или се спремате да постанете свештеници, ви који се спремате да преузмете бригу о душама ваших ближњих, бежите од бесподног студирања пролазних ствари, тражите како је било на почетку, идите изворима, тражите древност, вратите се часним Оцима, имајте поштовања за древну Цркву, како каже пророк: питајте за старе стазе (Јер. 6. 16)“¹⁴. За оца Георгија враћање Оцима није

Величковски и његов допринос духовном развоју Русије у 18. и 19. веку”, *Теолошки Поглављи*, 1–3, 1990, стр. 139–153. М. AUBRY, *Saint Paisius Velichkovsky*, Paris, 1992. Т. SPUDIJK, *Paisij Vélichkovskij. AutoBiographie d'un Slave, Abbaye de Belefontaine*, 1991. А. Е. Н. ТАСИЛАОС, *The Revival of Byzantine Mysticism among Slavs and Romanians in the XVIIIth Century, Texts Relating to the Life and Activity of Paisy Velichovsky (1772–1794)*, QESSALONIKH, 1986. Једна од пентадрахих личности у развоју процеса враћања снетоочачком насељу у Русији јесте новопрослављени Митрополит Филарет (Гумилевски). О њему видети код SOPIEL DEPIELA, *Impulsion donnée par Mitrropolite Philaret de Moscou (1782–1867) aux études patristique en Russie au XIX^e siècle*, *Studia Patristica*, vol. XXIII, Louvain, 1989.

О руским преводима снетих отаца и најажнијим богословским радовима: Р. Р. CYPRIAN KÉRÉN, *Les Traductions Russes des textes patristiques—guide bibliographique*, Chevigny, 1957. Н. И. ЧУБОКОВСКИЙ, *Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии*, Варшава, 1928, Патрология и патристика, п. 59.

¹² О оцу Георгију и његовом интелектуалном и духовном развоју видети: G. H. WILLIAMS, «George Vasilievich Florovsky: His American Career (1948–1965)», *Greek Orthodox Theological Review*, XI, 1 (1965), 7–107. A. BLAINE, «A Sketch of the Life of Georges Florovsky», in *Georges Florovsky. Russian Intellectual Orthodox Churchman*, ed. A. BLAINE, St. Vladimir's Seminary Press, 1993. Као и: L. SILAW, «The Philosophical Evolution of Georges Florovsky: Philosophical Psychology and the Philosophy of History», *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 36, 3/1992, pp. 237–255. Оraj текст који даје резултате аутторске докторске тезе, у многоме појединостављен интелектуални развој оца Георгија, што није случај са Блејном, и пре свега са студијом Вилијамса. Такође С. CAVARNOS, *Father Georges Florovsky on Ecumenism*, Etuna, California, 1992. Y.-N. LELLOUVITR, *Perspectives russes sur l'Eglise, un théologien contemporain: Georges Florovsky*, édition du Centurion, Paris, 1968. M. RAEFF, «Entielements and Rifts: Georges Florovsky as Historian of the Life of the Mind and the Life of the Church in Russia», *Modern Greek Studies Yearbook*, University of Minnesota, Vol. 6, 1990, 187–244. NEIMAN and SCIATKIN ed., *The Heritage of Early Church*, Essays in Honor of G. Florovsky with his bibliography, [Orientalia Christiana Analecta 195], Rome, 1974.

¹³ Предавање оца Георгија (јешно од два које је он одржао на конгресу) је објављено у актима Конгреса, инос наслов *«Patristic and Modern Theology»*, *Procès verbaux du premier congrès de théologie orthodoxe à Athènes*, 29. November – 6. Décembre 1936, Publié par les soins du Président Prof. HAMCAR S. ALIVASTOS, Athens 1936, str. 238–242. Друго предавање је: «Westliche Einflüsse in der russischen Theologie», *Ibid*, p. 212–232.

¹⁴ Цитат је узет код проф Блантеа: J. J. BLUNTS, *Lectures on the Right Use of the Early Fathers*, 1857.

само враћање древности¹⁵. Стари обичаји нису сами собом јемство истинитости, јер „истинско предање“ може бити само „предавање истине“¹⁶. Овакве или сличне инспирације имали су и оснивачи едиције *Хришћански извори*, али они су (можда и због практичности свог менталитета?) пре свега хтели да имају дobre и читљиве оригиналне текстове Светих Отаца.

Sources Chrétiennes¹⁷

Идеја о стварању едиције се јавља, раних четрдесетих година овога века, код групе младих католичких богослова окунуљених око Виктора Фонтуонон-а (Victor Fontoumont † 1958) у Лиону. Како сведочи Анри д'Лубак (H. de Lubac † 1991)¹⁸ едиција је требала да садржи само грчке оце и да издаје критичке текстове са француским преводима¹⁹. Основна, покретачка, идеја је била обнова хришћанске културе, заснована на већем и лакшем приступу делима грчких светих отаца. Ова идеја је јасно изражена од стране д'Лубака још у његовом раном делу под насловом *Католицизам*²⁰. Он, у предговору, оправдавајући мноштво цитата из дела Светих Отаца који се налазе у његовој књизи каже: „Нисмо хтели да

¹⁵ Огац Георгије је позида па Светог Кипријана Картигашког који каже да: „Древност без истине само је стари заблуда“, *Ibid*, стр. 27.

¹⁶ *Ibid*, 27. На крају свога живота у свом „богословском тестаменту“ отац Георгије је овако објаснио идеју *неопатристичког синтеза*: „Мора да буде више него проста колекција свестоочачких изрека и тврдњи. Она мора да буде *синтеза*, поновна стваралачка процена оних разумевања која су била откријена древним Оцима. Она мора бити *Патристичка* верска духу и низији Светих Отаца, *ad tecum Parum*. И мора бити *Нео патристичка*, јер ће бити унущана новом искуству, са његовим новим проблемима и расправама. На овај начин, и овим маниром пишем сам још пре тридесет година...“ *Ibid*, p. 154.

¹⁷ Показатељ, при раду иначи могли да користимо књигу E. FOUILLOUX, *Histoire des Sources Chrétiennes*, која је била изјављена поводом јубилејне едиције, али још није изашла. Њен излазак је очекује у мају 1995.

¹⁸ Мишелси на карлинска д'Лубака, митрополит Јован Зизјулас каже да је „попратац старим, сплетничким изворима, што је карактеристика Западне теологије у нашем веку, у многоме заслужан за православни богословски преносор (ренесанс).“ Овде митрополит пергамики пре свега мисли поред д'Лубака, па богослове као што су Даниелу, Емилу Мерни и Ив Конгар, cf. P. Mc PARULAN, *The Eucharist Makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialog* Edinburgh, 1993, p. XV.
О садашњем развоју патристичких студија у православљу Р. В. BOBRINSKOY, *Le renouveau actuel de la patristique dans l'orthodoxie*, SOP 185, février 1994, p. 16–21.

¹⁹ H. DE LUBAC, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Natur, Culture et Vérité, 1989, p. 95.

²⁰ H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris, Editions du Cerf, 1938, p. XIII.

напишемо техничко дело. Акумулирање цитата (свстих отаца), које можда замара читаоце спровели смо због тога што смо хтели да радимо па што мање субјективан начин, са жељом да се погрузимо у још увек недовољно искоришћене трезоре Отаца Цркве. Нисмо ми, због маније архаизма, заборавили богословске танчине које смо стекли поред њих(...) тражимо само да их разумемо, постајемо њихови ученици, јер они су наши оци у вери, они су примили од Цркве у свом времену оног чиме могу још увек да хране Цркву у нашем времену".

У исто време, Д'Лубаку и Фонтуанопу се придружује Жан Даниелу (Jean Daniélou † 1974)²¹ којим ће својим преводом и критичким издањем дела Св. Григорија Ниског „Живот Мојсијев“ и започети едицију²². Прво издање овог дела изашло је за време рата 1942, али због недостатка папира није дало и грчки текст²³.

У белешци за прво издање у новооснованој едицији јасно је изражена опредељеност издавача и уредника. Тамо стоји да едиција има за циљ да омогути „култивисаној публици увид у комплетна дела Светих Отаца, уз сва помоћна средства која омогућују да она буду што читљивија и разумљивија. То је оно што сматрамо да је, у овом тренутку, најпотребније како би смо на што бољи начин служили делу Светих Отаца. Желимо да створимо, у односу на њих, атмосферу разумевања, да фамилијаризујемо читаоце са менталитетом који они представљају, да срушимо предубеђења, која још код многих постоје, да су светоотачки текстови нечитљиви и неразумљиви. [...] Ми всерујемо да ако су Оци Цркве и неразумљиви, да то није због тешкоће текстова него

21 Библиографија радија Даниела у *Epekaosis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*. Publ. par J. FONTAINES et CH. KANNENGIESER, Pariz, 1972.

22 GRÉGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu*, Introduction, texte critique et traduction de Jean Daniélou, s. j. Pariz, 1943. До сада је изашло три издања ове књиге. Друго издање је изменено и поправљено, док је треће само препитампано друго.

23 Прва књига са грчким текстом биле су Посланице Св. Игњатија (N. 10), које су изашле 1945. Првих десет томова, су у другом издању, после рата, у кампани заједно са грчким текстовима.

због чињенице да смо се ми удаљили од менталитета Светих Отаца. Они представљају, у овом тренутку, за нас један културни домен који је исто толико удаљен и нама стран, као што је култура Кине и Индије. Опо што је потребно, јесте осветлити изнутра свет светих отаца, начинити увод у тај свет, показати заокрете и описати путеве до њих, уручивши читаоцима кључ за разумевање њихових дела, али оставивши им при том ишак задовољство да сами открију трезор за који нису ни слутили да постоји"²⁴. Друга књига је била Протрептикос²⁵ Св Климента Александријског коју је приредио Мондезер (Claude Mondésert † 1990)²⁶. Д'Лубак и Даниелу су били уредници Мондезер је био прво секретар па директор едиције²⁷.

Поред ове тројице треба споменути и врло значајну сарадњу, још од самог почетка стварања едиције, Анрија-Ирине Мару-а (H. I. Martou † 1977) личности која је најзначајнија за враћање и проучавања светоотачког наслеђа на Сорбони²⁸. Долазак Маруа на Сорбону поклала се са обновом вере, пре свега код католичке интелигенције, после рата као и са жељом исте да продуби своје хришћанско образовање на

24 Из преговора првог издања GRÉGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu*, Pariz, 1943. cf. Horovsky, Ibid, p. 154.

25 C. MONDÉSERT, s. j. *Clement d'Alexandrie: Le Protreptique*. Прво издање је било, такође, само превод, тек је треће издање било обогаћено грчким критичким текстом.

26 C. MONDÉSERT, s. j. *Lire les Pères de l'Eglise dans Sources Chrétiennes* (coll. Foi Vivante 230), Les Editions du Cerf, Pariz, 1982;

27 E. FOUILLOUX, «La naissance des Sources Chrétiennes», *Connaissance des Pères de l'Eglise*, 51, 1993, n. 5-6 нети «Aux origines des Sources Chrétiennes», *Bulletin de l'Institut Catholique de Lyon* 98, 1992, p. 29-37.

Мондезер је остао директор све до априла 1984. године када је предао ту функцију Жан-Ноэлу Гину-у (Jean Noël Guino), специјалисту Теодора Киреког: cf. *Bulletin des Amis de Sources Chrétien*, N. 70, Juin 1994. Гину је највећи коментар на пророка Исајју (SC N. 277, 295, 315) Теодора Киреког, а тренутно у питању је његова докторска теза *L'Exégèse de Théodore de Cyr d'après son commentaire In Isaïe*.

О Мондезеру, IL DE LUBAC, «Souvenirs (1940-1945)», in *Alexandrina. Hellenisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P. Claude Mondésert*, Pariz, 1987, (са његовом библиографијом), p. 9-13. Од трећег тома едиције је изузета под насловом: *Sources Chrétiennes*, collection dirigée par H. de Lubac, s. j. et J. Daniélou, s. j. посвећен 28 тома (1951) пријеодато је и име Мондезерта.

28 Онegovaj, личности ираду: M. HARL, «Les Patrologues de la Sorbonne et Sources Chrétiennes, *Connaissance des Pères de l'Eglise*, 51, 1993 n. 7-9, такође коментарији текст – преводор на пејзажу књиге *Le déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nyss*, Institut des Etudes Augustiniennes, Pariz, 1993. p. 9-26. «Autour d'Henri-Irénée Martou à la Sorbonne en 1945. Histoire ancienne du christianisme et patristique».

једном вишем и научном нивоу²⁹. Мару је изабран на обновљеној катедри за Стару историју хришћанства, у чијем је оквиру одлучио да изучава развој хришћанства између II и IV века. Некријући своју хришћанску веру јасно је одредио да историја старог хришћанства није само историја Цркве као институције већ историја хришћанског народа, његовог начина живота и духовности у свим његовим облицима. Окружио се не само археолозима и историчарима, већ и латинистима и хеленистима позваним да проучавају дела првих хришћана. Под његовим руководством створено је језгро специјалиста које ће снабдевати критичким издањима и научним коментарима едицију *Хришћански извори*.

Његови ученици, Маргарет Харл (Marguerite Harl)³⁰ специјалиста за грчке Оце и Жак Фонтен (Jacques Fontaine) за латинске, стварају екипе способне за најозбиљније научне пројекте. Паралелно пишући своје дело *Историја образовања у Антици*³¹, Мару је издао у едицији SC један од најстаријих хришћанских текстова *Посланицу Диогнету*, као и *Недагога Климента Александријског*³².

Под утицајем његових издања и научних подухвата, припрема за издавање дела у колекцији SC улази у традицију француских универзитета, са брижљивошћу и ригоризmom својственим техникама дисциплина као што су историја и филологија и што је врло важно, без икакве празноте и бескорисног апологетике. Бирање тема за рад у оквиру едиције SC постаје једнако важно као бирање тема за чувену едицију *Belles Lettres*³³.

29 E. POUILAT, «Le renouveau des études patristiques en France et la crise moderniste» in *Patristique et Antiquité tardive en Allemagne et en France. Influence et échange*, Paris, Études Augustiniennes, 1993 p. 25.

30 KATA TOUS Ο Δέλον της σεπταντής, тренте студије на грчкој Библији Септанте, En hommage à Marguerite Harl, Sous la direction de GILLES DORIVAL et OLIVIER MUNNICH, Paris, 1995. Госпођа Харл је најзаслужнија за организације до сада најозбиљнијег проучавања Септуагните и пленог посматрања у синоносточном контексту. M. HARL, *La Langue de Japhet, quinze études sur la Septante et le grec des chrétiens*, Paris, 1994. M. HARL, GILLES DORIVAL et OLIVIER MUNNICH, *La Bible Grecque des Septante du Judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, 1988 (1994).

31 H. L. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, 1961⁶.

32 SC N. 33, 1952, SC N. 70, 1960.

33 Едиција *Belles Lettres* Француског универзитета бави се издавањем класичних дела антике више од сто година и представља образци научног и критичког издања стarih текстова.

Упоредо са радом Мару-а на Сорбони, Пуеш (Henri-Charles Puech †1986)³⁴ и Фестижие (André-Jean Festugière †1982)³⁵ својим радом на Школи за Високе студије, допуњују и проширују интересовање за дубље проучавање хришћанских извора³⁶. Овде снажако треба додати име Антонија Гијамона³⁷, који је снажако највећи специјалиста за Евагрија Понтијског и коме се дугује идентификовање оригенизма у делу Евагрија.

Једна од основних тенденција која се јавља у ово време јесте својеврсни покушај рехабилитације Оригена³⁸, на-

34 H. -C. Puech је у оквиру свог семинара проучавао гностичку књижевност на кипском језику отворену у Наг Хамади у Египту. Ова истраживања су омогућила боље познавање јеретичке књижевности коју су они критиковали у име ортодоксије. Резултат тога рада је теза Џанука „Појам јереси у грчкој књижевности другог и трећег века”, ALAIN LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II et III siecle*, у два тома, Institut des Etudes Augustiniennes, Paris, 1985. Библиографија радова Пуеша објављена је у јубиларном тому њему посвећеном: *Mélanges H. Ch. Puech*, Paris, 1973.

35 A. J. Festugière, један од ерудита ове генерације, бавио се пре свега касном античким религијозном минијатура, као што је херметизам. Види његов превод Хермеса Трионемгиста у едицији Belles Lettres: *Hermès Trismégiste. Texte établi et traduit par A. D. Nock et A. J. Festugière*, t. I, Poïmaandrès (1991⁵); t. II, Asclépius (1992⁵); t. III, Fragments de Stobée, (1983⁵); t. IV, Fragments de Stobée (1983⁵). О њему и његовом раду: H. D. SAFFREY, «Le Père André-Jean Festugière», o. p. (1998-1982), in *Mémorial André-Jean Festugière, vingt-cinq études réunies et publiées par E. Lucchesi et H. D. Saffrey*, Genève, Patris Cramer, 1984, p. VII-XVI, (са његовом библиографијом).

36 *Ecole Pratique des Hautes Etudes* је једна специфична институција француског образовања која нема свој напад на свету. Пеки чувана Пета секција религиозне студије створена је као замена за теолошки факултет који није у састану Сорбоне и који је требао да буде антигрикен ученост. На срећу, и поред рационалистичког духа коју гаји, ова школа је успела да даје велике резултате у проучавању хришћанског предања. Предавачи на овој школи су аутори многих критичких издања у едицији SC. На школи постоји Кајсара за *Патристику и историју догми*, којом руководи проф. Алесандр Л'Булук (Alain Le Boulluec) аутор критичког издања исте Стромате Климента Александријског; SC p. 278-279, cf. MONIQUE ALEXANDRE, «La patristique dans l'Université aujourd'hui», *Connaissance des Pères de l'Eglise*, 51, 1993 p. 10-11.

37 Супружници, Антоније и Клер Гијамон су снажако најзаслужнији за откривање чинионице да се стварни извор „оригенизма“ уставри најави у делу монаха Евагрија. У његовом делу се налази учење о прогресистичкој душам, о „спеадама“ као првословним начелима, о полу, о спасењу помоћу аназа и науке, све оно шта је исуђено 553. год. од стране Императора Јустинијана cf. A. GUILLAMONT, *Les "Kephala gnōmica" d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'Origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, (coll. Patristica Sorbonensis 5) Paris, 1962. Снажако и њихово заједничко критичко издање са коментарима списа Евагрија за SC, N. 171 i 172. EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique*, tome I. Introduction, ANTOIN ET CLAIRE GUILLAMONT, Paris, 1971. Tom. II. Texte, traduction, commentaire et tables, Paris, 1971. SC, N. 356. EVAGRE LE PONTIQUE, *Le Gnōstique*, Introduction, texte, traduction et commentaire, ANTOIN ET CLAIRE GUILLAMONT, Paris, 1986, cf. *Mélanges Antoine Guillamont, Contributions à l'étude des christianismes orientaux*. Avec une bibliographie du dédicataire, Genève, 1988.

38 Ориген је најзаступљенији аутор у SC. Његовим целима је посвећено тридесет и два тома, а он је био и предмет докторске тезе Маргарите Харл коју је она урадила под

супрот оригенизму³⁹. Његово проучавање доводи до уочавања важности Светог Писма за светоотачку богословску традицију, а посебно Септуагинте и Александријског библијског богословља уопште. Као ис мање важне последице тога рада јављају се преводи и критичка издања целокупног корпуса Филона Александријског⁴⁰, као и првих пет књига Септуагинте, обогаћених светоотачким коментарима и врло прецизним научним анализама преводиоца⁴¹. Рад на Септуагинти, чији је иницијатор госпођа Харл, је од не-процењиве важности за разумевање светоотачког наслеђа и свакако заслужује да се о њему посебно пише, нарочито због размера које је, у последње време, овај пројекат добио у Француској⁴².

руководством Марса. М. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du verbe incarné*, (coll. Patristica Sorbonensis 2), Paris, 1958, p. 402. Мару је поред издавања текстова, покренуо и елипзу *Patristica Sorbonensis* која је издвојила углавном докторске тезе љескових ученика. Покојни отац Јован Мајендорф, такође један од Маруових ученика, је своју тузу објавио у овој едицији: J. MEYENDORFF (†1992), *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, (Patristica Sorbonensis 3) Paris, 1959. Нажалост, после смрти Маруа, ова едиција је престала да излази, али је напопулена другим које издају студије из царологије. Последњи, лективи том, ове едиције је изборник Маруових радова из патристике са његовом библиографијом, cf. *Parisisme et humanisme, Mélanges par H. I. Mattox*, (Patristica Sorbonensis 9) Paris, 1976.

39 Као својсврстан цврнице и са дискусије на српском језику јесте студија јакобике Атанасија Јектића о Оригену. Он је боравио седамдесет година у Паризу и понеко десет надахнућа из ове атмосфере, cf. ЕЛПИСКОН АТАНАСИЈЕ, „Ориген и грчка философија”, *Теолошки Награди*, I, 1974, такође *На Путевима Отапа*, Друга књига, Библиотека Пут, Београд, 1991, стр. 73-107. На Оригену су се огледали сви значајнији сарадници SC: Ђорђи, д'Љубак, Јаниелу, Крузел. Библиографију љескових радова види код Ељ Атанасија, нај. делто, стр. 74.

40 Први том је објављен од стране Арнаудса, 1961, *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, publié sous le patronage de l'Université de Lyon, par Roger Arnaldez, Jean Pouilloux et Claude Mondésert, 2 édition du CCHR, Paris. CLAUDE MONDÉSERT који је истовремено био директор SC, руководио је и критичким издањем и преводима Филонија. До сада је изашло 34 тома и издање Филонових дела је још у процесу.

41 *La Bible d'Alexandrie LXX*, t. I, *La Genèse*, traduction du texte grec de la Septante, Introduction et Notes par M. HARL, CEFRE, 1986, Paris, t. II, *L'Exode*, traduction du texte grec de la Septante, Introduction et Notes par A. LE BOULLUEC et P. SANDEVOIR, Paris, 1989. t. III, *Le Livre des Lévitiques*, traduction du texte grec de la Septante, Introduction et Notes par P. HARLE et O. PRALON, 1988. t. IV, *Nombres*, traduction du texte grec de la Septante, Introduction et Notes par G. DORIVAL, 1994. t. V, *Le Deuteronomie*, traduction du texte grec de la Septante, Introduction et Notes par C. DOGNIEZ et M. HARL, 1992.

42 cf. Њен последњи интервју, «Un grand chantier théologique par Marguerite Harl, Entre judaïsme et christianisme: La Bible d'Alexandrie» (Један велики пројекат описан од стране Госпође Маргарите Харл. Између јудаизма и хришћанства: Александријска Библија), Propos recueillis par Jérôme de Brucker, *Ecritures*, p. 22, 1995, p. 17-19. У овом тексту госпођа Харл каже: „... Дефиниције васељенских сабора су формирале понаслади о, тексту Септуагинте. Не разумем зашто га католичка црква и даље наставља да образује своје свештеннике само на јеврејском тексту старател завета и није со ангаживањем у првоти прадубљивања студија Септуагинте. Католичка црква је требала да пастави да употребљава Септуагинту као

Атмосферу овог преорода и рада на семинарима, као и правце ангажовања, врло јасно описује госпођа Харл када каже да: „Речи Светих Отаца нису могле више да се представљају као издвојене речи. Између 1960-1970. године, на семинарима грчке патристике, које сам ја основала, заједно са припремом критичких издања текстова отаца за едицију *Хришћански извори* (дела Климента Александријског, Оригена, Евсевија Кесаријског и др) ми смо студирали философски, богословски и духовни речник наших аутора: утврдили смо да грчки језик хришћанских аутора не може бити проучаван другачије него само паралелно са језиком паганских аутора њихове спохе. Али осим лексике, шта је то што су Оци дуговали грчкој философији? Укус мало познатих текстова подстицао ме је да читам па семинару дела, или фрагменте дела, грчких философа коришћених у Антици од стране Отаца, из стојичке или платоничарске традиције, посебно да студирамо неколико тема из богословља (апофатизам), из антропологије (човек, зависан од творевине, спор између фатализма и слободе), морала (мир мудраца, самосавлађивање), да прецизирајмо Платонове цитате код једног хришћанског апологете као што је Евсевије Кесаријски, као и да упоредимо символички жанр код Грка и хришћана. Распрострањена идеја по којој су грчки Оци били стојинци по свом моралу, платонисти по својој метафизици, заслуживала је да буде у многоме изнијансирана и ревидирана.”⁴³

Упоредо са напорима издавача око издавања *Хришћанских извора* у Оксфорду се 1951. године одржава први

што је то урадила православна Црква. (...) У старој Цркви није било два текста Светог Писма, као што је даје случај у католичкој цркви, један за литургијску (Септуагинту), а други за студијску употребу.”

На велику жалост ово станове је идентично са станове у нашој Цркви, где је у богослужбеној употреби црквено-словенски превод Септуагинте, а једини доступни превод јесте Царничићев који је рађен по јеврејском (протестантском) канону. О њему и његовом преводу ЈЕРОМОНАХ АМФИЛОХИЈЕ РАДОВИЋ, *Тумачење Старог завета кроз векове*, Кратка историја старозаветне егзегезе, Београд, 1979, стр. 167. и Р. ВРХОВЕЦ, *Карактер и рад "Вурсе Даничића"*, Нови Сад, 1923.

cf. P. LAMARCHE, «La Septante», in *Le monde grec ancien et la Bible*, sous la direction de C. MONDÉSERT, [Bible de tous les temps], Beauschene, Paris, 1984, p. 19-35. Госпођа Харл је резимиравала своја истраживања у тексту који је у ствари један биланс десетогодишњег рада на Септуагинти: M. HARL, «La „Bible d'Alexandre“ et les études sur la Septante. Réflexions sur une première expérience», *Vigilae Christianae* 47, 1993, 313-340.

43 M. HARL, «Les Panologues de la Sorbonne et Sources Chrétiennes», ibid, p. 8.

Патристички конгрес (The Oxford Conference on Patristic Studies)⁴⁴, који од онда па до данас окупља сваке четири године најзначајније светске патрологе. Радови⁴⁵ са овог конгреса доприносе много побољшању издања светоотачких текстова и продубљивању патрологских сазнања.

1961. се појављује прва фасцикли монументалног Патристичког лексикона, урађена под руководством проф. Лампа (G.W.H. Lampe)⁴⁶ који ће постати незаобилазни приручник за разумевање језика грчких Отаца. Издавањем овог лексикона дошло је до својеврсне комплементарности на светском нивоу, јер је овај пројекат умногоме надопуњавао рад француских научника, а иски од њих су били и сарадници проф. Лампу.

Један од важнијих тренутака за едицију јесте издавање дела Св. Симеона Новог Богослова. Издавање Симеонових Катихеза је резултат сарадње Архиепископа Бриселског Василија Кривошинца (†1985) и језуите проф. Жосефа Парамела⁴⁷. Ово је показало отвореност колекције и за Византијске оце, што је срушило традиционалну католичку шему да се отачки период завршава Св. Јованом Дамаскином, тим, за њих, источним аквинатом.

⁴⁴ О првој конференцији вишти код G. FLOROVSKY, «The Oxford Conference on Patristic Studies, September 1955», *S. Vladimir's Seminary Quarterly*, vol. IV, 1955–56, pp. 57–63. Конференцију је отворио Маруја спроведањем *Патристика и Хуманизам*, cf. *Patristique et Humanisme, Mélanges par H. J. Mactou*, Paris, 1976, p. 11. За август 1995 је склопљен у Окефорду дванаести патристички конгрес.

⁴⁵ Радови са патристичких конгреса редовно се објављују у седицији «*Studia Patristica*», под редакцијом госпође E. A. Livingstone из Окефорда, а издавач је изда Peeters из Лувена.

⁴⁶ G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961. О Ламповом Лекенкону, II. CHADWICK, «The Patristic Lexicon», in G. W. H. Lampe. *Christian Scholar, Churchman. A memory by Friends*, Oxford, Mowbray, 1982, pp. 66–72. Такође и врло општа критика на саму концепцију Ламповог лексикона, а посебно изложења његове приставке, видети као: M. HARI, «Remarques sur la langue des chrétiens, à propos du Patristic Greek Lexicon», *The Journal of Theological Studies* XIV, 2, 1963, pp. 406–420.

⁴⁷ Ради се о Катихезама Св. Симеона у три тома, SC, N. 96, 104, 113. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN, *Catéchésis, Introduction, texte critique et notes par MGR BASILE KRIVOCHINE*, traduction par JOSEPH PARAMELLE, s. j. Св. Симеон је издат у девет томова колекцији SC.

О Архиепископу Василију, једином однајзначајнијих савремених православних богословова, cf. В. ИВОШЕВИЋ, „Богословско дело православног патролога Архиепископа Василија Кривошинца”, *Православна Мисаја* 27, 1984, стр. 90–106. N. LOSSKY, «Son Eminence Monseigneur Basilic, Archevêque de Bruxelles et de Belgique», *Messager de l'exarchat du patriarche russe en Europe occidentale*, N. 115, 1987, p. 43. E. VORDECKERS, «Archevêque Basile Krivocheine», *Byzantion*, 56, 1986, 5–15. са његовом библиографијом (12–15).

Други важан моменат у историји едиције, по нашем мишљењу, јесте издавање Оригенових егзегетских дела и признавање искусније важности Св. Писма у његовој аргументацији. Ово је био тренутак великој изазова за протестантску теологију⁴⁸ у Француској, која се дуго одунирала изазову проучавања дела Отаца. Протестантски принцип *Sola Scriptura* је предностављао да је могуће прескочити постнаест векова историје Цркве како би се директно вратило Светом Писму⁴⁹.

Andre Benoît (André Benoît)⁵⁰ и Пјер Прине (Pierre Prinet) два протестантска богослова оснивају Центар за документацију и патристичку анализу који издаје колекцију *Biblia Patristica*⁵¹ и Свеске [Cahiers de Biblia Patristica]⁵². Andre Benoît у интервјуу који је дао поводом педесетогодишњице SC каже да: „Протестант интересују се за Библију и за њен текст природно је вођен да се интересује за текстове Светих Отаца, и за њихово објављивање. Због тога са радошћу и захвалношћу поздрављамо педесетогодишњи планор *Sources Chrétiennes*-а да читаоцима обезбеде фундаменталне светоотачке текстове⁵³“. За Benoît „Оци су наши учитељи у тумачењу Светог Писма“⁵⁴.

По његовом мишљењу „студирање светоотачких текстова учиниће нам значајну услугу тиме што ће се потен-

⁴⁸ M. LOIDS, «La patristique comme discipline de la théologie protestante» in *Protestantisme et traduction de l'Eglise*, Paris, Cerf, 1988, p. 317–331.

⁴⁹ cf. J. IRMSCHER, «Der Beitrag der deutschen Lutheraner zur Väteredition im 16. und 17. Jahrhundert», in *Les Pères de l'Eglise au XVIIe siècle*, Actes du colloque de Lyon, 2–5 octobre 1991, publiés par E. BURY et B. MEUNIER, avec le concours du CNRS, J. R. H. T., Les éditions du Cerf, Paris 1993, pp. 89–97.

⁵⁰ Библиографија радова А. BENOIT, у *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, vol. 71, 1991/1.

⁵¹ *Biblia Patristica*, Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. t. I. *Des origines à Clément d'Alexandrie*, Paris, 1986, p. 546. t. II, *Le IIIe siècle* (*Origène excepté*), Paris, 1986, 468. t. III, *Origène*, Paris 1991, 472. t. IV, *Eusèbe de Césarée, Cyrille de Jérusalem, Épiphanie de Salamine*, Paris, 1987, 330. t. V, *Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nyssse, Amphilochie d'Iconium*, Paris, 1992, 409. *Supplément*, *Philon d'Alexandrie*, Paris, 1982, p. 94.

⁵² Последња Свеска је посвећена меству Псалтира код Отаца: *i.e. Psautier chez les Pères*, Cahiers de Biblia Patristica, vol. IV, Strasbourg 1993.

⁵³ T. ZIEGLER, «Patristique et protestantisme», Une interview d'ANDRÉ BENOÎT, ancien professeur de patristique à la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg, *Connaissance des Pères de l'Eglise*, 51, 1993, p. 17–18.

⁵⁴ A. BENOIT, *L'accès aux Pères de l'Eglise*, Neuchâtel, 1961, p. 55.

цирати основни елементи целокупног хришћанског богословља и што ће показати нужност и ограниченост било које адаптације хришћанског богословља⁵⁵.

Biblia Patristica представља индекс библијских цитата и алузија на њих у делима Светих Отаца, са референцама на критичка издања за дела која постоје. Пројекат није завршен али његов значај је огроман, пре свега због указивања на библијске основе светоотаčких текстова.

САВРЕМЕНА ПАТРИСТИЧКА ИСТРАЖИВАЊА У ФРАНЦУСКОЈ: ПРОЈЕКТИ И МЕТОДОЛОГИЈА РАДА

После педесет година присуства у интелектуалном животу Француске, едиција *Sources Chrétiennes* је обезбедила, преко својих сарадника, место патристичким студијама у научном и образовном (пре свега високом) школском⁵⁶ систему. Свако ново издање је праћено озбиљним истраживањима, пре свега на специјалистичким семинарима, било у оквиру пост-дипломских студија, било у оквиру CNRS⁵⁷-а.

Рад Маруа, госпође Харл, Фонтена, Мандоза и Бернардија, па Сорбони наставили су њихови ученици које су они деценијама заједничким радом, (прво у оквиру редовних студија, а после у оквиру научних пројеката и специјалистичких семинара) припремили.

Од 1985. године катедра за Касну латинску књижевност на Сорбони-Париз IV, припада професору Фредуј-у (Jean-Claude Fredouille), који је специјалиста за Тертулијана. Он је у едицији *Etudes Augustiniennes* објавио своју студију «Tertullien et la conversion de la de la culture antique». (Тертилијан и преобраћење античке културе), док је за SC припремио

55 Ibid, p. 79.

56 J. FONTAINE, «Les laïcs et les études de patristique dans l'université française au XXe siècle», *Revue hésiodienne* 94, 1984, p. 444–461.

57 CNRS – Француски национални центар за научна истраживања је највећа научна установа у Француској. Њено финансирање обезбеђује држава. У оквиру ове установе постоје истраживачке екипе за све постојеће научне дисциплине, укључујући и патристичку. Данас се дела у едицији SC издају са субвенцијом француске државе и цели су угледном истраживачом запослених у лабораторијама CNRS. Другим речима тимови стручњаки за гностику, запослених од стране државе баве се припремањем издања делова Светих Отаца, у оквиру едиције SC.

неколико дела Тертулијана, као *Contre les Valentiniens* (SC n. 280–281)⁵⁸, *De la patience* (n. 310) *Exhortation à la chasteté* (n. 319).

Што се тиче хелениста после госпође Харл, катедру је држао све до 1989. год. Жан Бернарди (Jean Bernardic), који је 1968. год. објавио своју студију *Проповед Кападокијских Отаца* (*La prédication des Pères cappadociens*) (PUF). За едицију SC он је приредио неколико Слова Св. Григорија Богослова (n. 247, 309, 384)⁵⁹.

Њега је наследила Моиника Александар (Monique Alexandre) на катедри за грчку патристику и јудаизам. Она се посветила посебно Св. Григорију Нисијском и његовој есхатологији⁶⁰.

Овде треба поменути Бернара Флузана (Bernard Flusin), професора за византијску књижевност, који је 1983. у едицији *Etudes Augustiniennes* објавио дело *Чуда и историја у делу Кирила Скитопольског*, а 1992. и *Свети Атанасије Персијанац и историја Палестине почетком VII века*, у издању CNRS-а. У оквиру SC он је ревизор рукописа монументалног критичког издања *Изреке Светих отаца* које је оставио покојни П. Ги (Guy †1993), који се читав живот бавио овим делом. Први десетог издања које је на основу Гијових рукописа припремио Флузан, изашао је као 387. том едиције SC (*Apophlegmes des Pères SC* n. 387). Овај истраживач мтаје генерације, у оквиру свога семинара на школи за Високе студије⁶¹ (где је заменио великог познаваоца византијске књижевности Шарлема, сарадника Василија Кривошеина), већ годинама проучава типик Велике Цркве и спрема ново критичко издање истог.

58 Бројеви у заглавкама означавају бројеве томова у едицији *Sources Chrétiennes*.

59 Ових, ума огај је објавио, после дугогодишње године студија, књигу о Св. Григорију Богомољу, cf. J. BERNARDI, *Saint Grégoire de Nysse, Le Théologien et son temps* (330–390), Paris, 1995.

60 M. ALEXANDRE, «Protologie et eschatologie chez Grégoire de Nysse», in *Arché e Telos, L'autropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico religiosa. Atti del colloquio Milano (Maggio 1979)*, ed. U. BIANCHI con la coop. di H. CROUZEL, (*Studia Patristica Mediolanensis* 12), Milano, 1981, pp. 121–159. Id. «L'interprétation de Luc 16, 19–31, chez Grégoire de Nysse», in *Epektasis*, ibid. p. 425–441. cf. M. ALTENBURGER und V. MANN, *Bibliographie zu Gregor von Nyssos, éditionen-Übersetzungen-Literatur*, Brill, Leiden, 1988, p. 141–142.

61 види фундатулу п. 36.

У оквиру редовне наставе класичних студија првог степена (лисанс) постоји увод у хришћанску литературу, и неколико предавања као увод у касну и византијску књижевност⁶². Постоји такође увод у грчки језик Светих Отца. Али тек у оквиру наставе *Језик и литература касне антике патристике* се изучава у потпуности, заједно са културним контекстом свога времена. Тако по програму за 1992. годину изучавало се живот по Светом Нисму. Аутори и дела који су се обраћивали (како би се дао што комплетнији контекст проблема) били су: Филон Александријски, Св. Григорије Нисијски и њихова дела о *Жivotу Мојсијевом*. У 1993. програм је садржао тему: *Распрострањеност монаштва од Св. Антонија Великог до Св. Симона Стилита* која се базирала на делу *Живот Св. Антонија* од Светога Атанасија Великог, па грчком језику. Латинска патристика је била заступљена делом Лактанција *Смрт мучитеља* (SC н. 39). У оквиру ове наставе студенти стичу базу за припрему тзв. агрегације⁶³ у чијем су се програму налазила за прошлу годину дела Августинија: *О Држави божјој*; Лактанција: *Божанске институције* (SC н. 326); Св. Василија Великог: *Писмо омладини*; Св. Климента Александријског: *Недагог* (SC н. 158) и Св. Јована Златоустог: *О сујети славе и о наспитању дече* (SC н. 188).

Са стеченим основним знањем из патристике они који заврше ове студије настављају да продубљују своја сазнања из палеографије, лингвистике, епиграфије, археологије и историје у оквиру наставе *Историја хришћанства и касне античке цивилизације*. На тај начин, после одбране рада у оквиру тзв. DEA стичу своје магистарске дипломе. Још при припреми дипломских радова студенти почињу да се баве припремом издања за едицију SC. Данас, врло често докторске тезе у ствари јесу припреме издања за едицију SC⁶⁴.

⁶² Овде никунавамо да, ради бољег разумевања, читаоцима предочимо, у категоријама нашег школског система место патристичких втулија у француском школском систему. Тако, у први циклус спада тзв. лисанс који траје три до четири године, што одговара нашеј универзитетској дипломи. Категорији магистрија су сквијелент напеј дипломском раду, док трећи титулус, или D. E. A. (*Diplôme des Etudes Approfondies*), одговара нашим постдипломским студијама.

⁶³ Агрегација је специфичан државни испит (конкурс) после кога онај који га положи аутоматски бива примљен као предавач на неком универзитету или државној школи.

⁶⁴ На пример, издање Схимија на Премудрост Соломонов, Евангрија Понтијског Пела Геина је резултат његове докторске тезе, cf. EVAGRIUS PONTICUS, *Scholia aux*

Поред редовног рада у оквиру универзитетске наставе, око 120 истраживача из Француске и иностранства окунућени су у лабораторији CNRS-а коју је основао Мару, а коју данас води професор Пјетри (Lucc Pietri)⁶⁵. У овој мулти дисциплинарној лабораторији сакупљени су историчари, археолози и патрологи. Три пута годишње организују се научни сусрети на којима се разматрају резултати претходних пројекта. Овај је један од научних центара који је директно везан са едицијом SC.

УМЕСТО ЗАВРШЕТКА: ЕДИЦИЈА SC НА КРАЈУ ДВАДЕСЕТОГ ВЕКА

Едиција *Хришћански извори* после педесет година постојања, постала је део Француске, а и светске баштине. Благодарсћи њеном постојању, Оци Цркве и даље сведоче и проповедају.

У врсмену када духовни напредак не прати техничко-технолошки (Солжицин), дела Светих Отца постају неопходан путоказ и пример духовних људских домаћа, јер прогрес у домуену духа није одређен временом. Како је некад говорио Св. Игњатије Брјанчанинов у времену када нема духовника треба се обратити делима Светих Отца, постојање њихових дела је, у овом тренутку, више него само интелектуална потреба⁶⁶.

Срски народ и његова Црква, после пада срског царства, нису никада имали могућност да се баве својим сопственим духовним наслеђем, које му по вековној традицији припада. Ни данас врсмена нису боља, али то свакако није оправдање за немар и лењост. Време је да

Привербос, *Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Paul Géhin*, SCN. 340, Paris, 1987.

⁶⁵ LUCIE PIETRI, *La ville de Tours du IV au VI siècle*, Paris, 1984. Пјетри је професор историје хришћанства и аутентична наслеђница Маруа. О историји ове лабораторије, која носи име великог патролога из XVII века и пријатеља јапанског Ленана д'Тилемон-а (J. Nain de Tillémont, 1637–1698), видети код М. Хар., ibid, p. 16. О Себастијану Ленану д'Тилемону напали смо само биографију Мишела Тронкаја; M. TRONCAJAY, *Vie de M. Lenain de Tillémont avec des réflexions sur divers sujets de morale et quelques lettres de piété*, Cologne, 1711.

⁶⁶ О значају патристичких студија за развој духовности код православних Руса cf. S. DEICHA, «Etudes patristiques et sainteté en Russie au XIX^e siècle», *Studia Pontica*, XXVIII, Ed. by G. A. Livingstone, Peeters, Leuven, 1993, pp. 169–174.

православни престану да се хвале својом неорганизованошћу и несистематичношћу. Древна мудрост каже да се врлини и нециријатељи диве. Хришћански народи западне Европе искористили су своје благостање и нека њихова достигнућа су вредна поштовања и ононашања. Једно од таквих дела је и институција⁶⁷ Хришћански извори. Држава која је бестидно наметала своме народу Институт за марксизам, раднички покрст, партијске школе и целокупна издања Маркса, Енглеса, Лењина, Кардеља и кога још не, време је да помогне да угледају видело дана и дела наше духовне баштине, а то су пре свега дела Светих Отаца. Њихово проучавање и издавање није ствар само богослова, Цркве и неких ентузијаста. То је потреба читаве једне културе. Место светоотачке књижевности је и на Универзитету. Катедре за историју хришћанске књижевности, за византијско богословље и философију нису само потреба него и обавеза наше просвете. Француски пример показује да неговање хришћанске традиције није ни срамно, ни заостало, него отвара пут у хришћанску цивилизацију чији смо ми, Богу хвала, одавно чланови⁶⁸.

Такон Јован Георгијевски

⁶⁷ Овде намерно подчлачимо реч *институција* јер се ради о систематском, илјанском и у оквиру институција организованог, раду на издавању дела Светих Отаца.

⁶⁸ Сматрајмо да овде треба нагласити чињеницу да је елипса *Хришћански извори* резултат претходног вишевековног рада на издавашу и студирању дела Светих Отаца. cf. *Les Pères de l'Eglise au XVII^e siècle. Actes du colloque de Lyon, 2-5 octobre 1991*, publiés par E. BURY et B. MEUNIER, avec le concours du CNRS, I. R. H. T., Les éditions du CERF, Paris 1993. A. HAMAN, *Jacques-Paul Migne. Le retour aux Pères de l'Eglise*, Paris, 1975; *Migne et si la renouveau des études patristique*, éd. par A. MANDOUZE et J. FOUILHÉRON, Paris (coll. Théologie historique 66) Beauchesne, 1985; *Patristique et Antiquité tardive en Allemagne et en France. Influence et échange*, Etudes Augustiniennes, 1993.

БИБЛИОГРАФИЈА ПАТРИСТИКА И ИНФОРМАТИКА

Развој информатике и као помоћне научне дисциплине, у последњих двадесет година није могао, а да не дотакне и патристику.¹ Информатика је у патристици присутна у неколико облика.

1. Електронска издања Светоотачких текстова

Постоје издања светоотачких текстова на компакт диску CD-ROM² која могу да се консултују и користе преко тзв. читача за CD на компјутеру.

a) Латинска патристика

Прва озбиљна колекција је *Patrologia Latina Database* комерцијализована од стране издавача Chadwick-Healey.³ Ради се о комплету од четири CD на којима је сабрана целокупна латинска патристика од Тертулијана до Инокентија III. Они су у електронском облику пренели латинску серију Миньа, заједно са објашњењима, коментарима, индексом и илустрацијама. Ово издање има и неколико слабости. Пре свега његова цена је толика да је исприступачна ни богатијим библиотекама (60.000 долара). Друго, симултано коришћење сва четири компакт диска предноставља употребу четири читача за CD.

¹ За период до употребе CD-Rom, видести на пример, M. AUBINEAU, «Initiation aux techniques de recherche dans le domaine patristique», *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes* 78, 1970-71, p. 291-293.

² CD-ROM (*Compact Disc-Read Only Memory*) или DOS на француском (*Disque Optique Compact*) је то једна платинска плочица ложамстрија од 12 cm, на којој су снимљени подаци који се могу читати или не и модификовати. У својој првокој употреби заменила је плоче за слушање музике. У информатичкој служби за регистраовање не само звука него и текста и слике, фиксиране или анимиране (филм). Њен максимални капацитет је 650 Mo (Мегаоктета) или више од 150.000 страница текста формата A4.

³ Chadwick-Healy Inc., King Street, Alexandria, VA 22314, USA.

Има неколико месеци како је белгијски издавач Бреполс⁴, пустио у продају нови CD, *Cetedoc Library of Christian Latin Text (CLC LT)*, који за разлику од предходног има следеће карактеристике: финансијску доступност специјализованим институцијама, лако манипулисање програмом, доступно и људима који се нису фамилијаризовали са информатиком, и присуство критичких издавања текстова. Текстови су подељени на две групе, група средњевековних аутора и група аутора латинске патристике. Текстови су дати без критичког апарата, без белешки и коментара, али има три индекса: лексички, ауторски и индекс на основу наслова дела.

На један CD смештено је око 250 томова из едиције *Corpus Christianorum, Series Latina et Continuatio Mediaevalis*, а то значи да су се поред осталих аутора на овом CD нашла комплетна дела Августина, Блаженог Јеронима и Григорија Великог. У овај CD ушли су чак и текстови аутора који још нису објављени у едицији (као па пример знаменита *Етимологија* Исидора Севиљског). Наравно, свака допуна едиције обавезује издавача да уз малу надокнаду, пошаље нову верзију електронског издања на CD.

Програм је направљен да може да се употребљава на компјутерима компатибилним PC/XT/AT (компјутери који су снабдевени микропроцесором Интел 8086, 8088 или 80286) који има систем експлоатације MS-DOS 3.3 и који поседује најмање 512 Ko конвенционалне меморије.⁵ Употреба, уз потребну конфигурацију је могућа и па Макинтошу, али уз програм емулгатор Soft PC-AT⁶. Бреполс нуди ово издање на тромесечно коришћење уз надокнаду од 50 долара, који улазе у цену уколико се корисник одлучи да задржи CD.

б) Грчка патристика

Електронско издање грчких отаца је пројекат на коме се ради више од двадесет година. Пројекат је реализован под

⁴ Brepols Publishers, Baron Frans du Fourstraat 8, 2300 Turnhout, Belgique.

⁵ Ово је била конфигурација потребна као је програм управљац, садање класичне конфигурације било је "просечног" компјутера (4Мб живе меморије, са једним хард диском од 80 Мб, један екран у боји од 14 пуса, један читач CD-ROM који има максималну приступну од 350 мс, и један ласерски штампач) задовољавају у потпуности.

⁶ Потребно је имати најмање Macintosh IIxi, ili Centris, Quadra.

именом *Thesaurus Lingua Graecae-TLG*. Издавач је екипа калифорнијског универзитета Ирвинг⁷, на чију са проф. Теодором Брунером. У издању овог универзитета постоји CD на коме се налазе комплетна издања античких аутора и до сада најбоље електронско издање грчких отаца. На најновијем издању је смештено око 3 200 аутора. Текстови су подељени на четири дела: од Хомера до II века, од II до IV века од IV до VI и VI до XIV века. Издање није комплетно (осим за античке ауторе) и постојано се надопуњује новим ауторима и критичким издањима. Тако је, на пример, у најновијем издању седам беседа *Панагирика* Св. апостола Павла од Св. Јована Златоустог Монтефукона и Савелија из Минјовс патрологије (PG 50 473-514), замењено критичким издањем из колекције *Sources chrétiennes* SC n° 300).

Текстови који постоје у програму овог пројекта реперторијапи су у тзв. *Thesaurus Lingua Graecae, Canon of Greek Authors and Works*, (third edition), LUCI BERKOWITZ and KARL A. SQUITER with technical assistance from WILLIAM A. JOHNSON, Oxford 1990.

Употреба CD-а је могућа преко два програма експлоатације: Пандора и Лексис⁸. Наравно, као и за латинску колекцију Бреполса, потребан је компјутер стандардне конфигурације спадајући читачем за CD. Цена⁹ од 500 долара за појединачце и 800 за институције је приступачна што је разлог да је у свету у септембру 1994. било 1810 продатих CD TLG-а. Највише корисника наравно има у САД, док у Југославији не постоји ниједан корисник TLG-а (на територији бивше Југославије постоји један корисник у Словенији).

2. Постојање компјутерске мреже библиотека у оквиру CNRS, под називом *Први миленијум хришћанства*, којим су

⁷ Адреса је: Thesaurus Linguae Graecae, University of California Irvine, CA 92717-5550 USA.

⁸ Lexis, Ver 2.0 Macintosh, и *Pandora Intellimation Library™* for the Macintosh јесу програми за идесизацију и аутоматску тражњу истих речи у сним текстовима на СД. Ово су два програма које користи Институт за историју текста у Паризу, где смо консултантима TLG. Експлоатација CD-а је могућа и преко других програма као што је Nysys Card.

⁹ У цису је урачуната петогодишња лиценца коришћења CD са редовним достављањем скаке нове верзије у том периоду. Програми експлоатације, као Пандора и Лексис, морају да се купе накнадно.

повезане све библиотеке у Француској специјализоване за хришћанство, тако да је могуће проверавање каталога из једне библиотеке у другу без премештања.

3. Универзитет Лавал у Квебеку, Канада формирао је BIBR (Base informatique de bibliographie patristique), компјутерску базу патристичке библиографије. До сада је око 25.000 докумената, који се тичу патристике, ушло у ову компјутерску базу.

НЕКА НАЈНОВИЈА БОГОСЛОВСКА И ПАТРИСТИЧКА ДЕЛА СРПСКА ЦРКВА

RUDOLF CHRYSOSTOMUS GRILL, I. SCH., *Serbischer Messianismus bei Bischof Velemitovic*, (Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum), Roma (Facultas Scientiarum Orientalium), 1993. Pp. 130.

[Српски месијанизам код Епископа Николаја Велимировића, извод из докторске дисертације]

По традицији ватиканског Факултета за орјенталне студије који објављује делове, (резиме) докторских теза својих студената, изашла је и теза немачког монаха Хризостома о месијанизму код Владике Николаја Велимировића. Теза је одбранјена у Риму 1991. год. Има два велика дела. Прво поглавље, првог дела посвећено је српском месијанизму у историји, и разматра два, по аутору, кључна појма: Светосавље и косовски завет код Оца Јустина Поповића и код проте Жарка Гавриловића. Друго поглавље овог дела, посвећено је богословљу Оца Јустина Поповића. Аутор даје преглед развоја богословља Оца Јустина од његове књиге о Достојевском до дела о Екуменизму оцењујући његово богословље као теологију Богочовека (стр. 75–88). Други део је посвећен Србима у делу и мисли Владике Николаја. (88–124) [Dic Serben im Denken und Wirken Bischofs Velemitovic]. Надамо се да ће ова теза бити прочитана и анализирана од наших богослова који се баве делом Владике Николаја, како би имали увид у рецензију његовог дела и у католичком богословљу.

THE ORTHODOX WORD, VOL. 29. NO. 4 (171) JULY-AUGUST, 1993.

Овај православни часопис који излази у Калифорнији (САД), а кога је основао Св Јован Максимовић, Архиепископ Сан-Франциска, посветио је овај број Владици Николају Велимировићу. У рубрици Амерички светитељи први текст је Оца Данијела Рогића, „Св Николај Велимировић, нови Златоуст, Епископ Охридски и Жички” (161–181), где аутор уз врло лепе фотографије даје кратку али богату подацима биографију Вл. Николаја. Текст завршава тројарима (има их два, гласа 4. и гласа 8.) посвећеним Светитељу и написаним од стране аутора чланка (наравно на енглеском), као и усномесама на Владику које аутор има из богословије Св Тихона у Пенсиљванији где је наш Владика провео своје последње дане као професор и духовник.

JURE ZECEVIC BOZIC OCD, *Die Autokephaleenklärung der Makedonischen Orthodoxen Kirche*, (Das östliche Christentum, neu folge, Band 42), Augustinus-Verlag, Würzburg, 1994.

[Аутокефалност македонске православне Цркве] Докторска дисертација приора кардинала из Сплита, одбранјена 1989. год. на католичком факултету у Бечу, сада је објављена као књига. Очигледно да је проблем аутокефалије у Македонији врло важан за католичке богослове.

THOMAS BREMER, *Ekklesiale Structur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19 und 20 Jahrhundert*, (Das östliche Christentum, neu folge, Band 40), Augustinus-Verlag, Würzburg, 1992. [Црквсне структуре и еклесиологија Српске Православне Цркве у 19 и 20 веку]

RUDOLF GRULICH, *Die uniarten kirche in Mazedonien 1856–1919*, (Das östliche Christentum, Band 29), Augustinus-Verlag, Würzburg. [Унијатска црква у Македонији 1856–1919]

БОГОСЛОВЉЕ

PAUL MCPARTLAN, *The Eucharist Makes the Church*, Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialog, Edinburgh, T&T Clark, 1993. Pp. 334. [Евхаристија чини Цркву, Анри д'Лубак и Јован Зизиулас у дијалогу]

Ова књига у основи претставља докторску тезу која је под менторством Владике Калиста Вера рађена и одбранјена на Оксфордском универзитету. По нашем сазнању ова је

седми научни рад те врсте који је посвећен Митрополиту Пергамском Јовану Зизјуласу и његовом богословљу¹⁰.

Аутор посматра еклесиологију д'Лубака и Зизјуласа кроз концепт развоја и прогреса, видећи дело Митрополита Јована као развој богословља д'Лубака, али такође и као његово допуњавање и својеврсан еклесиолошки напредак.

ПАТРИСТИКА

ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vide d'Antioch*, Introduction, texte critique, traduction, notes et index par G. J. M. BERTELINK, (Source Chrétienne 400), Paris, Les Éditions du Cerf, in -12, 1994. 432 p. 275 FF. [Живот Антонијев од Светог Атанасија]

Житије Светог Антонија Великог написано од Светог Атанасија је текст најчешће преписиван међу светоотаочким текстовима. Постоје више од 165 сачуваних грчких рукописа овог текста, два врло стара латинска као и сиријске, коптске, јерменске и грузијске верзије. Свети Григорије Богослов каже за ово дело да је „монашко правило дато у облику приче“ (Or. 21,5).

У уводу Бертельник разматра аутора и дело, као и досадашња издања, преводе и рукописе. Он прави преглед дискусије о аутентичности овог дела, која се покренула у време реформације. А, на врло убедљив начин, упоређујући спис *O Оваплоћењу Слова и Живот Антонијев*, брани његову аутентичност. Овај увод омогућује лакше и плодније читање самог списка.

Да би урадио ово издање, аутор је консултовао око педесетак грчких текстова, чије посебности описује на страницама 87–97. По оценама специјалиста, ово издање представља значајан прогрес у односу на последње издање, оно мауристе Монтфукона које је прејтампано код Минја. На страницама 109–121 дата је листа разлика у односу на предходно издање. Скоро савршена штампа грчког и француског текста, са јасноћом француског превода, заједно са критичким

¹⁰ У децембру 1992. одбранена је докторска теза, на Сорбони, грчког католичког богословија КОНСТАНТИНА АГОРАСА са насловом: «Personne et liberté ou être comme communiqué dans l'œuvre de Jean Zizjulias». (Личност и слобода или биће као заједница у делу Јована Зизјуласа)

апаратом чине да овај 400. том у едицији *Sources Chrétiennes*, представља прави бисер ове едиције.

JEAN CHRYSOSTOME, *Sur l'égalité du Père et du Fils. Contre les Aphonéens Homélies VII–XII. Introduction, texte critique, traduction et notes par Anne-Marie Malingrey (Sources Chrétienches 396)*. Paris, Les Éditions du Cerf, in 12, 1994. 378 p. 224 FF. [Јован Златоуст, О једнакости Оца и Сина. Против Афонејаца. Омилије од VII до XII]

Са пет већ објављених беседа у истој едицији (SC 28, 1950, 1970²) и ових шест комплетиране су беседе Против Афонејаца, како их је груписао Монтфукон у Мињевом издању (PG 48, 701–812). Ниједном рукопису не постоје свих једанаест беседа заједно како је то Монтфукон у свом издању груписао.

Првих пет беседа Св. Јован је изрекао у циљу да се супротстави мњењу Афонејаца, Евномијевих следбеника, који су тврдили да човек може да зна божанску суштину. Због тога су познати под насловом „О несхватљивости Божанске природе“.

Ово ново издање плод је дугогодишњег рада г-ђе Малингреј на делу Св. Јована Златоустог, која је заједно са кардиналом Данијелуом издала првих пет беседа (SC 28, 1950, 1970²).

Беседе I–X, изговорене су у Антиохији (386–7), беседе XI–ХII су из Константинопољског периода Св Златоуста.

У свом предговору, ауторка скицира основне карактеристике аномејске јереси као и биографију Евномија. Анализира беседе и разматра разлоге које су навели Монтфукона да их изда заједно. Одлично објашњава Златоустов прооповеднички метод и даје увод за што лакше и плодније читање ових беседа. Како свака од ових беседа има своју специфичну историју и текстуалну традицију, аутор их сваку посебно описује на један врло пресцизан начин. Још једно издање за пример у овој едицији плод од више деценија дугачког рада на делима светих отаца госпође Малингреј¹¹.

¹¹ Она је аутор сада већ класичног дела, које би и те како заслуживало да буде преведено, о појму философије у Античињи од Предсократика до Кинадокијаца. A. M. MALINGREY, „Philosophia“. Etude d'un concept de mots dans la littérature grecque, des Pré-socratiques au IVe siècle après J. C., Paris 1961. pp. 325.

ИСТОРИЈА

ANTOINE WENGER, *Rome et Moscou 1900–1950*, Desclée de Brouwer, Paris, 1987, Pp. 684, 225 FF. [Рим и Москва 1900–1950]

Антоан Венгер, који је познат научној јавности као један од издавача Светог Јована Златоустог у едицији *Sources Chrétiennes* (Jean Chrysostome, *Huit catéchèses inédites*, SC N°50), у овом свом обимном делу даје историју односа између Ватикана и Совјетске власти. Књига је од посебне вредности због богате архивске грађе којој је аутор имао приступа. Односи Ватикана и совјетске власти се прате у свим димензијама, укључујући и присуство тајних епископа и свештеника са описом њиховог начина функционисања. Ова књига даје опис ватиканског начина информисања, живот подземне католичке цркве у Совјетском савезу (Свакодневни живот једног католичког бискупа у Москви стр. 339–379, [Венгер користи приватну преписку католичког теолога Мартина Жужија, кога је Венгер наследио на катедри са Источно богословље у Лиону, са бискупом Неву], као и све димензије гуштења православне Цркве од стране совјетске власти (Стаљин и православна Црква стр. 223–254). Овај мало познати део наше савремене историје постао је доступан захваљујући Венгеровом раду у архивама Ватикана (*le fond Nouveau*), Ке д'Орсеа (француско министарство иностраних послова), фонда Хербиши у Националној библиотеци у Паризу, преко његовог дипломатског положаја (дипломатски саветник француске амбасаде у Ватикану), и његових врлима научника (професор католичког факултета у Лиону и Стразбуру, истраживач у CNRS-у). Данас је Венгер специјални саветник француске амбасаде у Москви и, у неку руку, продужује рад на овој књизи која је изазвала бурне реакције у Француској и у оквиру католичке цркве.

ПЕРИОДИКА

ST VLADIMIR'S THEOLOGICAL QUARTERLY, VOL. 38, NUMBER 3/1994

Световладимирска богословска ревија у свом најновијем броју после беседе Митрополита Теодосија, на празник Света Три Јерарха изговорене у храму Световладимирске

Академије у Крествуду, доноси два текста из христологије. Први је: Св Григорије Богослов и христологија двеју природе, Питера Бутенефа, докторанта из Оксфорда, који даје на увид свој рад рађен под менторством Еп. Калиста Вера, о овом мало познатом аспекту богословља Св Григорија.

Други текст је посвећен христологији Св Кирила Александријског у његовим раним списима. L. J. WELCH, *Logos-sarx? Sarx and Soul of Christ In the Early Thought Of Cyril of Alexandria (271–292)* [Логос-саркс? Саркс и душа Христова у раним делима Светог Кирила Александријског]

После овог христолошког дела долазе два врло интересантна текста. Први се бави Златоустовим беседним приступом на основу његових беседа на Јовановом Еванђељу. ABE ATTREP, *The Teacher and His Teaching: Chrysostom's Homiletic Approach As Seen In Commentaries on the Gospel of John* (Учитељ и његово учење: Златоустов беседнички приступ виђен преко беседа на Јованово јеванђеље) (293–303)

Други текст је студија која упоређује пневматологију Св Јована Дамаскина и Томе Аквинског. M. D. TORRE, *St John Damascene and St Thomas Aquinas On the Eternal Procession of The Holy Spirit* (303–327).

LA LUMIERE DU THABOR, *Revue internationale de théologie orthodoxe, Fraternité orthodoxe St Grégoire Palamas, L'Age d'Homme*, N° 41-42-1994.

Часопис *Таворска светлост*, православног братства Св Григорија Паламе из Париза у свом најновијем броју доноси превод са коментарима Синодика Православља (49–91). Овај текст, тако значајан за православне, који би требало да се чита у саборним храмовима у недељу Православља, многима смета због своје јасности и анатематизма. Преводиоци су користили критичко издање Гујара (J. Gouillard, «*Le Synodikon de l'Orthodoxie: édition et commentaire*» *Travaux et Mémoires*, 2, 1967, p. 1–316) или такође и сва савремена литургијска издања. Превод је обогаћен текстовима који нису дати код Гујара (85–90), као и антемом против Екуменизма из 1983., Руске Заграничне Цркве (76).

Посебна драгоценост у овом броју је превод мало познатог текста тзв. *Синодикона о Духу Светоме*. Овај Си-

нодикон је написан између 1204–1261 год. после тзв. IV крсташког напада (1206), да би се православни заштитили од Латина. Јован Евгеникос брат Св. Марка Ефеског у XIV веку цитира овај текст приписујући га Патријарху цариградском Герману II (1222–1240).

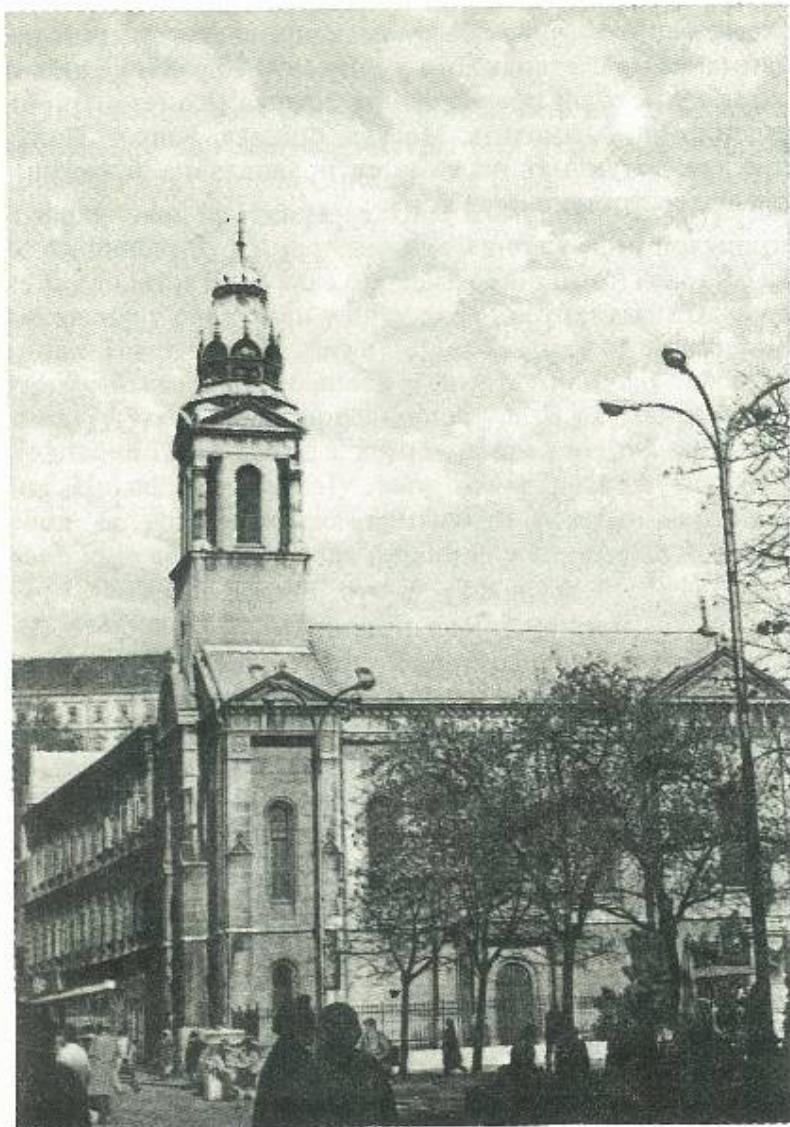
Овај Синодиког О Духу Светом чита се на други дан Педесетнице, али његова литургијска употреба није тако раширења као употреба Синодикона Православља, пре свега због франачког противљења. Овај Синодикон осуђује додањање Филиоквеа у Симбол вере, заједно са сним покушајима да се тај додатак било како онравда. Синодикон говори о фалсификовању у слову или у духу дела Светих Отаца од стране Латина. Текст такође осуђује, као врсту Аполинаризма употребу бесквасних хлебова у литургији. Овај текст, како примећују уредници и преводиоци, улази у традицију и дух Синодикона Православља, који изражава непрестани напор Отаца Цркве да сачувaju веру „која утврди васељену“. Превод је урађен према критичком издању Дарузеса и Лорана које се без превода појавило у Паризу 1974. (V. Laurent et J. Darrouzès, *Dossier grec de l'Union de Lyon* (1273–1277), text p. 574–588. Ови француски асомпционисти су, на неки начин, омаловажили текст давнина наслов грчком издању *Против Јована Бекоса*, унијатског патријарха који је помогао Михајлу Палеологу VII (1258–1282) да после Лионске уније (1274) организује бездуши погром на православне у Империји, ограничивши га само на један историјски документ, антилатинских тенденција. У ствари само последњи део поси наслов Против Јована Бекоса (110–115). Делови цитирани од стране Јована Евгеникоса узети су из врло ретког издања Доситеја Јерусалимског из 1692. год. издатог у Јапију–Румунија.

Текст је по први пут преведен на француски, са јасним намерама да се покаже свима који сврставају Филиокве у теологумену (По Болотов¹² приватно и никога не обавезујуће, у докматском смислу, богословско мишљење) да се у ствари ради о јереси коју је православна Црква у овом Синодикону осудила.

После текстова Јеронима Егинског (116–128) и Св. Јосифа Спилеота (128–139), следи велики досије под насловом: *Православне реакције на лажну унију из Баламанда* (139–163). У овом досијеу објављене су реакције светогораца и проф Романидиса на састањак који у јуну 1994. одржан у Либану и на коме су пеке од православних Цркава (Константинопол, Александрија, Антиохија, Москва, Финска, Кипар, Пољска) потписале документат по коме су православна и католичка црква две сестринске цркве.

Јерој Јован Георгијевски

¹² VASSILI BOLOTOFF, «Thèses sur le Filioque», *Israël*, Paris, 1972, N° 3–4, 261–289.



ЗАГРЕБ СРПСКА ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА СВИТог ПРЕОБРАЖЕЊА ГОСПОДЊЕГ налази се у Преображенској улици код Прерадовићевог трга. Парохијско здање основано 1786. године. Парохијска црква Свогог Преображења у Загребу постоји од 1795. године, а садашња је сазидана 1866. године. Иконостас је стекао ЕПИМАНОНДАС БУЧЕВСКИ 1883. године. Саборна црква Свогог Преображења обновљена је 1884. године по нацрту архитекте Хермана Боле-а.

др Жан-Пол БЕС

РИМОКАТОЛИЧКА ЦРКВА И СРБИ ОД 1880–1913. ГОДИНЕ

Макар се, благодарећи особито Светоме Сави, још у саму зору својега државничког образовања, србски народ и укоренио у Православљу, односи његови са Римокатоличком Црквом нису никада престајали. Једна од најблиставијих епизода у тим међусобним везама бејаше у XIII столећу владавина Свете Јелене Анжујске, матере Светих кнезева Милутина и Драгутина, и задужбинарке манастира Градца, где и почивају њени свете мошти још од 1314. године.¹ Проглашавање папске непогрешивости на I Ватиканском Сабору 1870. године, преревносни махнити ултрамонтанизам заговарача овога догмата и поновно користољубиво оживљавање његовој Аустроугарском монархијом која у својој балканској политици дотада бејаше пре јозефинистичка, свакако су довеле до дубоких промена у односима између римокатолицизма и народа србскога. Православољубиво свесловснство хрватских напредних католика бејаше саздало једну отвореност коју се ватиканска и аустријска политика упирању да сузе, а затим је и избришу.

Насупрот овоме, самоникло склон слободарству и попустљивости најблагонаклонијој, србски се дух неће утолико изменити. Ово ће увериво доказати нагодбе потписане крајем

¹ Kandić (Olivera): *The Monastery of Gradić*, енглески препод мати Марије, енглеске православне обновитељке овога манастира, Београд 1987. Ист. од 1198. г. међутим, Илјо Кандић је покушавао да искорени јелинску Литургију у римокатоличкој Далматији: Речарски (Branka): „*Liturgija greca nella Dalmazia*”, in *La Chiesa greca in Italia*, t. III, Padova, 1973.

XIX столећа између Рима, с једне, и Црне Горе и Србије, с друге стране.

Наше испитивање ће обухватити раздобље од 1880–1913. године, полазећи тако од споразума од 28. марта 1880., који на захтев Бечеа православне Босне и Херцеговине стављаше под јурисдикцију Власенскога Престола, и баш уочи Првог светскога рата, чија прва и најзначнија жртва управо бејаше народ србски. После процењивања паслесћа свесловенскога покрета, којсга блиставо представљаше бискуп Штросмајер, указаћемо на супротност коју је овај подвлачио између србскога слободарства и аустријских и ватиканских прикривених намисли, пре него ли набаџимо обрисе једне хитроруко саздане, али снагом својом утицајис слике стања уочи Првог светскога рата.

Још од XVII столећа бејаше у Јужних Словена мноштво повољних чинилаца за једно боље међусобно разумевање између аустријских римокатолика и Хрвата с једне, и православних Срба с друге стране. Унија у Риму 1611. године епископа Симеона Вратића, у јеку војниствујуће Против-Реформе, а на подстицај језуитскога богослова С. Робера Белармсна, имаде посве ограничено га одјека и не доведе до преобраћења Срба, којему се надаше папа Павле V. „Словенско-Источна“ унијатска епархија у Крижевцима, након четиристолећнога постојања својега, обухваташе готово само Хрвате, Украјинце, Македонце и Румуне.² Насупрот, Хабзбурзи бејаху уочили сву важност прихватапања, у јужним пограничним крајевима својих поседа, неустрашивих србских војина, избеглих испод отоманскога јарма. Из овога простиће, с једне стране, саздавање чувних војних Крајина,³ а с друге пак стране, помештање на аустријским земљама на хиљаде србских избеглица који напуштаху турску царевину, као па пример 1690. године, предвођени патријархом Арсенијем III. Ова замашна премештања још више уклопише србско Православље у аустријски религиозни пејзаж, чија се растућа моћ подхрањиваše слабљењем царства отоманскога.

² Према истом Годишњаку те бискупије Крижевачка бискупija, Епархија источнославенског обреда, in Opća šematizam katoličke crkve u Jugoslaviji, 1974., Бискупска конференција Југославије, Загреб, 1975., стр. 173–191.

³ Nouille (Jean): *Histoire de frontières. L'Autriche et l'Empire ottoman*, Paris 1991.

Па ипак, најпозитивнија чињеница србско-римокатоличких односа бејаше појављивање хрватскога свесловенства у XVII столећу, отац којсга бејаше Георгије Крижанић, каноник загребачке катедрале.⁴ Повезан са ученим и духовним круговима барокнога и противреформаторскога Рима, а нарочито са папом Александром VII који овоме бејаше душа,⁵ Крижанић, пажљиво ишчитавши *Извештај* о путешествију језуите Антонија Посавина московском двору Ивана IV Грознога⁶ и далеко од утвртих стаза, жућаше да дела на јединству Римске и Руске Цркве. С подругљивошћу смотрећи на сумњиво романство Светога Германскога царства, сматрајући да Украјина треба да припадне не польскоме краљу, већ рускоме цару, уважавајући литургијска пресустројства патријарха Никона, покушавши да сртнеprotoјерја Аввакума не би ли га придобио пресустројству, Крижанић бејаше спретно и оштроумно отворио један пут који је обећавао више него ли Посавинова крутошт. Ово га пак направи да често посочије блиске цару Алексију бојаре Ртичева и Морозова. Понут одважнога претече, Крижанић бејаше отворио пут којим ће, средином XIX столећа, поћи његов земљак Имбро Ткалец, који 1853. године сматрапи да Источно Питање, најповолније по интересе Европе, могу решити једино Срби. Поврх тога, Илирски покрет, у романтичном полету својих југословенских уверења, бејаше, изгледа, посилач исте поруке. Управо тада, узвишене појаве преосвећенога Јосина Јураја Штросмајера (1815–1905), римокатоличкога бискупа Босне и Срема, са седиштем у Бакову од 1850. године па до своје смрти, устројава свесловенски и посве особито југословенски покрет, саздавањем 1860-тих година Народне странке. У жељи да учини од Загреба – где ће 1866. године основати Југословенску Академију знаности и умјетности – будући зборни стожер јужнословенских народа⁷ и престолницу „југословенске То-

⁴ Golub (Ivan): *The Slavic Vision of Juraj Križanić. Postscript: Banac (Ivo): Friendship with Križanić and Russia*, Zagreb–Dubrovnik, 1993.

⁵ О улози Александра VII у барокном Риму, Daricau (Raymond): „Paix de l'âme et spiritualité baroque“, in *Etudes Européennes. Mélanges Tapie*, Paris, 1973., стр. 193–217.

⁶ Polchi (Stanislas) S.J.: „Une tentative d'union au XVI siècle: la mission religieuse du Père Antoine Possevin S. J. en Moscovie (1581–1582)“, Rome, 1957.

⁷ Dixit Dušan T. Batačović in: *Yugoslavie. Nations. Religions. Idéologies*, Lausanne 1994., стр. 67.

скане”, која по његовоме мишљењу беше Хрватска, бискуп Штросмајер бејаше један напредњачки римокатолик без предрасуда у односу на србски православни народ; пизму из 1054. године бејаше по њему дело Јелина, како он вероваше да је то и доказао у својој докторској тези из богословља.⁸

Која то начела управо преовладаваху у хрватскоме свесловенству?

Сваљивање одговорности за пизму на Јелине беше темељна поставка његових убеђења и основа његовога унионизма (тежње за јединством), истовремено верскога и нравственога. Всћи по Крижанићу, Руси пребивалаху у греховности једино због богословскога незнанаштва, а дужност како православних, тако и римокатоличких Словена, бејаше, дакле, да измире Јелине са Латинима. Ова ће замисао изнова оживести са Владимиrom Соловјовом (1853–1900), који ће у Крижанићу поздравити „првога и најчишћега словенопољуба” (1884)⁹ и посетити бискупа Штросмајера у Ђакову. Критиковање царскога самодрштва којему се био препустио хрватски свештеник током свога боравка у Москви, стајавши га 20 година заточеништва у Сибири, унеколико ће умерити његово првобитно усхићење; па ипак, сама кончина његова, под зидинама Беча којему притече у помоћ Јован Собјески, запечатиће његову борбу за једно словенско хришћанство, поставше *antemurale christianitatis*. Као и Крижанић, а још и више од њега, бискуп Штросмајер жељаше да религиозно и народносно (етничко) јединство Словена буде понадпре јединство срца. Те препагло размотривши духовне и обредне различитости између Православља и римокатолицизма као обличне (формалне), он се тренутно бејаше усротивио проглашавању догмата о папској непогрешивости на I Ватиканском Сабору¹⁰, јер овај догмат за њу, као и за многе

⁸ *De suis in Graecorum cum praecipuo ad priuinitati Romani Pontificis respectu.*

⁹ Надео Максиме Нермане у „Vladimir Soloviev. Sa Vie et son Oeuvre”, у: Soloviev (V.): *Crise de la philosophie occidentale*, Pariz, 1947., стр. 67.

¹⁰ Његово иступање на Првоме Ватиканском Сабору, преседано па рускоме језику: *О исногрешимости и Глаженству*; Почасевска Лавра (Волтија), 1906., преседано у Чорданвилу (САД), 1966.

аустроугарске бискупе и унијате¹¹ бејаше неуместан и незграпан, пошто његова прва последица би продубљивање провалије између двеју Цркава, али и словенских народа који се позивалаху на своју припадност овијема. Жестоки приговори папе Пија IX и његовога најомиљенијега проповедника, бискупа Бертоа¹², проузроковали су да Штросмајер прихвати нови догмат. Овај пак догмат усложњаваше његов задатак, али због њега он неће напустити своју троструку замисао: доноси се саједињења словенскога Православља са Римом, ојачати важност Јужних Словена у Аустроугарскоме царству, сарађивати са Србијом не би ли се израдио један југословенски политички програм и увела Босна и Херцеговина у крило србске државе.

Страсном тежњом за успехом испуњен, овај ће се најрт убрзо сукобити са балканском политиком бечке владе и њеним скученим клерикалитетом. Видети како се мало помало његова замисао насукала због аустријских принуда, од којих утолико више одудараше слободарство и народа, а и владе србске, бејаше истинска драма последњих година живота бискупа Штросмајера.

Кроз његову се преписку, најчешће на францускоме језику, са ломбардским варнавитом Цезаром Топдинијем од Кваренгија (1839–1907), прониче у ту болну његову еволуцију. Још од самога младићства својега, овај се пријатељством свеза са руским грофом Григоријем Шуваловом

¹¹ Унијатски халдејски патријарх Ando и мелкитско-римокатолички патријарх Grégoire Youssef Sayyoun, гласаше 13. јула 1870. са *non placet* поводом догмата о папској исногрешивости, исто као и кардинали Schwarzenberg и Kauscher. 8. фебруара 1872., мелкитско-римокатолички патријарх писаше кардиналу Barnabu, одговором за Ираклијанду (ширеће и распроштирање вере): „Савсест ме обавезује да се изјашним узисту такву опрезност и суздржавност какву евсано изрази Васеленски Сабор у Фиренци својим обрасцем *Salvis omnibus iuribus et privilegiis Patriarcharum*”, (наредо R.P. Joseph Paixar in *Les Chrétiens uniates du Proche-Orient*, Pariz 1962., стр. 308). Исто тако: Mgr P.K. Medawar: *De la sauvegarde des droits de l'Eglise Orientale*, Damas, 1959., стр. 9.

¹² Ср. Наше истраживање: „Ami de Rome et de Pie IX, Mgr Berteaud, évêque de Tulle (1798–1879)”, у: *L'information historique*, vol. 43, n° 3, Pariz 1981., стр 105–113. Сусрепши бискупа Штросмајера у Риму, бискуп Берто усљедио је: „Ах, па то сте Ви! Каквога ли краснога хода и држана, па смешнога ли владања! Па молим Ви! Та Ви сте један диван кеџар. Нашто и чему да гранетико лешога дрвста пружају уточините линијама совуљагама, ветропирама и лакомислицима, кукувијама и утинима? Та хјадмо дер, отерајте ми све те кукање и туробне птичурине; иска приспеју ту славуји и нека цвркутом запоје!” (саопштио онаг Бргтон у своме раду *Un évêque d'autrefois, évêque de Tulle*, Pariz 1897., стр. 220).

(1804–1859), који се бејаше одрскао Православља и који ће му се придржити у варнавитском искушеништву.¹³ Обузет жудњом да у римокатолицизам преведе сународнике свога рускога пријатеља, он ће у договору са папом Пијем IX основати једно „Молитвено удружење за повратак римокатоличкоме јединству одвојене браће Јелипско-Руске Цркве“.¹⁴ Запамтићемо овде мирољубиви израз „одвојена браћа“, израз који ће код оца Тондинија превагнути над називима као што су „отпадници“ или „расколници“; исто тако, отац Тондини више не предлагаше „преверавање“, већ један безболни „повратак јединству“. Ово ће га називље приближити бискупу Штросмајеру, покрај кога ће се, након чега посећивања руских језуита у Паризу¹⁵, а затим и кардинала Менинга и Њумена, настанити у Бакову од 1881–1888. године. Званично, он бејаше тамо тек један скромни духовник и вероучитељ радника римокатоличке вероисповести који су градили железничку пругу у Србији, а заправо, живо се заузимаше за саједињење словенскога Православља са Римом. Смогаше тако нарочито да приведе крају договор из 1882. године, између Русије и папе Лава XIII, као и нагодбе са Србијом и Црном Гором¹⁶, по којима се „званично успоставља Римокатоличка Црква међу народима већином православним“¹⁷. У истој близи унионистичкој, он ће зајемчити враћање старословенскога језика у латинску литургију у Црној Гори и у неколико других бискупија, што ће навести аустријску владу, иначе непријатељски расположену према оваквоме словенольубљу, да га изгна изван Хабзбуршкога царства: „Олуја која се подигла у Бечу уступком старословенскога језика у Црној Гори, толико је велика да су ме посаветовали да се у овоме тренутку оставим Аустрије“.¹⁸

¹³ О Шувалову, СЛ. Erba (A.M.): Чланак „Schouvaloff“ in Dictionnaire de Spiritualité, tome XV, Paris 1989., col. 441–442.

¹⁴ Cf. Dom Olivier Rousseau: „Les attitudes de pensée concernant l'unité chrétienne au XIX siècle“ in L'Écclesiologie au XIX siècle, Paris, 1960. str. 360.

¹⁵ Ови Балабин, Мартинов, Гагарин и Пиерлинг.

¹⁶ Mac Swiney de Muslanynglass (P.): Le Monténégro et le Saint Siège, Rome, 1902.

¹⁷ G. M. Cagni у своме чланку: „Tondini de Quarenghi“ du Dictionnaire de Spiritualité, tome XV, Paris 1991, col. 1036.

¹⁸ Писмо на француском језику Тондинија бискупу Штросмајеру из Фиренце, „30. трошња 1887.“, којега је објавила Rita Tolomeo in Korespondencija J. J. Strossmayer – C. Tondini, Zagreb, 1984., str. 145. Cf. takođe Strossmayer (J.J.) i Racki (F.): Politički Spisi, Zagreb, 1971.

Тако то бејаше и у свим осталим областима. Влада из Бече се гнушање словенольубља ћаковачкога бискупа. Стога, она савршено не држаše до установљавања и подизања парохија и римокатоличких црквица у Србији које би биле припојене његовој бискупији. Отац Тондини писаše бискупу Штросмајеру 1884. године: „Првс речи грофа од Ксевенхулера, аустријскога министра у Београду, када сам стигао прошле године по први пут у тај град, бејаху следеће: „Никада исћу бити у стању да поднесем ама и једно једино богослужење мимо цркве аустријскога посланства“¹⁹. Од тога не би ништа, јер је србска влада „премда православна“, доделила „помоћ и подршку захтевима за права Цркве“²⁰.

1884. године, србски краљ Милан, у званичној посети Бечу, посве као и његов министар Новаковић, по речима оца Тондинија – човек „најсавршеније оданости и унадиве сувиности“²¹, бејаху јемчили примењивање слободе богослужења предвиђене Уставом, који дакле оставља римокатолицима највећу могућу ширину за њихове мисионарске замисли. Краљ Милан је у једном разговору са оцем Тондинијем, од 11. августа исте године, изгледа чак овоме изјавио: „Надмоћност римокатоличкога свештенства неоспорна је“.²² Расређен препракама које је Аустрија поставила пред апостолат бискупа Штросмајера, Новаковић бејаше скренуо пажњу оцу Тондинију: „Цодељујем Вам и јемчимо најширу слободу; то Ви, римокатолици, не успевате да се међусобно споразумите“²³. Митрополит београдски ићаше дотле да пожеле да ревност римокатоличкога свештенства, очекиванога у Србији, пробуди у православних свештеника смисао за проповедање и ширење вере, као и за укус истраживања²⁴.

Отац Тондини је у отварању једнога римокатоличкога послања у Нишу, „важнијега од онога у Београду по томе што

¹⁹ Нијемо па француском, из Ниша, „25. студенога 1884.“, наведено у Tolomeo: op. cit., str. 96.

²⁰ Исто писмо, у Tolomeo, str. 97.

²¹ „Mémoire sur la situation religieuse de la Serbie, dans ses rapports avec l'Autriche-Hongrie“, rad. C. Tondini, in Tolomeo: op. cit., str. 90.

²² У истом: „Mémoire...“, in Tolomeo, str. 88.

²³ In „Mémoire...“, in Tolomeo, str. 89.

²⁴ In „Mémoire...“, in Tolomeo, str. 88.

бејање независно од било које владе, (...) видео свечани доказ оданости Србије Европи, којим србска влада испуњава обавезе наложене чланом 35 Берлинског уговора, који се односи на слободу богослужења²⁵. Тако због сметњи које Беч постави јуријскецији бискупа Штросмајера у Србији, изгледа, премда је необично, да је ђаковачки бискуп био у очима Београда главна препрека установљењу споразума са Светом Столицом²⁶, што је био предмет најусрднијих великомодостојникових жеља. А Штросмајер пак бејаше из овога искусио живу горчину, помисливши да је „предодређен да буде прогањан и зlostављан“²⁷, и оте му се ово признање: „И у Риму се такође са словенским народом поступа као са расом подређеном, предодређеном да буде прогутана краљевском мађарском расом. (...) Моћници овога света заштићени су Римом; немоћни су пак презрени и занемарени. Наш Господ Исус Христос учинио би сасвим супротно“²⁸.

Какви ли то бејају дакле религиозни циљеви Аустрије, у њеним односима са Србима?

Рече бејаше о томе да се истовремено извесни међу њима преведу у римокатолицизам, а и да се осујети Митрополија београдска да под својом јуријскецијом има Србе из Босне и Херцеговине и уопште из Аустроугарске. Приликом преврата из 1848. године, Срби Хабзбуршкога царства бејају му остали верни и пријужише се Хрватима против побуњених Угара. Као цену за свој допринос они затражише од Фрање Јосифа једну грађанску, готово потпуно самосталност, под влашћу једнога војводе, као и патријаршијско звање за србскога карловачкога архиепископа. Обома захтевима биће удовољено, али ће нови патријарх видети своју власт ограничено у след додељивања Румунима црквсне самосталности 1865. године²⁹. Он дотад бејаше предстојник свих православних у царевини, 1867.

²⁵ Писмо на француском оцу Тондинија бискупу Штросмајеру, из Ниша, „25. студенога 1884.“, преиздано in Tolomeo: op. cit., str. 97-98.

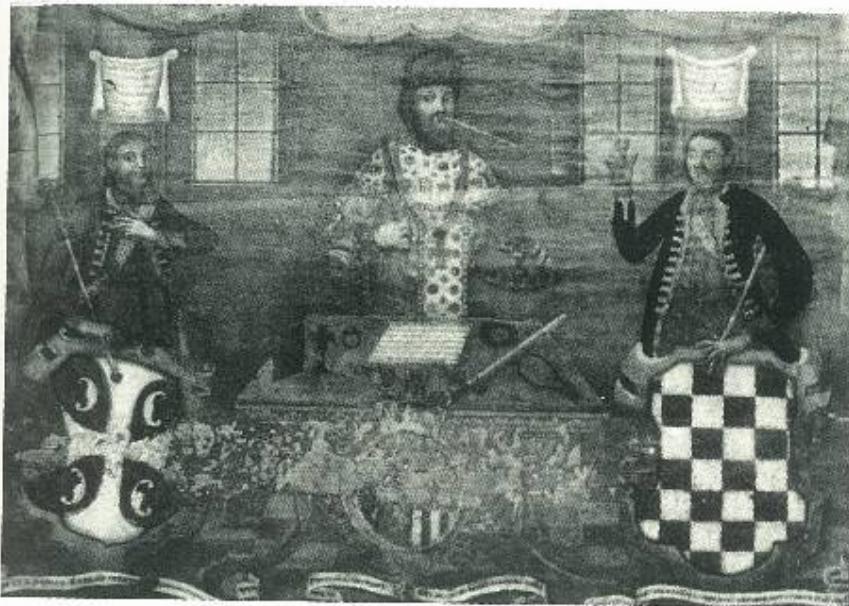
²⁶ In „Mémoire...“, in Tolomeo, str. 84. Cf. Mousset (J.): La Serbie et son Eglise (1830-1904), Paris, 1938.

²⁷ Писмо на француском бискупу Штросмајера оцу Тондинију, из Бакова, „29. просинца 1884.“ и преиздано in Tolomeo: op. cit., str. 100.

²⁸ Писмо на француском бискупу Штросмајера оцу Тондинију, од „16. новембра 1887.“, независно одако, преиздано in Tolomeo: op. cit., str. 132.

²⁹ Janin (R.): Les Eglises orientales et les rités orientaux, Paris 1995, str. 214-215.

године, успостављањем двојнога царства, србско војводство би присаједињено Угарској и подбадања се поново наставише. Митрополит чернаутски (Черновице), у северној Буковини, па крајњему истоку царства, примио је као помоћнике двојицу србских епископа из Далмације која се налази посве насупрот. То јуријскецијско двојство, на обема странама Лејте, постаде опасно тројство за Србску Православну Цркву у Аустроугарској монархији, када 28. марта 1880. године, према Берлинском уговору, поверили Фрањи



СРБИ И ХРВАТИ примају дозволу од византиског цара Василија Македонца, да се насеље у Његовим областима. Слика из 1770 г. са иконостаса цркве у селу Плавинцима код Конавље. Рад сликарка Јоакима Марковића.

Јосифу управљање отоманске Босне и Херцеговине, Аустрија закључи уговор са Фанаром, ставивши под власт Ва-селенскога Престола православие из овијех двеју покрајина. Име јелинскога патријарха требало је бити спомињано у богослужењима, а Константинополь ће пак освећивати свето миро, заправо за Србе из тих предела. А аустријски цар, он ће постављати епископе не саветујући се са Фанаром, ограничавајући се на исплаћивање му најамнине, док ће амбасадор бечкога двора обавештавати султана о оствареним

наименовањима³⁰. Оно што ће, дакле, важити као образац у дипломатији и мудрости, бејаше такође један домишљати чинилац поделе Србске Цркве.

Ово политичко устројство којега успоставише Хабзбурзи изазваће многобројне драме. Православни србски епископ у Сарајеву, преосвећени Савва (Косановић), обавестиће 1881. године владу у Београду, Свети Синод Руске Цркве и бечку државну управу, да један аустријски званични службеник покупишаће да купи његово преобраћење у римокатолицизам. Одупирање ће обавезати преосвећенога Савву да 1885. године напусти своје епископско седиште у Босни³¹. А самоубиство, августа 1913. године, србскога патријарха из Карловаца, Његовс Светости Лукијана (Богдановића), бејаше још и злокобније. Овај великомодостојник је био примораван да угарској влади исплати намет, изискиван му за предстојеће изборе, а како не могаде да оправда тај знатни износ новца, којега је требало држати у тајности, и пошто би жестоко окривљен, он одузе себи живот. Србско свештенство угарскога краљевства често бејаше строги и немилосрдни судија својим епископима, жртвама сопствене прокомерне а изнужене услужности³².

Са хрватским римокатолицизмом у Босни не бејаше се нимало боље поступало. Угарски јарам уопште не пријатељски усмерен према Јужним Словенима, вршио је свој притисак и у овоме случају на епископска наименовања и литургијски језик латинскога обреда. Бискуп Штросмајер писаše о овоме 1882. године кардиналу Јосипу Михаиловићу (1814–1891): „Употреба старословенскога језика у нашој светој литургији мрска је поглаварима нашега народа, јер би за последицу могла имати – слогу, јединство и ојачавање наше нације. А у овоме случају нипошто нам се не би смели додељивати за епископе Мађари, који преко нашега пароднога језика прелазе као да и не постоји. (...) Кардинал би још и могао успоставити један бољи однос са својим свештенством, уколико искрено престане да прогања свештено-

³⁰ Salter (A. T. J.): „Slavia orthodoxa versus slavia romana”, in E. C. N. I., The Journal of the Anglican and Eastern Churches Association, n° 34, spring 1992, стр. 33–40.

³¹ Krajačić (T.): Kalajev režim u Bosni i Hercegovini 1882–1903, Sarajevo, стр. 83–95 и 219–229.

³² Janin: op. cit. стр. 215.

служитеље који не повлаћују његовој политици и (...) да буде наклоњен саблажњивим свештеницима који су погодни да служе влади као слепа оруђа³³.

Не само да министарство вера сузбијаše употребу глагољице у латинском обреду упркос папскоме уступку, већ ће аустроугарска влада прогласити у Босни и Херцеговини као званични језик једно загонетно наречје – „босанско”, које ће се писати једино латиничним писмом. Увожење разних издања, било хрватских, било србских, из Црне Горе, Војводине, Далмације или Србије бејаше строго забрањивано³⁴.

Обесловењивање отоманских покрајина припојених 1908. године, и њиховој Бечом, Будимпештом и зелантима (ревносним бранитељима Ватикана) прижељкивано сврставање у ультрамонтанистички римокатолицизам, приододало је римокатолицизму у Босни једну клерикалну, језуитску и нетрпељиву обојеност, потпуно туђу духу бискупа Штросмајера. Он већ бејаше претрео предзнаке те обојености, упокојивши се три године пре припајања Босне и Херцеговине Аустрији. Још од 1882. године, отац Тондини бејаше у једноме писму ђаковачкоме бискупу указао на штетоносну улогу новога сарајевскога надбискупа, аустријскога језуите Јосипа Штадлера (1842–1918)³⁵, „једнога од најонацијских подстрекача раздора између Срба и Хрвата, као и између Срба и муслимана“³⁶. Овај великомодостојник бејаше најизразитији заступник ватиканске³⁷ и аустријске политике у Босни и Херцеговини. Још од 1881. године, језуити бејаху увучени у те крајеве не би ли истиснули помесне фрањевце, приврженike ћирилице све до XVIII столећа, србољубе и присташе примењивања глагољице у литургији. Са римокатоличким редом Дружине Исусове – језуитима, предузето бејаше једно истинско римокатоличко запоседање Босне. Пољаци и остали Словени римокатоличкога севера

³³ Француски текст бискупа Штросмајера, написан „31. српња 1882.“, неизвесно где, који налази Tolomeo: op. cit. стр. 44.

³⁴ In Vatačović: op. cit., стр. 81–82.

³⁵ Писмо на француском језику Тондинија бискупу Штросмајеру, из Загреба, „24. коловоза 1882.“, објављено у Tolomeo: Ibidem, стр. 46.

³⁶ Vatačović, in op. cit., стр. 82.

³⁷ Дурковић–Јакшић (пр. Љубомир): Србија и Ватикан, 1804–1918, Краљево–Крагујевац, 1990.

бејају били премештени у аустријско чиновништво у Босни, где се такође доселише веома многобројни Хрвати, сви заједно представљајући око 230 000 лица.

Бискуп Штросмајер још од 1882. године бејаше савршено испитао порекло и владање заступника ове политике. У једноме писму оцу Тондинију, он са гневом и горчином запажаше: „Имаде у Аграму³⁸ једна језуитско-тиролска странка која је на нас бацила проклетство, због тога што претходно исхедосмо да дамо подстицаја понемчавању које бејаше, а и још увек јесте, добром половином својом – протестантизам. Ова странка жели да нас увери да своје назоре црпс из самога срца Господа нашега³⁹. Странка је ова ужасна, мрзи наш народ, а и са паклом ће се заверити не би ли га унизила⁴⁰. Ова странка осуђује дело наших Светих Апостола Кирила и Методија и удружиће се и са самим ћаволом не би ли из наших светих тајнстава у потпуности избрисала старословенски језик (...) Када се моли или пак удељује милостињу, ова се странка шенури по уличним раскрићима не би ли се показала пред читавим светом. Она под плаштом умерености надахнује и баца и надбискупа. Нажалост, она се чак и у самоме Риму домогла великога утицаја. Последња покора Рима долази без икакве сумње из њених редова. Овој странки моја је личност прави трн у оку. Место које сте навели очигледно је испољавање мржње и гнушања према нашему народу, а и према мени самоме. Требало би да нам је дужност односити се према њој са презрењем⁴¹.

Мнење оца Тондинија кога озлојећиваши насртива помама преверавања Дружине Исусове, не бејаше различито од бискуповога. У једноме писму из Ниша 1884. године, покровитељу своме, Ђаковачкоме бискупу, отац Тондини запажаше: „Савет који су Вам дали, Ваше Преосвештенство, да

³⁸ Загреб.

³⁹ Циљање ли је то на обред – обожавање Срца Исусова и на лажно тајанствена (мистичка) откривења која потхранивају то штовање, и која бејају честа у једној таквој средини као што је француски ултрамонтанизам друге половине XIX столећа?

⁴⁰ Бискуп Штросмајер прибегаваши готово истоме обрасцу не би ли жигао против-србскога идеолога „хрватства“ Анту Старчевића (1823–1896): СЛ. Дурковић-Јакинић: оп. сљ., I. Macan (Трговин): Povijest hrvatskoga naroda, Zagreb, 1922., „Ideologije i njihovi nositelji“, стр. 297–305. (На страни 299 објављена је фотографија катедрале у Бакову коју је подигао бискуп Штросмајер).

⁴¹ Писмо на француском бискупу Штросмајера оцу Тондинију од „18. српња 1882.“, неизвесно олакле, објавио га је Tolomeo: оп. сљ., стр. 38.

из Беча у Београд позовете Госпе Срца Исусова, пружио би ми грађу која захтева предуга објашњавања. (...) Па зар се не зна у Риму како се у Србији народ гнуша Аустрије? да оружани устанак, чији узрок бејаше надмоћност аустријска, још увек тиња испод пепела? А овамо се народу подваљује подметањем бечких редовница које су, штавиш, још и одане двору? Ко то још не би знао да су Госпе Срца Исусова неоделиве од Дружине Исусове и да ова, уз помоћ каквога надвојводе или какве надвојвоткиње, има слободан приступ двору? Intelligenti pauci, то су уосталом оните познате ствари. Међутим, pop interrogatus taceo. Не могу се, уза све то, уздржати да не пожелим да Света Столица која се служи Дружином Исусовом за друге земље и народе, пре него што је употреби међу Словенима, узме у обзир чињеницу колико у овијех влада према њој осећање дубоке одвратности. Сећам се да сам био прорекао све што ће се догодити још истога дана када прочитах Брев (папино парочито писмо државама, владаоцима и др., које нема строго формални облик као була) којим се језуитима поверавање преустројство Васиљијана у Галицији. Нажалост, и у Босни такође, њихов ће долазак, далеко од тога да преобрati за три године све тобожње православце (како бејају уверавали у Пропаганди – Конгрегацији за ширење римокатоличке вере, основаној 1623. године у Риму, папом Урбаном VIII), проузроковати висома озбиљне распире. У Србији, њихов се долазак у Босну жигоше укором, и замсра се Вашему Преосвештенству да сте језуите баш Ви лично овде позвали⁴².

Ово је писмо од крајње занимљивости, јер изнова показује ујдурме језуитске средине у Инзбрку, подржаване одлуком двора, као и одвећ заснованим бојазнима од ње, које отац Тондини бејаше искусио поводом својих унионистичких замисли, будући да ове произилазе из једнога посве другачијега приступа стварима. Премда је ово писмо написано јони за владичанства папе Лава XIII, који бејаше отворенији према захтевима хришћанској Истоку од свога претходника папе Пија IX, кога бејају укорили православни патријарси⁴³,

⁴² Писмо на француском оцу Тондинија бискупу Штросмајеру, из Ниша, „25. студенога 1884.“, објавио га је Tolomeo: оп. сљ., стр. 98.

⁴³ Сл. Наша књига: En précurseur, Vladimír Goettée, du gallicanisme à l'Orthodoxie, Lavardac, 1992.

поступци које осуђује састављач писма заправо су они који ће доживети потпуни успех у време папе Пија X уочи Првог светскога рата. Ессомучна помама преверавања у језуита, њихово полатињавање православног обредника (требника и службеника), њихове тесне везе са странком зслапата (ревносних бранитеља Ватикана) римске курије (папске владе и двора) као и аустроугарске политike, бејаше их отуђила од наклоности колико украјинских унијата из Галиције, толико и од латиског римокатолика из Босне, навикнутих на већу мирољубивост, као и од Срба православних, овога пута у правомс смислу те речи.

Упркос овоме одунирању, конгрегација за ширење вере, рачунајући на народносне поделе и помесна стремљења, не би ли се уплела у религиозно ткиво Балкана, бејаше се користила истим поступцима у Македонији и у Бугарској, као што о томе и сведоче небројени писани докази које је објавио бугарски патријарх Кирило⁴⁴. Предузети кораци ис имаћаху више ништа од оне мирољубиве благонаклоности хрватских свесловена, од опата Крижанића па до бискупа Штросмајера. Нови поступци, засновани на презиру и надмености, заправо и не бејаху друго до строго примењивање најпретераније ултрамонтанистичке еклесиологије и грубијанскога, псумснога иона нападања хабзбуршкога двора. Стога они утолико више и одударају од мирољубивога слободарства по природи својственога православним Србима, како то и запази гроф од Светога Авлера, приликом свога изасланства у Беч: „Нравствено и умно слабији од српских државника, министри Фрање Јосифа се према овима опходе као људи недодирни. Они намеравају да са њима ступе у везу једино уз тоновску пальбу. (...) У заблуди својој једнако непогрешив, Балплац губи од угледа, не губећи притом ништа од самопоуздана нити од дрскости. Он никако да сустигне своју започету војну са Србијом, попут злосретнога и непоштенога коцкара који јури да поврати изгубљени новац, удвајајући свој улог, притом утројивши подваљивање”⁴⁵.

⁴⁴ Кирил, патријарх блгарски: *Принос кум унијатствуја в Македонија след ослободителната војна (1879–1895.)*, Софија, 1968.

⁴⁵ Saint-Aubin, (сопств. де): *François-Joseph*, Paris, 1945., стр. 498–499.

Бискуп Штросмајер, 1887. године, не написа ишта друго поводом римских поступака до: „Римокатоличка Црква желела би да господари и да безобзирно злоставља, а ово је у ужасној противности са духом и приликама нашега времена“⁴⁶. На разуверен, огорчено ће додати: „Пошто вас-цели свет мрзи на Словенство, онда је оно такође презрено и од стране Цркве“⁴⁷. Час за *potestates tenebrarum*, које он изданију приписивање злоби наших противника (...), сваким даном све већој и већој⁴⁸, бејаше купнуо.

Насупрот узвишеним узорима и онсенама Владимира Соловјова, који је о Рождеству 1888. године⁴⁹ посетио Ђаково, и упркос благонаклоној отворености Срба према присуству римокатолицизма на њиховој прадедовској земљи, силе ће се tame 1914. године разбеснети против народа Светога Саве, уз саучесништво, ако не и уз бодре подстицаје једнога светога папе Пија X. Мађарско-француски повесничар Франсоа Фејто, кога баш и не бисмо могли осумњичити за србољубље, и сам признаје у своме „Помену једномес преминуломе царству“ („*Requiem pour un empire défunct*“)⁵⁰ колико његов аустријски претходник бејаше у праву, обзнањујући у своме одавању почасти Францу Фердинанду⁵¹ „неодговорно усмеравање балканске политике бечке владе, која (...) браздлето поспешиваше догађаје ка обрачуна са Србијом“⁵². При свему томе, бечки политичко-војни кругови били би опрезнији и мање настриви, да од владичанства папе Пија IX аустријски римокатолицизам, некада јозефинистички, не бејаше мало помало потпадао под освајачко-војнствујући и словеномрштвом испуњени клерикаланизам тиролских језуита. Противпревратнички дух којега бејаше оваплоћавао Хефер

⁴⁶ Писмо на француском бискупа Штросмајера оцу Тондиију од „25. коловоза 1887.“, неизвесно одакле, објавио га је *Tolomeo*: оп. с.л., стр. 150.

⁴⁷ Писмо на француском бискупа Штросмајера оцу Тондиију, од „6. свибла 1887.“, неизвесно одакле, објавио га је *Tolomeo*: оп. с.л., стр. 147.

⁴⁸ Писмо на француском бискупа Штросмајера од „14. свибла 1885.“, неизвесно одакле, објавио га је *Tolomeo*: оп. с.л., стр. 105.

⁴⁹ Писмо на француском бискупа Штросмајера оцу Тондиију од „4. сијечња 1889.“, неизвесно одакле, објавио га је *Tolomeo*: оп. с.л., стр. 157.

⁵⁰ Paris, 1988.

⁵¹ Каун (Robert A.): *Erzherzog Franz-Ferdinand*, Studien, Vienna 1976. СЛ такође наш чланак „Les Habsbourg dans la création littéraire“, In *La Revue universelle*, n° 39, Paris (1982.), стр. 28–40.

⁵² Fejtő (François): оп. с.л., стр. 39.

са својим горштачким бунтовницима, почетком XIX столећа, претвори се у затуцани германизам ултрамонтанистичке обојености. Далек словенским покрајинама царства, презирајући њихову духовну и културну самониклост, користећи у Риму и у Бечу повластице од кругова не баш много просвећених, он ће још за дуга десетљећа погоршати односе између римокатолика и православних на Балкану⁵³.

са француских превели
Милан Ј. Радуловић
и Ђубиша Пантић

ПРИКАЗИ

ГОДИШЊИЦА КРСТАШКОГ РАТА

Ове године се навршава девет стотина година од како је у Западној Европи покренут тзв. Први крсташки рат (1096). То је догађај који је обележио почетак низа сличних војних похода усмерених првобитно на освајање хришћанских Светих места у Палестини из руку неверника. Почетни циљеви заштите Свете земље касније су битно изменjeni. Ти ратови су са променљивим успехом и новим метама, често одабираним и у хришћанском свету, трајали до краја XIII века.

Многобројни су и врло сложени узроци који су довели до покретања Првог крсташког рата. Данас постоји огромна стручна литература која тај покрет проучава са разних становишта, пре свега верских и политичких, затим економских и демографских, најзад психолошких и културних. Стара је тежња хришћана да поседују Света места. Било их је и у Западној Европи више и веома угледних, али је поклоњење Гробу Господњем и Јерусалиму био највиши циљ, многима недостиган. Током XI века су и па Запад почеле стизати вести о угрожености тих места нарочито ширењем власти Турака Селџука. Византијско царство је после битке код Манцикерта (1071) трпело поразе од турских освајача, у један мах је био доведен у питање и сам онстанак Цариграда (1090-1091).

Папа Урбан II (1088–1099), Француз родом и следбеник идеја папе Гргорија VII, мисао о угрожености Свете земље претворио је у позив хришћанима на Западу да крену у Свети рат за њено ослобођење и заштиту. На сабору у Клермону (Француска) новембра 1095. године пред окупљеном масом света папа Урбан II је одржао говор, који је многе подстакао да одмах прихвате идеју о предстојећем походу. Следиле су проповеди, затим опрост грехова учесницима похода, заштита њихове имовине за време рата уз мисао о жртви и праве-

⁵³ Епископ банички (данас захумско-херцеговачки и приморски) др Атанасије (Јевтић): *Србска Црква у другом светском рату*, Београд, 1991; у зборнику Задужбине Милоша Црњанског „Сербия и коментари”,

дном рату. Све је то покренуло људе из разних слојева друштва, пре свега у Француској и Немачкој, а затим и у другим земљама. Походу су се касније придружили Нормани из Јужне Италије. На чело похода ставили су се представници истакнутих властеоских породица (војвода Готфрид Бујонски, војвода Роберт Нормандијски, гроф Рајмунд IV Тулуски, гроф Иг од Вермандоа и други).

Учесници Првог крсташког похода кретали су се према Близком истоку кошненим и поморским путевима. Један део одреда се упутио према Италији, а онда бродовима до византијских лука на Балкану, затим кошном до Цариграда. Други део је користио пут преко Италије и Џалмације односно Византије, а најмногољудније масе крсташа су се кретале из Немачке преко Угарске (Мађарска) односно балканских земаља до Цариграда односно Мале Азије. Од пролећа 1096. године током читаве године у таласима су пристизали паоружани ходочасници. Најслабије опремљени одреди сеоске и градске сиротиње под вођством двојице проповедника (Валтер Без Имања, Петар из Амијена) кренули су први из Немачке априла 1096. године. Они су успут изазивали многе сукобе. У Земуну и Београду пљачкали су имовину и добра мештана. Западни писци онога доба (Алберт Ахенски и други) сачували су драгоценна сведочанства о томе. Одреди под вођством Петра Амијенског су напали и освојили Земун, град угарског краља у то време. Страдало је тада око четири хиљаде мештана, а опљачкани товари су данима на брзину пребацивани преко реке, у страху од потере. Византијски заповедник Београда, лукс Никита, повукао се према Нишу да организује одбрану, а становништво се разбежало на све стране. У Нишу је избио нов сукоб великих размера, пошто су крстари запалили млинове и део насеља. Византијска војска је разбила део крсташких одреда. Преживели су се постепено прикупљали и затим наставили пут према Софији и Цариграду под непосредним надзором царске војске. На византијском двору су са дубоким неповерењем гледали на ове походе сумњајући у стварне циљеве подухвата. На другој страни узимало је мања уверење да је Византија не само друкчија него и непријатељска земља.

После опсежних припрема кренула је и ритерска војска крсташа према означеним циљевима (јесен 1096. године). Она

се кретала истим путем као главнина одреда „народног“ похода – путем преко Угарске, Земуна, Београда, Ниша и Софије до царске престонице на Босфору. Судећи по сачуваним историјским изворима већих сукоба са житељима успутних насеља није било. У Цариграду су вођени дуги и компликовани преговори са вођама похода. Тако пошто су склопљени уговори са појединим представницима крсташа, цар Алексије I Комнин је обећао помоћ у даљем снабдевању ових одреда (пролеће 1097). Сјај византијске престонице задивио је крсташе са Запада, а своје утиске о дошаљацима забележила је даровита кћи византијског цара, Ана Комнина.

Верска нетрпељивост крсташа пратила је ове походе од почетка. Искусили су је најпре Јевреји у многим насељима у Немачкој и ван ње. Врло су крвати били напади крсташа на Јевреје у Шпајеру, Вормсу, Мајицу, Келту, затим Прагу и другде током 1096. године. Угарска је страдала у више наврата од насиља крсташа. Праве борбе водио је угарски краљ против њих. Многи креташи нису стigli ни до византијских граница на Балкану. Расули су се у локалним сукобима на тлу католичких земаља.

Први крсташки рат (1096–1099) окончан је освајањем више градова и области на Близком истоку. Створене су тзв. Латинске државе по угледу на оне на Западу. Најпознатије су биле Грофовија Едеса, Кнежевина Антиохија и Јерусалимска краљевина (1099). Све ове државе су се могле одржати само непрекидним борбама против муслиманских суседа. Да би се оне спасле уништења у више наврата су организовани нови крсташки походи. У некима су учествовали владари највећих европских држава – Француске (1147, 1189), Немачке (1147, 1189), Енглеске (1189) и други. Потпуно изобличење првобитних циљева донео је Четврти крсташки рат – креташи су напали и освојили византијску престоницу Цариград (1204). Срушено је Византијско царство. Био је то догађај који се мора уврстити у прокрстенице европске историје. Иако Латинско царство на Босфору није дуго трајало (до 1261. године), последице су биле трајне.



**МАНАСТИР ПАКРА, СРПСКИ ПРАВОСЛАВНИ МАНАСТИРИ ВАЛБИДЕЊЕ ПРЕСВИТЕ
БОГОРОДИЦЕ, основан 1556. год. Освећен од стране епископа Петропија
Љубибратића 1697. год. Гробљанска капела св. оца Николаја сазидана 1759. – 1761. год.
Изградња садашње манастирске цркве почела је 1761. год. а освећена од епископа
пакрачког Арсенија Раливојевића 30. јуна 1765. г. Звоник је дозидан 1769. г. тада је
постављен и иконостас рад новосадског сликара Василија Остојића. За време II св. рата
запаљен.**

САВРЕМЕНА ХРОНИКА

ХРОНИКА

1. Новообјављена књига јеромонаха Саве из манастира Дечана, имала је своје прво представљање јавности 14. 12. 1995. г. пред пуним амфитеатром Народне библиотеке у Приштини. О књизи су говорили епископ рашкопризренски Артемије, ректор Богословије у Призрену о. Милутин Тимотијевић и сам аутор, који је припремио и видео снимке као илустрацију теме о којој се разговарало.

2. Крај месецују светог Јоаникија Девичког у манастиру Девичу, епископ Артемије одслужио је свету Архијерејску Литургију 15. 12. 1995. г. на дан прослављања овог српског светитеља и чудотворца, уз саслужење више свештеника рашкопризренске епархије, пререзавши и славски колач и потом у беседи поучивши присутни народ.

3. Своју крсну славу св. Николу, и ове као и претходних година епископ Артемије прославио је у дому, поделивши радост са многобројним гостима.

4. На позив епископа аустралијсконовозеландског Луке, у периоду 22. 12. 1995–22. 1. 1996. г. епископ Артемије боравио је у посети аустралијској епархији. Учествовао је најпре на семинару светосавске омладине аустралијсконовозеландске епархије, а потом богослужио у више православних храмова које су Срби подигли и говорио на више предавања и духовних академија које су биле организоване поводом његовог доласка.

5. Овогодишња прослава светог Саве добила је једну нову димензију у односу на претходне године. У Приштини је свети Сава ове године прослављен саборно, најпре присуством деце и професора из свих школа Приштине на Литургији. После свете Архијерејске Литургије, у великој

саји спортског центра – где су се сабрала сва православна деца из Приштине, епископ Артемије пререзао је славски колач, а потом су ученици изнели програм који је припремљен у част светога Саве. Овакав начин прослављања светога Саве у Приштини, одлучено је да се продужи и наредних година, чиме би то постала традиција.

6. На позив Кола Српских сестара из Требиња епископ Артемије и ове године се одазвао, и учествовао у прослављању њихове славе – мајке света Три Јерарха – св. Нонс, Антусе и Емилије (која се слави када и света Три Јерарха – 12 фебруара). Већ је постала традиција да Косовски владика на овај празник стиже до Херцеговине, да тамо пренесе благослов косовских светиња.

7. Издавање књиге „Екуменизам и време Апостасије”, био је повод да се и у Београду организује разговор на тему Екуменизма, који све више постаје главна карактеристика савремених струјања и у Православној Цркви. О овој појави говорили су: Митрополит Амфилохије, Епископ Артемије, ђакон Радован Биговић, јеромонах Сава (Дечанац) и г-дин Небојша Крстић, пред препуном салом Музеја Примењених уметности, 22. 2. 1996. г.

8. На покладе 25. 2. 1996. г. ученици богословије у Призрену организовали су Литерарно вече (што је већ традиција у овој просветној установи), позвавши и епископа Артемија да учествује. Као и увек када се ради о позивима такве врсте, епископ Артемије се радо одазвао, учествујући и сам и одговарајући на многобројна питања која су ђаци постављали.

9. У току прве седмице Великог Поста епископ Артемије почeo је са одржавањем братских састанака свештеника по намесништвима. Ови састанци почињу богослужењем (одржавају се увек у дане када се служи Прећеосвећена Литургија), обавља се исповест свештеника, и потом се у заједничком разговору расправља о актуелним проблемима са којима се свештеници сусрећу своме пастирском раду.

Јеромонах Симеон (Виловски)

САДРЖАЈ

Уместо увода, Глас отаца	5
ДОГМАТИКА	
<i>Епископ Артемије, Сотирољашко дело Богочовека Христа</i>	13
<i>Желько Которанин, Литургијско и молитвено општење са неправославними</i>	35
<i>Желько Которанин, О посту у канонима</i>	91
<i>Алексеј Хомјаков, Писмо Уtrechtском епископу</i>	101
<i>Павле Флоренски, Свођење рачуна</i>	113
УМЕТНОСТ И ИСТОРИЈА	
<i>Јереј Јован Георгијевски, Јубилеј једиције хришћански извори</i>	125
<i>Јереј Јован Георгијевски, Библиографија, патристика и информатика</i>	143
<i>др Жан-Пол Бес, Римокатоличка црква и Срби од 1880-1913 године</i>	155
ПРИКАЗИ	
<i>Јованка Калић, Годишњица крсташког рата</i>	171
САВРЕМЕНА ХРОНИКА	
<i>Јеромонах Симеон (Виловски), Хроника</i>	175

лична библиотека
Арх. Наум