

Лазар Мирковић

ИКОНОГРАФСКЕ СТУДИЈЕ

Нови Сад, 1974.

Издање: Матица српска Одељење за ликовне уметности, Студије за историју српске уметности 7, Војислав Ј. Бурић, Лазар Мирковић као историчар уметности, стр. VII—XV, Предговор, 363 стране текста, резиме на француском језику, стр. 365—399, подаци о чланцима и студијама, стр. 401—421, 122 репродукције.

Протопрезвитер — ставрофор др Лазар Мирковић (1885—1968), дугогодишњи професор литургије на нашем Богословском факултету, био је највећи православно литургијар нашег времена, а као историчар уметности уврстио се у најужи круг не само наших него и европских научника. Велику вредност његових радова из области историје уметности потврђује и ова постхумно објављена књига. Избор радова извршио је сам Мирковић, али га је смрт претекла и није дочекао да је види.

Највећа заслуга за објављивање ове књиге припада, како је Мирковић и нагласно у предговору, двојици сада најеминентнијих историчара уметности, професорима универзитета академику Војиславу Ј. Бурићу и дописном члану Дејану Медаковићу. Радове је сакупио и пронашао репродукције Јанко Радовановић, познат по врло вредним прилозима из области средњовековне уметности.

Иконографске студије су заправо зборник следећих најзначајнијих Мирковићевих радова: *Старохришћанска гробница у Нишу (5—24), Да ли на фрескама у нишкој гробници (крај IV века) имамо портрете сахрањених у њој? (25—43), Мозаици Маузолеја Гале Плацидије (45—66), Мозаици Батистерија православних — S. Giovanni in Fonte у Равени (67—89), Мозаици Архиепископске капеле у Равени (91—104), Мозаици равенских базилика: I. Мозаици базилике Sant' Apollinare Nuovo (105—123), II. Мозаици базилике Sant' Apollinare in Classe (123—133), Мозаици у цркви San Vitale у Равени (135—161), Мозаици Еуфразијеве базилике у Поречу (163—179), Мозаик изнад царских врата у нартексу цркве св. Софије у Цариграду (181—189), О иконографији мозаика изнад царских врата у нартексу цркве св. Софије у Цариграду (191—204), Реликвијари моштију св. Влаха (205—208), I. Реликвијар главе св. Влаха (209—220), II. Реликвијар руке св. Влаха (220—223), Хиландарске старине: I. Икона Богородице Тројеручице (233—235), 2. Сто митрополита босанског кир Исације (235—236), 3. Један стари вез (236—237), 4. Хиландарске панагије (237—238), Богородица Млекопитатељница (239—251), Анђели и демони на капителима у цркви св. Димитрија Маркова манастира код Скопља (253—261), Новооткривене фреске у Маркову манастиру код Скопља (263—271), Да ли се фреске Маркова манастира могу тумачити Житијем св. Василија Новог? (273—292), Халина кнеза Лазара (293—295), Шта значи мраморни стуб на месту косовске битке и шта каже натпис на овом стубу? (297—315), Једна фреска из циклуса Чуда св. арханђела Михаила у Леснову (317—319), Нејасна фреска из циклуса Чуда св. арханђела Михаила у Леснову (321—324), Иконе грчких зографа у Југославији и у српским црквама ван Југославије (325—343), Итало-византијска породица иконописца Рицо (345—349), Деисис крушедолског иконостаса (351—363).*

У свом прилогу *Лазар Мирковић као историчар уметности* В. Ј. Бурџић изложио је читав развојни пут и сфере научног интересовања покојног Мирковића и дао оцену научне вредности његових студија и монографија о фрескама, за које каже да су још увек основни приручници за науку. „Напавши на проблем целине зидне декорације, Мирковић је, по мишљењу В. Ј. Бурџића, дошао до свог кључног открићења: нашао је да целине изражавају јединствену идеју... Тиме је допро до самих врхунаца иконографске анализе и уврстио се међу најистакнутије њене представнике у европској науци. Само ограниченост српског језика као средства научне комуникације није му прибавила светску славу.“

Објављивањем ових радова Матица српска и поштоваоци Мирковићевог дела достојно су му се одужили, и истовремено су свима заинтересованима омогућили да без тешкоће дођу до његових најзначајнијих радова разасутих по бројним, данас не баш увек лако доступним, научним часописима и публикацијама.

Лазар Мирковић је својим плодним радом чинио част нашем Факултету и ми његови ученици поносни смо што смо га имали.

Пр. Симић

Богдан Суходолски

ТРИ ПЕДАГОГИЈЕ Београд, 1974. године.

Богдан Суходолски иде у ред водећих пољских марксистичких филозофа и еоретичара образовања. Објавио је више књига, међу које спада и ова о којој је реч, недавно и код нас преведена у издању Библиотеке „ХХ век“.

У овој својој књизи он покушава да сведе историјски развој педагошке мисли на три основна става, односно концепције. По једној педагошкој концепцији васпитање треба да буде усмерено на формирање личности; другу врсту педагогије писац дефинише као „педагогију припремања за живот“ (стр. 6). Наилазећи да су та два педагошка става у сталном сукобу кроз историју, писац покушава да тај сукоб премости, користећи се друштвеним и научним променама нашег времена као „извором“ нове концепције педагогије „која се бави организацијом основног образовања“ и коју он назива „трећом педагогијом“ (7). Ова трећа педагогија има, по писцу, суштински друкчији карактер од прве две. Док су се прве две, каже он, ослањале на непосредне васпитне односе, и на конкретну делатност васпитача на васпитаника, разликујући се по коначној усмерености и циљу васпитавања (припрема за живот или формирање личности), докле се „трећа педагогија“ не бави конкретним односима и васпитним делатностима, него истражује друштвене и материјалне услове тих делатности, односно утврђује принципе њихове оптималне организације, а самим тим покреће проблеме просветне политике и просветног планирања. Таква врста педагогије захтева ревизију традиционалних педагошких појмова и истовремено интеграцију два класична става у трећи васпитни став и систем (8).

Полазећи од те основне поставке, писац је разрађује кроз следећа поглавља: педагогија формирања личности (9—57), педагогија припремања за живот (59—107), педагогија формирања општег система (109—177); томе додаје још и ово: проблеми интеграције „трију педагогија“ (179—238) и „перспективе даљег развоја педагогије“ (239—247).

Педагогију формирања личности су по Суходолском утемељили Атински филозофи, почевши са Сократом, да би она у Хришћанству дошла до свог врхунца. У Хришћанству је васпитање усмерено на будући живот тако да је све што се збива на земљи подређено томе циљу. Од хришћанских педагога наводи Климента Александријског, Јована Златоуста, Августина, завршавајући са Паскалом и католичким модернизмом као и неким од савремених протестантских праваца. Писцу не измичу из вида не само Фрањо Асишки и Тома Аквински у Средњем веку него ни модерни западни персоналисти: Маритен, Мунје, Бубер. Писац даје истовремено и један интересантан пресек кроз нове концепције васпитања личности од времена хуманиста, преко натурализма и просвећености XVII и XVIII века, до варијанти идеалистичке немачке философије између XVIII и XIX века, која се идејно протеже све до XX века. Писац се дотиче и две новije и најновије концепције формирања личности: психоаналитичке и егзистенцијалистичке и констатује да поред свих разлика које постоје у разним правцима ове и овакве педагошке мисли, свима њима је једно заједничко: личност је најважније у животу и у васпитању (52). Оно што истиче као значајно у овом педагошком ставу то је схватање личности као вредности за себе: човек

није оруђе, инструмент, он је вредност сам по себи (57). Недостатак овог педагошког става по писцу јесте потстицање бекства из живота (53), схватање да се истински вредносни живот битно разликује од конкретне материјално-друштвене стварности у којој људи живе. Ту се по Суходолском ради у суштини о дуалистичкој концепцији људске egzистенције (59).

Педагогија припремања за живот полази од схватања да живот има своје законе и да се за њега треба припремати и васпитавати. Тако се упоредо с првом педагогијом развијала ова друга, припреме за живот, коју писац доводи у везу са Платоном и његовом концепцијом државе, која има за циљ организовање колективног живота. Писац налази код Платона „елитистичку“ концепцију васпитања, подређеног интересима државе готово на тоталитаран начин (то Платоново „антиндивидуалистичко“ васпитање Суходолски доводи у везу чак са педагошким схватањима педагога блиских фашизму и хитлеризму(!) нашег времена — стр. 63). Временом се овај педагошки став развијао у два правца, аналогно томе да ли се под животом за који се човек припрема подразумева живот који постоји, онакав какав јесте, или живот — онакав какав треба да буде. Тако Макијавели припрема свога „кнеза“ за живот каква јесте, а утописти (Т. Елиот, Моддески, Томас Мор) сматрају да је човек „онакав какав није“: треба променити друштвене односе, да би сазнали какав је „донста“ човек. Отуда по утопистима припремање за живот значи уклањање постојећег стања. Утописти нису проповедали револуцију јер су веровали у могућност препорода света и човека путем васпитања нових људи, подруштвеним општинама, ћелацима будућности (82). Писац истиче да је у XIX веку дошао до значајног утицаја социологије на васпитање, подвлачећи и националне и међународне аспекте припремања за живот (88—93). Развојем науке и технике долази се до закључка да човеково припремање за живот значи пре свега припремање „за рад“. У томе је много помогла у XIX и XX веку концепција „школе рада“ (93—98). Сва комплексност развоја и индустријализације показује да је традиционална подела на тип хуманистичког и математичко-природног образовања застарела, тако да научно образовање постаје нови изузетно значајан елемент савременог припремања за живот (97—98).

Васпитање припремања за живот „поред свих различитости“ заснива се на уверењу да је човеков живот „збир последица утицаја овог света на човека и човека на овај свет“ (103). Васпитаник је за присталице оваквог схватања васпитања, својеврстан материјал, инструмент од кога треба направити оно што је предвиђено и потребно. Писац увиђа, потпуно исправно, једностраност оваквог гледишта али не пориче да се у тим схватањима васпитања испољава „нешто велико и значајно“ (106). Наводи између осталих, и покушај Ј. Брунерове педагогије (Америка) да превазиђе границе педагогије припремања за живот, успостављањем везе са педагогијом формирања личности: по њој је васпитање пре egzистенцијални него инструментални елемент (101).

И једна и друга педагогија по писцу су израз стварности у којој је васпитање било више приватна ствар него јавна, а припремање за живот се тичало само једне „елите“ друштва, не свих његових слојева. Васпитне институције су претстављале продужетак домаће бриге о деци и омладини (109). Друштвене и економске промене, међутим, XIX и XX века утицале су да се васпитање схвати као разноврстан процес који обухвата целокупни људски живот и све слојеве друштва. Раба се идеологија васпитања путем рада и за рад, и сазнање да васпитава не само школа него и многи ваншколски фактори и институције, кроз цео живот (113, 121). Отуда се по писцу јавила потреба стварања педагогије која ће се бавити функционисањем великих просветних система, васпитним делатностима различитих институција и организација, педагогије која ће вршити анализу васпитних утицаја околине и ситуације, једном речју, педагогије општег образовања. Нагли развој просветног система у наше време, довео је до „ерупције“ образовања у свим државама света, која је, опет, изазвала са своје стране савремену кризу просвете (133). И једно и друго раба потребу планирања просвете, њене реорганизације: од приватне ствари просвета постаје јавна и општа у правом смислу те речи. Из тога се и раба оно што писац ове књиге назива „трећа педагогија“.

Два велика историјска процеса: динамични развој привреде који одређује кадровске потребе и развој друштвене потребе за просветом, утичу снажно на школство и његово обликовање (136). Поред тога, велики је пораст трошкова просвете, што оптерећује националне буџете на светском плану, зато се јавља потреба опште политике која би унапред решавала проблеме и припремала ра-

ционално кадрове за привреду и културу (158). За разлику od прве две педагогије ова трећа „општег система“ и образовања преноси тачку ослонаца својих истраживања на терен просветних институција а нарочито школског система (172). Она третира школски систем са становишта друштвене целине, посебно је организована тако да обухвата све оне установе које у савременом друштву учествују на овај или онај начин, у васпитној акцији, као и све оне чиниоце који стварају одређене васпитне ситуације и врше одређене васпитне утицаје (174). Она је у првом реду педагогија ситуација и институција, педагогија средине и структуре друштвеног живота с обзиром на интеграцију и дезинтеграцију људи (175).

Док је по Суходолском педагогија формирања личности, истичући субјективну активност, долазила до граница негирања сваке реалне вредности објективним стварностима и задацима, дотле је педагогија припреме за живот, долазила у опасност да субјективном свету припише само утолико значење уколико се он испољава у објективним акцијама (181). Сам писац заступа становиште да постоји независност оба ова елемента, која је основа њихове сталне узајамне зависности, успостављене и прекидане у процесу развоја људи и „људског света“ (182). То значи да он захтева њихову „дијалектичку“ интеграцију. О том problemu интеграције он говори у четвртом делу своје књиге. Истиче да је покушај интеграције стар већ три столећа, почиње са Коменским, па преко Песталоција допире до Дејвија (183—187). Тај покушај писац назива „утопијским“. Поред њега писац говори и о „интеграционим мистификацијама“ у XIX и XX веку заснованим на програмима васпитања у којима су се супротности између формирања личности и њеног припремања за живот сматрале небитним, уз уверавање да свако од та два становишта, на природан и неминован начин, обухвата оно друго (католички персонализам и др., стр. 191—192). Све то показује како је тешко превазићи сукоб између „личности“ и „грађанина“, личног и заједничког, колективног. Основни разлог за ту тешкоћу јесте по писцу — друштвено стање у класном буржоаском друштву (195). Суходолски налази да могућност ове интеграције постоји само у социјалистичком друштву, где је дошао до ликвидирања владајуће класе, до преображаја државе од апарата за притисак у добро које је стварно заједничко свим њеним грађанима (197). Овде имамо помирење општих и заједничких интереса: људи развијајући себе, развијају објективни свет у коме живе, и тако служе другим људима (198—199). Супротности су ликвидирани одговарајућом економском и друштвеном политиком, као и систематским развојем социјалистичке демократије, која обезбеђује све шири и све активнији удео свих у управљању заједничким пословима. На место принуде у таквој држави је присутна свесна ангажованост, расте значај разума, воље и одговорне улоге све већег броја људи.

Одабацујући, каже Суходолски, религијску интерпретацију уверења о преображају људи као и философију непроменљивости људске природе, супротну религијским концепцијама васпитања, социјализам гради темеље нове и сопствене философије човека. По њој човек ствара свој сопствени свет, и захваљујући томе, ствара самог себе: историјски је променљив, развија се у историјском процесу (200). Писац, дакле, покушава да премости разлике између две класичне педагогије учешћем и ангажовањем личности у реалном животу, који постоји и који се ствара, као и прихватањем преображајног дејства на људе преко промена које се јављају у начинима производње, у организацији друштва и државе, у науци, у уметности, у техници — у том целокупном објективном свету човековог живота (200) У таквом ангажовању долази, у савршеном виду, до помирења „људске“ и „грађанске“ егзистенције. То представља модел живота социјалистичке цивилизације (203).

Писац не ограничава педагогију општег образовања само на реформу школства. Она треба по њему, у складу са економским и друштвеним променама, да испланира садржај и форме целокупног система школског и ваншколског образовања (247).

Суходолски не губи из вида ни проблеме који се неминовно јављају и постављају пред васпитање у цивилизацији благостања и слободног времена, и који не мимоилазе ни социјалистичко друштво, иако неки сматрају да ће оно бити имуно од њих. Благостање и слободно време рађају досаду и немир у савременом човеку. Да би се избегла та опасност писац ове књиге захтева „рационално формирање потреба и проширење круга интересовања“, на принципу да живот човеков није само инструмент и средство него и „актуелна вредносна

стварност" (228). Да би се то постигло потребно је формирање стваралачке позиције, која је у првом реду формирање личности, али истовремено и припремање за савремене животне задатке. Иако остаје веран Марксовом схватању да је „модел човека одређен друштвено-економским развојем који се врши у одређеним условима" (215), Суходолски би хтео да иде корак даље и дубље, тиме што прихвата човека за актуелну вредносну стварност и подвлачи значај квалитета људи, за напредак друштва (236). Он покушава да утврди и афирмише човекову личност као самовредност и тиме што пориче да је он „у суштини конзумирајуће биће". Човек је за њега „створење" које своје остварење налази у исправној делатности, често у стваралачком раду који преображава затечену средину. Он би хтео да избегне да поистовети човека са „*homo oeconomicus*"-ом управо тиме што га поима као стваралачко биће и као биће које ствара свет у којем се изражава и који му омогућава да се формира и развија (247).

Иако Суходолски „педагогију формирања општег система", сматра за нешто „ново" и „треће", ипак је очевидно, и поред све њене новине, да је она у суштини пројекција и продужетак педагогије припремања за живот, како по циљевима тако и по садржају самог васпитања. Ономе што се одвијало у области приватног, ова педагогија је дала истакнутији јавни карактер; појединци и групе замењени су колективом, општим, односно државом. Међутим, било да је држава схваћена као „монопол класе" и њен принудни орган, било као „опште добро", она у суштини не излази из оквира онога што се назива „објективна стварност", и поред свих историјских и друштвених промена. Човекова пак личност, и поред тога што јој ова „трећа" педагогија признаје „актуелну вредносну стварност", стваралачки дар и моћ ангажовања, способност развоја „надарености и љубави", ипак она и овде, као и у педагогији припреме за живот, остаје на крају крајева производ света, тј. „објективне" и „друштвене стварности"; или сопствени „производ" битијно и онтолошки и egzистенцијално детерминисан том и таквом стварношћу. Читалац се не може отети утиску да писац, превазилажењем прошлих „утопија", несвесно се упушта и препушта једној новој утопији, која, на крају крајева, нити решава проблем човекове личности нити проблем „грађанина", тј човековог друштва. Зашто? Зато што и поред свег озбиљног хватања у коштац са савременим проблемима васпитања, он избегава да се суочи са egzистенцијалним проблемом коначног смисла човека и историје. Развој друштва и човеково самоостваривање, које резултира коначним ништавилом и поништавањем и ствараоца и створенога, привлачно је као херојски прометејевски самоубилачки чин и привремена утеха, али само за људе који су потсвесно пристајали на демонизам самоуништења. Утопија „вечног" напретка у оквирима историјског економског и друштвеног динамизма, као и човековог „стваралаштва" и сталног стваралачког превазилажења себе самог и своје прошлости, даје овој концепцији човекове личности и васпитања чар новине, али само дотле докле човек не постане свестан триумфа и коначног бесмисла свега што постоји у њему и око њега, а пре свега њега као личности. Оног момента када човек постане тога свестан, поново настаје питање које је било и на самом почетку, а које је намерно или ненамерно превидено: чему пролазни човек, чему то биће, рођено, било као индивидуа било као колектив, за смрт и уништење? Чему васпитање које је увек на губитку? Суходолски је свестан те проблематике, али само на социолошком нивоу, не и на онтолошком. Зато покушава да човека учини ширим од „економског човека", сматрајући да је он не само „условљен" друштвеном средњом и економским фактором, него да је „независан" од те средине и тог фактора. Јасно му је да без „независности" не може бити говора о вредности човека самог по себи. Очевидно, он би хтео овим да створи неку врсту марксистичког персонализма, свестан, иако то не каже изричито, да изворни марксизам придаје веома мали значај личности. Питање — чији је он да кога је тај „дар" независности човекове у односу на свет и економско-друштвену стварност Суходолски не поставља нити даје одговор на њега.

Иако Суходолски даје објективан преглед настанка и развоја две класичне педагогије, ипак педагогију формирања личности обрађује доста штуро. Византијско-словенско православно антрополошко предање му је потпуно непознато, а оно се не поклапа увек и у свему са паралелним западним хришћанским предањем и схватањем човека и васпитања. Оно нити је засновано само на Богу нити само на човеку и овосветској стварности. То васпитање се темељи на Бого-човеку, тј. на бесмртности и неразоривом јединству две стварности: божанске и човечанске. Човек није привид, није привид ни историја; Бог није фикција ни

апстракција. У Богочовеку се открива и дарује живи Бог и остварује савршени човек. Његово Оваплоћење је вечна потврда овострани стварности и свих збивања у њој, оно је призив на вечни преображај и усавршавање човека и друштва. Преко њега Бог улази у матицу историје а човек постаје света зеница света и вредност свих вредности. То сведочи да пре појаве „треће педагогије“ постоји као стварност органски обједињена Личност са светом и збивањима у свету и њихово узајамно прожимање. За педагогију засновану на тој и таквој богочовечанској стварности, међутим, личност није детерминисана „вечним вредностима“, као што писац тврди да је то својствено свим носiocима схватања педагогије формирања личности: личност је носилац тих вредности, одабрана истовремено стваралачким даром у односу на време и вечност; она обједињује у себи време и вечност, интегрира прошлост и садашњост и будућност, својом богодикошћу и даром усавршавања до у — бескрај. Свет и светско, под овим углом посматрано, било би само по себи и само за себе бесмислено, као што би било бесмислено и човеково биће, детерминисано њиме и његовим променама. Но пошто је твар кроз Оваплоћење Логоса постала богочовечна стварност, како она тако и човек, тако и историја, добијају огромни смисао и збиљу.

Добра страна ове веома интересантне студије Суходоолској јесте увиђање оа стране њеног писца закономности и потреба модерног васпитања, „ерупције“ и кризе модерне просвете и увиђање потребе њеног планирања. Коначна решења, међутим, која он нуди у оквирима „општег система“ васпитања, то су решења која се ограничавају на припремање за живот, онакав какав јесте и какав треба да буде, сагласно друштвено-економским променама. Она при том „мистификују“ (да употребимо израз и појам писца, који он наравно примењује на друге), проблем личности и њеног формирања, као и сви једнострани системи васпитања, као припремања за живот, пре њега, мистификујући и праве и истинске циљеве васпитања. Јер за једно такво антрополошко-педагошко схватање личност уствари и не постоји: личност је дијалектика привидног самоостваривања и коначног самонегирања у разјапљеним чељустима општег, тј. природе и економско-друштвених промена.

Циљеви васпитања одређени искључиво „материјалним и друштвеним развојем“, „а нарочито напретком производних снага и демократије“, показују да код ових који их заступају, а Суходоолски је један од њих, постоји заиста необично развијена одговорност за садашњост, али не и за вечну судбину и смисао човека и друштва и света. То бива стога што се ти циљеви исцрпавају коначном пролазношћу „садашњости“ и садашњег треба, што значи њиховим перманентним обесмишљавањем, које им се намеће независно од њихове воље. Садашњост која се не преображава у вечност, а заједно са њом и прошлост и будућност, исчезава у — ништа. А са њом и човек. Никакво „рационално формирање потреба и проширење круга интересовања“ неће бити у стању да исцели човека оболелог на смрт од најопакије болести која може задесити једно разумно биће: болести изгубљеног смисла живота. И за Апостола Павла је садашњост све, али садашњост у Богочовеку Христу, као сабирање у Њему и Њиме сваког времена и свих збивања прошаних, садашњих и будућних, садашњост као залог и темељ и припрема вечности, као „питање“ (храњење) Њиме и васпитање Његовим вечним просвећењем. Ко са Њим не сабира, просипа.

Јасно је из ове студије да је Суходоолски израстао из хришћанског предања. То се посебно види из његовог напора да сачува „независност“ личности и њену самосвојност и поред очевидне немогућности да се то постигне у оквирима његовог општег става према свету и човеку. Недостатак, међутим, Богочовека и боговечности, као критерија и темеља целокупне стварности, и мерила васпитања, претвара, на крају крајева, његово схватање васпитања и његових циљева и метода, у оно што он налази код других пре њега: у зидање „куле од слоноваче“.

Јеромонах Амфилохије

Виктор Васиљевич Бычков,

ВИЗАНТИЈСКАЈ ЭСТЕТИКА

Теоретические проблемы, Москва, „Искусство“, 1976, стр. 199.

Византијска култура је подлога културе у готово свима словенским земљама, нарочито у земљама јужних и источних Словена. Ово важи нарочито за нас, јер су византијски мисионари донијели међу наше претке хришћанску науку, а с њом и византијску културу. Кроз цео период Немањина и последице њега — све до трагичнога пада Смедерева, и дуго касније, у нашем животу уопште — и друштвеноме и појединачном, и световном и духовном, и уметничком и научном, и теоријском и практичном... — било је снажно присутно оно типично византијско, цјеловито поимање, схватање. Све материјално је било прожето духовним, и обратно — све духовно је било конкретно и активно присутно посредством материјалнога. Између тога двога није било оштре границе која би их раздвајала, мада је јасно било шта је шта.

То оштро разликовање једнога и другог, и њихово још оштрије раздвајање. својина је наше културе, стечене под утицајем рационализма и практичности; а то нам је дошло са Запада отприлике прије два вијека.

Надазећи се данас под утицајем тога стила мишљења и таквога менталитета који све жели да уситни и посматра у разломцима, парцијално, и да све схвати до краја — ми смо, попут нашега европског узора, склони да од разломљених комада правимо реконструкцију цјелине. Немајући довољно слуха да осјетимо цјелину која је старија од њених дјелова и онтолошки и логички им претходи, и немајући довољно умне снаге да ту цјелину обухватимо у једној великој синтези — наш садашњи мислилац радије иде методом структурализма; зато су му недовољно јасне и недовољно схватљиве норме и критеријуми нашега средњовјековног менталитета и схватања. А у нашој средњовјековној култури, као и у византијској која јој претходи и великим дијелом живи напоредо с њом, утичући на њу благотворно, тај обухватни основ је онај комплексни и сложени феномен, слојевит и разуђен, пун преплета и прелива и може му се одговарајуће прићи само кроз интердисциплинарни или можда мултидисциплинарни метод.

Такво интердисциплинарно и мултидисциплинарно прилажење феномену који третира, представља *Византијска естетика* Бычкова коју овим путем представљамо нашем читаоцу и научнику којег интересује у првом реду метод и могућност цјеловитог поимања. Као таква, књига је сигуран пут за улажење у свијет византијскога и нашега средњовјековног схватања, као и правилног поимања многих питања која вуку своје коријене и животне сокове чак из средњовјековља. Та, методолошка страна је много инструктивнија од садржаја који обавијештено и поуздано пружа аутор. Јер садржај је интересантан византологу, теологу и историчару средњовјековнога философскога или другог схватања, док из формалне стране књиге може извући корисну поуку сваки који чита књигу ради нечега другог а не само ради материјалних података које садржи и пружа.

У поднаслову ове прилично мале и више него врло добре књиге каже се да су то — теоријски проблеми. Ти проблеми одиста јесу теоријски; али овдје је потребно једно објашњење за нашега савременог читаоца. Није овдје у питању

апстрактна теорија у смислу дискурзивнога размишљања на какву смо навикли и редовно је квалификујемо као неплодно расправљање; овдје је у питању теорија у сасвим другоме смислу и у своме изворном значењу: виђење, гледање (од грчкога *θεωω* што значи видим, гледам). А у питању је виђење нечега конкретно датог — а то је философски, етички, умјетнички свијет и његове материјалне вриједности у Византији, и све је то прожето и теолошким религије Откровење и античком философијом онтолошки фундираном. Теорија ту означава тражење и налажење општих важећих мјерила њепоте из историјски датих и условљених религијских, философских, умјетничких и других остварења. Дакле, то је виђење једне цјелине, а не фактографисање и инвентарисање.

Ова згуснуто писана књига правилано обавјештава читаоца, објашњава му појам естетскога у конкретним примјерима и истовремено упућује читаоце у резултате свјетске византолошке науке, у првоме реду у богословску и филозофску основу византијске културе. Тако стичемо правиан увид у коријене византијске естетике па су нам, само отуда гледане, њене норме потпуно јасне. А покушајем њиховога поимања са позиција апстрактне схоластике и разних „изама“ који послуже ње слиједи, не може да се досегне до битних основа те естетике. Овако нас писац уводи у тај свијет, у атмосферу византијске побожности, мудрости и учености па су нам бројна питања из богословља, средњовјековне философије и умјетности и др. непосредно очигледна и много јаснија него из наших уџбеника. На примјер феномен иконе којим се писац примарно — некад посредно а некад непосредно — бави у овој књизи објашњен је феноменално јасно и богословски дубоко. Као таква, икона није само сликање одређене површине, него симболично сликање у коме је на одређен начин приказана једна личност која је посредовањем боје постала присутна и нама очигледна у свијету материјалне стварности; то је, практично, оваплоћење нематеријалнога лица, личности. Ту је, значи, савладана разлика између материјалнога и нематеријалнога и њих двоје присуствују једно у другоме.

Од ове књиге која се насловом односи на естетику у првом реду ће имати користи богослови и сликари, а онда философи и историчари византијске, па и наше средњовјековне културе, јер је за проучавање средњовјековнога наслеђа потребно медијевистичко прилажење проблемима.

Дим. М. Калезић

Luj Breje,

VIZANTIJSKA CIVILIZACIJA

prevela Ivanka Nikolajević,

Biblioteka „Književnost i civilizacija“, „Nolit“, Beograd, 1976, str. 5—550.

У Брејевој књизи о византијској цивилизацији која се, најзад, појавила и у преводу на наш језик, наш савремени читалац може наћи бројна обавештења којима ће добро употпунити своју слику византијскога свијета и његова живота, најшире узето. Књига не говори само о материјалној него и о духовној култури Византинаца. Огромно градиво које је у њој презентовано изложено је правим француским језиком — кратким, лаким, разумљивим реченицама. Подаци које наводи изузетно су богати и прецизни, а прате их бројни упутни на изворе и на литературу.

Кад је доспιο до запада свога раднога и животног вијека неуморни истраживач, путник и стваралац — Бреје даје у виду коначнога заокруженога и дореченог резултата о византијском царству — трилогију (*Живот и смрт Византије*, 1947; *Институције Византијског царства*, 1949. и *Византијска цивилизација*, 1950) у коју је преточио резултате својих дугогодишњих студија, и кабинетских и теренских, и својих личних доживљаја о византијском свијету. Огромна ерудиција, изузетна даровитост и љубав којом је писац задахнуо свој рад чине ову велику синтезу оживљеном и доживљеном. Зато она не даје читаоцу мртву реконструкцију византијскога друштва и његове културе, него, просто, оживљава читав тај свијет.

Градиво које садржи ова, по реду трећа књига ове трилогије подијелено је у пет књига, односно 15 глава: I књига — Приватни живот (гл. I—III), II књига — Градски живот (гл. IV—V), III књига — Привредни живот (књ. VI—VII), IV књига — Духовни живот (гл. VIII—IX) и V књига — Интелектуални живот (гл. X—XV).

Последње двије књиге, IV и V, односно последњих 15 глава имају више значаја за културу. За философију и теологију, за науку, школство, образовање посебно су важне последњих шест глава, односно цијела V књига.

У овим поглављима налазимо драгоцене податке који су неопходни за употпуњавање наше слике културе средњег вијека, посебно Византије на коју се односи књига и која је (Византија) била најкултурнија држава тога времена. Бившу источну половину старог Римског царства, односно његовога легитимног наследника — Византију, а онда, даље, балканске земље које су биле вишеструко оријентисане на њу и зависне од ње, задесила је историјска трагедија: поплава од стране Турака. Падам појединих градова, покрајина и земаља под Турке замирао је живот у свим облицима, најприје у културном, а затим су уништавани и бесповратно пропадали експонати и читави фондови његове материјалне и духовне културе. Зато су знања нашега просјечно образованог човјека о византијској култури више него оскудна. Ни знања интелектуалаца нијесу на много завиднијем нивоу, осим кад је у питању интелектуалац чији је научни интерес упућен на то подручје.

Оно мало знања која стичемо из уџбеника и приручника историје, једнострано је: испада да у Византији, осим политике, ратова, патријаршијскога и царског двора и живота на њима није било ничега вриједног памћења. А њена философија и теологија, њена умјетност — нарочито просторна, а и тонска, па њена наука и просвета, организација школа — приватних и државних, до најви-

ших, и многе druge pojave u njenoj hiljadugodišnjoj kulturi jedva da se pomenu. A u ovoj knjizi, posebno u njenoj poslednjem odeljku-knjizi, ima bezbroj podataka koji uklopljeni i povezani predstavljaju jedno читаво ретро-откровење; разумије се природно у подручју историјске прошлости. Када пратимо излагања у овој књизи о проблемима о појавама у науци и философији — а она су у већини случајева означена годином — онда потпуно јасно видимо да античке традиције нијесу директно прешле на Запад, него посредно — тек преко Византије највећим, огромним дијелом; и не само то, него су у Византији доживјеле свој хришћански препород и обнову, нарочито до свога преласка на Запад, када ће тако похришћанствене доживјети нови препород на бази хришћанства и неоплатонизма који се такође тада препораво, иако је његова традиција била стаана и непрекинута. А везе источнога и западног дијела Римског царства, односно Византије и западноевропских земаља биле су много живље но што се обично мисли; све, па и културне. Византија је имала извјесну размјену људи и идеја и са азијским земаљама, али је та размјена била много већа са европским, и више је она давала Западној Европи, него што је ова њој узвраћала. Западно хришћанство је своју философију и теологију развијало превасходно под утицајем Аристотела и Августина, али ни Платон и Александријска школа нијесу били одсутни; и обратно: Исток, Цариград, је био у знаку Платона и умјетничке рефлексije, али ни Аристотело није био непознат у Цариграду. Напротив, његова дијалектика је била предавана на Цариградском универзитету — један од предавача је био Фотије, па се читала и у манастирима. Поред Фотија којег као философа нећемо наћи ни у једноме нашем уџбенику философије, помиње се или краће приказује још читав низ философа, такође непознатих или, можда, познатих само по имену намешу просјечном интелектуалцу. Запањује, на примјер, податак који ћемо често срести у текстовима о Канту или о категоријама, да, наводно, категорије нико није дирнуо од Аристотела до Канта. А ова књига даје друкчије податке и тачно се види да такво мишљење проистиче не из свестраног познавања грађе за једну историју философије, него из најобичније необавијештености. О категоријама, на примјер, више врло суптилно писац зборника који се приписује Дионисију Ареопагиту; затим у овој књизи налазимо податак да је сам Фотије држао предавања из категорија на Цариградском универзитету, и да је писао о њима у оквиру логике и дијалектике, ослањајући се на многобошце Порфирија и Амонија и на хришћанскога теолога Јована Дамаскина; а они су, такође, о њима писали. Међу студентима којима је Фотије држао своја предавања из дијалектике (укључујући, дакле, и питање категорија), и водио жучне расправе с њима, налазио ес о Константину, доцније словенски апостол, који је, поред још четворице својих другова-савременика, од којих је један био цар Лав VI, имао — као и њихов професор Лав Математичар титулу философ, која данас одговара научном степену доктора наука, јер је стицана послније највиших испита на Универзитету. Ово је — иако није наглашено у књизи — још једно античко наслеђе: да се философија и наука мијешају, не разликују. Оваквих и сличних података пуна је ова добра и веома корисна књига, која никад не оставља податак сам, него указује на његово поријекло или детаљнију обраду у научној литератури.

Организација наставе и образовања је врло интересантно питање; она је — према овој књизи — била двојака: световна (државна) и духовна (црквена), али су и једна и друга биле на потпуно хришћанским основима у које је уграбено и античко наслеђе. У византијском царству држава и црква нијесу биле исто, али се морају посматрати као једна нераздвојива цјелина. Зато је немогуће правилно схватити у Византији грађанску историју без црквене, или обратно — црквену без грађанске, јер су оне у тој мјери испреплијетане да чине једно органско јединство. Такав је био живот у Византијској царевини. Тако га приказује и ова корисна књига која је једна не тако мала енциклопедија о питањима која излаже. Зато се појам грађанскога и појам духовног, односно државнога и црквеног, не смије никако схватити као да су у опозицији један према другоме. И кад је било противности и опозиције — а било је — то су биле личне или партијске супротности и непријатељства. Тако је било и у нашем средњем вијеку који је, нарочито у вријеме Немањића, био у великој мјери и на многим каналима сличан византијском.

Појам универзитета као највише државне научне институције, подијелене на факултете, постоји у Византији од раније него на Западу. Царски универзитет постоји у Цариграду још од IV вијека, Варда је извршио његову обнову

у IX вијеку и он ће да се угаси тек у XV вијеку кад се буду угасио и живот царевине. На њему су изучаване свјетовне науке, а главни факултет је био правни који је био — поред високе правне школе у Бејруту — на гласу у цијелој царевини

Теолошко образовање је спадало у надлежност Патријаршије. По угледу на старе епископије, нарочито метрополе, и Цариград има своју високу школу још од почетка. Осим тумачења јеванђеља и изучавање теологије она се није разликовала у настави од државне — свјетовне, од универзитета. Исто тако је и државни универзитет пружао велико богословско образовање и фину богословску културу. Зато није нимало чудно што Варда позива бившега солунског архиепископа Лава Математичара на универзитет и повјерава му наставу; па што професор тога, царског универзитета — Фотије, постаје касније патријарх; па што философ (= доктор) тога истог универзитета — Константин постаје библиотекар можда највеће библиотеке у Царевини — Патријаршијске у Цариграду а касније, са братом Методијем, мисионар словенских народа.

Рад високе теолошке школе у Цариграду може добро да се прати по архивима од IX вијека. Раније она није могла да стане у ранг са центрима теолошке науке на Истоку, поготово са александријским и кападокијским богословљем и зато није узимала већег учешћа у богословским споровима нити је давала запаженијег прилога формирању хришћанскога теолошког учења Али касније, изгледа од времена обнове универзитета, она је активнија, професори и слушаоци њени бројнији — да ли је разлог томе тај што су угашени стари центри богословске науке или је можда и она имала своју реорганизацију као и универзитет, то не сазнајемо из књиге. Њени професори су били обично свештеници и ђакони Свете Софије или су имали задужења у Патријаршији, док су професори Универзитета, нарочито са правног факултета, били у извјесној мјери високи државни чиновници или савјетници. Најсамосталнији су, и од Патријаршије и од Цара, били професори философије: они су имали свој сенат над којим је био конзул философије — његов положај није био ништа мањи од положаја патријархова, писао је Михаило Псел, конзул философије, патријарху Керуларију, наводи се у овој књизи.

На Западу је универзитет био друкчије структуриран. Прије свега, западни универзитети су знатно мањи од источних; даље, њих су оснивали папе или бискупи у већини случајева, и у ствари то је већ постојећа теолошка школа прерасла у универзитет и тиме је постајала стожерни факултет у саставу универзитета, а професори су били у већини случајева свештеници или монаси. Тај тип универзитета је био распрострањен на Западу, а касније, у прошлости и овом вијеку, проширио се и у словенским земљама па и код Грка; једино је у Русији остало стање какво је било у Византији: теологија, војана вјештина и умјетности (сликарска, вајарска, музичка, позоришна) изучаване су у академијама а не на универзитетима.

Једини недостатак ове одиста добре књиге је недостатак регистара — и именскога и предметног, а они су, с обзиром на њену обимност, веома потребни. У њеним прилозима налази се богата библиографија византолошке науке, употпуњена новијим радовима, и кратка биографија ауторова са низом важнијих датума из његова живота.

Потребно би било превести и претходна два дијела ове трилогије. Приликом другог издања ове књиге било би добро учинити неке мале интервенције: усагласити имена: нека су преведена (на пр. Лав), нека су писана у форми која нама одговара (на пр. Фотије), нека опет без наставка и грчкога и словенског (на пр. Григор) а нека у грчком облику (на пр. Кавасилас); даље, код нас је више уобичајено витацистичко изговарање ријечи грчког поријекла па би зато више одговарао израз Тавор, него Табор; затим, називи молитава су неуједначени: Оченаш и Трисагион — и овај други назив је требало превести или на црквенословенски језик како је позната ова молитва — Трисвјатоје, или на савремени српски језик: Тросвето. Има и термина које би било добро измијенити: књигу Менологиј било би добро, ради навике, превести на италијански: Минологиј, исто тако израз катехумени — катихумени; па изразе ноћна служба и дневна служба превести са полуноћнице и вечерња, кад за појам јутрења служба у тексту стоји израз јутрења; такође и термин апостолска писма изразом — посланице. Поред изрза Литургија пребеосвећених требало би у угластој заградни додати ријеч — дарова, а онда у вези с њом израз хостије обавезно замијенити

изразом Агнец (први је израз из римокатоличкога а други из православнога литургијскога обреда, и они немају баш исто значење — у питању су и догматске разликe), а исто тако израз литаније замијенити адекватнијим изразом молепствије (молење), па стихарион — стихар, затим химна Херувикон — изразом Херувимска пјесма или обичније: Херувика. Исто тако: Символ вере се чита, а не изговара, како стоји у књизи. На иконостасу има троја врата која воде у олтар. У тексту имамо два израза: царске двери каже се за средње, а сријетамо и израз врата, без ознаке јесу ли јужна или сјеверна, а било би боље остати при староме изразу који је задржан у нас за ознаку олтарских врата: двери. Затим, изразе Трисагион и стихарион у тексту налазимо у латиничкој транскрипцији, што није случај са другима грчким ријечима, па се неупућен читалац може завести на погрешан траг као да су то латински изрази.

Ових неколико примјера свакако да не крње углед књиге нити битно шточе њеном преводу, јер су многе од њих чисто техничка ствар; а и ове које нијесу ствар једноставне замјене на нивоу су лекторских интервенција.

др Димитрије М. Калезић

ДРУГИ КОНГРЕС ПРАВОСЛАВНИХ ТЕОЛОШКИХ ШКОЛА
у Атини, 19—29 августа 1976. године

Појава одржавања православних конференција или конгреса Богословских школа новијег је датума. Први конгрес православних Теолошких школа одржан је у Атини 1936. године (од 29. новембра до 6. децембра)¹. Био је то значајан скуп представника Православне теологије, где се разговарало о основним начелима Православног богословља, о спољашњим утицајима на то богословље током последњих векова (ова последња тема особито је била истакнута и критички подвучена, тако да је свесно истакнута потреба ослобођења православне теологије од таквих лоших утицаја), затим о улози патристичке теологије, о месту и улози теолошке науке у Цркви, а такође и о другим темама, међу којима је важно место заузимало питање веће и тешије сарадње помесних Православних Цркава међу собом. Оцене о том првом Конгресу давале су са више страна и са разних тачака. Но несумњиво је једно, да је значај овог првог званичног сусрета православних богословских радника био у томе што се јавно испољило постојеће осећање потребе за чешћим сусретима и тешињом међусобном сарадњом, да би се

тако конкретније манифестовало православно јединство и јединствено сведочење пред светом у коме живимо.

Међутим иако је тада било решено да се следећи конгрес одржи у Букурешту већ 1939. године, ипак је од I до овог II Конгреса протекло пуних 40 година. Разлози тога углавном су познати (Други светски рат, стање после тога у Православним Црквама у Источним земљама и др.). Године 1960, на иницијативу Румунског патријарха Н. Блаженства Јустинијана, дошло је до првих сусрета и припремних разговора ради одржавања II Конгреса Православних теолошких школа. У пролеће 1964. године позвани су били у Букурешт професори појединих Православних факултета да би се договорили и припремили теме и програм тог II Конгреса. Ипак, до остварења конгреса тада није дошло. Године 1971, после сусрета патријарха Румунског и архиепископа Грчког, овај први уступио је Теолошким факултетима Јеладске Цркве право да сазову II Конгрес. Како се ни ово није тако брзо остварило, Солунски Теолошки факултет, да би ствар некако покренуо и потсетио на потребу скорјег сазива свеправославног теолош-

¹ Сви документи о томе издани су у посебном тому: *Procès-verbaux du premier Congrès de Théologie orthodoxe à Athènes, 29 novembre — 6 décembre 1936, Athènes 1939.* — Извештај о томе код нас написао је прота *Стева Димитријевић*, учесник Конгреса, и објавио га у „Богословљу“ за 1937, св. 1, стр. 1—25.

ког конгреса, сазвао је у 1972. години (од 12. до 16. септембра у Солуну) један Међуправославни теолошки симпозијум², који наравно није сматран као замена конгреса.

После овога, у току академске 1974/75 године, Атински Теолошки факултет успео је својим настојањем да се састане један припремни комитет у манастиру Пентели крај Атине (марта 1975. и фебруара 1976. г.). На овим састанцима коначно је одређена тема II Конгреса и програм рада, па је онда о томе упућено окружно писмо свима Православним факултетима. Образован је том приликом један стални локални комитет, са седиштем у Атини, којем су на челу стајали атински професори Сава Агуридис и Никос Нисиотис, који су уствари и носили главни део посла око припреме и организовања Конгреса, свакако уз сарадњу и осталих чланова тога комитета.

Организацију Конгреса преузели су, дакле, Атински и Солунски Теолошки факултет, а под покровитељством Атинског Архиепископа и грчких министара науке и културе и просвете и вера. За датум Конгреса одређен је крај августа 1976. (од 19. до 29. августа) а за место одржавања изабран је Свеправославни центар у манастиру Пентели крај Атине.

Конгрес је почео у четвртак 19. августа свечаном Божанском Литургијом у цркви манастира Пентели, коју је служио Њ. Блаженство Архиепископ Атине и целе Јеладе г. Серафим уз саслужење бројних православних епископа и свештенослужитеља и мноштво верног народа. По светој Литургији и обеду уследило је свечано отварање Конгреса и прва седница у сали Свеправославног центра.

У раду самог Конгреса, као стални учесници његови, узели су учешћа

професори ниже наведених Православних Теолошких школа (од којих је свака по један дан давала председништво Конгреса):

са Хааке — Цариградска патријаршија: митрополит Мирликијски Хризостом, Константин Калиникос и Василије Ставридис;

из Москве и Лењинграда — Руска патријаршија: професори Н. Гундјајев, А. Осипов, К. Скурат, Н. Заболоцки и Г. Скобеј;

из Београда — Српска патријаршија: С. Гошевић, А. Радовић и А. Јевтић;

из Букурешта и Сибију — Румунска патријаршија: епископ Антоније Плоештски, Д. Попеску, Д. Раду, Јон Брија, Ене Браниште, Г. Марку, К. Војку и Д. Абрџан;

из Софије — Бугарска патријаршија: Т. Сабев, Т. Коев, Г. Царев и П. Балаев;

из Института Св. Сергија — Париз: А. Књазев, К. Андруничков, К. Елчанинов, И. Мелија, А. Фирилас, Н. Кулумзин и Н. Лоски;

из Академије Часног Крста — Америка: М. Агеоргисис, Д. Констанделос, С. Харакас, Г. Бебис, Т. Стилијанопулос и Н. Вапорис;

из Академије Св. Владимира — Њујорк: Ј. Мејендорф и Т. Холко (о. Александар Швеман није дошао, али је његов реферат прочитан на Конгресу);

из Баламаца у Либану — Антиохијска патријаршија: Н. Тарази и Хабиб;

из Варшаве — Пољска Црква: Ј. Аншимјук;

из Прага — Чешка Црква: Ј. Суварски;

из Финске Цркве: епископ Хелсиншки Јован и Ј. Сепала; и коначно — сви професори, доценти и асистенти Атинског и Солунског Теолошког

² Акта са овог Симпозијума објавио је Солунски Теолошки факултет. — Извештај и суд о томе на нашем језику дао је јером. Амфилохије Радовић у часопису „Теолошки погледи“ за 1972, бр. 4, стр. 225—245.

факултета: епископ Анастасије (Јанулатос), С. Агуридис, П. Андриопулос, Н. Брациотис, Дендакис, Фарандос, Муратидис, Нисиотис, Сиотис, Е. и А. Теодору, Пападопулос, Фитракис, Фидас и остали из Атине, као и: Ј. Анастасиу, Г. Галитис, Геромихалос, Калогиру, Калокирис, Романидис, Манзаридис, Корнаракис, Ангелопулос и остали из Солуна.

Осим ових учесника Конгреса, позвани су били, и учествовали су у његовом раду, и поједине истакнуте теолошке личности, и из Грчке и широм православног света: архиепископ Бриселски Василије (Кривошеин), митрополити Лаодикијски Игњатије (Хазим), Ливански Георгије (Кодр), и Трануполски Дамаскин (из Женева), архиепископ Синајски Дамјанос, епископ Теодор (Накјама) из Уганде, митрополит Козански Дионисије из Грчке и други грчки епископи међу којима наравно и директор Свеправославног центра у Пентељију, епископ Гардикијски Хрисостом. Затим: светогорски игумани — Василије Ставроникитски и Емилијан Симонопетритски; стари румунски професори: о. Димитрије Станилоае и о. Јон Коман; стари атински професори: П. Трембелас, Ј. Кармирис и Г. Конидарис; архимандрит Калистос Ваге из Оксфорда, проф. Јован Зезиулас из Глазгова, и други православни богослови. Такође су били позвани и присуствовали су званични преставници Ватикана и Светског Савета Цркава из Женева, као и бројни други познати теолози, из неправославног хришћанског света. Такође је Конгресу присуствовао и велики број званично позваних посетилаца, тако да се број свих учесника, заједно са сталним радним особљем и преводиоцима (Staff), кретао око 250. Право, међутим, наступања са рефератима или корефератима као и право гласања и одлучивања и

мали су само званични представници заступљених на Конгресу Православних Теолошких школа, док су у дискусијама током рада могли слободно учествовати и сви присутни и заинтересовани. Говорило се и преводило на следећих пет језика: грчки, руски, енглески, француски и немачки.

Општа тема овог II Конгреса била је: „*Теологија Цркве и њено остваривање данас*“. Овој централној теми посвећен је био сав десетодневни рад Конгреса, али је тема била посматрана и проучавана под три различита аспекта, којима су били посвећени посебни реферати и кореферати (и то свакој од трију подтема, које ћемо навести ниже, по 2 исто насловљена реферата, али сваки са различитог аспекта, и по још 4 кореферата). Ове три посебне подтеме формулисане су биле овако: 1. Теологија као израз живота и самосазнања Цркве; 2. Теологија као израз присуства Цркве у свету, и 3. Теологија у обнови живота Цркве.

Уосталом, ово детаљно изложеног програма са насловима свих реферата и именима референата и кореферената

Најпре је професор Атинског Теолошког факултета Никос Нисотис дао један општи увод у главну тему Конгреса: „*Богословље Цркве и његово остваривање данас*“. Затим су у првој групи под општим насловом „*Теологија као израз живота и самосвести Цркве*“ поднели реферате на тему „*Литургија и духовност*“ проф. К. Андроников (Париз) и А. Јевтић (Београд),³ сваки са своје стране. Корреферате на први реферат држали су: А. Радовић и Е. Брациште, а на други: Н. Гундајев и игуман Василије (Гондиакис). Следећа два реферата, у истој групи али под називом „*Дух заједнице и саборност*“, поднели су проф. Н. Заблоцки (Лењинград) и К.

³ Овај реферат под насловом „*Литургија и духовност*“ објавили смо у прошлом годишту „*Богословља*“ (бр 1—2, 1976, стр. 7—27).

Муратидис (Атина), док су им кореференти били: Ј. Зизиулас и еп. Филаделфијски Вартоломеј првome, а другome К. Скурат и Ј. Аншимјук. Трећа пак два реферата у истој групи али под називом „Историјски и есхатолошки аспекти“, поднели су: Т. Стилијанопулос (Бостон) и Т. Коев (Софија), уз кореферате: оца Калиста и Д. Попескуа, и Г. Галитиса и К. Калиникоса. Сви ови реферати и кореферати били су праћени дискусијама, најпре по мањим групама а затим и на општем скупу свих учесника.

У другом делу под општим називом „*Теологија као израз присуства Цркве у свету*“ поднети су у току наредних дана следећи реферати: најпре је прочитан реферат о. А. Шемана (Њујорк) на тему „Сведочења о динамици спасења“, а кореференти су били Ј. Коман и Ј. Суварски, па је затим на исту тему прочитао свој реферат и Н. Тарази (Либан), уз коре-

ферате Ф. Беркија и Ј. Мејендорфа. Следећа два реферата из ове исте групе била су на тему „Мисионарење и пастирство“, а читали су их епископ Анастасије (Атина) и Г. Марку (Сибиу), уз кореференте еп. Теодора из Уганде и Ј. Корнаракиса за први, а И. Мелију и И. Вулгаракиса за други. Последња два реферата из ове друге групе под насловом „Динамика света у Цркви“ поднели су: Д. Станилоае (Бухарешт) и К. Елчанинов (Париз), уз кореференте за први Ј. Анастасиуа и Ј. Сепалу, а за други Г. Манзаридиса и митрополита Георгија Ливанског. И овај други део рада Конгреса праћен је живим дискусијама и по групама и заједнички.

Трећи део Конгреса био је посвећен трећем делу опште теме, који је део, као што рекосмо, носио назив „*Теологија у обнови живота Цркве*“. И овде је било поднето три пута по два истоимена реферата, уз одговарајући број кореферата. Прва 2 реферата



Учесници конгреса

под именом „Критичко испитивање примењивања теологије“ поднели су митрополит Хризостом (Цариград), уз кореферате еп. Хелсиншког Јована и Н. Лоског, и професор Ј. Романис (Солун), уз кореферате К. Војку и Д. Констанделоса. Следећа два реферата под називом „Католичанскост (Саборност) и Национализам“ поднели су: Ј. Кармирис (Атина) и еп. Плоештски Антоније (Бухурешт), уз кореференте за први М. Агеоргусиса и Т. Хопка, а за други А. Къазева и С. Харакаса. И на крају, последња два реферата на тему „Екуменска димензија Православља“ читали су А. Осипов (Москва) и В. Ставридис (Цариград), уз кореферате Т. Сабева и Г. Бебиса уз први, и С. Гошевића и Д. Радау уз други реферат. Пошто је и овај одељак пропраћен дискусијама по групама и на заједничком скупу, преостао је био само још генерални скуп свих учесника Конгреса ради опште дискусије о свему што је изнето и урађено, а такође и ради коначног изношења критичких осврта на рад читавог Конгреса, и, на крају, указивања перспектива за будућност. Тај, међутим, општи скуп није прошао без извесних тешкоћа, како техничке тако и суштинске теолошке природе.

Наиме, према замисли тзв. „дирекционог комитета“, у коме су главну реч имали проф. Агурис, Нисотис и Андроников, записничари дискусија по групама реферисали су на крају резултате свих дискусија, па је онда од свега тога састављен у том комитету један општи резиме (коначну форму текста на око 10 куцаних страница редиговао је на француском проф. Андроников уз сарадњу свако и напред споменуте двојице). Овај резиме, који би требао да представља неку врсту резултата рада читавог Конгреса, прочитан је на последњој

генералној ансамблеји и предложени на гласање, тј. предложено је да се он усвоји као општи резиме и биланс рада читавог Конгреса. Због стилизованог садржаја и његовог једностраног теолошког усмерења, тај текст није био усвојен од већине учесника Конгреса, и зато је остао по страни.⁴ Како времена за састављање новог резимеа није више било, то су, уместо тога, учесници Конгреса сагласили се да се редигује само један краћи текст, више информативне природе, и да се као такав објави у дневној штампи. Ово тако и буде учињено. Доносимо овде тај текст у целини:

„На завршетку рада Другог Конгреса Православних Теолошких школа узносимо славослов Богу што смо, после 40 година, ми православни теолози из свих активних данас Православних Теолошких факултета, Академија и Института састали се у Све православном центру Светог манастира Пентели да бисмо у току десет дана разговарали на тему „Теологија Цркве и њено остваривање данас“.

За све учеснике Конгреса постао је овде општи доживљај важност и значај који за Православне Теолошке школе и Цркве, које су овде у Пентели биле представљене, има чинилац заједнице, међусобног богословског упознавања теолошког језика, као и различитог сплета проблема са којима се сусрећу поједине Православне Цркве данас. Дух верности самој суштини Православног Предања, снажан екаменолошки интерес у екуменском послу, срдачна љубав међу учесницима — то су биле карактеристике овог нашег сусрета.

Ово, наравно, не значи да се нису појављивали и нису били заступани теолошки погледи на многе теме који су се међусобно разликивали, као што се то и види у рефератима и примед-

⁴ Овај текст објављен је на енглеском у St. Vladimir's Theological Quarterly (орган Св. Владимирске Академије у Њујорку), бр. 4. 1976. стр. 232—240, као текст К. Андроникова.

бама (корефератима), и као што је то особито констатовано у дискусијама по групама.

Ускоро ће бити објављена Акта овог Конгреса и из њих ће бити могућа лакша и потпунија процена проблематике којом се Конгрес бавио, као и заједничка свим православним богословима стремљења и настојања.

Свуда је била уочљива пастирска димензија мисли и очигледан интерес учесника Конгреса за горућа питања Цркве, а такође и брига и учешће у проблемима пред које наше време ставља човека и друштво: различите идеологије, секуларизам и евдемонизам, насиље, социјална правда, мир и др.

Разговарајући о општој теми „Теологија Цркве и њено остваривање данас“ имали смо прилику да констатујемо ниво Православне теологије данас у свету, тенденције које постоје у њој, као и то који су то главни појединачни проблеми којих треба да се што је пре могуће подухвате православни теолози, ради извршења свог дуга пред Црквама и народима којима служе. Радило се овде заиста о једном студијском скупу, са перспективом обнове православне теолошке мисли кроз тешке додире и будућу сарадњу међу Православним Теолошким школама.

Одређено је такође да се следећи Конгрес одржи кроз четири године, и

прецизиран је метод његове припреме“.

*

Овим општим информативним текстом и ми бисмо завршили овај наш извештај о раду II Свеправославног конгреса Теолошких школа, у Атини, не улазећи за сада у критичку оцену и процену његовог рада и резултата, бар док не буду објављени реферати и остали материјали са Конгреса.

Остаје нам још да се и на овај начин захвалимо нашој православној браћи Грцима, свима њима, од оних највећих до оних најмањих, на већ традиционалном аврамовском гостопримству указаном нам за време нашег скоро петнаестодневног боравка у дивној и сунчаној Атини, том граду Св. Апостола Павла и многих других Светитеља Христових. Јер богат и више него десетодневни програм био је испуњен и многим другим интересантним и разноврсним тачкама, које ми овде нисмо споменули. Све пак ово скупа говори и сведочи о нераскидивом православном јединству у истој вери и љубави у Христу Исусу, Богу и Спасу нашем, у чему су нам браћа Грци још увек пример за угледање и подражавање.

Јеромонах Атанасије Јевтић