

ОЦЕНЕ И ПРИКАЗИ

Прот. Сергій Булгаковъ. Агнець Божій. О Богочеловѣчествѣ. Часть I. Парижъ. VMSA — Press. 1934. г. стр. 473⁸.

Књига која је скоро изашла из штампе под горњим насловом претставља, без сумње, крупну појаву у области најновије православне богословске, посебно догматске науке. Она потпуно заслужује озбиљну пажњу од стране критике не само ради велике важности предмета њене садржине, већ и због неких изузетних особина научно-богословског рада њеног аутора, који су познати и у широким круговима српског интелегентног друштва.

I.

Богословска књижевна каријера писца књиге је сасвим изванредна. Он нема више школске богословске спреме. После свршетка духовне и светске средње школе и затим правног факултета на Московском универзитету, он је у предратној Русији све до револуције био професор политичке економије у Москви и Кијеву. Као убеђени кантовац, он је у почетку био један од истакнутијих претставника критико-идеалистичке филозофије. Као такав, он се постепено разочарао у позитивну науку, која га је иначе јако интересовала. Позитивизам, по његовом уверењу, хоће, да сасвим отстрани и чак поништи не само религијску веру, већ и чисту метафизику. Али сâм он оставља човека у пуној неизвесности односно будућих судбина света и човечанства. У ствари он може да човеку да само догматику неверства, атеизма. Међутим његов сопствени поглед на свет, заснован на принципима механизма и фатализма, у ствари је прожет само вером. Чак и сами марксизам, као најекстремнији правац позитивизма, васцело је

агрејан слепом вером у блиски и закономерни долазак новог друштвеног устројства људског живота. Као такав, он може да буде јак и привлачан само својим екстремним утопистичким, а не и строго научним идејама. На основу таквих разлога, г. Булгаков С. је постепено сасвим напустио позитивизам те се придружио једној религијско-философској групи поглавито московских професора и научењака, који су се окупили око познатог у своје доба религијско-философског органа под насловом: „Путь“. У томе часопису он је најчешће и објављивао онда своје радове, који најбоље приказују његову ондашњу идеологију. Од њих особиту пажњу заслужују следећа дела, која донекле претстављају интерес и за потоњи, односно садашњи његов научно-богословски рад: 1.) Отъ марксизма къ идеализму. Сборникъ статей 1895—1902. г. Москва 1903. г.; 2.) Два града. Объ общественномъ идеалѣ. Сборникъ статей. Два тома. Москва. Путь. 1907. г.; 3.) Философія хозяйства. Томъ I. Міръ, какъ хозяйство. Москва. Путь. 1910. г. и 4.) Свѣтъ невечерній. Созерцанія и умозрѣнія. Москва. Путь. 1917. г.

II.

После руске револуције 1917. г. г. Булгаков С. је још више еволуционирао у своме религијском и философско-научном аспекту тако, да је обукао свештеничку мантију и почео, да најактивније учествује у животу и раду православне руске цркве. У емиграцији он се стално настанио у Паризу, где је заузео професорски положај у руском богословском институту, у чијем је стварању и организацији он имао најживљег учешћа. У својству професора догматичког богословља овога института, он се сада јавља једним од највреднијих, најагилнијих, најплоднијих и најистакнутијих православних богословских писаца, о чијој модерној догматској идеологији воде рачуна и савремени хетеродоксни, односно римо-католички богослови (види н. пр. *Orientalia Christiana* Vol. XI, 4 num. 43. an. 1928. *De Oriente: Documenta et libri* p. p. 195 s. s.; *ibid* 1931. an. vol. XXII, 3. num. 70. *De Oriente: Documenta et libri* чл. Th. Spačil'a: *Commentarius de theologia dogmatica* p. p. 196. (76) s. s.).

У току последњих година он је објавио више радова, који тангирају мање више блиско најважније православно-хришћанске догматске истине и од којих особити интерес за

нас моментално претстављају следећи: 1) Петрѣ и Јоаннѣ, два первоапостола. Paris. VMCA — Press. 1927. г. стр. 273⁸; 2) Купина неопалимая. Опытъ догматическаго истолкованія нѣкоторыхъ чертъ въ православномъ почитаніи Богоматери. Paris. VMCA — Press. 1927. г. стр. 290⁸; 3) Другъ жениха (Јоан. 3, 28). О православномъ почитаніи Предтечи. Paris. VMCA — Press. 1928. г. стр. 277⁸; 4) Лѣствица Јаковля. Объ ангелахъ. Парижѣ. VMCA — Press. 1929. г. стр. 229⁸; 5) Икона и иконопочитаніе. Догматическій очеркъ. Paris. VMCA — Press. 1931. г. стр. 167⁸ и 6) О чудесахъ евангельскихъ. Paris. VMCA — Press. 1932. г. стр. 152⁸.

Сем тога он је истовремено наштампао више чланака догматичко-богословске садржине у различитим зборницима и поглавито у париском религијско-философском часопису под насловом: „Путь“, од којих заслужују нарочиту пажњу следећи: 1) Благодатные завѣты преп. Сергія русскому богословствованію (Путь. Органъ русской религіозной мысли. 1926. г. № 5. стр. 3—19); 2) Главы о троичности (Православная Мысль. Труды православнаго богословскаго института въ Парижѣ. Выпускъ I. Парижѣ 1928. г. стр. 31—88); 3) Евхаристическій догматъ (Путь. 1930, г. Февраль. № 20. стр. 3—46 и Апрель. № 21. стр. 3—33); 4) Јуда Искаріотъ — Апостоль Предатель (Путь. 1931. г. февраль № 26. стр. 3—60 и апрѣль № 27 стр. 3—42); 5) Святой Грааль (Путь. 1932. г. февраль № 32. стр. 3—45). У својој најновијој књизи, коју сада прегледамо, аутор се стално позива на све своје пређашње радове и чланке, које смо мало час навели (види н. пр. стр.: 82, 2; 93, 3; 111, 1; 127, 1; 132, 1; 143, 1; 145, 1; 148, 1; 150, 1; 160, 1, 2; 161, 1; 165, 1; 171, 1; 201, 1; 227, 1; 265, 1; 275, 1; рукоп.; 281, 1; 312, 1; 347, 1; 357, 1; 362, 1; 378, 1; 379, 1; 389, 1; 407, 1. рукоп. 416, 1; 423, 2; 434, 1; 495, 1.). Као што се види, књига, коју ћемо сада прегледати, јесте у извесном смислу синтез свих пређашњих пишчевих догматско-богословских радова. Зато налазимо преко потребним, да бар укратко наше читаоце упознамо са општом догматско-богословском идеологијом пишчевом, уколико се она испољава у овим његовим радовима.

III.

Два ранија своја чланка, цитирана под бр. 1 и 2, аутор је посветио догмату триадологије. У самом почетку своје расправе под насловом: „Главе о троичности“ он сасвим пра-

вилно вели ово: „човек не може, да својим сопственим средствима Бога позна“ (види: „Православная мысль“ I. стр. 31.). Међутим у другој своме чланку о истом предмету аутор, одговарајући на питање о томе, како је преп. Сергије Радонешки замишљао догмат о Пресв. Тројици, пише дословно следеће: „Овде нам није могуће, да се уздржимо од подизања помоћних скела спекулације“ (види: Путь № 5. стр. 6). И затим следује врло тешко схватљива филозофија триадологије, коју аутор потанко излаже у својим „Главама о троичности“. Али није то све и чак није то и главно. Главно је у томе, да писац одмах своју филозофију триадологије преводи на омиљени му терен софиологије, те каже буквално следеће: „Премудрост Божја, која пре векова постоји у Св. Тројици, будући да је обраћена ка свету јесте Премудрост у твари, као божанска основа, па заједно и циљ света, а изражавајући се језиком Аристотела, јесте његова ентелехија. Софија Божанска је превечна основа за Софију у твари. Твар у обожењу приопћује се божанском животу, уједињује се небо и земља. Богооваплоћење је силазак Божанског Логоса у утробу Богоматере. Бог, који се оваплоћује јесте Христос; а твар, која прима Бога, јесте Богоматер. Оваплоћена Божја премудрост је Син Божји. Премудрост тварна је Богоматер, слава света. Једна природа, један божански живот Пресв. Тројице има своју слику („образъ“) у једином свету, који придлази Богу, обожава се и уједињује се са светом у Богоматери и кроз Богоматер. Зато је истинито познавање света благодатно упознавање Богородице, па је права љубав ка свету поштовање Богородице“ (види: Путь бр. 5. стр. 14).

На чему овакво своје резонување о схватању Пресв. Тројице и Богородице код преп. Сергија Радонешког († 25. IX. 1396 г.) заснива аутор, он разуме се не говори.

Софиологија, као црвени конач, пролази затим и кроз све остале пишчеве књиге и расправе, горе од нас цитиране. Тако је н пр. његова књига под насловом: „Купина неопалимая“ сва посвећена раскрићу хришћанске мариологије. „Божанска Софија,“ читамо овде на стр. 189, „јесте превечно самооткровење Пресв. Тројице, слава Божија, божански свет вечних суштина, божанско „све,“ откровење Оца у јединородном Сину и Духу Св.“ А мало доцније аутор овоме додаје: „Свечаност земаљске појаве Софије у човеку, а уједно

и откровење Духа Св. ми имамо у Богоматери, која пребива нераздвојена са својим сином... Због тога Богоматер овоме свету битно припада, те се истовремено изнад њега узвишава, њега превасходи. Ово је тварна Софија, која се на небу прославља и венча, као небеска царица. Прослављена Марија, царица небеска, јесте твар, али већ и није твар (sic! подвучено наше), јер прима у себе пуноћу божјег живота („богожитія“), у њој је Бог „све у свему,“ за њу не постоји даље развијање, нити усавршавање, уколико оно има важност („силу“) за све створење, анђелско и човечанско... Ово је вечни живот, ако не самог божанства, а оно у божанству, у неизмерној дубини апсолутног океана“... (стр. 190—191).

Своју расправу под насловом „Другъ Жениха“ писац посматра, као непосредни наставак мало час споменуте његове књиге: „Неопалимая купина,“ као њен други део. „Њихова општа тема,“ по аутентичним речима аутора, „јесте догматско тумачење православног поштовања Богородице и Претече, — засебно и заједно.“ Са достојном похвале скромношћу писац сам признаје, да у обема тим књигама има доста његових личних мисли, које он посматра, као баш „своја лична богословска мишљења, тако рећи, догматичке хипотезе“ (види увод стр. 5.). Не разумемо само то, како се могло доћи до таквих „хипотеза“ у догматским радовима, које су, по сопственим речима њиховог аутора, засноване само „на светом предању, које се налази у светоотачкој књижевности, богослужењу и иконопису“ (исто тамо). Сумњамо, да се на овом основу могу тврдити „хипотезе,“ сличне оваквим: „Сама Богоматер,“ вели н.пр. писац, „јесте тварна Премудрост, као њен одушевљени храм, као приснодјева и слава света. Али од рода човечанског, „од све њене деце,“ ова двојица предизабрана — Богоматер и Претеча — претстављају Премудрост у човечанској природи, у сагласности са њиховим учешћем у богооваплоћењу. Они изражавају човечанску страну богооваплоћења. Премудрост се скрива у пуноћи човечанства, дакле у мушкој и женској његовој природи. Претеча и Богородица стоје на челу „све деце“ Премудрости“ (стр. 216. упор. стр. 214.).

Ономе што горе рекосмо треба још додати, да је ова последња књига г. Булгакова С., како се по свему види, написана

од свих осталих његових догматских радова написана најмање пажљиво и промишљено. Она — може се рећи — кипти грубим противречностима, недовршеним наводима и једноставним погрешкама. Напр. на стр. 177 он говори о двукратном проналаску Претечеве главе, а на стр. 195 о трикратном. Или на стр. 7. писац спомиње о „саборима“ у част само Богородице (26. децембра), св. арханђела Гаврила (и то само 26. марта, а међутим има још и „сабор архангела Гаврила“ и 13. јула) и Претече (7. јануара), али ништа не говори — свесно или несвесно — о саборима у част других светих људи, н.пр. праотаца Јоакима и Ане (9 септембра) и свих дванаест апостола (30. јуна). Међутим ова два последња „сабора“ сасвим побијају сву његову философију о нарочитом односу Богородице и Претече према „Софији,“ како њу замишља у овом случају аутор (стр. 28.). Даље, на стр. 260.—261. у примелби аутор непажљиво изоставља најважнији за њега цитат по Лук. I, 6., где се Претечеви родитељи зову „праведнима“ (δικαιοι). Напоследку и пишчево резонување о немогућности подражавања Христу стоји у јасној противности са речима ап. Павла у I Кор. XI₁; Ефес V₁ и Колош. II₆₋₈.

Своју књигу под насловом: „Лѣствица Јаковля. Обѣ ангелахъ“ сам аутор поставља у непосредну везу са горе од нас споменути његовим књигама: „Купина неопалимая“ и „Другъ Жениха“ тако, да све ове три књиге он посматра као „једну догматичку трилогију, која се одређује јединством софиолошке теме“ (види увод стр. 5.). Сам писац такође признаје, да је његова ангелологија препуњена „хипотезама“ и „питањима“ (исто тамо). Само на жалост нису све ове пишчеве „хипотезе“ и „питања“ довољно озбиљна, опрезна и умесна у једном догматском раду, као што су н.пр. његове хипотезе о „са-човечности анђела“ (стр. 55. и др.), о софијном јединству анђелског и човечанског света (стр. 47. и др.), о разлици између анђела у полном односу (стр. 207.), о томе, да је Претеча сам за себе сопствени анђеол чувар (стр. 223. прим.), и мн. др.

Пишчева књига под насловом: „Икона и иконопочитаніе. Догматическій очеркъ“ у односу према горе од нас наведеној „догматичкој трилогији“ стоји не само засебно, већ и у контрадикцији. Ова је књига са веома чудноватом садржином

и заснована је на сасвим погрешној идеји аутора, да бајаги позната догматска одлука VII-ог васељенског сабора не садржи у себи „никаквог вероуचितелног, или догматског одређења о поштовању икона“ тако, да „ми имамо од VII-ог васељенског сабора бајаги само к а н о н о поштовању икона, а не и д о г м а т о томе, шта у ствари претставља икона, као факат догматичког значаја“ (стр. 6.). Међутим је пре две године аутор са истом одлучношћу буквално тврдио следеће: „VII. васељенски сабор је установио у догмату о поштовању икона принципијелну могућност сликања, па дакле и сачовечанства Божанства, које се открива у боговаплоћењу“... (види: „Лѣствица Јаковля“ стр. 199.). Значајно је још и то, да је и догматичка (у ствари философско-хипотетична) наука пишчева о смислу православног поштовања икона заснована на *sui generis* софиологији иконе (види: стр. 51. и след.; упор. стр. 164.—166.).

Напоследку и горе споменути од нас пишчев чланак под насловом: „Евхаристическiй догматъ“ — чију само допуну претставља и расправа под насловом: „Святiй Грааль“, где се на један оригиналан начин тумачи Јов. XIX,³⁴. — завршава се трактатом, коме аутор овакав наслов даје: „Софиологическое истолкованiе евхаристическаго догмата“ (Путь № 21. стр. 21.—33.). Искрено кажемо, да нисмо никако могли, да потпуно схватимо пишчеве речи у овом одељку уопше чудновате његове расправе. Ево н.пр. његових аутентичних речи: „Телесност Адама, који још није пао, Господ Исус Христос је примио у своме рођењу од Дјеве те је живео животом овога тела. Имајући две природе, он је имао и две телесности, божанску и човечанску, које имају свој један основ у Софији. Прва телесност, Божанска Софија, јесте вечна слава, светлост нестворена, која облачи као одећом („ако ризою“) Божанство (божанску енергију). Строго говорећи, ова телесност није тело, свакако није она пѹт. Зато, разуме се, није могуће казати, да је Господ имао два тела. Друга телесност је тварна Софија“... и т.д. (стр. 27.—28.).

Сада се надамо, да ће нам ова врло кратко претстављена али неопходна карактеристика пређашњих пишчевих догматско-богословских радова пружити могућност, да се лакше можемо оријентисати и у најновијој његовој књизи која, како ће се ускоро видети, претставља *sui generis* синтез идеја, изнесених у првим његовим расправама.

IV.

Садржина књиге је ова. Она се састоји из предговора, увода и пет глава.

У кратком предговору под насловом: „Ка читаоцу“ (стр. 5.—6.) писац вели нешто о предмету свога рада и о своме субјективном схватању тога предмета.

У уводу (стр. 7.—111.) даје се, по речима самога писца, „диалектика идеје богочовечанства у доба светих отаца“. У самој ствари увод у себи садржи изложење догматске науке Аполинаријеве, Кирилове, Диодорове, Несторијеве, Теодоритове и др. о богочовечанству, или о начину сједињења божанства и човечанства у личности Господа Исуса Христа, па такође и о догматским одлукама четвртог и шестог васељенског сабора о истом предмету.

Прва глава (стр. 112.—140.) носи наслов: „Софија Божанска“, друга (стр. 141.—179.) — „Софија тварна“, трећа (180.—239.) — „Богооваплоћење“, четврта (стр. 240.—350) — „Емануил и Богочовек“ и пета (стр. 351.—468.) — „Дело Христово“.

Свака од ових пет глава, као и увод, дели се на више мањих одељака (од 2. до 4.), који од своје стране имају пододељке.

Књига се завршава детаљним прегледом њеног садржаја (стр. 469.—473.).

Књига сачињава први део замишљеног од писца богословског рада и посвећена је свестраном проучавању догматске науке о другој ипостаси Пресв. Тројице. У другом делу тога свога рада аутор обећава да ће дати догматску науку о трећој ипостаси Пресв. Тројице: „Утешитељу“ (стр. 124,¹), па такође и о есхатолошким питањима (стр. 465,¹).

Стварна садржина књиге далеко излази из граница главног њеног предмета. У својој књизи аутор расправља не само о другој ипостаси Пресв. Тројице, или — тачније — о ипостасном сједињењу божанства и човечанства у личности Господа Исуса Христа (увод и главе 3.—5.), него и о другим догматским истинама, које дабогме стоје у извесној вези са христолошко-сотериолошком науком. Тако н. пр. прва глава књиге под општим насловом „Софија Божанска“ садржи у себи оригиналну пишчеву науку о Богу једном у суштини и тројичном у лицима. Ова глава има четири одељка. Први се

од њих насловљује: „тварни дух“. Овде аутор расправља о „самосазнању и природи, као темељу личнога духа“ (стр. 112.—113.), о природи и свету (стр. 113.—114.), о животу тварнога духа (стр. 114.), о духовности и телесности (стр. 115.—116.) и о душевности и телесности (стр. 116.—117.). У другом одељку под насловама: „Божански Дух“ писац говори о ипостаси и усији у Св. Тројици (стр. 111.—118.), о триипостасној личности (стр. 118.—119.), односу божанске личности ка својој природи (стр. 119.—120.) и о триипостасном раскрићу божанске природе (стр. 121.—124.). У трећем одељку под насловом: „Божански свет“ писац говори о природи, као садржају живота (стр. 124.), о позитивном свејединству (стр. 125.), о усији и софији (стр. 125.—126.), о Богу и божанству (стр. 126.—127.), о љубави Бога у самооткривењу (стр. 127.), о начинима, или формама љубави (стр. 128.—129.) и о реалности Божанскога света (стр. 129.—130.). У четвртом одељку под насловом: „Божанска Софија“ аутор говори о Премудрости Божјој, као Логосу (стр. 130.—131.), о Премудрости, као слави (стр. 131.—132.), о Премудрости као Духу Св. (стр. 133.—134.), о жртвености Сина у свету божанском (стр. 134), о целомудрију (стр. 135), о саобразности божанства и човека (стр. 136.), о Логосу, као предвечном човеку, и о Духу Св., као богочовечанству (стр. 137.—138.), о Оцу и богочовечанству (стр. 139.), о путу, или начину аналогичности (стр. 139.) и о телу Божанства (стр. 140).

Како се лако може видети из овога општега прегледа садржине прве главе, у њој се готово сасвим ништа не говори о ипостасном сједињењу божанства и човечанства у личности Господа Исуса Христа, јер оно богочовечанство, о коме се овде часом спомиње, није сасвим то богочовечанство, о коме обично учи православно-хришћанска догматика.

Међутим се још више удаљава од главног предмета књиге, коју сада прегледамо, садржина друге њене главе под насловом: „Софија тварна“. И ова глава има у себи такође четири одељка. Први се од њих насловљује: „творење света“. У њему се говори о свету, као делу Божјем (стр. 141.—143.) о Богу и свету (стр. 143.), о панентеизму (стр. 144.), о Богу у творењу (стр. 144.—145.), о свету као творењу“ (стр. 145.—146.), о тварном ништа, као потенцији („становленію“ — стр. 147.), откривењу Софије у творењу (стр. 148), о свету, као

потенцији („миръ, какъ становящійся“ стр. 149.), о творењу света, као кенозису Божанства (стр. 150.), о тројичном самооткривењу у творењу света (стр. 151.), о Богу, као љубави и Творцу (стр. 152.—153.). Други одељак има наслов: „Вечност и време“ и садржи у себи расправу о следећим филозофским питањима: о односу времена ка вечности (стр. 153.—154.), о времену за Бога (стр. 155.—156.), и о потенцији („становленію“) Бога за свет (стр. 156.—158.). Трећи одељак има наслов: „Човек“, и у њему се говори о човечности света (стр. 158.—159.), саставу човека (стр. 160.), о човеку, као слици Христа (стр. 161.) и о првослици човечанских ипостаси (стр. 162.). Четврти одељак насловљује се: „Слика и прилика“ („образъ и подобіе“) и у њему се тумаче следеће теме: човек и животиња (стр. 163.), слобода духа, као тваралачко самополагање (стр. 164.—166.), човек и природа (стр. 166.—168.), грехопад (стр. 168.—169.), прилика („подобіе“ стр. 169.—170.), неуништавање („неразрушимостъ“) творења (стр. 170.—171.) узрок грехопада (стр. 171.—172.), карактер кушања (стр. 172.—173.), сила греха у свету (стр. 173.—175.), њене границе (стр. 175.), и пала Софија („падшая Софія“ — стр. 176.—179.).

VI,

Као што се види, прве две главе књиге, коју сада прегледамо, имају чисто филозофски и никако богословски, а камо ли догматски карактер. Па чак и строга догматска питања, која писац овде часом тангира, он расправља, као филозоф, за кога канда не постоји догматска хришћанска традиција, н.пр. васељенски симбол вере, догматске одлуке васељенских сабора и т. сл. Стварно у основи његових религијско-филозофских концепција лежи хегелијанство, што на неким местима отворено признаје и сам писац (стр. 131,₁).

Најглавнија идеја, која прожима целу ову књигу, као и готово све друге радове писца, јесте појам о Софији. Али је тај појам на жалост код аутора врло нејасан, неодређен, несталан и неподједнак често до пуне противположности.

Пре свега он говори о Божанској (гл. прва) и о тварној (гл. друга) Софији. Саму Божанску Софију он схвата и одређује врло разноврсно. „Природа Божја,“ вели он н.пр., „као апсолутна садржина живота Божјега, јесте оно, што се у писму Божјем (Пр. Сол. 8,₂₂ сл. и парал. текстови) зове: Пре-

мудрост Божја, Софија. С тога Божанска Софија није ништа друго, до природа Божја, усија, схваћена не само као сила и дубина, већ као и садржина, која се открива, као свејединство. У нарочитој примедби ка овим својим речима, како видимо, врло сукјективним, писац њима још додаје и ово: „Премудрост у овом смислу није „својство, или једно од својстава,“ које за се налази место у дотичним схоластичким параграфима догматичког богословља, него је она „својство својстава,“ у коме сва она налазе своју основу. Она је Божанско биће (од нас подвучено), које је не само бесквалитативно (јер изнадквалитативно), него и све-квалитативно свејединство.“ „Када ми,“ наставља писац своје раскриће појма о Божанској Софији, „говоримо о божанству Бога, ми разумемо истовремено његову природу и као нераскривену дубину, извор живота, и као откривену дубину — сами живот, при чему су и извор живота и сами живот идентични, као што су идентични Усија и Софија“ (стр. 125). И одмах после ових речи на истој страни аутор пише следеће: „Бог је Усија: Deus est divinitas, ó Θεός θεότης ἐστίν, али не и обратно: Усија није (лични) Бог, божанство није божанска Личност. Такође Бог је Софија, Софија је божанска, Бог у његовом самооткривењу, Deus revelatus; али није опет и обратно: Софија није Бог, ó Θεός, већ само θεός, или Θεός; она не може бити посматрана, као равна Божанској Личности, дакле посепце и Логосу.“ Разуме се, да је тешко схватити, како је то Бог Софија, а Софија није Бог. Овде је сигурно или погрешно мишљење аутора, или нетачност његовог изражавања...

Мало доцније аутор о истом предмету вели овако: „Софија је плирома, божански свет, који је у Богу и за Бога, вечни и нестворени, у коме живи Бог у Св. Тројици. И овај божански свет садржи у себи све, шта Св. Тројица у Себи о Себи открива, јесте слика Божја у самом Богу, само-икона Божанства“ (стр. 126). Писац се овде позива на св. Јована Дамаскина, али пак успркос своме обичају, без цитата. Међутим је општепознато, да је св. Јовану сасвим туђа софијанска идеологија...

Даље аутор очигледно хоће, да још више конкретизира своје филозофирање о Софији те каже следеће: „Бог је Софија: то значи, што Бог, ипостасна љубав, воли Софију, те

и она воли Бога одговарајућом, премда и не-ипостасном љубављу. (Софија) јесте и значи љубав. У Софији Бог воли Самог Себе у своме самооткровењу, воли Своје, што јесте по себи, објективирано и остварено. Али и Софија, ово самооткривење, воли ипостасног Бога — Љубав одговарајућом љубављу; она не да просто припада Богу, него је Бог, т.ј. воли приипостасног Бога“ (стр. 127.). Дакле сада је и Софија Бог (упор. горе стр. 125. ред. 5. одоздо). Тумачећи затим резличите начине („образе“) љубави Софије према Богу, аутор између осталог пише ово: „трећи начин љубави јесте одговарајућа љубав Софије према Богу, као унутрашња веза божанског триипостасног Лица са својом природом. Од стране природе — Усије, као Софије, овде, разуме се, нема места за личну љубав, коју смо видели у првим двама начинима љубави, јер нема лица: Софија није „четврта ипостас,“ као што није уопште ипостас. Али ипак и она воли, јер иначе не можемо разумети неног односа према Богу, пошто једна фактичка припадност по праву својине, или поседовања сама по себи не одговара Божјој природи, — у животу духа нема места за стварност, или фактичност. Очигледно, да нама остаје, да признамо засебни начин не-ипостасне љубави према ипостаси, те је ово однос Божанске Софије ка триипостасној Божанској Личности. Софија воли Бога, иако сама она није ипостас“ (стр. 128.).

Мислимо, да је наведених од нас аутентичних пишчевих речи довољно, да би се читаоци могли упознати са изузетним и специфичним карактером мишљења и изражавања аутора о т. зв. Божанској Софији.

У потоњем изложењу своје науке о Софији аутор њу још одређује 1) као премудрост и самооткривење Логоса (стр. 131.); 2) као славу, која припада Св. Духу, тако, да као што је Логос у своме откровењу Божанска Софија, тако исто је и Дух Св. Божанска Софија у своме откровењу, „Дух премудрости;“ премда није могуће рећи, да је Св. Дух Софија (стр. 133.); 3) као самооткривење Пресв. Тројице, чим се, по речима аутора, искључује „тринитарна,“ софиолошка несобразност пуног усвајања Софије искључиво једној ипостаси, наиме Логосу (стр. 134,₁.) 4) као откровење жртвености „Агнца“, Сина Божјег (стр. 134—135.); 5) као невиност

(„цѣломудрије“) у смислу „свеорганизма идеја, — свега о свему и у свему“ (стр. 135.); 6) као „превечно човечанство у Богу“ у смислу „божанске првослике и основе за биће човека“ (стр. 136.); и 7) као тело Божије, или „риза Божија,“ „божански свет, који постоји у Богу пре створења од њега света“ (стр. 145.).

Сем тога аутор, као што то већ знамо, од Божанске Софије разликује још „Софију тварну“, под којом он, уколико се може схватити његово врло магловито изражавање, разуме часом самога Христа у његовом кенотичком служењу (стр. 252.—253), часом Пресв. Деву Марију, као богородицу и уједно духоносицу (стр. 228 и след.), часом духовно, прослављено тело Христа у Његовом васкресенију и вазнесенију на небо (стр. 425.), часом и само ово небо (стр. 421.), часом и телесни организам човека, „који у своме односу према свету, као микрокозам, јесте тварна Софија и, као такав, има у себи слику Божију, јер као што Бог има божанску Софију, или свет, тако и човек у самом себи има њу, као слику свега тварног света“ (стр. 197.).

Интересантно је, да аутор у сфери „тварне софије“ открива чак и „палу Софију“, коју он, како бар изгледа, идентификује са „душом природе“, која „као жива свеза света, неприпадајући човеку, постаје демонском, неком псевдо-и анти-софијом, Ахамот,“ (стр. 176.).

Како се лако може видети из свега, што је од нас речено у овом одељку наше оцене пишчеве књиге, његово догматизирање јесе скроз „софијно“, т.ј. засновано на софијној идеологији и прожето њом од почетка до краја. Зато он има пуно право, кад га противуставља православно-догматичком богословљу, које он сматра, као „софијаборно“ (стр. 232.).

VII.

Наравно, да је православном догматичком богословљу сасвим туђа идеја оне „софијности“, на којој писац хоће, да створи своју православно догматику. Та његова „софијност“ није нека нова идеја. Ову је идеју познавао још Филон александријски. Код њега је „Софија“ жена бога и, као таква, мати свега божанског створења (види потанкости о томе код М. Е. Поснова, професора киевској духовној академији и до-

цента кievскогo университета: Гностицизмъ II. вѣка и побѣда христiанској цркви надъ нимъ. Киевъ. 1917. г. стр. 130. и слѣд.). Из грчке незнанобожачке филозофије софијна идеја прешла је хришћанским гностицима. Код гностика-офита постоји већ нарочити антихришћански апокриф под насловом: „Pistis Sophia“. Тај апокриф познаје и „Божанску Софију“ и „тварну Софију“ па чак и „палу софију“ (види исто тамо стр. 308. и след.). Потпуно своје раскриће софијна идеологија добила је код познатог александријског гностика другог века Валентина. Његов систем разликује већ „Софију вишу“, као женског еона, која се удаје за мушког еона Телитоса, и „Софију нижу“ (κἄτω σοφία), која се јавља овде збиља као sui generis јудејска Ахамот (види исто тамо на стр. 497. и след. упор. пишчеве књиге стр. 176.).

Софијну идеологију је знао и много ценио од руских нео-богослова В. С. Соловјов. Али је он њу у велико христанизирао и одухотворио (види његово дело: „Россiя и вселенская црковь“ переводъ съ францускаго Г. А. Рачинскаго. Москва 1911 г. особито стр. 303.—373.). Још је више идеализирао софијност и то помоћу светоотачке литературе, особито св. Атанасија александријскога професор П. А. Флоренски (види његово дело под насловом: „Столпъ и утверждение истины. Опытъ православной теодицеи въ двѣнадцати нисъмахъ. Берлинъ. 1929. г. особито писмо 12-то: Софија стр. 319—392.).

Тако је идеја софијности доспела у „религијско-философско друштво“, које је било основано у Русији 1907 г. и у коме је упоредо са кн. Е. Н. Трубецким, Н. Берђајевим, П. Флоренским и др. радио и г. С. Булгаков. Треба само прочитати његово религијско-филозофско дело из тог доба под насловом: „Невечерній Свѣтъ. Созерцанiя и умозрѣнiя“ (Москва, 1917. г.), да би се сваки уверио, колико је он био одушевљен и загрејан онда „софијном идејом“. Али нимало не крије он овде, да је та идеја у корену своме елинистичка философска идеја (види одломке из овог дела г. С. Булгакова у немачком преводу, наштампано у зборнику под насловом: „Oestliches Christentum. Dokumente herausgegeben von Nicolai v. Bubnoff und Hans Ehrenberg. T. II. Philosophie. München 1925. особито стр. 229, 231, 232, 233, 244). У том своме ранијем делу он „софију“ разуме само у смислу вечне, не-

видљиве цркве, која дејствује у видљивој цркви. „In theologischer Sprache“, каже он, „ist die Sophia die Ewige Kirche, der Anfang, das Himmlische, vom Himmel herabsteigende Jerusalem. Sie ist jene unsichtbare Kirche, die in der sichtbaren Kirche wirksam ist; sie ist Gegenstand des Glaubens, wovon in dem Glaubensbekenntnis gesprochen wird: ich glaube an die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche. Hier betreten wir schon den Boden der orthodoxen Lehre von der Kirche“ (s. 245.).

Али, како се види по свему, већ је и онда он, можда чак и у приватним беседама за време друштвених састанака, значајно проширивао тај свој појам о Софији до таквих граница, што је дало повода једноме од његових интимних сарадника у горе споменутом религијско-филозофском друштву, наиме чувеном филозофу кн. Е. Н. Трубецком, да напише о њему следеће отворене речи: „он (С. Н. Булгаков) мисли Софију гностички, претставља њу у облику самосталног еона. Према његовом мишљењу, „Софија“ показује и личност и „образ“ (лик). Она јесте субјект, или, речено богословским термином, ипостас. Она се додуше разликује од ипостаси Св. Троице. Она јесте засебна, другог карактера, четврта ипостас. Она не учествује у унутрашњем божанском животу, није она Бог, те зато не претвара триипостасност у четвероипостасност, тројицу у четворицу“ (види његову књигу под насловом: *Смысль жизни*. Берлинъ. Књигоиздательство „Слово“. 1922 г. стр. 129).

Међутим је сада писац, као што смо то видели, још више еволуирао у својим појмовима о Софији, те хоће, да на софијној подлози конструише целокупну православну догматику. Каквим утопијама неизоставно води ова његова тенденција, то ћемо ми видети у потоњем критичком прегледу друге — много опширније — половине његове књиге (гл. 3, 4 и 5 стр. 180—468), која у себи садржи његову христолошко-сотериолошку науку.

Др. Т. Тишов

J. Lebreton et Jacques Zeiller, *L'église primitive*. Paris, Bloud et Gay. 1934; 8 стр. 7—474.

Ова књига прва је свеска великог дела „Историја цркве од почетка до наших дана“. То дело ће имати 24 велике свеске. Биће потпуно научно, с богатим критичким апаратом

и библиографијом. Дело је намењено и научницима и широј читалачкој публици.

Прву свеску написала су два позната француска научника Ж. Лебртон и Жак Целер. Целер је добро већ познат код нас, јер се он много бавио историјом хришћанства и археологијом наше земље. Његове заслуге на том пољу су неоцењиве. Год. 1906 Целер је издао књигу под расловом: *Les origines chretiennes dans la province romaine de Dalmatie* (Почеци хришћанства у провинцији римској Далмацији). Та историја раног хришћанства у једном делу дан. Југославије је нешто савршено. Од исте је вредности, само много опширније, друго дело Целерова: *Les origines chretiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain* (Почеци хришћанства у дунавским провинцијама римског царства), које је изишло год. 1918. Оба дела обухватају историју Христове вере у целој нашој земљи до пропасти западне римске државе. На једно о с а м с т о т и н а страна, колико износе оба, писац је изнео све што о том предмету знамо, на основу свих извора који су нам се сачували (писци, натписи, монументи) и на основу целокупне модерне литературе. Човек мора да се диви, читајући ове књиге, пишчевој ерудицији, познавању ствари, критичности, акрибији и оштроумљу. Свакако „Почеци хришћанства“ од Целера најбоље је што је написано досад на овом пољу и капитална је ствар. Когод хоће да се бави питањима Христове вере у нашој земљи за римске владавине мора проучити ове две књиге и свако ће у њима наћи сва потребна обавештења и биће потпуно упућен у проблем.

Целер је не мање задужио нашу археологију. Он је Диоклецијановој палати у Сплиту посветио једну књигу (заједно с Е. Hébrard): *Spalato, Le palais de Dioclétien*. 1912 и више чланака: *A travers le palais de Dioclétien* (По Диоклецијановој палати) 1911, *Les monuments chrétiens du palais de Dioclétien* (Споменици Диоклецијанове палате) 1911, *Sur la plan du palais de Dioclétien à Spalato dans l'histoire de l'art* (о месту Диоклецијанове палате у Сплиту у историји уметности) 1931, и др. Сви ови радови такођер су изврсни. Књига Целерова спада међу најзнатнија дела посвећена Диоклецијановој палати, а у његовим расправама има драгоцених научних прилога о том величанственом споменику из римске прошлости наше земље.

Али Целер се није бавио само античком прошлошћу наше земље. Он је написао још 1928 год. једну историју цркве у целом римском царству, под насловом: *L'empire romain et l'église* (страна 360). Наравно, и у тој лепој књизи један одељак посвећен је раном хришћанству у нашој земљи (*Les provinces danubiennes*: почеци, аријанизам, несторијанизам и монофизизам, варварски упади). Али се у другим главама говори о осталим областима римске империје: Палестини и Сирији, Мисиру, Малој Азији, Галији, Британији, Шпанији итд.). Онај који би хтео да за једно краће време добије тачну слику о почецима хришћанства, о његовом ширењу по римским земљама, о прогонствима хришћана, о уређењу првих цркава итд., тај боље књиге од ове Целерове не може наћи.

Књига којој смо наслов ставили на чело овог нашег приказа поклапа се донекле са садржном књиге о којој смо сад говорили. И то је историја раног хришћанства. Само она не иде до краја римског доба, него до краја VI века. Још две, односно три, сличне свеске намењене су историји хришћанства у римској периоди, II, III, и делом IV-а. Нова је књига, као што се види, много опширнија од раније. Она је написана у великој мери и с другим циљем. Истина, и прва је књига била на скроз научној основи, али је она била углавном намењена ширим читалачким круговима. На против, књига која је сад изашла има у првом реду стручњаке у виду, ма да је и она написана тако да је свако може читати.

Као што се из наслова види, књигу су написали *Lebreton* и *Zeiller*. И *Lebreton* је познат теолог и научњак на пољу историје хришћанства. Главе које је он обрадио у овој књизи су: Јеврејски свет, Исус Христос и постанак цркве, апостоли, Св. Павле, Св. Јаков и Св. Јован, хришћански живот на крају I в., оци апостолски, хришћанска апологетика у II веку. Све су оне обрађене на потпуно научни начин и чине част писцу и француској науци.

Целер је написао ове одељке: Римски свет и постанак хришћанства, Св. Петар и почеци цркве, ширење хришћанства прва гоњења и римско законодавство према хришћанима, гоњења под Флавијевцима и Антонинима, црквена организација у два прва века, разне цркве у II веку, хришћански живот у два прва века. И ове главе имају чист научни карактер и написане су магистрално. Читалац се мора дивити објективности с којом,

писац говори нпр. о римским царевима који су гонили хришћане и које писац потпуно разуме и, тако рећи, узима у заштиту.

Ову књигу ми најтоплије препоручујемо. Сваки ко се интересује за прошлост и особито за прошлост наше вере узео би с великом коришћу ово дело у руке. И уверени смо, не би га лако испустио кад би га једном почео читати. Јер књига је написана и необично лепо и веома занимљиво. У толико је пре она за препоруку црквеним људима. Не би требало ни једна мало озбиљнија црквена библиотека да је без ње. Надамо се да ће је и многи образовани људи, особито свештеници, набавити за себе лично. Ова свеска је врло јефтина, јер и ако има 500 страна, она не стаје (до 1 марта 1935) више од 40 фр. француских.

Н. Вулић

Темељи философије од С. Цимермана (издање Матице хрватске, 1934).

Шта је главни циљ или задатак ове књиге? „Књига хоће да испита могућност сваког метафизичког знања“, вели сам писац у предговору (стр. 8). „Недовољно поучен у филозофији, сувремене се интелектуалац немоћно подаје оној струји која најмање захтјева ставља на мишљење, кад негацију метафизике напросто проглашује постулатом знаности.“ (ib.). „Зато ова књига настоји да објективно прикаже мишљења најзнатнијих филозофа и да их критички освијетли у виду основног проблема филозофије, а то је: свијест истине“ (12). Зато је, узгред буди речено, неумесна замерка једног приказивача ове књиге, који каже: „За жаљење је што писац није узео у обзир и изванредан материјал који пружа мудровање источних народа“. То, уосталом, потврђује тај приказивач и сам кад одмах затим констатује: „Писац разматра темеље изградње најугледнијих мислилаца осврћући се на то како су они дошли до својих назора“ (С. К. Гласник, 1934, с. 607). Ова књига је, вели писац, „упута за критичко оцјењивање културних струја данашњице у историјској свјетлости“ (300). „Књига не говори читаоцу нешто што би она вјеровала него што знаде — о истинитом знању“ (301).

I Dio књиге (13–58) говори о знању уопште, о „неосјетилном, разумском или мисаоном“ знању, као и о оном

што му претходи, а то је „наш свијесни живот уопће“, „осјетилно“ опажање и „предоцбени“ доживљаји. II Dio, највећи и најважнији, има за предмет знање „које је несумњиво истинито“ и износи „оправдање реализма — проти идеализму“ и „оправдање метафизичког реализма — проти позитивизму (агностицизму)“, пошто су претходно прокритиковани разни субјективистички назори (58—230). Најзад, III Dio (230—292) говори о философији као науци (знаности) и о њеном односу према религији. Интересантан и значајан је последњи одељак *Na putovima suvremenog filozofiranja* (274—292) као и *Osvrt na knjigu* (292—301).

Како долазимо до метафизичког сазнања? Преко принципа каузалности. „Каузални принцип може нам дакле послужити као објективно спознајно средство да њиме упознамо нешто и „изван“ опажене егзистенције“; може нам послужити као „мост“ најприје за пријелаз из опажајно-усвијесне сфере у извансвијесни (реални) свијет, а затим као „мост“ из реално-искуственог свијета у метафички“ (144). Али питање је: „Јели могућа метафизика као логичка наука о цјелини реалног свијета?“ (174). Или још тачније: „Да ли је могућа метафизичка спознаја? Питање обухвата заправо два питања: 1. да ли је могућа спознаја непојавних ствари, и 2. да ли је могућа спознаја непојавне тоталности“ (181)? Прво питање, могли бисмо рећи, односи се на квалитативно трансцендентну а друго на квантитативно трансцендентну ствар или ствар по себи. Уосталом, „тко увиђа оправданост ноетичког (критичког) реализма; мора допустити да природне науке захватају својим сазнањем у непојавне изворе реалности“ (183). То за цело данас мисли и већина природњака чијем схваћању је дао најдубљег израза у својим делима хемичар и философ Е. Meyerson.

„Појам о Богу добивен је релацијом овисности из тјелесне и душевне сфере искуства“. (207). На чему се оснива доказивање да Бог постоји? „1. На чињеници да искуствени... свијет реално (извансвијесно - збиљски) егзистира. 2. На чињеници да је свијет нешто ненужно т.ј. да егзистирају ствари које би саме по себи могле неегзистирати. 3. На начелу узрочности: свака ненужна егзистенција овисна је о нечему изван себе... Што је ненужно то је релативно. 4. На закључивању да све, што год јест, не може да буде

релативно. Дакле: има нешто нерелативно, апсолутно, ни о чему овисно... 5. Ово апсолутно егзистентно биће (као узрок човјека и свијета) јест особно; а то је Бог“ (209 и д.).

После овога долази питање: „Да ли је религија објективно оправдана, т.ј. да ли се може и доказати да је човјек и свијет овисан о апсолутном бићу“ (211)?

Проблем истинитог сазнања је проблем ноетике којој је писац пре више година посветио једно велико систематско дело*. Али „и ноетика спада у метафизику: она хоће да упозна сам битак као предмет истините спознаје“ (212). „Етика и метафизика — као дијелови филозофије — оснивају се дакле на ноетици“ (292).

„Од рационалне је сасвим различна рационалистичка метафизика“. А „Кант је држао да је свака метафизика рационалистичка“. Али „и Кант хоће метафизику. Он је метафизичар, чак и рационалан утолико што „критички“ хоће да рјешава метафизичка питања. Само утолико; јер Кант је и рационални метафизичар“ (213 и д.). Уосталом, „могу да буду одговори на питања о свијету и животу какви му драго, сви су они метафизички“ (279).

„Да ли ће се егзистенција живота поставити на религијску идеју, која живот подиже до апсолутне вредности... или ће живот конституирати искључива материјализација човјека (која је, по Берђајеву, највећа лаж комунизма): ова супротна два гледања на живот,... значе двије супротне културне силе које се одвијека сукобљују“ (292).

За жаљење је што још увек Срби и Хрвати немају заједничку научно-философску терминологију те ће то можда српским читаоцима каткад отежавати читање ове одличне књиге. Међутим, кад писац каже да „идеје значе (по Платону) несензитивне, материјалне предмете“ (161), онда је ту, мислим, у питању незгодна, неоправдана употреба речи „материјалан“ место „реалан“. Али на такве ситнице не треба се освртати кад је у питању једна целина од такве вредности као што је ова књига.

За нашу младу науку, која се почела развијати тек оснивањем наших највиших културних институција, а те су, као што знамо, недавног датума, од велике је важности да добије

* В. приказ у „Богословљу“ 1928.

прилоге који стоје на висини савременог културног схватања. За адекватно схватање наше културе уопште потребно је познавање њених основа, њене философије.

Књига проф. Цимермана неоспорно је једно од таквих дела. У њему су изнесени основни логички и гносеолошки (сознајно-теоријски) проблеми, систематски и историјски документовани тако да је ова књига у исти мах слика савременог научног стања на том подручју и уједно преглед његове прошлости. У њој су обрађена питања која не интересују само стручњаке већ сваког интелегентног човека, јер расправљају о проблемима сазнања и сазнавања. О тим питањима треба да с подједнаком озбиљношћу и проучавањем мисли философ као и природњак, литерарни теоретичар, естетичар, етичар и др. У тој књизи су у јасном склопу објашњени многи научни термини на које сваки час наилазимо у нашим расправама, а који су на жалост и сувише често и образованим појединцима недовољно одређени и нејасни. Из тих разлога ова књига би могла послужити као користан приручник сваком интелектуалцу, особито кад се узме у обзир да је писана лаким, разумљивим и течним језиком, без уобичајене тврдоће израза толико својствене делима ове врсте.

Осим тих општих практичних преимућстава ове књиге треба нарочито уочити једну чињеницу. Доба ексклузивне доминације технике и грандиозног успона природних наука — уз истовремено скоро потпуно игнорисање духовне културе — је прошло. Опет долази време које има више разумевања за потребс чије значење иде дубље и даље од прости констатације чињеница. Ми се опет враћамо мишљењу да збивање и смисао живота није могућно схватити са чисто утилитаристичког становишта. Налазимо се у времену ургентне потребе чисто теоретских оријентација. Нарочито у доба где се из екстрема пада у екстрем, из материјализма (ма и дијалектичког) у мистику и теозофију, оваква књига, озбиљна и научна, од изванредне је важности; она ће бити не само у сваком погледу корисна ради своје јасности и приступачности свакоме него и солидан репрезентант наше научне литературе.

Б. Л.

УРЕДНИК
Д-р ДИМИТРИЈЕ СТЕФАНОВИЋ

ВЛАСНИК У ИМЕ БОГОСЛОВ. ФАКУЛТЕТА
ПРОТА СТЕВ. М. ДИМИТРИЈЕВИЋ