

Догматика Православне Цркве – Том I преподобный Иустин (Попович), Челийский

Православна Философија Истине

Том I • Том II • Том III

Предговор

Свом душом сматрам за велику милост Божију,
Што је мене недостојног Тросунчани Господ,
Удостојио да одмуцам Богочовечанске истине Његове
У овој „Православној Философији Истине“.

Зато молим читаоце њене:

Поклонимо се Оцу,
И Сину Његовом и Светом Духу,
Светој Тројици у Једној Суштини,
Са Серафимима кличући:
Свет си, Свет, Свет, Господе!
Слава Теби!

На Светог Фотија Великог,
6/19 фебр. 1976. године
Свегрешни Архимандрит Јустин,
духовник манастира Ћелије
Благослов:

Епископ ваљевски Милутин, Митрополит црногорско-
приморски Амфилохије, Епископ бачки Иринеј, Епископ рашко-
призренски Артемије, Епископ умир. захумско-херцеговачки
Атанасије

Издаје:

Задужбина „Свети Јован Златоуст“ Аве Јустина Ћелијског и
манастир Ћелије

Уредник издања:

Епископ умир. захумско-херцеговачки Атанасије

Коректура:

Ћелијске сестре и Јања Тодоровић

Граф. припрема:

Томислав И. Игњатовић

Предговор

Ἐρῶ τοιγαροῦν ἑμὸν οὐδέν, τὰ δὲ σποραδὴν θείοις τε καὶ σοφοῖς ἀνδράσι λελεγμένα συλλμβδμν ἐκΟμσομαι. (Ја нећу ништа своје говорити, него ћу укратко изложити оно што су рекли Божји и мудри људи).

Св. Јован Дамаскин (Fons scientiae, Dialectica, с. 2; Migne, P.gr.t 94,col. 533A).

Кренут из небића ка Свебићу човек путује кроз чудесна тајанства Божја, обучена у чаролиске облике вештаства и духа. Што је даље од небића а ближе Свебићу он је све гладнији бесмртности и безгрешности, све жеднији непролазности и вечности. А ка небићу тирански вуче грех, и кроз смрт краде душу похлепно. Сва је мудрост живота: савладати небиће у себи и око себе и утонути сав у Свебиће. Тој мудрости учи философија Духа Светога, јер је она мудрост и знање, благодатна мудрост и благодатно знање о природи бића; а зеница је те мудрости: знање божанског и човечанског, видљивог и невидљивог. Философија Духа Светога је у исто време морална стваралачка сила која кроз уподобљавање Богу путем подвижничко-благодатног усавршавања умножава у човеку божанску мудрост о Богу, свету и човеку. Тај етички карактер православне философије наглашава свети Јован Дамаскин када вели: „Философија је уподобљавање Богу (ομοιοῦσθαι Θεῷ)“, и стога „уметност над уметностима и наука над наукама (τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν)“¹.

Као животворна философија Духа Светога она је једина уметност која из шареног и веома сложеног бића човековог може извајати боголику и христолику личност; као наука Духа Светога она је једина наука која самољубиво и осмрћено створење што се човек зове може научити како се савлађује смрт и стиче бесмртност. Стога је православна философија: уметност над уметностима и наука над наукама.

Философију Духа Светога сачињавају вечне истине о Богу, свету и човеку, које се еванђелско-црквеним језиком зову догмати. Отуда је Догматика философија и наука о вечним истинама Божјим, које су људима откривене да би их они оваплотили у живот свој, те на тај начин постигли вечни смисао

свога постојања, свога мучног путовања од небића ка Свебићу. Али у савременог човека је сувише очигледна парализа осећања бесмртности и вечности као и помраченост сазнања о вечности и богочовечности свега људског. Успаван и заробљен метафизичким и етичким релативизмом савремени човек обично завршава свестраним нихилизмом. А када се неко пробуди из кошмарног сна релативизма и назре чаробну реалност вечног и бесмртног, он увек нађе у себи силе за узмах и узлет ка вечној истини о свету и човеку. Чим у души човековој гране неки вечни проблем, у њему се одмах појави нека понорна и пустињска глад и жеђ за вечном истином. И тада га немилосрдно осећање глади и жеђи гони кроз пустињу живота ка оазама где вечне истине расту и жуборе извори живе воде која отиче у живот вечни. У том новом расположењу човек се сав претвара у стрелу чезнућа за оним што је бесмртно и вечно, божанско и свето. Сав је устремљен од човечјег ка Богочовечјем. И уколико се божански живот слива у његову душу кроз истине Божје, утолико у њему буја живот бесмртни и вечни. Јер су у својој богочовечанској реалности живот и истина, вечни живот и вечна истина, једно и исто. „Ја сам пут и истина и живот“, објавио је чудесни Господ Исус, јер је само у Њему ово троје једно и једносушно, а ван Њега нема пута ка вечном, нема истине о вечном, нема живота у вечном. То је оно што његову Богочовечанску Личност чини јединственом и незаменљивом. У свему што је Христово влада ово нераздељиво тројство: пут, истина и живот. У сваком догмату Христа Господа ово је троје увек једно и недељиво, јер је сваки догмат пут који кроз истину вечну води у живот вечни. Отуда је у догматима све бескрајно, бесмртно и вечно; и нема ничег пролазног, смртног, фиктивног. Вечност и богочовечност су једина категорија новозаветног живота и мишљења, стога су догмати као вечне истине увек вечни и богочовечни. Динамизирајући благодатним еванђелским живљењем своју мисао човек поступно узраста из једне вечне истине ка другој, из друге ка трећој, и тако редом, кроз безброј других, ка врху изнад свих врхова, да најзад постигне пуноћу свога бића, плирому свога постојања, и сазнања, и осећања. Смрт греху и смрти, – то је лозинка еванђелске, богочовечанске,

православне философије. Хранећи се вечним истинама Христовим православни човек постепено ослобађа своје сазнање, и вољу, и осећање, и живот од свега греховнога, пролазнога, релативнога, смртнога, а уживљавајући се у све што је свето, непролазно, апсолутно, вечно, он оживљује себе. У њему се благодатним подвижништвом свестрано врши савлађивање старог човека, грехољубивог, саможивог, антропоцентричног, у име Богочовека, увек безгрешног, богоживог, богоцентричног. У свом радосном стремљењу ка Богочовеку христочежњиви човек и мишљу и животом расте у све висине, спушта се у све дубине, шири у све ширине; он сав без остатка расте растом Божјим ка, за релативистичко-нихилистичко сазнање, недогледним богочовечанским висинама, где је чудотворни Господ Исус све у свему за нашу мисао, душу, осећање и живот.

Тајна Истине је не у стварима, не у идејама, не у симболима, већ у Личности, и то Богочовечанској Личности Господа Христа: „Ја сам Истина“, Истина свесавршена, никад умањена никад променљива, увек једна и иста у својој савршеној пуноћи, увек једна и иста јуче, данас, и вавек; Истина увек вечита – и у времену вечита, увек безгранична – и у ограниченом безгранична, увек бесмртна – и у смртном бесмртна. Све остале истине извиру из ње као зраци из сунца, стога су и оне бесмртне и вечне. Све догме сачињавају у ствари једну једину Истину: Богочовека Господа Христа. Све оне воде Њему, јер исходе из Њега; све оне одводе Њему као што сваки сунчев зрак одводи сунцу. Ако само човек пође и иде до краја истине о добру, мора доћи до Господа Христа као њеног извора, и творца, и почетка; ако иде до краја истине о правди, опет мора доћи до Господа Христа као њеног извора и творца; ако иде до краја истине о животу, о свету, о вечности, о љубави, о савршенству, о милосрђу, о блаженству, о кротости, о нади, о молитви, о вери, увек мора доћи до Господа Христа као њиховог јединог извора и творца. Човек православне философије свим бићем осећа и увиђа да нема ничег релативног ни с ове ни с оне стране гроба; свом душом својом кроз све подвиге, догађаје и доживљаје он тече и отиче у

бесконачност и вечност, Христову бесконачност и Христову вечност.

Вечне истине догматске нису ни апстрактни појмови, ни силогистички закључци, ни логичке хипотезе, већ догађаји и доживљаји у свој својој историској непосредности и стварности, јер су оне објављене, откривене, виђене, чуле, остварене у простору и времену међу људима. На пример, догма о Светој Тројици је вечна истина, објављена свету кроз многе старозаветне и новозаветне појаве, догађаје и доживљаје; догма о Богочовеку Христу заснована је на историској стварности Богочовека Исуса из Назарета; догма о васкрсењу заснована је на факту васкрсења Христовог. Што важи за ове, важи и за све остале догме, јер су све оне, од прве до последње, засноване на историској стварности, очевидности и несумњивости. Ако човек непристрасно загледа у смисао и садржину новозаветних догмата, он ће морати увидети да сви они претстављају и јесу божанска и богочовечанска факта у границама времена и простора. Њих људи могу несхватити, али их не могу оспоравати. Истина, упорни богоборци одричу и сама факта, ма да их својим очима гледају и виде. Класичан пример тога су фарисеји као прототип свих фарисеја свих времена. Они поричу факта просто зато што су факта, просто зато што желе да факта не буду факта, и старају се свим силама да их претворе у хипотезе, у илузије, у фикције.

Догматика је мозаик своје врсте. Она распоређује и разврстава вечне догматске истине према њиховим својствима, слаже их и сличава према светлости којом зраче, те се на тај начин добија лик Христов у мозаику вечних истина, лик целокупног старозаветног и новозаветног Откривења. Догматске истине су у свему божанске, бесконачне, безграничне и вечне, јер су од бесконачног, безграничног и вечног Бога. Оне по самој природи својој не могу бити од човека и по човеку. Ту човек не ствара, јер људи немају у себи моћи и силе да стварају вечне и бескрајне истине, већ их готове примају од Бога. Њихово се стваралаштво у овом погледу састоји у томе: да вечне догматске истине усвоје вером, и благодатним подвизима еванђелским паретворе их у свој живот, у своју мисао, у своје

осећање. И тако постигну светост и савршенство. У том погледу Светитељи су живо оваплоћење вечних истина догматских. Они су поседници светих истина догматских, а тиме и њихови проповедници и исповедници. Православни догматичар мора ићи њима за све догматске истине, учити се у њих, не заборављајући притом да се са Светитељима општи молитвом, постом и бдењем. Отуда је посао православног догматичара подвижнички и еклектички. Подвижнички на првом месту, јер се православни човек учи у Светитеља кроз свете подвиге у молитвеном поштовању и страхопоштовању пред носиоцима вечних истина Божјих. Свети Дамаскин је једном за свагда утврдио руководно начело за православне догматичаре, говорећи у предговору свога догматског система „Тачно изложење православне вере“ о својој улози: „Ја нећу ништа своје говорити, него ћу укратко изложити оно што су рекли Божји и мудри људи“. Наводећи ове речи великог и светог богослова ја се, у ништавности и убогости својој, једва усуђујем рећи, да сам се и ја при раду држао овог начела његовог. И још додајем у пламеној искренности: према њему и осталим Оцима Цркве, философима Духа Светога, ја сам као глувонем; ја муцам (о, да ми је да сричем!) вечне истине Божје за великим Оцима, великим у светости и мудрости, а најпре за чудесним музичарем вечних истина – светим Јованом Дамаскином. Ако је што у овом мом раду добро, еванђелско, православно, припада њему и њима, а све што је супротно томе – припада мени, само мени. Многome сам се научио у великих догматичара православних новијега доба: митрополита Макарија, епископа Силвестра, митрополита Антонија. При раду сам имао у виду и радове осталих православних догматичара новијега доба: архиепископа Филарета, архимандрита Антонија, протојереја Малиновског, Зикоса Роси, Андруце, Диовуниотиса, протојереја Стевана Веселиновића.

Потребно је да нагласим да сам био принуђен да према својим убогим силама у многome стварам догматску терминологију коју, делимично, немамо, а уколико постоји није довољно разрађена.

Ова прва књига Догматике обухвата све до христологије, а остало: од христологије од есхатологије, објавићу, ако Бог да, ускоро.

На дан светих апостола Петра и Павла
лета Господњег 1932.

Јеромонах Јустин

Увод

1. Појам о догматици

У самом називу „догматика“ садржи се предмет догматике и појам о њој, који собом намећу логичку дефиницију: догматика је наука о догматима хришћанске вере. Али пошто се од стране разних хришћанских вероисповести догмати могу различито схватати и тумачити, то Православна Црква, излажући и тумачећи богооткривене догмате у духу еванђелском, апостолском и васељенском, назива своју догматику православном², и тиме је издваја и ограђује од нееванђелских, неапостолских, невасељенских, неправославних схватања догмата спасења. Према томе, православна догматика је наука која систематски и у духу једине, свете, саборне и апостолске Цркве Православне излаже и тумачи догмате хришћанске вере.

2. Појам о догматима

Догмати су богооткривене вечне истине вере, које се садрже у Светом Откривењу, а чува их, објашњава и саопштава Црква као божанска, животворна и неизменљива правила спасења. Сама реч догмат (δόγμα) грчког је порекла, и долази од глагола δοκέῖν (мислити, држати, сматрати, веровати) у његовом облику δέδογμαи (у 3. лицу δέδοκται = решено, одређено, опредељено), те етимолошки означава мисао одређену, утврђену као неоспорну логичку истину у ма којој области људске делатности: философској, религијској, законодавној.

Стари грчки и римски писци употребљавају реч догмат у философском, етичком, законодавном смислу са значењем учења, правила, које је због своје неоспорне истинитости за многе добило значај логички и фактички обавезне истине, заповести, закона, наредбе³.

У Старом Завету реч догмат означава с једне стране политичке наредбе, државне указе и законе,⁴ а с друге – заповести Мојсејева закона,⁵ или заповести које се односе на религиозни живот уопште.⁶

У Новом Завету реч δόγμα употребљена је пет пута у двојаком смислу: политичком, и означава царске указе и законе⁷, и религиозном, означавајући прописе Мојсејева закона који су у своје време имали обавезну силу за сваког Јеврејина⁸, и новозаветне уредбе које су обавезне за све чланове Христове Цркве. Јер се у Делима Апостолским вели да Апостол Павле и Тимотеј учашу верне да држе догмате које прописаше Апостоли и старешине у Јерусалиму (φυλάσσειν τὰ δόγματα τὰ κεκριμένα ὑπό των ἀποστόλων καὶ τῶν πρεσβυτέρων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ).⁹ Повлачећи разлику између прописа Мојсејевог закона и вечних новозаветних истина, догмата, апостол Павле вели да је Господ Христос „закон заповести (Мојсејевих) догматима укинуо“ (τον νόμον των ἐντολῶν ἐν δόγμασι καταργήσας)¹⁰.

На основу тога, још од апостолских времена формирао се црквени значај речи „догма“, као божанске, неоспорне, апсолутне и општеобавезне истине вере¹¹. Велики ревнитељ

богоданог апостолског Предања, свети Кирил Јерусалимски, основне истине вере, које се садрже у Символу јерусалимске Цркве, назива неопходним догматима (των αναγκαίων δογμάτων)¹², благочестивим догматима (δογμάτων ευσεβών)¹³, а подвиг вере, којим се ови усвајају на спасење, назива догматичким обликом вере (εἶδος τῆς πίστεως το δογματικόν)¹⁴. Целокупно новозаветно учење о Богу он назива догматима о Богу (τὰ περί θεοῦ δόγματα), а лично и животворно усвајање ових догмата делотворном вером он сматра за неопходни услов спасења, због чега и вели: „Највећа је добит – изучавање догмата“¹⁵. Набројавши све новозаветне истине о Богу, Сину Божјем, Духу Светом, о добру, о злу, о домостроју спасења уопште, свети Григорије Богослов позива оглашене да своје добро, своје спасење, свој нови живот заснују на темељу ових догмата (ἐπὶ τούτῳ τῷ θεμελίῳ τῶν δογμάτων)¹⁶. Свети Григорије Ниски дели целокупно хришћанско учење на два дела: на етички део и на тачне догмате (εἰς το ηθικόν μέρος καὶ τὴν τῶν δογμάτων ἀκρίβειαν)¹⁷. Свети Златоуст под догматима разуме хришћанско вероучење¹⁸, а Викентије Лерински васељенску веру (universalis fides) назива васељенском догмом (catholicum dogma)¹⁹. На Васељенским саборима реч догма употребљавана је у значењу: истина хришћанског вероучења²⁰, и саборски Оци називају догматима своје одредбе о вери, а све остале одлуке и прописе – канонима, правилима. То се делимично огледа и у томе што Црква назива догматиком (δογματικόν) оне богослужбене стихире, које садрже у себи учење вере о Пресветој Богородици, о оваплоћењу Господа Христа, о двома природама у његовој једној Богочовечанској Личности.

Тако се на црквеном језику, у строгом смислу речи, догматима називају само оне богооткривене истине које се тичу вере, за разлику од богооткривених истина етичког, обредног и канонског карактера, али се притом никад несме губити из вида, да све оне, на крају крајева, сачињавају једну недељиву целину.²¹

3. Особине догмата

Оно што догмате чини вечним божанским истинама, и што их карактерише као такве, јесу њихове нарочите особине: богооткривеност, црквеност, општеобавезност и неизменљивост.

а) Богооткривеност је основна особина која догмате чини догматима, јер потврђује њихово божанско порекло. Према томе, догмати нису само истине вере, већ истине вере самим Богом откривене. Њихово божанско порекло чини их непоречно истинитима, вечнима, спасоноснима, непостижнима, надумнима. Да их Бог није сам открио, до њих никада не би могао доћи никаквим напорима ни колективни ум човечанства, ни индивидуални ум појединих људи. Отуда су догмати предмет вере; они се примају вером као надумне божанске истине, што Црква показује почињући Символ вере речју: Верую. Божанског порекла, догмати садрже богооткривене истине о Тројичном Божанству и његовом творачком, промислитељском, искупитељском, осветитељском и судијском односу према свету и човеку. А у свету овоме Бог једини зна себе, зато Он једини и може открити себе и своје истине.²² И Он то чини кроз оваплоћеног Сина свог Јединородног,²³ у коме обитава сва пуноћа Божанства телесно (πάν το πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς),²⁴ а тиме и сва пуноћа божанских истина²⁵ које Он открива по своме божанском благовољењу онима који верују у Њега, живе Њиме и ради Њега.²⁶ Тиме што су Христове, ове догматске истине су божанске, вечите, неизменљиве и апсолутно истините.²⁷ Оне су савршено и завршно Откривење Божје, и претстављају последњу реч коју Бог непосредно објављује људима кроз Сина свог Јединородног²⁸.

Божанско порекло одликује хришћанске догмате као вечне божанске истине од догмата нехришћанских религија и философских учења као истина људских, релативних, пролазних. Ван Христовог Откривења нема вечних божанских истина догматских, нити их може бити. Једном за свагда божански догмати су дати у Светом Откривењу, и Црква их као такве чува и исповеда. Имајући у виду божанско порекло

догмата, и све што из тога проистиче, свети Оци и Учитељи Цркве називају догмате – догматима Божјим (δόγματα θεοῦ),²⁹ догматима Христовим,³⁰ догматима Господњим³¹ догматима еванђелским,³² догматима божанственим,³³ догматима апостолским,³⁴ догматима истине,³⁵ догматима небеске философије.³⁶ А свети Василије Велики пише: „Од догмата и проповеди, сачуваних у Цркви, једне имамо од писаног учења (тј. Светог Писма), а друге, који су дошли до нас од апостолског Предања примили смо тајно (ἐν μυστηρίῳ), но и једни и други имају подједнаку силу (τὴν αὐτὴν ἰσχύϊν) за побожност“.³⁷

б) Црквеност је друга карактеристична особина сваког догмата. Самим тим што је дело Откривења, догмат је и дело Цркве. Јер је Црква тело Откривења. Нема сумње, Божанско Откривење садржи све догматске истине вере, али пошто се Откривење налази једино у Цркви, то уобличење и тумачење светих догмата припада Цркви као богочовечанском телу Христовом, које живи и дела Духом Светим. У овој делатности својој она је непогрешна, Јер је глава њена безгрешни Господ Христос, а душа њена – Свети Дух Истине који је уводи у сваку истину.³⁸ Очигледно је да је црквеност као особина догмата органски и логички условљена њиховом богооткривеношћу; и обратно. Но између богооткривености и црквености догмата као њихових особина никако се логиком људском не може повући гранична линија, као што се не може повући ни између Откривења и Цркве. Јер Откривење је Откривење Црквом и у Цркви, као што је и Црква – Црква Откривењем и у Откривењу. Неопходношћу својих природа они су унутрашње нераздвојно сједињени и међусобно условљени. Ван Цркве не може бити догмата, јер ван ње не може бити истинског божанског Откривења. Догмат је догмат само Црквом, у Цркви, кроз Цркву. Пошто је Црква једини Богом одређени чувар и тумач Светог Откривења, то је она једини ауторитативни судија, који по божанском дару и праву непогрешно разликује истинско Откривење од лажног, одређује канон светих Књига, и објављује богооткривене истине као догме.

Ван ње, без ње, мимо ње, и саме вечне истине Откривења губе своју божанску истинитост, постојанство и неизменљивост,

и постају плен самовољних ђуди људских. Пример тога имамо у јеретицима, који се обично тиме одликују што вечне и надумне истине Откривења тумаче по свом разуму, а не по светом, саборном, апостолском, васељенском разуму Цркве. Господ Христос је Цркву учинио телом својим богочовечанским, испунио је Духом Истине занавек, и одредио је да буде столп и утврђење истине (στύλος και ἑδραίωμα της αληθείας)³⁹ да би она кроза све векове била неустрашиви чувар и непогрешни тумач вечних божанских истина Светог Писма и Светог Предања. Као таква она не може грешити, ни обмањивати, ни обмањивати се. Њена реч је Божја реч у свима питањима Светог Писма и Светог Предања. Из ње и њоме говори Господ Христос Духом својим Светим и уводи у сваку божанску истину Светог Откривења. Први доказ тога налази се у Делима Апостолским, када Црква, у лицу својих претставника, руковођена Духом Светим, објављује догматске одлуке, обавезне за све чланове Цркве, под геслом: Изволися Святому Духу и намъ (εδοξε τω άγίω Πνεύματι και ήμ'ιν).⁴⁰ По овом богооткривеном апостолском геслу и методу радили су сви свети Васељенски сабори Православне Цркве, непогрешно тумачећи и објављујући божанске догмате Светог Откривења. Због такве богодане власти и права Цркве у санкционисању светих догмата свети Оци називају догмате – догматима Цркве (τα της Εκκλησίας δόγματα),⁴¹ догматима црквеним (τα εκκλησιαστικά δόγματα).⁴² Отуда, члан Цркве може бити само онај који верује и прима све догмате вере онако како их Црква држи и тумачи; ко се томе противи, одбацујући или изврћући их, тога Црква отсеца од богочовечанског тела свог и одбацује. Набројавши све догмате претходних Васељенских сабора, свети Оци VI Васељенског сабора наређују: „Аще же кто либо изъ всехъ не содержитъ и не пріемлетъ выше реченныхъ догматовъ благочестія, и не тако мыслить и проповедуетъ, но покушается идти противу оныхъ: тотъ да будетъ анаѳема... отъ сословія христіанскаго, яко чуждый, да будетъ изключень и извержень“.⁴³

б) Општеобавезност догмата, коју прописују свети Оци VI Васељенског сабора, природна је последица њиховог божанског порекла и неопходности за спасење сваког члана Цркве.

Откривени Тросунчаним Божанством, санкционисани и објављени Црквом Христовом као вечне божанске истине, неопходне за спасење, догмата су самим тим обавезни за свакога који жели спасење. Одрицање од њих одрицање је од Спаситеља и његовог искупитељског подвига спасења. Усвајање догмата вером као вечних, спасоносних и животворних истина Божјих доноси сваком човеку спасење и живот вечни.⁴⁴ У богооткривеној чистоти и истинитости својој догмати су неопходни за спасење; ко хоће да их замени или измени, подводи себе под страшну апостолску анатему: Аще мы, или ангель съ небесе благовестить (εὐαγγελίζηται) вамъ паче, еже благовестихомъ (εὐηγγελισάμεθα) вамъ, анавема да будетъ.⁴⁵ Влашћу, даном јој од самог Господа Христа,⁴⁶ Црква је увек тако поступала и поступа.⁴⁷ Од свију који јој приступају она захтева исповедање свих божанских догмата вере; и док разноврсне грешнике трпи у себи, трудећи се да их исправи и спасе, дотле, сагласно Спаситељевој заповести,⁴⁸ одлучује од себе оне који се противе светим догматима или их изврћу.

Примање догмата је општеобавезни, безусловни услов спасења још и зато што од тога зависи сав морални живот човеков.⁴⁹ Усвојивши вером вечне догматске истине Откривења, човек их еванђелским подвизима молитве, поста, љубави, наде, кротости, смирености, милосрђа, правдољубља, и светим тајнама, поступно претвара у своју природу, постепено расте растом Божјим, да би достигао у меру раста пуноће Христове.⁵⁰ Пошто су свети догмати вечне и спасоносне божанске истине животворном силом Тројичног Божанства, од кога и долазе, то је у њима сва сила новог живота по Христу, сва сила благодатног морала еванђелског. Они су заиста речи вечног живота.⁵¹ И самим тим што су они Христове речи, дух су и живот су (πνεῦμα ἔστι καὶ ζωὴ ἔστι).⁵² Мимо вере у њих нико не може ни познати вечни смисао овога пролазног живота, нити стечи блажену бесмртност и живот вечни.⁵³ Једино када подвигом делотворне вере усвоји вечне догматске истине Христове, човек постаје лоза на божанском чокоту Христу, и кроз њега почињу да струје сокови вечног божанског живота, који га оспособљују да род многи роди за живот вечни.⁵⁴ То је једини начин, и другога нема,

да човек, обесплођену грехом природу своју, оплоди бесмртношћу и вечношћу. У висину божанских савршенстава⁵⁵ човек може расти једино ако себе подвигом самоодречне вере учини заједничарем у корену (συνκοινωνός της ρίζης) божанских истина Христових.⁵⁶

У ствари, догмати су божанске заповести, божанска правила новог живота у Духу Светом, јер непролазном светлошћу својом осветљавају човеку вере сав пут из мрачне пећине тела у лазур Христове вечности. Отуда православна етика није друго до примењена у живот догматика. Нови живот у Христу сав је изаткан из догматских истина Светог Откривења.⁵⁷ Јер је Црква тело у коме божанске догматске истине струје као крв, оживотворавајући вечним животом све делове богочовечанског организма. Све што се налази у тајанственом благодатном телу Цркве повезано је животворном силом Духа Светог у једну чудесну богочовечанску целину. Ко православним подвигом вере учлани себе у богочовечанско тело Цркве Христове, тај свим својим бићем осећа да су догмати свете, животворне силе, које га постепено из смртог прерађају у бесмртог, из временог у вечног. И усто свом душом сазнаје да су догматске животворне истине најнеопходнија неопходност у сфери људског живота и мишљења, и да је Црква стога у пуном праву када одлучује од себе оне који поричу догмате или их изврћу и унакажују. Порицање или извртање догмата равно је духовном самоубиству, јер такав човек отсеца себе од животворног тела Цркве, прекида животну везу између себе и благодатних сила Цркве, које су једине у стању да човека испуне вечним божанским животом и преведу из смрти у живот вечни. Незаменљивост светих догмата чини оправданим сав ревносни догматизам Цркве у истинама вере, и објашњава сву њену богомудру одлучност у одбацивању оних који или поричу или изврћу божанске догмате. Када би Црква у овом постала равнодушна, престала би бити Црквом, јер би показала да је несвесна незаменљивости, животворности и спасоносноности вечних божанских истина, које се садрже у светим догматима Откривења.

Догмати су општеобавезне истине вере још и зато што су они богодане норме правилног религиозног мишљења и правилног религиозног осећања. Помоћу њих сваки човек може развијати своје сазнање и осећање до неслућених божанских савршенстава; ван њих, он се стално дави у живом песку људског релативизма, док се најзад сасвим не удави.

Нигде, ни на земљи ни на небу, нема веће слободе ни више могућности за бесмртну делатност људског сазнања и осећања него што је има у божанским догматским истинама Цркве, јер оне уводе човека у царство Тројичног Божанства, у коме је све бесконачно, вечно и бездано. Зар има игде веће слободе него у безданим дубинама и бескрајним висинама Духа Божјег? Вечиту истину објављује Апостол када вели: Где је Дух, онде је слобода (ου δε το Πνεύμα, εκεί ελευθερία).⁵⁸

г) *Неизменљивост* као особина догмата истиче из њихове богооткривености, црквености и неопходности за људски живот и спасење. Као Богом дана правила вере, од чијег усвајања зависи спасење људи, догмати су неизменљиви и неприкосновени, због чега васељенска Црква Христова анатемом осигурава њихову неизменљивост од оних који јој прете⁵⁹. Као што се Бог не мења, тако се и истине његове не мењају. Пошто су догмати вечне божанске истине, то се не мењају, нити се могу мењати, јер су од Бога у кога нема промењивања ни мењања⁶⁰. Предани Цркви самим Богом, Црквом санкционисани и уобличени, догмати се не могу ни мењати, ни умножавати, ни смањивати. „Догмати Божји су неизменљиви“, вели свети Василије Велики⁶¹. Догмати небеске философије, пише Викентије Лерински, не могу се подвргавати никаквој промени, сасецању или извртању, као што је то случај са земаљским уредбама, које се могу усавршавати једино непрестаним поправкама и примедбама⁶².

Из поменутих особина, које карактеришу догмате као вечне божанске истине, следи закључак да су догмати истине Откривења, Богом уручене Цркви, као божанска, неизменљива и обавезна за све верне правила вере, без којих и мимо којих нема спасења, нити познања вечног живота и смисла животног.

4. Догмати и Свето Откривење

Божанско Откривење је једини и јединствени извор догмата. Себе и своје истине Тројично Божанство је открило људима, да би они могли имати правилно сазнање о Њему, правилну веру у Њега, и живећи Њиме и његовим божанским истинама налазили себи спасење од зла и греха и живот вечни. Ово Откривење Бог је вршио доступно кроз свете старозаветне Патријархе и Пророке, да га најзад у потпуности објави и заврши Сином својим Јединородним, Господом нашим Исусом Христом. Многочастнѣ и многообразнѣ (πολυμερως καὶ πολυτρόπως) древле Богъ глаголавый отцемъ во пророцѣхъ (ἐν τοῖς προφήταις), въ послѣдокъ днѣй сихъ глагола намъ въ Сынѣ (ἐν Υἱῷ), егоже положи наслѣдника всѣмъ, Имже и вѣки сотвори⁶³. Објављујући своје Откривење, Бог није учинио никакво насиље над људским сазнањем и осећањем, јер је открио такве божанске истине, до каквих људи никад не би дошли силом свога сазнања и осећања. Духом својим Светим Бог је открио људима оно што око људско никада не би могло видети, ни ухо чути, ни срце осетити; открио је премудрост, сакривену у тајни (ἐν μυστηρίῳ) његовог пресветога бића⁶⁴. Ова Божја премудрост (Θεοῦ σοφία), вечна, бескрајна, надумна, могла је бити саопштена људима само непосредним откривењем (κατὰ ἀποκάλυψιν) Божјим⁶⁵. И што је најчудесније, она је не само саопштена речима, већ и показана оваплоћена у богочовечанској личности Господа Исуса, због чега Откривење показује и проповеда Христа = Божију силу и Божију премудрост (Χριστόν, Θεοῦ δυνάμιν καὶ Θεοῦ σοφίαν)⁶⁶, у коме су све ризнице премудрости и знања сакривене (πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως ἀπόκρυφοι)⁶⁷. Отуда је Откривење Господа Христа јединствено по природи, по савршенству, по пуноћи, јер Он у личности својој богочовечанској реално показује Бога и све Божје истине, смештене у границама тела људског и у категорији временског и просторног живота људског⁶⁸. „Реч постаде тело“ (ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο)⁶⁹, а са Њом и све божанске истине, јер у Христу обитава сва пуноћа Божанства телесно (ἐν αὐτῷ κατοικεῖ

παν τό πλήρωμα τῆς Θεότητος σωματικῶς)⁷⁰; и поставши тело, каза, објави, показа нам Бога, како нико никада ни пре ни после не учини, нити може учинити. Стога је Апостол у праву када благовести: Бога нико није видео никад: Јединородни Син (ὁ μονογενής Υἱός), који је у наручју Оца, Он га објави (ἐξηγήσατο)⁷¹. О томе и сам Спаситељ сведочи: Никтоже знаеъ Сына токмо Отець, ни Отца кто знаеъ токмо Сынъ, и емуже аще водить Сынъ открыти (ἀποκαλύψαι)⁷².

Такво Откривење, по свему божанско, савршено, надумно, служи као једини извор светих божанских догмата. „Нама није дата власт да тврдимо што нам је угодно, вели свети Григорије Ниски; ми се у сваком догмату користимо светим Писмом као правилом и законом... Стога се одрецимо да наше догмате утврђујемо по правилима дијалектичке вештине на основу закључака и разлагању појмова, изграђених знањем, пошто је такав начин у излагању непоуздан и подозрив при доказивању истине. Јер је свакоме јасно да дијалектичка виспреност има подједнаку силу и за једно и за друго: и за нисповргавање истине и за осуду лажи“.⁷³ Али пошто је Тројични Господ објавио Откривење на два начина: усмено и писмено, и уручио својој Цркви на чување, тумачење и проповедање, то се Божанско Откривење јавља као извор светих догмата у два своја облика: Светом Писму и Светом Предању, која у њиховој божанској чистота и пуноћи чува, објашњава и проповеда једина, света, саборна, апостолска, непогрешна Православна Црква Христова. О томе православни првојерарси овако говоре у новије време: „Православни хришћанин дужан је примати као тачно и несумњиво (VI Васељ. саб., Прав. 82) да су сви чланови вере васељенске и православне Цркве, предани јој од Господа нашег Исуса Христа кроз његове Апостоле, објашњени и утврђени од Васељенских сабора, и веровати у њих, као што Апостол наређује: тѣмже убо, братіе, стойте, и держите преданія (τάς παραδόσεις), имже научистеся, или словомъ или посланиємъ нашимъ (2Фес.2:15). Из овога се види, да чланови вере добијају своју важност и силу делом из Светога Писма, а делом из црквеног Предана и учења Сабора и светих Отаца. То јест догмата су двојаки: једни предани писмено, и садрже се у

књигама Светога Писма, а други предани усмено од Апостола; а објашњени су били од стране Сабора и светих Отаца. На овим двојаким догматима оснива се наша вера... Ма да је Црква творевина Божја, састављена од људи, њој је ипак глава сам Христос, истинити Бог, и Дух Свети, који је непрестано упућује и чини, као што говори Апостол, невестом Христовом, не имћућею скверны или порока (Еф.5:27), и столпомъ и утверждениемъ истины (1Тим.3:15); и њени догмата и учење потичу не од људи него од Бога. Отуда, када говоримо да верујемо у Цркву, ми разумемо да верујемо у света Писма, Богом јој предана, и у богонадахнуте догмате њене. Ово исто побуђује нас да верујемо не само у Свето Еванђеље, Црквом примљено, што је Христос заповедио рекавши: вѣруйте во Евангеліе (Мк.1:15), него и у сва друга Писма и Саборске одлуке“.⁷⁴ „Ми верујемо, изјављују православни патријарси у својој Посланици о православној вери, да је Божанско и Свето Писмо внушено Богом; стога смо дужни да му верујемо непоречно, и при томе не на неки свој начин, него управо онако, како га је протумачила и предала васељенска Црква. Јер и таштина јеретика прима Божанско Писмо, само га наопачке тумачи... Зато ми верујемо, да сведочанство васељенске Цркве има не мању силу од Божанског Писма. Пошто је један и исти Дух Свети виновник и једног и другог, то је онда све једно – учити се од Светог Писма или од васељенске Цркве. Човеку који говори од себе, могуће је грешити, обманута и бити обманут, али васељенска Црква, пошто никада није говорила и не говори од себе него од Духа Божија (којега она непрекидно има и имаће за свога учитеља до века), не може ни на који начин погрешити, ни обманута, ни бити обманута, већ подобно Божанском Писму непогрешива и има свагдашњу важност.“⁷⁵

а) Догмати и Свето Писмо

Свето Писмо је извор светих догмата само у оном смислу, облику и садржини, како га од Господа Христа и светих Апостола има, чува и тумачи једина, света, саборна, апостолска Црква Православна. Као богочовечанско тело Христово, које оживотворава Дух Свети, она једина има божанску силу и власт да светом равношћу чува и очува сву богооткривену садржину и

смисао Светога Писма. Јер чувати Свето Писмо Божје у његовој божанској пуноћи и чистота, и непогрешно тумачити његове божанске истине, може само Црква Христова, која Духом Светим живи, мисли, креће се и јесте. Еванђелску истину говори свети Иполит када вели да једино „дух Цркве“ може бити и јесте руковођ у чувању и тумачењу Светога Писма⁷⁶.

У тумачењу Светога Писма, као извора божанских догмата, не може бити руковођом и мерилем нико од људи, нити ишта људско. Нико од људи, јер су сви саздани, сви ограничени, сви огреховљени, а истине Светога Писма су све вечне, све безграничне, све свете. Нити ишта људско, јер је све људско – релативно, мајушно, огреховљено, а истине Светога Писма су све – апсолутне, бескрајне, безгрешне.

Неки сматрају разум људски за мерило и руковођа у тумачењу Писма. Но разум људски, ограничен, не може адекватно објаснити безграничне истине Божје; релативан, не може достојно схватити апсолутне истине Откривења; помрачен грехом, не може проникнути у вечни смисао безгрешних истина Христових. Руководство разума у овој ствари одводи човека у хаос и анархију, јер на крају крајева излази да светих Писама има онолико колико и људских разума. То се у ствари и догодило код протестантских рационалиста: прогласивши разум људски за мерило и руковођа у тумачењу Светога Писма, они су најзад дошли до тога, да у њих има онолико светих Писама колико и њих самих. Хаос и анархија, које ствара рационалистичко тумачење Светога Писма, неминовно завршава нихилизмом. Тумачећи Свето Писмо сваки по своме разуму, протестантски рационалиста су створили безбројна света писма, међу којима правог Светог Писма у ствари и нема. Али то није ни чудо, јер је то неминован крај свих јереси, које су управо увек ницале и ничу на попришту рационалистичког тумачења вечних божанских истина Светога Писма. „И таштина јеретика, вели се у Посланици православних патријараха, прима Свето Писмо, само га наопачке тумачи, употребљавајући алегоричке и сличне изразе и лукавства мудрости људске, стапајући оно што је немогуће стапати, и детињски се играјући са стварима које нису за шалу. Када би сваки стао тумачити

Свето Писмо по своме нахођењу, васељенска Црква не би досад остала таква Црква, која једно мисли у вери и верује свагда подједнако и непоколебљиво, него би се изделила на безбројне делове, распала се у јереси, а уједно с тим и престала бити Црквом, стубом и тврђом истине, већ би постала црквом јеретика“⁷⁷.

Неки сматрају да руковођом у тумачењу Светога Писма може бити само Свето Писмо. Али и ово схватање је бременито пагубним последицама. Јер Свето Писмо није живо биће да би могло чути наша питања, наше недоумице, и одговарати на њих. Оно је просто – немо слово, нема буква. Узимати њега за руковођа у тумачењу њега самог, у самој ствари значи – посредно узети за руковођа свој сопствени разум, којим човек по своме нахођењу везује, спаја једна места Светога Писма са другима, и тако их објашњава. Но при таквом руководном начелу у тумачењу Светога Писма, на крају крајева излази да тумачења светог Писма има онолико колико и људи који га тумаче. Овај метод контекстуалног тумачења Светога Писма може бити веома користан, али не у његовом рационалистичком издању, већ под руководством Цркве, као непогрешног вођа кроз све дубине и висине вечних божанских истина Светога Писма. Без благодатног руководства Цркве, ништа није лакше човеку него залутати у душегубне заблуде при тумачењу безданих истина Светог Откривења Божјег. То се види на свима јеретицима, јер узимајући себе за вођа кроз понорне тајне божанских истина светог Писма, они падају у понор својих маштања и гину у својим трулежним мислима. Није доста позивати се на свето Писмо, већ се треба позивати на њега кроз Цркву и Црквом. Нема јеретика, вели свети Иларије, који се не би позивао на свето Писмо; али позивајући се на њега, јеретици га, у ствари, изврћу и хуле.⁷⁸ Апостолско учење о Цркви као једином сигурном и непогрешном руковођу у тумачењу Светога Писма налазимо код Викентија Леринског. На приговор: „Ако је писана реч Божја света, савршена и потпуно разумљива при довођењу у везу једних места са другима, каква је потреба додавати томе још и ауторитет црквеног разумевања Светога Писма“, он даје овакав одговор: „Та потреба се састоји у томе,

што Свето Писмо, због саме његове узвишености, не схватају сви у једном истом смислу, него један тумачи његове речи овако, други онако, тако да се из њега, како изгледа, може извући скоро онолико смисала, колико има људи. Свето Писмо по своме нахођењу објашњава Новацијан, по своме Савелије, по своме Донат, Арије, Евномије, Македоније, по своме Фотин, Аполинарије, Прискилијан, Јовинијан, Пелагије, Целестин, по своме најзад Несторије. Због тога је, при оваквом мноштву разноврсних заблуда, безусловно неопходно управљати ток тумачења пророчких и апостолских Писама по норми црквеног и васељенског поимања њиховог (*secundum ecclesiastici et catholici sensus normam*)“.⁷⁹

Најзад, неки сматрају да је озарење Светим Духом руководно начело у тумачењу Светога Писма. Али овакво начело отвара широк пут за сваковрсне ћуди у тумачењу Светога Писма. Јер сваки може, по својој вољи, објавити за озарење Духом Светим извесно своје расположење, и захтевати да се његово тумачење Светога Писма прими као такво. То се у ствари и дешава међу протестантским сектантима, који се овим методом служе у тумачењу Светога Писма. Они обично противрече један другоме, и тиме посведочавају, да су своја самовољна тумачења Светога Писма прогласили за истинити смисао његов. Истина, постоји еванђелско средство којим би овакви тумачи Светога Писма могли потврђивати своја тумачења као тачна и правилна, а то су: истинска чудеса. Али пошто то није случај са њима, то њихова тумачења остају занавек самовољни производ њихове маште. Сем тога, иза овог метода скрива се сатанска гордост, која пустоши душе оваквих тумача Светога Писма, јер опијени њоме, они самопоуздано и самовољно проглашују своја разна стања за озарење Духом Светим. А познато је, и посведочено је светим Писмом и светим Предањем, да се Дух Свети даје у изобиљу истински смиренима и истински светим људима, и то Црквом и у Цркви.⁸⁰ За правилно тумачење Светога Писма потребно је благодатно просветљење Духом Светим, али се оно за многе еванђелске подвиге даје Црквом, што показује пример многих светих Отаца. „Онима који испитују Писма, вели свети Златоуст, потребно је

просветљење одозго, да би пронашли оно што траже, и да би сачували оно што пронађу“.⁸¹

б) Догмати и Свето Предање

Као што је Свето Писмо извор светих божанских догмата, тако исто је и Свето Предање (ή αἰία παράδοσις), јер је и оно жива реч Божија, само Свето Писмо – записано свето Предање, дотле је свето Предање – усмено свето Писмо. И једно и друго су истог божанског порекла, јер су Откривење једног истог Тројичног Божанства. Шта више, свето Предање је по времену старије од светог Писма. Како у Старом Завету, тако и у Новом, свето Предање претходи светим Књигама. Више од двадесет година Црква није имала записан Нови Завет, него је свето Предање било једино мерило вере и целокупног домостроја спасења. „Божанствени људи, пише блажени Теофилакт у предговору свога тумачења на Еванђеље по Матеју, учили су се не из списка и књига, него имајући чисти ум, просветљавали су се озарењем Пресветог Духа, и тако упознавали вољу Божију из разговора самога Бога са њима лице у лице. Такав је био Ној, Авраам, Исаак, Јаков, Јов, Мојсеј. Али када су се људи искварили и постали недостојни просветљења и научења од Светог Духа, тада је човекољубиви Бог дао Писмо да би се бар помоћу њега сећали воље Божије. Тако је и Христос испрва сам лично беседио са Апостолима, и послао им за учитеља благодат Светог Духа. Али пошто је Господ предвидео да ће се касније појавити јереси и наше нарави искварити, то је благоволео да Еванђеља буду написана, да би се ми, учећи се из њих истини, одупрли јеретичкој лажи, и да се наше нарави не би искварили сасвим.“ У својој првој беседи о Еванђељу по Матеју свети Златоуст благовести: „У ствари, ми не би требало да имамо никакву потребу за Писмом, него да водимо живот тако чист, да би место књига душама нашим служила благодат Духа, и сва срца наша била исписана Духом, као што су књиге мастилом. Али пошто смо ми одгурнули ову благодат, онда не остављајмо бар овај други пут. А да је први пут био заиста бољи, то је Бог показао и речима и делима својим. Јер је Он са Нојем, са Авраамом и његовим потомцима, а и са Јовом и са Мојсејем беседио не путем Писма већ Сам лично, пошто је

њихов ум био чист. Када је пак сав јеврејски народ потонуо у дубину безбожности, тада су већ постали неопходни: Писмо, таблице, и поуке кроз њих. И као што је познато, то се десило не само са старозаветним светитељима, него и са новозаветним. Јер и Апостолима није предано Богом ништа писано, већ им је место Писма обећана благодат Духа. Той, рекао им је Он, вспомлнеть вамъ вся (Ин.14:26). А да би знао, да је ово било далеко боље, чујмо шта Он говори преко Пророка: завещаю вамъ заветъ новъ, дая законы Моя въ мысли ихъ и на сердцахъ ихъ напишу я, и будутъ вси научены Богомъ (Иер.31:31–34; Ин.6:45). И Павле, показујући ово преимућство једнога над другим, говори да је он добио закон написан не на скрижалехъ каменныхъ, но на скрижалехъ сердца плотныхъ (2Кор.3:3). Али када су се, по истеку многог времена, једни удаљили од правог учења а други од чистоте живота и наравствености, тада је опет настало писмено поучавање.“

По свему, Свето Писмо и Свето Предање су подједнако неопходни, подједнако важни, подједнако незаменљиви. Ту истовестност њихову истиче апостол Павле када пише Солуњанима: Браћо, стојте и држите предања (τάς παραδόσεις), којима се научите или речју или посланицом нашом (εἴτε διὰ λόγου εἴτε δι' ἐπιστολῆς ἡμῶν)⁸². Тумачећи ове апостолове речи, свети Златоуст вели: „Из овога се јасно види, да Апостоли нису све предавали кроз посланице, негосумногосаопштавалиибез писања; али и једно и друго подједнако заслужују веру (ἐστὶν ἀξιόπιστα). Стога ми сматрамо достојним вере и црквено Предање. Постоји предање, – ништа више не тражи (Παράδοσις ἐστὶ, μηδὲν πλεον ζητεῖ)“⁸³. Обраћенима се није давала књига да изучавају истине Христове, него су их у почетку Апостоли и њихови ученици усмено поучавали; тек се касније јавила потреба да се један део Светог Предања запише у свете новозаветне књиге, док се већи део преносио у цркви живом речју, од Апостола и њихових ученика, путем апостолског прејемства. Али важност и значај и записаног и усменог Светог Предања остала је увек једна иста; и тек једно у другом, и једно са другим сачињавају пуноћу божанских истина спасења. Богомудро сведочанство о томе имамо у светог Иринеја који

пише: „Шта би било да нам Апостоли нису оставили своја писања (Свето Писмо)? Зар не би требало следовати поретку Предања, које су они оставили онима, којима су и Цркве поверили? Овоме поретку следују многа племена варварска, која, поверовавши у Христа, имају спасење, написано у душама њиховим Духом, без хартије и мастила, и брижљиво чувају древно Предање... Такви људи, поверовавши без Писма, сматрају се за варваре због наречја, али што се тиче учења, нарави и живота, они су по вери веома мудри и угађају Богу, проводећи живот у свакој правди, чистоти и мудрости. Ако би им ко стао проповедати лажно учење јеретичко, они би одмах затворили уши, и побегли далеко, не желећи ни да чују богохулну беседу. Тако они, утврдивши се на древном апостолском Предању, и не пуштају до ума свог никакву таштину.⁸⁴

Због свега тога, васељенска Црква Христова са подједнаком ревношћу чува и Свето Писмо и Свето Предање у њиховој богооткривеној апостолској пуноћи, чистоти и неприкосновености. „Истину не треба тражити у других, саветује свети Иринеј, већ јој се треба учити у Цркви, у коју су Апостоли, као у богату ризницу, сложили све што може бити истинито. Ту ко хоће нека црпи себи животворно пиће; ту су врата живота; а сви други – лопови су и разбојници, и зато треба бежати од њих а љубити оно што долази од Цркве, и примати од ње Предање истине (*veritatis traditionem*)... Где су сложени дарови Господњи, тамо се и треба учити истини. т.ј. у оних у којих се налази прејемство Цркве од Апостола и борави здрава, беспрекорна поука и неискварена, неповређена реч. Они чувају нашу веру,... и без опасности (од заблуда) излажу нам Писма (*scripturas*)“.⁸⁵ Ориген пише: „Нека се чува црквено Предање, које је путем прејемства предано од Апостола, и које досада борави у црквама. Само оној истини и треба веровати, која се ни у чему не разилази са црквеним апостолским Предањем“.⁸⁶ Свети Епифаније саветује: „Неопходно је држати сви Предања, јер је немогуће наћи све у Светом Писму. Свети Апостоли су једно оставили у Светом Писму, а друго у Светом Предању, што сам Павле потврђује: *якоже предахъ вамъ (1Кор.11:2)*“.⁸⁷

Сачињавајући једну недељиву божанску Истину, Свето Писмо и Свето Предање се међусобно допуњују, условљују, објашњују и одржавају. За правилно разумевање Светога Писма неопходно је руководство Светога Предања. Свети Иринеј одлучно тврди: „Они који не знају Предање, не могу наћи истину у Писму“.⁸⁸ Климент Александриски вели да су „правило истине изгубили они који тумаче Свето Писмо противно црквеном Предању“.⁸⁹ Ориген учи да „не треба отступати од првобитног и црквеног Предања, и веровати Писмима друкче него како су нам путем прејемства предале Божје Цркве“.⁹⁰ „Предметом вере треба признавати само ону истину, која се ни у чему не разилази са црквеним и апостолским Предањем (in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione)“.⁹¹ Свети Кипријан пише: „Ако се обратимо извору божанског Предања, одмах ће престати људска заблуда“.⁹² Свети Василије Велики благовести: „Од сачуваних у Цркви догмата и проповеди, неке имамо из записаног учења (ἐκ τῆς ἐγγράφου διδασκαλίας), а неке смо примили од апостолског предања (ἐκ τῆς τῶν Ἀποστόλων παραδόσεως) по прејемству у тајни (ἐν μυστηρίῳ). И једни и други имају исту силу (τὴν αὐτὴν ἰσχύιν) за побожност; и овоме неће противречити нико, ко је иоле упознат са прописима Цркве. Јер ако станемо одбацивати неписане обичаје, као да немају велики значај, онда ћемо не приметно оштетити Еванђеље у најглавнијим стварима, или шта више, од апостолске проповеди оставићемо пусто име“.⁹³ Свети Дамаскин, говорећи о неисказаној божанској важности Светог Предања, вели: „Ми не прекорачујемо вечне границе (ὄρια αἰώνια), које поставите Оци наши, него држимо предања (τάς παραδόσεις), као што их примисмо. Јер ако станемо кварити устројство Цркве (τὴν οἰκοδομήν τῆς Εκκλησίας) ма и у најмањим стварима, оно ће се постепено разрушити цело“.⁹⁴ „Молимо народ Божји, народ свети, да се чврсто држи црквених предања (τῶν ἐκκλησιαστικῶν παραδόσεων). Јер одбацивање из Предања најмањих ствари, као камења из зграде, убрзо ће срушити сву зграду“.⁹⁵

Шести Васељенски сабор својим деветнаестим правилом санкционисао је једном за свагда апостолско учење васељенске Цркве Христове о тумачењу Светога Писма светим Предањем:

„Предстоятели церквей должны по вся дни, наипаче же во дни воскресные, поучати весь клирь и народъ словесамъ благочестія, избирая изъ Божественаго Писанія разуменія и разсужденія истины, и не преступая положенныхъ уже пределовъ и преданія богоносныхъ Отець: и аще будетъ изследуемо слово Писанія, то не инако да изъясняютъ оное, разве какъ изложили светила и учителя Церкви въ своихъ писаніяхъ, и сими более да удовлетворяются, нежели составленіемъ собственнѣй словъ, дабы при недостатке уменія въ семь, не уклонитися отъ подобающаго.“

Познато је да су сви Васељенски сабори, од првог до седмог, одбацивали јереси и утврђивали божанске догмате вере, не само на основу Светога Писма већ и на основу Светога Предања.⁹⁶ Свети Кирил Јерусалимски вели да се Црква назива васељенском (καθολική саборном), стога што без икаквог недостатка предаје све догмате (ἀπαντα та δόγματα), које људи имају знати.⁹⁷

Из свега реченога јасно је зашто Црква Христова анатемише оне који одбацују Свето Предање и свете Васељенске саборе. „Отвергающимъ преданія, Божественному Откровенію согласная, и православно-кафолическою Церковью хранимая, анафема“.⁹⁸ „Отвергающимъ же Соборы святыхъ Отець и ихъ преданія, Божественному Откровенію согласная и православно-каволическою Церковію благочестно хранимая, анавема“.⁹⁹

5. Догмати и разум

Однос догмата према људском разуму детерминисан је њиховом обостраном природом и својствима. Док су догмати по природи божанске истине са божанским својствима вечности, бескрајности, неизмењивости, дотле је разум људски по природи – тваран, са људским својствима релативности, ограничености, изменљивости. Осим тога, у својој емпириској даности разум људски проникнут је греховношћу, те се сва његова делатност креће у категорији греха. Посматрани ма с које стране, догмати се увек јављају као божанске истине, које у сваком погледу премашају и превазилазе разум људски. Нема догматске истине која се може сасвим сместити у чауру људског огреховљеног разума, те стога нема догмата који се може потпуно логички схватити, логички објаснити, логички образложити. Ставе ли се пред разум људски богооткривени догмати: о тројичности, о оваплоћењу, о крсту, о васкрсењу, о вечном животу, о Светој Богородици, о благодати, о првородном греху, о Страшном суду, или ма који други, – он неће бити у стању да продре у тајанствену природу ниједнога од њих. Пошто нам је Бог даровао блага, вели свети Златоуст, која превазилазе људско схватање, Он с правом захтева од нас веру. Сви наши најважнији догмати туђи су умовању (ἐρημα λογισμών) и доступни једино вери (πίστεως ἐχέτω μόνης). На пример: Бог је нигде и свуда. Шта је несхватљивије за разум од овога? И у једном и у другом има много необјашњивог. Бог се не затвара местом, и у Њему нема места. Он нити је постао, нити Себе створио, нити отпочео постојати. Какав разум (ποῖος λογισμός) би примио ово, када не би било вере? И зар не би то изгледало смешно? А немати краја (τέλος), – зар то није теже од сваке загонетке? Бог је беспочетан, нерођен, неописан и безграничан, – и то је такође непостижно уму (ἄπορον). Или, можда би се могла објаснити умом (λογισμῷ ἐξετάσαι) бестелесност Божја? Расмотримо. Бог је бестелесан. Шта је то: бестелесан? Једна гола реч; разум (ή έννοια) ништа не извлачи из ње, и ништа не замишља. Када би ишта замислио, он би

прешао вештастеном, ономе из чега се образује тело. Значи, када уста говоре о бестелесном, разум не појима о чему она говоре (οὐκ οἶδε δε ἡ διάνοια τί λέγει), или појима само толико да бестелесно – није тело... Или још: Божјој природи је несвојствено зло; али сваки бива добар једино по својој вољи; следствено, зло је својствено Божјој природи. Али то је немогуће рећи; сачувај Боже! И још: да ли Бог има биће по својој вољи (θέλων) или против своје воље (μη φέλων)? Али и то је немогуће рећи. Опет: ограничава ли Бог васељену или не? Ако је не ограничава, онда она Њега ограничава; ако је пак ограничава, онда је Он безграничан по природи (ἄπειρος τη φύσει). Још нешто: ограничава ли Бог сам Себе? Ако ограничава, значи: Он је беспочетан не у односу према Себи већ у односу према нама; следствено, беспочетан је не по природи. Тако, свуда долазимо до противречних закључака (πανταχοῦ τὰ ἐναντία δεῖ δοῦναι). Какав мрак, и како је свуда нужна вера (πανταχοῦ πίστεως δεῖ)! Једино је она чврста.¹⁰⁰

Пред сваким божанским догматом разум људски стоји немоћан; и ако је искрен, он мора свој однос изразити признанием: не разумем. Побуни ли се пак пред њиховом загонетном тајанственошћу, они постају за њега бесмислица и лудост, безумље и саблазан.¹⁰¹ Неспособан да схвати и разуме догматске истине, разум људски тиме сведочи да је неспособан бити њихов тумач и творац. Ограничен, релативан, изменљив, огреховљен, разум људски не може стварати безграничне, апсолутне, неизменљиве, безгрешне истине, нити их схватити. Оне прерастају његову категорију појимања и стоје над њим. Оне са сваке стране превазилазе његове силе и способности. Суштином својом догматске истине су сакривене у неиспитаним дубинама мудрости Божје, и, покривене покривалом божанске тајанствености, живе у неприступачној светлости Тросунчаног Божанства, јер разум људски не би могао издржати блесак њихове сунчане божанске тајне. Као што би човек не само ослепио већ и уништио себе, када би се приближио сунчевим протуберанцама, тако би и разум људски уништио себе, када би могао наг продрети у наднебеске висине Тројичног Божанства, где безбројна сунца вечних истина пламте. За пут међу њих,

разум људски мора имати покривало вере, и бити обучен у свеоружје еванђелских добродетељи.

У самој ствари, однос разума људског према догматима као вечним истинама Христовим, детерминисан је односом самога Господа Исуса према разуму људском у његовој греховној даности. Шта Господ Христос уопште тражи од сваког човека као услов идења за Њим? – Једно, само једно: да се одрекче себе и узме крст свој: Ако ко хоће за мном ићи, нека се одрекче себе (ἀπαρνησάσθω εαυτόν) и узме крст свој, и иде за мном.¹⁰² Одрећи се себе значи: одрећи се себе у целокупној психофизичкој стварности своје огреховљене личности, тј. одрећи се своје душе, своје воље, свога разума, свога ја, свога антропоцентричког, егоистичког закона живота и мишљења. А човек то постиже, када самоодречним подвигом вере у Христа распне себе греху и свему грешном у себи и око себе; када умре греху и смрти, да би оживео безгрешном и бесмртном Господу Христу.¹⁰³ Посебно пак, разум се одриче себе, када престане сматрати себе самобитним творцем истине, мерилом истине, вођом истине, и самоодречним подвигом вере преда себе Господу Христу, да му Он буде и творац истине, и мерило истине, и вођ истине. Човек ће сачувати себе за живот вечни једино ако саможртвеним подвигом вере изгуби душу своју ради Христа, преда је Христу, јер ће је у Њему поново наћи, и то – обновљену, облагодаћену, обесмрћену, овековечену. Јер то је смисао Спаситељевих речи: Ако ко изгуби душу своју мене ради, наћи ће је (εὕρήσει αὐτήν),¹⁰⁴ спашће је (σώσει αὐτήν),¹⁰⁵ сачуваће је за живот вечни (εἰς ζωὴν αἰώνιον φυλάξει αὐτήν).¹⁰⁶ Када се човек ради Господа Христа одрекне себе, своје грешне душе, свога грешног разума, свога огреховљеног ја, он свега себе поверава и предаје Господу Христу, умире ради Господа Христа, зрно личности своје сахрањује у Господу Христу. И тада се у божанским дубинама благодати Христове зрно човечје личности разједињује, обезобличује, распада, разлучује од свега греховног и смртног, ослобођава од егоистичке откинутости и осаме, умире за све што је пролазно и грешно, и човекољубиви Господ га оживљује својом бесмртношћу, овековечује својом вечношћу, испуњује својом истином, и тиме оспособљује да

роди много божанског рода. Јер то значе Спаситељеве речи: Заиста, заиста вам кажем: ако зрно пшенично паднувши у земљу не умре, оно једно остане (αὐτός μόνος μένει); ако ли пак умре (ἐάν δέ ἀποθάνῃ), много рода роди. Који љуби душу своју, изгубиће је; а ко мрзи душу своју у овом свету, сачуваће је за живот вечни.¹⁰⁷ Другим речима, ако човек не омрзне грешну душу своју, ако се самоодречним подвигом вере не одрекне ње у њеној греховној реалности, и не преда је Господу Христу, онда један остане, сам и усамљен остане, беспомоћан остане у греху свом и смртности својој, бесплодан и неродан остане са свим умом и разумом својим, са свом вољом и делатношћу својом. Ако ли подвигом надумне вере умре своје греху, своје егоизму, своје грешном разуму, и сву судбу своју преда у руке Господу Христу, онда – много рода роди: сачува себе, душу своју, разум свој за живот вечни, умножи и помножи себе бескрајним бројем Христових савршенстава, плиромом живота. Таква је награда за самоодречни подвиг еванђелске вере. Зато апостол Павле, који је на себи самом искусно сав трагизам и сву бесмисленост човека и света без Христа, и подвигом надумне вере познао сву дубину и ширину и дужину и висину љубави Христове,¹⁰⁸ и отада све сматрао за трице и штету према преважном познању Христа Исуса Господа свога, којег ради је све оставио,¹⁰⁹ – проповеда, да је дужност хришћана, да поробљују „сваки разум на послушност Христу (πάν νόημα εἰς τὴν ὑπακοήν τοῦ Χριστοῦ)“.¹¹⁰ Предавши себе Господу Христу, и живећи у Њему и Њиме, човек постаје сутелесник Христов,¹¹¹ етернизира душу своју, стиче „ум Христов“, по смелом тврђењу великог Апостола: Ми ум Христов имамо (ἡμεῖς νοὺν Χριστοῦ ἔχομεν),¹¹² тј. ум хришћана се у богочовечанском телу Христовом – Цркви, на неки неизречено тајанствен начин по дејству благодати, сједињује са умом Христовим, и тако оспособљује за познање Христових божанских истина. Ово благодатно познање вечних божанских истина, оличених и датих у богочовечанској личности Господа Исуса, природна је последица благодатно-подвижничког живота у Цркви Христовој. Ми веровасмо и познасмо (ἡμεῖς πεπίστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν) да си ти Христос, Син Бога живога,¹¹³ изјављују Апостоли Господу Христу, и тиме

једном засвагда одређују однос између вере и знања, и постављају новозаветно правило о вери као средству познања вечних истина, откривених Господом Христом. Али и у томе чудесном процесу благодатног удубљивања сазнањем у вечне истине Христове човек апостолске вере у смирености својој драговољно се поверава руководству Цркве, њеном светом, саборном, апостолском, непогрешном разуму. Преображен Христовом вером, човек увиђа, види и признаје, да је саборно, богочовечанско сазнање Цркве једини непогрешни вођ за његово сазнање кроз бездане дубине и недогледне висине божанских истина Христових. И што више благодаћу Божјом и еванђелским подвизима својим понире у неисказано богатство многоразличне премудрости Христове, сложене у Цркви,¹¹⁴ утолико већма распознаје неиспитљиву тајанственост њене суштине, и заједно са Апостолом смирено признаје: Сада видимо као кроз стакло у загонетци (δί' ἐσοπτρου ἐν αἰνίγματι).¹¹⁵ Таква је природа божанских истина догматских: ма колико благодаћу Божјом човек ушао у њих, никад их не може до дна испитати, сазнати, јер он увек остаје у границама своје људске природе, у категорији човечјега, а оне – изнад свих граница, у својој божанској бескрајности, вечности и неиспитљивости. И Христов човек се, са блаженим осећањем небеске радости, придружује Апостолу, који кличе: О дубино богатства и премудрости и знања Божјега! како су неиспитљиви његови судови и неистражљиви његови путеви!¹¹⁶

Вера никада не губи карактер вере; она остаје вером и у овом и у оном свету, јер је њен предмет – бескрајни, бесконачни, вечни Бог и Господ, са свима својим неисказаним и безбројним савршенствима. На крају свих крајева, Бог увек остаје тајна, вечита тајна и за најсавршеније благодаћу Божјом сазнање људско и разум људски. Тајна Божија никад не престаје бити тајном, зато и вера људска никад не престаје бити вером, већ увек остаје, и у вечном животу остаје. То сведочи Апостол, говорећи: А сад остаје (μένει) вера, нада, љубав, ово троје¹¹⁷, што значи, оне остају и никад не престају,¹¹⁸ ни у овом ни у оном свету, јер стално остају и никад не престају свете божанске истине и тајне, које сачињавају предмет вере наше, љубави

наше, наде наше. Вера, љубав и нада јављају се и у овом и у оном свету као главне силе препорођене личности човекове, пошто је Тросунчани Господ обучен у такве бесконачне и неисказане тајне, да увек има премного разлога, да се и у вечном животу однос христочежњивих чланова Цркве нормира вером, љубављу и надом.

Вечне догматске истине су предмет вере; а вера је подвиг који обухвата сву личност човекову, па самим тим и разум човеков. Вера је тиме вера, што вечне догматске истине Еванђеља претвара у живот човеков. Све еванђелске добродетељи, на челу са вером, јесу небески хлеб вечнога живота, којим хранећи се, човек обесконачује себе, освећује себе, обесмрћује себе, облагодаћује себе, усавршава себе до крајњих граница своје боголикости. При томе, и сам разум, као органски део човекове боголике личности, добија своју дубину и ширину и висину. У том процесу усавршавања себе благодатним подвизима еванђелским, догмати као вечне божанске истине постају нормативна и регулативна начела целокупног живота човековог, а тиме и целокупне мислене делатности његове. Благодатни живот човеков у Цркви неминовно постаје извором благодатног познања вечних истина догматских. Доживљујући их као суштину свога живота, човек постиже њихову истинитост, и неопходност, и спасоносност за људску личност уопште. Притом се може поставити еванђелско начело и правило, еванђелски категорички императив: Твори, да би познао. Јер то је смисао Спаситељевих речи: Ако ко хоће његову (тј. Бога Оца) вољу творити (το θέλημα αὐτοῦ ποιεῖν), дознаће (γινώσκειν) је ли ово од Бога.¹¹⁹ Све што је Христово – остварљиво је, оваплотљиво је. Јер у Господу Христу нема ничег апстрактног, ничег иреалног; Његова је јединственост у томе, што је Он оваплоћени Бог и што су у Њему као таквом оваплоћене све божанске истине. А пошто се оваплотио Бог, и са Њим све божанске истине, то значи све су оне остварљиве, оваплотљиве у сфери људског живота, и то у границама времена и простора. О томе сведочи цео Нови Завет и сва историја Цркве Христове.

Претварајући благодатним подвизима вечне догматске истине у свој живот, Христов човек поступно улази у

разумевање ових истина, али увек под руководством светог и саборног разума Цркве васељенске. Притом, сасвим природно: познање следи из вере; вера као начин живота и мишљења постепено води из знања у знање. Али што више расте у благодатном разумевању догматских истина, подвижник вере се све више и више учвршћује у убеђењу, да је Откривење – Откривење, а не знање.

Овакво гледиште на однос између догмата и разума, вере и знања, налази своју пуну потврду у учењу светих Отаца и Учитеља Цркве. Тако, свети Кирил Александриски расуђује о томе: „Нужно је веровати, да би се разумело. А што се истине божанске примају вером, из тога не следи да се ваља потпуно отказати њихова проучавања, него се пре треба старати да се уздигнемо бар до оног не сасвим јасног разумевања ових истина, за које Апостол вели: видим као кроз стакло у загонетци. Стога добро чине када тврде, да не треба најпре познати па онда веровати, него стављајући прво веру, знање међу на друго место. Јер знање следи за вером, а не претходи јој, по речима: аще не уверите, ниже имате разумети (Ис.7:9). Проста и нерадознала вера на тај начин сачињава неку врсту темеља, на коме се после већ зида знање, које нас мало по мало приводи у меру раста Христова и у човека савршена и духовна.¹²⁰ Тако гледа на однос између вере и знања и блажени Августин: „Верујемо, да бисмо познали; а не знамо, да бисмо поверовали“.¹²¹ Знање о Богу расте са вером у Бога. Уколико човек благодатним подвизима напредује у вери, утолико напредује у познању предмета и истина вере. Свети Златоуст благовести: „Вером се стиче знање о Богу (διὰ τῆς πίστεως ἢ γνῶσις), и без вере немогуће је познати Га.“¹²² При томе вера је критеријум (κρίτήριον) знања о Богу и божанским догматима.¹²³ По Тертулијану, вера претходи знању, јер „упућује разум достигнућу истинитог знања“.¹²⁴ Наглашавајући недомислимост многога у учењу о Светој Тројици, свети Василије Велики види у томе разлог за што јачу веру у Њу, и пише против јеретичког рационализма Евномијевог: „Ако све будемо мерили својим разумом и претпостављали да оно што је непостижно за разум, сасвим не постоји, онда ће пропасти награда вере, пропашће

награда наде. Чиме ћемо постати достојни оних блаженства, која су нам припремљена под условом вере у невидљиво, ако будемо веровали само ономе што је очигледно за разум?“¹²⁵ Као продужујући мисао светог Василија Великог, блажени Августин вели: „Вредност вере се и састоји у томе, што она верује не видевши. Јер шта је велико у томе, ако људи верују ономе што виде, по мисли самога Господа, који, изобличујући ученика, говори: јако видењ мя, вероваль еси; блажени не видеши, веровавше“.¹²⁶ Вера је не ствар логичких доказа, већ поверења у Господа, као највишег извора свих истина вере¹²⁷. Суштина свих истина вере је погружена у невидљиво.¹²⁸ Онима који веру условљују доказима разума, свети Касијан вели: „Ти тражиш доказа ономе што је речено Богом? Ја ти га дати нећу. Бог је то казао; Бог је то рекао; за мене Његова реч и јесте највиши доказ. Доказе остављам на страну, клонећи се спорова; да бих веровао за мене је доста знати само Онога који говори. Вера ми не допушта да сумњам у речено, не допушта да га судим. Зашто да истражујем на који је начин истинито оно што је Бог казао, када не треба да сумњам у истинитост онога што је Богом казано“.¹²⁹ Разум је дужан да се према божанским истинама вере односи са побожним страхопоштовањем, јер Бог и све што је Божје несравњено превазилази наш разум.¹³⁰ Стога је основно правило за разум људски при третирању вечних догматских истина: не мудровати више него што ваља мудровати, него мудровати целомудрено (φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν) по мери Богом дане вере.¹³¹

6. Црква и догмати

У Господу Христу дате су једном за свагда вся божественныя силы, яже къ животу и благочестію,¹³² и објављене све божанске истине спасења, те је Спаситељ на Тајној вечери и могао рећи ученицима својим: Вся, яже слышахъ отъ Отца моего, сказахъ вамъ.¹³³ Све што је Господ Христос открио и дао људима вечно је, непроменљиво је, апсолутно је, зато што је Он сам вечан, непромењив, апсолутан: Исус Христос је јуче и данас исти и вавек.¹³⁴ Али Његово неисказано човекољубље врхуни у томе, што је Он себе таква, и такво своје учење, у свој богочовечанској пуноћи оставио Цркви, као телу своме, коме је Он глава, и у коме борави непрестано.¹³⁵ Објављујући Црквом и из Цркве сву вољу Божју,¹³⁶ Апостоли бацају анатему на свакога који ма у чему изврће Еванђеље Христово и његове вечне, неизменљиве истине: Аще мы, или ангелъ съ небесе блавестить вамъ паче, еже блавестихомъ вамъ, анавема да будетъ.¹³⁷

Свесна тога, Црква Христова са серафимском ревношћу чува све догматске истине Откривења у њиховој божанској чистоти и неизменљивости. Али као Богом постављени чувар и тумач Светог Откривења, она, вођена Духом Светим, објашњава, тумачи и формулише догмате онако како је Дух Свети упућује и учи. Она то чини с обзиром на потребе својих верника, да би богооткривене истине догматске учинила приступачнијима људском сазнању и пријемчивости. Радећи тако она ништа ново не уноси у свете догматске истине, већ их само изражава на нов начин, даје им друкчију одору са вербалне стране. Али у овој делатности својој она је непогрешива, јер дејствује безгрешним Господом Христом у Духу Светом, који је чува од сваке заблуде и обмане.¹³⁸ Непрестано се бринући о спасењу својих верних, Црква је у борби са јеретичима на разне начина истицала и изражавала догматске истине Откривења, због чега је створила и нарочите изразе, којих нема у Светом Писму, али које је изазвала потреба времена, као на пример изразе: једносуштан (ομοούσιος),

Богочовек (Θεάνθρωπος), оваплоћење (ένσωμάτωσις, ένσαρκος παρουσία), вачовечење (ένανφρώπησις), Богородица (Θεοτόκος), Богомајка (Θεομήτωρ), Приснодева (Άειπάρθενος) и тд. Да би верне сачувала од јеретичких заблуда и саблазни, Црква је, нарочито на Саборима, раскривала, објашњавала и тумачила поједине догмате, као на пример: на I Васељенском сабору догмат о једносушности Лица Пресвете Тројице, догмат о Божанству Сина; на II Вас. сабору догмат о Божанству Светога Духа; на III Вас. сабору догмат о оваплоћењу Бога Речи и догмат о Светој Богородици; на IV Вас. сабору догмат о Богочовечанству Господа Христа; на V и VI Вас. сабору догмат о двама вољама и дејствима у Господу Христу; на VII Вас. сабору догмат о светим иконама; на Картагенском сабору догмат о првородном греху и благодати; на Лаодикиском сабору догмат о тајни миропомазања, и тд.

Оваквим својим радом Црква није ништа ново уносила у догматско учење Светог Откривења, нити га мењала; она је само у новом облику објављивала оне догмате, који су у њој одувек постојали као богооткривене истине и као опште, васељенско, апостолско вероучење. То потврђује и чињеница, што су Оци Сабора своје одредбе вере обично пропраћали усклицима: „То је вера апостолска! то је вера отачка! то је вера васељенска!“ Сазнање Цркве о апсолутној истинитости, неопходности и спасоносности светих догмата увек је било подједнако живо и силно, само га је Црква, изазивана разним потребама свог историског живота, изражавала на Саборима с новом силом и давала му нове изразе. Догмата су у Цркви увек били догмата, како за време Сабора, тако и пре и после њих; Црква их је увек подједнако и потпуно била свесна, само у својој богоумдрој увиђаваности понекад је јаче наглашавала неке од њих, с обзиром на потребе својих верника. Оличавајући собом живо богочовечанско тело вечних догматских истина, Црква непрестано поседује оне исте богооткривене истине, које су јој још у почетку уручили сам Господ Христос и његови свети Апостоли. И када говори догматске истине, она – своје говори, као из Бога, пред Богом, у Христу говори.¹³⁹ Она мисли кроз догмате; она кроз њих и помоћу њих сазнаје и осећа себе као

себе; ван њих она је немогућа, као и они ван ње. Свесна себе као живог тела догматских истина, она је самом природом свога светог, саборног и апостолског сазнања и осећања одређена да вечне истине Откривења разјашњава и формулише према потребама свога историског живота. Радећи тако, она поступа у духу и по духу Откривења, које поседује и чува. Јер ни Тројични Господ није одједном открио људима све истине Откривења, већ их је објављивао постпуно, према потребама људи и њиховој пријемљивости. То потврђује апостол говорећи: Многочастнь и многообразна древле Богъ глаголавый отцемъ во пророцехъ, въ последокъ дній сихъ глагола намъ въ Сынь.¹⁴⁰ Зашто је Бог тако поступао? На то свети Василије Велики одговара овако: „Домостројитељ нашего спасења уводи нас у велику светлост истине после поступног навикавања на њу, јер штеди нашу немоћ. У дубини богатства премудрости своје и у неиспитаним судовима разума свог, Он је одредио за нас ово лако и згодно руководство, привикавајући нас испрва да гледамо сенке предмета и посматрамо сунце у води, да не би, приступивши одједном гледању чисте светлости, обневидели. На том је основу и измишљен закон, имый сень грядущихъ (Евр.10:1), и праслике у пророка – та претсказивања истине, ради обучавања очију срца, да би подесан постао за нас прелаз од њих ка премудрости у тајни сакривеној“.¹⁴¹ А свети Григорије Богослов овако расуђује о томе: „У току векова догодила су се два знаменита преображаја (μεταθέσεις) живота људског, који се називају два завета и, по познатој речи Светога Писма, потреси земље (σεισμοί γης, Агеј 2:7). Један је водио од идола Закону, а други од Закона Еванђељу... Али се са оба два Завета десило једно исто. Шта управо? Они су увођени не одједаред, не при првом потхвату за дело. Због чега? Да би сазнали, да нас не принуђују већ убеђују (μη βιάσθωμεν, ἀλλά πείσθωμεν). Јер што није драговољно, није ни трајно, као што се поток или растиње не могу задржавати силом. Што је драговољно, трајније је и чвршће. И једно је дело онога који употребљава насиље, а друго је сопствено наше. Једно је својствено насилничкој власти, а друго – Божјем правосуђу... Стари Завет је јасно проповедао Оца, а мање јасно Сина; Нови Завет је открио Сина и указао на

Божанство Духа. Сада борави с нама Дух, дајући нам јасније познање о Себи. Јер није било безопасно, пре но што се исповеди Божанство Оца, проповедати јасно Сина, и пре но што се призна Божанство Сина, – изразићу се мало смелије, – обременјивати нас проповеђу о Духу Светом и подвргавати нас опасности да изгубимо последње силе, као што бива са људима који претоваре себе прекомерном храном, или који још слаб вид свој управљају на сунчеву светлост. Требало је да светлост Свете Тројице озарава просветљаване постепеним додавањима (ταῖς κατὰ μέρος προσθήκαις), и, како говори Давид, восхожденијами (ἀναβάσεις, Пс.83:6), наступањима из славе у славу и напредовањима“. ¹⁴²

Та поступност у откривању божанских истина огледа се и у проповеди самог Господа Христа, који говори час у причама, час у сликама, час отворено и јасно, а час прикривено и алегорички. Угледајући се на Њега, поступају и свети Апостоли. ¹⁴³ По угледу и на Њега и на њих, поступа и Црква Православна, када божанским истинама Откривења у разним временима даје разне изразе и објашњења. А када се указивала потреба, да се извесне догматске истине Светог Откривења обуку у неизменљиве формуле, она је и то чинила. Такав је случај са никео-цариградским Симвољом вере. Саставивши га као руководство и образац вере за сва времена, Црква је објавила да је он неизменљив не само по садржини већ и по облику, по букви (=по слову).

У свој разноврсној догматској делатности својој Црква проповеда и исповеда једно и исто Откривење, једне и исте догматске истине. То се ни у ком случају не може и не сме сматрати ни као промена суштине, ни као еволуција догмата. „Као што је сунце, то саздање Божије, у целом свету једно исто, тако и проповед истине свуда сија и просвећује све људе који желе да дођу до познања истине. Ни најсилнији у речи од претставника Цркве неће рећи више него што је речено самим учењем (Христовим), јер нико није већи од Учитеља, нити ће слаб у речи умањити Предање. Пошто је вера једна и иста, то и онај који о њој много каже не додаје, и ко мало каже не умањава је. Веће или мање знање неких, по мери разумевања, састоји се

не у мењању саме садржине, не у томе да се измишља други Бог... или други Христос, или други Јединородни, већ у томе да се марљиво испита мисао казаног у причама и да се доведе у сагласност са садржином вере и да се открије ток дела домостроја Божјег односно рода људског^{.144} Од нарочитог је значаја у овом погледу мишљење Викентија Леринског. Задржавајући се на речима апостола Павла: сохрани (1Тим.6:20), он овако расуђује: „Предање, вели Апостол, сачувај. Шта је Предање? То што ти је поверено, а не што си ти пронашао; то што си примио, а не што си сам измислио; то није дело ума него учења, није приватна својина него свенародна предаја; дело које је до тебе дошло, а не тобом откривено; у односу према њему ти ниси проналазач него стражар, нисти оснивач него следбеник, ниси вођ него вођен. Предаше, говори Апостол, сохрани, то јест, талант вере васељенске сачувај у потпуности, неповређености. Што ти је поверено, то и нека остане у тебе, то ити предаји. Добио си злато, злато и предаји. Нећу да ми подметнеш место једнога друго; нећу да ми место злата преваром потуриш олово или бакар; нећу злата на изглед, дај га у природи... Учи томе чему су тебе учили, и говорећи ново, не реци новачење... Можда ће стога неко рећи да у Цркви Христовој не треба да буде никаквог напредовања вере. Напротив, оно мора бити, и притом највеће... Само ово напредовање мора бити стварно напредовање а не промена вере (*vere profectus sit ille fidei, поп permutatio*). Напредовање је када се ова или она ствар развија (*amplificetur*) сама у себи, а промена – када се нешто из једнога претвара (*transvertatur*) у друго. Треба, дакле, да расте и развије се у току векова до највишег степена разумевања, знања, мудрост, како сваког хришћанина, тако и свих заједно, како једнога човека, тако и целе Цркве, али само – у истом роду, тј. у једном и истом догмату, у једном и истом смислу, у једном и истом предмету схватања. Вера је дело душе, али у овом погледу личи на тела. Са умножавањем година тела се развијају, али остају то што су била. Цветно доба детшћства и зрели старачки узраст веома су међу собом различии; па ипак, старци постају они исти који су пређе били деца, тако да, и ако се раст и изглед једног те истог

човека мења, ипак природа човекова остаје неизмењена и личност иста.... Колико има делова тела у детета, толико их је и у одраслога; и ако се што додало у току времена, опет је све то и раније постојало у зачетку, те се тако после у старца не јавља ништа ново што се није раније тајило у деце... Том закону напредовања неопходно треба да следи и догма хришћанске вере. Нека и она с годинама јача, са временом се шири, са вековима уздиже, али ипак остаје неразрушива и неповређена, цела и савршена у свима подразделима својих делова, у свима, тако рећи, органима и чувствима својим, без и најмање промене, без икаквог губитка у свом садржају, без икакве измене у својим одредбама... На црквеној њиви преци наши су посејали у старини зрневље пшенице, – вере... А пошто крај и почетак не треба да противрече један другоме, то ће бити законито и доследно ако од пшеничког усева ми пожњемо род, род догматске пшенице. Нека се првобитне саднице, у току времена развијајући се постепено, и сада ђубре и негују; но својства њихова ни у ком случају не могу бити измењена. Нека им се додаје облик, изглед, рашчлањавање, али природа сваке врете мора остати иста... Само оно што је земљоделством Божјим по вери отаца засађено у Цркви, нека се старањем синова негује и чува, нека цвета и зри, нека напредује и усавршава се. На тај начин треба догмате небеске философије (*caelestis philosophiae dogmata*) у току времена учвршћавати, углађивати, очишћавати (*excurentur, limentur, poliantur*); али их не треба мењати, ни сасецати, ни унакажавати“.¹⁴⁵

У свој разноврсној догматској делатности својој Црква проповеда и исповеда једно и исто Откривење, једне и исте догматске истине. То се ни у ком случају не може и не сме сматрати ни као промена суштине, ни као еволуција догмата. „Као што је сунце, то саздање Божије, у целом свету једно исто, тако и проповед истине свуда сија и просвећује све људе који желе да дођу до познања истине. Ни најсилнији у речи од претставника Цркве неће рећи више него што је речено самим учењем (Христовим), јер нико није већи од Учитеља, нити ће слаб у речи умањити Предање. Пошто је вера једна и иста, то и онај који о њој много каже не додаје, и ко мало каже не умањава

је. Веће или мање знање неких, по мери разумевања, састоји се не у мењању саме садржине, не у томе да се измишља други Бог... или други Христос, или други Јединородни, већ у томе да се марљиво испита мисао казаног у причама и да се доведе у сагласност са садржином вере и да се открије ток дела домостроја Божјег односно рода људског^{.144} Од нарочитог је значаја у овом погледу мишљење Викентија Леринског. Задржавајући се на речима апостола Павла: Предање сохрани (1Тим.6:20), он овако расуђује: „Предање, вели Апостол, сачувај. Шта је Предање? То што ти је поверено, а не што си ти пронашао; то што си примио, а не што си сам измислио; то није дело ума него учења, није приватна својина него свенародна предаја; дело које је до тебе дошло, а не тобом откривено; у односу према њему ти ниси проналазач него стражар, нисти оснивач него следбеник, ниси вођ него вођен. Предаше, говори Апостол, сохрани, то јест, талант вере васељенске сачувај у потпуности, неповређености. Што ти је поверено, то и нека остане у тебе, то и ти предаји. Добио си злато, злато и предаји. Нећу да ми подметнеш место једнога друго; нећу да ми место злата преваром потуриш олово или бакар; нећу злата на изглед, дај га у природи... Учи томе чему су тебе учили, и говорећи ново, не реци новачење... Можда ће стога неко рећи да у Цркви Христовој не треба да буде никаквог напредовања вере. Напротив, оно мора бити, и притом највеће... Само ово напредовање мора бити стварно напредовање а не промена вере (*vere profectus sit ille fidei, поп permutatio*). Напредовање је када се ова или она ствар развија (*amplificetur*) сама у себи, а промена – када се нешто из једнога претвара (*transvertatur*) у друго. Треба, дакле, да расте и развије се у току векова до највишег степена разумевања, знања, мудрост, како сваког хришћанина, тако и свих заједно, како једнога човека, тако и целе Цркве, али само – у истом роду, тј. у једном и истом догмату, у једном и истом смислу, у једном и истом предмету схватања. Вера је дело душе, али у овом погледу личи на тела. Са умножавањем година тела се развијају, али остају то што су била. Цветно доба детињства и зрели старачки узраст веома су међу собом различии; па ипак, старци постају они исти који су

пређе били деца, тако да, и ако се раст и изглед једног те истог човека мења, ипак природа човекова остаје неизмењена и личност иста.... Колико има делова тела у детета, толико их је и у одраслога; и ако се што додало у току времена, опет је све то и раније постојало у зачетку, те се тако после у стараца не јавља ништа ново што се није раније тајило у деце... Том закону напредовања неопходно треба да следи и догма хришћанске вере. Нека и она с годинама јача, са временом се шири, са вековима уздиже, али ипак остаје неразрушава и неповређена, цела и савршена у свима подразделима својих делова, у свима, тако рећи, органима и чувствима својим, без и најмање промене, без икаквог губитка у свом садржају, без икакве измене у својим одредбама... На црквеној њиви преци наши су посејали у старини зрневље пшенице, – вере... А пошто крај и почетак не треба да противрече један другоме, то ће бити законито и доследно ако од пшеничког усева ми пожњемо род, род догматске пшенице. Нека се првобитне саднице, у току времена развијајући се постепено, и сада ђубре и негују; но својства њихова ни у ком случају не могу бити измењена. Нека им се додаје облик, изглед, рашчлањавање, али природа сваке врете мора остати иста... Само оно што је земљоделством Божјим по вери отаца засађено у Цркви, нека се старањем синова негује и чува, нека цвета и зри, нека напредује и усавршава се. На тај начин треба догмате небеске философије (*caelestis philosophiae dogmata*) у току времена учвршћавати, углађивати, очишћавати (*excurentur, limentur, poliantur*); али их не треба мењати, ни сасецати, ни унакажавати“.¹⁴⁵

Како су свети Оци схватили рад Цркве на санкционисању и формулисању догматских истина Светог Откривења показује нам акт IV Васељенског сабора (451 год.), упућен цару Маркијану. У њему свети Оци саборски пишу: „Вера никејска довољна је за верне; али се мора стати на пут онима који покушавају да кваре веру, не што би се никејској вери нешто ново додало, него да би се новачење јеретика обелоданило. Тако је, на пример, православна вера односно Светога Духа исказана довољно за верне још у речима (никејског Символа): *верујем у Светога Духа*; али су Оци (II Васељенског сабора)

због духобораца додали томе још: *Свети Дух је Господ и Бог, и од Оца исходи*. Исто тако се и наука о оваплоћењу још у никејском Символу садржала речима: *Он сиђе и постаде тело и човек*; али сатана некоје заведе, те једни порекоше рођење Бога од Деве и одбацише израз Богородица (Θεοτόκος), а друга објавише да је Божанство Сина променљиво и подложно страдању,... једни тајну сједињења (двеју природа у Господу Христу) порекоше и индивидуалну појаву (Господа Христа) показаше као проста човека или пророка, а друга истакоше разлику природа, ради чега су Оци: Василије Велики, папа Дамас и Сабори: у Сардици и Ефесу, нашли за потребно да помисле и на нова објашњења старе никејске вере. Али се не сме казати: овде би се могло стати и остати, јер ни јеретици на том не застају, као што је и свети Кирил у својој посланици западњацима, Проклу цариградском и Јовану антиохиском, нашао за потребно да помисли на нове допуне у погледу вере“. ¹⁴⁶

7. Извори догматике као науке

Једини извор догмата јесте Свето Откривење. Али пошто су извесни догмата Светог Откривења у току времена излагани од стране Цркве у кратким, сажетим обрасцима вере или симболима, у одредбама Васељенских и Помесних сабора, и у вероисповедањима светих Отаца, то ови служе као непосредни извор догматичкој науци.

а) *Символи*. Потстакнута потребама верних или изазвана заблудама јеретика, Црква је још од апостолских времена изражавала своју богооткривену веру у облику кратких симбола, које је затим на првом и другом Васељенском сабору заменила општеобавезним Симвољом вере, званим Никеоцариградски.

Ма да су у Апостолским Црквама још од почетка постојали симболи у облику предања, ми их тек касније, нарочито од четвртог века, налазимо записане код светих Отаца и Учитеља Цркве. Тако, свети Кирил Јерусалимски назива символ Јерусалимске Цркве „светом и апостолском вером“, ¹⁴⁷ и тиме посведочава његову апостолску древност. Символ гласи: „Верујем у једнога Бога Оца, сведржитеља, творца неба и земље, свега видљивог и невидљивог. И у једнога Господа Исуса Христа, Сина Божија јединороднога, рођенога пре свих векова од Оца, Бога истиног; кроз којег је све произашло; који се оваплоти и вачовечи, распетог и погребенога; који васкрсе из мртвих у трећи дан; који узиђе на небеса и седе с десне стране Оца, и који ће доћи у слави да суди живима и мртвима, чијем царству неће бити краја. И у јединога Светога Духа, Утешитеља, који је говорио кроз пророке. И у једино крштење ради опроштаја грехова; и у једину свету васељенску Цркву; и у васкрсење тела; и у живот вечни.“ ¹⁴⁸ Символ Александриске цркве свети Александар александриски назива „апостолским догматима цркве.“ ¹⁴⁹ Наводећи символ Антиохиске Цркве, свети Јован Касијан примећује да је „у овом символу изложена вера свих Цркава,... пошто је вера једна за све Цркве.“ ¹⁵⁰ О символу Римске Цркве Руфин пише да је апостолског порекла. ¹⁵¹ Износећи пред Оце I Васељенског сабора символ Кесаријске

Цркве, Јевсевије кесариски се овако изражава: „Како смо примили од епископа који су нам претходили, и како смо се при првом оглашењу и при примању крштења научили из Божанских Писама, како смо веровали и учили у презвитерству и у самом епископству, тако верујемо и сада, и износимо пред вас нашу веру.“¹⁵² Излажући и бранећи символ Кипарске Цркве, свети Епифаније говори поборницима православља: „Нека умукну јеретици против свете Деве, чисте невесте Христове, то јест, матере наше свете Цркве, јер синови њени чувају веру по прејемству од својих светих Отаца, то јест од светих Апостола, који су им такође заповедили да је предају и проповедају и својој деци. Будите и ви синови Апостола и предајите ово учење својој деци;... поучавајте их, руководите, упућујте непроменљиво у овој светој вери васељенске Цркве, коју је од Апостола Господњих примила на чување света и једина Дева Божја.“¹⁵³

По свима овим симболима древних Апостолских Цркава види се да је у њима опширније разрађена и изложена Спаситељева еванђелска формула крштења: Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. То је чињено не стога што је вера апостолска била недовољна, већ што су опширније излагање ове вере у облику символа изискивале потребе Цркве при спремању и крштавању оглашених и при сузбијању лажних учења јеретичких. Иако се ови симболи донекле разликују по слову, они су једно по духу. Али саборно сазнање васељенске Цркве, побуђено потребама времена, саставило је, на основу божанског учења Светог Откривења и символа древних Апостолских Цркава, општеобавезни, завршни, неизменљиви Символ вере на првом (325 г.) и другом (381 г.) Васељенском сабору, који је по местима где су ови Сабори држани назван Никеоцариградски. У њему су једном за свагда изложене главне догматске истине богооткривене вере апостолске, због чега га је васељенска Црква објавила за неизменљиви образац вере свих времена. Општу обавезност и неизмењивост Никеоцариградског символа потврдили су потоњи Васељенски сабори. Тако су Оци IV Васељенског сабора халкидонског (451 г.), по прочитању овог Символа, једнодушно и једногласно изјавили: „То је вера Отаца!

То је вера Апостола! То верујемо сви ми; то верују православии! Анатема ономе који друго верује“!¹⁵⁴

б) *Одлуке Васељенских и Помесних сабора.* Поред симбола за догматику су од велике важности одлуке Васељенских, као и оних Помесних сабора који су потврђени од стране Васељенских,¹⁵⁵ у којима су свети Оци, дејствујући благодатно по васељенском разуму Цркве, подробније изложили извесне догмате вере, који се налазе у Светом Писму и Светом Предању. У овим се одлукама обично садрже закључци, до којих су саборски Оци долазили после дугих расправљања и многобрижних истраживања дотичних догматских истина у Светом Писму и Светом Предању васељенске Цркве. Стога су такве одлуке израз светог, апостолског, саборног сазнања и осећања васељенске Цркве Христове, која живи и дејствује богооткривеним истинама Светога Писма и Светога Предања. Такве су одлуке: I Васељенског сабора о лицу Господа Исуса Христа, II Васељенског сабора о Божанству Светога Духа, III Вас. сабора о Пресветој Богородици, IV Вас. сабора о двама природама у Господу Христу, петог сабора о двама вољама и дејствима у Господу Христу, VII Вас. сабора о светим иконама. Све се ове одлуке јављају као потребно разјашњење Никео-цариградског Симбола вере. Такву важност има и оно догматско учење Цркве, које се местимице налази у појединим правилима Светих Апостола, Васељенских и девет Помесних сабора. На пример, учење: о Светој Троици,¹⁵⁶ о бесеменом рођењу Господа Исуса Христа,¹⁵⁷ о првобитној природи човека,¹⁵⁸ о прародитељском греху,¹⁵⁹ о благодати,¹⁶⁰ о Цркви,¹⁶¹ о крштењу,¹⁶² о миропомазању,¹⁶³ о Евхаристији,¹⁶⁴ о покајању,¹⁶⁵ о свештенству,¹⁶⁶ о браку,¹⁶⁷ о светим иконама,¹⁶⁸ итд.

в) *Вероисповедања светих Отаца и Учитеља Цркве.* Потстицани потребама времена поједини Оци и Учитељи Цркве излагали су у нарочитим вероисповедањима догматске истине, које се, кратко и сажето изражене, налазе у симболима и одлукама Васељенских и Помесних сабора. Сва таква вероисповедања, која је васељенска Црква одобрила и потврдила као истинити израз свога светог, саборног и

апостолског учења, имају велику важност за догматику. Такво вероисповедание, прво по времену и важности, припада светом Григорију Чудотворцу, епископу неокесариском (III век). Оно је уживало особити углед у неокесариској цркви, а одобрено је и утврђено на VI Васељенском сабору.¹⁶⁹ У старој Цркви било је такође у великом уважењу вероисповедање светог Лукијана Мученика, презвитера, у коме је необично силно била изражена вера Цркве у Свету Тројицу, насупрот јеретичком учењу Савелија и Павла самосатског.¹⁷⁰ Од велике је важности вероисповедание светог Василија Великог, уперено против савремених му лажних учења о Светој Тројици.¹⁷¹ Важно је тако исто „Кратко изложение православне вере“ светог Атанасија Синаита (+700), које има облик кратког катихизиса, као и светог Софронија, патријарха јерусалимског, исповедање вере у Свету Тројицу и две природе у Господу Христу, које је одобрено на VI Васељенском сабору.¹⁷² Од важности је такође и исповедање вере Теодора, патријарха јерусалимског, у коме се јасно и разговетно излаже учење о триипостасности и једносушности Тројичног Божанства. И оно је одобрено на VII Васељенском сабору.¹⁷³

Треба споменути још вероисповедание, познато под именом Символа светог Атанасија Великог. Оно ужива нарочити углед међу римокатолицима и протестантима. У њему се јасно и језгровито излаже учење о разлици и једносушности трију Лица у Богу, и о начину сједињења двеју природа у личности Богочовека Христа. Али очигледно је да ово вероисповедание не припада светом Атанасију, ни његовом веку, јер је цело уперено против несторијанског и монофизитског учења јеретичког, што сведочи да се није могло појавити пре петог века.¹⁷⁴

Од каснијих изложења вере, која нису одобрена нити утврђена на Васељенским саборима, те према томе имају вредности само уколико се слажу и уколико изражавају једино, свето, саборно и апостолско учење васељенске Цркве Христове, изражено у симболима и вероисповедањима древне Цркве, споменућемо неколико.

1) *Изложење православне вере*, од светог Григорија Паламе, архиепископа солунског (XIV век); 2) *Исповедање православне и неповређене вере Христове*, од Генадија, патријарха цариградског, које је он саставио на захтев султана Мехмеда II, по заузећу Цариграда;¹⁷⁵ 3) *Катихизис*, од Мелетија Пиге, патријарха цариградског; 4) *Три догматичке посланице* патријарха цариградског Јеремије, упућене виртембершким протестантским богословима (1576–1581 год); 5) *Исповедање*, од јерусалимског патријарха Доситеја, које је 1672 г. одобрио Јерусалимски сабор, а године 1723 послато руском светом Синоду од стране свих православних патријараха као образац тачнога изложења вере.¹⁷⁶ Примљено од стране руског светог Синода, оно је њиме касније издато (1838 год.) на руском језику под насловом: *Послание патриарховъ православнокаволическія Церкви о православној верѣ*; 6) *Православное исповѣданіе*, од митрополита кијевског Петра Могиле, које је било разматрано и исправљано на Саборима: у Кијеву (1640 год.) у Јашу (1643 год.), и затим одобрено од свих православних патријараха, и издано под насловом: *Православное исповѣданіе каволической и апостолской Церкви восточной*.

8. Задатак догматике

Задатак догматике је да у систему изложи свете догмате Откривења, онако како их има, чува, предаје и објашњава једина, света, саборна и апостолска Црква Христова. Она несме уносити ништа ново у вечне догматске истине Цркве, али јој је дужност да их излаже што је могуће приступачније и пријемљивије за религиозно сазнање верних. Она потиरे свој задатак и престаје бити православном науком ако при систематском излагању светих догмата наруши у ма ком погледу догматско учење Православне Цркве.

9. Руководно начело у догматици

Да би догматика испунила свој задатак, неопходно је потребно да у своме бескрајно одговорном послу има не само стручног већ и непогрешног руковођа. Такав руковођ не може бити човек, нити ишта човечије, због ограничености, релятивности, огреховљености свега људскога. Не може бити ни само Свето Откривење, због разлога које смо напред изнели при разматрању питања о односу између Откривења и догмата, и између Откривења и Цркве. Такав руковођ може бити само Једина, Света, Саборна и Апостолска Црква Христова, која живи изнад свих људских релативности на висинама богочовечанске непогрешности и коју Дух Свети води кроз мрачну и страшну историју овога света путем безгрешне истине Христове, држећи њено васељенско сазнање и осећање у границама божанске непогрешности. Стога је православи догматичар дужан да се у своме раду руководи искључиво тим васељенским сазнањем и осећањем Цркве. Он то може постићи ако благодатним подвизима еванђелским постане сутелесник у вечно живом богочовечанском телу Цркве, јер само на тај начин биће у стању да непрестано осепа и сазнаје све божанске истине, којима се храни и живи васељенско сазнање и осећање Цркве Христове.¹⁷⁷ Верско сазнање и осећање савремене Цркве Православне у суштини је продужење оног светог, саборног и апостолског сазнања, које Цркву од пометка карактерише као богочовечанско тело Христово. Оно је увек свето, увек саборно, увек апостолско, увек богочовечанско, увек васељенско; његов се континуитет не може никад прекинути ничим, јер га силом својом божанском етернизира Дух Свети, који у Цркви непрекидно борави. И оно, Духоносно и Духоношено, путује кроз све историске мене и промене, остајући у суштини једно, свето, саборно, апостолско и васељенско. Отуда је за догматичара насушна неопходност да се свом душом, свим срцем, свим умом молитвено погрузи у то свето, саборно, апостолско и васељенско сазнање Цркве, да би њиме и из њега нормирао сав свој рад на пољу догматичке науке. Притом он несме

заборављати благословену реч Господа Исуса, да само чисти срцем виде Бога и вечне истине Божје.¹⁷⁸

Нема сумње да свето саборно, апостолско, васељенско сазнање Цркве нарочито пројављује себе на Васељенским саборима, у списима богомудрих Отаца, у богослужбеним књигама и благочестивим обичајима и веровањима, заснованим на древном апостолском Предању. Добро је при томе имати на уму Оригеново правило: „Предмет вере треба да буде само она истина, која се ни у чему не разилази са апостолским и црквеним Предањем“.¹⁷⁹ О неопходности богомудре опрезности у разликовању богооткривених догматских истина Светог Писма и Светог Предања од апокрифних и подметнутих истина и истиница људских, необично мудро пише учитељ црквени Викентије Лерински: „Характерна је особина православних да чувају предања и завете светих Отаца, осуђујући непотребна новачења по поновљеној речи Апостола: Ако вам ко проповеда Еванђеље друкчије него што примнете, нека буде анатема (Гал.1:8)... И тако, чим се покаже трулеж какве заблуде,... одмах ваља сабрати мишљења предака... Али, ваља купити мишљења оних Отаца, који су живели, учили и боравили у вери и васељенској заједници: свето, мудро, непрекидно, и удостојили се да с вером отпочину у Христу, или да блажено умру за Христа. А њима треба веровати по овом правилу: то што сви, или многи, једнодушно примају, држе и предају отворено и стално, као по каквој претходној међусобној сагласности учитеља, – то треба сматрати потпуно поузданим и несумњивим“.¹⁸⁰ У истом врло значајном спису, само на другом месту, овај учитељ Цркве пише: „У самој васељенској Цркви треба се на сваки начин држати онога што су свагда, што су свуда, што су сви веровали (*quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est*); јер у ствари и у правом смислу само то и јесте васељенско, што потпуно све собом обухвата, као што показује и само значење ове речи. А овоме правилу ми ћемо бити верни једино тако, ако будемо следовали свеопшности, древности, сагласности. Следовати свеопшности значи признавати за истину само ону веру, коју исповеда сва Црква на свом земном шару; следовати древности значи ни у ком случају

не отступати од учења, којег су се несумњиво држали наши свети Оци и преци; следовати, најзад, сагласности значи у самој древности примати само оне одредбе вере и решења, којих су се држали сви, или, у крајњем случају, готово сви пастири и учитељи“. ¹⁸¹

10. Метод у догматици

Сви догмати сачињавају једну недељиву органску целину. Сваки од њих има исти извор; сваки има своје живо и животворно место у богочовечанском телу Цркве; свакоме припада бескрајна божанска вредност, и неизменљивост, и сила. При систематском излагању догматског учења Цркве догматичар мора, на првом месту, водити рачуна о тој органској, унутрашњој повезаности светих догмата. А то ће постићи, ако их буде посматрао из богочовечанске перспективе васељенске Цркве Христове. Тиме обухвата и порекло светих догмата, и њихово место у историји васељенске Цркве. Према томе, најцелисходнији метод православне догматике јесте: догматско-историски. Према овом методу сваки се догмат има расматрати: у његовој црквеној дефиницији, затим у Светом Откривењу као извору, и, најзад, у његовој историчности. То значи, сваки се догмат има расветлити у свој његовој онтолошко-историској битности: изнети његову дефиницију од стране Цркве, и показати на основу чега је Црква из Светог Откривења дала дотичну дефиницију. Утом циљу, сваки се догмат има да расветли, објасни и протумачи доказима из Светог Откривења, при чему се и Стари и Нови Завет има тумачити онако како их тумачи Православна Црква кроз Васељенске и Помесне саборе, и свете Оце и Учитеље. А то значи да се сваки догмат има разгледати у светлости сведочанстава Светог Преданна, како је оно изражено у одлукама Васељенских и Помесних сабора, у списима светих Отаца и Учитеља Цркве, у богослужбеним књигама и древним обичајима свете, саборне, апостолске Цркве васељенске. На тај се начин сваки догмат у потребној мери осветљава и са историске стране, и показује какво је место у које доба заузимао у животу Цркве. Притом се догматика стара да изнесе заблуде, које су у разна времена ницале око разних догмата. То значи, њена је дужност да у потребној сразмери изложи разна јеретичка учења.

11. Подела догматике

Пошто су предмет догматике вечне догматске истине Светог Откривења, које говоре о Богу у његовој суштини, и о Богу у његовом односу према свету и човеку, то се и догматика дели у два дела, од којих сваки има своје подразделе. Први део разматра Бога у суштини, а други разматра Бога у његовим односима према свету и човеку. Према томе, у први део улазе догмати: о постојању Бога, о каквоћи и степену богопознања, о бићу Божјем и његовим својствима, о јединству бића Божјег и о Светој Тројици. А у други део улазе догмати: о Богу као Творцу света, о Богу као Промислитељу, о Богу као Спаситељу, о Богу као Осветитељу, и о Богу као Судији.

12. Историја православне догматике

Историја догматике дели се на два периода: први обухвата време од апостолског доба до светог Јована Дамаскина (VIII век), други – од светог Дамаскина до данас.

1. Први период. У овом периоду разрађен је огроман догматски материјал. Свестрано су догматске истине Светог Откривења разјашњаване, излагане, формулисане, санкционисане. Сав црквени живот испуњен је живом догматском вером, која се пројављује у многостраној делатности Цркве. Мученици умиру за догматске истине вере; Исповедници их неустрашиво исповедају; Оци и Учитељи Цркве их свестрано изучавају, излажу, објашњавају, бране и богомудро проповедају. Сав многоструки живот Цркве своди се на што потпуније остварење и изложење светих истина догматских. На тај начин се шири и учвршћује богоотривена апостолска вера, а сузбија лаж незнабожачких и јеретичких учења и живота. И мишљу и делом остварују се у благодатном животу Цркве вечне истине догматске у свеукупној њиховој интегралној датости, само разрађене у личне подвиге и претворене у лично достојање сваког сутелесника Богочовечанског Тела Христовог. Напореда се продубљује и благодатно црквено сазнање и благодатно црквено искуство: и идејна и емпириска стварност узраста у новој догматској категорији живота и мишљења, богочовечанској категорији, у којој се и сав живот човеков и мишљење креће и бива и јесте од Оца кроз Сина у Духу Светом. Жива побожност, и временом и срцем ближа чудесном Спаситељу, уобличавала је своја дубока и нова благодатна доживљавања богооткривених догматских истина у превасходне облике речи и мисли; уостручавала род еванђелског семења небеских истина догматских, засејаног Спаситељем по благодатној њиви Цркве; упетостручавала и удвостручавала таланте небеских дарова; увећавала богочовечанско богатство света, и све то слагала у пребогате догматске ризнице једине, свете, саборне и апостолске Цркве Христове, да се њима богате и издржавају до

краја времена сви гладни и жедни вечних истина Божјих у овом свету многострадалном.

Више или мање систематско излагање светих догматских истина почиње Оригеновим списом *О начелима* (Περὶ ἀρχῶν = De principiis). Састоји се из предговора и четири књиге. У предговору се говори о изворима догмата: Светом Писму и Светом Предању, и истиче као руководно начело при истраживању догматских истина вере ово правило: „Само ону истину треба веровати, која се ни у чему не разилази са апостолским и црквеним Предањем.“ У првој књизи говори се о Светој Тројици, о разумним бићима и првобитном стању свега сазданог, о бестелесним и телесним суштинама, о анђелима, њиховој слободи и паду; у другој: о узроцима постанка света и о самом постању, о оваплоћењу Господа Христа, о делатности Светога Духа, о души и делатности разумних бића и о њиховом паду, о васкрсењу, о суду, о казнама; у трећој: о слободи човечије воље, о средствима моралног усавршавања, о постанку света у времену и његовом крају; у четвртој: о богонадахнутости Светог Писма и о томе како га ваља читати.

Централна идеја, око које Ориген групише своје систематско излагање догматских истина, јесте: да је Бог све у свему. Али у овом свом раду, Ориген је, дајући сувише места философском мудровању, у неким стварима отступио од богооткривеног учења Цркве и пао у тешке заблуде. Тако је заблудно учио о постанку света, о постанку душа (преегзистенција), о превечном паду, о апокатастасису свега, па и ђавола у првобитно безгрешно стање. Са чисто пак формалне стране недостатак је овог дела у томе, што је Ориген пропустио да разматра догматско учење Цркве о светим тајнама, о јерерхији, о својствима Божанске суштине, а чисто исагошкохерменевтичким проблемима посветио читаву четврту књигу. Али када се ови недостаци одбију, ово Оригеново дело има великог значаја у историји догматике као науке.

По времену други систематизатор догматског учења Цркве јесте свети Кирил Јерусалимски (+386) са својим списом *Катихезе*. Катихеза има двадесет и три; у осамнаест излаже се оглашенима догматско учење по члановима Символа вере

јерусалимске цркве; а у пет, које се називају мистагогичке (μυσταγωγικοί), свети Отац уводи новопросветљене (τοὺς νεοφώτιστους) у црквено учење о светим тајнама крштења, миропомазања и евхаристије. Ово дело излаже богооткривене догматске истине потпуно у духу једине, свете, саборне и апостолске Цркве васељенске. Али иако је као систем потпуније од Оригеновог, оно ипак није потпуно. Осим тога, писано је у проповедничком тону.

Од великог је значаја спис светог Григорија Ниског: *Велика катихетичка реч* (Λόγος κατηχητικός ὁ μέγας). Има 40 глава; садржи догматско учење о Светој Тројици, о оваплоћењу Господа Христа, о греху и злу, о првобитном стању човековом, о спасењу, о крштењу и евхаристији као средствима препорођаја и обесмрћења, и о последњој судби човека. Свети Григорије се нарочито зад ржава на оним догматима које су у његово време били угрозили јеретици, као догмат о Светој Тројици, о оваплоћењу и искупљењу. Али ни овај спис није потпун, јер не обухвата многе догматске истине.

Кратко изложење божанских догмата (Θείων δογμάτων ἐπιτομή) блаженог Теодорита Кирског (+ 457) претставља врло озбиљан покушај да се да догматски систем. У овом спису говори се о Светој Тројици и божанским именима, о стварању света, анђела и човека, о промислу, о спасењу, о својствима Божјим, о крштењу, васкрсењу, суду, о Антихристу, о другом доласку Господа Христа, о девичанству и браку, итд. Али и овај спис, који се одликује сажетошћу и разговетношћу, не обухвата све догматске истине вере.

На западу је блажени Августин први покушао да систематски изложи догматско учење Цркве, и то у списима: *Ручна књига Лаврентију о вери, нади и љубави* (Enchiridion ad Lavrentium sive de fide, spe et caritate), и *О хришћанском учењу* (De doctrina christiana). Али док први спис има више катихизички карактер, дотле други има више херменевтички. Може се споменути још и спис De civitate Dei, у коме блажени Августин разматра многе догмате црквене, али са философскоисториског гледишта.

Систематскије излагање догматског учења Цркве припада на западу ученику Августиновом Фулгенцију, епископу руспенском (+ 533 год.). Он је то учинио у спису: *О вери или о правилу вере* (De fide seu de regula fidei). У њему он излаже учење о Светој Тројици, о оваплоћењу Логоса, о Творцу, о постанку духовног и материјалног света, о првобитном стању човековом, о паду и наследности првородног греха, о суду, о васкрсењу, о оправдању, о вери, о крштењу, о благодати, о Цркви.

Тек половином осмога века јавља се дело које чини епоху у историји догматике. То је *Тачно изложење православне вере* („Εκθεσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως) светог Јована Дамаскина (+ 780 г.). Оно претставља у пуном смислу изванредан догматски систем учења васељенске Цркве Христове. Одликује се стројношћу, сразмерношћу, прецизношћу и апсолутном верношћу богооткривеном догматском учењу Светог Писма и Светог Предања, онако како га једина, света, саборна и апостолска Црква Христова поседује, чува, објашњава и тумачи својим богочовечанским, благодатним и васељенским сазнањем и осећањем. Дело је подељено у четири књиге. У првој се излаже учење о Богу, његовој непостижности, постојању, о јединству његове суштине и Тројичности Лица, и о својствима његовим; у другој; о постању света невидљивог и видљивог, о промислу, о предвиђању Божјем и предодређењу, о човеку и његовом првобитном стању; у трећој: о божанском домостроју нашег спасења, о оваплоћењу Бога Речи, о двома природама у Господу Христу, о општењу њихових својстава, о једној ипостаси Бога Речи, о двома вољама и дејствима у Господу Христу, о искупитељском подвигу Спаситељевом, о силаску у ад; у четвртој: о Спаситељевом васкрсењу, вазнесењу и седењу с десне стране Оца, о вери, о крштењу, о евхаристији, о побожном поштовању Светитеља, светих моштију и светих икона, о Светом Писму, о греху и злу, о закону Божјем и закону греховном, о Антихристу, о васкрсењу, суду и вечној судби људи.

Поред свих својих ненадмашних преимућстава овај догматски систем светог Дамаскина има извесне недостатке. Они су у томе што њиме нису обухваћени сви догмата Цркве,

као: о благодати, о тајнама: миропомазању, покајању, свештенству, браку, јелеосвећењу; и што је делимично унесен чисто психолошкогносеолошки материјал. Када се то изузме, онда се свети Дамаскин јавља у својој неупоредивој догматичарској величини, коме нема такмаца на пољу догматичке науке. Очистивши душу и срце многотрудним еванђелским подвизима, овај велики подвижник вере, при излагању светих догмата, понире својим облагодаћеним умом у светилиште Божанског Откривења, и сваки догмат образлаже светим Писмом и расветљује светлошћу светог, апостолског, саборног Предања васељенске Цркве. Као богопослана пчела он је покупио божански мед догматских истина, сложен у благодатном учењу Светог Откривења, светих Васељенских и Помесних сабора, светих Отаца и учитеља Цркве, нарочито Атанасија Великог, Василија Великог, Григорија Богослова, Златоуста, raspodelio га у саћу свога догматског система, да њиме вечито храни духове гладне божанских истина. Таквим својим радом свети Дамаскин је постао, и заувек остао, најбољи и најсигурнији вођ сваком православном догматичару кроз неисказана тајанства светих догматских истина Цркве Православне.

2. Други период. После светог Дамаскина догматичка наука у Православној Цркви креће се у кругу његовог утицаја. Ни на Истоку ни на Западу нико није могао достојно наставити дело светог Дамаскина, акамоли надмашити га. Он непрестано остаје ненадмашни исполин на пољу догматичке науке.

Од радова у овом периоду споменућемо оне који имају већу важност за догматичку науку Православне Цркве.

Догматично свеоружје православне вере Πανοπλία δογματική της orthodoxy πίστεως) монаха Јевтимија Зигабена (XII век) еkleктичког је карактера, и претставља неку врсту зборника светоотачких мишљења о појединим догматима. На овом делу радили су многи Зигабенови савременици, али је он прикупљени материјал систематски средио. *Ризница православна* (Θυσιαυρός orthodoxy) Никите Хонијата (+ 1206 г.) спис је догматско-полемичког карактера, уперен против Јереси, са циљем да се заштити учење Православне Цркве.

Падом Византије под власт Турака наступио је застој у развићу догматичке науке, да се тек после два века појави јачи рад на њој у Руској цркви. Почетак је дао митрополит кијевски Петар Могила, који је 1631. године основао у Кијеву „Колегију“, у којој се, поред осталог, предавало и догматично богословље. Али све до 1711. године оно се предавало на латинском језику и у схоластичком духу. Те године Теофан Прокопович почиње предавати догматично богословље у кијевској Академији, ради на ослобођењу догматике од схоластике, и полаже темељ догматици као систематској науци. Свој догматски систем он дели на два дела: у првом говори о Богу по себи (*de Deo ad intra*), у другом: о Богу према спољњем свету (*de Deo ad extra*). Но он није успео да заврши свој рад.

Тежња да се догматика у Русији ослободи схоластике, учинила је да се у XVIII веку она почиње предавати на руском језику. Први који је догматику написао на руском језику био је митрополит кијевски Платон. Она се зове: *Сокращенная христганская богословгя*; састоји се из три дела, од којих догматика заузима у ствари други део.

После се ређају мањи системи и уџбеници догматички. Међу њима се издваја својом јасноћом, тачношћу и сажетошћу уџбеник догматичког богословља архимандрита Антонија (1848 г.). Потом се један за другим појављују три најзначајнија догматска система у Руској цркви. То су: *Православно догматическое богословіе* (1849–1853 год.) Макарија, митрополита московског; *Православное догматическое богословіе* (1864 год.) Филарета, архиепископа черниговског, и *Опытъ православного догматическаго богословія* (1884 год.) Силвестра, епископа-ректора кијевске Духовне академије. Догматика митрополита Макарија одликује се систематичношћу, свестраношћу третирања догматских проблема и изобиљем светоотачког материјала. Рађена философско-критичким методом догматика архиепископа Филарета даје много места апологетско-рационалном образложењу и оправдању догмата. Догматика пак епископа Силвестра истиче се осветљавањем догматских истина са историске стране. У најновије време

запажен је рад протојереја Н. Малиновског: *Очеркъ православнаго догматическаго богословія* (1910 год.).

У Грчкој цркви рад на догматици је у последње доба достојно заступљен у лицу Зикоса Роси и Х. Андруце. Роси је издао само први део догматике, под насловом: *Догматски систем Православне саборне Цркве* (Σύστημα δογματική της 'Ορθοδόξου καθολικής 'Εκκλησίας, 'Εν 'Αθήναις 1903). Има више апологетскофилософски карактер. – Дело професора Андруце: *Догматика Православне источне Цркве* (Δογματική της 'Ορθοδόξου 'Ανατολικής Εκκλησίας, 'Εν 'Αθήναις, 1907) одликује се концизношћу, али даје много места философском третирању догматских истина.

У Српској цркви од радова на догматичном пољу имамо: *Тело теологическо*, од Рајића, у 5 књига; *Наука православне вере*, од митрополита Михаила; *Догматичко богословље*, од архимандрита (касније митрополита скопљанског) Фирмилијана; *Православна догматика*, од протојереја Саве Теодоровића, уџбеник; *Догматика*, од професора Љубомира Рајића, уџбеник; *Догматика*, од протојереја Милоша Анђелковића, уџбеник. Нарочито се истиче, од протојереја С. М. Веселиновића, ректора Богословије св. Саве (Београд 1912 год.), од које је, на жалост, изашла само књига прва.

Део први – одељак први. Бог у суштини

13. Постојање Бога

Све своје догматско учење Православна Црква црпе из богооткривене вере, и заснива на њој, зато свој Символ и почиње речју: Верујем. Тиме она исповеда да су сви њени догмата, од првог до последњег, предмет вере. Доследна томе она, као Богом назначени поседник, чувар и тумач Светог Откривења, не доказује догматске истине већ показује, јер оне у својој богооткривеној даности садрже своју највишу оправданост.

Догмат о постојању Бога је почетни догмат, јер му такво место припада по самом божанском домостроју људског спасења: Веровати же подобаеъ приходящему къ Богу, яко есть.¹⁸² Како све тако и овај догмат Православна Црква заснива на вери, што и изражава почетним речима свога Символа: Верую во единого Бога. Пошто вером има Бога, она нема потребе нити сме догматску истину Божанског Откривења претварати у логичку претпоставку људског умовања. За њу је постојање Бога богооткривена истина коју треба веровати и вером примати, а не претпоставка коју треба логички доказивати и на основу логичких доказа примати, јер је од претпоставке до фикције растојање и сувише мало. Постојање Бога она не доказује већ показује присуством вечних божанских истина у себи и присуством натприроднога у природи и човеку.

Догматско учење Цркве о постојању Бога зато је такво, што је такво учење самог Светог Откривења, које она у потпуности чува и исповеда. Откривење се не упушта у доказивање Бога; оно Га показује у Његовим делима. Сам почетак Откривења сведочи о томе; њиме се не доказује Бог већ показују дела Његова као дела Онога чије постојање претходи свему, условљава све, и без кога се никакво друго постојање ни стварање ма чега замислити не може: Въ начале сотвори Богъ небо и землю.¹⁸³

Међутим, иако не доказује Бога намерно, Свето Откривење ипак божанском светлошћу својом тако осветљава видљиву природу као творевину натприродног Творца да помоћу ње и

необлагодаћени, природни разум људски може доћи до убеђења да Бог постоји. Сва је богоздана твар као неки кажипрст који непрестано указује на Бога-Творца: Небеса поведоу славу Божију, творење же руку Его возвешаетъ твердь.¹⁸⁴ Невидљиви Бог учинио је Себе донекле видљивим у природи; непознати Бог учинио је Себе донекле познатим кроз природу, зато нема изговора за људе који у видљивој природи не виде довољно разлога за веру у постојање Бога невидљивог: Зане разумное Божіе (τό ὡσιόν του Θεού = оно што се може дознати о Богу) яве есть въ нихъ, Богъ бо явилъ есть имъ; невидимая бо Его (τά ὅρα αὐτά αὐτοῦ) отъ сазданія Мира твореньми помышляема видима суть, и присносущная сила Его и Божество, во еже быти имъ безответнымъ (ἀναπόλοῦητους).¹⁸⁵ Љубимац премудрости Божје, молитвено погружен у величанство и красоту Богом сазданог света, објављује: Отъ величества бо и красоты созданий сравнительно рододелатель ихъ познавается.¹⁸⁶ Не само постојање видљиве природе него и постојање човекова живота, покрета и бивања, својом тајанственошћу и силом указује на Бога као узрочника и живота, и покрета, и бивања: Јер у Њему живимо, и крећемо се, и јесмо (ἐν αὐτῷ γάρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμεν).¹⁸⁷ Живећи у оваквом свету, пуном божанске тајанствености и силе, човек не може имати изговора за неверовање у Бога. Зато свети Златоуст назива твар „учитељицом богопознања“.¹⁸⁸ Бог је толико очигледан у својим делима, која са свих страна окружују човека, да само безуман човек, човек извращена ума и нечиста срца, може одрицати Бога: Рече безумник у срцу свом: нема Бога.¹⁸⁹ Зато је свети Атанасије Велики у праву када тврди: „Порицати Бога Творца и Саздатеља својствено је онима који ума немају“.¹⁹⁰ Одричући Бога, човек – безбожник у свом безумљу иде даље од самих ђавола, јер ови не одричу Бога већ верују и дрхћу.¹⁹¹ По учењу Светог Откривења, путоказ ка Богу наводи се не само у природи око човека већ и у самом човеку: у боголикости душе његове. Створивши човека по облику свом, Бог је самим тим утиснуо у биће његово тежњу ка Богу и способност за познање Бога. Отуда је у недосежној за грех боголикој суштини својој природа бића човекова богочежњива. Боголиконост је жариште

богочежњивости човекове. У томе је најдубљи основ вере у Бога, и средиште свега божанственога у човеку, на што указује Спаситељ говорећи: Царство Божије је унутра у вама (ἐν τὸς ὑμῶν ἐστίν).¹⁹² По Тертулијану, боголикоост душе је то што омогућава човеку познање Бога, што сведочи о постојању Бога речитије од сваке књиге, што човека чини човеком.¹⁹³ По боголикој души људској разливена је нека врста урођене тежње ка Богу, урођеног осећања о Богу. „У све људе без изузетка, вели Климент Александриски, уливена је нека божанствена сила (τὴς ἀπόρροια θεϊκή), која их невољно побуђује на признање да постоји Бог једини, бесмртни и нерођени“.¹⁹⁴ Ова божанствена сила, разливена по боголикој души људској, служи као гносеолошки основ за стицање знања о Богу и формирање идеје о Богу путем човековог посматрања свога боголиког бића и богоздане природе видљивог света. И када свети Оци и Учитељи Цркве говоре о човеку урођеној идеји о Богу, они под тим разумеју не да готово знање о Богу постоји у духу човековом од самог Бога него да човек делатношћу свога богозданог сазнања формира идеју о Богу путем изучавања своје боголике душе и Богом створене природе. У том смислу блажени Јероним богочежњивост душе човекове назива „Семеном Божјим“ у човеку, које се при благопријатним моралним условима развија у знање о Богу, а при неблагопријатним – слаби, суши се и вене.¹⁹⁵ У боголикоости душе садржи се она божанска светлост која се даје и осветљава всякаго човека грађуцаго въ міръ,¹⁹⁶ да би он, вођен њоме кроз тајанства овога света, могао пронаћи Творца света. Разум је свима људима дат од Бога, вели свети Григорије Богослов, да би нас кроз видљиву природу одводио Богу.¹⁹⁷ Када би пак у духу човековом постојало готово урођено знање о Богу, готова урођена идеја о Богу, која би својом очигледношћу и јасноћом неодољиво наметала човеку убеђење да Бог постоји, онда не би било атеиста.

Такозвани логички докази о постојању Бога: космолошки, телеолошки, онтолошкопсихолошки, историски, морални, и многи други који су се током времена формирали у религиозно-философском рационализму, не могу у догматици Православне

Цркве имати вредност стварних доказа, јер су засновани на принципима релативног, ограниченог, огреховљеног разума и чулног опажања људског, и јер истина о постојању Бога за Цркву и Откривење није логичка претпоставка коју треба доказивати путем логичких силогизама већ истина Богом откривена, и стога несумњива. Као божанска реалност и датост ова истина не зависи од доказа и доказивања, од логичке функције разума. Логички докази колико откривају Бога толико Га и скривају. Ту се човек губи у антиномијама, зато се од њих не може направити мост вере ка Богу преко непремостивог понора непомирљивих антиномија. Пошто је догмат о постојању Бога истина богооткривена и вечна, то главну своју доказну силу он црпе из Светог Откривења, тј. из Светог Писма и Светог Предања како их чува и тумачи Православна Црква Христова.

Моћ којом човек долази до непоколебљивог убеђења да постоји Бог живи и истинити јесте вера. Научним путем, у строгом смислу речи, не може се доказати постојање Бога. Позитивистичка наука бави се чињеницама које подлежу чулном опажању, т. ј. феноменима. Бог није предмет чулног опажања, и схватања заснованог на њему, зато не може бити предмет научног истраживања. Наука ради по утврђеном методу посматрања, анализе и синтезе. Али такав се метод не може употребити у доказивању постојања Бога због саме природе Божје, која је бескрајна, апсолутна, вечна. Бог који свестрано превазилази границе и могућности људског сазнања, а нарочито сазнања у методу научне експериментације, не може бити објекат истраживања. Недосежан за научна средства познања, Бог не може бити научним путем ни познат, ни доказан. „Ако под доказним знањем, вели Климент Александријски, ваља разумети такво знање које захтева дубље начело за оно што желимо доказати, онда за Бога нема доказа, Бог не може бити производ доказа.“¹⁹⁸ Свети Атанасије Велики објављује еванђелску истину говорећи: „Божанство се не даје логичким доказима већ вери и побожном разуму“.¹⁹⁹

Када би се постојање и биће Бога могло доказати научним путем, онда би били непотребни и излишни: и Откривење, и Црква, и вера. Но сама природа Божанства чини неопходним и

Откривење, и Цркву, и веру. Бог је, показује Откривење, по бесконачној природи својој невидљив²⁰⁰ и живи у неприступачној светлости,²⁰¹ зато не може бити предмет људског научног познања. Проникнута духом Светог Откривења, свети Оци нарочито наглашавају да је Бог у бесконачности својој несхватљив за разум људски и недостижан за сва чулнодискурсивна средства којима се он служи у својој делатности. Њихова мишљења о томе језгровито изражава свети Дамаскин: „Бог није нешто од постојећега, не зато што уопште не постоји него зато што је изнад света постојећега (υπέρ πάντα ὄντα), чак изнад самога бића (υπέρ αὐτό το εἶναι ὄν). Јер ако знање има за свој предмет оно што постоји, онда то што је изнад знања (το ὑπὲρ γνῶσιν) свакако је и изнад бића (υπὲρ οὐσίαν); и обратно: што је изнад бића, то је и изнад знања. Божанство је, дакле, бескрајно и несхватљиво (ἄπειρον καὶ ἀκατάληπτον); и једино што је у Њему схватљиво јесте његова бесконачност и несхватљивост (ἡ ἀπειρία καὶ ἀκαταληψία)“.²⁰² Ову бесконачност и несхватљивост Божанства можемо крстити разним именима, али их никада не можемо изразити помоћу њих; можемо их облачити у различите појмове, али никада исцрпети њихову природу, јер што више бескрајност Божанства хватамо у речи – она је све бескрајнија, и несхватљивост његова – све несхватљивија. Уколико су пак наше речи, и назвања, и имена, изрази појмова, а наши појмови увек ограничени и релативни, те ни сваки засебно нити сви скупа не могу обухватити биће Божје у његовој божанској даности и надреалној реалности, то свети Оци називају Бога безименим, многоименим, надименим (ἄνωνυμος, πολυώνυμος, ὑπερώνυμος).

14. Садржина, каквоћа и границе богопознања

Све своје знање о Богу православна Црква заснива на вери, због чега свој Символ и почиње речју: Верујем, а не речју: знам. Бог је предмет вере, зато је и богопознање ствар вере. Вера увек остаје вером, и само до извесног ступња може постати знањем, јер је предмет њен Бог – увек бескрајан, увек непостижан, увек надуман. „Бог је недостижан за разум људски, изјављују православни првојерарси; људи Га могу знати само делимично, онолико колико је Он сам благоволео открити Себе за њихову веру и побожност“.²⁰³ Превазилазећи сваки појам и сваку категорију постојања, Божанство је суштином својом апсолутно недоступно људском сазнању. „Шта је Бог у суштини, то не може знати не само ниједан видљиви створ него и невидљиви, тј. ни сами Анђели, пошто нема никаквог поређења између Творца и твари. Али за нашу побожност довољно је и то, као што сведочи свети Кирил Јерусалимски, када знамо да има Бога јединога, Бога вечитога, који је вазда себи самом подобан и раван“.²⁰⁴ Али надумност и несхватљивост Божанства врхуни у Тројичности Божанских Лица при апсолутном јединству суштине. „Никаквим поређењем није могуће потпуно објаснити ову догму и разговетно претставити у нашем уму на који је начин Бог један у суштини а Тројичан у Лицима... Никакав ум, не само људски него и анђелски не може постићи Њега, ни језик изразити. Верујући на такав начин, ми ништа више не истражујемо... За нас је доста што Свето Писмо... говорећи о једном Богу, показује нам Тројичност Лица... О томе многократно говоре и Учитељи Цркве“.²⁰⁵

Свето Откривење на разне начине посведочава непостижност и несхватљивост Божанске суштине. Због своје ограничености, релативности и немоћи људска природа је неспособна да поднесе визију Божанске суштине и да је позна. То сам Господ објављује светом и великом пророку Мојсеју: Не можеши видети лица моего; не бо узритъ человекъ лице мое, и живъ будетъ.²⁰⁶ Велики тајновидац апостол Павле, који је био узнесен до трећега неба, видео рај и чуо неисказане

речи,²⁰⁷ изјављује: Бог живи у неприступачној светлости; Њега нико од људи није видео, нити може видети.²⁰⁸ Знање о Богу, чија савршенства неизмерно премашају сваки наш појам о савршенству, добија се као дар Божји, као откривење Божје; Син се познаје Оцем, и Отац Сином: Нико не зна Сина до Отац, нити Оца ко зна до Син, и ако коме хоће Син открити (ἀποκαλύψομαι).²⁰⁹ Дух Свети се познаје Сином, Син и Отац Духом,²¹⁰ јер у Богу шта је нико не зна осим Духа Светога,²¹¹ који и даје истинско знање о Богу,²¹² и открива тајне Божје онима који верују и љубе Бога.²¹³ Једном речју: Бог се може познати Богом; без Бога немогуће је познати Бога. „Нико не може знати Бога, пише свети Иринеј, ако га Бог не научи, тј. Бог се не може познати без Бога“.²¹⁴ А свети Григорије Богослов изјављује: „Што ми постојимо, и што знамо Бога, то је од Бога (ἐκ Θεού)“.²¹⁵ Захваљујући Господу на богопознању, блажени Августин Му се овако обраћа: „Ја сам познао Тебе, али не без Тебе него у Теби, пошто си Ти светлост која ме је просветила.“.²¹⁶

По неисказаном човекољубљу свом Бог је открио о себи људима оно што они могу схватити о Њему. Он је то учинио делимично у природи, потпуније у Старом Завету, а најпотпуније у Господу нашем Исусу Христу. Отуда пред људским сазнањем стоје два пута ка богопознању: природни и натприродни. Природни води богопознању кроз изучавање видљивог света као творевина Божје²¹⁷ и боголике суштине душе људске,²¹⁸ натприродни – кроз Свето Откривење, дато најпре преко старозаветних Изабраника, а затим преко оваплоћеног Бога и Господа нашег Исуса Христа.²¹⁹ Ова два пута не противрече један другоме већ се међусобно допуњују. Натприродни је допуна природноме, који је, искварен и обесшњен грехом, постао недовољан, несигуран вођ ка богопознању и често одводи у заблуду и лаж. Циљ натприродног Откривења уопште, а напосе у личности Богочовека Христа, јесте: да оспособи људе за познање Бога истинитога, да им најочигледније покаже присуство вечнога Бога у границима овога света.²²⁰ Зато Апостол љубави благовести: Знамо да Син Божији дође, и даде нам разум да познамо Бога истинитога (δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινὸν Θεόν).²²¹ У личности Господа Христа

дат је истинити Бог и живот вечни, дато је потпуно откривење Бога, и несумњиво истинито знање о несумњиво истинитом Богу.²²² Иако Бога нико није видео никад: Господ Христос, јединородни Син, који је у наручју Оца, Он Га објави.²²³

Бог је открио себе људима сразмерно способности, моћи, границама и обиму њиховог сазнања. И људи могу сазнати из Откривења о Богу оно и онолико, што им је и колико им је могуће знати. „Бог нас није оставио у потпуном незнању, вели свети Дамаскин... Најпре преко Закона и Пророка, затим преко свог јединородног Сина, Господа и Бога и Спаса нашега Исуса Христа, саопштио нам је знање о себи према нашим моћима (κατά το ἐφικτόν ἡμῖν). Стога све што су нам предали Закон и Пророци, Апостоли и Еванђелисти ми примамо, познајемо и поштујемо; и више тога ништа не тражимо. Као свезнајући и промишљајући о благу свакога, Бог нам је открио оно што нам је потребно знати, а прећутао оно што не можемо носити. Тиме треба да смо задовољни, и у томе да останемо, не преступајући границе вечне (ὅρια αἰώνια)²²⁴ и Предање Божје (τὴν θείαν παράδοσιν)“.²²⁵

Људи могу стицати знање о Богу зато што им је Бог усадио у душу способност за богопознање, за примање натприродног Откривења. Та способност, иако натприродна по себи, назива се природном, пошто се налази у богозданој природи људској. Степен нашег богопознања зависи од степена наше пријемљивости. Природно богопознање допуњено је и усавршено натприродним Откривењем. Али сва та наша знања о Богу, иако максимална за наше сазнање, нису адекватна савршенствима Божјим у њиховој бескрајној савршености. Она су истинита и најсавршенија за нашу ограничену природу, за наша оруђа познања, али нису по себи апсолутно потпуна и исцрпна²²⁶, да би се могло тврдити да она показују Бога у његовој суштини, какав је по себи, и каквим Он себе зна и види. Бог је недомислим за људску мисао.²²⁷ Савршено знање о Богу припада једино самом Богу²²⁸. „Ми знамо Бога по његовим дејствима, пише свети Василије Велики, али смо неспособни да се приближимо његовој суштини. Јер његова дејства силазе до нас, док његова суштина остаје неприступачна (αἱ μὲν γὰρ

ἐνέργεια αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς καταβαίνουσιν, ἡ δὲ οὐσία αὐτοῦ μένει ἀπρόσιτος)²²⁹. А свети Кирил Јерусалимски вели: „О Богу говоримо не онолико колико треба (јер је то једино Њему извесно) већ колико смешта људска природа (ὅσα κεχώρηκεν ἡ ἀνθρωπινὴ φύσις) и колико немоћ наша носити може. Јер мине разјашњујемо шта је Бог, већ искрено признајемо да немамо потпуно знање о Њему. Јер у стварима које се тичу Бога, велико је знање – признавати своје незнање“.²³⁰ Наша знања о Богу, добијали их ми из Откривења или из природе, увек су сразмерна савршенству ограничене природе наше и света нашег. И у Откривењу свом натприродном Бог не пружа друге истине до оне које може сместити наша природа. Зато је у праву Апостол када тврди да ми сада делимично (ἐκ μέρους) знамо Бога, и да ће се то наше знање употпунити у будућем животу, опет сразмерно границама наших моћи сазнања²³¹. Ма да Господ Исус претставља собом „пуноћу Божанства телесно“²³², његово је Божанство покривено завесом тела²³³, те је на тај начин наша визија Бога и наше познање Бога посредно, опет с обзиром на границе и замах наших способности познања и на нашу људску немоћ. Стога Апостол говори истину о богооткривеној истини када вели: Сада видимо као кроз стакло у загонетци²³⁴; сада вером ходимо а не гледањем²³⁵. Природа и Откривење као огледало одражавају у себи обличје Божје, и на томе ми заснивмо своје знање о Богу. У огледалу се обично види само спољашњи облик и изглед огледаног предмета, а не и његова унутрашњост, суштина; лик а не и душа. То значи, у природи и Откривењу, том Божјем огледалу, ми видимо одражај, отсјај, изглед Божанства, и вером стварамо закључке о Њему. Али и као такво, ово, богооткривеном вером, стечено знање о Богу садржи све истине које су нужне и неопходне за спасење људско; оно потпуно задовољава човекове способности познања и оправдава најсавршенију веру у Тросунчаног Бога и Господа.

Овакво учење о садржини, каквоћи, обиму и границама богопознања налази се нарочито обрађено код оних Отаца и Учитеља Цркве, који су се борили против лажних јеретичких учења о богопознању. Јеретици гностици другог века, као

Василид, Валентин, Птоломеј, Карпократ, учили су да је Бог потпуно достижан за људско сазнање и да Га људи могу знати исто тако као што Он сам зна себе.²³⁶ То су учење довели до крајности јеретици четвртог века Аеције и Евномије. Аеције је говорио: „Ја знам Бога тако јасно и потпуно, да ни себе не могу знати у тој мери у којој знам Бога“.²³⁷ А Евномије је истицао да он до танчина зна Бога као што Бог зна себе. „Ја знам Бога као што Бог зна себе.“²³⁸ Насупрот њима, свети Оци су излагали и штитили богооткривено учење Цркве, по коме је суштина Божанства непозната и неисказана, и људи могу знати само оно што се односи на Бога, што је око Бога (τά περί του θεόν), тј. дела Божја у колико се Он пројављује у њима. Ограничени ум и дух људски не могу докучити неограничену суштину Божанства, јер кад би неограничено било схваћено ограниченим, и бескрајно крајним, и бесконачно коначним, онда би неограничено престало бити неограниченим, и бескрајно бескрајним, и бесконачно бесконачним. „Када би се Божанство могло схватити разумом (διάνοια), вели свети Григорије Богослов, онда већ не би било безгранично, јер је и појам (ή κατάληψις) једна врста ограничења.“²³⁹ А свети Атанасије пише: „По доброти и сили својој Бог борави у свему (έν πάσι), а по природи својој – изнад свега (έξω δε των πάντων κατά την ιδίαν φύσιν).“²⁴⁰ Налазећи се изнад сваке суштине, Бог је самим тим „изнад сваког људског схватања (ὑπερέκεινα πάσης ανθρωπινής έπινοίας),“²⁴¹ стога „Бог који се може схватити није Бог (Θεός γαρ καταλαμβανόμενος ουκ έστι Θεός).“²⁴² „Пошто је схватање највише Природе недоступно људској мисли, вели свети Григорије Ниски, то место мишљења заузима вера која досеже до онога што превазилази ум и схватање“²⁴³. Људи могу Бога познати утолико, уколико је Он себе пројавио у природи, у боголикој души људској, а нарочито у Речи својој – Господу нашем Исусу Христу.²⁴⁴ Свети Василије Велики расуђује: „Докучити суштину Божју, то је не само изнад људи него и изнад сваке разумне природе, ако се под разумном природом разуме природа створена... Но ми, узношени делима Божјим, и из створења упознавајући Творца, стичемо знање о његовој доброти и мудрости. То и јесте разумное Божие (Рим.1:19), које

је Бог јавио свима људима²⁴⁵... Ми тврдимо да знамо Божју величину, Божју силу, премудрост, доброту и промисао,... и правосуђе његово, али не саму суштину.“²⁴⁶ А брат светог Василија по телу и духу, свети Григорије Ниски, пише: „Сама у себи по својој суштини природа Божја је изнад сваког мишљења, јер је недоступна и непостижна ни за какве логичке категорије мисли, и код људи још није пронађена никаква сила, способна да постигне оно што је непостижно и није измишљено никакво средство за схватање оног што је неизрециво... Али Онај који је изнад сваке природе, пошто је невидљив и недостижан по природи, у другом погледу бива видљив и достижан... Јер невидљив по природи Он постаје видљив у дејствима, пошто је приметан у ономе што је око Њега.“²⁴⁷ Пишући против гностика, који су уображавали да су потпуно испитали и схватили Бога, свети Иринеј указује на неспособност човеку да потпуно испита и схвати дела Божија, акамоли самога Бога, и вели: „Бог је неизмерљив (*immensurabilis*) срцем и необухватљив (*incomprehensibilis*) душом.“²⁴⁸ Сама природа ума људског, као органа познања, претставља за самог човека необјашњиву и недокучиву тајну, и блажени Августин је у праву када пита: „Каквим ће умом човек схватити Бога, када није у стању да схвати сам ум, којим жели да схвати Бога?“²⁴⁹ „Нема те природе, пише Ориген, за коју би Бог био видљив,... по самој својој природи Он је такав да се не може видети.“²⁵⁰ Али то не значи да је Бог апсолутно недосежан за људско сазнање. „Наше очи не могу посматрати суштину светлости, тј. супстанцију сунца; али посматрајући блесак његов и зраке, што падају кроз прозоре или друге какве спроводнике светлости, ми ипак можемо доћи до сазнања, колико је велика светлост и сам извор вештаственога светила. Исто тако и дела божанског промисла и вештина у уређењу васионе јесу као неки зраци божанске природе, при упоређењу са самом природом. Наш разум по природи својој не може посматрати самога Бога какав је Он по себи, али може познати Оца свих твари по красоти дела његових и величанствености васионе.“²⁵¹ А Минуције Феликс пише: „У свој величини својој Бог је познат себи самоме; наше срце је сувише тесно за такво познање, и, стога, ми Га тек онда

достојно оцењујемо, кад Га назовемо неоцењивим.“²⁵² Свети Дамаскин, као резимирајући учење Цркве о богопознању, вели: „Божанство је неизрециво и непостижно... Осим саме прве и блажене Природе, нико никада не познаде Бога изузев коме Он сам откри, нико не само од људи него и од надкосмичких Сила, па чак нико ни од самих Херувима и Серафима.“²⁵³ Ипак нас Бог није оставио у потпуном незнању... Да је Он беспочетан, бесконачан, вечан, нестворен, неизмешљив, прост, невидљив, неописљив, неограничен, непостижан, добар, праведан, свемогућ, сведржитељ, сведитељ, промислитељ,... то ми и знамо и исповедамо... Ми не можемо ни рећи ишта о Богу, нити чак помислити изван онога што нам је сам Бог рекао, казао и открио у Божанским Писмима Старог и Новог Завета.“²⁵⁴

Божанство је непостижно духу људском још и стога што је овај, поред своје ограничености, помрачен и унакажен грехом, те је тиме појачана његова неспособност за правилно познање Бога и чисто созерцање Божанства. Грехопадом је покварен дух као орган богопознања, и људи осуетишася помишленији својими (ἐμπατάθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν) и омрачися неразумное ихъ сердце.²⁵⁵ Огубављен губом греха људски ум је искварио и унаказио своју боголику природу и залудео у таштим мислима својим.²⁵⁶ Окужен нечистотом греха и зла,²⁵⁷ ум је људски онеспособио себе за чисто богопознање. Као разбијено огледало, он је неспособан да огледа у себи Бога Творца. А када се томе дода још и то, да сав свет у злу лежи,²⁵⁸ онда постаје јасно да ни природа, разбијена и оскрнављена злом, не претставља собом читаво и чисто огледало, у коме би се могао одражавати пречисти лик узвишеног Творца. Искварена грехом, боголика душа људска је неспособна за спасоносно познање Бога. Зато свети Богослов објављује: Којигод греши не виде Га нити Га позна.²⁵⁹

Једини начин да човек оспособи себе за правилно и спасоносно богопознање јесте: да очисти себе од греха, јер само чисти срцем могу Бога видети и познати.²⁶⁰ То се постиже благодатним препорођајем човека и свих његових органа познања путем упражњавања еванђелских добродетељи.²⁶¹ По мери упражњавања у благодатним добродетељима

еванђелским човек се очишћава од греха; по мери очишћења стиче истинско богопознање, и небеска мудрост силази у његову душу.²⁶² Јер је света и чиста мудрост Божја изрекла: Вѣ злохудожную душу не внидетъ премудрость, ниже обитаетъ вѣ телеси повиннемъ греху.²⁶³ Истинско и спасоносно знање о Богу човек стиче када га кроз Свето Откривење и кроз овај свет, осветљен „Светлошћу света“,²⁶⁴ води благодатним подвизима очишћено срце и просветљен ум. О томе један од тројице светих Богослова овако богословствује: „Не може сваки философирати о Богу... За ово су способни људи опробани, који су провели живот у созерцању (έν θεωρία), а пре свега очистили и душу и тело, или их бар очишћавају. За нечистог опасно је коснути се Чистога, као за болестан вид – сунчеве светлости...²⁶⁵ Очишћењем себе стиче се Чисти. Желиш ли да постанеш богослов (θεολόγος) и достојан Божанства? Држи заповести; ходи путем заповести Божјих; јер пракса одводи созерцању (πράξις γάρ ἐπίβασις θεωρίας)“.²⁶⁶ Свети Григорије Ниски пише: „Нико се не може приближити Божанској чистоти, не поставши најпре сам чист“.²⁶⁷ По светом Јустину, Бога виде они који су живели праведно и очистили себе праведношћу и осталим добродетељима.²⁶⁸ А свети Теофил говори многобошцу Автолику: „Бога виде они који су способни да Га виде, у којих су управо отворене очи душе. Сви имају очи, али су оне у неких покривене мраком те не виде сунчеву светлост. И ма да слепци не виде, сунчева светлост ипак постоји и светли, а слепци нека се жале на себе и на своје очи. Тако су и у тебе, пријатељу мој, очи твоје душе помарачене твојим гресима и рђавим делима. Човек треба да има душу као светло огледало. Када на огледалу има прљавштине, онда се у њему не може видети лице људско: тако и човек, када је грех у њему, не може видети Бога“.²⁶⁹ Са прекрасним по природи Божанством, вели свети Григорије Ниски, душа ступа у општење према чистоти.²⁷⁰ Очисти ли душу своју благодатним подвизима, човек проналази себе, боголику суштину бића свог, стиче право познање о себи, а кроз боголику своју долази и до правог познања о Богу. „Када душа скине са себе сву прљавштину греха која се излила по њој, и чува чистом своју боголику (το κατ' εἰκόνα), онда она,

просветљена њоме, као у огледалу гледа у њој Реч – лик Очев (τὴν εἰκόνα τοῦ Πατρός), а у Речи и Оца“.²⁷¹ Отуда је Климент Александријски могао тврдити: „Ко познаје себе, тај познаје Бога“.²⁷² У боголикости душе људске свети Василије Велики види најсигурнији пут ка богопознању: „Тачно посматрање себе самог пружа ти довољно руководство за познање Бога. Јер ако будеш пажљиво посматрао себе, ти нећеш имати потребе да у уређењу васионе тражиш трагове Створитеља, него ћеш у себи самом, као у неком малом свету, угледати велику премудрост свога Творца“.²⁷³

Сва имена која се приписују Богу изражавају не његову суштину и природу већ оно што се односи на њих. Свети Дамаскин пише: „Оно што ми потврдно приписујемо Богу, показује нам не његову природу, већ оно што се односи на природу (τὰ περὶ τὴν φύσιν)“.²⁷⁴ Разумом се може схватити не то шта је Бог у суштини већ шта Он није, и шта не може бити. „Ма да није могуће схватити шта је Бог, пише свети Атанасије, ипак је могуће рећи шта Он није“.²⁷⁵ Блажени Августин вели: „Бог је неизрецив (ineffabilis); лакше исказујемо шта Он није него шта Он јесте“.²⁷⁶ И та неухватљивост Бога у речи, у изрази, у имена; та безименост (ἄνωμια) и надименост (ὕπερνωμια) и јесте узрок што Му се приписују многа имена (πολυνωμία).²⁷⁷

Док су неки јеретици робовали једној крајности тврдећи да је Бог достижан по суштини, дотле су други, као Кердон, Маркион, маркионити, и њима слични, робовали другој крајности учећи да је Бог апсолутно недокучив људском сазнању и потпуно непознат.²⁷⁸ Затим је Арије тврдио да је познање Бога немогуће, јер је немогућ непосредни однос Бога према свету и човеку. Против ових јеретичких заблуда свети Оци су излагали и бранили божанску истину Светог Откривења, по којој се Бог може познати не у суштини већ у пројавама својим. „Ко се даје познати и од најмањег броја људи, вели свети Иринеј, тај није непознат. Господ није рекао да Отац и Син уопште не могу бити познати,²⁷⁹ иначе би узалудан био његов долазак. Јер ради чега Он дође овамо? Да ли ради тога да би нам казао: не тражите Бога, Он је непознат и нећете Га наћи; као што лажу следбеници Валентионови, да је Христос тако казао еонима њиховим. Али

то је будалаштина. Јер је нас Господ научно да нико не може знати Бога, ако га сам Бог не научи, тј. да се Бог не познаје без Бога; а да би Бог био познат, воља је Очева. Јер Њега познају они, којима Син открије. И зато Је Отац објавио Сина да би помоћу Њега објавио себе свима...“²⁸⁰ Човек сам по себи не види Бога. Али Бог кад хоће бива видљив људима, и то којима хоће, када хоће и како хоће... Као што светлост виде они који су у светлости и бивају учесници у њеном сјају, тако и они који су у Богу – виде Бога и учествују у његовом сјају. Сјај пак његов оживотворава их; учесници су, дакле, живота, који Бога виде. И с тога Бог недостижни, и несхватљиви, и невидљиви, чини себе видљивим, и схватљивим (κατολάρβανόμενον) и достижним за верне... Јер као што је величина његова неиспитљива, тако је неисказана и његова доброта, по којој Он бива видљив и дарује живот онима који Га виде“.²⁸¹ А свети Кирил Јерусалимски овако богословствује о томе: „Неко ће рећи: ако је биће Божје непостижно, зашто онда говориш о Њему? Али зар зато, што нисам у стању попити сву реку, да не узимам из ње онолико воде колико ми је потребно? Зар зато, што очи моје нису у стању сместити цело сунце, да не гледам у њега онолико колико ми треба? Зар би ти хтео да ја, зато што када уђем у неки велики воћњак не могу појести све воће, изађем из њега потпуно гладан?“²⁸².

15. О бићу Божјем и његовим својствима

По богооткривеном учењу Цркве, Божје биће својом суштином недоступно је разуму људском, али је донекле доступно кроз своја својства. По најунутрашњијем бићу свом Бог не може бити предмет људског посматрања, расуђивања и закључака, јер живи изнад сваке људске мисли и мислимости уопште. Но једном страном свог надмислимог бића Бог је отворен према духу људском, и човековом сазнању утолико доступан уколико је мислени орган човеков способан за богопознање. То је она страна бића Божјег која се у видљивом свету пројављује кроз разна својства Божја, као што су: љубав, правда, светост, свемогућство, доброта, премудрост и др., и на тај начин објављује у видљивом облику своја унутрашња невидљива својства, по којима се донекле може судити о његовом унутрашњем бићу. Под својствима Божјим ваља разумети оне искључиво божанске особине, које Бога чине Богом и издвајају Га од свих осталих бића.

За правилно богопознање од огромне је важности правилно одговорити на питање: какав је однос између својстава Божјих и најунутрашњије суштине бића Божјег; уколико су својства стварни изрази бића Божјег; какво је оно у себи и по себи? И Свето Писмо и Свето Предање одговарају: да су својства Божја стварни изрази бића Божјег, али собом не дају сву дубину бића Божјег.²⁸³ У својој надумној реалности суштина бића Божјег остаје невидљива и недоступна, док својства изражавају оно што је око ње (τι τῶν περὶ αὐτήν),²⁸⁴ објављујући онолико стварне истине колико је довољно за људски живот и спасење.²⁸⁵ Својства Божја, по речи светог Григорија Богослова, малим мерама (μικροῖς μέτροις) захватају необухватљиву суштину бића Божјег.²⁸⁶ Иако говоре о разним особинама Божјим, ова својства ипак не противрече једно другом, не искључују једно друго, не претстављају ни посебне суштине ни посебна бића.²⁸⁷ Она не сачињавају неке стварне разлике у суштини Божјој, нити су разграничена. Иако многобројна у Богу, Бог је ипак биће просто и апсолутно, недељиво и несложено.

„Божанство је просто и несложено; а сложено је оно што је састављено из многог и различитог. Ако дакле несазданост, беспочетност, бестелесност, бесмртност, вечност, доброту и твораштво, и томе слично, назовемо битним разликама у Богу (οὐσιώδεις διαφοράς ἐπὶ Θεοῦ), онда ће Божанство, састављено из толиких и таквих својстава, бити сложено а не просто. А то тврдити о Богу била би крајња непобожност“.²⁸⁸

Својства Божја не претварају божанску суштину у нешто сложено, нити уносе у њу неке случајне елементе, јер су она из ње, и међу собом су једносушна. При свој једносушности својој она одржавају своју разноликост у пројавама својим према ограниченим бићима, изражавајући односе просте, несложене, недељиве суштине Божје према мноштву сазданих бића, нарочито према духу људском који није способан да једним једноставним дејством мисли обухвати бесконачно јединство једносушних својстава бића Божјег.²⁸⁹ Својства Божја постоје у Богу не уништавајући нити нарушавајући савршену простоту и јединство Божанске суштине. „Господ наш Исус Христос, вели свети Василије Велики, где говори о Себи, откривајући људима човекољубље Божанства и доброту домостроја, означио је то различитим својствима... Пошто је један, једна проста и несложена суштина, Он назива Себе на једном месту овако а на другом онако... Јер, по различности дејстава и по разноликом односу према онима којима је добра чинио, Он приписује Себи разна имена... Нема ниједнога имена које би, обухвативши сву природу Божју, било довољно да је потпуно изрази. Али многа и различита имена, узета свако у свом сопственом значењу, сачињавају појам, разуме се, веома таман и скучен у сравњењу са целином, али занас довољан“.²⁹⁰

Свето Откривење је откривење самога Тројичног Божанства. Све што је у њему речено Богом о Богу – истина је, истина непролазно реална и савршена. У њему нема пустих фраза нити појмова без вечне садржине. Оно описује Бога онаквим какав Он јесте, прилагођавајући своје описивање људској способности за примање Откривења. Бог, да би био и остао Бог, не може бити друкчији него онакав каквим је објавио себе у свом Откривењу. „Ако Бог заиста постоји, вели свети Григорије Ниски

против Евномија, онда Он неопходно мора бити онакав каквим Га описује Свето Писмо: и судија, и цар, и све оно што специјално говори о Њему... Зар Свето Писмо узалуд означава Божанску природу многим именима, називајући Бога судијом, праведним, силним, дуготрпељивим, истинитим, милосрдним, и другим сличним називима? Када се ниједно од ових имена не би схватало у свом сопственом смислу, и сва се по своме значењу могла без разлике мешати међу собом, онда би сасвим узалудно било користити се многим именима за означавање Бога, када она по значењу не претстављају никакву разлику међу собом^{.291} Нема сумње да имена и својства Божја, објављена у Светом Откривењу, јесу стварна својства, само са том разликом што у Богу постоје у несравњено савршенијем облику. Многоразлична премудрост Божја (ή πολυποίκιλος σοφία τοῦ Θεοῦ)²⁹² пројављује се на многе и разне начине (πολυμερῶς καὶ πολύτροπος)²⁹³ и у видљивом и у невидљивом свету.²⁹⁴ Божанство, по природи безгранично и бесконачно, јављајући се у свету ограниченом и коначном, не може се јављати потпуном безграничношћу своје бескрајне реалности. Уколико се јавља, јавља се у својим реалним својствима, која донекле изражавају само биће Божије. Сачињавајући једну полифонијску целину, својства Божја нити деле биће Божје, нити нарушавају његово јединство и простоту, нити им се може приписати неко постојање, одвојено од бића Божјег. У Светом Откривењу се Бог назива истином, светлошћу, љубављу, добротоу. То значи да су и истина, и светлост, и љубав, и доброта, при свој разлици својој неодељиве суштином од бића Божјег, изражавајући га собом онолико колико људска природа примити може. „Када ми, вели блажени Августин, називамо Бога вечним, бесмртним, нетљеним, неизменљивим, живим, мудрим, моћним, прекрасним, праведним, благим, блаженим и духом, може изгледати као да се само последњим од споменутих назива означава супстанција, док остали називи означавају својства те супстанције. Али тога нема у неизреченој и простој природи. Јер све што се исказује о њој у односу према својствима, то треба мислити и у односу према њеној супстанцији или суштини. Стога је немогуће рећи, да се Бог назива духом с обзиром на

супстанцију а добрим с обзиром на својства, него се Он назива и једним и другим с обзиром на супстанцију... Бити – за Бога је исто што и бити силним, или бити праведним, или бити мудрим, и ма шта ти рекао о његовом простом мноштву или сложеној простоти, тиме ће бити означена његова супстанција. ...Отуда, називамо ли Бога вечним, или бесмртним, или нетљеним, ми исказујемо једно исто. Тако, када говоримо о Богу да је Он биће које поседује живот и разум, ми тим самим исказујемо и то да је Он премудар... Бити праведан за Бога је исто што бити добар и блажен; и бити духом исто што бити праведан, и добар и блажен... Ко је блажен, тај је, разуме се, и праведан, и добар, и дух.²⁹⁵ Дељивост је подједнако несагласна са Божанством као и хаотично биће, јер би у првом случају Божанство престало бити апсолутно, јединствено и вечно, а у другом – премудро, слободно, свемогуће, блажено. „Бог је прост и несложен, пише свети Иринеј, и сав себи самом подобан и раван. Он је сав осећање, сав – дух, сав – мисао, сав – разум, сав – слух, сав – око, сав – светлост, и сав – извор свих блага... Па ипак, Он је изнад овога, и зато – неизрецив“.²⁹⁶ Свако се божанско својство, учи свети Атанасије, налази у Божјој суштини (έν ουσία); и када би својства постојала одвојено од ње, или оделито једно од другог, Божанска би се Јединица (ή θεία μονάς), која је недељива (αδιάρετος), показала сложена (σύνθετος), дељива на суштину и акциденцију (τεμνόμενη εις ούσιαν κα συμβεβηκός), што не може имати места у Божанству.²⁹⁷

16. Подела божанских својстава

Пошто су сва из једног извора, сва божанска, сва безгранична, сва апсолутна, својства Божја се не могу делити на виша и нижа, на апсолутна и релативна, на битна и споредна, на првобитна и изведена. Свако је од њих у исто време и само по себи и у свима осталима. Она нису међусобно подређена, нити се једно јавља као носилац других. И као љубав – Бог је сав љубав, и као премудрост – Он је сав премудрост, и као вечност – Он је сав вечност, и као блаженство – Он је сав блаженство. У тајанственој сржи својој једносушна међу собом својства не могу противречити једно другоме ни у самој Богу нити у пројавама својим у овом свету. Свемогућство је сагласно са светошћу, доброта са правдом и милошћу,²⁹⁸ и тако редом: свако је божанско својство сагласно са свима и сва са сваким. Сачињавајући једну хармоничну целину, она и дејствују хармонично. „Ми имамо Бога, вели свети Кирил Јерусалимски, Бога јединог, Бога постојећег, Бога вечног, увек себи самом подобног... Јер није Он различит и друкчији зато што се назива и благим, и праведним, и сведржитељем, и Саваотом, већ будући један и исти Он пројављује безбројна дејства Божанства (μυρίας τὰς τῆς Θεότητος ενεργείας); Он није у једном својству више а у другом мање него је у свима подобан себи самом; Он није једино велик у човекољубљу, а мали у премудрости, него човекољубље има равносилно премудрости, не делимично види Он а делимично не види, већ је он сав – око, сав – слух, сав – ум“.²⁹⁹ Свети Максим Исповедник пише: „Људи се оделито називају или људима добрим, или мудрим, или праведним, а Бог је безгранично – све то: и благ, и премудар, и праведан, и благост, и премудрост, и праведност, као суштина сваког савршенства.“³⁰⁰

Када нам извесна својства Божја изгледају важнија од других, то долази не отуда што су она заиста по себи таква и што се битно разликују од других, већ што нам их таквима претставља наш мислени орган који има своје категорије делатности. Како у бићу Божјем тако и у пројавама својим сва су

својства подједнако битна и подједнако важна. Али ради лакшег схватања ми ћемо их разврстати с обзиром на људске способности познања. Пошто је дух људски саздан по образу Божију,³⁰¹ те стога донекле изображава Дух Божји у његовој бесконачној реалности, то је најцелисходније да се божанска својства разврстају аналого природи и силама духа људског. У духу људском разликујемо биће духа и силе духа, тј. дух у његовој недељивој, органској целини, и пројаве духа: разум, вољу, осећање; аналого томе, можемо у Богу разликовати биће Божје и силе његове. Према томе, најзгодније је разврстати својства Божја на својства бића Божјег и на својства сила његових, тј. ума, воље и осећања. Пошто биће Божје сачињава заједничку припадност сила, то се својства бића Божјег могу назвати општим својствима, а својства ума, воље и осећања – посебним својствима Божјим. Према томе, општа својства бића Божјег била би: самобитност, неизменљивост, вечност, свудаприсутност, духовност. Посебна својства ума Божјег јесу: свезнање и премудрост, – воље: слобода, свемогућство, светост, правда, – осећања: блаженство и љубав.

17. Општа својства бића Божјег

а) *Самобитност* (αὐτουσία) је својство Божје, по коме је Бог потпуно самосталан бићем, пуноћа живота и свих савршенстава, и, као такав, постоји од себе, собом и у себи, и за своје постојање нема потребе ни у коме и ни у чему сползаем. Самосталан и независан бићем у апсолутном смислу речи Бог поседује савршену пуноћу (πλήρωμα) бића не оскудевајући ни у чему. Свему што постоји Он даје постојање; стога је све зависно од Њега, једино независног.

Ово својство бића Божјег наглашено је снажно и у Старом и у Новом Завету. У том погледу веома је значајан доживљај пророка Мојсеја. Боговидац пита Бога: кад отидем синовима Израилевим, па им речем: Бог отаца ваших посла ме к вама, ако ме упитају: како му је име? шта ћу им казати? – Господ одговара Мојсеју: Азѣ есмь сый (Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν = Ја сам онај који јест). Тако речеши сыномѣ Израилевымѣ: Сый посла мя кѣ вамѣ... Сіе мое естъ имя вечное.³⁰² Свети Григорије Богослов вели да је Сый (ὁ ὢν) по преимућству име Божје..., не само зато што је Бог сам дао себи то име... већ што је оно најсвојственије Богу... Ми иштемо име којим би се изражавала природа Божја или његова самобитност (то εἶναι кад' εαυτό) и независност од ма чега другог; Сый и јесте у самој ствари сопствено име Божје, које потпуно припада Њему а не некоме пре или после Њега.³⁰³ „Од свих имена која се дају Богу, пише свети Дамаскин, најглавније је Сый (ὁ ὢν), као што и сам Бог, одговарајући Мојсеју на гори, говори: кажи синовима Израилевим: Сый посла мя (Исх.3:14). Јер Бог садржи у себи самом пуноћу бића (ὅλον то εἶναι) као неко бескрајно и безгранично море суштине.“³⁰⁴

Садржећи у себи целокупно биће у његовој безграничној и неизмерној реалности, Бог самим тим садржи сав живот и све што живот чини животом. Зато је Он једини узрок и извор сваког живота: Он даје свима живот, и дихање, и све (τά πάντα);³⁰⁵ у Њему живимо, и крећемо се, и јесмо.³⁰⁶ Независан бићем ни од чега ни од кога, Бог је, на божански тајанствен начин, и центар, и периферија, и атмосфера свега што постоји, свега што је

постало, тј. свега зависнога: Јер је од Њега и кроз Њега и у Њему све.³⁰⁷ Божју самобитност и свеживотност истиче нарочито Господ Исус говорећи: Отац има живот у себи (Ὁ Πατήρ ἔχει ζῶν ἐν ἑαυτῷ).³⁰⁸

О самобитности Божјој свети Атанасије богословствује: „Бог ни у коме нема нужде; Он је довољан себи (αὐτάρκη) и испуњен собом, и у Њему се све садржи, или боље рећи – Он свему даје биће.“³⁰⁹ Проникнут богооткривеним учењем Цркве о самобитности Бога свети Дамаскин говори из срца истине: „Верујемо у једнога Бога,... беспочетног, нествореног, нерођеног, нетљеног и бесмртног, вечног, бесконачног, неописаног, безграничног, бескрајно силног, простог, несложеног, неизмешљивог, невидљивог,... творца свега видљивог и невидљивог, одржитеља и чувара свега, промислитеља свега,... који све испуњава, ни од чега садржан,... који је изнад свега, надбог, наддобар, надпун (ὑπέρθεος, ὑπεράγαυος, υπερπλήρης),... који је изнад суштине, и живота, и речи, и мисли, који је самосветлост (αὐτοφώς), самодоброta (αὐτοαγαθότης), саможивот (αὐτοζωή), самосуштина (αὐτοουσία), пошто не добија своје биће од другогa, ... него је Он сам извор бића – свему што постоји, извор живота – свему што живи, извор разума – свему разумноме, узрок свих блага – свима створењима“.³¹⁰

б) *Неизменљивост* (ἀναλλοίωτον) је својство Божје, по коме је Бог недоступан променама и изменама, пошто је увек један исти у свесавршеној пуноћи самобитности своје и увек себи подобан и раван у свима својствима својим и у свем бићу свом. Нема сумње да је неизменљивост као својство бића Божјег равносилно самобитности Божјој. Бог је неизменљив, јер је апсолутна пуноћа бића, јер је независан бићем, јер ништа не позајмљује ни од кога и ни од чега да би могао вечито постојати. „Богу је својствено немати нужде ни у чему и ништа не требати ни од кога, вел свима давати сва блага“.³¹¹ Као свесавршена пуноћа бића, Бог не прелази, нити може прелазити из једне врсте бића у другу, већ је увек раван себи у свему. Вечита неизменљивост је својство не само суштине Божје већ и свих дејстава воље његове. Никаква промена није могућа у Богу, јер је Он апсолутна пуноћа свих савршенстава, у којој нема места

за прелаз из једног стања у друго. Азь есмь Господь Богъ вашъ, и не изменяюся, објављује сам Бог преко пророка Малахије.³¹² Промена је својствена бићима несамобитним, која имају почетак, и из тренутка у тренутак путују своме крају, позајмљујући посредно или непосредно од једино Самобитног све што им је потребно за постојање. Бог је беспочетно и бесконачно самобитан, и као такав – неизмешљив и у суштини, и у својствима, и у делима.³¹³ У Њега несть пременение или преложетя стень (τροπής ἀποσκήσματος).³¹⁴ Као самобитни творац Бог је у односу према сазданој твари увек исти и неизменљив, због чега Му се псалмопевац обраћа речима: Въ началехъ ты, Господи, землю основалъ еси, и дела руку твоею суть небеса. Та погибнуть, ты же пребывавши; и вся яко риза обетшають, и яко одежду свѣши я, и изменятся. Ты же тойжде еси, и лета твоя не оскудеютъ.³¹⁵

Све што се мења, самом променом својом сведочи да је створено, док је Богу својствена апсолутна неизменљивост због свесавршене пуноће бића. Али неизменљивост Божја не претставља собом нешто што би ма у ком погледу могло личити на окамењену непокретност. При неизмешљивости својој биће је Божје – живот, и то живот пун разноврсних сила и разнолике делатности.³¹⁶

Када се неизменљивост као вечно својство бића Божјег доведе у везу са извесним особинама Божјим, које су такође вечне, у религиозном сазнању људском може се појавити недоумица. Тако на пр. како се може рађање Сина и исхођење Светога Духа помирити са неизменљивошћу Божјом, када рађање и исхођење, по логици и искуству људском, претпостављају и претстављају неку врсту покрета и прелаза из једног стања у друго? Богомудри одговор на то даје свети Дамаскин: Бог Отац, рађајући Сина из своје суштине, рађа Га сам од себе без ичије помоћи, ито рађа вечно, беспочетно (ἀνάρχως), безвремено (ἀχρόνως), бесконачно (ατελεύτητος), непрестано (ακαταπαύστως), и зато без уштрба по своју неизменљивост. Отац никада није постојао без Сина, јер се Отац без Сина не би називао Оцем. Да је икад постојао без Сина и постао Отац после, не будући Оцем раније и одувек, Он

би се подвргао промени. А таква мисао ужаснија је од сваког богохулства, јер је немогуће рећи за Бога да нема у себи силе за вечно рађање Сина из своје сопствене суштине. Порекнемо ли да Син одувек постоји са Оцем, од кога је рођен, завели бисмо промену (τροπήν) у ипостаси Оца, и тиме порекли сву Божанску Тројицу.³¹⁷ Слично расуђивање важи и за исхођење Светог Духа. У самобитном и вечном бићу Божјем исхођење Светог Духа је самобитно и вечно, и стога ни у ком случају оно не може бити ни узрок ни знак изменљивости неизменљиве природе Тројичног Божанства.³¹⁸

Но да ли је оваплоћењем Сина наступила промена у неизменљивој природи Свете Тројице? Ово питање врло целисходно решава Црква богооткривеним учењем о начину сједињења двеју природа у личности Господа нашег Исуса Христа. По том учењу, које су формулисали Оци IV Васељенског Сабора, две природе у Господу Христу сједињене су не само нераздељно и неразлучно него и несливено и неизменљиво (ἀτρέπτως), тако да се ни Божанство није променило у човечанство, ни човечанство у Божанство, већ су и божанска и човечанска природа остале у својим својствима и границама при једној ипостаси Богочовека Христа, због чега је Божанство остало неизменљиво. Оваплоћењем би наступила промена у Тројичном Божанству само у том случају када би се у личности Господа Исуса божанска природа измешала са човечанском и на тај начин образовале једну нову, мештовиту природу, што у ствари и сачињава суштину монофизитске јереси.³¹⁹

Још једна недоумица: како се неизменљивост Божја може помирити са стварањем света као нечег временског и изменљивог? На то блажени Августин одговара: у односу према Богу стварање света није нешто случајно, неочекивано и непредвиђено Богом, јер мисао о свету није случајно, нити због неких спољњих побуда, никла у уму Божјем, већ је постегала у њему од вечности, и то као мисао о свету који је имао бити саздан у времену. Слетствено, стварање света није друго до остварење једне вечне и неизмешљиве мисли Божје, извршење вечних и неизменљивих одлука воље Божје.³²⁰ На то исто указује свети Апостол говорећи: Богу су позната (γνωστά)

одвека сва дела његова.³²¹ А свети Дамаскин учи: твар (ή κτίσις) је произашла не из суштине Божје (οὐκ ἐκ τῆς τοῦ Θεοῦ οὐσίας), него је вољом и силом (βουλήσει καὶ δυνάμει) Божјом приведена из небића у биће, и зато се у природи Божјој није десила никаква промена (τροπή). С друге стране, саздана Богом не из суштине Божје већ спољашњим творачким дејством воље Божје, твар је апсолутно неслична (ἀνόμονον) природи Божјој, и као таква – изменљива.³²²

в) *Вечност* (αἰωνιότης) је својство Божје које карактерише Бога као биће беспочетно и бескрајно, које је изнад, пре и после времена, али и у сваком тренутку времена непрекидно.³²³ Бог ни у ком смислу не зависи од времена нити је ограничен њиме, али време зависи од Бога и ограничено је Њиме. Тачну дефиницију вечности и времена немогуће је дати, јер су и вечност и време тајном природе своје неизмерно шири и дубљи од људских појмова. У појави својој време је близанац простора, и човек их не може замислити једно без другог докле год се његов ум налази у оваквој категорији постојања и делатности. У извесном смислу, време је регистравање промена које се дешавају код бића која имају почетак и крај. Путовање пролазних бића од почетка ка крају назива се трајањем. Али трајању самог времена постоји крај, јер и време има своју смрт.³²⁴ Трајање пак, које нема ни почетка ни краја, које не зна за смрт, могло би се назвати вечношћу. Из тога се несме закључити да је време нека онтолошка супротност вечности. Напротив, гледано из пећине нашег временског ума, време личи на неки тајанствени увод у вечност. Самобитни, вечни Бог је узрок времена, зато се вечност и време на искључују; зато време налази у вечности свој смисао и своју пуноћу. На божански начин, несхватљив за наш ум, Бог је не само пре и после времена већ и у времену, ма да није од времена, нити ичим зависи од њега.

Самобитност Божја неминовно пројављује себе кроз вечно трајање, кроз вечност. Азъ есмь алфа и омега, начатокъ и конецъ, глаголетъ Господъ, сый (ὁ ὢν), и иже бе (ο ἦν), и грядый, вседержитель.³²⁵ Као почетак и крај свакоме бићу, Бог је почетак и крај сваком трајању, па и трајању самог времена: Азъ есмь

первый и последний, говори Господь.³²⁶ По свесавршеној пуноћи бића свог Бог је пре сваког почетна и иза сваког краја. Азъ есмь первый и азъ есмь во вѣкъ, објављује Господь;³²⁷ преже мене не бысть инъ богъ, и по мне не будетъ.³²⁸ У односу према свему Он је Богъ вечный.³²⁹ Раскликтане душе псалмопевац Му се обраћа: Господи, преже, даже горама не быти и создатися земли и вселенней, и отъ века до века Ты еси.³³⁰ Вечност се Божја ничим временским не може ни приближно измерити; наша мерила о времену нису Божја мерила. Зато апостол Петар пише хришћанима: Сіе да не утаится васъ, возлюбленніи, яко единъ день предъ Господомъ яко тысяща летъ, и тысяща летъ яко день единъ.³³¹ А псалмопевац говори Богу:

Тысяща летъ предъ очима твоима, Господи, яко день вчерашній, иже мимо иде, и стража ночная.³³² Као творац времена, Бог влада временом; Он је – цар векова (βασιλεύς των αιώνων).³³³

Вечност је искључиво својство Божје. „Каква друга црта, пита Тертулијан јеретика Хермогена, више свега припада Богу, ако не вечност? И каква је друга особина вечности ако не – постојати свагда у прошлости и бити у будућности, и, због свога преимућства, не имати никаквог почетка и никаквог краја.“³³⁴ У правом смислу речи, једино је Бог вечан, јер нема почетка ни краја; а створена бића имају почетак, и могу не имати крај, могу постати бесмртна једино по дару вечнога Бога и Господа. „Вечност је свагдаживот (αἰζωότης), вели свети Исидор Пелусиот, због чега се овај појам обично приписује једино беспочетком јестеству, у коме је све свагда исто и у истом облику. Појам бесмртности може се приписивати и ономе што је дозвољено у биће и не умире, на пр. анђелу, души... А вечност, у сопственом смислу, припада Божанском бићу, због чега се она обично и приписује једино достојној поклоњења Тројици, која не трпи изразе: пре и после, не допушта појмове о првом, другом и трећем, јер је Божанство изнад броја и пре сваког времена.“³³⁵ На такву садржину појма о вечности указује и свети Василије Велики говорећи: „Када се обазremo на минуле векове па видимо да се живот Божји простире преко сваког почетка, онда Бога називамо нерођеним (ἀγένητον); а кад се пустимо умом у

будуће векове, онда Необухватљивог, Безграничног Бесконечног називамо непролазним (ἀφθαρτον).³³⁶ А свети Григорије Богослов богословствује: „Када разум посматра Безграничнога у односу према почетку и крају (јер Безгранични – ἀπείρων – се простире преко почетка и краја),... Онда Га назива вечним (αἰώνιον). Јер вечност није ни време, ни делић времена, зато што је неизмерна.“³³⁷ Вечан бићем Бог се не може сместити у нашу категорију времена, нити се може изразити икаквим појмовима ума који дејствује у времену и зависно од времена као категорије мишљења. „Бог је свагда био, јесте, и биће; али је боље рећи да Он свагда јесте (ἐστὶν αἰεί), јер *био* и *биће* означавају деобу нашег времена, својствену пролазној природи, а Сый постоји свагда (ὁ δὲ ὢν αἰεί)... Он је као неко безгранично и бескрајно море суштине (πέλαγος ουσίας), што се простире преко граница сваке претставе о времену и природи“.³³⁸ Погружен у размишљање о вечности Божјој, блажени Августин овако расуђује: „У вечности нема ни прошлости ни будућности, јер што је прошло – престало је да постоји, а што ће бити – још није дошло у постојање. Али вечност је само садашњост; она нема прошлости која већ не постоји, нити будућности која још не постоји...“³³⁹ Свака прошлост већ није постојеће, а свака будућност – још није постојеће, слетствено: како прошлост тако и будућност јесу недостатак у бићу. Но у Богу нема никаквих недостатака. Према томе, у Богу нема ни прошлости, ни будућности, већ само садашњост“.³⁴⁰ Али с обзиром на људе, који живе и дејствују у времену и простору, Бог зна и третира њихову прошлост као прошлост, њихову садашњост као садашњост, и њихову будућност као будућност.

г) *Свудаприсутност* (πανταχοῦ παρούσα) је својство Божје, по коме је бескрајни, бесконачни, безгранични, непросторни, необухватљиви Бог сав присутан свуда, свагда, и на сваком месту, на начин непојаман за људски ум. Обухватајући и прожимајући све, Бог се ни на који начин не може никим и ничим обухватити ни прожети. Он је у исти мах у свему и изнад свега: као безпросторан и необухватљив Он је неизмерном величином свога бића изнад свега, трансцендентан свему; а као апсолутна пуноћа бића, Он је присутан у свему, иманентан свему, и самом

простору, јер би његово неприсутство у простору означавало непуноћу и неапсолутност његовог бића. Као свудаприсутан Бог на тајанствени начин борави сав свуда и свагда, при чему Га ни простор ни време не могу ограничити, јер је Он, при свој својој свудаприсутности, ипак вазда изнад и изван свакога места и времена.

Своју свудаприсутност посведочава сам Бог преко свог светог пророка, говорећи: Зар сам ја Бог само изблиза а не Бог и издалека? Може ли се ко сакрити на тајно место да га ја не видим? Не испуњавам ли ја небо и земљу?³⁴¹ Омолитвљеном душом својом осећајући снажно свудаприсутност Божју, богоглагољиви Давид пева: Камо појду оть духа твоего; и оть лица твоего камо бежу? Аще взыду на небо, Ты тамо еси; аще сниду во адъ, тамо еси. Аще же возму криль мои рано и вселюся въ последнихъ моря, и тамо бо рука твоя наставить мя, и удержить мя десница твоя.³⁴² Када је богомудри Соломон подигао велелепни храм Богу, осетио је да се Необухватљиви не може ничим обухватити, и овако се молио Богу: Гле, небо и небеса над небесима не могу те обухватити, а камо ли овај дом што га сазидах.³⁴³ Својим облагодаћеним срцем живо осећајући присуство Божје свуда и у свему, апостол Павле вели да Бог није далеко ни од једнога од нас, јер у Њему живимо, крећемо се и јесмо³⁴⁴, и Он је над свима, и кроза све, и у свима нама (ὁ ἐπὶ πάντων, καὶ διὰ πάντων, καὶ ἐν πάντιν ἡμῖν).³⁴⁵

Богооткривено учење о свудаприсутности Божјој посведочено је од светих Отаца и Учитеља Цркве. Тако, Минуције Феликс пише: „Све небеско и земаљско, и све што се наводи иза граница овог видљивог света, извесно је Богу и све је пуно његова присуства. Он је свуда; и нама је не само близак него се налази и унутра у нама“.³⁴⁶ Објашњавајући речи Господње: Еда небо и земљу не Азь наполняю (Иер.23:24), Ориген се служи следећим поређењем да би објаснио начин Божје свудаприсутности: „Како што у телу нема ниједног делића у коме не би присуствовала душа, тако и у свету нема ничег у чему не би присуствовао Бог који све собом испуњава.“³⁴⁷ А богомудри Атанасије Велики пише: „По доброти и сили својој Бог борави у свему, а по природи својој изван свега.“³⁴⁸ Побиијајући

антропоморфистичке претставе о Богу, свети Кирил Јерусалимски вели: „Бог није ограничен местом већ је творац места; боравећи у свима њима Он није ни једним обухваћен.“³⁴⁹ А свети Златоуст благовести: Бог све испуњава, свему присуствује, не делимично него у исти мах сав у свему.³⁵⁰ Свети Григорије Ниски пише: „Божанство се подједнако наводи у свему и подједнако пронице сву творевину.“³⁵¹ Блажени Августин вели: „Треба замишљати Бога као Онога који све садржи а сам се ни у чему не садржи, као Онога који сав борави свуда без места (*sine loco ubique totum*)...³⁵² Бог се не налази негде. Јер што је негде – то се садржи местом, а што се садржи местом – тело је. Бог пак није тело, дакле, Он се не налази негде. Али пошто Он постоји, и постоји не у неком месту, то је боље рећи да је у Њему све него да је Он негде. Ипак у Њему није све на такав начин да би Он сам био место, јер место означава нешто просторно, нешто што извесно тело запрема дужином, или ширином, или висином, а у Богу нема ничег сличног. Отуда, и све постоји у Њему, и Он није место.“³⁵³ Као резимирајући богооткривено учење Цркве о свудаприсутности Божјој, свети Дамаскин пише: „Бог, будући невештаствен и неограничен, не обухвата се местом, јер је Он сам за се место, испуњавајући све, постојећи изнад свега и садржећи све... Треба знати да је Божанство недељиво, зато се потпуно цело налази свуда (*ὅλον ὁλικῶς πανταχοῦ ὄν*), а не делимично у извесном месту раздељујући се слично телима, него цело у свему и цело изнад свега (*ὅλον ἐν πασι, καὶ ὅλον υπέρ το πᾶν*).“³⁵⁴

Али у Светом Писму се често говори да Бог нарочито борави на небу,³⁵⁵ у храму,³⁵⁶ у човеку,³⁵⁷ или на местима његовог јављања људима.³⁵⁸ Како се то може помирити са учењем Цркве о свудаприсутности Божјој? По тумачењу светих Отаца, тако се у Светом Писму говори о извесним местима, у којима је Бог нарочито присутан, с обзиром на морални значај који им људи придају по вољи Божјој, и с обзиром на чистоту душе људске и њену пријемљивост за оно што је Божје. О томе свети Дамаскин пише: „Бог, не мешајући се ни с чим, прожима све и свему даје своје силе према достојности и пријемљивости свакога, тј. према физичкој и моралној чистоти. Јер

невештаствено је чистије од вештаственог, и добродетелно од спојеног са злом. Дакле, местом се Божјим назива оно што највише учествује у његовом дејствовању и благодати. Отуда је небо његов престо, јер су тамо Анђели који творе вољу његову и славе Га непрестано, што и сачињава његов покој; а земља је подножје ногама његовим (Ис.66:1), јер Он на њој у телу сь човеки поживе (Вар.3:38). Ногом, пак, Божјом названо је свето тело његово. Местом Божјим се назива и црква, јер је издвајамо као неко свештено место за слављење Бога, у коме и молитве уносимо Њему. Исто тако и друга места у којима нам је очигледно Божје дејствовање називају се Божјим местима.³⁵⁹

Али све ове аналогиије о начину свудаприсутности Божје ни приближно не казују тачно како то Бог бива свуда присутан. Најбоље је у овом погледу стати уз светог Златоуста који говори: „Да је Бог свуда – то знамо, али како – то не разумемо.“³⁶⁰

д) *Духовност* (πνευματικότης) је својство Божје које карактерише Бога као духовно биће у најчистијем и најсавршенијем смислу. Пошто вештаство увек значи извесно ограничење, то у Богу одсуствује свака вештаственост, и Он као безгранично, вечно и апсолутно биће мора располагати најпотпунијом и најсавршенијом духовношћу. „Назовет ли Божанство телом, вели свети Григорије Богослов, како ћеш Га онда назвати безграничним, бесконачним, невидљивим? Зар су тела таква? Ако пак природа тела није таква, онда, назвавши Бога телом, не одбацујеш ли заједно са тим и то да је Он безграничан, и бесконачан, и невидљив?“³⁶¹ Но између духовности људске душе и духовности бића Божјег постоји неизмерна разлика. Духовност боголике душе људске је предалеки одблесак свесавршене духовности бића Божјег. Дух Божји и особине његове ваља замишљати неизмерно савршенијима од ограниченог и сазданог духа људског, „који је мислено обличје Божје“.³⁶² Исто тако, Бог као духовно биће неупоредљиво је савршенији од духовних бића, Анђела: јер је Он безграничан, а они ограничени; Он – вечан, а они бесмртни, тј. Бог је вечан и с обзиром на прошлост и с обзиром на

будућност, а Анђели су вечни само с обзиром на будућност, и то по дару вечнога Бога и Господа.

Само се облагодаћени ум људски, ослобођен потпуно чулних, грубих, вештаствених претстава о Богу, може у већој мери уздићи до схватања чисте бестелесности Божје. А помрачени, огрубели, искварени грехом ум, није у стању да се много уздигне изнад чулних претстава и схвати Бога као чисто духовно биће, већ Му најчешће приписује свакојаку вештаственост, па чак и најгрубљу. О томе Апостол говори: људи искваренога ума претварају славу нетленнаго Бога въ подобіе образа тленна человека и птицъ и четвероногъ и гадъ.³⁶³

Духовност бића Божјег је једна од основних богооткривених истина Старог и Новог Завета. По учењу Старог Завета, Бог је потпуно духовно биће, које се не може упоредити ни с ким и ни с чим у свету сазданих бића,³⁶⁴ због чега је најодлучније забрањено приписивати Богу ма какву вештаственост.³⁶⁵ Зато што је бићем апсолутно духован, Бог и може бити, и мора бити, и јесте: свудаприсутан, безграничан, необухватљив, несместив,³⁶⁶ вечан,³⁶⁷ неизменљив.³⁶⁸ Осим тога, Богу се приписују својства савршене светости, савршене свемоћи, савршене правде, савршене доброте, што све посведочава савршену духовност природе Онога који је Бог духовъ и всякія плоти.³⁶⁹

У старозаветном Откривењу налазе се и неке привидно антропоморфистичке претставе о Богу. У њему се често помиње Божје лице, руке, очи, уста, ноге и други органи тела, којима се приписују и одговарајуће психофизичке функције.³⁷⁰ Али то долази отуда што се старозаветно Откривење, с једне стране, прилагођава старозаветном човеку, недовољно духовном да би могао схватити Бога као чисту духовност, а с друге – што људи о Богу суде аналогно својој психофизичкој структури. При свему томе то није стварни антропоморфизам већ привидни; то је антропоморфизам речи, израза, а не – идеја, садржине, јер се Бог у Старом Завету уопште претставља као биће неизмерно више од сваког тела и вештаствености,³⁷¹ због чега се најстрожије забрањује прављење кумира и видљивих изображења Божијих.³⁷²

У Новом Завету царује истина о апсолутној духовности бића Божјег. Сам Спаситељ јасно и разговетно учи: Бог је дух (Πνεῦμα ὁ Θεός).³⁷³ Оповргавајући незнабожачке грубе, чулне претставе о Богу, апостол Павле вели: Не должни есмы непщевати подобно быти Божество злату, или сребру, или каменю художну начертану, и смышлению чловечу.³⁷⁴ А хришћане учида је Бог апсолутна духовност: Господъ же Духъ есть; и идеже Духъ Господень, ту свобода.³⁷⁵ Пошто је Бог свесавршени, апсолутни, вечни дух, то је Он и Отац духова (ὁ Πατήρ τῶν πνευμάτων).³⁷⁶ Као самобитни и безгрешни дух, Бог је невидљив,³⁷⁷ непролазан (ἀφθαρτος),³⁷⁸ једини бесмртан.³⁷⁹ Њему као свесавршеном духу припада вечна мудрост и знање,³⁸⁰ савршена и свемоћна воља,³⁸¹ безгранична и преизобилна љубав,³⁸² и друга слична својства.

Богооткривену истину о духовности бића Божјег Црква је увек ревносно чувала и неотступно исповедала. Бранећи догму Откривења о апсолутној духовности бића Божјег и оповргавајући антропоморфистичке претставе гностика о Богу, свети Иринеј пише: Бог „Отац свију веома је далек од наклоности и страсти (affectionibus et passionibus) које бивају у људи; Он је прост и несложен..., пошто је сав-дух (totus spiritus), сав-мисао, сав-осећање, сав разум, сав-око, сав-светлост, и сав-извор свих блага“.³⁸³ Говорећи о савршеној и пречистој духовности бића Божјег Ориген вели: „Бог није некакво тело или нешто што постоји у телу, него је Он проста и мислена природа, која не допушта никакву сложеност... и јест у сваком погледу јединица (μονάς), или, боље рећи, јединство (ένας), јесте ум и извор, у коме је почетак сваке мислене природе и свакога ума“.³⁸⁴

У четвртном веку формирао се груби антропоморфизам, чији је најизразитији претставник био монах Авдије, због чега су антропоморфисти прозвани авдијанцима. Они су учили да Бога треба замишљати у свему подобним човеку, не искључујући ни тело са његовим органима. По блаженом Теодориту, Авдије је говорио да је Бог човеколик (άνθρωπόμορφος), и приписивао му телесне делове,³⁸⁵ те тиме и у погледу тела изједначио Бога са човеком. А свети Епифаније бележи да је Авдије учио, да се лик

Божји у човеку налази не само у духовности него и у телесности човековој.³⁸⁶

Против Авдијеве јереси свети Оци су истављали божанско учење Откривења, по коме се боголикоост односи на душу човекову, а не и на тело.³⁸⁷ А привидно антропоморфистичке изразе у Светом Писму, којима се Богу приписују извесни телесни органи и одговарајуће психофизичке функције, треба разумети у преносном, духовном, симболичком смислу, јер су они употребљени да би Божанство, које је апсолутни дух, било схватљивије за људе као психофизичка бића. „Пошто у Божанском Писму, вели свети Дамаскин, налазимо веома многе ствари симболички (συμβολικώς) речене о Богу на телесан начин, то треба знати да је нама људима, обученима у ово грубо тело, немогуће друкчије разумети или говорити о божанским, узвишеним и невештаственим дејствима Божанства сем помоћу слика, фигура и симбола, које ми употребљавамо. Дакле, све што је о Богу речено на телесан начин, речено је симболички и садржи веома узвишени смисао, јер је Божанство просто и неуобличљиво (ἀσχημάτιστον)“.³⁸⁸ По светом Григорију Богослову, места Светога Писма, у којима се на антропоморфистички начин говори о Богу, треба разумети не буквално већ у преносном смислу. „По Светом Писму, вели свети Отац, Бог спава (Пс.43:24), буди се (Дан.9:14), гневи се (Втор.11:17), хода, и има Херувиме као свој престо (Ис.37:16). Али, зар је Бог икада био подвргнут немоћима? када си чуо да је Бог – тело? Очигледно је да се ту замишља нешто чега у ствари нема. Јер, саобразно нашим појмовима, ми смо и Божје назвали именима, узетим од нас самих. Када Бог, из разлога само Њему познатим, обуставља своје старање, и изгледа да не брине о нама, то за нас значи да Он спава... Када пак одједном почне да нас засипа добром, то значи да се пробудио... Он кажњава, а ми велимо: гневи се... Он дејствује час овде час онде, а по нашем схватању: Он хода. Брзину у кретању ми смо назвали летењем... давање и примање – руком. Тако исто сваку другу Божју силу и свако друго Божје дејство ми изображавамо нечим позајмљеним од телеснога“.³⁸⁹

По светотачком тумачењу, у Светом Писму под очима Божјим, већама и гледањем треба разумети његово свевиђење и свезнање; под ушима и слухом – његово благовољење и примање наших молитава; под устима и говором – објављење воље његове; под јелом и пићем – наше стремљење ка његовој вољи; под лицем – његово откривење и објављивање себе преко дејстава; под рукама – његову делатну силу; под ногама и ходом – његов долазак и јављање; под заклетвом – неизменљивост његове одлуке; под гневом и јарошћу – његову мржњу и одвратност према злу; под забором, спавањем и дремањем – његово одлагање одмазде непријатељима и одуговлачење са обичном помоћи пријатељима.³⁹⁰ „Кратко рећи: све речено о Богу на телесан начин (σωματικώς), има неки прикривени смисао, учећи нас помоћу онога што је наше ономе што је изнад нас; из овога се изузима оно што се говори о телесном доласку Бога Речи, јер Он ради нашег спасења прими целог човека, тј. душу разумну и тело, својства (ἰδιώματα) људске природе и природне, непорочне страсти“.³⁹¹

Чувајући огњеном благодатном ревношћу ово богооткривено учење Светог Писма и Светог Предања о апсолутној духовности бића Божјег, Црква је осудила и анатемисала антропоморфистичку јерес: „Глаголющимъ Бога не быти духу но плоть, анавема“.³⁹²

18. Ум Божји

Као самобитни, вечити и апсолутни дух, Бог поседује свесавршени, вечити ум. У Божјем уму све је безгранично и бескрајно. Ту нема границе између бити и знати. Његово је знање у сваком погледу свезнање. Нема мере ни његовој природи ни његовом знању. Стога Свето Откривење учи да знању Божјем нема мере,³⁹³ Бог је – Господ знања.³⁹⁴ Савршено знање и савршена мудрост су на тајанствен начин једно у Богу; у Њему је дубина мудрости и знања.³⁹⁵ Нема сумње да Божје знање није резултат спољних утисака, прерађених затим у уму мисленом делатношћу. Бог зна на начин несхватљив за наш ум. То Свето Откривење потврђује говорећи: Ко позна ум Господњи (τίς εὐνόησεν νοῦν Κυρίου)?³⁹⁶

Својства ума Божјег

а) *Свезнање* (παύνωσις) је својство ума Божјег, којим Бог на најсавршенији и најпотпунији начин зна и себе и све остало. Непосредни предмет Божјег сазнања јесте биће и својства самога Бога. У Богу као бићу самобитном, вечном и неизмешљивом, савршено самосазнање и свезнање је непосредни, вечни акт. Самосазнање човеково, као тајанствена суштина боголике душе његове, у савршењу са Божјим самосазнањем није друго до бескрајно далеки одблесак, који никако не може да проникне у суштину Божјег самосазнања, које је за сваки створени ум ограђено неприступном светлошћу.³⁹⁷ На то указује сам Спаситељ говорећи: Никтоже знаеъ Сына токмо Отецъ, ни Отца кто знаеъ токмо Сынъ.³⁹⁸ Погружен у божанске тајне, Апостол благовести: Кто бо вестъ отъ человекъ, яже въ человеце, точно духъ человека, живущій въ немъ? Такожде и Божія никтоже вестъ, точію Духъ Божій.³⁹⁹ Ма с које стране човек посматрао ум Божји и његова својства, он се мора придружити светом Иринеју, и са њим рећи: Бог је сав-ум, сав-разум, сав-дух делатни, сав-светлост.⁴⁰⁰

У односу према твари Божје знање се јавља као свезнање: Нема твари Њему непознате, него је све голо и откривено пред очима његовим.⁴⁰¹ Очи су Господње на сваком месту гледајући

зле и добре.⁴⁰² Богу су позната одувек сва дела његова;⁴⁰³ Он надгледа све што јо под небом, знајући шта је на земљи, све што створи.⁴⁰⁴ Бог је већи од срца нашег и зна све (ὕνωσκεῖ πάντα).⁴⁰⁵

Знајући све ствари савршено и непосредно, да ли Бог својим свезнањем, које се с обзиром на будућност јавља као предзнање (πρόγνωσις), на неки начин умањује, стешњава, предодређује слободу твари у њеној делатности и самоопредељењу? Иако унапред зна све мисли, сва осећања, сва дела људска,⁴⁰⁶ Бог ипак тиме не умањује, нити стешњава, нити предодређује мисли, осећања, дела људска, јер је сама слобода дар Божји човеку, чија неприкосновеност чини човека човеком, тј. боголиким бићем. Поред тога, предвиђајући дела људска, Бог у исто време предвиђа и слободу људску као узрочника и извршиоца тих дела. Унапред знајући све мисли људске, и осећања, и дела, Бог их зна као слободне мисли, као слободна осећања, као слободна дела, а не као неопходна.⁴⁰⁷ У ствари, Божје предзнање је знање и гледање свих мисли људских, и осећања, и дела, у стању њиховог збивања, јер за Бога не постоји ни прошлост ни будућност већ је све садашњост. Као што наше посматрање извесних предмета ван нас не условљава собом њихово постојање, тако и предзнање Боје не условљава собом слободна дела људска, јер их Бог предвиди и зна онаквима, каквима их замишљају и остварују сами људи у слободи својој. Свети Дамаскин расуђује: „Предзнање Божје (ἡ πρόγνωσις τοῦ Θεοῦ) је истинито и непроменљиво, али оно ни у ком случају није узрок онога што ће се десити, него Бог унапред зна (προϋνίσκει) да ћемо ми учинити ово или оно. Он унапред зна многе ствари које Њему нису по вољи, али није стога Он њихов узрок. Као што лекар није узрок болести када унапред распозна (προέγνω) да ће се неко разболети, већ је обољење последица неког другог узрока који изазива болест, а предзнање (ἡ πρόγνωσις) лекарево је ствар његове вештине, – тако и Бог није узрок онога што ћемо ми учинити, већ наша слободна воља.“⁴⁰⁸ По блаженом Августину, Бог унапред зна сав низ узрока свих збивања у свету, али у том низу воља наша заузима важно место. Она има у себи онолико силе колико јој је Бог

допустио да има, предвидевши унапред њену будућу силу и будућу делатност; и када она пројављује ту своју силу, она то чини као потпуно слободно биће, као поседник те силе. Човек греши не зато што је Бог предвидео да ће он грешити, нити греши по некој неопходности (*fatum*) или случајности (*fortuna*), већ што сам хоће; а Бог, предвиђајући то, показује да не може бити обманут. Ко не жели грешити, тај не греши, што је Бог такође предвидео, знајући да он неће зажелети да греши.⁴⁰⁹

б) *Премудрост* (παισσοφία) је својство ума Божјег које се пројављује у најцелисходнијем стварању света, промишљању о свету, и спасењу света. У тајанственој суштини својој премудрост Божја је једно са свезнањем Божјим. Стога се у Светом Откривењу и говори: У Него премудростъ и сила, у Тога советъ и разумъ.⁴¹⁰ Самобитна, вечна, неизмењива по себи као и само биће Божје, премудрост Божја се пројављује у делима и дејствима Божјим. Богонадахнути псалмопевац диви се мудрости свега Божјег: Яко возвеличишася дела твоя, Господи, вся премудростию сотворилъ еси.⁴¹¹ Највиша и најмања створења сведоче о неизреченој премудрости Божјој. „Диви се Господу, саветује свети Златоуст, не само што је створио сунце и небо него што је створио мрав: та животињица, и ако мајушна, претставља собом велики доказ премудрости Божје“⁴¹². Осим васељене као творевине Божје премудрост Божју посведочавају још и начин Божјег промишљања о свету као и план и средства за спасење света. Они садрже у себи премудрост Божју у тајности сакривену.⁴¹³ Дивећи се томе, свети Апостол узвикује: О, глубина богатства и премудрости и разума Божія! яко неиспытани судове Его и неизследовани путіе Его.⁴¹⁴ Због тако неисказане, безграничне и вечне мудрости, Откривење и назива Бога јединим премудрим,⁴¹⁵ и премудрошћу.⁴¹⁶

19. Воља Божја

Самобитни, вечни Бог има самобитну, премудру вољу, у којој је све савршено, све апсолутно, све неизмешљиво. Природом својом и пројавама својим воља Божја неизмерно премаша моћи нашег разумевања. У тајанственој суштини својој она је у исто време и остварено хтење.⁴¹⁷ Али на који је начин воља Божја у исти мах и остварено Божје хтење, то ум људски постићи не може: Кто бо отъ человекъ познаеть советъ (βουλήν) Божій; или кто помыслить, что хотеть Богъ?⁴¹⁸ Као свесавршено и једино самобитно биће, Бог нема предмет свога хтења ван себе. Имајући у апсолутној пуноћи сва савршенства, Бог је као такав сам предмет своје воље и хтења. Ван Њега и нема добра, нити га може бити. Зато нас Спаситељ учи да се једино покоравимо свесавршеној и једино апсолутно доброј вољи Оца нашега небеског. Отче нашъ,... да будет воля твоя, яко на небеси, и на земли.⁴¹⁹ Њој се као таквој повињавао и сам Спаситељ, што сведочи његова гетсиманска молитва: Отче, аще волиши мимонести чашу сш отъ мене; обаче не моя воля, но твоя да будетъ.⁴²⁰ У свој разноврсној делатности својој: у стварању света, у промишљању о свету, у спасењу света, Бог дејствује по савету воље своје (κατά την βουλήν τοῦ θελήματος αὐτοῦ).⁴²¹ Тајну воље своје (το μυστήριον τοῦ θελήματος αἰτοῦ)⁴²² Бог нам је открио у Богочовечанској личности Господа нашег Исуса Христа. А тајна је његове пресвете воље: спасти људе од греха и зла кроз Исуса Христа.⁴²³ Желећи спасење свету, Бог му жели највише добро и победу над оним што није Божје, а то је – грех, зло и смрт. „Јер Богу није по вољи оно, што Он сам није створио“.⁴²⁴ Желећи спасење човеку, Бог тиме не уништава слободу човекову, јер му Он само предлаже спасење а не намеће. Када би силом наметао човеку спасење, у том би случају Бог сам противречио себи, тј. Он би као Спаситељ противречио себи као Творцу, јер је створио човека са слободном вољом, да се сам слободно опредељује за добро и за зло.⁴²⁵

Својства воље Божје

а) Слобода ($\alpha\upsilon\tau\epsilon\chi\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\nu$) воље Божје је својство које показује да се Бог у свему опредељује силом своје свесавршене, самобитне, вечне, премудре, неизмешљиве природе. Како бићем тако и вољом својом Бог је апсолутно независан од свега спољашњег. Воља Божја дејствује по апсолутном самоопредељењу, пошто Бог не зависи ни од кога и ни од чега спољашњег. Али та апсолутна слобода увек дејствује у савршеној сагласности са свима осталим својствима Божјим.

Главна одлика духа Божјег јесте слобода: Господъ же Духъ есть; а идеже Духъ Господень, ту свободаю⁴²⁶ Дух Господњи раздељује духовне дарове властію коемуждно якоже хоцетъ.⁴²⁷ У стварању света пројавила се савршена слобода воље Божје: Вся, елика восхоти Господъ, сотвори на небеси и на земли, въ моряхъ и во всехъ безднахъ.⁴²⁸ Не само пак у стварању света већ и у промишљању о свету, и у спасењу света пројављује се слобода свесавршене воље Божје, која се у свему опредељује својом вечном добротој и светошћу.⁴²⁹ Једном речју: Бог све чини по савету воље своје.⁴³⁰

Божанска истина Светог Писма о слободи воље Божје посведочена је светим Предањем, нарочито кроз оне свете Оце који су сузбијали заблуду многобожачких философа и неких јеретика, који су проповедали да је Бог потчињен судбини и да је по неопходности створио свет. Свети Оци су доказивали истину Светог Откривења, по којој Бог не подлеже никаквој неопходности, већ се, као биће апсолутно добро и апсолутно слободно, опредељује по својој вечној и премудрој вољи. Тако, по светом Иринеју, Бог кад нешто има у мисли Он то истовремено има и у хтењу, пошто је сав – мисао ($\acute{o}\lambda\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\nu\omicron\iota\alpha$), сав – воља ($\delta\lambda\omicron\varsigma\ \upsilon\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$).⁴³¹ А по светом Григорију Ниском, ум и воља Божја су тако неразднојно и унутрашње сједињени, да се између њих не може замислити никакав временски размак; они увек дејствују заједно, истовремено, сагласно.⁴³²

Као биће савршено и апсолутно добро Бог не може ни штети, ни бирати, ни чинити ишта друго осим добра. Воља Божја, зато што је по природи својој највише добро, и то добро – неизмешљиво, вечно, савршено, не може се у своме добру мењати, ни усавршавати, ни опадати.⁴³³ Свети Дамаскин

показује да отсуство својства избора у вољи Божјој није знак отсуства саме воље, већ знак отсуства оне ограничености која је својствена вољи коначној, ограниченој. Јер избор увек претпоставља неку врсту саветовања, што је знак незнања и ограничености, а Бог зна све простим, савршеним знањем. Он не бира, јер има апсолутно знање о свему.⁴³⁴

б) *Свемогућство* (παντοδυναμία) је својство Божје којим Бог остварује све што је угодно његовој пресветој, предоброј и премудрој вољи. Свемогућство је Божје у апсолутној хармонији са свима осталим својствима Божјим, и дејствује из њих, кроз њих, и са њима, а никако без њих или против њих. Отуда Бог чини све што може хтети својом савршено светом, савршено добром, савршено праведном, савршено мудро, савршено неизмешљивом природом. Он не може хтети нешто, што би било у супротности са његовим вечним бићем и неизменљивим својствима. „Сведржитељство и свемогућство Божје опредељују се његовим сопственим хтењем и опредељењем; и отуда Он производи не све што може, већ само оно чини, и може чинити, што хоће“.⁴³⁵ Бог може чинити што хоће, али има ствари које не чини а може их чинити. На пример, Он би могао уништити свет, али Он то неће да чини. Блажени Августин вели: „Много може Бог, а неће; ништа пак неће што не може“.⁴³⁶

Свемогућство Божје посведочавају сва она места Светога Писма, која говоре о Богу као Творцу, као Промислитељу, као Сведржитељу, као Спаситељу. Бог је – Бог сила,⁴³⁷ Господ сила⁴³⁸; Он је – једини силни (μόνος δυνάστης).⁴³⁹ О свемогућству Божјем говори и Спаситељева молитва у Гетсиманији: Оче, све је могуће теби.⁴⁴⁰ У божанском домостроју спасења свемогући Бог чини могућим и оно што људима изгледа немогуће; то сведоче Спасове речи: У Бога је све могуће (πάντα δυνατά)⁴⁴¹. Многострадални Јов говори Богу: Вемъ, яко вся можеши, невозможно же тебе ничтоже.⁴⁴² Благовесник Гаврил архистратиг објављује Светој Деви: Не изнеможеть у Бога всякъ глаголъ.⁴⁴³ Моћ и свемоћ Божја пројављују се нарочито у тренутном стварању света: Той рече и – быша: той повеле и – создашася.⁴⁴⁴

Приговор: Бог није свемогућ зато што не може грешити и што не може умрети⁴⁴⁵, у ствари је софистички силогизам. Свети Епифаније богомудро расуђује када вели: Бог може чинити све што зажели, али чини само оно што је сагласно са Божанством.⁴⁴⁶ Свети Климент пак пише: „За Бога нема ничег немогућег осим лажи“.⁴⁴⁷ Блажени Августин богословствује: „Када говоримо да Бог не може умрети, ни обмањивати, тиме се не умањује његова моћ. Напротив, његова би моћ постала мања, кад би ово немогуће постало за Њега могуће. Зато управо Он и јесте свемоћан што не може умрети, ни обмањивати се. Јер свемогућему ваља да је својствено како учинити оно што хоће, тако и не покушавати оно што неће, и што би учинило, кад би се десило с њим, да не буде свемоћан“.⁴⁴⁸

б) *Светост* (ἁγιότης) је својство Божје које показује да се воља Божја у свему руководи апсолутним добром, да је њено перманентно стање – потпуно јединство са добром у коме царује савршена чистота и отсуствује свако зло. Савршена светост је одлика свега Божјег. У Богу су и светост и слобода безгранични и неизменљиви, зато Он не може грешити ни постати несвет. Његова је воља хармонична у свима својим својствима и дејствима; у њој је немогућ сукоб, или противречност, или немоћ.

Свето Откривење изобилује доказима о свесавршеној и неизменљивој светости Божјој. Тако сам Господ говори: Азъ есмь Господъ Богъ вашъ, и да освятитесь и будете святи, яко святъ есмь Азъ.⁴⁴⁹ Неисказана светост Божја побуђује небеске Силе да непрестано славослове Господа. У свом чудесном виђењу пророк Исаија види Господа на престолу превисоком, а наоколо Серафиме где кличу: Святъ, Святъ, Святъ Господъ Саваотъ.⁴⁵⁰ Величајући Бога псалмопевац говори: Святъ Господъ Богъ нашъ.⁴⁵¹ Апсолутно свет у себи и по себи Бог пројављује светост у свима својим односима према свету: свет је закон његов,⁴⁵² свето је место где се Он јавља,⁴⁵³ свет је пут његов,⁴⁵⁴ света је вера његова,⁴⁵⁵ света је Црква његова,⁴⁵⁶ свете су слуге његове,⁴⁵⁷ свет је у свима делима својим.⁴⁵⁸

Божја свесавршена светост пројављује се у свету као апсолутна доброта (ἀγαθότης). Сам Спаситељ одлучно изјављује: Нико није добар (ἀγαθός) осим једнога Бога.⁴⁵⁹ Доброта људска, упоређена са Божјом, не може се назвати добротом; а и кад се назива добротом, назива се уколико долази људима као дар од једине апсолутне доброте – Бога.⁴⁶⁰ Пошто је апсолутно свет и апсолутно добар, то Бог не може ни чинити зло ни бити узрок зла.⁴⁶¹ За Бога је природна немогућност – бита зао, чинити зло, бити узрок зла.⁴⁶² То најречитије показује и доказује Богочовек Христос, у чијој је чудесној личности и безгрешном животу објављена људима савршена светост и савршена доброта Божја.⁴⁶³

Попут Светога Писма, верни чувари богооткривених истина, свети Оци многострано истичу, објашњавају и посведочавају светост Божју као апсолутно, вечно, самобитно, неизменљиво својство Божје. По њима, Бог је једини свет по природи и стога једини извор светости, а људи могу постати свети једино заједничарећи у Божјој светости помоћу благодатних подвига. „Ваистину, једини је свет Онај који је по природи свет (φύσει ἅγιος); и ми смо свети, али не по природи већ заједничарењем (μετοχή), подвижништвом (ασκήσει) и молитвом“.⁴⁶⁴ Пошто је апсолутно добар, апсолутно свет, апсолутно неизменљив, Бог не може грешити; признати могућност греха у Богу исто је што и одбацити Бога као вечито и апсолутно биће. По премудром човекољубљу свом Бог је створио људе слободноразумним бићима, да би добровољно узрастали у божанским савршенствима, опредељујући се слободно за оно што је Божије. Но Бог није крив што људи своју слободу употребљавају на грех и зло. Пошто је љубав, Бог не жели да људе насилно приводи добру, нити да им уништава слободу коју им је даровао као божански дар.

Грех се ни у каквом виду не може приписати Богу. Сваки грех је преступање воље Божје, што човек чини злоупотребом богодане му слободе. У ствари, грех је једино зло. А све остало што ми називамо физичким злом, као земљотреси, помори, глади, разне невоље, којима нас Бог кажњава за грехе, – није по себи зло, нити се због тога може рећи да је Бог виновник зла,

као што су неки јеретици говорили. У самој ствари, све те недаће су посредне и непосредне последице греха као јединог зла, које Бог или допушта или шаље као средства поправке, да би се људи тргли од зла и греха и устремили ка добру, у коме је живот, и бесмртност, и блаженство. Тако расуђују свети Оци тумачећи она места Светог Писма, у којима се, по изгледу, Бог претставља као виновник зла. „Када чујеш: будетъ зло во граде, еже Господъ не сотвори? (Ам.3:6), знај да се ту под именом зла разумеју невоље, које се шаљу на грешнике да би се тргли од безакоња... Бог творить миръ и зиждеть злая (Ис.45:7): у теби нарочито гради мир, када спасоносним учењем успокајава дух твој и укроћује страсти које војују на душу твоју; зиждеть злая, тј. преображује зло и управља на боље, те оно добија особине добра... Уосталом, ако миром назовемо стање, слободно од рата, а злом – невоље ратне..., онда ћемо рећи да Бог, по праведном суду свом, шаље у рату казну на оне који су заслужили казну“.⁴⁶⁵ „Треба знати, пише свети Дамаскин, да у Светом Писму постоји обичај Божје допуштење називати његовим дејством... Тако, изреке: затвори Богъ всехъ въ противление (Рим.11:32), и: даде имъ Богъ духа нечувствя, очи не видети и уши не слышати (Рим.11:8), треба разумети не као да је сам Бог учинио то, већ да је Он само допустио, пошто је добро само по себи независно и слободно од принуде... Но чак и онда, када Свето Писмо говори да Бог зиждеть злая (Ис.45:7) и да нетъ зла во граде, еже Господъ не сотвори (Ам.3:6), оно тиме не показује да је Бог виновник зала (αἰτιον κακῶν), јер реч зло има два значења: некад она означава зло по природи (το τῆ φύσει κακόν), које је противно добродетељи и вољи Божјој, а некад означава зло и муку за наше чувство, тј. невоље и напасти. А оне, иако тешке, само су по изгледу зле, док су у самој ствари добре, јер за разумне оне постају узроци преокрета и спасења. За њих Свето Писмо вели да бивају од Бога. Али и овде ваља приметити, да смо и таквих зала узрок ми сами, јер су невољна зла (τα ἀκούσια) пород добровољних зала (τῶν ἐκούσιων κακῶν)“.⁴⁶⁶

г) *Правда* (δικαιοσύνη) је својство Божје које показује Бога као свеправедног законодавца и свеправедног судију. Као

једини добар, једини свет, једини праведан, једини свемогућ, Бог је и створио само оно што је добро,⁴⁶⁷ и, поврх тога, својим разумним створењима дао свети закон: законъ святъ и заповедъ свята и праведна и блага.⁴⁶⁸ Осим природног моралног закона, датог људима човекољубивим Творцем при самом стварању,⁴⁶⁹ Бог им је у свом натприродном Откривењу кроз Стари и Нови Завет дао свој праведни и свети закон и своја праведна и света средства, да би људи извршењем праведног и зветог закона помоћу праведних и светих средстава и сами постали праведни и свети.⁴⁷⁰ У богочовечанској личности Господа Исуса Христа Бог је дао људима све што је људској природи потребно за бесконачно узрастање у божанском савршенству. Зато је Господ наш Исус Христос изразио вечну и свету правду Божју тражећи од људи божанско савршенство: Будите савршени (τέλειοι) као што је свршен Отац ваш небески.⁴⁷¹ Вечна правда праведног и светог Законодавца захтева од људи добровољно вршење светих и праведних закона и заповести Божјих, како бина тај начин узрастајући растом Божјим достигли у меру раста пуноће Христове.⁴⁷²

У својој апсолутној правди и светости Бог је не само једини свеправедни законодавац, већ и једини свеправедни судија: Единъ есть законоположникъ и судія,⁴⁷³ који као такав праведно награђује извршиоце свога закона а нарушиоце праведно кажњава.⁴⁷⁴ Све што ради на испуњењу праведног и светог закона Божјег Бог награђује или у овом или у оном свету; све пак што нарушава, потире и омаловажава његов свети закон Он кажњава или у овом или у оном свету. Праведни Законодавац је у исто време и праведный Судія,⁴⁷⁵ који по вечној правди суди, и судиће на завршетку света и века сваком човеку посебно и свима људима скупа.⁴⁷⁶ Одлуке пресвете и савршене правде Божје су апсолутно праведне и правичне, јер се она не обазире на лице и порекло, не гледа ко је ко, него праведан суд суди по вери и делима.⁴⁷⁷ Нико и ништа не може поколебати правду Божју, јер правда Его пребивааетъ во векъ века.⁴⁷⁸

Богооткривено учење о правди као својству Божјем и Богу као свеправедном судији Црква је будно чувала и увек исповедла кроз Оце и Учитеље, нарочито када му је опасност

грозила од јеретика (маркионита, манихејаца и др.). Не могући да логички помире постојање у једном Богу својства љубави и својства правосуђа, ови су јеретици прибегавањем двобоштву налазили излаз из тешкоће. По њима, постоје два бога: новозаветни бог добра, љубави и милости, и старозаветни бог сурове и немилосрдне правде који суди и кара. Оци и Учителки Цркве одбацили су ово учење као богохулно. Јер, по њима, у Богу су и љубав и правда два апсолутна и потпуно сагласна својства, која никад ни у чему не противрече једно другом већ увек у савршеној хармонији дејствују једно са другим, једно у другом, и једно кроз друго. Чим тога не би било, Бог би се претворио у хаотично биће, престао бити Бог и уништио себе.

Љубав у Богу је увек праведна, као што је и правда увек љубећа. Садржећи у себи апсолутно добро, апсолутну љубав, апсолутну правду, Бог у исто време садржи и апсолутно блаженство. И када се Божја правда, љубав, добро, пројављују у овом свету, пројављују се садржећи у себи и блаженство, те људи, стичући их, стичу уједно и блаженство. А све што је ван њих, тј. зло и грех садрже у себи муку и мучење.⁴⁷⁹

Оповргавајући Маркионово учење о два бога: старозаветном – суровом и злом, и новозаветном – благом и милостивом, свети Иринеј пише: „Ако Бог који суди није уједно и добар (bonus), да би указао милост онима којима треба..., то се Он неће показати ни праведан (justus) ни мудар судија... Маркион, дакле, раздељујући Бога у два, називајући једнога добрим (bonus) а другага судећим (judicialis), и у једном и у другом случају уништава Бога. Јер судећи (Бог), ако није уједно и добар, није Бог, јер Бог није онај у коме нема доброте (bonitas); и добри (Бог), ако није уједно и судећи (judicialis), неће бити Бог, као ни прави, пошто је лишен онога својства које Бог мора да има.“⁴⁸⁰ Општење са Богом општење је са вечним животом, светошћу, блаженством и свима божанским добрима; а удаљење и одвајање од Бога кроз грехе, одвајање је од свију божанских добара, због чега ће се грешници находити у вечном мучењу, не што би их сам Бог унапред подвргао казни, већ ће их казна постићи што су сами лишили себе свих божанских добара.⁴⁸¹

У своме спису против Маркиона Тертулијан показује да је правда не само сама по себи морално добро, већ и његов чувар; исто тако, доброта не само не искључује собом правду, већ би без ње била немоћна добродушност, која даје злу некажњивог маха, што је савршено противно Божанској природи, која љуби само оно што је добро.⁴⁸² Бог допушта казне за грехе; и оне, ма да су мучно зло за оне који су их заслужили и подносе их, саме у себи садрже добро, јер су сагласне са правдом, служе као браниоци свега доброг, и свагда одводе тријумфу добра.⁴⁸³

Као аргумент против Божје правде и правосуђа истиче се чињеница: у овом свету често праведници страдају а грешници благују. Но ова чињеница добија своје једино могуће правилно објашњење у светлости богооткривеног учења Светог Писма и Светог Предања. По њему, живот на земљи није време ни коначне награде ни коначне казне од стране Бога; недаће праведника и благовање грешника у овом свету често зависе од људи и околности које сами људи стварају. Када Бог допушта или шаље невоље на праведнике, Он поступа по својој премудрој правди, јер на земљи нема праведника који не би ни у чему сагрешио.⁴⁸⁴ Бог то чини са добром намером: да их помоћу тога још више прекали у добру и утврди у вери, а тиме и од свакога греха очисти.⁴⁸⁵ Када пак Бог у овом свету обасипа грешнике својим добрима, Он то чини да би их добротом пробудио и побудио на покајање, показујући им тиме своју милостиву правду и сведочећи им да је блаженство и радост само у божанском добру.⁴⁸⁶ Чинио једно или друго, Бог поступа по својој вечној правди, јер као свезнајући Он до најмањих ситница зна све шта је у човеку.⁴⁸⁷ Али упоредо са оваквим поступањем Божјим према праведницима и грешницима врши се чисто субјективни процес како у душама праведника тако и у душама грешника: уколико се умножавају страдања праведника, утолико се и утеха Божја умножава у њима;⁴⁸⁸ грешници пак, и при спољашњем благовању, често бивају мучени својом савешћу за своје грехе и безакоња.⁴⁸⁹

20. Осећање Божје

У духу Божјем, аналога духу људском, поред ума и воле постоји још и осећање као битна сила његова. Та осећајна страна бића Божјег разнолико се пројављује у Светом Откривењу, због чега се различито и описује. Обично се њена природа и делатност називају у Светом Писму срцем Божјим, које се радује, тугује, гневи, љуби правду, ненаведи безакоње.⁴⁹⁰ Али све ове изразе не треба схватити у антропоморфистичком смислу, већ као речи, прилагођене моћима људског схватања и изражавања. И овом страном свога бића Бог се јавља као неизмерно савршенији од људи, изобилујући и у њој сваким божанским савршенством и пуноћом: вечношћу, безгрешношћу, безграничношћу, самобитношћу, неизменљивошћу, слободом, свудаприсутношћу.

Својства осећања Божјег

а) *Блаженство* (μακαριότης) је стално, непрекидно, неизменљиво, вечито самоосећање Божје, које долази од преживљавања свих божанских савршенстава као суштине свога бића. Поседујући апсолутну пуноћу свих савршенстава, Бог самим тим поседује савршено блаженство. Савршена и неизменљива хармонија свих својстава бића Божјег чини Бога савршено и неизмешљиво блаженим. Отуда је Бог – блаженный и единъ сильный, Царь царствующихъ и Господь господствующихъ.⁴⁹¹ Пошто је блаженство Божије стално, непрекидно стање, које Богу не долази споља нити зависи од ичега спољашњег, то се не може мењати, ни расти, ни опадати. Имајући свагда у савршној пуноћи сва вечна блага, Бог је увек у равној мери блажен, без обзира на то, да ли Га људи поштују или не. Аще согрьшилъ еси, что сотвориши (Богу)? Аще же и много беззаконовалъ еси, что можеши сотворити (Ему)? Понеже убо праведенъ еси, что даси Ему? или что изъ руки твоя возметь?⁴⁹²

Апсолутно блажен у себи, Бог се у пројавама својим у области коначног света јавља као извор блаженства за коначна бића.⁴⁹³

б) *Љубав* (αγάπη) је битна особина осећања Божјег, којом Бог живи у себи и према свету ван себе. По учењу Светог Откривења Бог не само има љубав већ *јесте* Љубав. У Њему су биће и љубав једно исто. Зато је основна благовест светог Еванђеља Христовог. Бог је љубав (ὁ Θεός ἀγάπη ἐστίν).⁴⁹⁴ „Ако би ко запитао, вели свети Григорије Богослов, шта ми поштујемо и чему се клањамо? Одговор је готов: ми поштујемо љубав. Јер, по речи Светога Духа, Бог наш јесте љубав (1Ин.4:8), и овај назив Богу је пријатнији од сваког другог имена“.⁴⁹⁵ „Живот наевшије Природе јесте љубав“.⁴⁹⁶ Љубав је побудила Бога и на стварање света, и на промишљање о свету, и на спасење света. Побуђен љубављу Бог је створио свет да би саздањима својим дао удела у својим божанским савршенствима, уколико су ова способна да их приме и усвоје.⁴⁹⁷ Побуђен љубављу, Бог непрекидно промишља о свету, водећи коначна бића путем своје вечне истине ка вечном блаженству.⁴⁹⁸ Промисљајући љубављу о палом роду људском, Бог шаље усвет јединородног Сина свог, да спасе свет од греха и преведе из смрти у живот вечни: Тако бо возлюби Богъ міръ, яко и Сына своего единороднаго далъ есть, да всякъ веруяй въ Онъ не погибнетъ, но имать животъ вечный.⁴⁹⁹ О семъ есть любви, не яко мы возлюбихомъ Бога, но яко той возлюби насъ и посла Сына своего очищеніе о гресехъ нашихъ.⁵⁰⁰ Проничући сва божанска савршенства и добра, која Бог излива на нас стварањем света, промишљањем о свету, спасавањем света, љубав се појављује као свеза свих савршенстава (σύνδεσμος της τελειότητος), свеза која спаја у прекрасно јединство сва еванђелска савршенства,⁵⁰¹ и сваког човека Божјег прерађује из смртног у бесмртног, из временог у вечног, из пролазног у непролазног.

21. Јединство бића Божјег

Бескрајан, вечан, апсолутан, свесавршен бићем Бог је, уисто време, Један и Једини. Друкчије и не може бити. Јер кад би поред Бога постојао још неко раван Њему, онда Он не би био бескрајан већ крајан, не би био апсолутан већ релативан, не би био свесавршен већ полусавршен, не би био безграничан већ ограничен. Једном речју: Он не би био Бог. Јер „ако Бог није Један, онда не постоји“.⁵⁰² Оличавајући сва савршенства у њиховој безграничној реалности, Бог мора бити један. „Јер Бог, ако је савршен, не може бити него један“.⁵⁰³ Сам појам о апсолутном неминовно претпоставља и појам о једном. Јер апсолутно биће је тиме апсолутно што је једно, пошто два или више апсолута не могу постојати а да не престану бити апсолутни. Другим речима, два или много богова не могу постојати. „Бог је савршен, вели свети Дамаскин, и без недостатка и у доброти, и у премудрости, и у сили, беспочетан, бесконачан, вечан, неограничен; просто речено: савршен у свему (κατά πάντα). Ако се дакле допусти постојање многих богова, мораће се признати разлика међу њима многима. Јер ако међу њима нема разлике, онда нису многи већ један; ако пак постоји разлика међу њима, где је, онда, савршенство (ή τελειότης)? Јер ако недостатка савршенства буде или у доброти, или у сили, или у премудрости, или у времену, или у месту – тада неће бити ни Бога. Али истоветност (ή ταυτότης) у свему показује пре једног Бога, а не многе. Сем тога, када би било много богова, како би се очувала неограниченост? Јер где би био један, тамо не би био други... Дакле, један је Бог, савршен, неограничен, творац света, одржилац и управитељ, изнад и испред сваког савршенства (ὑπερτελής και προτέλειος“.⁵⁰⁴

Вера у јединство Божанства основна је догма Светог Откривења. Јер први знак истинског богопоштовања јесте: веровати и исповедати да је Бог Један и Једини (εις και μόνος).⁵⁰⁵ Ту догматску истину божанског Откривења васељенска Црква је изразила почетним речима Символа вере: Верују во единого Бога (Πιστεύω εἰς ἐνᾶ Θεόν). А пре тога она се

налази у свима симболима помесних цркава,⁵⁰⁶ и у вероисповедањима светих Отаца и Учитеља Цркве.⁵⁰⁷

Основна божанска истина старозаветног Откривења јесте вера у једног и јединог истинитог Бога и Господа. Она је душа свих осталих старозаветних истина, и оне су њоме и због ње истините и божанске. Избраништво Израилџа и састоји се у држању и чувању богооткривене вере у једног јединог Бога и Господа. Јехова је не само врховни Бог, Бог над боговима,⁵⁰⁸ него и један једини и истинити Бог: Увеси и обратишися умомъ, яко Господъ Богъ твой сей Богъ на небеси горе) и на земли долу, и несть разве его.⁵⁰⁹ Истину о једном и једином истинитом Богу и захтев да се верује у Њега као таквог садржи прва од Десет заповести, које је сам Бог предао пророку Мојсеју: Азъ есмь Господъ Богъ твой,... да не будут тебе бози инии разве Мене.⁵¹⁰ Стога касније боговидац Мојсеј говори народу: Слыши Израилю: Господъ Богъ Господъ единъ есть.⁵¹¹ Величајући превасходство једног и јединог истинитог Бога над лажним назнабожачким боговима, надахнути псалмопевац кличе Богу живом и истинитом: Нестъ подобенъ тебе въ бозехъ, Господи, и несть по деломъ твоимъ... Яко велій еси ты и творяй чудеса, ты еси Богъ единъ.⁵¹² Устима богонадахнутог Исаије сам Бог Саваот говори: Азъ Господъ Богъ и несть разве мене еще Бога.⁵¹³ азъ первый и азъ по сихъ, кромъ мене несть Бога;⁵¹⁴ прежде мене не бысть инъ Богъ, и по мне не будетъ;⁵¹⁵ азъ Богъ, и несть разве мене спасаая.⁵¹⁶

Старозаветно учење о јединству бића једног и јединог истинитог Бога добија своју савршену и завршну пуноћу у новозаветном Откривењу. Сам Спаситељ објављује да је прва од Десет заповести Божјих прва и највећа заповест за све људе свих времена: Первейши всехъ заповедій: слыши, Израилю, Господъ Богъ вашъ Господъ единъ есть.⁵¹⁷ Само спасење људи Спаситељ чини зависним од познања и исповедања вере у једног јединог и истинитог Бога: Се же есть животъ вечный, да знаютъ тебе Единнаго истиннаго Бога (ίνα γινώσκωσι σε τον μόνον αληθινόν Θεόν).⁵¹⁸ Научени Господом Христом и утврђени Духом Светим у овом познању и вери у једног истинитог Бога, свети Апостоли пламено проповедају и распростиру ову веру.

Осветљујући светлошћу божанске истине суштину многобоштва, они показују и доказују, да је многобоштво дело грехом исквареног ума људског и мисли људских залуделих у пороцима.⁵¹⁹ Много је лажних богова и много лажних господа, које су људи измислили, али ми знамо, тврде Апостоли, да су они – ништа на свету (οὐδέν ἐν κόσμῳ), и да нема другога Бога осим јединога (οὐδεὶς Θεός ἕτερος εἰ μὴ εἰς). И ми имамо тог јединог Бога Оца, од којег је све, и јединога Господа Исуса Христа, кроз којег је све.⁵²⁰ И кротке овце Христове, свете Апостоле, ништа тако не узбуђује и не разгневљује као схватање њихове проповеди о једном једином и истинитом Богу у многобожачком смислу.⁵²¹ Испуњени божанском истином о јединству и јединствености Бога живог и истинитог, они се узбуђују при самом погледу на идоле,⁵²² и неустрашиво тврде да то нису богови, већ дела руку људских.⁵²³ Хранећи се вечним истинама Господа Христа, и гледајући све људе са богочовечанских видика Спаситељевих, они неућутно проповедају, да је један једини и истинити Бог – Бог не само Јевреја, него и свих других народа: Единъ Богъ и Отецъ всехъ, иже надъ всеми и чрезъ всехъ и во всехъ.⁵²⁴ И како они из обрезања, тако и они из необрезања, оправдавају се вером у једнога истинитог Бога.⁵²⁵ А Господ Исус Христос и јесте истинити Бог и живот вечни.⁵²⁶

Једног срца са светим Писмом, Свето Предање изобилује живом и животворном истином о јединству и јединствености истинитог Бога и Господа. Свети Оци, свете очи Цркве, нетремице гледају и непрестано исповедају ту божанску истину Светог Откривења. Она је за њих и физички и метафизички, и логички и кардинално – једино могућа. У свему изузетно један, Бог је изузетно један и јединством свога бића. Као апсолутна пуноћа свега Он је јединством свога бића јединствен, и изнад сваког поређења са јединством коначних бића и ствари. Јединство његовог бића не може се ни у ком случају замишљати сходно јединству бића у физичкој природи. Као јединица Бог је бесконачан и бескрајан, док су јединице у физичкој природи тиме јединице што су коначне и ограничене. Као један Бог је бесконачно један. Или: Бог је бесконачно бесконачна јединица, и

једна једина бесконачност. Бог је један, али не као што је предмет један међу себи сличним предметима, већ јединствено, изузетно и неупоредљиво један, апсолутно један, бесконачно један, безгранично један, тако да иза Њега, ван Њега и осим Њега нема, нити може бити другога Бога. У том свом надумном јединству Божје биће је просто, несложено, недељиво, апсолутно. Као апсолутна јединица Бог је један (εἷς) и једини (μόνος), тј. Он је апсолутно јединство (ένας) и апсолутна јединственост (μονάς), који се не могу ни делити, ни ограничавати, ни замишљати сложени.⁵²⁷

Сузбијајући многобоштво незнабожаца и многобоштво јеретика-гностика који су Божанство разбили на еоне, од којих сваки поседује веће или мање делове Божанства и његових атрибута,⁵²⁸ свети Оци и Учитељи Цркве доказују сву бесмисленост и нелогичност таквог учења и таквог веровања, јер је многобоштво и у идеји и у пракси убитачно по људску природу. Тако, по светом Атанасију Великом, сама чињеница да постоји један свет а не многи, несумњив је доказ да постоји и један Творац. Симетрија, поредак, хармонија, који се огледају у свету, неопходно нас наводе на мисао да је и Бог један а не многи богови, Бог који промишља о свету и управља светом. Када би стварање света, промишљање о свету, управљање светом, било дело многих богова а не једног јединог Бога, онда би настао неред, хаос, анархија. Јер као што је многобоштво – безбоштво (πολυθεότης – άθεότης), исто тако је и многоначелност (πολυαρχία) по неопходности безначелност (ανάγκη αναρχία).⁵²⁹

Свети Оци су не само многобоштво већ и двобоштво одбацивали као логичку немогућност и очигледну бесмислицу у оваквом свету и у оваквом човеку. Да би логички оправдали постојање зла и добра у свету, јеретици манихејци прибегли су дуализму, по коме постоје два бога, од којих је један бог добра и узрок свега доброг, а други – бог зла и виновник свега злог. Богомудри Учитељи Цркве истицали су да овакво двобоштво претставља логичку противречност, а тиме и немогућност. Јер ако су обадва бога равносилна, онда би се њихова борба завршила уништењем и добра и зла у свету; ако су пак

неравносилна, јачи би уништио слабијег, те би у свету постојао или само бог добра и добро, или само бог зла и зло.⁵³⁰

У шестом веку појавила се међу монофизитима секта трибожника. По њиховом учењу, све три Личности у Тројичном Божанству имају своје нарочите, засебна суштине (μερίκας ουσίας), те на тај начин свака претставља оделитог бога. Вођ ове јереси био је Јован граматик из Александрије, прозван Филопон.⁵³¹

У седмом веку појавила се са манихејским дуализмом јерес павлићанска, која претставља шизматичко развиће манихејства, или секту манихејску. А после ње, у деветом веку, јавила се јерес богумилска, која се такође држала манихејског двобоштва.

Део први – одељак други. Бог у суштини

22. Догмат о Светој Тројици

Целокупно учење Светог Откривења о Богу, изражено речима, симболима, делима, богојављењима, своди се, на крају крајева, на догму о Светој Тројици као на највећу и најсветију тајну. Упоредјена са осталим свештеним тајнама, она сачињава тајну над тајнама. Богооткривено учење о Јединству бића Божјег и о његовим својствима претставља неку врсту увода и припреме за откривење учења о Тројичности Лица у Једном Богу. Васцело учење Светог Откривења о Богу самом природом својом стреми и хрли ка учењу о Светој Тројици као пуноћи истине, као срцу савршенства, као души Божанства. Оно сачињава једну недељиву целину, један свештени организам; зато се не може делити ни парчати, а да не изгуби свој богонадахнути карактер и животворну благодатност и силу. Пошто је недељиво учење Откривења о Богу – „недељива је вера, недељива и побожност“.⁵³² Учење Откривења о Богу Оцу недељиво је од учења о Богу Сину и од учења о Богу Духу Светом⁵³³. То је разлог што отац Православља, свети Атанасије Велики, објављује: „Савршено богословље је у Тројици“ (ἐν Τριάδι ἡ θεολογία τελεία ἐστὶ)⁵³⁴. Вера хришћанска је вера у Свету Тројицу, и она је савршена и непроменљива⁵³⁵, јер је њоме објављена пуноћа истине и откривења о Богу Троједном. Велики тајновидац божанских истина, свети Григорије Богослов, говори: „Ми смо видели и проповедамо кратко и просто богословље Тројице (σύντομον καὶ ἀπέρητον τῆς Τριάδος θεολογίαν), од Светлости – Оца примивши Светлост – Сина у Светлости – Духу“.⁵³⁶

Учење Свете Тројице о Светој Тројици сачињава савршено учење о Богу, савршено богословље; у томе је и савршено богопознање и савршено спасење. Света Тројица је све у свему: у њој је сва истина, сав живот, сав пут, сва вечност. По себи, и у своме откривењу свету, Света Тројица је „пречистое богословіа таинство“.⁵³⁷

Због тако изузетне и јединствене важности, догмат о Светој Тројици јесте signum Хришћанства, оно чиме се хришћанска

религија одликује и разликује од свих осталих религија.⁵³⁸ У том догмату је специфична новина и савршена пуноћа хришћанског Откривења. Из њега, као зраци из сунца, зраче сви остали догмати хришћанске вере. На њему је као на непоколебљивом и неразоривом дијамантском темељу сазидан сав чудесни богочовечански чертог нашега спасења. Без вере у Свету Тројицу не може се постати члан Цркве Христове, не може се бити хришћанин. „Хришћанин се одликује вером у Оца и Сина и Светога Духа“. ⁵³⁹ Црква је основана на вери у Свету Тројицу, учи свети Атанасије Велики; ко отпадне од те вере, не може се назвати хришћанин. ⁵⁴⁰ Стварно, у Цркви је све од Свете Тројице и у Светој Тројици, јер је Господ основао и укоренио Цркву у Светој Тројици, (έν Τριάδι γάρ αὐτήν ἐθεμελίωσε καὶ ἐρρίζωσεν ὁ Κύριος), рекавши ученицима: Идите и научите све народе крстећи их у име Оца и Сина и Светога Духа. ⁵⁴¹ Од вере у Свету Тројицу зависи и њоме се држи сва Црква⁵⁴²; у Цркву се улази једино вером и крштењем у име три Лица Свете Тројице. ⁵⁴³ У Цркви све бива од Оца кроз Сина у Духу Светом: Отац кроз Сина у Духу Светом чини све, ствара све, ради све, даје све. ⁵⁴⁴

Заснована на вери у Свету Тројицу, Црква је увек живела учењем Светог Откривења о Троличном Божанству, верно га чувала, многе муке и борбе за њега поднела, и према потреби изражавала га, краће или опширније, у својим древним симболима⁵⁴⁵, вероисповедањима,⁵⁴⁶ свештенородњама,⁵⁴⁷ славословљима,⁵⁴⁸ литургијама, молитвама, песмама,⁵⁴⁹ возгласима, док га најзад није дефинитивно и завршно изразила у Никејоцариградском Символу вере. Првих осам чланова чланова овога Символа садрже неизменљиву догму Цркве о Светој Тројици. А опширније је то учење Црква изразила у Исповедању вере које наречени епископ свечано изговара у храму приликом хиротоније. Оно гласи:

(грчки)

Πιστεύω εἰς ἓνα θεόν, ἐν τρισὶ Προσώποις μεριζόμενον, Πατέρα φημι, καὶ Υἱὸν καὶ Ἅγιον Πνεῦμα μερίζομενον λέγω, κατὰ τὸν τῆς Ἰδιότητος λόγον · ἀμέριστον δὲ, κατὰ τὴν οὐσίαν, καὶ ὅλη Τριάς ἡ αὕτη, καὶ ὅλη Μονάς ἡ αὕτη. Μονάς, κατὰ τὴν οὐσίαν, καὶ φύσιν, καὶ μορφήν · Τριάς, κατὰ τὴν ιδιότητα, καὶ ὀνομασίαν · ὀνομάζεται γάρ,

ὁ μὲν, Πατήρ, ὁ δὲ, Υἱός, το δὲ ,Ἅγιον Πνεῦμα. Ὁ Πατήρ ἀγέννητος, και ἀναρχος · οὐ γὰρ ἔστιν αὐτοῦ τι πρεσβύτερο ν · ἦν γὰρ ἐκεῖνος, και πάντως ἦν Θεός. ἀναρχος δὲ, δι μὴ ἐκ τίνος ἔχει το εἶναι ἢ ἐξ αὐτοῦ. Πιστεύω δὲ, δι τὸ Πατήρ αἰτία ἔστιν Υἱοῦ, και Πνεύματος · τοῦ μὲν Υἱοῦ, γενντῶς. τοῦ δὲ Ἁγίου Πνεύματος, ἐκπορευτῶς · μηδεμίας διαστάσεως, μηδὲ ἀλλοτριώσεως ἐν τούτοις θεωρούμενης, ἢ μόνον τῆς διαφορᾶς τῶν υποστατικῶν ἰδιωμάτων · δι τὸ μὲν Πατήρ γεννά τὸν Υἱόν, και προβάλλει το Πνεῦμα το „Ἅγιον · ὁ δὲ Υἱός γεννᾶται ἐκ μόνου τοῦ Πατρός · και τα Πνεῦμα το „Ἅγιον ἐκπορεύεται ἐκ τοῦ Πατρός. Και οὕτω μίαν ἀρχὴν πρεσβεύω, και ἐν αἴτιον ἐπιγίνωσκω, τὸ ν Πατέρα, Υἱοῦ και Πνεύματος, λέγω δὲ τὸν Υἱόν, ἀρχὴν ὑπέρχρονον και ἀόριστον · οὐχ ὥς ἀρχὴν τῶν κτισμάτων, οἷον εἰ πρωτόκτιστον ὄντα, τα πρεσβεῖα τούτων ἐπιφερόμενον · ἀπαγε! τούτο τῆς ἀρειανῶν δυσσεβείας ἔστι παραλήρημα · ἐκεῖνος γὰρ ὁ δυσώνυμος ἐβλασφήμει κτίσμα τὸν Υἱόν, και το Πνεῦμα τὸ „Ἅγιον · ἐγὼ δὲ λέγω ἀρχὴν τὸν Υἱόν ἐκ τοῦ ἀναρχοῦ ὄντα, ἵνα μὴ παραδεχθῶσι δύο ἀρχαί · μετὰ τῆς ἀρχῆς δὲ ἐπὶ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ „Ἅγιον, ἐπειδὴ και ἅμα και ομοῦ τὸ εἶναι ἔχουσιν ἐκ Πατρός, ὁ, τε Υἱός και τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον · ὁ μὲν γεννητῶς, τὸ δὲ ἐκπορευτῶς, ὡς εἰρηται. Καί οὐ# ὁ Πατήρ διήρηται τοῦ Υἱοῦ, οὐθ' ὁ Υἱός τοῦ Πνεύματος, οὔτε το Πνεῦμα το Ἅγιον, Πατρός και Υἱοῦ · ἀλλ ὁλος ἔστιν ὁ Πατήρ ἐν τῷ Υἱῷ και τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι, και ὁλος ὁ Υἱός ἐν τῷ Πατρὶ και τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι, και ὁλος το Πνεῦμα το „Ἅγιον ἐν τῷ Πατρὶ και τῷ Υἱῷ · ἡνῶνται γὰρ διηρημένως, και διήρηται ἡνῶμένως Πιστεύω εἰς ἕνα Θεον, Πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ, και γῆς, ορατῶν τε πάντων, και ἀοράτων · ἀναρχον μὲν, και ἀγέννητον, και ἀναίτιον · ἀρχὴν δὲ φυσικὴν, και αἰτίαν Υἱοῦ, και Πνεύματος. Πιστεύω και εἰς τὸν μονογενὴ αὐτοῦ Υἱόν, ἀρ' ῥεύστως, και ἀχρόνως ἐξ αὐτοῦ γεννηθέντα, ὁμοούσιον αὐτῷ, δί ου τα πάντα ἐγένετο. Πιστεύω και εἰς το Πνεῦμα το „Ἅγιον, το ἐξ αὐτοῦ τὸν Πατρός ἐκπορευόμενον, και συνδοξαζόμενον, ὡς συναΐδιον, και σὺνθρονον, και ὁμοούσιον, και ὁμόδοξον, και τῆς κτίσεως δημιουργόν.

(црквено-словенски)

Верую во единого Бога, во трехъ Лицахъ: Отца, и Сына, и Святаго Духа, разделяемаго въ разсужденіи свойствъ личныхъ, нераздельнаго же по существу. Едина и таяжде есть всецелая

Троица и всецелая Единица, Единица по существу и естеству: Троица же по личнымъ свойствамъ и именованиямъ Отца, и Сына, и Духа Святаго. Отецъ нерожденъ и безначаленъ, ...⁵⁵⁰, понеже имать бытіе не отъ кого либо, но токмо отъ себе. Верую такожде, яко Отецъ есть вина Сына и Духа: Сына чрезъ рожденіе, Духа же Святаго чрезъ исхожденіе ⁵⁵¹ Отецъ раждаетъ Сына и изводитъ Святаго Духа, Сынъ же рождается ⁵⁵² отъ Отца, и Духъ Святыи исходитъ отъ Отца. И тако чту единое начало и признаю Отца единою виною Сына и Духа. Глаголю же и Сына быти начало превысшее времени и безпредельное: не яко начало тварей первозданное, то есть, первое сотворенное, и древностію ихъ превасходящее, – да не будетъ! ибо сіе есть суесловіе аріанскаго нечестія: Арії злоименитый хульно училъ, яко тварь есть Сынъ и Духъ Святыи. Азъ же глаголю, яко Сынъ есть начало отъ безначальнаго, ...⁵⁵³ собезначальное, такожде и Духъ Святыи ⁵⁵⁴ Ни Отецъ отъ Сына разлучися, ниже Сынъ отъ Духа, ни Духъ Святыи отъ Отца ⁵⁵⁵: но всецело Отецъ есть въ Сыне и Святемъ Дусе, и всецело Сынъ во Отце и Святомъ Дусе, и всецело Духъ Святыи во Отце и Сыне. Ибо соединены раздельно и разделены единично.

Верую во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца небу и земли, видимыхъ же всехъ и невидимыхъ: безначальнаго убо и нерожденного и безвиновнаго, начало же естественное и вину Сына и Духа. Верую и во едиnorodного его Сына, неистечно и безвременно изъ него рожденного, единосущна ему, Имже вся быша. Верую и въ Духа Святаго, изъ тогожде Отца исходящаго и сославимаго, яко соприносущнаго, и сопрестольнаго, и единосущнаго, и равнославнаго, и твари содетеля.

(српски)

Верујем у једнога Бога у трима Лицима: Оца, и Сына, и Светога Духа, раздѣљивог у смислу личних својстава, а нераздѣљивог по суштини. Једна и иста је васцела Тројица и васцела Јединица; Јединица по суштини и природи, а Тројица по личним својствима и називима Оца, и Сына, и Светога Духа. Отац је нерођен и беспочетан: јер не постоји ништа старије од Њега; јер Он беше, и потпуно беше Бог; беспочетан пак, јер има

биће не од неког другог већ од себе. Такође верујем да је Отац узрок Сина и Духа: Сина кроз рађање а Духа Светога кроз исхођење; међу њима не постоји никакав размак нити отуђеност, већ само разлика ипостасних својстава. Отац рађа Сина и изводи Светога Духа, а Син се рађа само од Оца, и Дух Свети исходи од Оца. И тако поштујем један почетак и признајем Оца јединим узроком Сина и Духа. Велим пак да је Син почетак изнадвремени и безгранична: не као првоздани почетак твари, тојест прво створени и који их древношћу превазилази, – не било тога! јер је то празнословље аријанске безбожности: мрски Арије учио је богохулно да су Син и Дух Свети – твар. Ја пак велим да је Син почетак од беспочетнога, да се не би добила два почетка; а Сину је сабеспочетан Дух Свети, пошто заједно и подједнако имају биће од Оца и Син и Дух Свети: Син кроз рођење а Дух Свети кроз исхођење, као што би речено. Нити се Отац разлучи од Сина, нити Син од Духа, нити Дух Свети од Оца и Сина: него је Отац васцео у Сину и Светоме Духу, и Син је васцео у Оцу и Светом Духу, и васцео је Дух Свети у Оцу и Сину, јер су сједињени раздљиво и раздљени сједињено.....

Верујем у једнога Бога Оца, сведржитеља, творца неба и земље, и свега видљивог и невидљивог: беспочетног и нерођеног и безузрочног, природни пак почетак и узрок Сина и Духа. Верујем и у јединороднога Сина његовог, рођеног од њега неистециво и ванвременно, једносушнога њему, кроз кога све постаде. Верујем и у Духа Светога, који од самог Оца исходи и са њим се слави, као савечан, и сапрестолан, и једносуштан, и равнославан, и саздатељ твари.

У такозваном Атанасијевом символу учење Цркве о Светој Тројици изражено је врло прецизно и тачно. Он гласи:

(црквено-словенски)

Вера кафолическая сія есть: да единого Бога въ Троицу, и Троицу во единицу почитаемъ, ниже сливаюше ипостаси, ниже существо разделяюще. Ина бо есть ипостась Отча, ина Сыновня, ина Святаго Духа.

Но Отчее, и Сыновнее, и Святаго Духа, едино есть Божество, равна слава, соприисусщно величество. Яковъ Отець, таковъ и Сынъ, таковъ и Святыи Духъ... Тако: Богъ

Отецъ, Богъ Сынъ, Богъ и Духъ Святой: обаче не три бози, но единъ Богъ...

Отецъ, ни отъ кого есть сотворенъ, ни созданъ, ниже рожденъ. Сынъ отъ Отца самого есть не сотворенъ, ни созданъ, но рожденъ. Духъ Святой отъ Отца не сотворенъ, не созданъ, ниже рожденъ, но исходящъ...

И въ сей Троице ничтоже первое или последнее: ничтоже более или меньше: но целы три Ипостаси, соприисущны суть себе и равны.

(српски)

„Вера васељенска ова је: да једнога Бога у Тројици и Тројицу у јединици поштујемо, не сливајући Ипостаси нити разделяјући суштину. Јер је једна ипостас Оца, а друга – Сина, а другачија – Светога Духа.

Али Очево, Синовље и Светога Духа једно је Божанство, равна слава, савечно величанство. Какав је Отац, такав је и Син, такав и Дух Свети... И тако: Бог је Отац, Бог је Син, Бог је и Дух Свети, па опет нису три бога него један Бог...

Отац није ни од кога створен, ни саздан, нити рођен. Син је од Оца самог не створен, ни саздан, него рођен. Дух Свети је од Оца не створен, ни саздан, ни рођен, него исходећ...

И у овој Тројици ништа није прво ни последње, ништа веће или мање, него су целе три Ипостаси, савечне себи и равне“.

23. Тројичност лица у једносушном Богу – Учење Светог Откривења и Светог Предања

Хришћанство је засновано на светим тајнама и светим истинама, али оно што те тајне и те истине чини неупоредљиво светима и неисказано тајанственима јесте богооткривена истина о Светој Тројици. Њу не би могао открити или измислити ни индивидуални ум ма ког човека, нити колективни ум васцелог човечанства, јер она неизмерно премаша све људске способности сазнања и стваралаштва. Никада ни једно од сазданих бића не може разумети како у једном Богу постоје три Лица, како је Отац – Бог, и Син – Бог, и Дух Свети – Бог, па ипак нису три бога него један једини Бог и Господ. Нема разума, нема ума, који би нам могли показати и објаснити како и на који начин постоји Света Тројица. То је ствар несхватљива, неисцрпна и неизразива, те је „речи изразити не могу, нити осећање обухватити, нити разум схватити. Све је неисказано недокучиво, несхватљиво“⁵⁵⁶ То не може изразити не само језик људски него ни анђелски.⁵⁵⁷

Недомислим за мисао људску, неразумљив за разум, несхватљив за ум, необухватљив за осећање, недокучив за срце, – догмат о Светој Тројици је бесконачна истина, не пронађена човеком већ откривена свемилостивим Богом. Зато о овом светом догмату ваља размишљати у границама свете и смирене вере, и говорити о њему онолико колико је сам Бог казао о њему у Светом Откривењу, али при томе говорити онако како су богомудри Оци Цркве, „тајници Тројице“,⁵⁵⁸ облагодаћеним умом својим и просветљеним срцем расветлили неисказане дубине богооткривене истине о Тројичном Божанству и показали како треба са страхом Божјим, вером и љубављу размишљати и говорити о ономе што је Божје.⁵⁵⁹

Свето Откривење је у ствари откривење истине о Тројичном Божанству од Тројичног Божанства, коју је Бог могао одједном објавити људима у потпуности, али Он то није урадио, јер се у Откривењу опажа да је ова истина била поступно објављивана људима с обзиром на њихов духовни и морални узраст. У

Старом Завету је учење о Светој Тројици доста нејасно, кратко и непотпуно, пошто се откривење божанских натприродних истина врши поступно и полако, сходно духовном и моралном развићу прималаца. Тек у Новом Завету ово учење добија свој потпун израз. Старозаветно учење о Богу било је припрема за новозаветно. Оно је било као зрно, из кога се у благом климату тросунчане благодати новозаветне имало развити новозаветно учење о Троличном Богу. Узрок овој поступности откривења истине о Светој Тројици свети Оци и Учитељи Цркве виде, с једне стране, у томе што су Јевреји били духовно незрели да одједном приме целокупно учење о томе, и што су били склони многобоштву, па су могли догму о Троличном Божанству тумачити у многобожачком смислу; а с друге стране у томе што је људска природа уопште, због своје ограничености и греховне искварености, била неспособна да одједном прими пуноћу божанског учења о Светој Тројици, него је морала бити постепено исцељивана, оспособљавана и увођена у ову пресвету тајну над тајнама. „Стари Завет је јасно објавио Оца, вели свети Григорије Богослов, а Сина више нејасно; Нови је открио Сина и указао на Божанство Духа; сада пак сам Дух борави с нама и јасније нам показује себе. Јер није било безопасно, пре но што се призна Божанство Оца, јасно проповедати Сина, и пре но што смо примили проповед о Сину, оптерећивати нас пропове^{ве}ћу (да се смелије изразим) о Духу Светом, да не бисмо били изложени опасности да изгубимо чак и оно што нам је на Домаку, као што бива са људима који сувишном храном претоваре себе, или слабе очи упиру у сунчеву светлост, него је требало да светлост Свете Тројице озарава просветљаване постепеним додавањем, узлажењем, напредовањем из славе у славу“.⁵⁶⁰ А блажени Теодорит пише: „По својој бесконачној мудрости Бог није хтео да Јеврејима објави потпуно знање о Светој Тројици, да они не би у томе нашли повод да се клањају многим боговима, јер су били склони египатској безбожности; и зато се после вавилонскога ропства, када су Јевреји јасно осећали одвратност према многобоштву, сусрећу не само у њиховим свештеним него и у несвештеним књигама далеко више веома јасних места, него раније, у којима

се говори о Божанским Лицима“.⁵⁶¹ Свети Епифаније богословствује: „Једно Божанство (Θεότης μία) је нарочито објављено у Мојсеја, Двојица (δυός) пак проповедана је силно у Пророка, а Тројица (Τριός) се показује у Еванђељима“.⁵⁶²

а) *Стари Завет* је несумњиво завет Тројичног Божанства, али се места која се односе на догмат о Светој Тројици, с обзиром на пројављивање и улогу појединих Лица тросунчаног Господа, могу сврстати у три групе.

Прву групу сачињавају она места где Бог говори о себи у множини, задржавајући у исто време и појам о себи као Једноме. Та су места: И рече Богъ: сотворимъ человека по образу нашему и по подобію ... И сотвори Богъ человека, по образу Божию сотвори его.⁵⁶³ И рече Богъ: се, Адамъ бысть яко единъ отъ насъ.⁵⁶⁴ И рече Господъ: приидите, и сошедше смесимъ тамо языкъ ихъ... И тако смеси Господъ устна всея земли.⁵⁶⁵ По тумачењу светих Отаца, ова места показују да у Богу има више међу собом равних Божанских Лица, али се њихов број не одређује тачно.⁵⁶⁶

Другу групу сачињавају она места која ближе одређују број Божанских Лица као три, при чему се не употребљавају посебни лични називи и не повлаче никакве разлике. У таква места, по учењу светих Отаца, спада оно у коме се описује јављање Бога Аврааму код Мавриског грма у облику тројице путника: Јави му се Господ Бог (Jahve) код грма Маврискога, кад сеђаше на вратима пред шатором својим у подне. Подигавши очи своје погледа, и гле, три човека стајаху према њему. И угледавши их потрча им у сусрет испред врата шатора свога, и поклонисе до земље. И рече: Господе (Adonai), ако сам нашао милост пред тобом, немој проћи слуге свога.⁵⁶⁷ Јасно је да се Авраам обраћа тројици као једноме, и то као једноме Господу. Сав разговор између Авраама и Господа води се од тројице у име једнога,⁵⁶⁸ а у последњем стиху, којим се и завршује ово богојављење, вели се: И Господ отиде свршивши разговор са Авраамом.⁵⁶⁹ У овом јављању Бога Аврааму древно црквено Предање види појаву Свете Тројице. „Авраам сусреће тројицу, вели блажени Августин, а клања се једноме. Угледавши тројицу, он је дознао тајну Тројице, а поклонивши се као Једноме, он је исповедио

једнога Бога у три Лица“.⁵⁷⁰ Молитвени дух Цркве, који мисли свештеним Предањем, у овоме богојављењу гледа јављање Свете Тројице: Священнотайникъ Авраамъ бивъ: священообразно древле, Творца всехъ и Бога и Господа, во трехъ убо Ипостасей державу единственну позна.⁵⁷¹ Авраамъ добродетелі. и страннолюбіемъ Троицу пріятъ, ангельски пришедшую.⁵⁷² Пресельникъ сый Авраамъ, сподобися образно воспріяти единственного убо Господа въ тріехъ Ипостасехъ, пресущественна мужескими же зраки.⁵⁷³

Указивање на тројичност Лица у Богу свети Оци виде такође и у серафимској песми: Свет, Свет, Свет Господ Саваот, коју је пророк Исаија чуо приликом свога боговиђења.⁵⁷⁴ Трикратно понављање речи: Свет, разматрано у вези са осталим текстом ове главе, показује да се песма односи на једног Бога у Троици. Пророк је видео Господа где седи на престолу високу и уздигнуту, и чуо глас његов који говори: кога ћу послати, и ко ће за нас ићи⁵⁷⁵? Ово питање показује да се једно Лице Свете Тројице обраћа себи равнима. Контекстом ових места са новозаветним местима⁵⁷⁶ потврђује се да је пророк Исаија у овом свом виђењу видео Господа Бога, тј. Оца и Сина и Светога Духа. Када Серафими, вели свети Атанасије Велики, славослове Бога, говорећи трикратно, Свет, Свет, Свет Господ Саваот, они славослове Оца и Сина и Светога Духа... Јер Отац и Син и Свети Дух јесте Господ Саваот. Јер је једно Божанство и један Бог у трима Ипостасима“.⁵⁷⁷ Најјасније сведочанство Старога Завета о Светој Троици налази се у књизи Премудрости Соломонове; оно гласи: Вољу Твоју ко би познао, да Ти ниси дао Премудрост и послао Твог Светог Духа са висине.⁵⁷⁸

Трећу групу чине она места у Старом Завету која одређеније повлаче разлику међу Божанским Лицима, називајући их њиховим правим именима. Тако се о личности Сина и његовом Божанству говори у месијанским пророштвима. Господь рече ко мене, вели Месија, Сынъ мой еси Ты, азъ днесь родихъ Тя.⁵⁷⁹ Давид говори: Рече Господь (Jahve) Господеви (Adonai) моему: седи одесную Мене, дондеже положу враги Твоя подножіе ногъ Твоихъ... Изъ чрева прежде денници родихъ Тя.⁵⁸⁰ Месија се назива Богом: Помаза Те, Боже (Elohim), Богъ Твой елеемъ

радости паче причастникъ Твоихъ.⁵⁸¹ У пророка Исаије Месија се назива: Емануил, што значи: с нама Бог.⁵⁸² велика совета Ангелъ, чуденъ, советникъ, Богъ крепкій, властелинъ, князь мира, Отецъ будуцаго века,⁵⁸³ што све показује његово Божанство и самосталност његове личности од Јеховине.

На личност Светога Духа и његово Божанство указују, иако не тако јасно, ова места: Духъ Божій ношашеся верху воды.⁵⁸⁴ Пророк Захарија говори да Господ Саваот „Духом својим преко Пророка пређашњих“ ела речи и закон,⁵⁸⁵ те су њихове речи биле његове речи.⁵⁸⁶ Најјаснија сведочанства о личности и Божанству Светога Духа налазе се у месијанским пророштвима: Господъ посла мя, и Духъ Его;⁵⁸⁷ Духъ Господень на мене, егоже ради помаза мя, благовестити нищимъ мя посла.⁵⁸⁸ О Духу Светом као посебној Божанској личности говори се и на другим местима у Старом Завету.⁵⁸⁹

На истину о Троједном Богу указују још и сва она места у Старом Завету која говоре о „Речи“,⁵⁹⁰ о „Анђелу Божјем“, „Анђелу Господњем“,⁵⁹¹ о Премудрости Божјој, као животворном и животодавном начелу, која од вечности постоји са Богом⁵⁹².

б) *Нови Завет* није друго до откривење Свете Тројице о Светој Тројици. У њему је потпуно откривен и објављен догмат о Светој Тројици, и то откривен Оцем, Сином и Светим Духом. Бог Отац шаље Сина и дејствује кроз Њега; Бог Син открива Оца, казује и низводи Духа; Бог Дух Свети објашњава Сина и наставља дело његово. Све, од почетка до краја, бива од Оца кроз Сина у Духу Светоме, јер „Отац све твори кроз Сина у Духу Светоме“.⁵⁹³ У свему новозаветном дејствује Света Тројица, јер све што се даје, даје се у Тројици (ἐν Τριάδι), и све је од једнога Бога.⁵⁹⁴ Спасење људи је заједничко дело Троличног Божанства. Сав живот, и рад, и учење оваплоћеног Сина Божјег на земљи јесте непрекидна проповед речју и делом о Триипостасном Богу. У Новом Завету је све од Свете Тројице и све у Светој Тројици, „јер је у Тројици савршенство“ (ἐν τῇ Τριάδι γὰρ ἡ τελείωσις ἐστίν).⁵⁹⁵

Нови Завет почиње Арханђеловом благовешћу светој Деви о Светој Тројици: *Дух Свети* доћи ће на тебе, и сила *Највишега* осениће те, зато и оно што ће се родити биће свето, и назваће

се *Син Божји*.⁵⁹⁶ Пред сам почетак Спаситељеве проповеди, која ће и садржином, и силом, и дејством сва бита од Тројице у Тројици, Тројично Божанство објављује себе при крштењу Господњем на Јордану: *Отац* сведочи с неба за Христа који се крштава: ово је *Син* мој омиљени; а *Дух Свети* у исто време силази с неба, у облику голуба, на Сина,⁵⁹⁷ што је све надахнуто и беспримерно лепо изражено у богојављенском тропару: Во Јордане крещающуся Тебе, Господи, Троическое явися поклонение (ή της Τριάδος ἐφανέρωθη προσκύνησις): Родителевъ бо гласъ свидетельствоваше Тебе, возлюбленнаго Тя Сына именуя, и Духъ во виде голубине извествоваше словесе утверждеше, явлейся Христе Боже, и Мiръ просвещей, слава Тебе. Сва Спаситељева проповед и речима и делима посведочава Божанство и Личност Оца, Божанство и Личност Сина, Божанство и Личност Светога Духа. Када на Тајној вечери Спаситељ открива ученицима последњу и завршну тајну, Он је своди на Тројично Божанство као на извор и увор сваког савршенства, истине, живота.⁵⁹⁸ А када се при вазнесењу свом растаје са ученицима, Он им у неколико речи сумира своје Еванђеље и оставља им као гесло спасења: веру и крштење у име Свете Тројице: Идите и научите све народе крстећи их у име Оца и Сина и Светога Духа... Ко узверује и крсти се, спашће се.⁵⁹⁹ Наводећи ове Спаситељеве речи, свети Иларије вели: „Какав се елеменат у тајни људског спасења не садржи у овим речима? Шта је заборављено, шта остављено у мраку? Све је потпуно, као од Божанске пуноће; савршено, као од Божанског савршенства.“⁶⁰⁰

Свети Апостоли, непоколебљиво верни Спаситељу, целокупним животом и учењем својим друго и не раде него примењују и разрађују кратку формулу спасења: у име Оца и Сина и Светога Духа, и непобитно посведочавају да се спасение састоји у исповедању Тројичног Божанства. У тој тросунчаној Истини је сва дубина, и висина, и ширина, и дужина новозаветне Цркве. Ван ње – Црква је немогућа и немислима; као што је немогуће без крштења у име Свете Тројице постати члан Цркве, облагодатити се и спасти се.⁶⁰¹ Имајући то у виду, Апостол пише Коринћанима: Благодат Господа нашега Исуса Христа и љубав

Бога и Оца и заједница Светога Духа са свима вама.⁶⁰² Објашњавајући ове речи светог Апостола, свети Атанасије Велики пише: „Благодат и дар што се у Тројици даје (έν Τριάδι δίδοται), даје се од Оца кроз Сина у Духу Светоме. Јер као што дарована благодат јесте од Оца кроз Сина, тако и ми не можемо бити учесници дара осим у Духу Светоме. Јер поставши учесници његови, ми имамо љубав Оца, благодат Сина, и заједницу самога Духа“.⁶⁰³

Откривајући нам пресвету тајну Тројичног Божанства, Нови Завет нам јасно показује да је Бог троличан и по себи и у свом односу према свету. Та се ипостасна разлика између Божанских Лица непрестано повлачи и подвлачи у Светом Откривењу. О тој разлици и ипостасној самосталности Божанских Лица говори сам Спаситељ: Изиђох од Оца (παρά τοῦ Πατρός), и дођох на свет; и опет остављам свет и идем Оцу.⁶⁰⁴ Богочовечанска делатност Спаситељева у ствари је истовремена делатност Оца и Сина као двеју различитих Личности: Отац мој досада дела, и ја делама;⁶⁰⁵ Отац који борави у мени (ὁ δε Πατήρ ὁ ἐν ἐμοὶ μένων) Он твори дела.⁶⁰⁶ При свој разлици Лица очувано је јединство Божанске суштине: Ја и Отац једно смо (εγὼ καὶ ὁ Πατήρ ἐν ἑσμέν);⁶⁰⁷ нико не зна Сина до Отац, нити Оца ко зна до Син.⁶⁰⁸ Иако је постао човек, Син Божји је увек остао једно са Богом Оцем: Нисам сам, него ја и Отац који ме посла;⁶⁰⁹ ко има љубав к мени, имаће к њему љубав Отац мој⁶¹⁰. Никаква страдања нису могла да ослабе или поремете једносушност оваплоћеног Сина Божјег са Богом Оцем. Живећи у поруганом и страдалничком телу људском, Син се моли Оцу: Прослави ме Ти, Оче, у тебе самога славом, коју имадох у тебе, пре него што свет постаде.⁶¹¹ О разлици између Личности Оца и Личности Сина сведоче још и сва она места у Новом Завету која говоре о Господу Христу као истинитом, једином и јединородном Сину Божјем.⁶¹²

Повлачећи разлику између своје Личности и Личности Бога Оца, Спаситељ је јасно наглашавао такву разлику и с обзиром на Личност Бога Духа Светог. На Тајној вечери Он говори својим следбеницима: Ја сам пут, истина и живот; нико неће доћи Оцу до кроза ме... Ја ћу умолити Оца,и даће вам другога

Утешитеља, да буде с вама довека: Духа истине.⁶¹³ Утешитељ Дух Свети, кога ће Отац послати у име моје, Он ће вас научити свему.⁶¹⁴ Као самостална Божанска Личност, Дух Свети разделеује, по својој власти и вољи, различите духовне дарове.⁶¹⁵

24. Божанство и једносушност Лица Свете Тројице

Новозаветно Откривење показује нам не само да су у Богу три Лица него и то да су та три Лица једно Божанство. Вечито различита међу собом по вечним личним својствима, та су Лица у свему осталом истоветна, једнака, равна и једносушна по Божанству, тј. и Отац је Бог, и Син је Бог, и Дух Свети је Бог, па ипак нису три Бога него један једини Бог. „Јер је у Тројици, тј. у Оцу, и у Сину, и у Светоме Духу – једно Божанство“.⁶¹⁶ Јер је „вечно и једно Божанство у Тројици, и једна слава Свете Тројице“.⁶¹⁷ Тертулијан изражава неизменљиву богооткривену веру Цркве када вели: „И Отац је Бог, и Син је Бог, и Дух Свети је Бог, и сваки појединце је Бог“.⁶¹⁸ Сви православни тумачи тајана Старога и Новог Завета, говори блажени Августин, које год сам само могао читати, који су пре мене писали о Светој Тројици која је Бог, старали су се, сагласно Светом Писму, учити: да Отац и Син и Свети Дух, по нераздељивој једнакости једне и исте суштине (*substantiae*), сачињавају Божанско јединство, и стога нису три бога него један Бог.⁶¹⁹ Новозаветно учење о Божанству и једносушности трију Божанских Лица богонадахнуто је изразио први Васељенски сабор устима Осије кордовског: „Божанство није једно лице, као што мисле Јевреји, већ три Лица, не по имену само него разликујући се међу собом по ипостаси... Син је Бог, не део него савршен исто као и Отац, исте суштине какве и Отац који Га је родио на неисказан начин. Заједно са Оцем и Сином постоји и Дух Свети, који има исту суштину и власт као Отац и Син. Ми смо дакле дужни исповедати једну вољу, једно царство, једну силу, једно господство..., једно Божанство и исту суштину Оца и Сина и Светога Духа. Не допуштајући мешање или раздељење Лица неизрециве и блажене Тројице, ми верујемо да је Отац увек Отац истинитога Сина, увек онај који јесте и који остаје, и Син – истинити Син истинитог Оца, увек онај који јесте и који остаје, и Дух Свети – истинити Дух Свети, увек онај који јесте и који остаје, – Тројица нераздељна, неисказана..., која има једно Божанство и исту суштину“.⁶²⁰ Према томе, свако Божанско

Лице има сва божанска савршенства, и то потпуно и нераздељиво, па ипак нису три бога већ један Бог. Разлика међу Божанским Лицима заснива се само на разлици њихових личних својстава, а не на разлици божанских својстава уопште. Свакоме Лицу Свете Тројице припада Божанство у подједнакој и равној мери, али при свему томе ипак нису три бога већ једно Божанско биће, један Бог.

а) *Божанство Оца* је посведочено на свакој страници Новог Завета, и то Оца у апсолутном, вечном, божанском смислу. Сам Господ Исус обраћа се свом Небеском Оцу речима: Исповедајутися, Отче, Господи небесе и земли.⁶²¹ Указујући Јеврејима да је вера у Бога Оца условљена вером у Божјег Сина, Спаситељ вели: Азъ придохъ во имя Отца моего, и не приѣмлете мене... Не мните, яко азъ на вы реку ко Отцу; есть, иже на вы глаголетъ, Моисей, нанъже вы уповаете. Аще бо бысте веровали Мойсеови, веровали бысте и мне: о мне бо той писа⁶²². Вечни Бог Отац кроз свог вечитог и Јединородног Сина пружа људима могућност и средство спасења и стицања вечног живота вером у Свету Тројицу: Бог тако заволе свет да и Сина свог Јединородног даде, да ни један који га верује не погине него да има живот вечни.⁶²³ А живот се вечни састоји у познању и исповедању Божанства Оца и Сина, по речи Спаситељевој: Ово је живот вечни, да познају Тебе (ὁὗτο ἐστὶν αἰώνιος ὁ βίος ὃν ἔχεις παρὰ τοῦ πατρὸς) јединога истинога Бога, и кога си послао Исуса Христа.⁶²⁴ Сав свој спаситељски подвиг на земљи Господ Христос заснива на Божанству Оца и свом јединству са њим.⁶²⁵

Научени тајни Свете Тројице од саме Свете Тројице, Апостоли Спасови јасно, одлучно и неустрашиво посведочавају благовест Христову о Божанству Оца. Свети апостол Павле позива римске хришћане „да једнодушно једним устима славе Бога и Оца Господа нашег Исуса Христа“,⁶²⁶ а Коринћане учи „да идол није ништа на свету, јер ми имамо само једнога Бога Оца, од кога је све“⁶²⁷, који је „Бог и Отац Господа нашег Исуса Христа, Отац милости и Бог сваке утехе“.⁶²⁸ Богооткривену догму о Божанству Оца Црква је једном заувек истакла као почетну истину своје вере у првом члану васељенског Символа вере: Верую во единого Бога Отца...

б) *Божанство Сина* је свудаприсутна реалност у Новом Завету, која се на разне начине испољава. Божански карактер својих дела и свога учења сам Спаситељ објашњава својом божанском једносушношћу са Оцем: Ја и Отац једно смо (ἐγὼ καὶ ὁ Πατήρ ἐν ἑσμέν).⁶²⁹ Чак и онда када Јевреји гледају да Га убију „што оцем својим називаше Бога и грађаше се једнак Богу“, Он не отступа од свог учења о себи као Богу и једносушном са Оцем, већ им одлучно говори: Заиста, заиста вам кажем: Син не може ништа чинити сам од себе него што види да Отац чини; јер што Он чини и Син чини онако (ὅς γάρ ὁ ἐκεῖνος ποιεῖ, ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ομοίως ποιεῖ).⁶³⁰ По природи својој, дела су његова – дела која припадају Божанству и која само Бог чинити може, као: васкрсавање мртвих, опраштање грехова, страшни суд, победа над смрћу, даровање вечног живота.⁶³¹ А све то довољан је разлог да Сина треба поштовати као Бога.⁶³²

И по други пут, и то у врло тешким околностима, Спаситељ неустрашиво објављује и брани своје Божанство и једносушност са Богом Оцем. Божанским чудесима својим Он је из темеља потресао душе Јевреја, и они Га у трему соломоновског храма узбуђено питају: докле ћеш мучити душе наше? ако си ти Христос кажи слободно. Исус им одговори: ја вам казах па не верујете. Дела која ја творим у име Оца свога она сведоче за ме... Ја и Отац једно смо.⁶³³ Као одговор на то, Јевреји узеше камење да га убију што он, човек будући, гради се Богом. Но Спаситељ ни тада не пориче своје Божанство и једнакост са Оцем већ их упозорава на дела своја као на сведочанство о своме Божанству и јединству са Богом Оцем: Ако не творим дела Оца свога не верујте ми. Ако ли творим, ако мени не верујете, делима мојим верујте, да познате и верујете да је Отац у мени и ја у Њему.⁶³⁴ Једносушност Сина са Оцем, чини Сина у свему једнаким и равним Оцу по природи, достојанству и слави. Све што има Отац моје је.⁶³⁵ Но исто тако: све што има Син Очево је.⁶³⁶ Стога је Спаситељ могао рећи за себе: који види мене – види Оца.⁶³⁷ Као истинити Бог који има сва божанска савршенства, Спаситељ захтева према себи поштовање као према Богу Оцу: Верујте у Бога и у мене верујте (πιστεύετε εἰς Θεόν, καὶ εἰς ἐμε πιστεύετε).⁶³⁸

Очевици Логоса и сведоци његовог богочовечанског живота на земљи, свети Апостол једнодушно исповедају и уче да је Исус Христос – Син Божји и Бог. Апостол Натанаил пре свију исповеда Исуса Христа за Сина Божјег.⁶³⁹ Касније у име свих Апостола апостол Петар то исповеда: Ты еси Христосъ Сынъ Бога живаго.⁶⁴⁰ Громовник новозаветног Откривења, коме су откривене највеће тајне, свети Јован Богослов јасније него ико посведочује Божанство Господа Исуса, једносушност његову са Оцем, и самосталност и вечност његове Божанске Ипостаси: У почетку беше Реч (ὁ Λόγος), и Реч беше у Бога (καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν), и Бог беше реч (καὶ Θεός ἦν ὁ Λόγος).⁶⁴¹ И та Реч, тај Јединородни Син Божји, који је у наручју Оца, постаде тело, и усели се у нас, и видесмо славу његову, славу као Јединороднога од Оца.⁶⁴² Сумирајући у неколико речи сву своју благовест о Господу Исусу, свети Воанергес вели: Знамо да Син Божји дође, и дао нам је разум (διάνοιαν) да познамо Бога истинога, и да будемо у истинома Сину његовом Исусу Христу. Овај је Истинити Бог и живот вечни (οὗτος ἐστὶν ὁ ἀληθινός Θεός καὶ ἡ ζωὴ αἰώνιος).⁶⁴³ Проверивши личним опитом стварност васкрслог Господа Христа, апостол Тома кличе: Господ мој и Бог мој!⁶⁴⁴ Обраћен у хришћанство, не учењем већ виђењем васкрслог Господа Исуса, апостол Павле је сав свој живот и све своје Еванђеље изградио на Божанству Исусовом. Основна је истина: Господ Исус је оваплоћени Бог; велика тајна побожности јесте: Бог се јави у телу (Θεός ἐφανερώθη ἐν σαρκί).⁶⁴⁵ Целокупном личношћу својом богочовечанском Господ Исус је: образъ Бога невидимаго (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου),⁶⁴⁶ сјајне славы и образъ ипостати Его (ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ);⁶⁴⁷ у Њему живи сва пуноћа Божанства телесно (ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλῆρωμα τῆς Θεότητος σωματικῶς),⁶⁴⁸ зато је Он над свима Бог, благословен довека.⁶⁴⁹ Имајући таквога Бога и Господа дужност је свакога хришћанина да у побожном живљењу очекује „блажену наду и појаву великога Бога и Спаса нашега Исуса Христа“. ⁶⁵⁰ Имајући као Бог сва божанска савршенства, Господ Исус има и сва божанска својства: Он је вечан,⁶⁵¹ Он је алфа и омега, први и последњи,⁶⁵² Он је самобитан,⁶⁵³ Он је свудаприсутан,⁶⁵⁴ Он је

неизменљив,⁶⁵⁵ Он је свезнајући,⁶⁵⁶ Он је свемоћан.⁶⁵⁷ Сав живот Спаситељев на земли, од почетка до краја, сведочи да је Он истинити Бог; нарочито: његово натприродно рођење, његово крштење, његово преображење, његово васкрсење и вазнесење, и сва остала чудеса његова. Пошто је превечни Бог, Господ Христос је: творац света видљивог и невидљивог,⁶⁵⁸ промислитељ,⁶⁵⁹ живот и животодавац,⁶⁶⁰ светлост и светлодавац,⁶⁶¹ чудотворац,⁶⁶² цар над царевима и господар над господарима.⁶⁶³ Пошто је Он по свему истинити Бог и Господ, Њега треба поштовати као и Оца,⁶⁶⁴ веровати у Њега,⁶⁶⁵ надати се у Њега,⁶⁶⁶ љубити Га,⁶⁶⁷ молити Му се,⁶⁶⁸ клањати Му се,⁶⁶⁹ исповедати Га.⁶⁷⁰

Иако је Божанство Господа Исуса срж Новог Завета, ипак има у Новом Завету извесних места која привидно противрече његовом Божанству и једносушности са Богом Оцем. Али сва се та места односе или на човечанску природу Господа Исуса, или на то што Он као Син Божји има биће од Бога Оца. Због јединства Спаситељеве Богочовечанске Личности својства његове човечанске природе приписују се Њему као Богочовеку. Тако, када апостол Павле говори да Бог Отац васкрсе Христа из мртвих,⁶⁷¹ он мисли на васкрсење тела његовог, јер оно што је својствено телу његовом приписује се Личности његовој (τα γὰρ τοῦ σώματος αὐτοῦ εἰς τὸ αὐτοῦ πρόσωπον λέγεται).⁶⁷² Тако и Спаситељеве речи: Отац даде живот Сину (Ин.5:26), треба разумети да је живот дао телу (τῇ σαρκί) његовом, као човеку.⁶⁷³

А када Господ Исус говори: Кога Отац посвети (ἡγίασε) и посла на свет (Ин.10:36); Ја посвећујем себе (ἐγὼ ἀγιάζω ἑμαυτόν) за њих, да и они буду освећени истином (Ин.17:19); Боже мој, Боже мој, зашто си ме оставио? (Мф.27:19); – Он то говори од нашег лица (ἐκ προσώπου ἡμετέρου λέγει), јер је, узевши обличје слуге и поставши човек, понизио себе до саме смрти, и то смрти крсне. Зато и Бог Њега, тј. тело његово (τὸ σῶμα αὐτοῦ) узвиси, и дарова Му име које је веће од свакога имена.⁶⁷⁴ Кад год Свето Писмо говори: Син прими, Син узме, Син се прослави, оно то говори о његовом човечанству (διὰ τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ), а не о Божанству. Када Спаситељ вели: Отац мој који ме посла већи је од мене (Ин.14:28), Он то вели

стога што је постао човек. А пошто је Он Логос Оца, то је по природи раван и једносуштан Оцу (ὁμοούσιος τῷ Πατρί), јер се из суштине Очево родило, због чега и објављује: Ја и Отац једно смо (Ин.10:30); ко виде мене – виде Оца (Ин.14:9).⁶⁷⁵ Спаситељеве речи: Идем Оцу своме и Оцу вашем, и Богу своме и Богу вашем (Ин.20:17) не значе да је Он у истом смислу Отац Сину и људима, и Бог Сину и људима. Јер је Бог Њему Отац по природи, а људима по благодати, и јер је Отац Њему Бог као узрок и начело Божанства, а људима као творац; и још: Њему је Отац постао Бог по домостроју (κατ' οἰκονομίαν), уколико је постао човек, а људима је Он по природи Бог и Господ.⁶⁷⁶ Када Спаситељ вели богатом младићу:

Што ме зовеш добрим (ἀγαθός)? нико није добар осим једнога Бога (Мк.10:18), Он то чини зато што га је младић држао само за човека а не и за Бога и као таквом му приступио.⁶⁷⁷ А када Спаситељ изјављује о последнем дану: Нико не зна, ни Син, до Отац (Мк.13:32). Он то говори по човечанској природи (ανθρωπίνως) својој.⁶⁷⁸ Речи апостола Петра: Чврсто нека зна сав дом Израилев да је и Господом и Христом Бог учинио (ἐποίησε) овога Исуса кога ви распесте⁶⁷⁹; и Павлове: Бог је глава Христу⁶⁸⁰; Бог Господа нашега Исуса Христа,⁶⁸¹ — односе се не на Божанство Господа Исуса, већ на човечанску природу његову коју је Он примио по домостроју спасења. Бог је човека Исуса учинио Господом и Христом, а не Сина Божјег, који је по природи Бог и Господ. Еванђелист Јован не вели: Логос постаде Богом, већ: Логос беше Бог (Ин.1:1), беше Бог увек, и тај Бог Логос постаде тело (σὰρξ), да би тело његово постало Бог Логос (ἵνα ἡ σὰρξ αὐτοῦ γένηται Θεός Λόγος).⁶⁸² Речи премудрога Соломона: Господь созда мя (ἐκτίσε με) начало путей своих въ дѣла своя (Притч.8:22), односе се на Спаситељево тело, на оваплоћење његово, јер је Он постао човек, а Богом је увек био.⁶⁸³ Речи „ἐκτίσε με“ односе се на моменат када је Бог Логос обукао саздано тело (δετε την κτιστήν ἐνεδύσατο σάρκα).⁶⁸⁴

Ова наведена места, као и сва слична места у Светом Писму, која привидно противрече Божанству Сина Божјег, тумаче се, по учењу светих Отаца, на исти начин.⁶⁸⁵

Богообјављена истина Светог Откривења о Божанству Сина Божјег постала је кроз оваплоћење његово срцем богочовечанског тела Христовог, Цркве, и остала заувек њена животворна и чудотворна сила. Стога је Црква увек живела овом истином, чувала је молитвено и свето, и исповедала смело и кроз Символе, и кроз Мученике, и кроз богоносне Оце, и кроз све верне свих векова. Сви древни Символи истичу догму о Божанству Сина Божјег као главну истину, без које и мимо које нема спасења.⁶⁸⁶ Сви Мученици и Исповедници страдали су и страдају за Исуса као за незаменљивог Бога и Господа.⁶⁸⁷ Од самог почетка, сва богослужења Цркве, све свештенорадње, круже око Божанства Господа Исуса као око свог стожера.⁶⁸⁸

Садржећи све то у себи као своје васељенско самоосећање и васељенску самосвест, Црква је кроз духоносне Оце првог Васељенског сабора заувек и неизменљиво изразила своју веру у Божанство Сина Божјег у другом члану Символа вере; И во единого Господа Исуса Христа, Сина Божія, единородного, иже отъ Отца рожденнаго прежде всехъ векъ; света отъ света; Бога истинна отъ Бога истинна (Θεόν ἀληθινόν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ), рожденна, не сотворенна, единосущна Отцу (ὁμοούσιον τῷ Πατρί), имже вся быша.

б) *Божанство Светога Духа.* Нови Завет је завет у Духу Светом, зато се пуноћа новозаветног Откривења састоји у објављењу и посведочењу истине о Божанству Светога Духа као трећег Лица Свете Тројице. У Новом Завету се Дух Свети стварно назива Богом. Када апостол Петар прекорева Ананију што је слагао Духу Светоме, он Духа Светог право назива Богом: Зашто испуни сатана срце твоје да слагеш Духу Светоме и сакријеш од новаца што узе за њиву? Људима ниси слагао него Богу (τῷ Θεῷ).⁶⁸⁹ Као треће Лице Божанске Тројице Дух Свети исходи од Оца (παρά τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται),⁶⁹⁰ једносуштан је са Оцем и Сином, и у свему подобан и раван њима по Божанству, што Спаситељ изрично објављује својом заповешћу о крштавању свих народа во имя Отца и Сына и Святаго Духа.⁶⁹¹ То исто уче и свети Апостоли кад год говоре о Светој Тројици.⁶⁹² А то све показује да је Дух Свети у сваком

дејству свом нераздељиво сједињен са Оцем и Сином, јер где је Дух Божји тамо је Бог.⁶⁹³ Но највећи доказ, по светом Василију Великом, о јединству Духа Светог са Оцем и Сином јесте тај што је речено да Он има исти однос према Богу какав има према свакоме човеку дух који се налази у човеку. Јер је речено: Ко од људи зна шта је у човеку осим духа човечијега који живи у њему? тако и у Богу шта је Божије (τα του Θεού) нико не зна осим Духа Божјега (εἰμή το Πνεύμα του θεού) (1Кор.2:11).⁶⁹⁴ Пошто је по природи Бог, Дух Свети је свезнајући,⁶⁹⁵ свемоћан,⁶⁹⁶ свудаприсутан.⁶⁹⁷ Имајући сва божанска својства, Он има и сва божанска дејства: препорођава крштењем,⁶⁹⁸ управља Црквом Христовом,⁶⁹⁹ отпушта грехе,⁷⁰⁰ усыновљава људе Богу⁷⁰¹, чини људе Христовима,⁷⁰² освећује, оправдава и врши све благодатне функције,⁷⁰³ јер је извор истине и светлости,⁷⁰⁴ раздаје духовне дарове,⁷⁰⁵ сарађује у свима добрим делима,⁷⁰⁶ чини чудеса,⁷⁰⁷ чини људе храмом Божјим, храмом својим, јер је сам Бог,⁷⁰⁸ чини Свето Писмо богонадахнутим говорећи преко Пророка и Апостола.⁷⁰⁹ Царство Божје је царство благодати Духа; оно је „правда и мир и радост у Духу Светом (έν Πνεύματι αἰνίφ)“, ⁷¹⁰ зато се и остварује Духом Светим.⁷¹¹ Приписујући Светоме Духу сва ова божанска својства и дејства, Нови Завет јасно и непобитно показује да је Дух Свети Бог, у свему раван Богу Оцу и Богу Сину. „Божанство Духа Светога веома је јасно показано у Светом Писму, вели свети Григорије Богослов. Обрати пажњу на ове чињенице: Христос се рађа – Дух претходи (Лк.1:35); Христос се крштава – Дух сведочи (Ин.1:32–34); Христос се куша – Дух га изводи (Мф.4:1); Христос чини чудеса – Дух сарађује (Мф.12:28); Христос се узноси – Дух га наслеђује (Деян.2:4).“⁷¹² Пошто је Дух Свети у свему и по свему Бог, то и Њему припада божанска слава, поштовање и поклоњење, као Оцу и Сину.⁷¹³ Ту божанску узвишеност и неприкосновеност Светога Духа наглашава сам Спаситељ када објављује духохулним фарисејима, да ће се сваки грех и хула опростити људима, па и хула на Сина човечијега, али се хула на Светог Духа неће опростити ни на овоме свету ни на ономе.⁷¹⁴

У Светом Писму сусрећу се извесна места која привидно противрече наведеним новозаветним доказима о Божанству Светога Духа. Тако, речи Спаситељеве о Светоме Духу: Не отъ себе глаголати иматъ,⁷¹⁵ значе да ће Дух Свети, као једносуштан са Оцем и Сином, говорити из тог јединства бића на свој ипостасни начин. „И Син не говори од себе него сведочи: Отац који ме посла Он ми даде заповест шта ћу казати ишта ћу говорити (Ин.12:49), не зато што се учи у Оца, већ зато што све што говори Отац, говори кроз Сина у Духу Светом.“⁷¹⁶

Богооткривену истину Новог Завета о Божанству Светога Духа Црква је увек исповедала, чувала и бранила као зеницу ока. То је она чинила и чини кроз Симболе и вероисповедања,⁷¹⁷ кроз свети живот светих Отаца и Исповедника и свих верних и покајаних, који су живели у вери и умирали за веру у Триипостасног Бога и Господа. Све то своје богооткривено учење и благодатно искуство о Божанству Светога Духа Црква је богомудро и неизменљиво за сва времена изразила кроз духоносне Оце другог Васељенског сабора у осмом члану Симбола вере: И въ Духа Святаго, Господа, Животворящаго, иже отъ Отца исходящаго (то ёк тоу Патрѳс ёкπορευѳμεν), иже со Отцемъ и Сыном спокланяема и сславима (συμπροσκυνοῦμεν καὶ συνδοξαζόμεν), глаголавшаго пророки.

„Безбожно је говорити да је Дух Божји створен или саздан, вели свети Атанасије Велики, јер цело Свето Писмо Старог и Новог Завета са Оцем и Сином увек збраја и слави и Духа Светога, јер је Он истог Божанства (της αὐτῆς Θεότητος) и исте суштине“.⁷¹⁸ Где год се у Светом Писму помињу Отац и Син, спомиње се и Дух Свети,⁷¹⁹ јер Дух Свети је увек исти, јер је једносуштан са Оцем и Сином.⁷²⁰ Неодвојив (ἀχώριστον) је Дух од Сина, као што је неодвојив Син од Оца.⁷²¹ „Који хуле Духа Светога, пише свети Атанасије, и говоре да је Он створење (κτίσμα), нека се постиде због следећег. Ако постоји Тројица, и вера у Тројицу, нека кажу: да ли је Тројица увек Тројица, или је било када Тројице није било? Ако је пак Тројица вечна, онда Дух Свети није твар (κτίσμα) пошто вечито постоји са Логосом (ἀϊδίως συνόν τω Λόγῳ) и у Њему јесте. Јер је било када твари (τά

κτίσματα) није било. Ако је пак Дух твар, а твари су из ничега (ἐξ οὐκ ὄντων), очигледно је да је било када Тројице није било (δτε οὐκ ἦν Τριάς) него је било двојство (δυάς). И ко би могао рећи шта безбожније од тога?... Као што Син, будући увек Сином, није твар, тако и Тројица, будући увек Тројицом, ништа у њој није твар (οὐδέν ἐστιν ἐν αὐτῇ κτίσμα), јер и Дух није твар. Као што је увек била Тројица, тако је Она и сада; и као што је Она сада, тако је увек била и јесте Тројица, а у Тројици Отац и Син и Свети Дух“.⁷²²

Трепетна и свештена осећања васељенске Цркве о Божанству Светога Духа навиру из речи светог Григорија Богослова: „Дух Свети је увек био, и јесте, и биће; Он нити има почетка, нити ће имати краја, него се увек са Оцем и Сином сврстава и збраја. Јер није доликовало: било Оцу да икада буде без Сина, или Сину да буде без Духа. Тако нетто било би за Божанство у највишем степену стидно, јер би изгледало да је Оно дошло у пуноћу савршенства помоћу неке унутрашње промене. Дакле, Дух је увек био приман а не примајући; Онај који усавршава а не који се усавршава; Онај који испуњава а не који се испуњава; Онај који освећује а не који се освећује; Онај који обожује а не који се обожује (ὑεονν, οὐ θεοῦμενον); увек један и исти у себи и за Оне са којима се збраја; невидљив, вечит, несместив, неизмешљив, без каквоће (ἀποιον), без количине (ἀποσον), без форме (ἀνείδεον), неопишљив, самопокретан, вечнопокретан, слободан, самомоћан (αὐτοδύναμον), свемоћан; живот и животворан; светлост и светлодавац; самодобро и извор доброте; Дух прави, врховни; Господ, давалац, издвојитељ; зидар свога храма; наставник, који дела како хоће; који раздељује дарове; Дух усиновљења, истине, мудрости, разума, знања, побожности, савета, силе, страха; којим се Отац познаје и Син прославља, и који Њега једини знају: једно устројство, једна служба, једно поклоњење, једна сила, једно савршенство, једно освећење“.⁷²³

25. Лична својства Божанских Лица Пресвете Тројице

Јасно је учење Светог Откривења: Отац је Бог, Син је Бог, Дух Свети је Бог; то су три Лица једнога Божанства, због чега Православна Црква неотступно верује, исповеда и учи: Бог је један по бићу, а тројичан по Лицима; у једној недељивој Божанској суштини постоје три савршена и савечна Лица; Бог је у исто време и један и тројичан: вечно постоји као савршена Јединица у савршеној Тројици и савршена Тројица у савршеној Јединици. „Ми друкчије не можемо замислити једнога Бога, вели свети Иполит, него верујући при томе у Оца, Сина и Светога Духа... Ко би изоставио ма кога од њих, не би достојно прославио Бога, јер се Отац прослављу кроз Тројицу“.⁷²⁴ Бог је „јединица тричисленна“.⁷²⁵ У једној нераздељивој суштини коју називамо Бог постоје три оделита Лица: Отац, Син и Свети Дух; заједничка им је суштина и сва њена својства, и зато имају једно заједничко име (δ्वομα κοινόν): Бог, Божанство,⁷²⁶ а посебна су им лична својства. Једносушност њихова чини да је сваки од њих носилац целокупне природе Божанске, и да је сваки од њих – васцели Бог (δλος Θεός).⁷²⁷ Изузетна и неизрецива надумност богооткривене истине о Светој Тројици и састоји се у томе што су три Лица Божанства у исто време и једносушна по бићу и различита поличним својствима. „Безначалное естество, и непредельное, въ Тріехе познавается единствехъ, Богоначальныхъ Ипостасехъ единого Божество, въ Отце, и Сыне, и Дусе“.⁷²⁸ Лично ствојство Оца јесте нерођеност (ἀγεννησία), јер се ни од кога не рађа нити исходи; лично својство Сина јесте рођеност (γεννησις), јер се вечно рађа од Оца; лично својство Духа Светога јесте исхођење (ἐκπόρευσις), јер вечно исходи од Оца. Стога је „сопствено име Беспочетнога – Отац, беспочетно Рођенога – Син, и нерођено Исходећег или Произлазећег – Дух Свети“.⁷²⁹

Заједничко и једно у Тројичном Божанству јесте то што сва три савечна Лица имају једну исту суштину (το ταυτόν της ούσιας), једно исто дејствовање, једну исту вољу, једну исту

власт, једну исту моћ, једну исту доброту. Свака од три Ипостаси је једно са осталима не мање него са самом собом, тј. Отац, Син и Дух Свети у свему су једно (κατά πάντα ἐν εἰσιν) осим нерођености, рођености и исхођења. Очинство је лично својство Оца, синовство – Сина, исхођење – Духа Светога.⁷³⁰ У Тројичном Божанству заједничко (το κοινόν) је суштина (οὐσία), а ипостас означава особеност сваког Лица (το ἰδιόζον).⁷³¹ „И Оцу и Сину и Светоме Духу заједничко је: беспочетност и Божанство... Специфично пак својство Оца јесте нерођеност, Сина – рођеност, Духа Светога – исхођење“.⁷³² Сва три Лица имају једну суштину, због чега су један Бог; али се међу собом разликују по личним својствима, због чега су Тројица. „Све што има Отац припада и Сину, осим нерођености; све што има Син припада Светоме Духу осим рођености. А нерођеност и рођеност не раздељују суштину него се раздељују унутра у суштини“.⁷³³ Ми се клањамо, изјављује свети Григорије Богослов, Оцу и Сину и Светоме Духу, раздељујући лична својства (τάς ἰδιότητας) а сједињујући Божанство (ἐνοῦντες δὲ τὴν Θεότητα); и не сводимо три Ипостаси на једну, да не би пали у Савелијев недуг, нити једнога Бога делимо на три разноврсне и несродне суштине, да не би пали у Аријево безумље.⁷³⁴ „Отац није умањио себе, вели блажени Августин, да би родио из себе Сина, него је тако родио из себе другога себе, да је сав остао у себи и борави у Сину онакав какав је и сам; исто тако и Дух Свети, васцели од васцелог (integer de integro), не претходи Ономе од кога исходи, него је такав са Њим какав је из Њега, не умањава Га исхођењем, нити увеличава својим борављењем у Њему“.⁷³⁵

Бити нерођен, рађати се и исходити, каже се: прво – о Оцу, друго – о Сину, треће – о Светоме Духу, при чему се вечно чува несливеност трију Ипостаси (το ἀσύγχυτον τῶν τριῶν υποστάσεων) у једној природи и достојанству Божанства. Син није Отац, јер је Отац један, али је оно што и Отац; Дух није Син, ма да је од Бога, јер је Јединородни један, али је оно што и Син: Три су једно по Божанству (ἐν τα τρία τῇ Θεότητι), и Једно је три по личним својствима (καὶ το ἐν τρία ταῖς ἰδιότησιν), те тако не постоји једно – у смислу Савелијевом, ни три – у смислу

аријанске зле поделе.⁷³⁶ „Свакако је сама Тројица један Бог (unus Deus); и тако је један Бог каогод што је један Творац“.⁷³⁷

Основа је еванђелске вере: исповедати и поштовати Бога Оца, Бога Сина, Бога Духа Светога, три Личности, једно Божанство, нераздељиво у слави, части, суштини и царству.⁷³⁸ Замислите, вели свети Григорије Богослов, Тројицу као један бисер, који је одасвуд исти и подједнако блиста. Ако се ма који делић бисера оштети, сва лепота његова пропада. Тако када омаловажавате Сина да би указали поштовање Оцу, Отац не прима ваше поштовање. Отац се не прославља непоштовањем Сина. Поштовање Сина постаје поштовањем Оца. Ако омаловажавате Духа Светога, Син не прима ваше поштовање. Јер иако Дух Свети није на исти начин од Оца на који Син, ипак је Он од истог Оца (ἐκ τοῦ αὐτοῦ Πατρός). Или поштуј васцелу Тројицу, или је омаловажавај целу, да би био доследан себи.⁷³⁹ „Када кажемо: Бог, вели овај свети Богослов, треба да вас једновременно обасја једна и трострука светлост: трострука према својствима или Ипостасима или Лицима (κατά τὰς ἰδιότητας εἶπουν ὑποστάσεις εἴτε πρόσωπα), а једна – због суштине, то јест због Божанства (κατά τον της ουσίας λόγον, εἶπουν Θεότητος). Јер се Божанство дели недељиво (διαίρεῖται ἀδιαίρετως), ако се тако могу изразити, и сједињује се раздељиво (συνάπτεται δνηρημένως). Јер Божанство је једно у трима (ἐν γάρ ἐν τρισὶν ἢ Θεότης), и три су једно (καὶ τὰ τρία ἐν); у њима је Божанство, или тачније рећи: они су Божанство“.⁷⁴⁰

Савршена Јединица свесавршеног Тројичног Божанства, својом неодољивом еванђелском истинитошћу и неуклонљивом реалношћу, јесте Светиња над светињама, у коју никада неће бити способан проникнути ум људски, ни у овом свету ни у оном. „Три су једно (τὰ τρία ἐν), али једно не ипостасју него Божанством. Јединица у Тројици обожавана (Μονάς ἐν Τριάδι προσκυνομένη), и Тројица у Јединицу оглављена (καὶ Τριάς εἰς μονάδα ἀνακεφαλαιουμένη), сва достојна обожавања, сва царска, једнопрестолна, свеславна, надкосмичка, надвременска, нестворена, невидљива, неприкосновена, недокучива, која једино зна какав је поредак у њој, а коју ми подједнако поштујемо и којој служимо, и која једина улази у Светињу над

светињама остављајући сву твар изван“.⁷⁴¹ „Тројица је заиста Тројица, али Тројица означава не набрајање неједнаких предмета него збир једнаких и равночесних, при чему назив сједињује оно што је сједињено по природи и не дозвољава да се распадањем броја разори оно што је неразориво“.⁷⁴² Стога треба и јединство Божанства чувати, и три Ипостаси исповедати, сваку са њеним својством.⁷⁴³

Ипостасне разлике у Тројичном Божанству, које сваку Ипостас карактеришу као апсолутну у најсавршенијем смислу, ни у ком погледу не ремете, нити деле, нити распарчавају, нити разједињују јединство Божанске суштине, пошто је суштина недељива. Свету Тројицу ваља замишљати не као три дела једне целине него као неразлучно сапостојање трију бестелесних Савршених.⁷⁴⁴ Три су Ипостаси потпуно савршене, али је Тројица једна и нераздељива; сједињује се несливено (ἁσυυχῶτως), а као Јединица дели се недељиво.⁷⁴⁵ Једна је иста суштина, једно Божанство у три Ипостаси, те свете Ипостаси не могу ни у ком случају претстављати три бога. Бог Отац, Бог Син и Бог Дух Свети једна су природа у трима Личностима (μία φύσις ἐν τρισὶν ἰδιότησι) које су савршене и себи довољне, бројно дељиве, али недељиве Божанством.⁷⁴⁶ Вечно је и једно Божанство у Тројици (αἰδιος καὶ μία Θεότης ἐστὶν ἐν Τριάδι); Божанска монада се не може делити у три божанства, да би се очувала и Божанска Тројица и Божанска μοναρχία.⁷⁴⁷ Једно је Божанство и један Бог у трима Ипостасима.⁷⁴⁸ „Кад год размишљам о једној од Ипостаси, вели свети Дамаскин, ја је сазнајем као савршеног Бога (τέλειον Θεόν) и савршено биће; а када сједињујем и збрајам три Ипостаси, ја сазнајем једног савршеног Бога, јер Божанство није сложено него је у трима савршеним Лицима једно, савршено и несложено“.⁷⁴⁹

Ипостасне разлике у Божанству не сачињавају саму природу него само оно што се односи на природу (περί τῆν φύσιν, οὐ ταύτα φύσις), јер је у трима Ипостасима једна природа, једно Божанство.⁷⁵⁰ „У нас је један Бог, јер је Божанство једно, расуђује свети Григорије Богослов,... ма да верујемо у три Ипостаси. Јер није једна Ипостас више а друга мање Бог; нити је једна ранија а друга познија; нити се одвајају вољом, нити се

деле у сили; нити се у њих налази ишта што бива у дељивих вештастава; једном речју: Божанство је недељиво у раздељеним Личностима (αμέριστος ἐν μεμερισμένους), и ту је једна светлост као што би била у три сунца која се садрже једно у другом.⁷⁵¹ Отуда, када гледамо на Божанство, на Први Узрок, на Монархију, онда оно што ми схватамо јесте Једно; али када гледамо на Ипостаси у којима је Божанство, и на Оне који вечно и равнославно имају своје биће од Првог Узрока, онда обожавамо Три...⁷⁵² Свака од Ипостаси Божанства једно је са осталима не мање него са самом собом због истоветности суштине и силе“.⁷⁵³

Три Божанске Ипостаси су један Бог јединством суштине; Оне владају њоме потпуно и савршено једнолико. Ипостаси су нарочити начини троличног постојања (τρόπων υπάρξεως) једне и исте Божанске суштине.⁷⁵⁴ Ипостасна својства су у Божанству вечита, неизменљива, непреносива са једне Ипостаси на другу: Отац није лишен нерођености зато што је родио Сина, нити је Син лишен рођености зато што је од Нерођенога, нити се Дух Свети претвара у Оца или у Сина зато што исходи или зато што је Бог; јер је лично својство неизмењиво, иначе како би могло остати личним својством када би се преносило и мењало?⁷⁵⁵

Очигледно је да је начин постојања једног Бога у три Лица, у суштини својој, несхватљив и непретстављив за људску мисао. „Све што се говори о Оцу, Сину и Светом Духу, ваља замишљати изнад свих векова и изнад све вечности: јер је ово једна Тројица која превазилази свако разумевање, не само временско него и вечно“.⁷⁵⁶ Никакво поређење, никакав символ, никаква слика, никаква реч, узети из људског живота у времену и простору, не могу довољно и јасно изразити ову пресвету тајну. „Ја сам врло брижљиво размишљао о овоме, изјављује свети Григорије Богослов, посматрао са сваке стране, тражећи неко поређење (εἰκόνα τί) за ово, али не пронађох ништа на земљи што би се могло упоредити са Божанством. Јер ако се и пронађе нека малена сличност, она већим делом умакне, остављајући ме доле са поређењем... Најзад сам дошао до закључка да је најбоље оставити на страну сва поређења и сенке као нешто варљиво и далеко од истине, а држати се

побожне мисли остајући при мало речи, имати Духа Светог за путовођа, чувајући до краја као свог присног друга и саговорника озарење које примих од Њега, пролазити овај век и, према својим моћима, убеђивати и друге да се клањају Оцу и Сину и Светоме Духу – једноме Божанству и сили“.⁷⁵⁷

Свако Лице Свете Тројице, чувајући своју самосталност и личност, наводи се и у два друга, и не може се замислити без Њих; сва се три Лица међусобно пронику живећи вечито једно у другом, са другим, ради другог.⁷⁵⁸ „Побожно је схватање ово: нити се Отац без Сина икада замишља, нити се Син без Светога Духа појима. Као што је немогуће узаћи Оцу ако се мишљу не узнесемо кроз Сина, тако је немогуће Исуса назвати Господом осим Духом Светим (1Кор.12:3). Стога, Отац и Син и Дух Свети познају се свагда у савршеној Тројици, у најприснијој последичности и међусобном јединству, пре свих векова, пре сваке идеје наше о ма чему. Отац је увек Отац, и у Оцу Син, и са Сином Дух Свети.“⁷⁵⁹ Када се говори о Оцу, замишља се у исто време са Њим и Син, и у Сину Свети Дух; и када се помене Син, са Њим и у Њему се претпоставља и Отац и Дух Свети. Зато, ко вређа једно Лице Свете Тројице, вређа сву свету Тројицу; ко одриче једно Лице, одриче са њим и друга два; ко неправилно учи о једном Лицу, неправилно учи о целој Светој Тројици.⁷⁶⁰ Свако од три света Лица има савршену Ипостас, да се не би сматрало да је савршена природа састављена из трију несавршених, него да је у трима савршеним Ипостасима једна проста суштина (έν τρισί τελείας ύποστάσεσι μίαν άπλήν ούσίαν) која је изнад и испред сваког савршенства. У неограниченом Божанству се не може допустити ни временско, ни просторно растојање, јер Ипостаси постоје једна у другој (έν άλλήλαις γαρ αί ύποστάσεις είσίν), не сливене него сједињене, по речи Господњој: Ја сам у Оцу и Отац у мени (Ин.14:11); нити се може допустити икаква разлика у вољи, мишљењу, дејствовању, моћи, или чему другом, што би могло створити стварну разлику. Отуда ми исповедамо да су Отац, Син и Дух Свети не три бога него један Бог у Тројици. Они имају своје биће један у другоме (την έν άλλήλαις περιχώρησιν έχουσι) без икаквог мешања и стапања.⁷⁶¹

Указујући на непостижност тајне о Светој Тројици, свети тајновидац саветује: треба једино знати ово: Јединицу у Тројици и Тројицу у Јединици обожавану, у којој су и раздeљеност и јединство недокучиви⁷⁶². Сва надумност, и логичка недокучивост, и недомислимост тајне Пресвете Тројице и састоји се у томе, што су три самостална, савечна, свесавршена Лица Божанска истовремено једно суштином и разделена недељиво. „Божество Единица и Троица есть; о преславнаго обращены! Соединяемая естествомъ, делится Лицы свойственно; несекома бо сечется, едино сущи троится; Сія Отець есть, Сынъ и Духъ живый, соблюдающая все.“⁷⁶³

а) *Лично својство Оца* којим се Он вечито и неизменљиво разликује од Сина и Светога Духа јесте нерођеност (ἀγεννησία). „Под нерођеним ми смо научени да разумемо оно што је без порекла (то ἀνευ αἰτίας)“.⁷⁶⁴ По овом личном својству Бог Отац је беспочетан (ἀναρχος), безузрочан (ἀναίτιος), нестворен, нерођен, несаздан, а у односу према другим Божанским Лицима Он је почетак (αρχή), беспочетни почетак, узрок (αἰτία); у посебном пак односу према Сину – Он је Отац,⁷⁶⁵ а према Светоме Духу–Производитель (προβολεύς).⁷⁶⁶ Божанство сваког Лица Свете Тројице јесте Божанство свих трију Лица, али док Отац, као први у Тројици, јесте Бог сам од себе, дотле су Син и Свети Дух од Оца беспочетно и вечно. На тај се начин одржава и Јединство и Тројичност Божанства. „Иако говорим о трима Ипостасима, вели свети Дамаскин, ипак истичем један почетак (αρχήν), јер је Отац почетак Сина и Духа, не по времену него по узрочности (κατ’ αἰτίαν), зато што су Логос и Свети Дух од Оца, ма да и не после Оца. Као што је светлост од огња, и огањ по времену не претходи светлости (јер је немогуће да постоји огањ без светлости, него је огањ почетак и узрок светлости која од њега произлази), тако је и Отац – почетак и узрок (αρχή καὶ αἰτία) Логоса и Духа, зато што су Логос и Дух од (ἐκ) Оца, и Отац им не претходи по времену. Ја дакле исповедам један почетак као природни узрок (μίαν αρχήν ὡς αἰτίον φυσικόν) Логоса и Духа, наиме: Оца⁷⁶⁷... Све дакле што Син и Дух имају – имају од Оца, и само биће (καὶ αὐτό εἶναι); и када не би било Оца, не би било ни Сина ни Духа; и када нешто не би имао Отац, то не би имао

ни Син ни Дух. И због тога, то јест зато што постоји Отац – постоји и Син и Дух; и због Оца имају и Син и Дух све што имају, то јест зато што Отац то има, осим нерођености, рођености и исхођења. Јер се једино овим личним својствима разликују међу собом три свете Ипостаси, будући недељиво раздељене, не суштином него карактеристиком своје сопствене личности... Стога ми не говоримо да су Отац, Син и Свети Дух три бога, него тврдимо да је Света Тројица један Бог, пошто се Син и Дух своде на један узрок (εις εν αίτιον)⁷⁶⁸

У Тројичном Божанству не постоје три или два почетка, три или два узрока, већ само један почетак, један извор, један узрок: Отац. Када би постојали три почетка или три узрока, онда би било три бога а не један Бог, јер би у Божанству владала триархија а не μοναρχία. Када би постојали два почетка или два узрока, онда би било два бога, јер диархија чини немогућим постојање једнога Бога. Само μοναρχία чини и одржава јединство у Тројичном Божанству, које је један Бог и Господ.⁷⁶⁹ „Отац је извор и узрок (πηγή και αίτία) Сина и Светога Духа; и то Отац јединога Сина и Производител (προβoλεύς) Светога Духа. Син је Син, Реч, Премудрост, Сила, Обличје, Сјај, Изображење Оца, и од Оца. Али Дух Свети није Син Оца него Дух Оца, као Онај који од Оца исходи. Али је Он и Дух Сина, но не стога што је од Њега, већ што кроз Њега од Оца исходи. Јер је само један узрок: Отац“.⁷⁷⁰

Признајући Оца за једини узрок и начело Тројичног Божанства, нимало се не умањује, нити мења, нити крњи, нити нарушава, нити ремети савршено јединство и једнакост Сина и Светога Духа у свему што Свету Тројицу чини Тројицом. Уводећи надвременски (άχρονον), нераздељиви (άχώριστον) и бесконачни почетак Божанства (αόριστον αρχήν Θεότητος), вели свети Григорије Богослов, ми подједнако поштујемо и Почетак и Оне што су од Почетка: Почетак поштујемо зато што је Почетак таквих Произлазећих, а ове пак, зато што на такав начин, такви, и из таквог Почетка прилазе, неодељени од Њега ни временом, ни природом, ни поклоњењем, једно су са Њим али раздељено (διηρημένως), раздељени су са Њим али сједињено (συνημμένως), подједнако славни како међусобним односима

тако и сваки за себе посебно узет и разматран, – савршену Тројицу из Трију савршених (Τριάδα τελείαν ἐκ τελείων τριῶν). Јер је Божанство кренуло из јединице (μονάδος) због богатства, преступило двојство (δυάδος), (зато што је Божанство изнад вештаства и форме, из којих се састоје тела), и ограничило се Тројицом (Τριάδος δε ορισθείσης) због савршенства (јер је тројство прво што превазилази двојство), да Божанство не би остало ограничено нити се разлило у бесконачност.⁷⁷¹

Објашњавајући православно учење о Светој Тројици, свети Григорије Богослов вели: ми поштујемо једно начело (μοναρχίαν), али не једноначелност (μοναρχίαν) које се ограничава на једно лице, већ једноначелност која се састоји из јединства природе, једнодушности воље, истоветности покрета и уструмљености ка Једноме Оних који су од Њега (то што је немогуће у створеној природи), тако да Они, иако се разликују по броју, суштином се не раздељују. Стога Јединица која се од почетка кренула у двојство зауставила се у Тројици (διὰ τοῦτο μονάς ἀπ' ἀρχῆς εἰς δυάδα κινηθείσα, μέχρι Τριάδος ἔστη).⁷⁷² Савршена Јединица у Тројици, и савршена Тројица у Јединици, – то је сав Бог и сва истина о Богу. И Беспочетно, и Почетак, и Оно што је са Почетком – један је Бог. Но беспочетност или нерођеност није природа Беспочетности, јер се природа нечега не одређује оним што оно није него оним што оно јесте. И Почетак, тиме што је почетак, не одељује се од Беспочетнога: јер бити почетак не сачињава његову природу, као што и бити беспочетним не сачињава његову природу, као што и бити беспочетним не сачињава природу Беспочетнога: јер се ово односи на природу, а не сачињава саму природу (περί γὰρ τὴν φύσιν, οὐ ταῦτα φύσις). И Оно што је са Беспочетним и са Почетком није ништа друго до то што и Они. Дакле, име Беспочеткоме је Отац, Почетку – Син, Ономе што је са Почетком – Дух Свети, а природа у Трима је једна – Бог (φύσις δε τοῖς τρισὶ μία, Θεός). Јединство је Отац, од Кога и ка Кома се узводе друге Ипостаси, не стапајући се него сапостојећи с Њим, при чему се не раздељују међу собом ни временом, ни вољом, ни силом.⁷⁷³

Беспочетност, безузрочност искључиво се приписује Богу Оцу само у односу према Богу Сину, који се рађа од Оца, и

према Богу Духу Светоме, који исходи од Оца, а по Божанству су заједно са Оцем беспочетни, безузрочни и Син и Свети Дух, или боље: сабезузрочна је и сабеспочетна сва Света Тројица. Ту свету истину Црква молитвено изражава у својим богослужбеним књигама када о Тројичном Божанству вели: Единое Богоначаліе въ тріехъ Лицехъ;⁷⁷⁴ триипостасное единоеначаліе; Богоначаліе трисолнечное.⁷⁷⁵ Солнца солнцы, сугубо озариша, Сынъ и Духъ отъ Отца, несозданни, собезначални: обоимъ Отець единъ виновень веруется.⁷⁷⁶ Оцу се не може приписивати почетак, учи свети Григорије Богослов, да не бисмо увели нешто првобитније од Првобитног и тиме уништили биће Првобитнога; нити можемо Сина и Духа Светога сматрати беспочетним (ἀναρχον), да не би одузели Оцу његово лично својство. Јер Они нису беспочетни, и уједно су на неки начин беспочетни (ἀναρχα), у чему се и састоји чудноватост и необичност. Они нису беспочетни у односу према Узроку, јер су Они из Бога, иако нису после њега (ἐν καὶ μὴ μετ' αὐτόν), као светлост из сунца. Али они су беспочетни у односу према времену, јер нису под временом. И Оцу, и Сину, и Светом Духу заједнички су: непосталост и Божанство (το μὴ γεγενέναι καὶ ἡ θεότης), а Сину и Духу заједничко је то што су од Оца. Специфично својство Оца је нерођеност, Сина – рођеност, а Духа Светога – исхођење.⁷⁷⁷ Не треба тако љубити Оца па му одузимати својство бити Оцем, као што то чине аријанци. Јер чији ће Он бити Отац када отуђимо од Њега, заједно са тварју, и природу Сина? Не треба бити ни такав христољубац, па Христу не сачувати својство бити Сином. Јер чији ће Он бити Син ако се не односи према Оцу као према узроку? Не треба Оцу умањивати достојанство бити узроком, што му као Оцу и Родитељу припада, јер ће Он бити узрок малог и недостојног ако није узрок Божанства, созерцаваног у Сину и Духу. Треба дакле и чувати веру у једнога Бога и исповедати три Ипостаси, или три Лица, и то свако са његовим личним својством. А вера у једнога Бога сачуваће се, када и Сина и Духа будемо сводили на један Узрок (εἰς ἐν αἴτιον), (не мешајући их са њим), како по једном и истом кретању и вољи Божанства, тако и по истоветности суштине (τὴν τῆς οὐσίας ταυτότητα). Сачуваће се вера у три

Ипостаси, када не будемо измишљали никакво мешање или стапање, да не би, поштујући једну Ипостас више него друге, уништили све. Сачуваће се и лична својства, када будемо замишљали и називали Оца беспочетним и почетком, (почетком као узрок, као извор, као вечну светлост), а Сина – нипошто беспочетним, па ипак почетком свега. Али се у реч: почетак, не сме уносити ништа временско.⁷⁷⁸ Отац је почетак (αρχή) Сина и Духа не по времену него по узроку (кат' αίτίαν), јер је из Оца Син и Дух Свети, ма да и не после Оца.⁷⁷⁹ „Јакоже одинаго корене отрасли богосадны, Сынь и Духъ возаяша: ибо Отець единовиновень есть, безлетный безлетнымъ Лицамъ единостенъ.“⁷⁸⁰

Новозаветни поредак трију светих Личности Тросунчаног Божанства: Отац, Син и Свети Дух, ни у ком случају и ни на који начин не значи ни суштаствену, ни логичку, ни хронолошку, ни модалну подређеност ма ког Лица према осталима.⁷⁸¹ Сва три Лица су савечна и у свему једнака, осим у својим личним својствима. Отац зато што је Отац, вечно сазнаје себе као Оца; Син зато што је Син, вечно сазнаје себе као Сина; Свети Дух зато што је Свети Дух, вечно сазнаје себе као Светога Духа. „Чувши о Оцу, пише свети Григорије Ниски, ми подразумевамо узрок свега; дознавши за Сина, сазнајемо Силу која је засијала из првог узрока ради устројења васељене; дознавши за Духа, ми разумемо Извршну силу онога што је уведено у постојање стварањем од Оца кроз Сина. Дакле, Ипостаси су несливено одељене једна од друге, – разумем Ипостаси Оца и Сина и Светога Духа, а биће њихово, ма какво оно било (јер је оно неизразиво речју и недосежно мисли), не раздељује се ни у какву другачију природу. Отуда недосежност за мисао подједнако доликује свакоме од Лица поштованих у Тројици. Слетствено, мудар човек, када га запитају шта је у суштини Отац, истину ће одговорити ако каже да је то питање изнад сазнања. Исто ће тако учинити и односно Јединороднога Сина, да се његова суштина никаквом речју обухватити не може, јер је речено: родъ же Его кто исповестъ? (Ис.53:8). На исти начин реч Господња и у погледу Светога Духа указује на такву исту немогућност достижења, говорећи: гласъ Его слышиши, но не

вѣси откуда приходить и камо идетъ (Ин.3:8). Пошто дакле ми не признајемо никакву разлику у недокучивости трију Лица (јер једно Лице није више а друго мање недокучиво, него је једна и иста недокучивост у Тројици), то, руковођени самом недокучивошћу и несхватљивошћу, говоримо да не находимо у Светој Тројици никакве разлике суштине, осим поретка Лица и исповедања Ипостаси. Поредак Лица, по коме се вера, почињући у Оцу кроз посредништво Сина завршава у Духу Светом, нама је предан у Еванђељу. А разлика између Лица, која се открива у самом поретку одвојености њихове у преданом учењу, не побуђује мисао о њиховом стапању код оних који могу следити за значењем речи, пошто назив Отац показује особеност појма о Оцу, и назив Син и Свети Дух показују такође особене појмове, тако да се Лица, означена овим називима, ни на који начин не сливају једно са другим.⁷⁸²

На неисказан и непретстављив начин Отац вечито рађа Сина и вечито производи Духа. Никакво расуђивање које се креће у границама категорије времена не може ни приближно изразити то неисказано рађање и неизразиво исхођење. На питање: када је настало то рођење и то исхођење? свети Григорије Богослов одговара: „Пре сваког када. А ако се треба изразити мало смелије: онда кад и Отац. Када пак Отац? – Никада није било да Оца није било (οὐκ ἦν, δτε οὐκ ἦν); и исто тако, никада није било да није било Сина и да није било Светога Духа. Опет ме питај, и опет ћу ти одговорити. Када је Син рођен? Када Отац не беше рођен. Када је Дух произашао? Када Сина бејаше, не произашао (οὐκ ἐκτεπορεύεται) него рођен (γενένηται) ван времена и насхватљиво, ма да ми не можемо замислити оно што је изнад времена ако чак избегнемо, као што желимо, сваки израз који означава време. Јер изрази: када, пре, после, испрва, не искључују време, ма како се ми напрезали у томе“.⁷⁸³ На питање: који то отац није почео бити оцем? Свети Григорије одговара: „Онај чије постојање нема почетка... Бог Отац не постаде Оцем касније него што је почео постојати, јер Његово постојање нема почетка. Он је Отац у апсолутном смислу, јер није уједно и Син; исто тако и Син је Син у апсолутном смислу, јер није уједно и Отац“.⁷⁸⁴

Начин вечитог рађања Сина и вечитог исхођења Духа зна само Отац који рађа, Син који се рађа и Дух Свети који исходи од Оца.⁷⁸⁵ Ти чујеш о рођењу Сина, вели свети Григорије Богослов, не мучи се да сазнаш какав је начин рођења. Чујеш да Дух исходи од Оца, не мучи се да сазнаш како исходи. Доста ти је што знаш да постоји Син и да је од Оца, да исходи Дух и то од Оца; не буди сувише радознао, да се с тобом не би десило оно што се дешава са оком које пиљи у сунчеву светлост.⁷⁸⁶

Природа људске мисли је таква да она никако не може докучити на који начин Отац рађа Сина. То само једини Бог зна, а створена природа то не може знати, не само људска него ни анђелска. „Не стиди се да признаш своје незнање, саветује тим поводом свети Кирил Јерусалимски, јер ти не знаш оно што ни Анђели не знају. Једино Онај који је родио зна Рођенога; и Рођени од Њега зна Онога који је родио; а Свети Дух сведочи у Светом Писму да је Рођени – Бог беспочетни... Нити се Родитељ лишио чега, нити Рођени има какав недостатак... Нити Родитељ има Оца, нити Рођени има брата; нити се Родитељ претворио у Сина, нити је Рођени постао Отац. Од једног јединог Оца родио се један Јединородни Син, те не постоје ни два нерођена (δύο ἀγέννητοι) нити два јединородна (δύο μονογενεῖς). Једини је Отац нерођен (јер нерођен је Отац који нема Оца), и један је Син вечно рођени од Оца... Рођење, вршено силом Божјом, јесте изван времена (ἄχρονος). Бог није Сина свога из небића увео у биће, нити је усинио неко лице које није било Син, него будући вечити Отац, родио је вечно (ἀνδίως) и неизразиво једног јединог Сина који нема брата“.⁷⁸⁷

Умови сазданих бића не могу докучити не само начин вечног рађања Сина и начин вечног исхођења Духа, него ни разлику између таквог рађања Сина и таквог исхођења Духа. Али разлика нема сумње постоји, пошто вечито рађање Сина од Оца и вечито исхођење Духа од Оца означавају два нарочита облика ипостасног постојања, које није допуштено мешати. „Разлика између рађања и исхођења постоји, вели Свети Дамаскин, али природу те разлике ми не можемо ни на који начин сазнати“.⁷⁸⁸

б) *Лично својство Сина* којим се Он вечно и неизменљиво разликује од Оца и Духа јесте рађање (γέννησις). Он се вечито рађа из природе Оца по својој вољи и сходно животу апсолутне хармоније која влада у свесавршеној пуноћи бића Божјег. По самој природи својој Отац хоће и љуби Сина и Син хоће и љуби Оца.⁷⁸⁹ Вечно постојање једног условљено је вечним постојањем другог. Вечит је Отац, вечит и Син, зато је и рађање Сина вечито,⁷⁹⁰ једино и јединствено,⁷⁹¹ свесавршено и свеимајуће,⁷⁹² унутрашње, у неприступачној светлости Божанства,⁷⁹³ недокучиво.⁷⁹⁴ Оно је, по речи светог Атанасија Великог, савршено рађање од Савршенога (γέννημα τέλειον ἐκ τελείου),⁷⁹⁵ стога се ни по чему не може поредити са рађањем створења у времену и простору. По природи својој и по свима својствима својим оно је апсолутно несватљиво за створена бића уопште, како за Арханђеле и Анђеле, тако и за Пророке и Апостоле, за све људе и за сву твар.⁷⁹⁶ При објашњавању ове свете тајне никаква се временска мерила не могу узимати у озбир, нити примењивати. Начин на који Отац рађа Сина – неизрецив је (ἄρρητον) и својствен природи Божјој, стога и познат једино Оцу и Сину.⁷⁹⁷ „Рођење Сина јесте нешто изузетно и достојно Бога; за њега нема поређења, не само у стварима, него ни у мисли, ни у разуму, зато човекова мисао не може разумети, како нерођени Бог бива Оцем Јединороднога Сина, јер то рођење је вечно и непрекидно“.⁷⁹⁸ Вечити, неизменљиви, бестрасни Бог, који је природом и постојањем изнад времена и простора, не може рађати у времену, временски и просторно, него рађа Сина вечито, неизменљиво, бестрасно. „Божанство је бестрасно (απαθές) иако рађа. Оно рађа на божански начин (θεϊκώς) а не на људски (οὐκ ἀνθρωπικώς), јер и биће његово није људско.“⁷⁹⁹ Син се рађа из суштине Оца,⁸⁰⁰ али се притом суштина Божанства не раздељује, нити умањује, нити крњи.⁸⁰¹ Пошто Бог није састављен из делова, него је једноставан, прост и бестрастан, то је и рађање Сина од Оца бестрасно и недељиво (αμέριστος).⁸⁰² „Отац је, родивши Сина, остао Отац и није се изменио. Он је родио Мудрост, али сам није остао без мудрости (ἄσοφος); родио је Сина, али није изнемогао; родио је Бога, али се није лишио Божанства; и ништа није изгубио, нити се умањио,

нити изменио; исто тако и Рођени нема никаквог недостатка. Савршен је Онај који је родио, Бог је и Рођени“.⁸⁰³

Син се беспочетно и вечито рађа од Оца, из суштине Оца; рађа се као савршени од савршенога, као једини од јединога, као васцели од васцелога (ὅλος ἐξ ὅλου), као Бог истинити од Бога истинитог.⁸⁰⁴ У вечности није било тренутка када је Отац био без Сина, него су увек постојали заједно Отац као Отац а Син као Син.⁸⁰⁵ Отац увек (semper) рађа Сина и Син се увек (semper) рађа.⁸⁰⁶ Стога је Син не у простом смислу вечан (οὐχ ἄπλως αἰδιος), него је вечан вечношћу Очево (τῇ τοῦ Πατρὸς αἰδιότητι), и има вечност Очево, и никада није било да Њега није било, него је увек постојао будући неодељив од Оца.⁸⁰⁷ „Отац је увек Отац и Син је увек Син... Отац, будући Отац у апсолутном смислу и Отац једини (μόνος), јесте и био је и увек ће бити Отац; и Син је Син у апсолутном смислу, и јесте једини (μόνος) Син. Према томе несумњиво је: да Отац јесте и назива се увек Оцем, и Син јесте и назива се увек Сином... И као што Отац никада није био Син, тако и Син никада неће бити Отац. И као што Отац будући једини Оцем никада неће престати бити Отац, тако и Син будући једини Сином неће престати бити Син... И Дух Свети није у Светом Писму назван син, да га не би сматрали за брата; није назван ни син Сина, да не би Оца сматрали за деду; напротив, Син се назива Сином Очевим, и Дух – Духом Очевим“.⁸⁰⁸

Лично својство Сина: вечито и божанско рађање од Оца, има све особине вечности Божанства, те се на тај начин чува вечна неизменљивост Ипостаси другога Лица Пресвете Тројице. Син је, по речима светога Дамаскина, увек био са Оцем и у Оцу из кога се родио вечно и беспочетно (αἰδίως καὶ ἀνάρχως). Јер никада није било да је постојао Отац а да Син није постојао, него су увек заједно постојали и Отац и Син од Њега рођени. Јер се Отац не би могао без Сина назвати Оцем. Ако је некад постојао не имајући Сина, онда није био Отац; и ако је касније почео имати Сина, онда је исто тако касније постао Отац не будући Оцем раније, и изменио се поставши Оцем од неоца. А таква мисао је ужаснија од сваког богохулства, јер је немогуће рећи о Богу да није имао природне силе рађања. А сила рађања састоји се у способности родити из себе, тј. из сопствене

суштине биће, слично себи по природи. Безбожно је, дакле, говорити о рођењу Сина да се оно десило у времену, и да је постојање Сина почело после Оца. Јер ми исповедамо рођење Сина од Оца, тј. из његове природе. И ако ми не допустимо да је Син од почетка (ἐξ αρχής) постојао заједно са Оцем од кога је рођен,⁸⁰⁹ онда ћемо увести измену Ипостаси Очеве (τροπήν τῆς τοῦ Πατρὸς υποστάσεως), јер је Он не будући Оцем, доцније постао Отац... Рађање у Богу је беспочетно и вечно (ἀναρχος καὶ αἰδιος), пошто је оно дело Његове природе и произлази из његове суштине (ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ), иначе би Онај који рађа претрпео измену, и био би Бог први и Бог потоњи, и тако би се десио прираштај у Богу... Будући изнад времена и беспочетан, и бестрастан, и бестелесан, и једини, и бесконачан, Бог и рађа невременски, беспочетно и бестрасно, и Његово рађање нема ни почетна ни краја. Он рађа беспочетно, јер је неизменљив; рађа бескрајно и непрестано, јер је беспочетан, вечан, бесконачан, и увек један исти.⁸¹⁰

Сам савршени Син савршенога Оца, и Јединородни Изданак нерођенога Бога; сам Бог од Бога, дух од духа, светлост од светлости, Господ Исус смело говори: Отац је у мени, и ја сам у Оцу (Ин.10:38). Јер као што је Отац дух, тако је и Син дух; као што је Отац Бог, тако је и Син Бог: као што је Отац светлост, тако је и Син светлост. Својства што су у Оцу јесу извор својства што су у Сину; тј. Он је свецело Син Онога који је свецело Отац; Он није унесен споља, јер пре Сина не беше ничега; нити је Он начињен од нечег, јер је Син од Бога; нити је Он делимично син, јер је пуноћа Божанства у Сину; нити је Он Син у неком само смислу, већ у сваком погледу. Што је у Оцу, и у Сину је такође; што је у Нерођеном, и у Јединородном је исто тако. Један је од Другога, и њих Двоје су Јединство; не Два начињена једно, но ипак Један у Другоме, јер оно што је у Обојима исто је. Отац је у Сину, јер је Син од Оца; Син је у Оцу, јер је Отац једини извор Сина; Јединородни је у Нерођеном, јер је Јединородни од Нерођеног. Тако су Они узајамно Један у Другоме, јер као што је све савршено у Нерођеном Оцу, исто тако је све савршено у Јединородном Сину. Ово је Јединство што постоји у Сину и Оцу, ово сила, ово љубав; наша нада, и

вера, и истина, и пут, и живот није у истраживању Очевих сила и у потцењивању Сина, него у поштовању тајне и величанства Његовог рађања, у стављању Нерођеног Оца изнад сваког супарништва, и у сматрању Јединородног Сина за Њему равног у вечности и моћи, исповедајући о Богу Сину да је Он од Бога.⁸¹¹

Вечито рађање Сина од Оца чини Оца вечитим Оцем а Сина вечитим Сином. Када не би било тако, нити би Отац био Оцем нити Син Сином; другим речима: Света Тројица не би била Светом Тројицом, нити би постојала. Сам појам о вечном Оцу претпоставља и садржи у себи појам о вечном Сину, и обратно: појам о Сину претпоставља и садржи у себи појам о Оцу. Када се каже: Отац, означава се тиме и Син пре но што се изрекне сама реч: Син. Када се каже: Син, несумњиво се и Отац подразумева у Сину иако се и није ставила испред њега реч: Отац.⁸¹² Отац није Син, нити је Син Отац, али Отац је Отац Сина, и Син је Син Оца.⁸¹³ Ако је икада било да није било Оца, богословствује свети Григорије Богослов, онда је било када није било ни Сина. Ако је икада било да није било Сина, онда је било када није било ни Духа Светога. Ако је један био од почетка, онда и Тројица беху такође. Ако одбациш Једнога од Тројице, онда немој тврдити да високо цениш осталу Двојицу.⁸¹⁴

Да би донекле проникли у загонетну тајну вечног рађања Сина од Оца, богомудри Учитељи Цркве употребљавају извесна поређења. Али и када се зађе у та поређења, треба имати на уму мудар савет светог Иларија, по коме, иако при размишљању о природи и рађању Божјем употребљавамо понека поређења, нека нико не помисли да су та поређења савршена и потпуна. Између Бога и земаљских ствари не може бити поређења. На поређења морамо гледати као на помоћна средства, а не као на средства која описују Бога исцрпно, јер она пре наговештавају него што исцрпљују смисао који ми тражимо.⁸¹⁵ Поређења која у овом погледу употребљавају Учитељи Цркве јесу: Син се рађа од Оца као светлост од светлости, као живот од живота, као истина од истине, као премудрост од премудрости, као светлост од огња. Рађајући се од Оца Син се не одваја од Оца, него је увек неразделјив са Њим као светлост са огњем. „Као што истовремено постоје огањ и светлост, која од њега произлази,

јер не бива најпре огањ па светлост већ постоје заједно; и као што светлост увек произлази од огња, и увек је у њему, и никако се не одваја од њега, тако се и Син рађа од Оца, никако се не одвајајући од Њега него увек обитавајући у Њему. Али док светлост која се нераздељиво рађа од огња, и увек обитава у њему, нема своју сопствену самосталност (ιδίαν υπόστασιν) без огња, јер је она природно својство огња, дотле Јединородни Син Божји, који је рођен од Оца нераздељиво и неразлучно, и који увек обитава у Њему, има своју сопствену Ипостас (ιδίαν υπόστασιν), различиту од Очеве.⁸¹⁶ Али људска упоређења су увек упоређења, а не објективна божанска реалност у њеном бесконачном савршенству и пуноћи. Отуда и тајна рођења Сина од Оца после свих поређења остаје надумном тајном, коју само Бог зна.⁸¹⁷ „Ако нас ко упита, вели свети Иринеј, на који је начин Син рођен од Оца, ми ћемо му одговорити да то произвођење, или рођење, или наречење, или откривење, или ма каквим се именом назвало његово неисказано рођење – нико не зна: ни Валентин, ни Маркион, ни Сатурнин, ни Василид, ни Анђели, ни Арханђели, ни Начала, ни Власти, нико осим Оца који је родио и Сина који је рођен (nisi solus qui generavit Pater, et qui natus est Filius). Када је, дакле, Његово рођење тако неисказано, онда сви они који се упињу да рођење Његово објасне нису при себи, обећавајући да објасне оно што је необјашњиво.“⁸¹⁸ Образлажавајући немогућност да се рођење Сина од Оца схвати и објасни, свети Григорије Богослов вели: „Божје рођење нека буде поштовано ћутањем. Велика је ствар за тебе да знаш да се Син родио. А како, убеђени смо да то ни Анђели схватити не могу а камоли ти. Хоћеш ли да ти објасним како се родио? Онако како то знају Отац који је родио и Син који се родио; а све што је више од овога, покривено је облаком и недоступно је твом слабом виду.“⁸¹⁹

Свето Откривење назива Сина Божјег Логосом, Речју,⁸²⁰ указујући тиме на духовност његовог божанског рођења и на Његово Божанство. Као што се реч људска рађа од разума дејством унутрашње радње духа, али не умањује разум, него служи као његов израз, тако се и Син духовно рађа од Оца, не умајући тиме Оца, него служи као вечита Реч Оца, вечити Разум

Оца, вечита Мудрост Оца, вечити сјај славе Очеве, вечити Лик Оца.⁸²¹ И овде, наравно, ваља приметити да је између духа човекова и речи његове с једне, и Бога и Речи Његове с друге стране, разлика неупоредљива. Бог увек има своју Реч која се рађа од Њега и која није као наша реч непостасна и у ваздуху разливена, већ је ипостасна (ένυπόστατος), жива, савршена, не ван Бога, него увек у Њему.⁸²² Савршена духовност, вечност, неизменљивост и надумност рађања Сина од Оца огледа се нарочито у Божанству Речи која се рађа и Оца који је рађа: У почетку беше Реч (ὁ Λόγος), и Реч беше у Бога, и Бог беше Реч. Она беше у почетку у Бога,⁸²³ тј. у беспочетком почетку. Али да би вечно рађање Сина било ближе нашим појмовима, боље је, како вели блажени Августин, говорити да је Син увек рођен од Оца (semper natus) него ли да се увек рађа (semper nascitur), јер оно што се увек рађа, још није рођено, а Син је рођен; и увек је Син пошто је увек рођен.⁸²⁴

Овако рођење Сина од Оца као вечно својство Ипостаси Синовље, са свима својим божанским одликама, и чини Сина Божјег јединим, Јединородним (μονογενής) Сином Божјим,⁸²⁵ сопственим (ἰδιος) Сином Божјим,⁸²⁶ прворођеним (πρωτότοκος) Сином Божјим,⁸²⁷ за разлику од људи који могу или не могу постати синови Божји по благодати. Створења у времену и простору рађају се по вољи Божјој, али не из природе Божје.⁸²⁸ Једини је Господ Христос Син Божји по природи, а људи нису синови Божји по природи, већ могу постати синови Божји по вери и благодати кроз Исуса Христа.⁸²⁹ Јединородни Син Божји ни у ком смислу није твар нити се може упоређивати са њом. Он је изнад и беспочетно испред свега што је створено и што се да замислити.

Све ове одлике Сина показују непобитно да је Син Божји као вечна Ипостас Свете Тројице – Бог, једносуштан са Оцем и Светим Духом. То је богооткривена вера Цркве коју је Црква увек исповедала, штитила и бранила као душу своју кроз свете Апостоле и Исповеднике, Мученике и свете Оце,⁸³⁰ кроз молитве и подвиге, кроз све верне и христољубиве, кроз свете Саборе и свете људе, и за сва времена неизменљиво изразила у другом члану Никејоцариградског Символа вере: И во

единнаго Господа Исуса Христа, Сына Божія, единокровнаго (τον μονογενή), иже отъ Отца рожденнаго прежде всехъ векъ (τον έκ του Πατρός γεννηθέντα προ πάντων των αἰώνων); света отъ света, Бога истинна отъ Бога истинна, рожденна, не сотворенна, единосущна Отцу (ὁμοούσιον τῷ Πατρί), имже вся быша.

в) *Лично своѣство Светога Духа* којим се Он као вечна Ипостас Тројичног Божанства разликује од Оца и Сина јесте његово исхођење (ἐκπόρευσις) од Оца. Ову божанску истину открио нам је сам Спаситељ на Тајној вечери као једну од највећих тајни Троједног Бога, говорећи својим ученицима: Када дође Утешитељ, кога ћу вам ја послати од Оца (ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρά του Πατρός), Дух истине, који од Оца исходи (ὃ παρά τοῦ Πατρός ἐκπορεύεται), Он ће сведочити за мене.⁸³¹ Ове Спаситељеве речи јасно показују: а) да је Свети Дух самостална Ипостас, б) да исходи од Оца, и в) да се шиље у свет Сином. Дакле, по среди су две радње: прва је исхођење Светога Духа од Оца као од узрока и начела Божанства, а друга – слање Светога Духа у свет Сином⁸³²; прва је унутрашња и вечна, и дешава се у Тројичном Божанству без обзира на саздани свет, а друга је привремена и дешава се с обзиром и у односу на свет створених бића, јер се Дух Свети шаље у свету од Оца и Сина да буде Утешитељ, наставник и сведок људима о искупитељском подвигу оваплоћеног Сина Божјег.⁸³³ Као треће Лице Пресвете Тројице Дух Свети продужује као Бог спасоносно дело, које је друго Лице извршило као Богочовек. Спасење људи је заједничко дело Свете Тројице, због чега Спаситељ и говори својим следбеницима: Ја ћу умолити Оца да вам да другог Утешитеља, Духа истине, да буде с вама вавек.⁸³⁴ Дух Свети, вечна Ипостас Тројичног Божанства, почива на Сину, учествује у његовом искупитељском делу као Бог,⁸³⁵ шаље се у свет од Сина,⁸³⁶ даје се ученицима као Цркви⁸³⁷.

Због таквог односа са Сином Дух Свети се и назива Духом Сина.⁸³⁸

Божанско Откривење јасно учи и сведочи да Дух Свети вечито исходи од Оца, што сачињава његово лично, вечито неизменљиво својство, и да се привремено шиље у свет од Оца и Сина, што опет сачињава његов привремени посао, који личи

на посао стварања. Вечност и неизменљивост Личности Светога Духа осигурана је вечношћу његовог исхођења од Бога Оца, које бива по вољи самога Духа као вољи свесавршеног Тројичног Божанства, што Црква изражава речима: Якоже благоволи самовластно (καθώς περ εὐδόκησεν αὐτεξούσιος), необладаный исходить Духъ отъ Отца...⁸³⁹

У Божјој природи, простој и несложеној, вели Свети Дамаскин, треба побожно исповедати биће Духа Божјега, али би било безбожно мислити да је у Богу Дух нешто што споља (ἐξωθεν) долази, како то бива у нас, сложених бића. Ми бисмо до ништавила унизили величанство Божје природе, када би о Духу који је у Богу мислили као о нашем духу. Али ми смо дужни сматрати Га као суштаствену силу (δύναμιν οὐσιώδη), која постоји у својој сопственој и посебној ипостаси (ἰδιαζούσῃ ὑποστάσει), која исходи од Оца и у Логосу почива (τοῦ Πατρὸς προερχομένην, καὶ ἐν τῷ Λόγῳ ἀναπαυομένην), која се не може одвојити од Бога у коме постоји, ни од Логоса кога прати, која не може ишчезнути у небиће, која, као и Логос, постоји лично (καθ' ὑπόστασιν), живи, има слободну вољу, креће се самостално, делатна је, увек хоће добра, има моћи да свако хтење своје воље спроведе, нема ни почетка ни краја. Јер ни Отац никад није био без Логоса, ни Логос без Духа.⁸⁴⁰

Богооткривено учење о Ипостаси Светога Духа, које је са страхом Божјим, вером и љубављу чувано у Цркви и исповедано у свима древним симболима,⁸⁴¹ нашло је свој завршни и неизменљиви догматски израз у осмом члану Никејоцариградског Символа вере, који гласи: И въ Духа Святаго, Господа, животворящаго, иже отъ Отца исходящаго (τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον) иже со Отцемъ и Сыномъ спокланяема и сславима (συνπροσκυνοῦμενον καὶ συνδοξαζόμενον), глаголаващаго пророки. Ово исповедање потврдили су сви доцнији Васељенски сабори као богооткривено, савршено и неизменљиво, јер су Оци свих Васељенских сабора били убеђени да Никејоцариградски Символ „савршено учи о Оцу, Сину и Светоме Духу“.⁸⁴² Карактеристичан је у том погледу римски сабор, који је одржан под претседништвом папе Дамаса. На њему је осуђено

лажно учење духовбораца о Светоме Духу, и донете одлуке које су биле послате Павлину, епископу антиохијском. У њима се вели: „Ако ко не буде говорио и исповедао да Дух Свети јесте заиста и сопствено од Оца (то Πνεύμα το άγιον έκ τοῦ Πατρός είναι αληθώς και κυρίως), као што је и Син од суштине Божје и Бог, Божја Реч, – да буде анатема. Ако ко буде говорио да је Дух створење, или да је постао кроз Сина (εἰ τις εἶπη είναι το Πνεύμα το άγιον ποίημα, ή δια τοῦ Υἱοῦ γεγενήσθαι), – да буде анатема. Ако ко не буде говорио да је у Оца и Сина и Светога Духа једно Божанство, власт и господство, једна слава и владавина, једно царство, једна воља и истина, – да буде анатема. Ако би ко и правилно мислио о Оцу и Сину, али не буде правилно веровао о Духу Светом, тај је јеретик“.⁸⁴³

Као што се Син рађа од Оца на тајанствен и несхватљив начин, тако и Дух Свети исходи од Оца на начин не мање тајанствен и не мање несхватљив. Вечно исхођење Духа од Оца сачињава с једне стране вечиту разлику између Духа Светога као Лица и Оца као Лица и Сина као Лица; с друге стране чини га у свему осталом једнаким и равним са Оцем и Сином. „Размишљајући о овоме просто и на обичан начин, вели свети Григорије Ниски, ми верујемо и исповедамо, да у свему постојећем и мислимом што се налази у свету, и изнад света, у времену и пре векова, са Оцем и Сином мора бити подразумеван и Дух Свети, који није лишен ни воље, ни дејствовања, нити чега другог што се побожно замишља као добро. И стога, изузев разлике у поретку и по ипостаси, ми не примамо разлику ни у чему другом, него говоримо да се Дух рачуна као трећи по реду после Оца и Сина; а трећи и по поретку Предања (Мф.28:10). У свему пак осталом исповедамо нераздельно јединство по природи и части, по побожности и слави и велељепију, и по власти над свима, и по благочестивом исповедању“.⁸⁴⁴ Исхођење је начин, облик постојања (τρόπος υπάρξεως) Духа Светога као оделитог Лица Божанског. „Дух Свети исходи од Оца, али не рађањем него исхођењем (οὐ γεννητώς, ἀλλ' έκπορευτώς). Ово је другачији начин постојања, несхватљив и непознат (άληπτός τε και άγνωστός) као и рађање Сина“.⁸⁴⁵ „Дух Свети је заиста Дух који производи од Оца, али

не као Син (οὐχ υἱκώς), јер происходи не рађањем него исхођењем (οὐδε γὰρ γεννητώς, ἀλλ' ἐκπορευτώς)".⁸⁴⁶ „Дух Свети је увек био, и јесте, и биће; Он нити има почетка нити ће имати краја, него се увек са Оцем и Сином сврстава и збраја... Све што има Отац припада и Сину, осим нерођености; све што има Син припада и Духу, осим рођености".⁸⁴⁷ „Не називам Духа Светог ни нерођеним, вели свети Василије Велики, (јер знам једног Нерођеног), ни рођеним (јер из Предања вере знамо Јединородног); о Духу пак истине, будући научени да Он исходи од Оца, исповедамо да је Он од Бога несаздано".⁸⁴⁸ „Треба знати једнога Бога Оца, беспочетног и нерођеног, и једнога Сина који је рођен од Оца, и једнога Духа који има постојање од Оца (ἐκ Θεοῦ τὴν ὑπάρξιν ἔχον), који уступа Оцу нерођеност и Сину рађање, а иначе је у свему осталом саприродан (συμφυές) Њима и сапрестолан, подједнако славан и поштован".⁸⁴⁹ „Уверавам, писао је свети Василије Велики, свакога човека који исповеда Христа а одриче Бога, да му Христос ништа користити неће; уверам такође свакога онога који призива Бога, али одбацује Сина, да је вера његова узалуд; уверам исто тако и свакога онога који отстрањује Духа Светог, да ће његова вера у Оца и Сина бити бескорисна, јер он не може имати ове вере без присуства Духа. Јер ко не верује у Духа, не верује у Сина; а ко не верује у Сина, не верује у Оца. Нико не може Исуса Господом назвати осим Духом Светим (1Кор.12:3). Бога нико није видео никад: Јединородни Син који је у наручју Оца, Он га објави (Ин.1:18). Који не верује у Духа, нема удела ни у истинском поклоњењу, јер је немогуће друкче се клањати Сину осим Духом Светим, и немогуће је друкче призивати Оца осим Духом усиновљења".⁸⁵⁰

Сумирајући својим облагодаћеним духом богооткривено учење Цркве о Светоме Духу, свети Дамаскин вели: „Верујемо и у једнога Духа Светог, Господа животворног, који од Оца исходи и у Сину почива, који је Оцу и Сину спокланјемъ и сславимъ, пошто је једносуштан и савечан; у Духа од Бога, Духа правога, силнога, извор мудрости, живота и освећења; у Бога који са Оцем и Сином постоји и назива се; несазданог, потпунога, творца, сведржитеља, светворећега, свемоћнога,

бескрајно моћнога, који господује над целокупном твари (δεσπότην πάσης κτίσεως) а над којим нико не господује, који обожује а кога нико не обожује (Φεοῦν οὐ θεοῦμενον), који испуњује а не испуњује се, који освећује а кога не освећују, Утешитеља, јер прима молитве свију, у свему подобан Оцу и Сину; који од Оца исходи, и кроз Сина се свој твари даје и усваја (ἐκ τοῦ Πατρός ἐκπορευόμενον, καὶ δι' Υἱοῦ μεταδιδόμενον καὶ μεταλαμβάνόμενον ὑπὸ πάσης κτίσεως); који кроз себе ствара и осуштињује (οὐσιοῦν), освећује и чува сву твар; који је ипостасан, постоји у својој сопственој Ипостаси (ἐν ἰδίᾳ ὑποστάσει ὑπάρχων), нераздвојив и недељив од Оца и Сина; који има све што има Отац и Син, осим нерођености и рођености. Јер Отац је безузрочан и нерођен, пошто није ни од кога већ сам од себе има своје биће, нити ишта што има – има од неког другог; напротив, Он је почетак и узрок свега. А Син је од Оца по рођењу; Дух пак Свети иако је такође од Оца, али није по рођењу него по исхођењу.⁸⁵¹

Богооткривену истину о личном својству Светога Духа Црква одувек ревносно крили и чува у своме благодатном, светом, апостолском, весељенском самосазнању и молитвено изражава својим богослужењем, нарочито на дан свете Педесетнице. Око чудесне Личности кротога Утешитеља она молитвено плете раскошне венце своје смирене вере и благодатне речитости: „Духъ Святой бе убо присно, и есть, и будетъ: ниже начинаемъ, ниже престаяй, но присно Отцу и Сыну счинень и счисляемъ: животь и животворяй: светъ, и света податель, самоблагій, и источникъ благостыни: имже Отець познавается, и Сынъ прославляется, и отъ всехъ познавается; едина сила, едино счетаніе, едино поклоненіе Святыя Троицы.“⁸⁵² „Духъ Святой, светъ и животь, и живый источникъ умный: Духъ премудрости, Духъ разума, благій, правый, умный обладали, очищаяй прегрешенія: Богъ и боготворяй, огонь отъ огня исходяй: глаголяй, деяй, разделяяй дарованія, имже пророцы вси, и божественны апостоли съ мученики венчашася, странное видеше, огонь разделяяйся въ подаяше дарованіи“.⁸⁵³ А молитвена раскликтаност Цркве као да врхуни у стихири, пуној еванђелског заноса и усхићења: „Приидите, людие,

Триипостасному Божеству поклонимся, Сыну во Отце, со Святымъ Духомъ: Отець бо безлетно роди Сына, и Духъ Святый бе во Отце, со Сыномъ прославляемъ: едина сила, едино существо, едино Божество, емуже покланяющесе, вси глаголемъ: Святый Боже, вся содѣявый Сыномъ, содействомъ Святаго Духа: Святый крѣпкий, имже Отца познахомъ, и Духъ Святый прииде въ міръ: Святый безсмертный, утешительный Душе, отъ Отца исходяй, и въ Сыне почиваяй: Троице Святая, слава Тебе.⁸⁵⁴

26. Антитринитарне јереси

Још од најстаријих времена црквено учење о Светој Тројици постало је камен спотицања и саблазни за све оне који су хтели да мером људског разума измере неизмерну тајну богооткривене истине. Учење Светог Писма о Светој Тројици Црква је благодаћу чувала у религиозном сазнању својих чланова, и поступно га формулисала у догму, с обзиром на заблуде јеретика, а са циљем да се очува неповређеност и јединство праве вере. Разни јеретици су са разних страна нападали еванђелско учење о Светој Тројици, а Црква је на то одговарала јаснијим, потпунијим и одлучнијим формулисањем нападнутих страна богооткривеног учења. Кратку еванђелску формулу крштења (Мф.28:19) свети Оци су богомудро развили, посведочили и потврдили. Против сваке заблуде они су из својих облагодатених душа изводили непобедиве еванђелске истине, и својим подвизима омогућавали победу истине над заблудом.

Историја антитринитарних јереси има, у главном, три периода:

- 1) од Керинта до Арија,
- 2) од Арија до Социна, и
- 3) од Социна до данас.

1. Први период обухвата доба у коме се је хришћанско учење одређивало на супрот јудаизму, гностицизму и грчкој философији. Једни су јеретици, следејући грубим појмовима јеврејским о Месији као човеку и земаљском цару, хтели по сваку цену да остану при вери у једнога Бога, и нису разликовали у Божанству никаква лица. Такви су били у 1 веку: Керинт и евионити, а у 2 веку: Теодот и Артемон. Други јеретици, који су били под утицајем источне философије, сматрали су Господа Исуса и Светог Духа за еманације божанства, и то еманације ниже од самог Бога. Такви су били гностици разних врста. А трећа врста јеретика сматрала је да су три Божанска Лица само три разне појаве једног истог Бога.

Такви су били у другом веку Праксеј, у трећем Ноет, Савелије, Павле Самосатски.

Керинт је савременик светог Јована Богослова; пореклом је Јеврејин. Свети Иринеј овако излаже његов систем: изнад свега постоји врховни Бог. Свет је створио демиург. То је нека сила, која је потпуно одвојена и удалена од врховног Бога, и не познаје га. Исус није рођен од Деве, него је син Јосифа и Марије, рођен као остали људи, само их превазилази праведношћу, мудрошћу и разумношћу. После крштења на њега је од врховног Бога сишао Христос у облику голуба. Тада се он оспособио да објави врховног, непознатог Оца, и да чини чудеса. Али је, најзад, Христос, као биће духовно и нестрадално (*impassibilis*), оставио Исуса, те је Исус сам пострадао и васкрсао.⁸⁵⁵ Још је Керинт учио да је старозаветни закон био дат од анђела, и да Бог Јевреја није био Господ него анђео.

Евионити су примили хришћанство као реформисано јудејство. По њиховом учењу: постоји Бог једини, творац и господар света. Христос је за њих обичан човек (*ψιλος άνθρωπος*), рођен од Јосифа и Марије. Тачним испуњавањем Мојсејевог закона Исус је постао Христос, што може и сваки постати. Практиковање обрезања и верност старозаветним заповестима и обичајима неопходни су за спасење.

Евионити су примали само Еванђеље по Матеју као Еванђеље Јевреја, а одбацивали су апостола Павла и његове посланице, јер су га сматрали за отпадника од закона.

Теодот кожар, али учен човек, приликом гоњења одрекао се Господа Христа, и из Византије отишао у Рим, да би сакрио своју срамоту. Али у Риму буде препознат, и да би се оправдао он изјави да се, одричући се Исуса Христа, он одрекао не Бога него само човека. По њему, Исус је био само човек, који се родио од деве, и живео побожније од осталих људи. На њега је при крштењу сишао Христос у облику голуба и даровао му моћ, која му је била потребна да изврши своју мисију. Али ипак то Исуса није учинило Богом.

Артемон је учио слично Теодоту. Порицао је Божанство Господа Исуса, а тиме и ипостасност Сина у Светој Тројици.

Гностицизам је кроз многобројне своје претставнике, у главном, хтео да хришћанство претвори у религиозну философију. У том свом потхвату он је пао у велику заблуду према хришћанском догмату о Светој Тројици. Сви разноврсни правци гностицизма могу се, у главном, свести на ова начела:

Од вечности постоји један врховни Бог; он је Плирома, пуноћа савршенства и блаженства, извор свега. Од њега су се, у извесним периодима, поступно еманирала бића, звана Еони (οὐῶν), у којима је Он ограничио своју бескрајност, и у свакоме од њих пројавио по једно своје божанско својство. Еони, нижа божанска бића, створили су сва бића нижа од себе, јер су они прелаз од Бескрајног крајном. Другим процесом еманације бића су се све више удаљавала од Бескрајног, и постајала све ближа и ближа крајном. Материјални свет стоји насупрот свету еманације. Он је постао на овај начин: Еон најближи Божанству, Софија, пао је и отпао од врховног Бога желећи да постигне највећу светлост и потонуо у мрак. Онда је бунтовни син Софије, Еон демиург, створио материјални свет. Овај демиург је Бог Старог Завета; а Бог Исусов је различит, и узвишенији. Стварањем материјалног света поникао је дуализам: на једној се страни налази царство духа, светлости и добра, а на другој – царство материје, мрака и зла. Човек је мешавина духа и материје, добра и зла. Потиснути материју из човековог бића, свести човека на дух, то је велико дело човекове моралне дисциплине, које достиже свој врхунац понирањем у виши свет духа и светлости. Али то дело омета демиург, који као владар у материјалном свету спречава овај процес одухотворења човека, и задржава га у своме царству материје. Да би паралисао зло дело демиургово, да би помогао човеку у његовом моралном усавршавању, и да би осигурао његово коначно ослобођење од окова материје и демиурга, један од главних Еона дошао је у свет као спаситељ човека. Овај божански Еон сјединио се са материјалним и земаљским телом човека Исуса, кога је Јован крстио на Јордану, и тако га учинио Христом. Посао Исуса спаситеља је двојак: да ослободи палу Софију, и да купи семе светлости које је падом Софије пало у мрак и помешало се с њим. Стварни циљ спаситеља, који је Исуса употребио као своје

оруђе, био је да саопшти тајни $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$. Помоћу овог гносиса, сачуваног у гностичком предању, узвишенији људи ослобођавају се земаљских окова и враћају у царство светлости. Смрт Христова била је дело злог демиурга. Пред распеће небески Еон је напустио Исуса, и распето тело није имало удела у спасењу човека. Напуштајући Исуса, небески Еон се вратио у виши духовни свет са ослобођеном Софијом и тиме васпоставио хармонију у Плироми.

Из реченога јасно се види да Христос гностицизма није ни Бог ни човек већ неко међубиће. Као еманације врховног Бога Он је природом бића свог нижи од свог извора; као таква божанска еманација Он није могао обитавати у вештастvenом и, слетствено, злом телу. Зато је Исус био или прост човек на кога је Еон Христос сишао у време крштења и напустио га пред распеће, или је тело, у које је Христос био привидно обучен, било призрак, и сва дела његова била привидна. У гностицизму искупитељ-спаситељ увек остаје одвојен и различит од историског Исуса, који је само врло духован човек, сједињен само на извесно време са небеским искупитељем. Он је божански учитељ који је својим апостолима предао тајни $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ помоћу кога се људска природа пречишћује.

Очигледно је да у оваквом систему какав је гностички нема места за хришћанску богооткривену догму о Тројичном Божанству, једносушном и троличном.

Маркион је развио своје учење на принципу дуализма. По њему, постоје два начела, два бога: Бог Старог Завета, творац света, који није рђав по себи, али је строг, суров, несталан, зна само са правду и силу, од њега долазе све патње човечанства, и – Бог откривен Исусом, који је виши од старозаветног Бога, јер је благ, добар, милостив, пун саучешћа. Ма да се свет није базирао на њега, јер не беше његово дело, он је ипак хтео, из сажаљења, да му помогне.

У Исусу Христу и Исусом Христом се открива врховни Бог. Исус Христос је спасоносни Дух. Он нема ничег заједничког са старозаветним Месијом. Као што има два бога, тако има и два Христа. Месијанска пророштва Старог Завета не односе се на Исуса Христа него на другог Месију, који има да се јави доцније

као посланик праведног старозаветног Бога. Исус Христос се није родио, него је изненада „у петнаестој години владавине Тиберија сишао у галилејски град Капернаум,“ сишао, разуме се, с неба. Он је имао привидно тело; ништа није позајмио од демиурговог дела. Његова проповед претставља непрекидну противност старозаветном закону, пророцима и целокупном домостроју демиурговом. Али му демиург и његове присталице нису то опростили. Исуса хватају и распињу. Међутим Исусово распеће и живот до распећа постају средство спасења за људе. Добри Бог нас искупљује од демиурга. Затим спаситељ силази у ад да тамо проповеда Еванђеље и објави спасење.

Због оваквог свог учења, које у основи онемогућава сагласност са хришћанском догмом о Триипостасном Божанству, Маркион је био одлучен од Цркве.

Монархијанизам је јерес која се појавила крајем другог века. Пошто нису могли да помире тројичност Лица са јединством, једноначелношћу (μοναρχία) Божјом, монархијани су, у име јединства Божјег, или потпуно одбацивали постојање других лица у Богу осим једног, или под њима разумевали само разне облике и пројаве једног и истог божанског лица. Отуда постоје две врсте монархијанизма: динамички и модалистички. Претставници првог претстављају Христа као човека обичног, који је више него Пророци обдарен божанском благодаћу, мудрошћу и силом (δυνάμει, отуда δυνάμική μοναρχία), а претставници другог претстављају Оца, и Сина и Светога Духа као три облика (modi, τρόποι; отуда modalismus, τροπική μοναρχία).

Као претече динамичког монархијанизма могу се сматрати јеретици *алози* (άλογοι), који су порицали вечно постојање Христа као Логоса, а сматрали су га за човека који у себи носи Божанство Оца. Као њихов духовни отац и вођ може се сматрати Теодот, кожар из Византије. Његови ученици: Теодот мењач, Артемон, Асклепијадис и Аполонид, преиначили су учење свога учитеља и учили да је Христос био човек у коме је обитавало Божанство.

Први облик модалистичког монархијанизма имамо у јереси патрипасијана. Претставници ове јереси били су Праксеј, Ноет,

Верон и Берил. Они су учили да је Бог један не само по природи или бићу, него и по лицу. „У ствари, Отац је тај који је сишао у утробу Деве и родио се, и рађајући се постао Син, свој сопствени Син себи, произлазећи од себе.“⁸⁵⁶ Отац је сам себе учинио сином себи. Отац је тај који се родио, страдао и умро (Pater natus, Pater passus est; отуда патрипасијанизам). Св. Иполит вели за Ноета: „Он тврди да је Христос сами Отац и да се сам Отац родио, страдао и умро“.⁸⁵⁷ „Ноет вели да је Христос казао: Ја и Отац једно смо. Али нека он види и разуме да Христос није казао: Ја и Отац смо једно Ја, него – једно смо: а израз смо указује на два Лица а на једну силу“.⁸⁵⁸ Праксеј је сматрао да се Отац назива Сином према приликама. Исти Бог као невидљив, нерођен, нестрадалан назива се Оцем, а као видљив, рођен и страдалан назива се Сином. Праксеј је сматрао за алегорију оно што се у Јовановом Еванђељу говори о Логосу.

Савелије је разрадио и допунио модалистички монархијанизам и развио га у философски систем своје врсте. Суштина његовог учења је: Бог у себи самом чиста је и недељива монада (μονάς); као такав он је једно једино лице: зове се υἱοπατήρ = синоотац. Али излазећи из свога покоја и ћутања ради стварања света и промишљања о свету, Он се јавља у три различита облика (σχηματισμοίς): у Оца, Сина и Духа. У Старом Завету Он се јавља као Отац – законодавац, у Новом као Син – спаситељ. А као Дух Свети Он освећује душе. Отац, Син и Свети Дух нису три посебна лица у божанској монади, него су то три поступне појаве, три модуса, три маске, у којима се божанска монада објављује свету. Ова три сукцесивна стања не сачињавају никакве личне разлике у самој божанској монади; она су само три аспекта, три модалитета, три имена једног истог бића (ἐν μίᾳ ὑποστάσει τρεῖς ὀνομασίες), тј. три облика откривења једног Бога, који у лицу Оца дела као творец и законодавац, у лицу Сина као искупитељ од оваплоћења до вазнесења, и у лицу Светога Духа као осветитељ, од вазнесења до данас. После сваког откривења дотично се лице враћа у монаду; Син се већ вратио, а Дух ће се вратити после потпуног освећења верних, на крају векова. Када се Отац откривао свету,

тада није постојао ни Син, ни Дух Свети, а када се почео откривати Син, престао је постојати Отац, као што је са откривењем Светога Духа престао постојати Син. Доћи ће време када ће се и Дух Свети, завршивши своје откривење, вратити у божанску монаду, куда су се вратили Отац и Син, да би Бог био све у свему.

Значајни претставник модалистичког монархијанизма био је *Павле из Самосате*, епископ антиохијски (изабран око 260 г.). Против њега су држана у Антиохији три сабора од 263 – 268 г. Трећи сабор (267 и 268) га је одлучио од Цркве као јеретика. Његово се учење састојало у овоме: У Богу постоји само једна личност (πρόσωπον εν); али се ипак у њему може разликовати разум (λόγος) и мудрост (σοφία). Овај логос и софија немају ни своју сопствену суштину, ни биће (αυτοόσταντος); они су проста својства. Бог од вечности изговара своју Реч = Логос, али је Логос безличан. Ова Реч делала је у Мојсеју, у Пророцима, а нарочито у Исусу, Сину Давидовом, рођеном од Деве дејством Светога Духа. Исус је само човек: он је одоздо (κάτωθεν), али га је Реч инспирисала одозго (άνωθεν), и инспиришући га сјединила се с њим. Јединство Исуса са Богом састојало се само у томе, што је имао једну вољу са Богом. Ова безлична Реч (Логос) била је у Исусу као у храму, и није учинила да Исус буде Бог као личност. Али благодарећи том сједињењу Исус је постао јединствено и изузетно биће. Помазан Духом Светим при крштењу он је постигао морално савршенство. Његова љубав према Богу је без слабости; његова воља је непогрешна; његова узвишеност је натприродна. Као награду за то Бог му је дао моћи да чини чудеса. И он триумфује над грехом, не само у себи, него и у нама: он нас искупљује и спасава. Чистота његова живота као и његова страдања чине име његово драгоценијим од сваког имена; он је поставлен за судију живих и мртвих, обучен у божанско достојанство, тако да га ми можемо звати „Бог рођен од деве; Бог објављен у Назарету“. У аналогу смислу може се говорити и о његовој преегзистенцији, јер Исус није преегзистирао супстанцијално и лично (ουσία και ύποστάσει) до свог рођења, али је он предвиђен и предодређен Богом, објављен и претсказан од Пророка.

2. Други период антитринитарних јереси отвара се аријанизмом. Својим учењем *Арије* (+ 336) је толико узбунио Цркву, да је због тога сазван I Васељенски сабор (325 год.) у Никеји, који је осудио Арија и формулисао Црквено догматско учење о Сину Божјем у никејском Символу вере.

Аријево учење састојало се у овоме:

Бог је један. Он је једини нерођен, беспочетан, вечан, неисказан, несхватљив, и нема себи равна. Он не може своје биће, своју суштину давати другима, делити је, јер би то значило да је сложен, дељив, променљив, што је немогуће. Ономе што је створено Он не може давати своје биће, које је нестворено. Стога треба осудити изразе који претпостављају заједницу и рађање. Све што је ван Бога створено је из ничега вољом Божјом. Бог није увек био Отац, јер иначе створено не би било створеним већ вечним. Бог није увек био Отац, него је било када је Бог био сам и није био Отац, а доцније је постао Оцем.

Овај Бог је хтео да створи свет, зато је претходно створио оруђе стварања, једно више биће, које се у Светоме Писму назива Речју = Логосом, Мудрошћу, Сином, Обличјем. Логос је посредник између Бога и света. Он је пре свих створења пре времена (ἄχρόνως) и пре векова (πρὸ αἰώνων), јер и време и векови почињу кад и свет; а све њих је створио Логос. Али и Логос није вечан, нити савечан Богу (αἰδῖος ἢ συναἰδῖος), јер је и Он створен из ничега. Он потиче од Бога уколико је створен од Бога, али ни у ком смислу од Божје суштине. Он је постао из ничега (ἐξ οὐκ ὄντων), и било је када њега није било, и није га било пре но што је постао, а почео је да постоји онда када је створен. Логос није од суштине Божје (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ), али је постао и постоји волјом Божјом. Он није ни исте суштине са Оцем, ни истих својстава. Када би то био, онда би постојала два Бога.

Да би означио начин на који је постао Логос, Арије употребљава изразе: рођени, родио се, родивши се (γεννήσαντα, ἐγέννησεν, γεννηθείς). Али Логос није Син Божји по природи него по благодати (κατὰ χάριν). Бог га је учинио својим сином предвиђајући његове заслуге. Логос није истинити Бог (Θεός ἀληθινός); он је бог само у оном смислу у коме Свето

Писмо праведнике назива боговима, јер је он посве туђ и несличан суштини и личности Оца (αλλότριος μὲν καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας καὶ ιδιότητος). Он се назива Логосом и Мудрошћу, али и ови атрибути припадају њему утолико уколико их добија од нестворене Мудрости и Логоса који су у Богу. У ствари, он је једна од многих створених сила којима се Бог служи по својој вољи. Он није раван Богу, нити једносуштан са Њим (οὐδέ ομοούσιος αὐτῷ). Њему је Бог туђ по суштини, јер беспочетно постоји.

Пошто Син није Бог по природи, пошто није вечан, то и његово знање није савршено. По природи он је променљив (τρέπτός) као и остали људи. Сину је Отац невидљив, и он не може потпуно и тачно ни видети ни знати свога Оца; што Син види и зна, то види и зна по својим сопственим моћима као и остали људи. Он нема савршено знање о Богу, нити о себи самом. Ма да је Логос створ, ипак није као остали створови. Он је савршени створ Божји (κτίσμα τοῦ Θεοῦ τέλειον);

Бог може саздати створење, које би било равно Логосу, али не које би било више од њега. Својом стадном наклоношћу ка добру, уз припомоћ благодати Божје, Логос се развијао и удостојио славе, поштовања и самог имена Бог, који су му Отац и Црква приписали. Моралним усавршавањем и дејством благодати Христос је постао оно што је био, тако да се може назвати: јаки бог (ἰσχυρός θεός). Он се благодаћу обожио (ἐθεοποιήθη), зато се и назива по имену бог, као и сви остали људи који се благодаћу обоже. О оваплоћењу и човечанству Логосовом важи све оно што је у Светом Писму и Предању речено. Он је узео на себе истинско тело; афекти, које историски Христос пројављује, показују да он није потпуно Бог већ биће подложно страдању.

Аријево учење о Светоме Духу није јасно. По њему, Дух је самостално биће; са Оцем и Сином он сачињава тројство. Али Дух Свети је бескрајно удаљен, одвојен од других двеју личности; он им је туђ по суштини; он нема ни исту суштину ни исту славу. Вероватно је да је Арије сматрао да је Син створио Духа, и да му је овај подређен.

Полуаријанци су ублажили аријанизам и хтели да се држе неке средине између православних (никејаца) и аријанаца. Избегавали су главни термин никејског Символа: $\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$, који тачно карактерише однос Сина према Оцу, а употребљавали су реч: $\omicron\mu\omicron\iota\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ (сличносуштан). По њима, однос Сина према Оцу одређује се тачније речју $\omicron\mu\omicron\iota\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ него ли речју $\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$. Суштина Сина слична је суштини Оца, разликујући се од ње само тиме што није истоветна с њом. Он је истинити Син, рођен ван времена и пре свих векова. Он је сличан Оцу по суштини ($\omicron\mu\omicron\iota\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ кат' $\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\alpha\nu$) и по Божанству (κατά την θεότητα).

На Никејском сабору епископ анкирски *Маркел* био је један од најватренијих поборника за $\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$. Али је затим, пишући против аријанаца, и сам пао у јерес. Она се састоји у овоме:

Треба најпре, мисли *Маркел*, утврдити јединство Бога. Постоји монада из које истиче триада, јер је немогуће, ако се пође од три личности, свести их на јединство. Бог је недељива монада, једно лице (πρόσωπον) а не три. Ипак у Богу постоји Логос. *Маркел* не каже: Син, јер сматра да се имена: Син, Христос, Исус, Живот, Пут, и тд. односе једино на оваплоћеног Логоса. Неоваплоћени (άσαρκος) Логос није Син; Он је просто Логос. И о овом Логосу Свето Писмо нам каже три ствари. Прво, да он беше у почетку (έν αρχή), што значи да беше у Оцу потенцијално (δυνάμει); друго, да он беше у Бога (προς τον Θεόν), што значи да беше у Бога стварно, као енергија (ενεργεία), и да је све сам створио; треће, да Логос беше Бог, да би нам се показало да Божанство није дељиво, пошто Логос беше у Богу и Бог у Логосу. Логос је такође вечан, једносуштан са Богом ($\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$, $\alpha\upsilon\tau\omicron\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$). Логос, који је $\delta\upsilon\acute{\nu}\alpha\mu\iota\varsigma$ у Богу, пројављује се у стварању света као стварлачка делатност (ενέργεια δραστική; ή ενέργεια της πράξεως) Та $\delta\upsilon\acute{\nu}\alpha\mu\iota\varsigma$ почиње своју делатност стварањем света, али тек оваплоћењем Логос, који је обличје невидљивог Бога, постаје видљив. У Христу је Логос постао личност и Син Божји, прворођени и цар. У Христу је сва твар оглављена (ἀνακεφαλαιώσασθαι), и човек – грешник, чија се природа налазила такође сједињена са Логосом, постао је овим сродством усињен Богу, непропадљив и бесмртан. Тога ради се Логос и оваплотио. Али тело не приличи Богу. Иако је

васкрсењем стекло бесмртност, оно тиме није постало достојније Бога, који је изнад бесмртности. Може се, дакле, сматрати да ће се Логос, после другог доласка, лишити свога човечанства и вратити Богу, као што је био пре стварања света. Триада ће се сажети у монаду. Тада ће Бог бити све у свему.

До силаска на Апостоле Дух Свети се, учи Маркел, садржао у Логосу и Оцу. Али у тренутку силаска, монада се проширила у триаду (ή μονάς φαίνεται πλατυνομένη εις τριάδα).⁸⁵⁹

Маркелов ученик *Фотин*, епископ сирмијски, учио је да је Бог само једна ипостас, али има у себи свој Логос. Он је λογοπάτωρ. До свога оваплоћења Логос је био само Логос, а Сином је постао тек од момента свога оваплоћења. Уколико је унутрашњи, овај Логос је менталан, појмован (ένδιάθετος); уколико је делатан, он постаје изражен, испољен (профорικός); и ово испољавање, ово продужење (prolation) сачињава у Богу прво проширење (πλατυσμός). Дух Свети сачињава друго проширење.⁸⁶⁰

Аеције (t 367) и *Евномије* (t 393), крајњи левичари у аријанизму, негативношћу свога учења превазишли су све остале аријанце и полуаријанце. Они су учили: Бог је биће у суштини просто и једно. Он је суштином нерођен. Пошто је бескрајно прост, Он је потпуно разумљив и схватљив. Ја знам Бога, говорио је Евномије, као што Он сам зна себе. Али пошто је Бог суштаствено нерођен и непродуктиван, то све што је рођено или произведено, не би могло бити Бог; оно не може бити ни όμοούσιον, ни όμοιούσιον, ни чак δμοιον Богу; оно мора бити од друге суштине (έξ ετέρας ουσίας), мора бити έτεροούσιον, мора бити неслично (άνόμοιον). Син, пошто је створен, сличан је Оцу у моралном погледу, али му није сличан по бићу. Он је и по свему и по суштини несличан Оцу (ανόμοιος και κατά πάντα και κατ' ούσίαν). Сва се његова привилегија састоји у томе што је он биће које је прво до Бога, док су сва друга створења, рачунајући и Светога Духа, дело Сина. Син је у том смислу створење нествореног (κτίσμα τοῦ άκτίστου), не као једно од створења.

Присталицама ове двојице јеретика дају се имена: аецијани, евномијани, аномијани, ексуконтијани, хетероусијастии.

Угледни претставник полуаријанаца, епископ цариградски *Македоније*, развио је на начелима аријанизма свој јеретички систем. Он је објавио да је Дух Свети створ, и то створ Сина, зато је нижи и од Оца и од Сина. јер кад не би био створ, онда би он био или други Син Божји, или унук. Дух Свети је не само створ, него је исто што и анђели, само се достојанством разликује од њих. Као такав, он се може називати Богом.

По свом оснивачу ова се јерес назива македонијанством, а по свом предмету – духоборством. Она је осуђена на II Вас. сабору у Цариграду, који је у свом Символу (чл. 8.) донео догматску одредбу о Духу Светом као Господу животворном, једносушном Оцу и Сину, и равном у слави са Оцем и Сином.

Други Васељенски сабор је донео у свом Символу завршну догматску одредбу о трећем Лицу Свете Тројице. Тако је Црква Никејоцариградским Симвољом вере формулисала за свагда своје догматско учење о Светој Тројици. Али и после II Васељенског Сабора јавила се јерес *тритеиста* (трибожника). Они су учили да су Отац, Син и Дух Свети три посебна и оделита божанска лица, која имају три посебне и оделите божанске суштине. Главни претставник тритеизма био је Јован Филопон (шести век), граматик из Александрије.

Из тритеизма се развио *тетратеизам* (четворобоштво). Присталице ове заблуде су учили да у Тројици постоје три засебне божанске индивидуе; а иза њих и одвојено од њих постоји божанска суштина, из које оне црпе своје божанство. На челу ових јеретика стајао је монофизитски патријарх Дамјан, због чега су се назвали „дамјанисти“.

3. У трећем периоду, који почиње са добом реформације, на западу су се обновили многе старе антитринитарне јереси. Међу реформистима, који су по преимућству рационалисти, јављају се у XVI веку одлучни антитринитарци. Такви су Лелије и Фауст Социн. Ондашње антитринитарне мисли нашле су свога систематизатора у Фаусту Социну, по коме се његове присталице називају *социнијани*. Они потпуно одбацују догму о Светој Тројици као нешто што се не слаже ни са Светим Писмом ни са здравим људским разумом. По њима, ова догма противречи Светоме Писму, јер се у њему не само нигде не вели

да је Бог тројичан, него се, напротив, у њему налазе изрична места (Ин.17:3; 1Кор.8:6; 1Тим.2:5; Еф.4:6; Тим.24:36), која противрече троличности Божјој. Противречи и здравом разуму, јер се не може ни дијалектички ни логички разумети, како је у једној суштини постоје три посебна лица. Бог је по природи такво просто, несложено биће, да се не може делити на личности. Свето Писмо учи да је само Отац у правом смислу Бог. Суштина Божанства се не може сјединити са човечанством, Бескрајни са крајним; између њих нема никаквих сразмера. Ако би се чак претпоставило да Син Божји постоји као оделита личност, ипак би било немогуће склопити јединство од двеју целина. Јединство двеју природа у једној личности Христа немогуће је. Исус Христос је обичан човек, али човек зачет у Деви дејством Божјим на чудесан начин. Последица таквог зачећа је да је Исус остао Слободан од грешних наклоности; шта више, обдарен је вољом, која је природно тежила светости, и која није могла ни заблудети ни бити кушана. Тако рођен и тако обдарен, Исус је био при крштењу помазан Духом Светим. (Дух Свети пак није божанска Личност него сила, енергије Божанства). Исус је био обдарен једним нарочитим вишим знањем: да би могао имати визију Бога Он је пре ступања на јавну проповед био узнесен на небо за извесно време, и добио знање, које је имао да објави свету. Због своје савршене послушности и безгрешног живота Он је опет узет на небо и поверена му је божанска управа над светом. Зато њему припада божанско поштовање. Његово васкрсење је било искључиво дело Божје, ново рођење, којим је он стварно постао ново створење, лично слободно од смрти и несавршенства. Као таквом, њему је поверено управљање Црквом, зато се с правом може називати Богом и поштовати као Бог, али ипак не треба губити из вида да је он само Божји опуномоћеник.

Арминијани са својим вођом Арминијем обновили су у другој половини шеснаестог века аријанизам. Они нису потпуно порекли догму о Светој Тројици, али су учили да је Отац и по реду (*ordo*), и по власти (*potestas*), и по достојанству (*dignitas*) виши од осталих лица, као централно начело Божанства. Само Отац има божанску природу и божанска савршенства, а Син и

Дух Свети добијају их од Њега. Отац који рађа већи је од Сина који се рађа, и већи од Духа који исходи.

Сведенборг (1689–1772) и његови следбеници сведенборгијани уче да је Исус Христос једини Бог неба и земље и да је у њему Божанска Тројица Оца, Сина и Светога Духа. Божанска Тројица нема три лица, него је сједињена у једно лице. Сам Бог Јехова сишао је с неба као божанска истина, која је Реч, и узела на себе човечанску природу, да би човека ослободила адских сила и васпоставила поредак у Духовном свету и у Цркви. Својом борбом са адским силама и својом крсном смрћу Он је извршио велико дело искупљења: сјединио је у своме човечанству божанску истину са божанским добром, или божанску мудрост са божанском љубављу, и тако се вратио у своје Божанство, у коме је био од вечности, заједно са и у своме прослављеном човечанству, због чега Он заувек држи адске силе у покорности, и сви који верују у њега биће спасени.

Религиозни реформистички рационализам нашао је свој философски израз у Канта, Шелинга, Хегела и осталих рационалиста. *Кант* је признавао једног Бога, али порицао тројичност у Богу, и сматрао Господа Христа за човека. *Шелинг* је у своме философском систему заступао мишљење да је „Апсолутни“ у исто време и идеалан и реалан, вечно прелази из станка нереалног у стање реално, остајући увек раван себи. Син Божји је бесконачност која се јавља у границама коначног, а Дух Свети је начело које коначно узводи бесконачном. *Хегел* разматра Божанство као чисту Идеју, као чисту мислену делатност и знање. Али пошто сазнање претпоставља и предмет сазнања, то Бог од вечности Самог Себе разликује и сазнаје или рађа Себе као Сина, и у исто време сазнаје Себе једним или равним Себи, тј. Духом. У систему Хегеловом се ни Син ни Дух не сматрају као вечне посебне личности Божанства. У њега је Бог – вечна идеја. Та идеја, у апстрактном облику, неостварена, јесте – Отац; када се одвоји у појаву, у спољашњост природе, јесте – Син; а када се из појаве враћа у коначни дух и у самосазнање јесте – Свети Дух.

27. Filioque

(Кратки историјат)

Половином шестог века на Западу је међу хришћанима у Шпанији узело маха учење о исхођењу Духа Светога и од Сина (et Filio, Filioque). Томе је нарочито допринео ондашњи популарни севилски владика Исидор. На III Толедском сабору (589 г.) ово је учење добило известан саборски карактер, јер су учесници сабора унели у Никејоцариградски Символ вере после речи: „credimus et in Spiritum Sanctum dominum et vivificatorem ex Patre“, још и речи: „et filio (procedentem)“⁸⁶¹. Стављено на такав начин у ред догмата, ово се учење отада све више и више распростирало међу вернима у Шпанији, чему су нарочито припомогли четврти (634 год.), шести (638 г.), једанаести (675 г.) и петнаести (693 г.) толедски сабори.

Filioque је изазвало велике спорове и на Истоку и на Западу. Локални догмат шпанске цркве поступно је хватао маха на Западу, ма да је често наилазио на отпор код самих епископа. Тако су, за време папе Мартина, западни епископи који су учествовали на Латеранском сабору (649 год.) исповедали своју веру у Свету Тројицу буквално по Никејоцариградском Символу и уједно с тим дословно поновили одлуку IV Васељенског сабора о неприкосновености и неизменљивости овога Символа.⁸⁶² Папа Агатон у једној својој посланици VI Васељенском сабору писао је да се савршено знање састоји у марљивом и будном чувању свих чланова апостолске вере, верујући и у Духа Светога, Господа животворног, који од Оца исходи; у другој посланици том истом Сабору одлучно је тврдио да се римска црква чврсто држи вере, предане од стране пет Васељенских сабора, и нарочито се брине да се ништа не измени, ништа не дода нити одузме од онога што је одређено правилима светих Васељенских сабора.⁸⁶³

Крајем VIII века Гали су под Карлом Великим освојили један део Шпаније и тамо затекли да се на литургијама употребљава Символ вере са уметком Filioque. По угледу на то у Галији се почео постепено одомаћивати обичај употребе на литургијама

Символа вере са уметком *Filioque*. Али то је наилазило на отпор и осуду људи јачег васељенског осећања и црквеног сазнања. Тако је тим поводом знаменити богослов галијске цркве Алкуин писао (798 год.) лионским хришћанима у својој деветој посланици: „Љубљена браћо, најозбиљније се чувајте заблуде нових шпанских секата. Следујте у вери светим Оцима и приљубљујте се васељенској Цркви (*universali Ecclesiae*) пресветом једнодушношћу, јер је писано: Не преступај границе својих Отаца (Притч.22:28). И немојте ништа ново уносити у Символ католичке вере... Идите отвореним путем апостолског учења и не скрепите са царског пута на беспућа новачења ни десно ни лево“.⁸⁶⁴ Али овакви протести нису имали ширег и трајнијег успеха, пошто је ватрени поборник *Filioque* био Карло Велики, у чијој се дворској капели употребљавао Символ вере са тим уметком. То је веома утицало на распрострањење и одомаћење филиоквистичког Символа.

Символ са уметком *Filioque* појављује се на Истоку почетком деветога века, када су 809 год. галикански монаси „Конгрегације Маслинске горе“ допутовали у Јерусалим да се поклоне светим местима и стали на литургији употребљавати филиоквистички Символ вере. Због тога су дошли у сукоб са тамошњим грчким свештенством, чији је одлучни претставник монах Јован, из манастира светог Саве Освећеног, називао њихово учење о *Filioque* јересју а галиканске монахе јеретицима. Увређени, галикански монаси упуте поводом тога писмо папи Лаву III, жалећи се и молећи га за заштиту и упутство. „Премилоствиви оче, писали су они, извештавамо те о невољи коју овде подносимо. Јован, из манастира светог Саве, писао је против нас говорећи да су галиканци који се налазе на Маслинској гори – јеретици, и рекао нам је да смо сви ми галиканци – јеретици; он одбацује веру нашу говорећи да нема горе јереси... После тога ми смо објавили свештеницима Светога града... и рекли им да ми верујемо онако као и света римска црква,... да у Символу вере говоримо више него они: који од Оца *и Сина* исходи, на што Јован, тај непријатељ душе своје, рече да се баш по тим речима и показујемо јеретици... И тако нам се због овог Јована деси у Светоме граду велика забуна, јер он вели да Дух Свети

не исходи од Оца и Сина... На грчком не говоре као ми него веле: *који од Оца исходи*, и реч коју ми употребљавамо на латинском они сматрају за недопуштену“.⁸⁶⁵

Ову жалбу галиканских монаха папа Лав III пошаље императору Карлу Великом са својим спроводним писмом. Карло Велики поводом тога сазове у Ахену сабор новембра месеца 809 године. Појединости о раду сабора недостају. Зна се: да је на сабору председавао сам Карло, да је већина била за *Filioque*, и да је по завршетку сабора послата у Рим папи на одобрење саборска одлука по вормском владици Бернару и корвејском абату Аделхарду. Папа је примио изасланике, и причитавши одлуку сабора о *Filioque*, изјавио: „Тако мислим, тако држим... Ако би ко хтео о овој ствари другачије мислити или учити, забрањујем; и онога који противно мисли, ако се не би обратио и не би хтео држати овога мишљења, ја сасвим одбацујем“.⁸⁶⁶ Али, иако се сложио са учењем о исхођењу Светога Духа и од Сина, папа је ипак одлучно одбио молбу изасланика да се *Filioque* унесе у Никејоцариградски Символ вере. Он је, са римским сабором (810 год.), наредио да се на две сребрне таблице уреже текст Никејоцариградског Символа вере без *Filioque* и истакне у храму светог Петра, испод чега стави: „Ја Лав, поставих ово из љубави и ради одржања православне вере (Haec Leo posui amore et cautela orthodoxae religionis)“.⁸⁶⁷

Али наследници Лава III, нарочито упорни папа Никола I, учинили су све, успркос протестима који су долазили са истока у име васељенске Цркве и вере, да уметак *Filioque* у Символу вере остане као догмат на Западу. Од тога доба па до данас римокатолици упорно исповедају и бране ово своје учење. *Filioque* су задржале у својим Символима и све верске заједнице које су се после реформације одвојиле од Рима.

28. Критика римокатоличког учења о Filioque

Порекло римокатоличког учења о исхођењу Светога Духа „и од Сина“ треба тражити делимице у учењу светог Амвросија, а већим делом у учењу блаженог Августина.

Свети Амвросије пише: „Јер као што се Син рађа од Оца, тако и Дух Свети исходи од Оца и Сина (ex Patre Filioque procedit).⁸⁶⁸ „Када Дух Свети исходи од Оца и Сина, не одваја се од Оца, не одваја се од Сина“.⁸⁶⁹

Блажени Августин на многим местима у својим списима, нарочито у De Trinitate, излаже своје учење о исхођењу Духа Светога и од Сина. Тако он вели: „Не можемо рећи да Свети Дух не исходи од Сина, пошто се тај Дух узалуд не назива Духом Оца и Сина“.⁸⁷⁰ „Син је рођен од Оца, и Дух Свети (исходи) од Оца по почетку (principaliter), а пошто Отац без икаквог међувремена даје то исто Сину, то Дух заједнички исходи од Обојице (communiter de utroque procedit)... Не назива се узалуд у Тројици Богом Оцем Онај од кога је рођен Логос и од кога по почетку исходи (principaliter procedit) Дух Свети. Ја сам нарочито додао: по почетку (principaliter), јер се показује да Дух Свети исходи и од Сина (et de Filio). Али и то Му је дао Отац,... као и све што је дао Јединородном Логосу рађајући Га. Слетствено, Отац је тако родио Њега, да би и од Њега исходно општи дар и да би Свети Дух био Духом Обадвојице (amborum)“.⁸⁷¹ „Као што Отац у себи самом има то да Свети Дух исходи од Њега, тако је Он и Сину дао то да од Њега исходи исти Свети Дух, јер ако све што има Син има од Оца, онда Он има и то да Свети Дух исходи од Њега“.⁸⁷² Али учећи тако о исхођењу Светога Духа и од Сина блажени Августин одбацује мисао да у Божанству постоје два почетка, два начела: „Начело целокупне Божанствености или боље Божанства јесте Отац (totius divinitatis vel si melius dicitur Deitatis principium Pater est). Ко дакле исходи од Оца и Сина, тај се односи на Онога од кога је рођен Син“.⁸⁷³ „Треба објавити да су Отац и Син начело (principium) Духа Светога, не два начела“.⁸⁷⁴ – Али овакво своје учење о исхођењу Светога Духа и од Сина сам блажени Августин је

сматрао не као предану веру, него као своје лично, приватно мишљење. Јер он о томе пише: „Било истинито ово мишљење или неко друго, неопходно је непоколебљиво држати веру и називати Оца Богом, Сина Богом и Духа Светога Богом, но не три бога“.⁸⁷⁵

Ослањајући се на ауторитет блаженог Августина римокатолички богослови тврде да се њихово учење о Filioque оснива на Светом Писму и Светом Предању.

1. У одбрану свога филиоквистичког учења римокатолици се, на прво место, позивају на самог Спаситеља, и то на речи које је изговорио на Тајној вечери: Кад дође Утешитељ, кога ћу вам послати од Оца, Дух истине, који од Оца исходи, Он ће сведочити за мене (Ин.15:26). У овим Спасовим речима римокатолици виде само једну радњу: вечно исхођење Светога Духа од Оца и Сина, јер, по њима, појам о исхођењу Духа од Оца већ садржи у себи појам о исхођењу Духа и од Сина; речи: *који од Оца исходи*, још не доказују да Дух Свети неисходи од Сина; разлог да Оци II Васељенског Сабора унесу у Символ вере да Дух Свети исходи од Оца јесте тај, што противници нису порицали веру васељенске Цркве да Дух такође исходи и од Сина; а када се речи: *који од Оца исходи* вежу се речима: *кога ћу вам послати од Оца*, онда су равне речима: *који од Оца и мене исходи*.

Овакво римокатоличко схватање јасних и одређених Спаситељевих речи о исхођењу Светога Духа од Оца, гледано у светлости напред изложеног богооткривеног учења Светога Писма и Светога Предања о личном својству Светога Духа, сасвим је произвољно, натегнуто, изопачено, нетачно. Поред већ реченога споменућемо још и то, да сами облици које је Спаситељ употребио за глаголе: исходити (садашње време: ἐκπορεύεται) и послати (будуће време: ἐγὼ πέμψω) сведоче да је реч о два божанским радњама: вечном исхођењу Светога Духа од Оца и привременом одашиљању Светога Духа у свет од Оца и Сина.

Наведене Спаситељеве речи (Ин.15:26) римокатолици радо тумаче у вези са речима: Све што има Отац моје је (Ин.16:15), и изводе закључак да Дух Свети исходи и од Сина, јер ако Отац

има својство да производи из себе Духа, онда то својство има и Син. Али ове Спаситељеве речи значе: да Син по суштини и Божанству има све што и Отац, као што и Отац има све што и Син, изузимајући лична својства. То исто важи и за Светога Духа, јер и Он има по суштини и Божанству све што има Отац и што има Син, осим личних својстава, по којима се Они једино и разликују један од другог. Јер ако би се лична својства преносила и мешала, онда би Тројица престала бити Тројицом, и не би уопште била Бог. Богооткривена је истина: Син се превечно рађа од Оца без посредништва Духа Светога, исто тако и Дух Свети исходи од Оца без посредништва Сина. Ако се под Спаситељевим речима: *Све што има Отац моје је*, разуме и исхођење Светог Духа, зашто не би припадала Сину Очева способност рађања Сина или Очева нерођеност, пошто и то припада Оцу? Ако се пак на основу Спасових речи: *Све што има Отац моје је*, може закључити да Дух Свети исходи од Сина јер исходи од Оца, онда се, доследно римокатоличкој логици, мора закључити да се Син рађа и од Духа Светога зато што се рађа од Оца. Доследно опет тој истој логици морало би се на основу Спаситељевих речи Оцу: *Све моје твоје је* (Јн. 17:10) закључити да се и Отац рађа зато што се Син рађа, да се и Отац оваплотио зато што се Син оваплотио, да је и Отац страдао и распет био зато што је Син страдао и био распет. А све то одводи у јерес која пориче постојање трију вечних и неизменљивих Лица у Божанству.

Потврду свога учења о исхођењу Светога Духа од Сина римокатолици налазе и у следећим Спаситељевим речима: А Утешитељ Дух Свети, кога ће Отац послати у име моје, Он ће вас научити свему (Ин.14:26); А кад дође Он, Дух истине, упутиће вас на сваку истину; јер неће од себе говорити, него ће говорити што чује (Ин.16:13); Он ће ме прославити, јер ће од мога (ἐκ τοῦ ἐμοῦ) примити и јавити вам (Ин.16:14). Али ове Спасове речи говоре не о вечном исхођењу Светога Духа него о посланству и делатности Духа у вези са Спаситељевим богочовечанским подвигом на земљи и његовом богочовечанском науком. Дух истине *неће од себе Говорити*, као што ни једно Лице Свете Тројице, у строгом смислу речи,

никада не говори искључиво од себе, већ из заједничке суштине Божанства. И за Оца, и за Сина, и за Светог Духа истина је једна, и кад неко од њих говори, говори једну исту истину, само у одори свога ипостасног својства. Зато и Дух Свети *неће говорити од себе*, већ од васцеле Тројице; говориће ону исту науку коју и Спаситељ; и ученици ће Спасови, по благодатном и огњеном дејству Светог Духа, моћи сместити у себи оно што нису могли за време Спаситељевог живота на земљи (Ин.16:12). По светоотачком тумачењу, ове Спаситељеве речи ни у ком случају не значе неку подређеност Светог Духа Сину било по суштини или по учењу. Када Спас говори: *од мога ће примити и јавити вам*, не вели: Дух ће позајмити од мене то што раније није имао нити знао, него вели: Он ће после мене наставити моје учење, Он, а не неко други, јер Он као Бог одувек све зна и све има.⁸⁷⁶ И сами глаголи, које Спаситељ употребљава, стоје у будућем времену: научиће (Ин.14:26), упутиће, говориће, објавиће (Ин.16:13), прославиће, примиће, јавиће (Ин.16:14), што показује да је овде реч не о вечном исхођењу као вечном личном својству Светог Духа, него о његовој спољашњој делатности у односу према свету као објекту спасења, у коме је делало друго Лице Свете Тројице као Спаситељ и оснивач Цркве, дома спасења.

У потврду свог филиоквистичког учења римокатолици се позивају још и на то што Апостоли називају Светог Духа – Духом Сина, Духом Христовим. Али Апостоли Га називају тако не зато што Он исходи од Сина, него што је једносуштан са Сином и што су дарови Духа саопштени и дати људима кроз Сина. Такво је светоотачко, православно схватање. Свети Василије Велики вели да се Дух Свети назива Духом Христовим јер је сједињен с Њим по природи.⁸⁷⁷ По начелу једносушности Дух припада Сину, као што Му и Отац припада, и обратно: Син припада подједнако Духу као и Оцу.⁸⁷⁸ „Да је Дух од Бога, о томе јасно учи Апостол говорећи: примисмо Духа који је од Бога (1Кор.2:12), а да се Дух јавио кроз Сина, то је Апостол учинио јасним, назвавши Га Духом Сина“.⁸⁷⁹ „Ми поштујемо Духа Светог, изјављује свети Дамаскин, као Духа Бога и Оца, тј. од Њега производећег, који је уједно и Дух Сина јер је кроз Њега

објављен и саопштен твари, а не зато што од Њега има Ипостас или постојање“.⁸⁸⁰ Објашњавајући због чега се Дух Свети назива Духом Христовим, блажени Теодорит вели да је то „јасно не стога што би Он био саздан од Бога кроз Сина (ἐκ τοῦ Θεοῦ διὰ τοῦ Υἱοῦ δεδημοιοῦνται), као што су мислили јеретици (духоборци), већ стога што је Он једносуштан са Оцем и Сином, из Оца исходи, а благодат његова... даје се кроз Сина (ἐκ Πατρὸς ἐκπορεύεται, ἢ δε τούτου χάρις... διὰ τοῦ Χριστοῦ χορηγεῖται)“.⁸⁸¹

2. Да би оправдали своје учење о исхођењу Светога Духа и од Сина, римокатолички се богослови позивају на учење неких источних Отаца и тврде да је између источне и западне Цркве, до патријарха Фотија, постојала само формална разлика у учењу о исхођењу Светога Духа, јер је неточна Црква, тобож, изражавала то учење формулом: од Оца *кроз Сина* (δι' Υἱοῦ, per Filium), а западна – формулом: од Оца *и Сина* (Filioque); у тим формулама није било стварне супротности; патријарх Фотије био је тај који је створио нову јерес: фотијанску, која руши јединство у Тројици.

Неоснованост овог тврђења лако се да уочити када се беспристрасно проследи учење о Светоме Духу оних источних Отаца на које се римокатолички богослови позивају. Тако се они за оправдање свога тврђења позивају на светог Атанасије Великог, наводећи његове речи: Дух од Оца исходи, и као својствен Сину (τοῦ Υἱοῦ ἰδίον) даје се од Њега (παρ' αὐτοῦ) ученицима и свима који верују у Њега.⁸⁸² Али ово, као и сва слична места,⁸⁸³ јасно говоре не о исхођењу Духа Светог и од Сина, већ о давању Духа кроз Сина, о одашиљању у свет Духа Сином, о просијавању Духа кроз Сина. Наведени став ни у ком смислу не претставља Сина ко узрок или начело Светога Духа, јер свети Атанасије јасно учи о исхођењу Духа Светога од Оца као личном својству Светога Духа, и о Оцу као јединственом узроку и начелу Божанства. „Свети Дух, вели свети Атанасије, који исходи од Оца (ἐκπόρευμα δὲ τοῦ Πατρὸς), увек је у рукама Оца који га шаље и Сина који га носи (καὶ τοῦ φέροντος Υἱοῦ) и кроз кога испуни све.“⁸⁸⁴ „Отац кроз Реч у Духу Светом све твори,... Отац као почетак и извор (Πατήρ, ὡς ἀρχή καὶ πηγή).“⁸⁸⁵

Када се ова места светог Атанасија доведу у везу са онима која смо навели при разматрању личних својстава Тројичног Божанства, јасно је да свети Атанасије ни у ком смислу не сматра Сина за узрок Светога Духа, нити за посредника његовог вечног исхођења од Оца.

Свети Василије Велики, на кога се римокатолици такође позивају, јасно учи да Дух Свети исходи од Оца, а јавља се и познаје Сином. Само је Отац извор и начело Светога Духа, а Син никако и ни у ком случају. „Не (проповедамо ми) два бога, пише свети Василије, јер не (постоје) два Оца. Онај проповеда два бога који уводи два начела...⁸⁸⁶ Корен и извор Сина и Светога Духа јесте Отац.“⁸⁸⁷ „Син се увек нераздвојно замишља са Светим Духом. Дух Свети (иако) сједињен са Сином, ипак има биће (то εἶναι) које зависи од узрока, тј. од Оца, из кога Он исходи (εκπορεύεται). Он има карактеристичну ознаку (то γνωριστικόν σημεῖον), својствену Њему по Ипостаси: да се познаје после Сина и Сином (то μετὰ τον Υἱόν καὶ αὐτῷ γνωρίζεσθαι) и да има биће од Оца (καὶ τοῦ πατρὸς ὕφεσθαι). Син пак који кроз себе и са собом (δι’ ἑαυτοῦ καὶ μετ’ ἑαυτοῦ) даје да се познаје Дух који од Оца исходи (ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον Πνεῦμα), Он једини као Јединородни сија од нерођене Светлости, немајући са Оцем или са Духом ничег заједничког у ономе што служи као његова одлика.“⁸⁸⁸ Посредништво Сина у односима Духа према Оцу не сме се ни у ком случају схватити узрочно, тј. као да Дух од Сина и кроз Сина добија своје биће од Оца, него само у том смислу: да Дух кроз Сина пројављује твари своје већ готово биће које је добио, једино од Оца. „Ако Дух није од Бога, вели свети Василије, већ јесте кроз Христа, онда Он уопште не постоји (εἰ δὲ μὴ ἔστιν ἐκ Θεοῦ, διὰ Χριστοῦ δὲ ἔστιν, οὐδὲ ἔστιν το παρὰπαν).“⁸⁸⁹

Римокатолички богослови позивају се и на светог Григорија Богослова. У његовим речима о Сину као одблеску Оца, и о Духу као одблеску Сина, они, тобож, налазе потврду свога филиоквистичког учења, ма да је очевидно да Свети Григорије говори о једносушности и нераздељивости Божанских Лица, и то у њиховом односу према људима. Поред тога он јасно и одређено вели: “Један је свети Дух који од Оца произлази

(προελθόν ἐκ τοῦ Πατρός)⁸⁹⁰ „Оцу и Сину и Светоме Духу заједничко је: непосталост и Божанство; Сину пак и Светоме Духу то што су од Оца (то ἐκ τοῦ Πατρός)⁸⁹¹. Ако је ико од светих Отаца апостолски ревностно и тачно исповедао и проповедао богооткривену истину о исхођењу Светог Духа једино од Оца, онда је то, нема сумње, Свети Григорије Богослов, што се да видети из његовог учења о Светој Троици, на које смо се толико пута позвали при излагању православног учења о Светој Троици и својствима Божанских Лица.

Учење Светог Григорија Ниског о просијавању (ἐκλάμψις) и пројављивању (ἐκφανσις) Светога Духа кроз Сина римокатолици тумаче као ἐκπόρευσις Духа кроз Сина и од Сина. Али употреба израза δι' Υἱοῦ нема у светог Григорија никакво узрочно значење с обзиром на исхођење Светога Духа. Јер свети Григорије врло јасно вели: „У овој нествореној суштини, Отац се замишља беспочетним, нерођеним и увек Оцем. Из Њега непосредно (има биће) Јединородни Син, који се замишља нераздвојно са Оцем. А кроз Њега и са Њим (δι' αὐτοῦ δε καὶ μετ' αὐτοῦ) одмах, пре но што се појави претстава о нечем празном и непостојећем, појима се заједно и Дух Свети, који по своме бићу није каснији од Сина, те да би се Јединородни могао замислити без Духа, него узрок бића свог (τὴν αἰτίαν τοῦ εἶναι) и Дух има од Бога свесвета, од кога има биће и Јединородна Светлост, а просијава (ἐκλάμψαν) кроз истиниту Светлост, тако да се Он не одваја од Оца или од Јединороднога ни растојањем ни разликом природе“⁸⁹² Још Свети Григорије пише: „Дух Свети има са Сином и Оцем заједничко то што је нестворен по природи, али се разликује од Њих по својим личним признацима (τοῖς ἰδίαις γνωρίσμασιν), јер је са Оцем сједињен као нестворен, од Њега се опет разликује тиме што није Отац као Он; са Сином је сједињен као нестворен и што узрок постојања (τὴν αἰτίαν τῆς υπάρξεως) има од Бога свесвега, а разликује се опет лично (ἐν τῷ ἰδιαζοντί) тиме што није постао од Оца на начин Јединородног (μονογενώς) и што је објавио себе кроз његовог Сина (δι' αὐτοῦ τοῦ Υἱοῦ)⁸⁹³. У Светој Троици „једно је и исто Лице Оца из кога се рађа Син и исходи Дух Свети (ἐν γὰρ καὶ τὸ αὐτὸ πρόσωπον τοῦ Πατρός ἐξ οὗ Υἱός γεννᾶται καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον

εκπορεύεται). Због тога ми управо и називамо једним Богом Онога који је једини узрок Оних који су проузроковани Њиме, са којима је Он и савечан (διό και κυρίως τον ένα αίτιον όντα των αυτού αιτιατών ένα Θεόν φамεν έπει και συνυπάρκει αὐτοῦς)“.⁸⁹⁴

Поборници Filioque најрадије се позивају на учење светог Кирила Александријског. У борби против Несторија који је учио да је Дух сила туђа Сину свети Кирил је нарочито наглашавао и подвлачио да је Дух својствен, сопствен Сину, да је суштаствено сједињен са Њим, да природно борави у Њему и са Њим, да Му се не даје споља, као што је то случај са Пророцима и Апостолима. У речима светог Кирила: Дух није туђ Сину, већ од Њега има све што Му припада, римокатолички богослови виде доказ за Filioque. То би могло бити тачно, да свети Кирил ништа више није учио нити рекао о Светоме Духу. Али када се целокупно учење светог Кирила о Светом Духу посматра синтетички и органски, онда се јасно види да се он држи апостолске васељенске вере, по којој Дух Свети вечно исходи од Оца, а привремено се шаље у свет од Оца и Сина. Говорећи о Светом Духу да је Он „као један из Оца кроз Сина по истоветности суштине (ώς εν, έκ Πατρός δι' Υιού δια την ταυτότητα της ουσίας)“, свети Кирил продужава: „Једне природе, дакле, један је и Дух, и излива се од Оца као из извора (οίάπερ από πηγής), али није туђ Сину, јер се Син родио имајући у себи све својствено Оцу, и пошто је плод преузвишеног Божанства, како се може замислити лишеним добара Божанства? А Божанству је својствено освећење, које је Дух способан да покаже“⁸⁹⁵. Дух Свети „произлази од Оца по природи, а кроз Сина (δι' Υιού) даје се твари“⁸⁹⁶. „Дух Свети силази нама од Оца (παρά Πατρός) не друкчије него кроз Сина (ει μη δι' Υιού)“⁸⁹⁷. „Верујемо, изјављује свети Кирил, и у Духа Светог, не сматрајући Га туђим Божанској природи, јер је и Он од Оца по природи (εκ Πατρός φυσικώς), а излива се на твар кроз Сина (προχέόμενον δι' Υιού τή κτίσει)“.⁸⁹⁸ А на другом месту вели: „Ми исповедамо... да Дух производи од Онога у коме све добија живот. Животворни Дух Свети производи од Оца (πρόεισι έκ τοῦ Πατρός) на неизречен начин (όρρητώς), а даје се твари кроз Сина (δι' Υιού)“.⁸⁹⁹ Да се при расуђивању о Светом Духу ваља држати ботооткривене

вере, очуване у светоотачком Предању, свети Кирил показује када вели: „Ми верујемо и у Духа Светога... који од Оца исходи... Ми смо научени да Он исходи од Оца (ἐκ τοῦ Πατρὸς), али сувише не истражујемо како исходи (πὼς ἐκπορεύεται), већ се задовољавамо границама које нам одредише богослови и блажени људи“.⁹⁰⁰ Да се свети Кирил држао учења васељенске Цркве о исхођењу Светога Духа од Оца, имамо још једно сведочанство у његовом спору око тога са блаженим Теодоритом Кирским. Поводом деветог анатематизма у коме свети Кирил назива Духа „сопственим Сину“ (ἰδίον τοῦ Υἱοῦ) блажени Теодорит, епископ кирски, пише у своје име и у име малоазијских епископа ово: „Ако (Кирил) назива Духа сопственим Сину у том смислу, да је Он саприродан Сину и исходи од Оца (ὁμοφυὲς καὶ ἐκ Πατρὸς ἐκπορευόμενον), онда се ми слажемо са њим и признајемо да је изрека његова православна. Ако се пак тиме хтелo рећи, да Дух из Сина или кроз Сина има своје постојање (ἐξ Υἱοῦ ἢ δι’ Υἱοῦ τὴν ὑπαρξιν ἔχον), онда ми то одбацујемо као богохулно и безбожно (ὡς βλάσφημον τοῦτο καὶ ὡς δυσσεβὲς ἀπορρίψωμεν). Јер верујемо Господу који рече: Дух истине који од Оца исходи“.⁹⁰¹ Изазван овом изјавом малоазијских епископа, свети Кирил је изјавио: „Ма да, по речи Спаситеља, Дух Свети исходи од Бога Оца, Он ипак није туђ Сину, јер Сии има све што и Отац“.⁹⁰²

Како су западни богослови у VII веку схватили учење о исхођењу Светога Духа и од Сина приказује свети Максим Исповедник у своме писму презвитеру Марину. Знаменити Исповедник Православља пише: „Они не сматрају Сина за узрок Светога Духа, јер знају да је један узрок Сина и Духа: Отац, једнога по рођењу, другога по исхођењу. Али они то (тј. и од Сина) говоре да би показали да се Дух кроз Њега шаље (δι’ αὐτοῦ προϊέναι), и тиме означају јединство и неизменљивост суштине.“⁹⁰³

Да се Син не може сматрати ни непосредним ни посредним узроком Духа очигледно је и у учењу о Светоме Духу богомудрог претставника црквеног Предања, светог Јована Дамаскина. Он пише: „Свети Дух је Дух Оца, пошто исходи од Оца. Он је и Дух Сина, али не у том смислу да има биће од Сина, него због тога

што исходи од Оца кроз Сина (δι' αὐτοῦ ἐκ τοῦ Πατρός ἐκπορευόμενον); јер је један једини узрок: Отац (μόνος γὰρ αἴτιος ὁ Πατήρ).⁹⁰⁴ Јасно је из наведених речи светог Дамаскина да предлог διὰ нема, нити може имати узрочно значење за исхођење Светога Духа од Сина. Свети Дамаскин још вели: „Сина не називамо ни узроком, ни Оцем, него говоримо да је од Оца (ἐκ τοῦ Πατρός), и називамо Га Духом Оца. Не говоримо да је Дух од Сина (ἐκ τοῦ Υἱοῦ),... него исповедамо да се Он нама јавља и даје кроз Сина (δι' Υἱοῦ).“⁹⁰⁵ „Отац је почетак Сина и Духа, не по времену него по узроку. Јер је од Оца Логос и Дух, ма да не после Оца... Отац је почетак (αρχή) и узрок (αἰτία) Логоса и Духа... Исповедам један почетак: Оца, као природни узрок Логоса и Духа.“⁹⁰⁶ „Дух Свети исходи, али нити је узрок нити је нерођен (οὔτε αἰτίον, οὔτε ἀγέννητον), јер има један узрок и извор: Оца, из кога произилази, не рођењем него исхођењем, да буде један Отац, један Син, један Дух Свети.“⁹⁰⁷ Када се ови наводи светог Дамаскина доведу у везу са његовим целокупним учењем о Светој Тројици, онда излази сасвим јасно да он ни у ком смислу не сматра Сина ни за узрок, ни за саузрок, ни за начело, ни за посредника исхођења Светога Духа од Оца.

Из учења Светих Отаца, чије смо учење о Светоме Духу проследили, очигледно је да васељенска апостолска Црква верује, учи и исповеда: да Син није узрочник, ни саузрочник, ни посредник бића Светога Духа, и да се δι' Υἱοῦ ни у ком случају не може истоветовати са римокатоличким учењем о Filioque, нити схватити у филиоквистичком смислу.

Али не само са садржајне већ и са формалне стране Filioque је нецрквена и антиканоничка новотарија, јер је на неапостолски, неканонски, несаборски начин убачено у завршени Символ вере васељенске Цркве. Још III Васељенски сабор (431 год.), на читаво столеће и пре појаве Filioque, својим седмим каноном забранио је свакоме без разлике да исказује, пише и склапа другу веру, осим вере већ утврђене у Символу вере, јер је, по изјави светих Отаца IV Васељенског сабора, „довољно и овог премудрог и спасоносног Символа божанске благодати за потпуно разумевање и учвршћење побожности, пошто он савршено учи о Оцу, Сину и Светоме Духу.“⁹⁰⁸ Ко би се

дрзнуо да објави другачију веру, томе III Васељенски сабор прети анатемом ако је световњак, а свргнућем ако је клирик.

Да је седмим правилом III Васељенског сабора забрањено појединцима и помесним Црквама, мењати, проширивати или скраћивати Никејоцариградски Символ вере, види се из писма претседника III Васељенског сабора, светог Кирила Александриског, Јовану антиохиском, у коме пише: „Ми не допуштамо ни себи нити икоме другоме да измени макар једну реч (λεξι) у Символу вере, или да изостави макар један слог (συλλαβήν), сећајући се онога који је рекао: Не приступај вечне границе које поставите Оци твоји (Притч.22:28). Јер нису говорили они, него сам Дух Бога и Оца, који од Њега исходи, а није туђ ни Сину у смислу суштине.“⁹⁰⁹

Одлуке трећег и четвртог Васељенског сабора о неизменљивости Никејоцариградског Символа вере потврђују сви потоњи Васељенски сабори. Тако, V Васељенски сабор понавља одлуку III и IV Васељенског сабора о неизменљивости Символа вере⁹¹⁰; VI Васељенски сабор, говорећи о тој неизменљивости вели, да је „за савршено познање и учвршћење вере православне довољно овог светог и православног Символа божанске благодати“⁹¹¹; а када је на VII Васељенском сабору био прочитан Никејоцариградски Символ вере, Оци Сабора су једнодушно изјавили; „Сви ми тако верујемо, сви тако исто мислимо, и сви се сагласно потписујемо... То је вера апостолска, вера отачка, вера православна, вера која је утврдила васељену... Ми следујемо древној одлуци Цркве, ми чувамо одредбе Отаца, а предајемо анатемаи оне који макар нешто додају или одузимају у Цркве“.⁹¹² Имајући у виду овакво држање светих Васељенских сабора у погледу Символа вере, свети Фотије, патријарх цариградски, пише: „Из седам Васељенских и светих сабора, догмат да Дух Свети исходи од Оца, решио је други, примио га трећи, сматрао га светим четврти, једногласно био за њега пети, јавно га признао шести, сјајно га борбом запечатио седми Сабор. Очигледно је да је сваки од њих слободно изразио и чувао благочешће и богословско учење, да Дух исходи од Оца, али не од Сина (τοῦ Πατρός, ἀλλ' οὐ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεσθαι)“.⁹¹³

Папа Јован III (872–882), осуђујући сам и учење о исхођењу Духа и од Сина, и начин на који је Filioque унесено у Символ вере, писао је патријарху Фотију: „Узвишености твојој опет изјављујемо, да би се оправдали пред тобом за овај додатак у Символу (тј. за Filioque): ми не само не говоримо ово (тј. Filioque), него, шта више, оне који су се по своме безумљу први усудили то рећи осуђујемо као преступнике (transgressores) божанске речи, као изопачитеље богословља Господа Христа и светих Првосвештеника и осталих светих Отаца који нам саборски (synodice) предадоше свети Символ, те их стављамо упоредо са Јудом“.⁹¹⁴

Изражавајући богооткривену веру, сазнање и учење васељенске Цркве о Светоме Духу, Цариградски сабор 879. год. бацио је, заједно са папским легатима кардиналом Петром и Евгенијем, анатему насве који би у Никејоцариградски Символ вере уносили своје измишљотине и кварили га својим домецима.

У одбрану учења једне, свете, саборне и апостолске Цркве о исхођењу Светога Духа од Оца, а ни у ком смислу и од Сина, писао је много свети Фотије, патријарх цариградски, од чијих су списа нарочито важни: Књига о тајни Светога Духа,⁹¹⁵ Окружнице 2 и 15, и Писмо архиепископу аквилејском. Његови аргументи против римокатоличког учења о Filioque могу се, у главном, свести на следеће:

Син не може бити посредник између Оца и Духа, пошто Дух није сопственост Сина. Ако би у Божанству постојала два начела, два узрока, онда се разорава јединство Божанства. Ако, Дух исходи и од Оца и од Сина, његово исхођење само од Оца мора бити или потпуно или непотпуно. Ако је непотпуно, исхођење од двају Лица било би много механичкије и непотпуније него исхођење од једног Лица само; ако није непотпуно, зашто би за Њега било неопходно да исходи и од Сина? Ако Син учествује у личном својству Оца, онда Син и Дух губе своје личне одлике, чиме се пада у полусавелијанство. Поставка, да у Божанству постоје два начела, од којих је једно самостално а друго прима своје порекло од њега, у корену уништава хришћански појам о Богу. Било би много доследније

ова два начела повећати на три, јер би то више одговарало људском схватању Свете Тројице. Пошто је Отац начело и узрок не због природе Божанства, него због свог ипостасног својства, и пошто Ипостас Очева не укључује Сина, то Син не може бити начело и узрок. Filioque у ствари раздваја Очеву Ипостас на два дела, или Ипостас Сина чини делом Очево Ипостаси. Учењем о Filioque Свети Дух је два пута одмакнут од Оца, и отуда има много нижи ранг него Син. Ако Дух Свети исходи и од Сина, онда од трију Божанских Лица само Дух Свети има више него један почетак (αρχή). Учењем о исхођењу Духа и од Сина, Отац и Син испадају ближи један другоме него Отац и Дух, пошто Сину припада не само Очева природа него и Очево лично својство. Исхођење Духа од Сина је или исто као и оно од Оца, у ком се случају разлика међу Лицима губи мешањем својстава, или је различито, у ком случају постоји противност у Светој Тројици. Двоструко исхођење се не може помирити са принципом, да оно што није заједничко свима трим Лицима, искључиво припада само једноме од трију Лица. Ако Дух исходи и од Сина, зашто не би нешто исходило и од Духа, да би се на тај начин очувала равнотежа међу Божанским Лицима? Учењем о исхођењу Духа и од Сина, Отац се показује као пристрастан према Сину. Отац је или више узрок Духа него Син, или мање; ако је више, онда је то увреда према достојанству Сина, ако је мање, онда је то увреда према достојанству Оца. Латини чине Сина већим од Духа, јер Га сматрају узроком и непобожно Га стављају ближе Оцу. Уводећи другостепени узрок у Свету Тројицу, латини вређају Сина, јер Га чине узроком Онога који је већ проузрокован, те као узрок Он није потребан. Они раздељују Духа Светога на два дела: на онај од Оца и на онај од Сина. У Светој Тројици, сједињеној нераздељивим јединством, све три Ипостаси су неприкосновене, али ако се Синовство дода исхођењу Духа, Синовство је повређено и ипостасна својства оштећена. Ако је рођењем Сина била дата моћ Сину да од Њега исходи Свети Дух, како онда не би разорено само Синовство његово када Он, који је сам био проузрокован, постаде узроком другога који је раван Њему и исте природе са Њим? Према учењу о Filioque немогуће је

видети зашто Свети Дух не би могао бити назван унуком. Ако је Отац узрок Сина, који је другостепени узрок Духа, онда је Отац истовремено и ближи и даљи узрок Духа! Двоструки узрок (први и другостепени) у Божанству неизбежно садржи и двоструки резултат; отуда личност Духа мора бити двострука. Пошто у Светој Тројици не постоје временски односи, онда је Дух Свети, ако исходи и од Сина, морао бити рођен упоредо са Сином.

Погружен у неисказану тајну богооткривеног учења Цркве о Светоме Духу, свети Фотије је провидео сву пагубност неапостолског учења о Filioque, и још 867 године у својој Окружници писао, да би то богохулство на Светога Духа било довољно да се његови творци жигошу хиљадама анатема (μυρίοις ἀναθέμασιν).⁹¹⁶

Римокатоличко Filioque уводи у Божанство два начела, диархију, и тиме нарушава јединство Божанства, монархију. Двоначелност (диархија) чини немогућом једноначелност (μοναρχία). Учењем о Filioque се нарушавају ипостасна својства Божанских Лица, и заводи опасна, јеретичка субординација међу пресветим Лицима. Сам пак начин уметања Filioque у неприкосновени и неизменљиви Символ вере васељенске Цркве носи на себи печат горде и самољубиве анархичности, што је равно отпадању од једне, свете, саборне и апостолске Цркве, по речи Господа Цркве: Ако ли не послуша Цркву, да ти буде као незнабожац и цариник (Мф.18:17).

Део други – одељак први. Однос Бога према твари – Бог као Творац света

29. Постанак света уопште

Неисказано тајанствен и савршен у своме божанском бићу Тросунчани Господ је такав и у својству Творца света, због чега догмат о Богу као Творцу одише неизреченом божанском тајанственошћу и спада у свештене тајне хришћанске вере. Од те тајне Бог нам је открио онолико колико нам је потребно за духовно усавршавање и спасење, а остало је сакривено у неиспитаним дубинама мудрости Божје,⁹¹⁷ у неприступачној светлости Тросунчаног Божанства где чудесном суштином својом чуда божанских савршенстава живе.

Своја невидљива и увек неисказано тајанствена савршенства Тројични Господ нам је делимице открио у стварању видљивог и невидљивог света, што је богочовечанска мудрост Цркве кратко изразила првим чланом Символа вере: Верују во единого Бога,... Творца небу и земли, видимымъ же всемъ и невидимымъ.⁹¹⁸ Оваквом својом вером у Тројичног Бога као Творца свега видљивог и невидљивог Црква је у ствари исповедила богооткривену истину: да је свет дело воље, мудрости и силе Божје. То пак значи: свет није сам од себе постао; није случајно постао; нити постоји од вечности. Оваквим учењем Цркве јасно се двоји и разликује Творац од творевине, Бог од света. А и сам појам о стварању логички претпоставља на једној страни биће које ствара, а на другој твар која се ствара. Један по природи, Триипостасни Бог је један једини Творац једног јединог света који сачињава целину, а састоји се из духовних, вештаствених и духовновештаствених бића. По учењу Светог Откривења све што је Бог створио из ничега, извео из небића у биће, сачињава оно што се назива свет (κόσμος). У ужем смислу под светом се разуме земља, а у најужем – род људски.

1. Свето Откривење Тројичног Божанства почиње истином о Богу као једином Творцу света: Въ начале сотвори Богъ небо и землю.⁹¹⁹ На тој почетној и првој истини оснива се целокупно Откривење Старог и Новог Завета. У почетку свега и пре почетна свега стоји Бог, без кога, мимо кога и против кога није

ништа могло ући у постојање, у биће, у живот: вся (πάντα) темъ быша, и безъ него ничтоже бысть, еже бысть.⁹²⁰ Бог је то који је све (τά πάντα) створио,⁹²¹ јер је од Њега и кроз Њега и у Њему све.⁹²²

Говорећи о Богу као Творцу неба и земље Свето Откривење разуме под небом и земљом све што је стваралачком вољом Божјом постало, сву творевину Божју; и оно ни у ком смислу не изједначује Бога са светом, нити Бога чини зависним од света.⁹²³ Иако свет, не само у почетним него и у свима тренутцима свога постојања, зависи од Бога, ипак је Бог, као Творац, трансцендентан свету. Ово учење Светог Откривења које Црква чува и исповеда нема ничег заједничког ни са пантеистичким, ни са дуалистичким, ни са материјалистичким теоријама о пореклу света, теоријама које су послужиле неким јересима као основ за њихову космогонију и антропогонију. Јер по пантеистичком учењу свет је природна еманација суштине Божје, савечан је Богу, и јесте нека врста вечног тела Божјег; по дуалистичком учењу свет и Бог су два вечна бића, два вечна начела, при чему се Бог јавља не као творачко већ само као регулативно начело, а по материјалистичком учењу сва бића и све ствари постају из препостојеће хаотичне материје, која стваралачки дејствује неком иманентном стваралачком силом.

2. Пошто је свет творевина Триипостасног Бога, у његовом су стварању учествовала подједнако и нераздвојно сва три Божанска Лица, али свако на свој ипостасни начин. Силом своје једносушне и нераздељиве природе, мудрости и воље Божанска Лица су једносушна и нераздељива у својој творачкој делатности, при чему твораштво свакога Лица носи на себи своју ипостасну одлику. О творачкој делатности Бога Оца Свето Откривење говори: Нама је један Бог Отац, од кога је све (ἐξ ου τά πάντα).⁹²⁴ О творачкој делатности Бога Сина вели се: Нама је... један Господ Исус Христос, кроз којег је све (δι' ου τά πάντα);⁹²⁵ све кроза Њ постаде, и без Њега ништа не постаде што постаде;⁹²⁶ Њиме би саздано све што је на небу и што је на земљи, видљиво и невидљиво, ... све се кроза Њ и за Њ сазда; и Он је пре свега, и све је у Њему.⁹²⁷ О творачкој делатности Бога Духа Светога каже се: Дух Божји који ме створи;⁹²⁸ Речју

Господњом утврдише се небеса, и Духом уста његових сва сила њихова.⁹²⁹ Описујући стварање света боговидац Мојсеј пише: Дух Божји ношаше се над водом.⁹³⁰ Под Духом Божјим у овом стиху, по тумачењу светог Василија Великог, разуме се Дух Свети; а реч „ношаше се“ означава да Дух Свети загреваше и оживотвораваше природу воде припремајући је за произвођење живих бића, као што птица, насађујући јаја и лежећи на њима, даје им неку животворну силу.⁹³¹

Богооткривену истину Светога Писма о учешћу свих Лица Пресвете Тројице у стварању света Црква је изразила у свом васељенском Символу вере, у коме Бога Оца назива Творцем, а о Богу Сину вели: Имже вся быша (δι' ου τά πάντα ἐγένετο), док Бога Духа Светога назива животворящимъ (το ζωοποιόν). Богоглагољива уста Цркве, свети Оци, надахнуто исповедају свету истину Откривења о Светој Тројици као творцу света „Отац кроз Сина у Духу ствара све (κτίζει τά πάντα)“, објављује отац Православља, свети Атанасије Велики.⁹³² Ништа не долази у биће и не врши се него само кроз Сина у Духу Светоме,⁹³³ јер Света Тројица, која је нераздељива по природи и једна по дејству (μία ταύτης ή ενέργεια), васцела учествује у стварању и произвођењу (δλη του κτίζειν και δημιουργεί ν ούσα).⁹³⁴ Објашњавајући речи апостола Павла (Рим.11:36), свети Василије Велики пише: „Један је Бог од кога је све, и један је Господ Христос кроз кога је све, и један је Дух Свети у коме је све.“⁹³⁵ говорећи о недељивом дејству недељиве Свете Тројице, свети Кирил Александриски вели: „Бог Отац све чини кроз Сина у Духу.“⁹³⁶

У разликовању творачке делатности Оца, Сина и Светога Духа не може се логиком ићи до краја, јер је сва прожета непроницљивом тајном Тројичног Божанства које увек дејствује недељиво и триипостасно. Када Свето Писмо и Свети Оци указују на извесну разлику у творачкој делатности трију Божанских Лица, они ни у ком случају не допуштају мисао да се једно Лице Пресвете Тројице користи другим Лицем као оруђем или као потчињеним сарадником. Напротив, и у тој разлици ипостасних дејстава они виде једно биће, једну вољу, једну силу, једну делатност. Расуђујући о тој разлици у творачкој

делатности Божанских Лица свети Василије Велики овако је одређује: „Отац је првобитни узрок (προκαταρτική αἰτία) свега створенога, Син је стваралачки узрок (δημιουργική), Свети Дух је извршни узрок (τελειωτική), тако да вољом Оца све постоји, дејством Сина све се доводи у постојање, присуством Духа све се извршава... Јер први узрок постојања свега јесте Један, који ствара кроз Сина и извршује кроз Духа. Делатност Оца који чини све у свему није несавршена, нити је стваралачко дело Сина непотпуно ако није извршено Духом. Отац, који ствара својом јединственом вољом, могао би стварати без Сина, али ипак Он хоће кроз Сина; нити би Сину, који дела по угледу на Оца, била неопходна сарадња, али и Син исто тако хоће да извршује кроз Духа.“⁹³⁷ А свети Григорије Ниски пише о истој ствари: „Пошто је Бог, који је над свим, створио све кроз Сина, не што не може без неке сарадње, и Јединородни Син дела све Светим Духом, не што има мање силе за самостално извршење, него је извор силе Отац, а сила Очева је Син, а дух силе је Свети Дух, то је и сва творевина, видљива и невидљива, дело божанске силе. И пошто нема места напору у ономе што сачињава Божанску природу, јер са хтењем греди извршење, намера истог тренутка бива остварењем, то се за све јестество што је произашло кроз стварање, с обзиром на покрет воље, тежњу намере и давање силе, оправдано може рећи да почиње од Оца, продужује се кроз Сина и извршује у Духу Светом.“⁹³⁸ Та мисао бруји кроз православно богослужење: Святѣй Боже, вся содеявый Сыномъ, содействиемъ Святаго Духа.“⁹³⁹

3. Бог је Творац и садржине и облика света; Он је матерку и створио и дао јој облик;⁹⁴⁰ то значи: Он је створио свет из ничега, а не из неке материје која је постојала пре света, нити из своје божанске суштине. То је очигледно из Светог Откривења. У њему се нигде не говори о некаквој материји која би постојала пре стварања света, већ се напротив тврди да је Бог све створио у почетку: У почетку створи Бог небо и земљу.⁹⁴¹ Пре почетка постања света постојао је само Бог, који је силом своје моћи створио свет из ничега. То је изражено речима свете мајке светих Макавеја: Молю тя, чадо, да воззриши на небо и землю, и вся, яже въ нихъ, видящъ, уразумееш, яко отъ несущихъ

сотвори сiе Богъ (ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτά ὁ Θεός).⁹⁴² Христоносни Апостол сведочи да Бог „зове оно што није као оно што јесте“ (καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα = нарицаеть не сущая яко сущая)⁹⁴³, што значи да је свемогућство Божје безгранично, јер све што зажели ствара, доводи у постојање: Вся елика восхоте Господъ сотвори.⁹⁴⁴ „Јер као што је нама лако назвати по имену оно што постоји, тако је Богу лакше, далеко лакше створити оно што не ПОСТОЈИ (τὰ μὴ ὄντα).⁹⁴⁵ Силом своје свемоћне речи Бог је из ничега сворио сав свет: и материју и њен облик: вероју разумеваемъ совершитися векомъ глаголомъ Божиим, во еже отъ неявляемыхъ видимымъ быти (εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινμένων τὰ βλεπόμενα γεγυμέναι).⁹⁴⁶ А то значи: „Бог је створио из небића биће, из невидљивог видљиво, из непостојећег постојеће.“⁹⁴⁷

Ово богооткривено учење живи одувек у свештеном сазнању Цркве, и она га исповеда кроз свете Оце. Безбожна је, уче Оци, бесмислена је, и богохулна мисао: да је Бог произвео свет из своје суштине или из већ постојеће материје „Пре свега веруј, саветује свети Јерма, да постоји један Бог, Творац и уредитељ свега, који је све из ничега (ex nihilo) привео у биће.“⁹⁴⁸ Да је Бог створио свет из већ постојеће материје, то не би било ништа нарочито и велико, али се моћ Божја испољава баш у томе што Он из ничега ствара све што хоће. Свето Писмо показује да је материја, из које је Бог створио и усројио свет, саздана Богом.⁹⁴⁹ „Говорите да је све произашло из већ готовог вештаства и не признавати да је Творац васељене произвео све из ничега, било би знак крајњег безумља.“⁹⁵⁰ Бог није створио свет из себе, из своје суштине, већ из ничега. „Васељена је створена; њу Бог није родио из себе, да би она могла бити оно што и Он. Напротив, Он ју је саздао из ничега, да она не би била равна ни Ономе који ју је саздао, ни Сину Његовом кроз кога је саздана.“⁹⁵¹ „Кроз Реч Бог је створио из ничега све што раније ни на који начин није постојало.“⁹⁵² „Твар је произашла не из суштине Божје, него је вољом и силом Божјом приведена из небића у биће (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι).“⁹⁵³ Почетак свога постојања свет је добио по вољи Божјој, стога је он у односу према Творцу нешто спољашње (ἐξωθεν)⁹⁵⁴.

Што се тиче древне филозофске изреке: *ex nihilo nihil fit*, она се овде не може применити, јер богооткривеним учењем својим Црква учи не да је „ништа“ само собом створило свет из себе, већ да је Бог свемоћан и премудром силом својом створио свет из ничега. Као идеја, као мисао, свет је одувек постојао у Богу, али је објављен стварањем.⁹⁵⁵ „Бог је сва бића и све твари (τά πάντα) созерцавао пре постања њиховог (πριν γενέσεως αὐτῶν), имајући их у уму свом од вечности (ἀχρόνως ἐννοήσας); и свака твар улази у постојање у одређено време, сходно Божјој превечној, са хтењем сједињеној мисли (κατά την θελητικήν αὐτοῦ ἀχρόνον ἐννοίαν), која сачињава предодређење, и облик, и образац (προορισμός, καὶ εἶκὼν, καὶ παράδειγμα).“⁹⁵⁶ Том превечном мишљу Бог ствара, и она је основ дела које испуњује Логос и извршује Дух.⁹⁵⁷ Говорећи о томе како је Бог створио свет из ничега блажени Августин примећује да је Бог створио све вољом својом, а воља Божја није „ништа“.⁹⁵⁸ По учењу светог Максима Исповедника Бог је своме знању твари, које је од вечности постојало у Њему, дао остварење (οὐσίωσιν) и произвео на свет, када је сам хтео.⁹⁵⁹ Воља Божја је основ свега што постоји, зато почетак и порекло свега постојећег ваља видети у вољи и власти Божјој.⁹⁶⁰

4. Трипостасни Господ је „Творац не само твари већ и самог времена, у коме су твари добиле постојање,“⁹⁶¹ јер су простор и време два корелативна и нераздвојна појма. Творац света је, по речима светог Григорија Ниског, поставио време и простор као неке оквири за оно што је имало постати; на томе темељу је Творац саградио васељену. Немогуће је да ишта што је путем стварања дошло у биће може бити независно од простора и времена.⁹⁶² То значи, све што је Бог створио, створио је у времену, или тачније: са временем. На то указује и библијски опис постања света, када се све што је створено просторним пропраћа речима: И би вече и би јутро.

Сам први стих Библије: У почетку створи Бог небо и земљу, садржи у себи појам о истовременом почетку простора и времена, просторнога и временскога, јер тај стих и значи: у почетку времена створи Бог небо и земљу. Сам постанак света као просторне јединке истовремено је и постанак времена као

категорије света.⁹⁶³ Свето Откривење изрично наглашава да је Бог творац времена.⁹⁶⁴ И као што је један исти Творац времена и простора, тако је један исти и почетак њихов. Пре почетка, о коме је реч у првом стиху Библије, нису постојали ни небо ни земља, него су постали са почетком времена и у времену. Бог је једини који постоји одувек, пре сваког временског и просторног почетка, пре но што би створена земља и васељена.⁹⁶⁵ О томе говоре речи Спаситељеве гетсиманске молитве небеском Оцу: И сада прослави Ти мене, Оче, у тебе самога славом коју имадох у тебе пре него свет постаде (про τοῦ τοῦ κόσμου εἶναι).⁹⁶⁶

Овом свештеном истином дише Свето Предање апостолске и васељенске Цркве. Почетак света поклапа се са почетком времена, те тако нису два почетка него један. „Свет није створен у времену (*in tempore*), него са временом (*sed cum tempore*).“⁹⁶⁷ „У почетку времена Бог је створио небо и земљу. Јер време почиње са овим светом, није постојало пре света.“⁹⁶⁸ Једини је Бог беспочетан бићем, и Он је једини Творац свих векова и свих твари, а сам је изнад времена и пре времена, и изнад и пре свега створенога.⁹⁶⁹

5. Пошто је створени свет дело свесавршеног Бога и Господа, то се разлог и циљ његовог постанка налази у Богу, а не негде изван Њега. Бог није створио свет по неопходности и потреби,⁹⁷⁰ или што би имао неке користи од њега. Бог је сам по себи савршена пуноћа блаженства,⁹⁷¹ славе, мудрости и силе; према томе, Њега нико и ништа не може присилити ни на шта, нити Му ико и ишта може увећати силу или умножити славу. Живећи сав у ненарушивом јединству свих својих апсолутних савршенстава, Бог је као побуду и разлог за стварање света могао имати једино своју безграничну љубав, којом је зажеleo да створи свет, те тако и ван себе открије своја савршенства дајући створеним бићима могућност да учествују у његовој неисказаној доброти и блаженству. „Пошто се добри и предобри Бог није задовољио созерцањем себе самог, него је у преизобилној доброти својој зажеleo да постану бића која би могла уживати у његовим доборчинствима и суделовати у његовој доброти, то је Он из небића увео у биће и створио све

видљиво и невидљиво.⁹⁷² То значи, доброта Божја безгранична љубављу побуда је за стварање света, а циљ – учествовање твари у тој безграничној доброту Божјој.

Безгранична доброта Божја, која се према твари пројављује као безгранична љубав, сведочи да је Бог – љубав,⁹⁷³ да је Он – једини добар.⁹⁷⁴ Доброта као таква одразила се је на створењима Божјим: Благъ Господъ всяческихъ и щедроты Его на всехъ делахъ Его.⁹⁷⁵ Циљ стварања света садржи се у самој побуди Божјој за стварање света, јер учествовање у свесавршеној доброту Божјој и јесте циљ сазданих бића: мы созданы на дела благая.⁹⁷⁶ А учествовање у доброту Божјој и јесте учествовање у блаженству Божјем. Природно је што се то пројављује у слављењу Бога од стране сазданих бића. Свети Анђели непрекидно славе Бога јер је њихов живот непрекидно драговољно учествовање у доброту, а тиме и у блаженству Тросунчаног Господа.⁹⁷⁷ На тајанствен начин сва твар прославља Бога, творца свог.⁹⁷⁸ Човек је саздан да би, усавршавањем себе у доброту Божјој, учествовао у блаженству Божјем, и стога славио Бога, Творца и Спаситеља свога. Пошто доброта и љубав Божја према људима врхуне у Спаситељевом подвигу искупљења, то Спаситељ извршење дела искупљења назива прослављањем Оца свог небеског.⁹⁷⁹ Унети сву личност своју у искупитељски подвиг Спаситељев, усвојити га свим бићем својим, и на тај начин прославити Бога и душом и телом, мислима и делима, осећањима и жељама, и јесте циљ човекова постојања на земљи.⁹⁸⁰ Усавршавајући се у доброту Божјој, хранећи се њоме, човек се уподобљава Богу, и на тај начин учествује у блаженству Божјем, улази у вечну радост Господа свог.⁹⁸¹ А када Свето Откривење сумарно говори о циљу и смислу свега створенога, онда вели: Господ све створи себе ради,⁹⁸² све се кроза Њ и за Њ сазда,⁹⁸³ све је Њега ради,⁹⁸⁴ Он је омега свега,⁹⁸⁵ све греде ка томе да Бог буде све у свему,⁹⁸⁶ јер је Он „крайнее всехъ желание.“⁹⁸⁷

Вођени и увођени Духом Светим у тајне мироздања, свети Оци налазе да је доброта Божја једини повод и разлог стварању света. „Бог је добар, вели свети Атанасије Велики, или боље рећи: Он је извор доброте; а пошто Доброме није својствена

завист ни према чему, то је Он, немајући зависти ни према чему, створио све из ничега Речју својом, Господом нашим Исусом Христом.⁹⁸⁸ „Пошто Доброти није било довољно да се креће само у созерцавању себе (τη εαυτῆς θεωρία), него је требало да Добро излије и прошири своја добротинства на што већи број предмета (јер је то својствено највишој Доброти), то Бог најпре замишља анђелске и небеске Силе...; а када ово уреди, Он затим замишља други свет, вештаствен и видљив.“⁹⁸⁹

6. Начин стварања овако сложеног и тајанственог света у основи својој непостижан је уму људском. То је тајна која се једино вером постиже: Вером познајемо (πίστει νοοῦμεν) да је свет речју Божјом свршен.⁹⁹⁰ Од те надумне тајне откривено нам је то, да је свет створен речју Божјом, премудрошћу Божјом, слободним дејством воље Божје.⁹⁹¹

Пошто је Бог премудро створио свет слободним дејством свемоћне воље своје, то се свет јавља као нешто спољашње за Бога, као нешто што није постало из суштине Божје. Једино се из суштине Божје рађа Син Божји и исходи Дух Свети. „Твар није постала из суштине Божје, вели свети Дамаскин, него је вољом и силом Божјом приведена из небића у биће, те промена не додирује природу Божју. Рађање значи да Онај који рађа производи из своје суштине Рађаног, који Му је сличан по суштини; но стварање и грађење значи да творац и градитељ производи од онога што је спољашње, а не из своје суштине, и то Му је апсолутно неслично по суштини.“⁹⁹²

Бог је створио све што је хтео и како је хтео: Вся елика восхоте Господъ сотвори на небеси и на земли, въ моряхъ и во всехъ безднахъ⁹⁹³ Гледан у своме завршном моменту, на крају своје мучне историје, при апокалиптичкој процени света, свет се јавља као дело свемудре и свемоћне воље Божје: Господи, Ты еси создалъ всяческая, и волею твоею суть, и сотворена.⁹⁹⁴ У самој ствари: воља Божја је и порекло (origo), и начело (principium) и мера (mensura) свега створенога.⁹⁹⁵ У његовој вољи сједињена је савршена мудрост са савршеном правдом, савршена истина са савршеном свемоћи: Рече Богъ: да будетъ..., и бысть;⁹⁹⁶ Той рече, и быша; той повеле, и создашася.⁹⁹⁷

7. У стварању света Богом опажа се изванредан поредак и план. Свето Откривење разликује два момента у стварању: први моменат је стварање духовног света и безобличног космичког вештаства; други је – стварање бића и ствари из већ саздане безобличне материје, и то постепено, по врстама, у року од шест дана: први дан – светлост, други – видљиво небо, трећи – копно и мора и рибе у морима, четврти – сунце, месец и звезде, пети – рибе и птице, шести – све врсте животиња, и човека.⁹⁹⁸

Оци Цркве уче да под првобитним небом и земљом, о којима се говори у почетку Библије,⁹⁹⁹ не треба разумети небо које данас видимо, ни земљу на којој сада живимо, јер је ово небо постало касније, у други дан стварања видљиве природе, а ова земља у трећи дан стварања. Првобитно небо означава свет духовни, анђелски; првобитна земља – космичку масу која је садржала у себи вештаство свега онога што је у року од шест дана добило своје постојање и облик.¹⁰⁰⁰ Да је невидљиви духовни свет постао пре видљивог света сведочи Свето Откривење: Егда сотворены быша звезды, говори Господ, восхвалиша мя гласомъ веліимъ вси Ангели мои.¹⁰⁰¹ О поретку стварања свети Григорије Богослов овако расуђује „Бог најпре замишља анђелске и небеске Силе. И мисао постаде делом које испуни Син и изврши Дух... А пошто дивно уреди прва саздања, Он замишља други свет, материјални и видљиви, састављен и устројен од неба и земље и свега што је у њима... Али овим још није било обелодањено све богатство Доброте. Пожелевши и то да покаже, Творац Логос из обојега, тј. из невидљиве и видљиве природе, ствара једно живо биће: човека.“¹⁰⁰²

8. Све што је Бог створио добро је по самој природи својој, јер долази од Онога који је једини добар, и који, као такав, не може чинити зла. О каквоћи створенога света сам је Бог дао свој непогрешни суд, који боговидац изражава речима: И виде Богъ вся, елика сотвори, и се добра зело.¹⁰⁰³ Богомудри Соломон сведочи: Всяческая, яже сотвори Богъ, добра;¹⁰⁰⁴ а премудри син Сирахов говори: Дела Господня вся яко добра зело.¹⁰⁰⁵ Христови Апостол благовести: Свако је створење Божје добро (πάν κτίσμα Θεοῦ καλόν) и ништа није на одмет.¹⁰⁰⁶ Иако

оскрнављена и унакажена грехом, природа ипак одржава у себи доброту и величину Божју и својства Божја,¹⁰⁰⁷ и показује да је доброта и милост Божја вазда на свима тварима.¹⁰⁰⁸

Живећи богооткривеном истином о доброти свега Богом створенога, мисао светих Отаца указује на дивну доброту свега створенога и на потпуно отсуство зла у свету који је створен добрим Богом. Зло је у богозданој природи туђинац, који се од ђавола увукао у свет кроз човека. „О твари овако расуђуј, вели се у Православном исповедању, да је и она сама добра пошто ју је створио Бог, с том разликом само што разумна и слободна твар када се уклони од Бога постаје злом не што је таква саздана, него што су њена дејства супротна разуму. А твар неразумна, пошто нема слободе, сасвим је добра по природи својој.“¹⁰⁰⁹ У Посланици источних Патријараха говори се: „Пошто је Творац по бићу свом добар, све што је Он створио – створио је дивним, и Он никада не може бити творац зла. А ако у човеку или демону има (јер ми просто у природи незнамо зла) какво било зло, тј. грех, оно је противно вољи Божјој; и то зло долази или од човека или од ђавола. Јер је потпуно истинито и без икакве сумње да Бог не може бити виновник зла.“¹⁰¹⁰

30. Јеретичка учења о постанку света

Подводећи богооткривену истину о постанку света под принципе старе грчке философије гностици су обновили старе грчке заблуде о пореклу свега. Неки су од њих учили да је свет савечан Богу. Најистакнутији претставник таквог учења био је јеретик Хермоген, против кога је Тертулијан писао, доказујући да он уводи два божанства као начела света. „Ако Бог није једини вечан, и ако све остало није од Њега произашло, онда Он није Бог; а ако је свет савечан Богу и, самим тим, раван Њему по бићу, онда је он раван Богу по неизменљивости, по бесконачности и по свему. А то значи: он је друга Бог. Али два вечна и упоредна начела не могу се допустити по претстави здравога разума.“¹⁰¹¹ Неки су гностици учили да су свет створили Анђели или демиург. Против њих свети Иринеј пише: Ако су анђели, или неко други створили свет против воље Божје, значи да су они моћнији од Бога; а ако су га створили по вољи његовој, значи да Бог није могао без њихове сарадње. Али Бог ни у коме и ни у чему нема потребе. Он је сам у себи, на начин који ми не можемо ни схватити ни описати, замислио све твари и створио их како је хтео.¹⁰¹² Они који говоре да су анђели творци света, вели свети Дамаскин, нису друго до уста оца свог ђавола, јер анђели, и сами створења, не могу бити творци.¹⁰¹³ Ниједан анђеол није у стању да створи себе а камоли свет.¹⁰¹⁴

Богооткривено учење Цркве о постанку света у времену и са временом није разумео како треба Ориген. Он је мислио да Бог не би био свемоћан када свет не би постојао увек и одувек. Ако би се сматрало да некад није било света, онда би то значило да у то доба Бог није био свемоћан, него је такав постао касније, када је свет створио. На тај начин изгледало би да се Бог увећао, прешао из нижег у више стање, из мање у већу моћ. А то би било бесмислено. Али ако никада није било времена када Бог није био свемоћан, онда је неопходно признати да је овај свет постојао одувек.¹⁰¹⁵

Ово Оригеново учење одбацила је Црква. Јер, по учењу светих Отаца, у Богу треба разликовати идеју о свету од

остварења те идеје стварањем света као објективне реалности. Бог је од вечности имао идеју о свету, али ју је остварио у времену и са временом кад Му је била воља.

31. Постапак духовног света

Трипостасни Бог је своју творачку силу пројавио најпре у стварању духовног света. Он је из ничега створио сва духовна бића, обдаривши их по своме премудром благовољењу животом и духовно моралним особинама. Створена да буду извршиоци и весници воље Божје, ова су духовна бића названа анђели. А назив анђеол (ἄγγελος) име је не природе него дужности, и значи: гласник, весник.¹⁰¹⁶ У Светом Откривењу на неким местима реч „анђеол“ употребљава се у преносном смислу и означава људе које је Бог бирао за веснике своје воље у свету.¹⁰¹⁷ Ово изједначавање анђела и људи по називу потекло је због исте службе коју анђели и Божји изабраници врше међу људима. Али, било би погрешно на том основу изједначавати анђеле и људе по природи и бићу, јер Свето Писмо, у већини случајева и у главном, под именом анђела разуме бића своје врсте, која се разликују и од Бога и од људи својом посебном природом и постојањем, својом самосталном личношћу и својствима.

Да су анђели заиста посебна бића и личности, сведочи нам Свето Откривење на разне начине. У самом почетку Библије износи се како Бог поставља херувима са пламеним мачем пред врата Едема да чува пут ка дрвету живота,¹⁰¹⁸ што јасно показује да је херувим самостално биће, посебна личност, која свесно и драговољно испуњује вољу Божју. Анђели изводе Лота из Содоме.¹⁰¹⁹ Патријарх Јаков види анђеле како силазе и узлазе по лествицама које стоје на земљи, а врхом додирују небо где Господ Бог стоји.¹⁰²⁰ Овим се анђели јасно разликују од Бога и од људи као нека међубића, нижа од Бога а виша од човека. У књизи Јова анђели се називају синовима Божјим који кличу од радости када Бог ствара звезде¹⁰²¹ и који свагда претстају Господу кад год Он то зажели,¹⁰²² али у којима Бог, и поред тога што су Му тако блиски, налази недостатке своје врсте.¹⁰²³ Све то показује анђеле као самостална бића, као слободне личности, које имају свој посебни начин постојања и живота.

У Светом Откривењу налази се читав низ сведочанстава о јављањима анђела као стварних, личних бића, која посредују између Бога и људи. Тако, пророк Давид види анђела Господња где по заповести Божјој мори народ;¹⁰²⁴ анђеос Господњи јавља се пророку Илији и даје му упутства поводом болести цара Охозиије;¹⁰²⁵ пророк Исаија види шестокрилне серафиме где окружују престо Господа Саваота славећи Га, од којих један слеће к њему и жаром се дотиче уста његових говорећи му: Ево, ово се дотаче уста твојих, и безакоње твоје узео се, и грех твој очисти се;¹⁰²⁶ пророк Језекиљ види многооке херувиме, који видовито прате сва догађања у васељени;¹⁰²⁷ пророку Данилу се неколико пута јавља арханђеос Гаврил и открива му будућу судбину његовог народа;¹⁰²⁸ пророку Захарији се у неколико махова јавља анђеос Господњи и саопштава му вољу Божју.¹⁰²⁹ На стварности оваквих јављања анђела људима у Откривењу и заснована је вера људи у анђеле као лична бића и Божје веснике.

Новозаветно Откривење нарочито изобилује појавама анђела и сведочанствима о њима. У историји новозаветног човечанства анђели учествују од самог почетка па све до апокалиптичког завршетка. Ту су измешани анђели са људима као браћа по вери, љубави и нади. Нови Завет се отвара јављањем арханђела Гаврила Захарији са вешћу да ће жена његова, нероткиња Јелисавета, родити сина – Јована Претечу,¹⁰³⁰ и јављањем истога Арханђела светој Деви Марији са благовешћу да ће родити Спаситеља света.¹⁰³¹ Приликом Спаситељевог рођења у Витлејему јавља се мноштво анђела који славослове новорођеног Богомладенца.¹⁰³² Анђеос се неколико пута јавља у сну праведном Јосифу, дајући му потребна упутства.¹⁰³³ Анђели се јављају и служе Господу Исусу у пустињи пошто је победно кушача.¹⁰³⁴ У Гетсиманском врту анђеос се јавља Спаситељу и крепи Га.¹⁰³⁵ Анђеос одваљује камен са гроба Спаситељевог.¹⁰³⁶ Анђеос први објављује Мироносицама блавест да је Господ васкрсао.¹⁰³⁷ При Спасовом вазнесењу анђели се јављају Апостолима и објашњавају им тајну вазнесења и другог доласка Спаситељевог.¹⁰³⁸ Анђели учествују у животу младе Цркве:

анђео се јавља и ослобађа Апостоле тамнице;¹⁰³⁹ анђео упућује Корнилија на пут спасења;¹⁰⁴⁰ анђео се јавља апостолу Петру у тамници и изводи га из ње;¹⁰⁴¹ анђео удара првог црквоборца Ирода који умире изједен од црва;¹⁰⁴² анђео се јавља апостолу Павлу и објављује да му ваља путовати у Рим пред ћесара.¹⁰⁴³ Апокалипсис сав припада њиховим јављањима и дејствима.¹⁰⁴⁴ Све ово очигледно показује да су анђели самостална бића и чудесне личности које учествују у целокупном новозаветном домостроју спасења, извршујући вољу Божју као посланици Божји.

Новозаветно Откривење обилује не само јављањима светих Анђела, него и учењем о анђелима. Једно се другим потврђује, разјашњује, допуњује. Сам Спаситељ, објашњавајући причу о кукољу, говори о анђелима као бићима реалним, не мање реалним и очигледним него што је реалан и очигледан Син Човечји, свет, синови царства и синови зла.¹⁰⁴⁵ Својим учењем Господ саветује да не презиру ниједног од малих који, вером у Њега, стреме у Царство небеско, јер анђели њихови на небесима једнако гледају лице Оца небескога.¹⁰⁴⁶ То значи да су анђели не само самостална, лична бића, него и да су веома блиски Богу и имају велику вредност пред Њим. О томе говоре и Спаситељеве речи људима: Всякъ, иже аще исповестъ мя предъ человеки, и Сынъ человеческій исповестъ его предъ ангелы Божиими; а отвергшийся мене предъ человеки, отверженьъ будетъ предъ ангелы Божиими.¹⁰⁴⁷ Неотступно и увек верни Господу Христу са Њим ће доћи „и сви свети Анђели“ приликом другог доласка његовог у слави.¹⁰⁴⁸ Одговарајући садукеејима који су одрицали постојање анђела¹⁰⁴⁹ Господ Исус не само потврђује да анђели постоје, него показује и начин на који постоје: Въ воскресеніе бо ни женятся, ни посягаютъ, но яко ангели Божіи на небеси суть.¹⁰⁵⁰ Када пламени ученик употребљава нож да заштити свог божанског Учителја, Спаситељ осуђује његов поступак речима: Мислиш ли ти да Ја не могу сад умолити Оца Свога да Ми пошање више од дванаест легиона анђела?¹⁰⁵¹ Све ове речи о светим анђелима Спаситељ не би ни изговорио када анђели не би постојали као бића самостална, лична, света и блиска Богу.

Христоносни Апостоли уче што и Господ о постојању светих Анђела. Апостол Павле заклиње свога ученика Тимотеја да се нелицемерно држи светог учења, и то га заклиње пред Богом и Господом Исусом Христом и изабранима његовим анђелима.¹⁰⁵² Анђели с неба гледају све шта се дешава са хришћанима у свету.¹⁰⁵³ У Цркви Христовој анђели се уче истој божанској мудрости којој и људи.¹⁰⁵⁴ Они су увек на служби Богу,¹⁰⁵⁵ и Црква их је препуна.¹⁰⁵⁶ Апостол Петар јасно разликује Пророке и Апостоле од Анђела.¹⁰⁵⁷

Ово богооткривено учење Црква је увек брижљиво чувала и од старине у својим симболима исповедала веру у Бога као Творца духовног, невидљивог света. Тако се у древном символу јерусалимске (а слично и у симболима антиохиске, кесариске и кипарске) цркве вели: „Верујем у једнога Бога Творца неба и земље, свега видљивог и невидљивог.“ Та општа вера нашла је свој израз у првом члану васељенског Никејоцариградског Символа вере, и тиме је занавек сакционисана једином, светом, саборном и апостолском Црквом. Одлуком VII Васељенског сабора да се, упоредо са светим иконама Спаситеља и Светитеља, имају побожно поштовати и свете иконе светих Анђела, Црква је још једном на саборски начин исповедила и потврдила васељенску веру своју у постојање бестелесних анђела као бића стварних, личних, самосталних и светих.

2. Анђели нису ни у ком смислу самоникла и самобитна бића, него је њих створио Бог као и сва створења. Свето Откривење јасно сведочи да све што постаде – Богом постаде,¹⁰⁵⁸ слетствено и анђели. Осим тога у Старом Завету се изрично говори да је Бог створио анђеле. Јездра се обраћа Богу речима: Ти си сам Господ једини, Ти си створио небо и небеса . под небесима и сву војску њихову, земљу и све што је на њој, мора и све што је у њима, и Ти оживљаваш све, и војска небеска Теби се клања.¹⁰⁵⁹ Да се овде под војском небеском разумеју анђели види се из контекста (Лк.2:13), где се анђели називају војницима небеским. Апостол Павле јасно сведочи да је анђеле створио вечни Син Божји: кроз Њега би саздано све што је на небу и што је на земљи, видљиво и невидљиво, били

Престоли, или Господства, или Поглаварства, или Власти: све се кроза Њ иза Њ сазда.¹⁰⁶⁰

Док Свето Откривење јасно учи да је Бог створио анђеле, дотле у њему није јасно кад су створени. Судећи по већ наведеном месту из књиге о Јову где се вели да су Анђели клицали од радости кад је Господ створио звезде,¹⁰⁶¹ и на основу свега реченога о првобитном небу, као и на основу библиске повести о кушању првих људи у рају од змије, односно палог духа,¹⁰⁶² што претпоставља да је свет духова пре тога постојао и да се у њему већ био десио неки морални преврат који се завршио отпадништвом од Бога неких духова, – мора се закључити да је Бог створио анђеле пре материјалног света. Богонадахнути тумачи божанског Откривења: свети Златоуст, свети Григорије Богослов и свети Дамаскин уче да је Бог створио анђеле пре материјалног, видљивог света.¹⁰⁶³ А молитвена мисао Цркве каже да су анђели „тваремъ начатокъ.“¹⁰⁶⁴

3. Природа анђела је бестелесна, духовна, јер су они духови (τά πνεύματα).¹⁰⁶⁵ „Желиш да знаш, пита блажени Августин, име природе анђелове? Ево њега: дух. Желиш да знаш његову дужност? Ево ње: анђеол. По бићу своме он је дух, а по дужности анђеол.“¹⁰⁶⁶ Као духови анђели су невидљиви, разумни, слободни, бесмртни, бестрасни. Све ове особине чине да се природа анђела не може изразити категоријама људске мисли и речи, те у ствари „само Творац зна облик и дефиницију (то εἶδος καὶ τὸν ὅρον) анђелске суштине“.¹⁰⁶⁷ Пошто су анђели савршеније природе од људске, то ми не можемо са тачношћу (μετὰ ἀκριβείας) знати шта су они по природи.¹⁰⁶⁸

О духовности природе анђела Свето Откривење говори и на посредан начин називајући их невидљивима (τά ἀόρατα),¹⁰⁶⁹ тј. недосежнима за наша чула. По учењу Отаца анђели када се и по вољи Божјој јављају достојним људима, јављају се не онакви какви су по себи у својој невидљивој суштини, него у неком преображеном облику (ἐν μετασχηματισμό), у каквом би их људи могли видети.¹⁰⁷⁰ Ма да су анђели духовна створења, ипак се њихова духовност мора разликовати од духовности бића Божјег, јер је духовност Божја апсолутна, бескрајна, безгранична, а

анђелска је релативна, коначна, ограничена. На то, у извесном смислу, указује свето Откривење када вели да Бог и у анђела својих налази недостатке.¹⁰⁷¹ Свети Оци и Учитељи Цркве слажу се у мишљењу да су анђели бића релативно духовна, бестелесна. Када неки од њих говоре о телесности анђела, они под њом разумеју: или најфинија тела, светловидна и етирна, која немају ништа заједничко са материјалном телесношћу, или нарочити облик постојања, или просторну ограниченост. С друге стране, они Оци који заступају потпуну бестелесност анђела, кад је сравњују са бестелесношћу Божјом, налазе за потребно да јој припишу извесну вештаственост. То схватање свети Дамаскин овако формулише: „Анђеол је биће разумно, слободно, бестелесно (ασώματος)... Бестелесним и невештаственим (ἀύλος) назива се у сравњењу са нама, јер у сравњењу са Богом, јединим несравњивим, све изгледа грубо и вештаствено (παχύ τε καί ύλικον); једино је Божанство истински невештаствено и бестелесно.“¹⁰⁷²

Иако су анђели бестелесни, духовни, ипак су ограничени у просторном погледу, јер свудаприсутност припада једино Богу. На такву ограниченост и несвудаприсутност анђелску указује Свето Откривење када изображава анђеле како силазе с неба на земљу или узлазе са земље на небо,¹⁰⁷³ што показује да они не могу истовремено бити и на небу и на земљи. Они се налазе тамо где дејствују, јер су и они на извештан начин ограничени местом (circumscripti loco).¹⁰⁷⁴ Анђели су ограничени (περίγραπτοι), вели свети Дамаскин, јер када се налазе на небу, њих нема на земљи, а када их Бог шаље на земљу, они не остају на небу, и не могу у исто време бити и дејствовати и овде и тамо. Пошто су они умови (νόες), то се налазе у местима мисленим (έν νοητοίς τόποις), и нису ограничени на телесан начин (ού σωματικώς περιγραφόμενοι). Они не узимају на себе облик на телесан начин (σωματικώς), нити се простиру у три димензије, него духовно (νοητως) присуствују и дејствују тамо где им је наређено, при чему их ништа не може спречити: ни зидови, ни врата, ни катанци, ни печати.¹⁰⁷⁵

С обзиром на будућност анђели су бесмртни, тј. не могу умрети,¹⁰⁷⁶ али им та бесмртност припада не по природи, већ по

дару и благодати Божјој, јер све што има почетак по природи мора имати и крај.¹⁰⁷⁷

Анђели су савршенији од људи¹⁰⁷⁸ и по природи, и по уму, и по вољи, и по моћи, и по сили.¹⁰⁷⁹ Али пошто су они бића саздана и ограничена, то и њихово духовно развиће и усавршавање има својих граница. „Сви су Анђели створени Богом кроз Логоса и освећењем од Духа Светога достигли савршенство, учествујући у светости и благодати по вредности и чину.“¹⁰⁸⁰ Анђели постоје вољом Оца, ушли су у биће дејством Сина, и усавршили се присуством Духа.¹⁰⁸¹ Освећење и усавршавање анђела подвиг је у коме они учествују свим бићем својим: и вољом, и умом, и осећањем. „Савршенство анђела је освећење, и истрајност у њему.“¹⁰⁸² Они имају освећење не из саме суштине своје, него од Духа Светога, и послушношћу остају у њему.¹⁰⁸³ Они су се, дејством благодати Светога Духа, толико усавршили и утврдили у добру и светости, да су постали неподвижни на зло. „Отъ Святаго Духа освящаеми Ангелстѣи Собори, на зло пребываютъ недвижимы, еже къ первому благому восхожденію обожаемы.“¹⁰⁸⁴ Анђели су сада непокретни на зло не по природи (οὐ φύσει), него по благодати (ἀλλὰ χάριτι) и по својој привржености једино добру.¹⁰⁸⁵

Непокретни на зло дејством благодати Божје и својом љубављу према божанском добру, добри Анђели су вавек свети и светли.¹⁰⁸⁶ Али они су свети и светли по дару Божјем, а не самостално и независно. Они су највернији поседници и преноситељи светости и светлости Божје. „Анђели су, по речи светог Дамаскина, другостепене светлости (φωτὰ δευτέρα), умне, које своје светљење добијају од првобитне и беспочетне Светлости.“¹⁰⁸⁷ Анђели, као φωτὰ δευτέρα, осветљавани пречистом Светлошћу, примају то озаренје, по мери природе своје и чина; они су тако упили и утиснули у себе Добро, да су постали другостепене светлости, те могу просветљавати (φωτίζειν) и друге изливањем и предавањем Прве Светлости.¹⁰⁸⁸ Не грешити – припада Богу, а и Анђелима због њихове близине Богу¹⁰⁸⁹ коју су они искористили да се добровољно утврде у добру за вавек. Бог је Светлост највиша, неприступачна, неизречна; а друга светлост (δεύτερον φως) је Анђеο, нека врста

отицања Прве Светлости (του πρώτου φως απorroή τις) и заједничарење, који добија светљење приврженошћу и послушношћу Првој Светлости.¹⁰⁹⁰ Анђели су прва бића од Бога и око Бога; они први пију од Прве Светлости, и просветљавани речју истине сами су светлост и одблесци савршене Светлости (τελείου φωτός απauυάσματα).¹⁰⁹¹ Они гледају Бога лице у лице, созерцавају вечну истину, схватају у Логосу законе и принципе твари, и имају удела у божанској вечности.¹⁰⁹² Све то указује на њихову неисказану радост, блаженство и савршенство.

Поред свега таквог савршенства Анђели су ипак бескрајно далеко од тога да се њихово савршенство ма у ком погледу може поредити са Божјим савршенством. Савршенство је њихово савршенство твари, и у границама сазданих твари. Тако, на ограниченост њиховог савршенства указује Свето Откривење када тврди, да нико (значи: ни анђели) осим Духа Божјег не зна дубине Божје,¹⁰⁹³ да анђели не знају будућност која је једино Богу извесна,¹⁰⁹⁴ не знају потпуно тајну искупљења у коју желе завирити,¹⁰⁹⁵ па не знају ни помисли срца људских.¹⁰⁹⁶ Они својом сопственом силом не могу ни чудеса творити, јер је Бог творяй чудеса единъ.¹⁰⁹⁷ Бог и у њима налази извесне недостатке¹⁰⁹⁸ Проникнута овом богооткривеном истином свети Оци уче да Анђели, при свој својој умности, која је много виша од људске, не знају нити могу знати природу Божанства.¹⁰⁹⁹ Свесни недокучивости Божје природе, Анђели крилима заклањају лица своја славећи Господа Саваота, јер највиши степен мудрости производи највиши степеј страхопоштовања и побожности.¹¹⁰⁰ Анђели созерцавају Бога уколико им је то могуће (κατά το έφικτόν αúτοίς), и тиме се хране.¹¹⁰¹ Упоређени са човеком, Анђели су далеко савршенији од њега; упоређени са Богом, они се показују ограничени и несавршени, јер су твар, и јер се савршенством својим, ма како оно било велико, крећу у границама своје богоздане природе.¹¹⁰²

4. Анђелски свет је по броју неизбројив. Свето Откривење сведочи о томе. Пророк Данил говори о хиљадама хиљада анђела¹¹⁰³; свети тајновидац Јован у Откривењу види анђеле чији је број неисказано велики¹¹⁰⁴; сам Спаситељ говори о легионима анђела¹¹⁰⁵; Еванђелист Лука говори о мноштву

небеских анђела који славослове новорођеног Богомладенца¹¹⁰⁶; апостол Павле вели да се верни сједињују кроз Цркву са безброј анђела (μυριάσιν αγγέλων)¹¹⁰⁷; други долазак Господа Христа на земљу биће праћен непрегледним мноштвом светих Анђела.¹¹⁰⁸

Свети Оци сматрају да је блажена војска светих Анђела безбројна, и мноштво бестелесних Сила бескрајно, те су бројеви које ми употребљавамо малени да означе њихово безбројно мноштво. „Редови небеских бића не могу се избројати. Многе су блажене војске надсветских духова; оне премашују немоћну и уску меру наших материјалних бројева“¹¹⁰⁹. Анђела је тако много, да они превазилазе сваки број.¹¹¹⁰

5. Анђели се разликују и деле међу собом по савршенству и чину. Свето Откривење јасно говори о тој разлици и подели међу њима. Када апостол Павле хоће тачније одреди шта је све Јединородни Син Божји створио на небу, он вели: Темъ создана быша всяческая, яже на небеси..., аще престолы, аще господствія, аще начала, аще власти.¹¹¹¹ Осим ова четири степена Свето Откривење разликује још пет степена небеске јерархије: Серафиме,¹¹¹² Херувиме,¹¹¹³ Силе,¹¹¹⁴ Арханђеле¹¹¹⁵ и Анђеле.¹¹¹⁶

Исповедајући ову богооткривену истину о подели и разлици међу светим Анђелима, Црква их кроз свете Оце дели на три чина, а сваки чин на три реда. Таква је подела изражена у древном црквеном спису „О небеској јерархији“, који се приписује светом Дионисију Ареопажиту. Ту се небеске Силе, с обзиром на савршенство природе и близине Тросунчаном Божанству, деле на три јерархије (ιєράρχιαι), и свака јерархија на три лика (χόροι). Вишу јерархију (ἐπάρχια) сачињавају: Серафими, Херувими, Престоли; средњу јерархију (μεσάρχια): Господства, Силе, Власти; нижу јерархију (ὕπάρχια): Начела, Арханђели, Анђели. Виша јерархија добија светлост од Тросунчаног Господа, средња је добија од више, а нижа од средње.¹¹¹⁷ То бива „саобразно њиховој природи и чину“ (κατά την ἀναλογίαν της φύσεως και της τάξεως)¹¹¹⁸.

„Анђели се разликују један од другогa светлошћу и положајем (τῷ φωτισμό) καὶ τῇ στάσει), било да њихова светлост

зависи од њиховог положаја, или да њихов положај зависи од њихове светлости; и они просветљавају један другога (αλλήλους φωτίζοντες), јер превазилазе једни друге чином или природом. Јасно је да виши Анђели предају светлост и знање нижима“.¹¹¹⁹

Учећи увек тако о светим Анђелима Црква је на V Васељенском сабору осудила Оригеново мишљење,¹¹²⁰ по коме су сви бестелесни духови саздани потпуно једнаки по природи, и првобитно нису били подељени на степене, него се то десило када је један извештан број њихов пао и отпао од Бога.¹¹²¹

6. Анђели живе на небу, и имају један посао: да славе Бога и служе Његовој божанској вољи.¹¹²² Свето Откривење показује то и доказује. Свети боговидац Исаија види Серафиме како круже око престола Божјег кличући: Святъ, Святъ, Святъ Господь Саваотъ; исполнь вся земля славы Его¹¹²³; христољубљени Јован, погружен у апокалиптичке визије, сведочи како небеске Силе покоя не имутъ день и ноць, глаголюще: Святъ, Святъ, Святъ Господь Богъ Вседержитель, иже бе, и сый и грядый.¹¹²⁴ Пророк Данило види где Ветхій деньми седи на престолу небеском, тысяща тысящъ (Анђела) службаху Ему, и тьмы темъ предстояху Ему.¹¹²⁵ Сам Спаситель изјављује да Анђели выну видятъ лице Отца небеснаго¹¹²⁶, и непрестано испуњују вољу Божју и на небу и на земљи, служећи на тај начин остварењу Божјег плана о свету и човеку.¹¹²⁷ Анђели су моћни, вели свети Дамаскин, и готови на извршење Божје воље, и по својственој им брзини одмах се појављују тамо где им божански миг нареди.¹¹²⁸

32. О злим дусима

Свето Откривење показује и потврђује да постоје не само добри него и зли духови, и то као лична, самостална бића, која су се драговољно и неповратно утврдила и усавршила у злу. Стварно постојање злих духова Свето Писмо доказује њиховим јављањем у овом свету и својим учењем о њима. Свето Писмо тачним именима обележава карактер и делатност нечистих духова. Главни, врховни дух зла назива се у Светом Писму: сатана (јеврејски: satan = противник, обмањивач)¹¹²⁹, ђаво (διάβολος = клеветник¹¹³⁰, опадач), Велзевул,¹¹³¹ Велијар,¹¹³² кнез власти ваздушне,¹¹³³ кнез овога света,¹¹³⁴ кнез ђаволски,¹¹³⁵ кушач,¹¹³⁶ Деница (ὁ Ἑωσφόρος = Lucifer),¹¹³⁷ Авадон,¹¹³⁸ а остали зли дуси називају се: нечисти духови,¹¹³⁹ духови зла, зли духови,¹¹⁴⁰ беси, демони,¹¹⁴¹ анђели сатане.¹¹⁴²

1. Да су ђаво и анђели његови бића лична и стварна показује Свето Писмо описом њихових јављања људима и њиховог присуства у овом свету. У књизи Јова износи се како се Анђели често јављају пред лицем Божјим, а са њима и ђаво, и подробно се описују све невоље којима ђаво, по допуштењу Божјем, куша праведнога Јова.¹¹⁴³ Зли дух узнемирава Саула;¹¹⁴⁴ ђаво напада на Давида и навраћа га на небогоугодно дело;¹¹⁴⁵ ђаво је, у облику змије, посејао прво зло у овом свету које се разгранало кроз све душе свих потомака Адамових.¹¹⁴⁶ У пророчком виђењу Захаријином описује се првосвештеник Исус како стоји пред анђелом Господњим, а с десне стране његове ђаво као његов тужитељ.¹¹⁴⁷ У књизи Товита говори се о демону који бежи од дима тамњаног.¹¹⁴⁸ Премудри Соломон објављује да завишћу ђавола смрт уђе у свет.¹¹⁴⁹

Нови Завет пружа многобројне доказе о нечистим дусима као бићима самосталним, личним и стварним. Тако нам Нови Завет најпре описује ђавола као кушача, који врло вешто и лукаво куша Спаситеља, и са којим Спаситељ води разговор као са личношћу стварном, самосталном, разумном и слободном.¹¹⁵⁰ Много пута Спаситељ изгони нечисте духове из бесомучних, обраћајући се нечистим дусима као самосталним,

рационалним бићима¹¹⁵¹. Када фарисеји окривљују Спаситеља да Он помоћу Велзевула, кнеза ђаволскога, изгони ђаволе¹¹⁵², Он не само не пориче постојање ђавола, већ одговором својим потврђује да стварно постоји и сатана и царство његово: „Аще сатана сатану изгонитъ, на ся разделися есть; како убо станеть царство его? И аще азъ о веельзевуле изгоню бесы, сынове ваше о комъ изгоняють?“¹¹⁵³ Царство Божје остварује се у свету влашћу над нечистим дусима и изгоњењем ових из душа и тела људских помоћу силе Духа Светога, јер је то обележје и знак вере Христове¹¹⁵⁴. Нечисти дуси су бића у којима су оличени чисто зло и грех, и Спаситељ показује и учи да се они „једино молитвом и постом“ изгоне из човека и из света.¹¹⁵⁵ У осуди коју ће свеправедни Судија на дан Страшнога суда изрећи над грешницима: „Идите од мене, проклети, у огањ вечни, припремљен ђаволу и анђелима његовим“, ¹¹⁵⁶ ђаво и анђели његови се јасно двоје и разликују од грешних људи и претстављају као стварна, лична, одговорна бића, којима је одређена вечна казна. „Ђаволи верују и дрхћу“¹¹⁵⁷, јер су лична, самостална и разумна бића. Они су сву природу бића свог својеволјно претворили у радионицу греха, и они су једини творци греха у свету људском, док су људи творци греха уколико су се драговољно сјединили са њима те се духовно рађају од њих, због чега је у вечној Књизи речено: Који твори грех од ђавола је (ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν), јер ђаво греши од почетка.¹¹⁵⁸ Ђаво је закleti отац лажи и свега лажнога, отац греха и свега грешнога, зато је он човекоубица од искони.¹¹⁵⁹ Све мисли ђаволове, вешто сложене у читаву философију греха и лукаво сврстане у саблажњиву апологију зла, уперене су на то да људе одврате од Бога, због чега богоносни Апостол опомиње: Да нас не превари сатана, јер знамо шта он мисли.¹¹⁶⁰ Кроз сва зла своја нечисти дуси хватају људе у своје богоборачке мреже и трују их гресима и пороцима.¹¹⁶¹ Ђаво и анђели његови, и сва пагубна дела њихова, толико су у овом свету реални, и страшни, и моћни, да их само Бог може победити и разорити, што и јесте разлог Божјег оваплоћења и искупитељског подвига у свету огреховљеном и ођавољеном: Сего ради јавися Сынъ Божій, да разрушитъ дела діаволя.¹¹⁶²

Богооткривено учење о нечистим дусима Црква је одувек верно чувала и кроз Свето Предање раскривала и разјашњавала. Стародревни обреди Крштења показују како се од оних који се крштавају тражило да се одрекну ђавола и свих дела његових. А Житија Светих подвижника сведоче како они сав свој живот проводе у борби са нечистим духовима, а није ретко да им се ови и у видљивим облицима јављају.

2. Порекло ђавола и његових анђела треба тражити у њима самима, у њиховом слободном и драговољном отпадништву од Бога као вечне истине, светлости и добра. Свесавршени и сведобри Господ и њих је био створио добрима, и светима, и светлима, али се они нису хтели љубављу према Богу одржати у добру, остати у истини, стога су пали и отпали од Бога, и постали лаж, зло и грех. О томе јасно говоре Спаситељеве речи грехољубивим Јеврејима: Ваш је отац ђаво, и сласти оца свога хоћете да чините; он је човекоубица од почетка, и у истини не остаде (ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν), јер нема истине у њему (ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν οὗτῳ); кад говори лаж своје говори: јер је лажа и отац лажи.¹¹⁶³ То значи: ђаво је био унутра у истини, ограђен истином, и од њега је зависило да ли ће остати у њој, али је он претпоставио да је напусти; и он је драговољно отпао од истине, испао из истине, у којој је стајао, живео и кретао се.

Он је отпао од Бога свим својим бићем, и у њему није остало нимало истине; зато је сав без остатка постао лаж и отац лажи, сваке лажи на Бога и истину Божју у овом и оном свету.¹¹⁶⁴ Безгрешни Господ је и ђавола и анђеле његове био створио безгрешнима, али су они својевољно сагрешили, иступили из истине Божје и добра Божјег, и пошли путем гордих мука и страдања, који кроз Страшни суд Божји воде у вечне муке и у другу смрт. На то указују речи светог Апостола: Бог не поштеде анђеле који сагрешише, него их метну у окове мрака пакленог, и предаде да се чувају за суд.¹¹⁶⁵ То исто тврди апостол Јуда: Бог ангелы не соблюдшыя своего начальства (τὴν ἐαυτῶν ἀρχήν), но оставльшыя свое жилище (ἀπολιπόντας τὸ ἴδιον οἰκητήριον), на судъ великаго дне узами вечными подѣ мракомъ соблюде.¹¹⁶⁶ То значи: Анђели су постали ђаволи јер нису сачували своје првобитно стање безгрешности, светости,

истине, добра; они су својеволјно напустили своје жилиште, свој божански дом истине, правде, светости, добра, и оковали себе тамом зла, греха и лажи.

Попут богооткривене истине Црква учи својим светим, саборним, апостолским умом, да су зли дуси, створени добрим Богом, били у почетку добри анђели, па су доцније, по слободној својој вољи, отпали од Бога и Божје вечне истине, сами себе претворили у зле и постали лаж и творци зла и греха. „Први виновник греха и отац зала јесте ђаво, вели свети Кирил Јерусалимски. То је Господ рекао а не ја: ђаво греши од почетка (1Ин.3:8). Пре њега нико не сагреши; а он је сагрешио не зато што је од природе добио неопходну наклоност ка греху – то ἀμαρτητικόν – (иначе би узрок греха пао на онога који га је таквим створио); али створен добрим, он је по сопственој вољи својој постао ђаво (διάβολος γέγονεν ἐξ οικείας προαιρέσεως)“¹¹⁶⁷. „Ђаво је из почетка био добар, вели свети Златоуст, али поставши немаран пао је у такву злобу, да после већ и није устао. А да је он био добар сведочи Христос: Ја видех сатану где спаде с неба као муња (Лк.10:18). Сравњење са муњом показује и светлост пређашњег стања и брзину пада“¹¹⁶⁸. На другом месту свети Златоуст говори да је ђаво „веома зао, само не по природи него по самоопредељењу и слободи“¹¹⁶⁹. Бог није ни Анђеле ни људе створио злим по природи, пише свети Иринеј. Пошто је Бог створио све, а ђаво постао узрок отпадништва сам себи и другима, то Свето Писмо с правом назива оне који остају у стању отпадништва синовима ђавола и анђелима зла (maligni)¹¹⁷⁰. „Ђаво је нечист дух, пише блажени Августин; он је добро као дух, а зло као нечист; он је дух по природи, а нечист по греху; од та два својства прво је од Бога, а друго од самога ђавола.“¹¹⁷¹ Треба знати, вели свети Атанасије Велики, да се ђаволи називају ђаволима не што су такви створени, јер Бог ништа зло створио није, него су и они створени добри, али су отпали од небеског начина мишљења (ἀπό της ουρανίου φρονήσεως).¹¹⁷²

3. По учењу Светог Откривења гордост је почетак греха,¹¹⁷³ што значи да је гордост почетак сваког греха уопште, начело греха, душа греха и у овом свету и у свету анђелском.¹¹⁷⁴

Прецењујући своја богодана савршенства сатана је хтео да се изједначи с Богом, али је гордошћу отпао од истине, од светлости, и потонуо у мрак, сурвао се у пакао.¹¹⁷⁵ „Први светлonoсац, вели свети Григорије Богослов, превазневши се високо, када је, одликован изузетном славом, узмаштао о царској почасту великога Бога, изгубио је своју светозарност, са срамом је спао овамо, и, зажелевши да буде бог, сав је постао тама... Али је пао не сам, него је повукао у пад многе“¹¹⁷⁶. Први светлonoсац, Деница (ὁ Ἑωσφόρος = Lucifer), постао је тама због своје охолости, и назван је тамом са њему потчињеним богоотпадничким силама које су удаљењем од добра постале творци зла (δημιουργοί της κακίας).¹¹⁷⁷ Гордост је почела од ђавола, који се преварио преценивши моћ и достојанство дато му од Творца, и наумио да се у слави изједначи са Богом, због чега је и збачен са небеске висине са оним анђелима које је увукао у своје зло¹¹⁷⁸. Ђаво и духови који су се с њим упињали да приграбе Божје достојанство, лишили су себе богозданог достојанства и пали с неба¹¹⁷⁹. Ђаво је пао с неба „по злоби и неизмерној гордости“¹¹⁸⁰. „Ђаво је најпре постао горд да би пао, затим завидљив да би нама напакостио“¹¹⁸¹. Све је бестелесне духове створио добри Бог, вели блажени Теодорит, али ђаво и демони, обузети гордошћу и охолошћу, одлучили су се на зло и испали из свога првобитног стања¹¹⁸². Грех анђела је грех гордости; они су одбили да се покоравају Богу и да Му буду верни.¹¹⁸³ Демони су пали гордошћу, и они су окренути к себи а не к Богу (ad seipsos, non ad Deum conversi)¹¹⁸⁴. Основна је одлика ђавола и његових анђела: противити се Богу и издавати себе за Бога¹¹⁸⁵. Пали дух није саздан зао по природи, вели свети Дамаскин, него је био добар и саздан за добро, и ни трунке зла није добио од Творца. Али не подневши светлост и почаст што му је Творац подарио, он се својеволјним опредељењем (αὐτεξουσίῳ προαίρεσει) одвратио од природнога противприродноме (ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν εἰς τὸ παρὰ φύσιν) и подигао против Бога који га је створио са жељом да дигне бунт против Њега; и први отступивши од добра постао је зао¹¹⁸⁶.

Својим падом из неисказане светлости нечисти духови су се отиснули у таму најкрајњу, јер су пали по своме слободном

опредељењу, у чему су учествовали свим разумом својим, свом вољом својом, свим бићем својим. Створени од сведоброг Бога као чисти духови, они су били испуњени сваком божанском светлошћу и красотом и слободни од сваког греха и зла, а пали су једино по потпуно самосталној и неизнуђеној одлуци ума свог и воље своје, уставши дрско на самога Бога. Исте природе са Анђелима, вели свети Дамаскин, они су постали зли својеволјним самоопредељењем приклонивши се од добра ка злу¹¹⁸⁷. Пошто су се свесно и драговољно свим бићем определили за вечно богоборство, они су гордошћу толико огрезли у злу да им више ни покајања ни поправке нема. Они су, по речи светог Јустина, неизменљиво зли (αμετάβλητος πονηροί)¹¹⁸⁸. Изједначивши себе свесно, разумно и упорно са злом, ђаво има вољу која се не може покајати (ἀμετανόητον ἔχει τὴν προαίρεσιν)¹¹⁸⁹. На неповратни пад нечистих духова указује Свето Откривење када учи да су за њих одређене вечне муке¹¹⁹⁰. Пад је за анђеле што и смрт за људе, вели свети Дамаскин, јер после пада за њих нема покајања, као што га нема ни за људе после смрти¹¹⁹¹. Ово богооткривено учење о неповратном паду злих духова било је одувек убеђење васељенске Цркве Христове, која је на V Васељенском сабору и осудила мишљење Оригена и оригениста о покајању демона и њиховом повратку Богу.

4. Демони су и после пада остали духовни, бестелесни, али само са потпуно измењеним моралним стањем и расположением и са савршено посувраћеним својствима своје духовне природе. Говорећи о њима Свето Писмо их назива дусима¹¹⁹², нечистим дусима¹¹⁹³, злим дусима¹¹⁹⁴. Духови по природи, демони имају разум, вољу, осећање, које пројављују у својој делатности и животу¹¹⁹⁵. По својим злим моћима они превазилазе човека¹¹⁹⁶, али су њихове моћи ипак ограничене. То се види из тога што сатана може кушати људе само по допуштењу Божјем¹¹⁹⁷, што је побеђен Господом Христом¹¹⁹⁸, што га хришћани, наоружани свеоружјем Божјим, могу побеђивати¹¹⁹⁹, и што ће Антихриста, чији ће долазак бити по чињењу сатанину, Господ Исус убити духом уста својих и искоренити светлошћу доласка свог.¹²⁰⁰ Ма да ограничена, ипак

је демонска моћ у злу велика¹²⁰¹. Демони су проузроковачи свих људских порока и страсти, хуле на Бога и разврата душе људске, јер иза сваког порока и греха скрива се ђаво као првобитни творац њихов¹²⁰². Демони могу наводити људе на зло, али их не могу приморати на зло без њиховог пристанка. Ђаво је потстрекач на грех, вели свети Кирил Јерусалимски; он потстрекава све, али ипак не може приморати оне који му се не покоравају¹²⁰³. Сва зла и све нечисте страсти измислили су демони, вели свети Дамаскин; и мада им је допуштено да кушају људе, ипак они не могу никога приморати, јер од нас зависи да ли ћемо примити или одбацити оно на што нас они потстичу и што нам предлажу¹²⁰⁴. Сваки човек има слободну вољу, и ђаво може потстицати на грех и зло, али он нема власти (οὐκ ἔχει τὴν ἐξουσίαν) приморати против воље¹²⁰⁵. Када би демони имали власти, не би дали ниједном хришћанину да живи¹²⁰⁶. Али они не могу људе искушавати више него што ови могу поднети¹²⁰⁷. Као чувар и промислитељ сазданих бића Бог не допушта демонима да сасвим потисну и коначно утврде зло у свету, иако им попушта у развијању зла у свету¹²⁰⁸. Сваког човека прати по један демон, вели свети Касијан, трудећи се свим средствима да разврати његову душу¹²⁰⁹. Учење Цркве каже, пише Ориген, да свака разумна душа има слободну вољу и да јој претстоји борба са ђавољом и анђелима његовим, пошто се они старају да је обремене грехом¹²¹⁰. У тој борби са људима они употребљавају сва средства која им Бог допушта, а понекад узимају на себе разна обличја¹²¹¹. Они не знају будућност, али могу, користећи се својим многовековним искуством, чинити извесне прогнозе које се често обистињују¹²¹². Демони претскажују, вели свети Дамаскин, понекад – провидећи у далеке догађаје, а понекад – само нагађујући, због чега често и лажу. Не треба им веровати, мада они много пута говоре и истину¹²¹³.

4. Свето Откривење не казује нам тачан број палих духова, али нам даје на знање да је он врло велики¹²¹⁴ и показује да и међу њима постоји разлика у сили и моћи за зло. Сам Спаситељ говори о нечистом духу који, изашавши из човека, доводи затим „седам других духова, горих од себе (πνεύματα πονηρότερα

εαυτοῦ)¹²¹⁵. Апостол Павле разликује међу злим дусима начала, власти и светодршце таме овога света (міродержителей тьмы века сего)¹²¹⁶. Овим Апостол указује на постојање чинова и степена међу нечистим дусима, јер у каквим су чиновима пали, у таквим су и остали. Као што међу добрим Анђелима има степена, тако и међу злима има степена своје врсте.¹²¹⁷ Сам Спаситељ говори о Велзевулу, кнезу ђаволском¹²¹⁸, о ђаволу и анђелима његовим.¹²¹⁹ „Велико је мноштво демона, вели свети Атанасије Велики, у ваздуху око нас, и нису далеко, и велика је разлика међу њима“¹²²⁰. А по светом Дамаскину, мноштво демона је неизбројно (ἄπειρον)¹²²¹.

33. Заблудна учења о Анђелима и злим дусима

Противно црквеном богооткривеном учењу многи су гностици учили да Анђеле није створио Бог, него истину, еманирају се из самог Божанства, из саме суштине божанске. Јеретици пак, који су у своме схватању света били дуалисти, учили су да пали духови нису постали зли по својој вољи него су зли по самој природи својој од почетка.

Оригеново учење о међусобној једнакости Анђела по савршенству осудио је V Васељенски сабор као заблуду. Исти Сабор је осудио и другу Оригенову заблуду, по којој ће наступити време када ће се и сам сатана са анђелима својим повратити Богу и добру, и коначно се измирити са Богом.

34. Постанак човечанског света

Тросунчани Господ створио је првога човека по лику своме као родоначалника човечанског света. Створио га је мало мањим од Анђела, а много већим од твари. Тело му је саздао од земље: тиме је у човеку заступљен материјални свет; и задахнуо га духом живота: тиме је у њему заступљен духовни свет. Припадајући душом духовном свету, а телом – материјалном, човек се јавља као мали свет у великоме (микрокосмос) или као велики свет у маломе (макрокосмос). Желећи да објави богатство своје доброте, вели свети Григорије Богослов, Бог решава да произведе једно живо биће из обојега, тј. из видљиве и невидљиве природе, и Он ствара човека узевши из већ саздане материје тело, а од себе дах (што се назива разумном душом и образом Божјим – εἰκόνα Θεοῦ), ствара као неки други свет, у маломе – велики (έν μικρῷ μέγαν)¹²²². А свети Дамаскин пише: Бог је створио човека као неки други свет, мали у великоме (έν μεγάλῳ μικρόν)¹²²³. Такав створен, човек претставља собом тајанствено јединство материје и духа, видљивога и невидљивога, земаљскога и небескога, временскога и бесмртнога, просторнога и бескрајнога; претставља као неку средину између величине и маленкости¹²²⁴.

Начин стварања човека разликује се особеношћу од начина сварања материјалног света. Свето Откривење сведочи да је материјални свет створен по речи Божјој, а човек по образу и подобију Божјем. Стварању човека претходи саветовање у Тројичном Божанству, после чега сва три Божанска Лица непосредно и лично стварају човека. И рече Богъ: сотворимъ человека по образу нашему и по подобию (κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν)... И сотвори Богъ человека, по образу Божию сотвори его: мужа и жену сотвори ихъ.¹²²⁵ Тако је „првога човека створио не само Отац, него и Син, и Свети Дух“¹²²⁶. Отуда „Святымъ Духомъ всяка душа живится, и чистотою возвышается, свѣтлеется троическимъ единствомъ, священнотайне“¹²²⁷.

Говорећи по други пут у књизи Постања о стварању човека, боговидац Мојсеј даје неке појединости које у многоне расветљују тајанствено двојство човекова бића. Ту он показује да је тело човеково из праха земљиног, а душа – из даха Божјег. И созда Богъ человека, персть вземъ отъ земли, и вдуну въ лице его дыхание жизни: и бысть человекъ въ душу живу.¹²²⁸ А о стварању жене вели се: И наложи Богъ изтупление на Адама, и успе: и взя едино отъ ребръ его, и исполни плотію вместо его. И созда Господь Богъ ребро, еже взя отъ Адама, въ жену, и приведе ю ко Адаму.¹²²⁹

Преимућство човековог стварања састоји се у томе што је Триипостасни Бог лично и непосредно, тако рећи својим сопственим рукама, саздао тело човеково и дао му свој дах живота, а није га земља, по заповести Божјој, сама произвела, као што је то био случај са осталим живим бићима на земљи.¹²³⁰ „Од видљиве и невидљиве природе, вели свети Дамаскин, Бог је својим властитим рукама створио човека по образу својему и по подобију: од земље је саздао тело, а душу разумну и мислећу дао му дахом својим“¹²³¹. У човеку је на веома тајанствен начин измешана боголика доброта и красота са црним прахом земљиним, и „човек је створен Творцем да буде оовплоћено обличје трансцендентне Божанске моћи“¹²³², човек није ни само тело нити чисти дух; он је јединство тела и духа, и то богоздано јединство, у коме је све неизрециво тајанствено и загонетно. Душа без тела не сачињава човека, нити тело без душе, него једно са другим и једно у другом. Тако, по речима светог Иринеја, душа може бити део човека (*pars hominis*), али никако сав човек; потпун човек је у јединству, у савезу душе са телом. Исто тако ни телесни састав (*plasmatio carnis*) сам по себи није потпун човек, него је тело човека и део човека (*pars hominis*); ни душа сама по себи није човек, него је душа човека и део човека.¹²³³ Шта је човек, пита свети Јустин, ако не разумно биће, састављено из тела и душе? Је ли душа по себи човек? Не, него је она душа човека. Хоћемо ли тело назвати човеком? Не, него телом човека. Ни душа ни тело, одвојено узети, нису човек, него се њихово јединство назива човек¹²³⁴.

1. Иако је тело неопходни састојак човекова бића, његов вештаствени основ, ипак је оно оруђе, орган, а душа живот и животворно начело у човеку. Душа може живети без тела, али тело не може без душе: дух је оно што оживљава (то ζωοποιοῦν), тело не користи ништа (οὐκ ωφελεῖ οὐδέν)¹²³⁵, јер је тело без духа мртво (то σῶμα χωρίς πνεύματος νεκρόν ἐστίν)¹²³⁶. Боголика душа је биће просто, бестелесно, разумно, слободно, животворно. Као просто биће она је недељива, као бестелесно – невидљива, као животворно – бесмртна. А тело је прашина земљина, глинени сасуд душе, земљани дом душе¹²³⁷, у коме душа живи привремено. На то указују речи премудрог Соломона: И возвратится персть въ землю, якоже бе, и духъ возвратится къ Богу иже даде его¹²³⁸. Сву своју вредност тело добија од боголике душе која борава у њему; без ње се оно распада, умире и губи своју вредност. О томе речито говори Спаситељ када пита: Каква је корист човеку, ако сав свет добије, а душу своју оштети (την δε ψυχὴν αὐτοῦ ζημιωθή)? Или какав ће откуп дати човек за душу своју?¹²³⁹

Овом животворном истином Светога Писма о души и телу живи Свето Предање, и говори нам о њој благодатно и свештено. Свети Дамаскин пише: „Душа је суштина (οὐσία) жива, проста, бестелесна, по својој природи невидљива за телесне очи, бесмртна, мислећа и разумна, безоблична (ασχημάτιστος), служи се органским телом и даје му живот, и узрастање, и осећање, и силу рађања; ум (νοῦς) припала души не као нешто туђе њој него као најчистији део њен, јер што је око у телу то је ум у души. Душа је, даље, слободна, има способност хтења и делатности (Фελητική τε καὶ ενεργητική); она је променљива, то јест променљива с обзиром на вољу, јер је створена. Све је то душа по природи (κατά φύσιν) добила од благодати Створитеља, од које благодати је добила и биће (то εἶναι) и нарочиту врсту природе“¹²⁴⁰. Бог је творац и душе и тела; душа је прекрасно саздање Божје, боголико слободно, бесмртно, нетрулежно, по благодати Божјој; тело је оруђе (ἐργαλεῖον) душе, нека врста одеће и покривача душе¹²⁴¹. „Тело није јаче од душе, вели свети Иринеј, пошто душа надахњује, и оживљава, и узраста, и устројава тело; душа поседује тело и

влада њиме. Тело је као инструмент, а душа заузима место уметника... Дајући живот телу, сама душа не престаје живети¹²⁴². Тело је као харфа, вели свети Атанасије Велики, на којој душа, разумна и бесмртна, као музичар свира. Душа креће тело, а она сама себе покреће, јер кретање душе није ништа друго до живот душе. За тело велимо да живи када се креће, а умире када престане да се креће, тј. када га душа напусти¹²⁴³. „Душа је живот тела, а живот душе је Дух Божји“¹²⁴⁴. У принципу, у онтолошкој дубини својој, живот душе је од Светога Духа: „Святымъ Духомъ всяка душа живится“¹²⁴⁵. Погружен у боголику крстоу душе, свети Макарије Велики говори: Заиста је душа дело велико, божанско и чудесно. При стварању душе Бог ју је створио по образу добродетељи Духа (κατά την εἰκόνα των ἀρετῶν τοῦ Πνεύματος); ставио је у њу законе добродетељи, расуђивање, знање, разумност, веру, љубав и остале добродетељи по образу Духа (καὶ τὰς λοιπὰς ἀρετὰς κατὰ την εἰκόνα τοῦ Πνεύματος)¹²⁴⁶. Наднесен над тајну чудесног бића што се човек зове, свети Григорије Богослов закључује: Човек је најсложеније и најразноврсније биће (το πολυτροπώτατον ζῶον καὶ ποικιλώτατον): душа му је од Бога, божанска, и има небеско благородство, а тело је од праха земљиног; што је Бог за душу, то је душа за тело, сједињујући га и управљајући њиме¹²⁴⁷.

2. Сва непролазна вредност, незаменљивост и драгоценост душе долазе од њене боголикости, тј. од тога што је човек саздан по лику Триипостасног Бога. Душа је драгоценија од свега створенога, вели свети Макарије Велики, јер је једино човек саздан по образу и подобију Божјем¹²⁴⁸. Боголикоост душе састоји се у одражавању првообраза Божјег у богообразној души човековој: Бог је свесавршена духовност, првообраз духовности, душа је одражај те духовности; Бог је свесавршени Ум, ум човеков је одражај тога Ума; Бог је свесавршена Слобода, слобода човекова је одражај те Слободе; Бог је апсолутна Вечност, првообраз Вечности, бесмртна душа јесте одражај те Вечности; Бог је свесавршена Светост и Доброта, способност душе човекове за светост и доброту јесте одражај те Светости и те Доброте; Бог је врховни господар и управитељ свега, човекова способност владања природом одражај је тога.

Уопште, све карактеристичне црте Божанства, по учењу светог Григорија Ниског, садрже се на извештан начин у боголикој души човековој¹²⁴⁹. Створен по образу Тројичног Божанства, човек се јавља као одражај тога Божанства у најбитнијој сржи свога бића¹²⁵⁰. Божанска праведност и светост истине (δικαιοσύνη καὶ ὁσιότης τῆς ἀληθείας) сачињавају суштину боголикости душе¹²⁵¹. Стога је човек у праоснови својој биће θεοειδές и θεοείκελον¹²⁵². Оно што је створено по образу Божјем, вели свети Григорије Ниски, у свему је налик на Првообраз: ум је налик на Ум, бестелесност на Бестелесност, али је природом нешто друго и разликује се од Првообраза, јер не би било „по образу“ (κατ’ εἰκόνα) када би у свему било једно исто са Првообразом. Црте, којима се у несазданој природи одликује Првообраз, показују нам се у образу саздане природе, јер као што се у малом парчету стакла, када на њ падне сунчев зрак, види цео сунчев шар, показујући нам га не у његовој природној величини, већ у обиму дотичног парчета, тако и у сићушности наше природе сијају обличја неисказаних својстава Божјих¹²⁵³. Као што сликари помоћу боја преносе људске ликове на своје слике, тако је наш Творац насликао лик свој у бићу човековом украсивши га чистотом, бестрасношћу, блаженством, доброто¹²⁵⁴. Речи Библије: „по образу Божјем“ створи Бог човека, значе да је Бог створио људску природу да учествује у сваком добру, јер ако је Божанство пуноћа добра, а човек је његов образ, онда образ налази своју сличност у Првообразу, пошто је испуњен сваким добром¹²⁵⁵. Отуда је образ Божји својствен бољим деловима наших својстава, а све оно што је у нашем животу ниско и јадно далеко је од тога да наличи на Божје¹²⁵⁶. Али при свој сличности која постоји између Бога и онога што је створено по образу Божјем, постоји у исто време и велика разлика међу њима, јер док је Бог нестворен, неизменљив и увек исти, дотле створена природа не може постојати без промене.¹²⁵⁷

Поставља се питање: где се и у ком делу човекова бића налази боголикоост? Одговарајући на ово питање свети Епифаније вели да Црква верује и исповеда, да је човек уопште створен по лику Божјем, али не одређује у коме се делу

човекова бића налази та боголикоост¹²⁵⁸. Други Оци и Учители Цркве дају разне одговоре по овоме питању, али та разлика не иде дотле да би они противречили један другоме или основном богооткривеном учењу. Тако неки од њих држе да се лик Божји налази не у телу него у души човековој, јер је Бог бестелесан; вештаствено тело не може бити обличјем бестелеснога Бога.¹²⁵⁹ Други пак, сматрајући да Бог као дух има и битна својства духа: ум, слободу и бесмртност, мисле да се лик Божји налази или у уму човековом,¹²⁶⁰ или у слободној вољи,¹²⁶¹ или у бесмртности душе његове. А чињеница да је душа човечја једна по бићу, а тројична по својствима која се могу назвати: воља, ум, осећање, или: воља, ум, сећање, побуђује неке Оце да у томе виде њену боголикоост. „Бог је Отац, пише свети Амвросије, Бог је Син, Бог је Дух Свети, али нису три Бога него један Бог који има три Лица; слично томе и душа је ум, душа је воља, душа је сећање, али нису три душе у једноме телу, него једна душа која има три силе, и у тим трим силама наш унутрашњи човек по природи својој чудесно одражава лик Божји“. Али и поред све сличности постоји ипак битна и огромна разлика између тројичности у Богу и тројичности у души човечјој, јер тројичност у Богу означава три посебна, самостална, савршена и вечна Лица, а тројичност у човеку – три несамосталне, безличне силе и својства.

Пошто је тело близанац боголике душе, и она једино у заједници са њим сачињава човека, то она, живећи у телу, које је такође Бог створио, одражава донекле и на телу боголикоост своју, због чега, а и с обзиром на јеретике гностике који су тело сматрали за зло по природи, неки Оци уче да се лик Божји налази чак и у телу човековом.¹²⁶² У томе смислу ваља разумети и речи при опелу: Плачу и рыдаю, егда помышляю смерть, и вижду во гробехъ лежащую по образу Божию созданную нашу красоту, безобразну, безславну, не имущую вида (την κατ'εἰκόνα Θεοῦ, πλάσθεισαν ἡμῖν ωραιότητα, ἀμόρφον, ἄδοξον, μὴ εχούσαν εἶδος).

Имајући све то у виду, може се рећи да се лик Божји, више или мање, одражава у целом човеку, а не искључиво у једном делу бића његова, или својству, или сили. По мишљењу светог Григорија Ниског, васцела људска природа, која је створена у

Адаму и продужава се кроз сав род људски, сачињава лик Божји који се не налази у неком делу њеном, већ у њој као целини¹²⁶³. Али и поред свега тога, не може се човек отргнути од узбудљивих речи светог Григорија Ниског по овом питању: На који је начин човек, то смртно, пролазно, краткотрајно биће, – обличје оне природе која је бесмртна, чиста и вечита? Прави одговор на ово питање зна само сама Истина.¹²⁶⁴

3. У библиском опису стварања човека направљена је извесна разлика између то кат' εἰκόνα и то καθ' ὁμοίωσιν. Говорећи о саветовању Тројичног Божанства пред стварање човека, свети Мојсеј вели да је Бог одлучио да створи човека по образу и по подобију своме; описујући пак само стварање вели: и сотвори Богъ человека, по образу Божию сотвори его,¹²⁶⁵ а изоставља речи: и по подобно. Зашто није урађено оно што је намераavano? пита свети Григорије Ниски. Зашто није речено: и сотвори Богъ человека, по образу Божию, и по подобию. Да ли је Творац изнемогао? Безбожно је тако што говорити. Да ли је Творац променио своју намеру? Безбожно је тако што и помислити. Рекао је и променио намеру? Не.

Свето Писмо не каже ни да је Творац изнемогао, ни да је намера остала неиспуњена. Какав је онда разлог што је прећутано: и по подобију? Разлог је тај што кат' εἰκόνα ми имамо по стварању, а καθ' ὁμοίωσιν стичемо по својој вољи. Бити по образу Божјем нама је својствено по првом нашем стварању, али постати по подобију Божјем – зависи од наше воље. И то што зависи од наше воље налази се у нама само као могућност; а стичемо га стварно помоћу наше саморадње. Да Господ, намеравајући створити нас, није претходно казао: да створимо човека... и по подобију, и да нам није даровао могућност да будемо по подобију, ми не бисмо могли својим сопственим силама постати подобии Богу. Ми смо при стварању добили могућност да будемо подобии Богу. Али, давши нам ову могућност, Бог је препустио нама самима да изграђујемо своје подобије с Богом, да би нас за наш подвиг удостојио пријатне награде, да не би били слични безживотним сликама које праве живописци.¹²⁶⁶ „При самом стварању мом, расуђује у истом спису свети Отац, ја сам добио то кат' εἰκόνα а по слободној

вољи постајем то καθ' ὁμοίωσιν... Једно је дато а друго је остало недовршено, да бих ја, усавршивши сам себе, постао достојан награде Божје. А како постајемо по подобију? Кроз Еванђеље. Шта је хришћанство? Уподобљавање Богу, колико је могуће за људску природу. Ако си се решио да будеш хришћанин, онда се постарај да постанеш пободан Богу, обуци се у Христа“.

Облагодаћеним умом својим удубљени у библиску повест о стварању човека, свети Оци уче: да се то кат' εἰκόνα налази у самој природи душе човекове, у њеном разуму, у њеној слободи, у њеној осећајности, а то καθ' ὁμοίωσιν – у правилном развићу и богоцентричном усавршавању свих психофизичких својстава бића човекова, тј. у уподобљавању Богу кроз све мисли и дела, речи и осећања, намере и жеље. А Свето Откривење није друго до Божје упутство, Божја наука, Божја уметност, како човек, на основу боголикости душе своје, може да постане богоподобан у свем живљењу свом. Заједно са постанком човек је од Бога добио боголикость, а богоподобје се постиже вежбањем благодатних добродетели еванђелских, задобијањем дарова Светога Духа. „Речи: то кат' εἰκόνα означавају разум и слободну вољу, вели свети Дамаскин, а то καθ' ὁμοίωσιν значе уподобљавање добродетељи колико је то могуће“¹²⁶⁷. Под подобјем Божјим свети Златоуст разуме уподобљавање човека Богу, уколико је то могуће, помоћу кротости, смирености и осталих добродетељи уопште.¹²⁶⁸ Образ Божји човек је примио при стварању, а подобје може стећи вежбањем себе у подражавању Богу, јер је могућност за постигнуће савршенства у почетку дата човеку кроз боголикость, а остварење богоподобја он постиже еванђелским делима.¹²⁶⁹ Док нам је Божји образ дат као реалност, дотле нам је подобје дато као могућност; прво је дато, друго је задато. У ствари то καθ' ὁμοίωσιν као могућност, потенцијално (δυνάμει) исто што и то кат' εἰκόνα, вели свети Василије Велики; а практиковањем добродетељи, чињењем добра, еванђелским животом постиже се реално подобје Божје.¹²⁷⁰ Створивши тако човека, Бог нам је задао задатак који можемо правилно решити једино ако сву садржину личности своје кроз благодатне подвиге еванђелске уподобимо лику Божјем који је у души нашој. Душа је саздана по

образу Божјем, да би стремљењем и што јачим уподобљавањем Богу могла сачувати своје благодетство.¹²⁷¹ Подобије Божје у човеку јесте стварно у томе да се човек својим животом што је могуће више уподобљава Богу док душа не постане сасвим богоподобна.¹²⁷²

4. Пошто је Бог створио човека по образу своме и дао му могућности да се уподобљава Њему, Он је, самим тим, одредио и циљ човековом постојању. У тајанственој суштини свог бића човек носи богодани циљ живота свог и средства за његово остварење. Образ Божји у човеку је реална сличност образа са Првообразом, а подобије циљ човековог живота, по коме се човек у свему има уподобити Богу као своме Првообразу. Нови Завет је сав у тој мисли: циљ је човекова постојања да сву садржину, сва својства бића свог уподоби Богу, да постане савршен као што је Бог савршен,¹²⁷³ да постигне обожење (Φέωσις) целокупне природе своје заједничарењем у Божјој природи.¹²⁷⁴ Поступним уподобљавањем Богу кроз веру, љубав, наду, молитву, пост, кротост, смиреност, богољубље, братољубље и остале добродетељи човек у ствари поступно доживљава све веће и веће блаженство, учествује у њему свим бићем својим, због чега и прославља Бога, Творца и Спаситеља свога. Отуда подобије Божје као циљ човекова постојања значи: даноноћно усавршавање себе Богом и по Богу, служење Богу, прослављање Бога, блаженствовање у Богу. Својим благодатноподвижничким узрастањем ка Богу и божанском савршенству човек у исто време и најречитије прославља Бога и најстварније преживљава блаженство божанско као садржину свога постојања. СвOME богоданом циљу човек несумњиво греде ако свако дело душе своје, бића свог, чини у име Божје и ради славе Божје,¹²⁷⁵ ако живи онако као што се пристоји Богу.¹²⁷⁶

Бог је по доброти својој створио човека боголиким; и душа, будући образ божанске доброте и красоте, има за циљ да се што више уподоби своме Првообразу.¹²⁷⁷ Душа је створена боголиком да би човек свим бићем својим стремио сједињењу са Богом.¹²⁷⁸ По учењу светог Василија Великог и само устројство тела човечјег сведочи о томе: „Устројство тела твог за

тебе је школа о циљу ради кога си створен. Ти си створен исправним зато да не би живот свој вукао по земљи, него гледао ка небу и Богу који је тамо, и да не би трчао за скотским уживањем него, сагласно са даним ти разумом, живео небеским животом¹²⁷⁹. Људи су створени да би кроз добре подвиге неуморно стремили циљу свога постојања: обожењу (θέωσις), и постигли га.¹²⁸⁰ Стварајући људе по образу своме Бог им је кроз Реч своју дао силе да могу живети светим животом и на тај начин учествовати у блаженству.¹²⁸¹ Бог је створио човека боголиким да би он, урођеном му тежњом ка Богу, постепено узрастајући у духовном и моралном савршенству, постигао крајњи циљ свога тајанственог постојања: обожење.¹²⁸²

Назначение и однос човека према видљивој природи Господ Бог је одредио речима својим које је као прве упутио првом пару људском: Рађајте се и множите се, и напуните земљу, и владајте њоме, и будите господари од риба морских и од птица небеских и од свега звериња што се миче по земљи.¹²⁸³ То значи: људи су дужни богоподобно владати свим што је у свету; боголиком душом својом светлети свој твари, осветљавати јој пут ка Тросунчаном Творцу; водити је к Њему, бити нека врста опуномоћеника, чувара и посредника између твари и Творца; а то све радити кроз лично самоусавршавање и узрастање растом Божјим ка мери раста пуноће Христове.¹²⁸⁴ Пошто је створио видљиву и невидљиву твар, вели блажени Теодорит, Бог је најзад саздао човека и поставио га као неки свој лик усред твари живих и бездушних, видљивих и невидљивих, да би му твари живе и бездушие пружале користи, као неки данак, а невидљива бића, имајући старање о човеку, посведочавала тиме љубав своју према Христу¹²⁸⁵.

35. О првобитном стању човековом

1. Створен по лику Божјем, човек је изашао из руке Божје непорочан, бестрастан, безазлен, свет, безгрешан, бесмртан, што је све душу његову чинило необично богочежњивом. Такву је оцену о човеку дао сам Бог, када је за све што је створио, па и за човека, рекао да је „добро веома“¹²⁸⁶. „Бог створи човека безазленим (ἀκακὸν), безболним (ἄλυτον), безбрижним, сваком врлином украшеним, сваким добром изобилним“¹²⁸⁷. Као такав, човек је био способан да, помаган благодаћу Божјом, постигне циљ који му је Бог поставио. Цело биће његово, са свима састојцима и својствима, било је чисто и свето, и тиме способно за бескрајно усавршавање у добродетелњи и мудрости. „Наше јестество, вели св. Григорије Ниски, било је првобитно саздано Богом као неки сасуд, способан за примање савршенства“¹²⁸⁸. Саздан и устројен Богом, човек је, по речима светог Иринеја, изграђивао себе по образу и по подобију нествореног Бога: благовољењем и наређењем Оца, дејством и стваралаштвом Сина, храном и узрастањем Духа он је постепено напредовао и пењао се ка савршенству (προς τέλειον), то јест ка Богу. Требало је да човек најпре буде створен, а пошто је створен – да расте, и растући да јача, и јачајући да постане изобилан, и поставши изобилан да се усаврши, и усавршавајући се да се прослави, и прослављајући се да се удостоји видети свога Бога Господа.¹²⁸⁹ Нема сумње, ум првизданог човека био је чист, светао, безгрешан, способан за дубока познања, али је уједно, као ум створеног бића, био и ограничен; он је требао да се развија и усавршава као што се развијају и усавршавају умови самих Анђела.

Бог је створио човека безгрешним (χωρίς αμαρτίας).¹²⁹⁰ Али, та је безгрешност била релативна, не апсолутна; она је лежала у човековој слободној вољи, а није била неопходност његове природе. Другим речима: човек је могао не грешити, а не: човек није могао грешити. О томе свети Дамаскин пише: „Бог створи човека по природи безгрешним (φύσιν ἀναμάρτητον) и по вољи слободним (θελήσει αὐτεξούσιον). Безгрешним, велим, не у

смислу да није могао примити грех – οὐχ ὡς μη ἐπιδεχόμενον ἁμαρτίαν (јер је једино Божанство недоступно греху), него у том смислу да је могућност греха имао не у својој природи, већ пре у слободној вољи. То значи, он је могао, помаган благодаћу Божјом, остати у добру и напредовати у њему, као што је по својој слободи могао, уз попуштење Божје, одвратити се од добра и обрести се у злу^{.1291} Дакле, први људи били су безгрешни не у смислу да по природи не могу грешити, него да по слободној вољи могу не грешити. Грех није био саставни део њихове богоздане природе, али је могао постати достојање њихове слободне воље. Иако створени безгрешни, њима је као слободним бићима било остављено да се драговољно, уз припомоћ благодати Божје, утврђују у добру и усавршавају у божанским добродетељима.

Што важи за душу, важи и за тело првих људи. Створено Богом, и оно је било безгрешно, бестрасно, а са тим и слободно од болести, страдања и смрти.^{.1292} Са таквом душом и таквим телом човек је могао несметано и радосно постићи циљ живота који му је Бог поставио.

2. Поред свих изванредно драгоцених својстава духовних и телесних којима је Бог обдарио човека, ипак је човеку, као бићу несамобитном и ограниченом, за његово богоугодно постојање била потребна непрекидна помоћ од Бога, који је једини извор живота за сва створења духовна и телесна. Ту помоћ Бог пружа човеку још и тиме што насади рай во Едеме на истоце, и введе тамо човека, евоже созда.^{.1293} Рај је, по речима светог Дамаскина, био као неко царство, у коме би човек проводио живот блажен и радостан; он је био ризница сваке радости и весеља, јер Едем значи наслада. У њему је све било испуњено миомиром, заливено светлошћу, и превазилазило сваку претставу чулне красоте и дивоте. То је био заиста божански крај, обиталиште достојно онога који је саздан по лику Божјем.^{.1294}

Рај у коме су живели први људи био је и вештаствен и духован: за тело вештаствен, као видљиво блажено обиталиште, а за душу – духован, као стање благодатног општења са Богом и духовног созерцања твари. Свети Оци

схватају рај као нетто у исто време и вештаствено и духовно. То схватање сажето изражава свети Дамаскин: „Неки су замишљали рај вештаственим (οἰσθητόν), а други – духовним (νοητόν); мени пак изгледа да, као што је човек био саздан уједно вештаственим и духовним, тако је и његов пресвети храм био уједно вештаствен и духован, и на тај начин имао двојак изглед. Човек је телом наставао у божанственом и дивном крају, а душом је живео у неисказано узвишеном и дивном месту, где је Бога имао за свој дом и за своју светлу одећу; обучен је био у његову благодат, наслађивао се и хранио преслатким созерцањем Бога, као неки други анђеоло... Ја мислим, дакле, да је божански рај био двојак, и стога је правилно учење, предано од богоносних Отаца, од којих су једни замишљали рај вештаственим а други духовним“.¹²⁹⁵

Живећи у рају, човек је добијао непосредна откривења од Бога који је општио са њим, учио га богоподобном животу, упућивао на свако добро.¹²⁹⁶ Нашим прародитељима у рају није ништа недостајало; и они су могли непрестано и неотступно ићи из благодати у благодат, из откривења у откривење, из савршенства у савршенство, из боговиђења у боговиђење. Бестрастан, јер је подобије бестраснога Бога, човек се, по речи св. Григорија Ниског, наслађивао самим богојављењем лице у лице¹²⁹⁷. Као безгрешан Адам је могао општити непосредно са Богом, гледати његова неизречена савршенства, јер је створен да Бога гледа и њиме се озарава и просветљава.¹²⁹⁸ Живећи у рају, Адам је добијао познања непосредно од Бога и усавршавао се созерцањем духовних предмета (τῇ τῶν νοητῶν θεωρίᾳ), и живео истински светим животом¹²⁹⁹. Човек је био створен по лику Божјем да би сличним могао видети слично, јер се живот душе састоји у созерцању Бога.¹³⁰⁰ Бог је настанио човека у рају, вели свети Дамаскин, који је био вештаствен и духован: он је телом боравио у вештаственом рају, на земљи, а духом је општио са Анђелима, гајећи божанске мисли (θείας γεωργιών εννοίας) и хранећи се њима. Он је био наг, јер је био безазлен срцем и проводио је невин живот; кроз створења се уносио ка једином Творцу и наслађивао се созерцањем Бога (τῇ αὐτοῦ θεωρίᾳ).¹³⁰¹ Бог је одредио човеку да чува лик Божји у себи, да

се кроз боголикоост душе стално сећа Бога творца, да у својој чистој души, слободној од греха и страсти, созерцава Реч и у Речи Оца, и да се созерцањем духовних вредности божанских усавршава бескрајно.¹³⁰² Бог је створио човека боголиким, и, обдаривши га својом божанском благодаћу, кроз њу га ставио у општење са собом.¹³⁰³ Без помоћи Божје човек ни у рају не би могао живети благочестиво.¹³⁰⁴ И у дивном рају човек је могао живети једино хранећи душу благодаћу Божјом, а тело – плодовима рајским. Као што тело умире ако остане при својој природи и не узима хране из спољашњег света, тако исто и душа умире ако остане при својој природи и не храни се божанском животворном благодаћу.

Да би боголики човек могао живети пуним благодатним и бесмртним животом, човекољубиви Господ је засадио „усред раја дрво живота.“¹³⁰⁵ Хранећи се родом овог дрвета, човек је могао и телом остати безболестан и бесмртан, јер је дрво живота имало силу да даје живот, и од њега су се могли хранити само достојни живота и неподложни смрти.¹³⁰⁶ Да је тако, сведочи Свето Откривење када вели: Богъ смрти не сотвори¹³⁰⁷; Богъ созда човека въ неистленіе и во образъ подобія своего сотвори его; завистию же діаволею смерть вниде въ міръ.¹³⁰⁸ Богомудри Апостол јасно учи да је смрт ушла у човека кроз грех.¹³⁰⁹ Попут Откривења, свети Оци једнодушно уче да је човек био саздан бесмртан и за бесмртност,¹³¹⁰ а Црква је васељенску веру у богооткривену истину о тој бесмртности саборски изразила одлуком Картагенског сабора: „Ако ко рече да је Адам, првоздани човек, створен смртним, тако да, сагрешио он или не, умро би телом, тј. изашао би из тела не по казни за грех него по неопходности природе, – да буде анатема.“¹³¹¹

Оци и Учитељи Цркве схватили су Адамову бесмртност по телу не као да он није могао умрети по самом својству своје телесне природе, него да је могао не умрети по особитој благодати Божјој. Као биће саздано човек је по природи (κατὰ φύσιν) био пролазан, крајан, коначан; а да је остао у божанском добру, он би благодаћу Божјом остао бесмртан, непролазан.¹³¹² То значи, човек је био предодређен за бесмртност коју је могао

постићи само да је остао послушан Богу. „Бог је створио човек, вели свети Теофил, ни смртним ни бесмртним него... способним и за једно и за друго, то јест, ако буде тежио ономе што води бесмртности, испуњујући заповед Божју, он би добио од Бога бесмртност као награду за то и постао би богоподобан, а ако се буде окренуо за делима смрти, не поковавајући се Богу, он би сам постао виновник своје смрти“.¹³¹³ „До греха, пише блажени Августин, тело човеково се могло називати и смртним у једном погледу и бесмртним у другом: смртним, јер је могло умрети (*quia poterat mori*), бесмртним, јер је могло не умрети (*quia poterat non mori*). Једна је ствар: не моћи умрети (*non posse mori*), каквима је Бог створио нека бесмртна бића; а друга је ствар: моћи не умрети (*posse non mori*), у каквом је смислу саздан бесмртним први човек. То се давало њему од дрвета живота, не од устројства његове природе (*non de constitutione naturae*), због чега је, чим је сагрешио, одвојен од дрвета живота, да би могао умрети (*ut posset mori*); док би, да није сагрешио, могао не умрети (*posset non mori*). Дакле, он је био смртан по својству свога земаљског тела, а бесмртан по благодати (*beneficio*) Творца“.¹³¹⁴

Да би Адам могао развијати своје телесне силе стремлением ка бесмртности и блаженству, Бог га је увео у „рай сладости“ да обрађује и чува рај¹³¹⁵; а да би могао развијати своје духовне силе богоподобним усавршавањем у божанском добру, Бог му је, сходно његовој боголикој природи, дао заповед да не једе од дрвета познања добра и зла: И заповеда Господь Богъ Адаму, глаголя: отъ всякаго древа, еже въ рай, снєдію снеси; отъ древа же, еже разумети доброе и лукавое, не снєсте отъ него; а въ онъ же аще день снєсте отъ него, смертію умрете.¹³¹⁶ Бог је обдарио човека слободном вољом, вели свети Григорије Богослов, да би се слободним избором опредељивао за Добро, и наставио га у рају да обрађује бесмртне биљке које вероватно означавају божанске мисли. Он му је такође дао закон (*νόμον*) као материјал за вежбање слободне воље. Закон пак бејаше заповед, које родове сме да једе, а које не треба да дира.¹³¹⁷ Под дрветом живота,¹³¹⁸ вели свети Дамаскин, може се разумети она божанствена мисао коју ми црпемо из

посматрања вештаственога света, и онај пут којим ми кроз ову мисао усходимо ка Родоначалнику, Творцу и Узроку свега постојећег. То је Бог и назвао „сваким дрветом“, ¹³¹⁹ тј. пуним и недељивим, и носећим једино приврженост добру. И кад Бог говори: отъ всякаго древа, еже въ рай, снєдію снеси, Он као да вели: кроз сва моја створења пењи се мени – Творцу, и са свију њих сабери један плод – мене, истински живот; нека ти свака твар доноси као плод – живот и општење са мнош, и нека ти општење са мнош буде основ твога постојања; јер ћеш на тај начин бити бесмртан. ¹³²⁰

Дајући човеку такву заповест у рају, Бог му је тиме дао могућности да вежба своју слободну вољу у драговољном избору и чињењу онога што је богоугодно и избегавању онога што је Богом забрањено. Слободним испуњавањем ове Божје заповести човек је имао да докаже да је достојан блага којима га је Господ био обдарио и окружио. А он је могао лако и радосно испуњавати ову заповест, јер је све у њему и у природи око њега било свето, безгрешно и чисто, па га је вукло Богу. Премудри Исус, син Сирахов, у праву је када вели за прве људе: Бог по образу соему сотвори я; помышлеше языкъ и очи и уши и сердце даде имъ размышляти; художествомъ разума исполни я и добрая и злая показа имъ. Положилъ есть око свое на сердцахъ ихъ, показати имъ величество делъ своихъ, да имъ святыни его восхвалятъ и да поведаятъ величества делъ его. Приложилъ имъ художество и законъ живота даде въ наследіе имъ. Заветъ вечный постави съ ними и судьбы своя показа имъ. Величество славы видеша очеса ихъ, и славу гласа ихъ слыша ухо ихъ ¹³²¹. Искористивши сва ова богодана преимућства, човек би својом богоугодном делатношћу показао да заслужије бесмртност, пошто би свим бићем својим живео у богочежњивим мислима, осећањима, жељама, делима. У самој ствари, за човека не би било корисно, расуђује свети Дамаскин, да добије бесмртност пре но што буде искушан и опробан, јер би се могао погордити и потпасти подједнакој са ђавољом осуди (1Тим.3:6) који се по произвољном паду, због своје бесмртности, неповратно и неотступно утврдио у злу; док су Анђели, пошто су драговољно изабрали добродетель,

непоколебљиво благодаћу утврђени у добру. Зато је било потребно да човек најпре буде кушан, да би, када се при кушању кроз чување заповести покаже савршен, примио бесмртност као награду за добродетель. У ствари, будући по природи својој нешто средње између Бога и вештаства, човек би се, да је избегао пристрасност према сазданим предметима и сјединио се љубављу са Богом, очувањем заповести утврдио у добру непоколебљиво (ἀμετακίνητον)¹³²². Заповест је била нека врста васпитача (τις παιδαγωγία) за душу и обуздавача у наслади (τριφής σωφρόνισμα)¹³²³. Бог је човека, створеног по образу Божјем, увео у рај и дао му закон по коме се имао управљати. Да је чувао тај закон и остао у добру, он би у рају проводио здрав, радостан и сладостан живот и стекао би небеску бесмртност¹³²⁴. Живот душе, саздане по образу Божјем, састоји се у созерцању Бога; њен стварни живот састоји се у заједничарењу са божанским Добром; чим престане душа да општи са Богом, престаје њен стварни живот¹³²⁵. „Покоравање Богу јесте бесмртност (υποταγή Θεού, αφθαρσία), вели свети Ириней; истрајност у бесмртности је слава Нестворенога... Созерцање Бога гради бесмртност (δρασις Θεού περιποιητική αφθαρσίας), а бесмртност чини блиским Богу (αφθαρσία δε εγγύς εἶναι ποιεῖ Θεού)“¹³²⁶. Да смо остали оно што смо били, изјављује свети Григорије Богослов, и сачували заповест, ми бисмо постали оно што нисмо били и приступили би дрвету живота од дрвета познања. Шта би, дакле, постали? Бесмртни и врло блиски Богу¹³²⁷.

Бог је Адаму у рају дао онакву заповест да би му још од самог почетка показао да је за човека најглавније у животу: драговољно се потпуно покоравати Творцу, јер је богоподобно усавршавање могуће само ако човек буде вољу своју саображавао са вољом Божјом. Да је то заиста најважније за човека Бог показује још и тиме што за прекршај заповести прети смрћу, јер је отступање од воље Божје – смрт за душу и тело човеково и прекид богоцентричног усавршавања. У тој једној заповести садржао се сав закон, све потоње заповести Божје дате у Светом Откривењу. У закону датом Адаму, пише Тертулијан, налазимо прикривене све заповести које су касније

објављене преко Мојсеја, као: возлюбиши Господа Бога твоего отъ всего сердца твоего и отъ всея души твоея (Втор.6:5); возлюбиши ближняго своего, яко самъ себе (Лев.19:18); не убий, не укради, не послушевствуй на друга твоего свидетельства ложна (Исх.20:13:14); чти отца твоего и мать (Исх.20:12), не пожели туђе (Втор.5:20). На тај начин, први закон дат у рају Адаму и Еви јесте као нека мајка свих осталих заповести Божјих. У самој ствари, да су Адам и Ева љубили Господа Бога свог, они не би поступили против његове заповести; да су љубили ближњега, тј. један другога, они не би поверовали наговору змије и не би непосредно за тим убили себе изгубивши бесмртност нарушењем заповести; они не би извршили крађу окусивши тајно од рода дрвета и старајући се да се сакрију од лица Божија; они не би постали саучесници лажову – ђаволу, поверовавши му да ће постати као богови; најзад, да нису пожелели туђе, у том општем и првобитном закону Божјем садржале све заповести каснијега закона које су биле објављене у своје време.¹³²⁸

Што се тиче саме природе дрвета познања добра и зла, већина Учитеља Цркве сматра да је оно било стварно као и остала дрвета у рају, јер се у Библији вели: И прозябе Богъ еще отъ земли всякое древо красное въ виденіе и доброе въ снѣдъ; и древо жизни посреде рая, и древо еже водети разуметелное добраго и лукаваго¹³²⁹. Поводом ових светих речи Библије свети Теофил пише: „Дивно је било само по себи дрво познања, диван је био и плод његов. Јер није оно било смртоносно, како то неки мисле, већ прекршај заповести“¹³³⁰. Оно је названо дрветом познања добра и зла зато што је човек преко овог дрвета сазнао опитом какво се добро садржи у поковавању, а какво зло у противљењу вољи Божјој. Свето Писмо је назвало ово дрво – дрветом познања добра и зла, вели свети Златоуст, не што је оно саопштавало такво познање, него што се преко њега имао извршити прекршај или одржање заповести Божје. Човекољубиви Господ, желећи да од самог почетка уразуми човека и предочи му да он има свога Творца, благоволео је показати му своју власт у овој малој заповести. Господ је поверио човеку сав видљиви свет, дао му да живи у рају и да се

користи свиме што је у њему; а да се човек, мало по мало, не би занео мишљу о самобитности свега видљивог и узмаштао много о своме достојанству, Бог му наређује да се уздржава од једнога дрвета, а за нарушење ове заповести одређује тешку казну, да би он знао да се налази под Господом и да се и свим осталим користи по доброти Господа. Али пошто је Адам по крајњој непажњи преступио са Евом дату заповест и јео од дрвета, то је дрво названо дрветом познања добра и зла. То не значи да човек дотле није знао шта је добро а шта зло; знао је он то, јер је жена, разговарајући са змијом, рекла: Рече Богъ: да не ясте отъ него, да не умрете; то значи, она је знала да ће смрт бити казна ако преступе заповед. Али пошто су они после једења од тога дрвета лишени и вишње славе и осетили наготу, то га је Свето Писмо назвало дрветом познања добра и зла: у њега је, тако рећи, било вежбање у послушности или непослушности. Смрт и остале невоље дошле су у ствари не од дрвета него од прекршаја заповести, од непослушности¹³³¹. Бог је у рају дао човеку закон за вежбање у слободи, вели свети Григорије Богослов; заповест је била закон: каквим се плодовима користити а каквог се не дотицати. Заповеђено им је не дотицати се дрвета познања добра и зла, које је било засађено не злонамерно и забрањено, не из зависти; напротив, оно је било добро (καλόν) за оне који би га употребили благовремено (εὐκαιρως), јер је ово дрво, по моме нахођењу, било созерцање (θεωρία), коме без опасности могу приступити само они који су се искуством усавршили, али које није било добро за просте и у својим жељама наумерене¹³³². Дрво познања у рају служило је као нека проба, и кушање, и вежбање човекове послушности и непослушности; отуда је и названо дрветом познања добра и зла. А можда му је такав назив дат стога што је оно, онима који његов род једу, давало моћи да познаду своју сопствену природу. То је познање добро за савршене и утврђене у божанском созерцању (εν τῇ ὕψι θεωρία) и за оне који се не боје пада, јер су они истрајним вежбањем у таквом созерцању стекли извесну навику, али није добро за неискусне и сладострасним прохтевима подложне, јер се они

нису утврдили у добру и још су недовољно учвршћени у привржености само ономе што је добро¹³³³.

По природи својој дрво познања добра и зла није било смртоносно; напротив, оно је било добро као и све друго што је Бог створио, само га је Бог изабрао као средство да опроба човекову послушност према Богу. Човек је добио познање о добру и злу, вели свети Иринеј. Добро је: слушати Бога, веровати у Њега, држати заповест његову; а зло је и смрт: не слушати Бога. Пошто је Бог обдарио човека прекрасном душом, то је он знао и добро послушности (*bonum obedientiae*) и зло непослушности (*malum inobedientiae*), да би око ума, примајући искуство оба двога, могло се расуђивањем изабрати оно што је боље, и да човек не би никада постао немаран или нехатан према Божјој заповести; и сазнавајући искуством да је зло оно што га лишава живота, то јест непослушност према Богу, он није нипошто и никада требао да је проба; знајући исто тако да је добро оно што одржава живот, то јест послушност према Богу, он је требао да је марљиво и најозбиљније чува и негује¹³³⁴. „Дрво познања је добро, као објашњавајући мисао Божју говори блажени Августин, али га се не дотичи. Зашто? зато што сам ја Господ а ти слуга: ето сав разлог. Ако ти разлог изгледа мали, то значи ти не желиш да будеш слуга. А шта је корисније за тебе него да будеш под влашћу Господа? Како ћеш пак бити под влашћу Господа ако не будеш под његовом заповешћу?“¹³³⁵ У малој заповести била је изражена сва воља Божја о човековом живљењу у рају, „а воља Божја и јесте најсавршенији устав и закон“¹³³⁶.

Живећи у рају у неизреченој хармонији са вољом Божјом, први су људи расли из добра у добро, из боговиђења у боговиђење, из савршенства у савршенство, из радости у радост, напредовали из блаженства у блаженство, непрестано стремићи и гредећи својим богочежњивим бићем ка врху изнад свих врхова, ка Тросунчаном Богу и Господу.

36. Првородни грех, његови узроци и последице

Наши прародитељи нису остали у стању првобитне праведности, безгрешности, светости и блаженства, него су преступивши заповест Божју, отпали од Бога, светлости, живота, и пали у грех, таму, смрт. Безгрешна Ева је допустила да буде обманута од лукавомудре змије. Обмана је изведена уметнички, заслађена привидном наивношћу. Полазећи од питања које тобож изражава сумњу у постојање Божје заповести, змија отворено клевета Бога, приписује Му завист, тврдећи, насупрот Њему, да ће једење забрањенога рода учинити људе безгрешним и свезнајућим, и да ће они бити као богови. Саблажњиви предлог змијин изазива у Евиној души врење гордошћу, које брзо прелази у богоборачко расположење, коме се Ева радознало подаје и хотимично преступа заповест Божју. Жена са своје стране наводи мужа да јој следује, и он драговољно једе од забрањеног рода. Свето Откривење овако описује тај догађај: Змија беше мудрија од свега звериња земаљског које створи Господ Бог. И рече змија жени: је ли истина да је Бог казао да не једете од сваког дрвета у рају? А жена рече змији: ми једемо са дрвета у рају; само рода са онога дрвета усред раја, казао је Бог, не једите и не дирајте у њ, да не умрете. А змија рече жени: нећете ви смрћу умрети; него зна Бог да ће вам се, у онај дан кад окусите с њега, отворити очи и бићете као богови (ὥς θεοί), знајући добро и зло. И виде жена да је род на дрвету добар за јело, и да га је милина гледати, и да је красно ради знања, узабра рода с њега и окуси, па даде и мужу своме, те и он окуси.¹³³⁷

Овај библиски опис јасно показује да је змија први, главни, творачки узрок пада наших прародитеља, и, на тај начин, проналазач, зачетник, творац греха и зла у свету видљивом. Али, не змија сама по себи, јер је и она као створење доброга Творца морала бити добра,¹³³⁸ већ она као оруђе ђавола који се скрива у њој и из ње говори, клевета Бога, наговара Еву на зло. А да се у змији скривао ђаво, лако се и јасно види из других места Светога Писма. У њему се вели: И збачена би аждаја

велика, змија стара, која се зове ђаво и сатана, који вара сву васељену¹³³⁹; ђаво је човекоубица од почетка¹³⁴⁰; завишћу ђавола смрт уђе у свет¹³⁴¹; змија превари Еву лукавством својим¹³⁴²; од жене је почетак греха, и због ње умиремо сви.¹³⁴³ Порекло зла и греха је у ђаволу; отуда сваки грех људски, не само први, у суштини својој води порекло од ђавола као творца свих зала; између грешника и ђавола постоји неко тајанствено генетичко сродство, због чега богонадахнути Апостол вели: Који твори грех од ђавола је (ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν), јер ђаво греши од почетка (ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἀμαρτάνει)¹³⁴⁴.

Овом истином Светога Писма о пореклу и узроку греха и зла у свету прожета је душа Светога Предања. Као што је завист ђавола према Богу била узрок његовом паду на небу, тако је завист његова према човеку, као боголиком саздању Божјем, била повод пагубном паду првих људи. „Треба сматрати, вели свети Златоуст, да речи змије припадају ђаволу, кога је на ту превару побудила његова завист, а овом се животињом он користио као згодним оруђем, да би, прикривши мамцем своју превару, обмануо најпре жену, а потом помоћу ње и првозданог“¹³⁴⁵. Ваво је завишћу отпао од Бога, пише свети Иринеј, и пошто је он пали анђео, то он и може чинити само то што је чинио у почетку: обмањивати и заводити ум човеков на преступање заповести Божјих, и постепено помрачавати срце његово¹³⁴⁶. Завист ђаволова, вели свети Григорије Ниски, и из ње рођена наклоност ка пороку, постала је пут у свако потоње зло. Јер кад је он, отпавши од добра, породило у себи завист, и први пут створио у себи наклоност ка злу, он је, – слично камену који се одвалио од врха планине и својом сопственом тежином котрља наниже, – покидавши своје првобитне природне везе са добром и гравитирајући свом својом тежином ка пороку, својевољно вучен као неким бременом, дошао до крајње границе порочности; и пошто је он ону разумну силу, коју је од Творца добио за сарадњу у добру, учинио својим оруђем за проналажење зловних планова, то он лукаво, са обманом, приступа човеку и наговара га да сам себи својим сопственим рукама нанесе смрт и постане самоубица¹³⁴⁷. Нема сумње, ђаво

је творац греха, а змија је била само оруђе његово: сатана жељстивый сосудъ змиа употребивъ, снедию прелести¹³⁴⁸.

Други узрок, или боље саузрок пада наших прародитеља била је њихова слободна воља. То се види из библијског описа. Иако је пала по превари сатане, Ева није пала што је морала пасти, него што је хтела; њој је предложен, а не наметнут, прекршај заповести Божје. Она је поступила по предлогу сатане тек пошто је претходно свесно и драговољно свом душом својом усвојила његов предлог, јер она и душом и телом учествује у томе: разгледа род на дрвету, види да је добар за јело, да је милина гледати га, да је красно ради знања, размишља о њему, па тек онда доноси одлуку да узабере с њега и једе. Како је поступила Ева, тако је поступио и Адам. Као што је змија наговарала Еву да окуси од забрањенога рода, а није је приморавала јер није могла, тако је и Ева урадила с Адамом. Он је могао да не прими род који му је Ева понудила, али он то није учинио већ је драговољно преступно заповест Божју.¹³⁴⁹ Завишћу ђавола и обманом жене човек је заборавио дату му заповест, окусио горки род и био побеђен грехом.¹³⁵⁰ Зло се зачело у змијиђаволу; искушењем змијиним побеђена је била жена; затим је женом побеђен муж, те је на тај начин зло добило своје биће кроз тројицу¹³⁵¹. И човек и жена учествовали су у своме паду својом пуном слободом, јер ван слободне воље нема греха, нема зла.¹³⁵² Да први људи нису пали драговољно, нико их не би могао приморати да падну,¹³⁵³ јер ђаво само побуђује на грех а не принуђује, пошто нема моћи за то.¹³⁵⁴

37. Суштина и значај прародитељског греха

Грех наших прародитеља бескрајно је важан и судбоносан поступак, јер је њиме поремећен сав богодани однос човека према Богу и према свету. До пада сав се живот наших прародитеља заснивао на богочовечанском поретку: Бог је био све у свему, и они су то са радошћу и усхићењем осећали, сазнавали и примали; Бог им је непосредно откривао вољу своју, и они су јој се свесно и драговољно повињавали; Бог их је руководио у свему, и они су Му свим бићем радосно следовали. Падом је нарушен и одбачен богочовечански поредак живота, а усвојен ђавочовечански, јер су својевољним преступањем заповести Божје први људи објавили да желе достићи божанско савршенство, постати „као богови“ не помоћу Бога већ помоћу ђавола, а то значи: мимо Бога, без Бога, против Бога. Сав живот њихов до пада састојао се у драговољноблагодатном испуњавању воље Божје; у томе је био сав закон живота, јер је у томе био сав закон Божји према људима. Претступањем заповести Божје, то јест воље Божје, први људи су преступили закон и ступили у безакоње, јер је грех – безакоње (ή αμαρτία έστιν ή ανομία)¹³⁵⁵. Закон Божји: добро, служење добру, живљење у добру, заменен је законом ђавољим: злом, служењем злу, живљењем у злу. Заповест Божја је закон, јер изражава вољу доброг и предоброг Бога; нарушење те заповести је грех, и јавља се као нарушење закона Божјег, као безакоње.¹³⁵⁶ Непослушношћу према Богу, која се пројавила као вршење воље ђаволове, први људи су драговољно отпали од Бога и приљубили се ђаволу, увели себе у грех и грех у себе,¹³⁵⁷ и тиме у основу нарушили сав морални закон Божји, који није друго до воља Божја која од човека тражи једино: свесну и драговољну послушност и неизнуђену покорност. „Нека нико не мисли, изјављује блажени Августин, да је грех првих људи мален и лак зато што се састојао у једењу рода са дрвета; и при томе рода не рђавог и не штетљивог већ само забрањеног; – заповешћу је тражена послушност, таква добродетељ, која је у разумних бића мајка и чувар свих добродетељи“.¹³⁵⁸

У ствари, првородни грех значи одбацивање од стране човека Богом одређеног циља животу: уподобљавање Богу на основу боголике душе човекове, и замењивање тога уподобљавањем ђаволу. Јер су грехом људи пренели центар свога живота из боголике природе и реалности у ванбожју реалност, из бића у небиће, из живота у смрт, одлутали од Бога и залутали у мрачну и беспутну даљину фиктивних вредности и реалности, пошто их је грех одбацио далеко од Бога¹³⁵⁹. Створени Богом за бесмртност и богоподобно усавршавање, људи су, по речима светог Атанасија Великог, скренули са тог пута, зауставили се на злу и осмртили себе, јер их је преступање заповести одвратило од бића небићу, од живота смрти¹³⁶⁰. Душа је кроз грех одлутала од себе, од боголикости своје, и постала изван себе (ἐξω αἑαυτῆς γενομένη)¹³⁶¹, и затворивши око којим је могла Бога гледати, измислила себи зло, и на њега окренула своју делатност, уображавајући да нешто ради, док се у ствари батрга по там и трулежи.¹³⁶² Кроз грех људска природа се одвратила од Бога (ἀποστροφή του Θεού) и обрела се изван присности са Богом (ἐξω τῆς προς Θεόν οἰκειότητος)¹³⁶³.

Грех је, у суштини својој, противприродан и неприродан, јер у богозданој природи није било зла, него се оно појавило у слободној вољи неких бића, те се оно јавља као отступање од богоздане природе и устајање против ње. Зло није друго, вели свети Дамаскин, до скретање од природног у противприродно (ἐκ του κατά φύσιν εις το παρά φύσιν παραδρομή), јер нема ничег злог по природи (οὐδέν γάρ κακόν κατά φύσιν). Јер вся елика сотвори Богъ – добра зело (Быт.1:31); и све што остаје у онаквом стању у каквом је саздано – добро је веома; а оно пак што својевољно отступа од природнога (ἐκ τοῦ κατά φύσιν) и скреће у противприродно (εις το παρά φύσιν) налази се у злу. Зло није нека богодана суштина, или својство суштине, него својевољно (εκούσιος) одвраћање од природног ка противприродном, што у ствари и јесте грех. Грех је изум слободне воље ђаволове (της αὐτεξουσίου γνώμης τοῦ διαβόλου εὕρημα). Слетствено, ђаво је зао (κακός). У оном облику у ком је саздан, он није био зао већ добар, јер га је Творац створио

анђелом светлим, блиставим, разумним и слободним, али је он својевољно (ἐκουσίως) отступио од природне добродетели и обрео се у мраку зла, удаљивши се од Бога који је једини добар, животворећ и светлодавац; јер свако добро њиме постаје добро, уколико се пак удаљава од Њега вољом, а не местом (γνώμη, οὐ γάρ τόπος), утолико постаје зло¹³⁶⁴.

Првородни грех је утолико судбоноснији и тежи што је заповест Божја била лака, јасна и одређена. Први људи су је могли без муке испунити, јер их је Бог настанио у рају, где су се наслађивали красотом свега видљивог и хранили животворним родом свих дрвета осим дрвета познања добра и зла¹³⁶⁵. Сем тога, они су били потпуно чисти и безгрешни, те их ништа изнутра није мамило у грех; њихове су доховне силе биле свеже, пуне свемоћне благодати Божје¹³⁶⁶. Да су хтели, они су са мало напора могли одбацити кушачев предлог, утврдити се у добру, и заувек остати безгрешни, свети, бесмртни, блажени. Поред тога, јасна је била реч Божја, да ће „смрћу умрети“ ако окусе од забрањенога рода.

У самој ствари, првобитни грех семенски, у клици, садржи све остале грехе, сав закон греха уопште, сву његову суштину, његову метафизику, и генеологију, и онтологију, и феноменологију. У првородном греху се открила суштина сваког греха уопште, начело греха, природа греха, алфа и омега греха. А суштина, било ђаволовог или људског греха, јесте: непослушност према Богу као апсолутном Добру и Творцу свега доброга. Узрок те непослушности је самољубива гордост. Ђаво не би могао завести човека на грех, вели блажени Августин, да се у овоме није појавило самољубље¹³⁶⁷. Гордост је врхунац зала, говори свети Златоуст. Богу ништа није тако одвратно као гордост. Стога је Он још испочетка све тако уредио, да истреби у нама ту страст. Због гордости ми смо постали смртни, живимо у тузи и невољи; због гордости живот наш пролази у мукама и напорима, оптерећен непрекидним радом. Први човек је пао у грех од гордости, пожелевши да буде раван Богу¹³⁶⁸. Првородни грех је као ганглија у коју се стичу сви нерви свих грехова, стога он, по речима блаженог Августина, и јесте „неисказано отступништво (ineffabilis apostasia)“. „Ту је и гордост, јер је човек

зажелео да буде више у својој власти него у Божјој; ту је и ружење светиње, јер није поверовао Богу¹³⁶⁹; ту и човекоубиство, јер је себе подвргао смрти; ту и духовни блуд, јер је непорочност душе нарушена наговором змије; ту и крађа, јер се користио забрањеним родом; ту и љубав према богаћењу, јер је зажелео више него што му је било довољно“¹³⁷⁰. У нарушењу заповести Божје у рају Тертулијан види нарушење свих заповести Божјих из Декалога. У самој ствари, вели Тертулијан, да су Адам и Ева љубили Господа Бога свог, не би поступили против Његове заповести; да су љубили ближњег, тј. један другог, не би поверовали наговору змије, и не би, непосредно затим убили себе изгубивши бесмртност нарушењем заповести; не би извршили крађу окусивши тајно од рода дрвета и старајући се да се сакрију од лица Божија; не би постали саучесници лажову – ђаволу, поверовавши му да ће постати као богови, и тако не би увредили Оца свог Бога који их је саздао од праха земљиног; најзад, да нису пожелели туђе, не би окусили од забрањеног рода¹³⁷¹. Да првородни грех није био мајка свих потоњих грехова, да није био бескрајно пагубан и ужасан, он не би изазвао онако пагубне и ужасне последице, и не би свеправедног Судију – Бога љубави и човекољубља – побудио да прародитеље наше и њихове потомке онако казни. „Заповешћу Божјом било је само забрањено јести са дрвета, и зато грех изгледа лак; али како га је великим сматрао Онај који се не може обмањивати, довољно се види из количине казне“¹³⁷².

38. Последице првородног греха по прародитеље

Грех наших прародитеља Адама и Еве назива се првородним зато што се јавио у првом роду људи и што је био први грех у свету човечанском. Иако је као поступак трајао кратко време, он је изазвао тешке и пагубне последице по духовну и вештаствену природу наших прародитеља, као и по сву видљиву природу уопште. Својим грехом прародитељи су увели ђавола у свој живот и дали му места у богозданој и боголикој природи. На тај начин грех је постао стваралачко начело у њиховој природи, противприродно и богоборачко, злољубиво и ђавоцентрично. Пошто је преступио заповест Божју, човек је, по речима светог Јована Дамаскина, био лишен благодати, изгубио поуздање у Бога, покрио себе суровошћу мучног живота (јер то означава смоково лишће), обукао се у смртност, то јест у смртност и грубост тела (јер то означава облачење у коже), по праведном суду Божјем био истеран из раја, осуђен на смрт и постао подложен трулежи.¹³⁷³ Преступивши заповест Божју Адам се умом одвратио од Бога и окренуо твари, од бестрасног постао страстан, и љубав своју од Бога окренуо на твар и трулежност.¹³⁷⁴ Другим речима, последица пада наших прародитеља била је: греховна исквареност њихове природе, и, кроз то и у томе, смртност њена.

Својевољним и самољубивим падом у грех човек је лишио себе оног непосредног благодатног општења са Богом, које је крепило његову душу на путу богоподобног усавршавања. Тиме је човек сам осудио себе на двојаку смрт: телесну и духовну; телесну која настаје када се тело лишава душе која га оживљава, и духовну која настаје када се душа лишава благодати Божје која је оживљава вишим духовним животом. „Као што тело онда умире када га душа оставља без своје силе (της οικείας ενεργείας), тако и душа онда умире када је Дух Свети оставља без своје силе (της οικείας ενεργείας)“.¹³⁷⁵ Смрт тела разликује се од смрти душе, јер се тело са смрћу распада, а кад душа умре са греха она се не распада него се лишава духовне

светости, богочежњивости, радости и блаженства, и остаје у стању мрака, туге и страдања, живећи непрестано собом и од себе, што много пута значи: грехом и од греха. Нема сумње, грех је разорење душе свога рода, распадање душе, труљење душе, јер душу поремећује, извраћа, унакажава њен богодани поредак животни и онемогућава остворење циља који јој је Богом одређен, те на тај начин чини смртном и њу и тело њено. Стога је свети Богослов у праву када вели: „Постоји једна смрт: грех; јер је грех разорење душе“.¹³⁷⁶ Грех, ушавши једном у душу, огреховио ју је, осмртио, због чега се духовна смртност назива греховном исквареношћу (φθορά). Чим се грех, жалац смрти,¹³⁷⁷ зарио у човекову душу, одмах је пустио у њу и разлио по њој отров смрти. И уколико се отров греха ширио у природи човековој, утолико се човек удаљавао од Бога који је живот и извор сваког живота, и тонуо у смрт. „Адам, као, што је сагрешио због рђавог хтења (διὰ μοχθηράν προαίρεσιν) тако је и умро због греха: оброцы бо греха смерть (Рим.6:23); уколико се удаљио од живота, утолико се приближио смрти, јер је Бог – живот, а лишавање живота – смрт. Стога је Адам сам себи припремио смрт удаљењем од Бога, по речи Светог Писма: яко се, удаляющие себе отъ Тебе погибнуть (Пс.72:27).“¹³⁷⁸ Код прародитеља наших духовна смрт је наступила одмах по грехопадугу, а телесна касније. Али иако су Адам и Ева проживели много година пошто су окусили од рода са дрвета познања добра и зла, вели свети Златоуст, то не значи да се нису испуниле речи Божје: въ онъже аще день снесте отъ него, смертію умрете. Јер од онога тренутка када су чули: земля еси, и въ землю отидеши, они су добили смртну пресуду, постали смртни и, може се рећи, умрли.¹³⁷⁹ У ствари, расуђује свети Григорије Ниски, душа наших прародитеља је умрла пре тела, јер непослушност је грех не тела него воље, а воља је својствена души, од које је и почела сва пустош наше природе. Грех није ништа друго до удаљење од Бога који је истинити и једини живот. Први човек је живео много година после своје непослушности, греха, што не значи да је Бог слагао када је рекао: у који дан окусиш с њега, умрећеш. Јер самим удаљењем

човека од истинитог живота смртна пресуда против њега била је потврђена истога дана.¹³⁸⁰

Пагубна и пустошна промена, која је са грехом настала у целокупном духовном животу прародитеља, обухватила је и све силе душе, и одразила се на њима у својој богоборачкој ружноћи. Греховна повређеност духовне природе човекове пројавила се најпре у помрачењу разума – ока душе. Разум је кроз грехопад изгубио дотадању мудрост, проницљивост, видовитост, замах и богочежњивост; у њему се помрачило и само сазнање о свудаприсутности Божјој, што се види из покушаја палих прародитеља да се сакрију од свевидећег и свезнајућег Бога,¹³⁸¹ и да лажно претставе своје учешће у греху.¹³⁸² „Нема ништа горе од греха, вели свети Златоуст; дошавши, он нас не само испуњује стидом, него и чини безумним оне који су били разумни и који су се одликовали великом мудрошћу. Погледај до каквог је безумља дошао сада онај који се досада одликовао толиком мудрошћу... Чувши гласъ Господа Бога, ходяща въ рай по полудни, он се заједно са женом сакрио отъ лица Господа Бога посреде древа райскаго. Какво безумље хтети се сакрити од Бога свудапристуног, од Творца који је све створио из ничега, који зна оно што је сакривено, који је саздао срца људска, који зна сва дела њихова, испитуетъ сердца и утробы, и зна саме покрете срца“¹³⁸³. Грехом се разум наших прародитеља одвратио од Творца и окренуо твари, од богоцентричног постао егоцентричан, одао се грешним помислима и њиме су овладале себичност и гордост. „Преступивши заповест Божју човек је пао у греховне помисли, не што је Бог створио ове помисли које га заробљују, него што их је ђаво лукавством посејао у разумну природу човекову (τη λογική φύσει τοῦ ἀνθρώπου), која је постала преступна и од Бога одбачена, тако да је ђаво установио у природи човековој закон греха (νόμον αμαρτίας), и смрт царује кроз дело греха“¹³⁸⁴. Значи, грех тако дејствује на разум да овај из себе рађа и производи мисли грешне, зле, злосмрадне, трулежне, смртне, и држи човекову мисао у кругу смртнога, пролазнога, временскога, не дајући јој да се вине у божанску бесмртност, вечност, непролазност.

Грехом је повређена, ослабљена и искварена воља наших прародитеља: изгубила је своју првобитну светост, богољубивост и богочежњивост, постала зла и грехољубива, и зато више склона злу него добру. Одмах по паду у наших прародитеља појављује се и обелодањује склоност ка лажи: Ева баца кривицу на змију, Адам на Еву, па чак и на Бога који му је даде.¹³⁸⁵ Преступањем заповести Божје грех се разлио по души човековој, и ђаво је засновао у њој закон греха и смрти,¹³⁸⁶ те се она својим жељама креће већином у кругу греховнога и смртнога. Бог је добар и предобар, вели свети Дамаскин; таква је и воља Његова, јер оно што Он жели јесте добро; заповест пак која томе учи јесте закон, да би људи, држећи га, били у светлости; а нарушење заповести јесте грех; грех произлази од ђаволовог потстицања, наговарања, подбадања, и човековог неизнуђеног и драговољног прихватања те ђаволове сугестије. И грех се такође назива законом.¹³⁸⁷

Наши су прародитељи грехом укаљали и оскрnavили своје срце: оно је изгубило своју првобитну чистоту и непорочност, осећање љубави према Богу потиснуто је осећањем страха од Бога¹³⁸⁸; и срце се предало неразумним чежњама и страсним жељама. Тако је у наших прародитеља обневидело око којим су они Бога гледали, јер је грех као скрама пао на срце, које само кад је чисто и свето види Бога¹³⁸⁹.

Поремећај, помрачење, посувраћеност, ослабљеност, које је првородни грех изазвао у духовној природи човековој могу се кратко назвати: поремећајем, повредом, помрачењем, онакажењем лика Божјег у човеку. Јер је грех помрачио, наружио, унаказио прекрасни лик Божји у души првозданог човека. „Човек је створен по лику Божјем и по подобију, вели свети Василије Велики, али је грех унаказио красоту лика (το κάλλος της εικόνας ήχρείωσεν) увукавши душу у страсне жеље“¹³⁹⁰. По учењу светога Златоуста, док Адам још не беше сагрешио већ лик свој, саздан по лику Божјем, чувао чист, дотле су му се звери покоравале као слуге, а када је лик свој упрљао грехом, звери нису познале у њему господара свог, и од слугу постадоше непријатељи његови, и стадоше ратовати против њега као против туђинца¹³⁹¹. „Када је у живот људски ушао грех

као навика, пише свети Григорије Ниски, и од малог почетка произашло необухватљиво зло у човеку, и боголика красота душе, саздана по подобију Првообразне, покрила се као какво жељезо рђом греха, онда се већ није више могла у потпуности сачувати красота природног душиног лика, него се изменила у одвратни облик греха. Тако је човек, велико и драгоцено створење, лишио себе свог достојанства упавши у блато греха, изгубио лик нетрулежног Бога, и кроз грех се обукао у лик трулежи и прашине, слично онима који су из несмотрености упали у благо и укаљали лице своје, те их чак ни познаници не могу да распознаду¹³⁹². Исти Отац Цркве под изгубљеном драхмом еванђелском (Лк.15:8:10) разуме душу човекову, тај лик Цара Небескога, који није сасвим изгубљен, али је запао у блато, а под блатом треба разумети плотску нечистоту¹³⁹³.

По учењу Светог Писма и Светог Предања лик Божји у палом човеку није био уништен, већ дубоко повређен, помрачен и унакажен. Тако разум палог човека, иако помрачен и растројен грехом, није био сасвим изгубио тежњу за Богом и истином Божјом, и способност да прима и схвата откривења Божја¹³⁹⁴. На то указује скривање наших прародитеља од Бога после учињеног греха, јер оно сведочи о њиховом осећању и сазнању кривице пред Богом; о томе говори и то што су Бога одмах познали чим су глас Његов чули у рају; о томе сведочи и сав потоњи живот Адамов све до саме смрти. То исто важи и у погледу воље и срца у палом човеку: иако су и воља и срце грехопадом били озбиљно повређени, ипак је у палом првочовеку остало извесно осећање добра и жеље за добром¹³⁹⁵, као и способност за чињење добра и испуњавање основних захтева моралнога закона¹³⁹⁶, јер је слобода избора између добра и зла, која одликује човека од неразумних животиња, остала и после пада неутуђивом својином човекове природе¹³⁹⁷. Уопште, лик Божји није био потпуно уништен у палом човеку јер човек није био једини, самостални и самобитни творац свога првог греха, јер није пао искључиво по хтењу и дејству своје воље, него и по дејству ђаволовом. „Пошто човек, вели се у Православном исповедању о грехопадку прародитеља и његовим последицама по њихову природу, будући невин, није

сачувао заповест Божју у рају, то је он лишио себе достојанства свога и онога стања које је имао у време своје невиности¹³⁹⁸... Тада је одједном изгубио савршенство разума и знања; његова воља обратила се више злу него добру, на тај начин због учињеног зла његово стање невиности и безгрешности изменило се у стање греховности¹³⁹⁹. „Верујемо, изјављују источни Патријарси у својој Посланици, да је први човек, створен од Бога, пао у рају када је преступио заповест Божју, послушавши савет змијин¹⁴⁰⁰... Кроз преступ пали човек уподобио се неразумним животињама, то јест помрачио се и лишио савршенства и бестрасности, али се није лишио оне природе и силе коју је добио од предоброг Бога. Јер би он, у противном случају, постао неразуман и, слетствено, нечовек; али он је сачувао ону природу, са којом је био створен као и природну силу, слободном, живом и делатном, те је по природи могао бирати и чинити добро, и избегавати и одвраћати се од зла“¹⁴⁰¹.

Због присне и тесне везе душе са телом првородни грех је произвео растројство и у телу наших прародитеља. Последице грехоппада по тело њихово биле су: болести, муке и смрт. Жени, као првој виновници греха, Бог изриче овакву казну: умножая умножу печали твоя и въздыханія твоя, въ болезнехъ родиши чада¹⁴⁰². Изричући такву казну, вели свети Златоуст, човекољубиви Господ као да говори жени: Ја сам хтео да ти проводиш живот без туге и болести, живот Слободан од сваке невоље и јада и пун свакога задовољства; хтео сам да ти, обучена у тело, не осећаш ништа плотско. Али пошто се ти ниси користила овом срећом како ваља, него те је изобиље блага довело до тако страшне неблагодарности, то, да се ти не би одала још већој самовољи, ја мећем на тебе узду и осућујем те на муке и уздахе“¹⁴⁰³. Адаму пак, сукривцу грехоппада, Бог изриче ову казну: яко послушалъ еси гласа жены твоея и ялъ еси отъ древа, егоже заповедахъ тебъ сего единого не ясти, отъ него ялъ еси: проклята земља въ делехъ твоихъ, въ печалехъ снеси тую вся дни живота твоего; тернія и волчцы возрастить тебе, и сньси траву селную; въ поте лица твоего снеси хлебъ твой, дондеже возвратишия въ землю, отъ неяже взять еси: яко земля еси, и въ землю отидеши¹⁴⁰⁴. Човекољубиви Господ

кажњава човека проклетством земље. Земља је била саздана за човека да се наслађује њеним плодовима, али Бог, пошто је човек сагрешио, баца на њу проклетство, да би то проклетство лишило човека мира, спокојства и благостања, задајући му невоље и муке при обрађивању земље. Све те муке и невоље наваљене су на човека да он не би сувише високо мислио о своме достојанству и да би га стално потсећале на његову природу и чувале од већих грехова¹⁴⁰⁵.

„Из греха су се као из извора излиле на човека болести, невоље, страдања“, вели свети Теофил¹⁴⁰⁶. Грехопадом је тело изгубило своје првобитно здравље, невиност и бесмртност, и постало болешљиво, порочно и смртно. Оно је до греха било у савршеној хармонији са душом; та је хармонија са грехом престала, и настао је рат тела са душом. Као неминовна последица првородног греха јавила се смрт тела зато што је грех унео у тело разорно начело болести, намоћи и трулежи, ишто је Бог удаљио прародитеље од дрвета живота, чијим би родом они могли одржати бесмртност свога тела¹⁴⁰⁷, а то значи: бесмртност са свима болестима, невољама и страдањима, Човекољубиви Господ је истерао наше прародитеље из раја, да не би они, једући род са дрвета живота, остали бесмртни у гресима и невољама¹⁴⁰⁸. То не значи да је Бог био узрок смрти наших прародитеља, већ они сами својим грехом, пошто су непослушношћу отпали од Бога живог и животворног, и предали се греху који лучи отров смрти и осмрђује све чега се косне. Грехом је смртност „пренета на јестество, створено за бесмртност; она покрива његову спољашњост а не унутрашњост, обухвата вештаствени део човека, али се не дотиче самог лика Божјег“¹⁴⁰⁹.

Грехом својим наши су прародитељи пореметили богодани однос свој према видљивој природи: истерани су из блаженог обиталишта свог – раја¹⁴¹⁰, изгубили су у многOME власт над природом, над животињама, и земља је постала проклета с човека: трње и коров ће ти рађати¹⁴¹¹. Створена ради човека, оглављена човеком као тајанствено тело његово, благословена ради човека, земља је са свима тварима постала проклета због

човека, и потчињена трулежи и распадљивости, чега ради „сва твар уздише и тужи“.¹⁴¹²

39. Наследност првородног греха

1. Пошто сви људи воде порекло од Адама, то је првородни грех путем наслеђа прешао и пренео се на све људе. Отуда је првородни грех у исто време и наследни грех. Примајући од Адама људску природу, сви ми са њом примамо и греховну исквареност, због чега се сви људи јављају на свет као „деца гнева по природи (τέκνα φύσει οργής)¹⁴¹³, јер на огреховљеној природи Адамовој почива праведни гнев Божји. Али првородни грех није потпуно истоветан у Адаму и у његовим потомцима. Адам је свесно, лично, непосредно и својеволјно преступно заповест Божју, тј. учинио грех који је произвео у њему греховно стање, у коме влада начело греховности. Другим речима, у првородном греху Адамовом ваља разликовати два момента: прво, сам поступак, сам акт прекршаја заповести Божје, сам преступ (παράβασις = преступление)¹⁴¹⁴, саму погрешку (παράπτωμα = прегрешение)¹⁴¹⁵, само непослушање (παρακοή =слушание)¹⁴¹⁶; и друго, греховно стање тиме створено, огреховљеност, αμαρτία¹⁴¹⁷. Потомци Адамови, у строгом смислу речи, нису лично, непосредно, свесно и својеволјно учествовали у самом поступку Адамовом, у самом преступу, у παράπτωμα, у παρακοή, у παράβασις, него рађајући се од палог Адама, од његове огреховљене природе, они у рођењу примају као неминовно наследство греховно стање природе, у коме обитава грех (αμαρτία) који као неко живо начело дејствује и вуче да се чине лични греси, слични Адамовом, због чега се и подвргавају казни као и Адам. Неминовна последица греха, душа греха, смрт царује од Адама, вели свети апостол Павле, и надъ несогръшившими по подобію преступленія Адамова (καί ἐπὶ τοὺς μὴ ἀμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδὰμ)¹⁴¹⁸, тј., по тумачењу блаженог Теодорита, и над онима који нису сагрешили непосредно као Адам и јели од забрањеног рода, него су сагрешили слично (ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι) преступу Адамовом и постали учесници пада његовог, као праоца¹⁴¹⁹. „Пошто су у стању невиности сви људи били у Адаму, вели се у Православном исповедању, то чим је Адам сагрешио –

сагрешили су са њим сви и ушли у греховно стање, бивши подвргнути не само греху него и казни за грех¹⁴²⁰. У самој ствари, сваки лични грех сваког потомка Адамовог црпе своју суштинску, греховну силу из греха прародитељског, и наследност првородног греха није друго до продужење палог стања прародитеља у потомцима Адамовим.

2. Наследност првородног греха свеопшта је, јер нико од људи није изузет од тога осим Богочовека Господа Исуса који је рођен на натприродан начин од свете Деве и Духа Светог.

Свеопшту наследност првородног греха потврђује на многе и разне начине свето Откривење Старог и Новог Завета. Тако, оно учи да је пали, огреховљени Адам рађао децу „по образу свому“¹⁴²¹, тј. по унакаженом, повређеном, огреховљеном образу своме. Праведни Јов указује на прародитељски грех као на извор свеопште људске греховности када говори: Кто бо чистъ будетъ отъ скверны? никтоже, аще и единъ день житіе его на земли¹⁴²². Пророк Давид, иако рођен од благочестивих родитеља, жали се: Се бо въ безаконіихъ (у јеврејском оригиналу: въ безакоши) зачатъ есмь, и во гресехъ (у јеврејском: во грехъ) роди мя мати моя¹⁴²³, чиме указује на огреховљеност људске природе уопште, и на њено преношење путем зачећа и рађања. Сви су људи, као потомци палог Адама, подложни греху, због чега Свето Откривење и вели: несть человекъ, иже не согрешить¹⁴²⁴; несть человекъ праведенъ на земли, иже сотворить благое и не согрешить¹⁴²⁵; кто похвалится чисто имети сердце? или кто дерзнетъ рещи чиста себе быти отъ греховъ?¹⁴²⁶ Ма колико се трагало за безгрешним човеком, за човеком који не би био заражен греховношћу и подложен греху, старозаветно Откривење тврди да таквог човека нема: вси уклонишася, вкупе непотребни быша; несть творяй благое, несть до единого¹⁴²⁷; всякъ человекъ ложъ¹⁴²⁸ у том смислу што у свакоме потомку Адамовом кроз огреховљеност дејствује отац греха и лажи–ђаво, лажући на Бога и на богоздану твар.

Новозаветно откривење заснива се на истини: сви су људи грешни, сви осим Господа Исуса Христа. Произлазећи путем рађања од огреховљеног Адама као јединог родоначалника¹⁴²⁹, сви су људи под грехом (ύφ' ἁμαρτίαν), сви сагрешише и лишени

су славе Божије¹⁴³⁰, сви су по огреховљеној природи својој деца гнева¹⁴³¹. Отуда, ко има, зна и осећа новозаветну истину о грешности свих људи без изузетка, тај не може рећи да је ико од људи без греха: Аще речемъ, яко греха не имамъ, себе прелщамъ, и истины несть въ насъ¹⁴³². Једини је Господ Исус без греха као Богочовек, јер је рођен не путем природног, семеног, греховног зачећа, већ путем безсеменог зачећа од Деве свете и Духа Светог. Живећи у свету који у злу лежи¹⁴³³, Господ Исус греха не сотвори, ни обретеся лествъ во устехъ его¹⁴³⁴, јер греха у Њему нема (αμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἐστὶ)¹⁴³⁵. Будући једини безгрешан међу свим људима свих времена, Спаситељ је могао, смео и имао право да ђаволски лукаве непријатеље своје, који су Га непрестано вребали да би Га окривили у греху, неустрашиво и јавно упита: који ме од вас кори за грех (τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ αμαρτίας)¹⁴³⁶.

У своме разговору с Никодимом безгрешни Спаситељ објављује да је за улазак у Царство Божје свакоме човеку неопходно да се препороди водом и Духом Светим, пошто је сваки човек рођен са првородним грехом, јер рожденное отъ плоти плоть есть (το γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκός, σαρξ ἐστὶ).¹⁴³⁷ Овде реч сαρξ означава ону греховност адамовске природе са којом се сваки човек рађа на свет, која прижима цело биће човеково, и нарочито се пројављује у његовим плотским расположењима, тежњама и делима.¹⁴³⁸ Због те греховности, која дејствује у личним гресима и кроз личне грехе свакога човека, сваки је човек роб греха (δούλος τῆς αμαρτίας).¹⁴³⁹ Тиме што је Адам отац свих људи, он је и творац свеопште греховности свију људи, а кроз то и свеопште осмрћености и смрти.

Робови греха су у исто време и робови смрти; наслеђујући од Адама греховност, они самим тим наслеђују и смртност. Богоносни Апостол пише: Као што кроз једнога (δί ενός) човека (тј. кроз Адама: Рим.5:14) грех уђе у свет (ἡ αμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε), и кроз грех смрт (καὶ διὰ τῆς αμαρτίας ὁ θάνατος), и тако смрт уђе у све људе, пошто сви сагрешише (ἐφ' ὃ πάντες ἥμαρτον).¹⁴⁴⁰ То значи: Адам је родоначалник човечанства, и као такав, он је родоначалник свеопште људске

греховности; од њега и кроз њега ушла је у све његове потомке ή αμαρτία, греховност природе, наклоност греху, која као греховно начело које живи у сваком човеку (ή οικούσα αμαρτία)¹⁴⁴¹ дејствује, производи смртност и пројављује се кроз све личне грехе човекове. Али када би наше рођење од грешних прародитеља било једини узрок наше греховности и смртности, онда би то било несагласно са правосуђем Божјим које не може допустити да сви људи буду грешни и смртни само зато што им је праотац сагрешио и постао смртан, без њиховог личног учешћа у томе и пристанка на то. Но ми се јављамо као потомци Адамови зато што је свезнајући Бог предвидео да ће воља свакога од нас бити слична вољи Адамовој, и да ће сваки од нас сагрешити као и Адам. То потврђују речи Христовог Апостола: έφ'ώ πάντες ήμαρτον = пошто, зато што, јер сви сагрешише; отуда по речима блаженог Теодорита, сваки од нас подлежи смрти не због праочевог греха, него због свог сопственог (ου γαρ δια την του προπάτορος άμαρτίαν, άλλα δια την οίкеіαν έκαστος δέχεται τοϋ θανάτου τον δρον).¹⁴⁴² А свети Јустин вели: „Род људски од Адама допао је у власт смрти и обмане змијине са тог узрока што је сваки човек чинио зло (παρά την Ιδίαν αίτίαν έκαστου αύτων πονηρευσαμένου)“¹⁴⁴³. Према томе наследност смрти, која је настала од Адамовог греха, простире се на све Адамове потомке још и због њихових личних грехова које је Бог од вечности предвидео у своме свезнању.

На генетичку и узрочну зависност свеопште греховности потомака Адамових од греха Адамовог указује свети Апостол када повлачи паралелу између Адама и Господа Христа. Као што је Господ Исус извор правде, оправдања, живота и васкрсења, тако је и Адам извор греха, осуде и смрти: Јакоже одинаго прегрешениемъ (δι' ενός παραπτώματος) во вся человеки вниде осуждение (κατάκριμα), такожде и одинаго оправдениемъ (δι' ενός δικαίωματος) во вся человеки вниде оправдание жизни (δικαίωσιν ζωής). Јакоже бо послушаниемъ одинаго человека (δια της παρακοής του ενός άνθρώπου) грешни быша мнози, сице и послушаниемъ одинаго (δια της υπακοής τοϋ ενός) праведни будутъ мнози.¹⁴⁴⁴ Понеже бо човеком (δι' ανθρώπου) смерть, и

человекомъ (δι' ἀνθρώπου) воскресеніе мертвимъ. Якоже бо о Адаме вси умирають, такожде и о Христе вси оживутъ¹⁴⁴⁵.

Греховност људске природе, потичући од Адама, пројављује се у свима људима без изузетка као неко живо греховно начело, као нека жива греховна сила, као нека категорија греха, као закон греха, који живи у човеку и дејствује у њему и кроз њега¹⁴⁴⁶. Али у томе човек учествује својом слободном вољом, те се греховност природе грана и разраста кроз његове личне грехе. Закон греха, који се таји у природи људској, војује притив закона ума и чини човека својим робом, те човек не чини добро које хоће него зло које неће, поступајући тако због греха који живи у њему (ἡ οἰκούσα ἀμαρτία)¹⁴⁴⁷. У природи људској борави смрад и осећање греха, вели свети Дамаскин, то јест похота и чулна наслада, и називају се законом греха; а савест сачињава закон ума људског¹⁴⁴⁸. Закон греха војује против закона ума, али није у стању да у човеку потпуно уништи свако добро и онеспособи га за живот у добру и ради добра. Боголиком суштином душе своје, иако онакажене грехом, човек се труди да служи закону ума свог, тј. савести, и по унутрашњем, богочежњивом човеку он осећа радост у закону Божјем¹⁴⁴⁹. А када благодатним подвигом делотворне вере учини Господа Христа животом свога живота, онда он лако и радосно служи закону Божјем¹⁴⁵⁰. Али и незнабошци који живе ван Светог Откривења, поред све потчињености закону греха, увек имају у себи хтење добра као неутуђиво и неприкосновено својство своје природе, и могу боголиком душом својом да познаду Бога живог и истинитог и да чине оно што је сагласно са законом Божјим који је написан у срцима њиховим¹⁴⁵¹.

3. Богооткривено учење Светог Писма о стварности и свеопштој наследности првороднога греха разрађено је, разјашњено и посведочено Црквом у Светом Предању. Још из апостолских времена постоји свештени обичај Цркве да крштава децу во оставление греховъ (εἰς ἄφεσιν ἀμαρτιῶν), о чему сведоче саборске одлуке и свети Оци. Поводом тога мудри Ориген је писао: „Ако се деца крштавају ради отпуштења грехова (pro reiraissione peccatorum), пита се – каквих то грехова? Када су то она сагрешила? Чегу другог ради њима је

потребна купељ крштења, ако не ради тога што нико не може бити чист од прљавштине макар један дан поживео на земљи? Деца се, дакле, крштавају јер се тајном крштења очишћавају од прљавштине рођења“¹⁴⁵². Поводом крштавања деце ради опроштаја грехова Оци Картагенског сабора (418 год.) у По канону веле: „Ко год одриче потребу крштења мале и из материнске утробе тек рођене деце, или каже да, иако се она крштавају ради отпуштења грехова (εις άφεσιν αμαρτιών), али од прародитељског Адамовог греха ништа на себи немају што би требало очистити бањом препорођења (из чега би следило да образац крштења εις άφεσιν αμαρτιών не треба сматрати истинитим него лажним), – да буде анатема; јер апостола реч: кроз једнога човека грех уђе у свет, и кроз грех смрт, и тако смрт уђе у све људе, пошто сви сагрешише (Рим.5:12), ваља се разумети не друкчије него онако како је то свагда разумевала васељенска Црква (ή καθολική εκκλησία) која је свуда разливена и распрострањена. Јер по овоме правилу вере, и деца која сама по себи још не могу учинити никакве грехе бивају истински крштена ради отпуштења грехова, да се кроз препорођење очисти у њима оно што су примили од старог рођења“. У борби са Пелагијем, који је одрицао стварност и наследност првородног греха, Црква је на више од двадесет сабора осудила то Пелагијево учење и тиме показала да је истина Светог Откривења о свеопштој наследности првородног греха дубоко укоренењена у њеном светом, саборном, васељенском осећању и сазнању.

Код свију Отаца и Учитеља Цркве који су се бавили питањем о свеопштој грешности људи налазимо јасно и одређено учење о наследној греховности коју они чине зависном од Адамовог првородног греха. „Сви смо ми сагрешили у првом човеку, пише свети Амвросије, и кроз наслеђе природе распрострло се од једнога на све наслеђе и у греху... Адам је, дакле, у свакоме од нас: у њему је сагрешила људска природа, јер је кроз једнога грех прешао на све“¹⁴⁵³. „Немогуће је, вели свети Григорије Ниски, обухватити бројем мноштво оних у којима се путем наслеђа распространило зло; пагубно богатство порока, раздељујући се свакоме од њих, увеличавало се

сваким, и на тај начин је плодородно зло прелазило у непрекидном ланцу покољења, разливајући се по мноштву људи до бесконачности, док није, дошавши до крајње границе, овладало свом људском природом, као што је јасно рекао пророк за све уопште: вси уклонишася, вкупе неключими быша (Пс.13:3), и није било ничег у постојећем што не би било оруђем зла¹⁴⁵⁴. Пошто су сви људи наследници огреховљене природе Адамове, то се сви зачињу и рађају у греху, јер по природном закону оно што се рађа исто је што и онај који рађа; од повређеног страстима рађа се страсни, од грешника грешник.¹⁴⁵⁵ Заражена прародитељском греховношћу душа људска се све више и више одавала злу, умножавала грехе, измишљала пороке, стварала себи лажне богове, и људи су, не знајући за засићеност у злим делима, све даље и све више напредовали у порочности и распростирали смрад својих грехова, показујући да су постали незасити у грешењу (ακόρεστοι περί το ἀμαρτάνειν γεγόνασι)¹⁴⁵⁶. Заблудом једнога Адама заблудео је сав род људски (omne hominum genus aberravit); Адам је пренео на све људе своју осуду на смрт и жалосно стање своје природе; сви су под законом греха, сви су робови духовни; грех је отац нашег, неверство је мајка наше душе¹⁴⁵⁷. Од тренутка нарушења заповести Божје сатана и анђели његови усели су у срце, у ум, и у тело људско, као на свој сопствени престо¹⁴⁵⁸. Нарушивши заповест Божју у рају Адам је учинио првобитни грех, и свој грех пренео (την ἀμαρτίαν παρέπεμψεν) на све¹⁴⁵⁹. Адамовим преступом грех је доспео у све људе (εις πάντας ἄνθρώπους ἔφθασεν ἡ ἀμαρτία)¹⁴⁶⁰; и људи су, зауставивши се мишљу на злу, постали смртни, и њима је овладала поквареност, трулеж (φθορά)¹⁴⁶¹. Сви Адамови потомци добијају првородни грех путем наслеђа (κατά διαδοχήν) кроз рођење од Адама по телу¹⁴⁶². „Постоји нека потајна прљавштина (τις κρυπτός ρύπος) и нека преобилна тама страсти, која је кроз Адамов преступ продрла у цело човечанство (πάση τῇ ἀνθρωπότητι); и она помрачава и скрнави и тело и душу“¹⁴⁶³. Пошто су људи наследили Адамову греховност, из срца њиховог тече „мутни поток греха“¹⁴⁶⁴. Од преступа Адамовог тама је легла на сву твар и на сву природу

људску (πάση φύσει ἀνθρώπου), и стога људи, покривени овом тамом, проводе живот у ноћи, у страшним местима¹⁴⁶⁵. Адам је падом својим примио у душу своју страшно злосмрадије (τὴν πολλὴν δυσωδίαν) и испунио се црнилом и тамом. Чиме је пострадао Адам, тиме смо пострадали и сви ми који исходимо од семена Адамова; сви смо ми синови тог помраченог родоначалника, сви смо заједничари тог истог злосмрадија (πάντες τῆς αὐτῆς δυσωδίας μετέχομεν)¹⁴⁶⁶. Као што је Адам преступивши заповест Божју примио у себе квасац (ζύμην) злих страсти, тако је сав род људски, рађајући се од Адама, путем учешћа (κατὰ μετοχήν) постао заједничар тога квасца; и постепеним умножавањем и разрастањем у људима су се толико намножиле греховне страсти, да је цело човечанство ускисло злом¹⁴⁶⁷. Свеопшту наследност првородног греха, која се пројављује у свеопштој грешности људи, није измислио човек, већ она сачињава богооткривену догматску истину хришћанске вере. „Нисам ја измислио првородни грех, писао је блажени Августин против пелагијанаца, у који васељенска Црква верује одискона, него си ти, који одбацујеш тај догмат, без сумње нови јеретик“¹⁴⁶⁸. Крштавање деце, при коме се кум у име деце одриче сатане, сведочи да се деца налазе под првородним грехом, јер су рођена са огреховљеном природом у којој дејствује сатана¹⁴⁶⁹. А и само страдање деце не долази због њихових личних грехова, него је то пројава казне коју је праведни Бог изрекао над природом људском палом у Адаму¹⁴⁷⁰. У Адаму је људска природа искварена грехом, подвргнута смрти и праведно осуђена, због тога се и сви људи рађају од Адама у том истом стању¹⁴⁷¹. Греховна исквареност од Адама прелази на све његове потомке путем зачећа и рађања, због чега су сви подложни тој исконској греховности (originis vitio), али која не уништава у људима њихову слободу за хтење и чињење добра и способност за благодатни препород¹⁴⁷². Сви су се људи находили у Адаму не само кад је он био у рају, него су били са њим и у њему (cum ipso et in ipso) када је био истеран из раја због греха, стога и подносе све последице Адамовог греха¹⁴⁷³.

Сам начин преношења првородног греха са предака на потомке, обавијен је, у суштини својој, непроницљивом тајном. „Ништа није познатије (*notius*) од учења Цркве о првородном греху, вели блажени Августин, али и ништа тајанственије (*secretius*) за разумевање“¹⁴⁷⁴. По црквеном учењу једно је несумњиво: да наследна греховност од Адама прелази на све људе путем зачећа и рађања. По овом питању веома је важна одлука Картагенског сабора (252 год.), на коме је учествовало 66 епископа под претседништвом светог Кипријана. Решивши питање да крштење деце не треба (по угледу на обрезаше деце у старозаветној цркви у осми дан) одлагати до осмог дана, него их крштавати и пре тога, Сабор је овако образложио своју одлуку: „Пошто се и највећим грешницима, који су много грешили против Бога, дарује отпуштење грехова када узверују, и никоме се не ускраћује опроштај и благодат, утолико пре не треба бранити то детету које, тек што се родило, ни у чему није сагрешило (*nihil peccavit*) него је само, произашавши по телу од Адама примило заразу стародревне смрти (*contagium mortis antiquae*) кроз само рођење, и које утолико лакше може приступити примању отпуштења грехова што се њему отпуштају не његови сопствени, већ туђи греси (*non propria sed aliena peccata*)“¹⁴⁷⁵.

4. Преношењем прародитељске греховности на све потомке Адамове путем рађања, на све њих се, у исто време, преносе и све последице које су постигле наше прародитеље после пада: унакаженост лика Божјег, помрачење разума, исквареност воље, оскрнављеност срца, болести, страдања и смрт¹⁴⁷⁶.

Сви људи, као Адамови потомци, наслеђују од Адама боголикоост душе, али боголикоост помрачену и унакажену греховношћу. Сва душа људска уопште прожета је прародитељском греховношћу. Лукави кнез таме, вели свети Макарије Велики, још у почетку заробио је човека и сву душу оденуо грехом, све њено биће, и сву је оскрнавио (*δλὴν ἐμίανε*), сву је заробио, није оставио у њој слободан од своје власти ниједан део њен, ни помисли, ни ум, ни тело. Сва је душа настрадала од страсти порока и греха, јер је лукави сву душу обукао у зло своје, то јест у грех¹⁴⁷⁷. Осећајући немоћно

копрцање сваког човека посебно и свих људи укупно у понору греховности, православии се с ридањем моли: Въ бездне греховнеи валяся, неизследную милосердія Твоего призываю бездну: отъ тли Боже мя возведи¹⁴⁷⁸. Али иако је у људима онакажен и помрачен лик Божји, који претставља целост душе, ипак он није уништен у њима, јер би његовим уништењем било уништено оно што човека чини човеком, а то значи: био би уништен човек као такав. Лик Божји и надаље сачињава главну вредност у људима¹⁴⁷⁹, и делимице пројављује своје главне особине¹⁴⁸⁰. Господ Христос је и дошао у свет, не да поново створи лик Божји у палом човеку, него да га обнови: да свой паки обновить образъ, истлевшіи страстьми¹⁴⁸¹: да обнови растлившее грехомъ естество наше¹⁴⁸². И у гресима човек је, ипак, образ Божји (εἰκὼν Θεοῦ)¹⁴⁸³: Образъ есмь неизреченный твоя славы, аще и язвы ношу прегрешений¹⁴⁸⁴. Новозаветни домострој спасења пружа управо палом човеку сва средства, да он помоћу благодатних подвига преобрази себе, обнови лик Божји у себи¹⁴⁸⁵, и постане христолик¹⁴⁸⁶.

Унакажењем и помрачењем душе човекове као целине унакажен је и помрачен разум људски у свима потомцима Адамовим. То се помрачење разума испољава у његовој тромости, обневиделости и неспособности да прими, усвоји и разуме духовне ствари, тако да „једва нагађамо шта је на земли, а шта је на небу ко ће испитати?“¹⁴⁸⁷ Огреховљени, телесни човек (ψυχικός άνθρωπος) не прима што је од Духа Божјега, јер му се чини лудост, и не може да разуме¹⁴⁸⁸. Отуда непознавање истинитога Бога и духовних вредности; отуда заблуде, предрасуде, неверје, сујеверје, незнабоштво, многобоштво, безбоштво¹⁴⁸⁹. Али ово помрачење разума, ову његову залуђеност грехом, ову његову заблуделост у греху, не треба замишљати као потпуно уништење човекове умне способности за схватање духовних ствари; Апостол учи да људски ум, иако је у мраку и магли првороднога греха, ипак има способности да делимично позна Бога и прими његова откривења¹⁴⁹⁰.

Као последица првородног греха јавља се у Адамових потомака исквареност, ослабљеност воље и њена већа

наклоност злу него ли добру. Грехоцентрично самољубље је постало главна полуга њихове делатности. Оно је оковало боголику слободу њихову и учинило их робовима греха¹⁴⁹¹. Ма како грехоцентрична била воља у Адамових потомака, ипак у њој није потпуно уништена наклоност ка добру: човек сазнаје добро, жели га, а огреховљена воља вуче ка злу и чини зло: добро што хоћу не чиним, него зло што нећу оно чиним¹⁴⁹²; неударжанное стремление къ злу влечетъ мя, действиѣмъ врага, и обычаемъ лукавымъ.¹⁴⁹³ То греховно стремљење злу путем навике постало је у току историје као неки закон човекове делатности: обретаю убо законъ, хотящу ми творити доброе, яко мне злое прилежитъ (ὅτι ἐμὸν το κακόν παράκειται)¹⁴⁹⁴. Но и поред свега тога, боголика душа огреховљених потомака Адамових отима се богочежњивом стихијом воље своје ка Божјем добру, соуслаждається закону Божію¹⁴⁹⁵, хоће добро, трза се њему из ропства греховнога, јер је хтење добра и извесна способност за чињење добра остала у људи, ослабљених наследством првородног греха и њиховом личном грешношћу, тако да, по речи апостола, незнабошци естествомъ законная творять (φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιή)¹⁴⁹⁶. Људи се ни у ком случају не јављају као слепо оруђе греха, зла, ђавола; у њима увек живи слободна воља, која, поред све огреховљености, ипак дејствује слободно, може и штети добро и чинити га¹⁴⁹⁷.

Нечистота, укаљаност, оскрнављеност срца је општи удео свих потомака Адамових. Она се пројављује као неосетљивост за духовне ствари и као погруженост у неразумие чежње и страсне жеље. Успавано грехољубљем срце људско тешко се буди за вечну реалност светих истина Божјих: сонъ вреховный тяготить сердце¹⁴⁹⁸. Заражено исконом греховношћу срце је радионица злих мисли, злих жеља, злих осећања, злих дела. Спаситељ учи: отъ сердца бо исходитъ (ἐκ τῆς καρδίας ἐξέρχονται) помышления злая, убийства, прелюбодеянія, любодеянія, татьбы, лжесвидетельства, хулы¹⁴⁹⁹. Али, глубоко сердце паче всехъ¹⁵⁰⁰, па је и у греховном стању сачувало моћ соуслаждатися закону Божію¹⁵⁰¹. У греховном стању срце личи на огледало убрљано црним блатом, које заблиста божанском

чистотом и красотом чим се блато греха са њега скине; у њему се онда може Бог огледати и видети¹⁵⁰².

Смрт је удео свију потомака Адамових, јер се рађају од Адама зараженог грехом и, зато, смртног. Као што од зараженог извора природно тече заражени поток, тако од родоначалника, зараженог грехом и смрћу¹⁵⁰³. И смрт Адама и смрт његових потомака је двојака: телесна и духовна. Телесна смрт је када се тело лишава душе која га оживљава, а духовна – када се душа лишава благодати Божје која је оживљава вишим духовним, богочежњивим животом, а по речима светог пророка: душа же согрешающая, та умреть¹⁵⁰⁴. Смрт има своје претече: болести и страдања. Тело, ослабљено наследном и личном греховношћу, постало је трулежно, а „смрт трулежношћу (τή φθορά) царује над свима људима“¹⁵⁰⁵. Грехољубиво тело се подало греховности, која се пројављује у неприродној превласти тела над душом, због чега се тело често јавља као неки велики терет за душу и сметња за њену богочежњиву делатност. Тело трулежно терети душу, вели премудри Соломон, и земљани дом обременује ум многобрижни.¹⁵⁰⁶ Као последица адамовске огреховљености јавио се у Адамових потомака пагубни расцеп и раздор, борба и непријатељство између душе и тела: Плоть же похотствуетъ на духъ, духъ же на плоть; сія же другъ другу противятся, да не яже хотите, сія творите¹⁵⁰⁷.

40. Заблудна учења о првородном греху

Још у првим вековима хришћанства евионити, гностици и манихејци одрицали су догму о првородном греху и његовим последицама. По њиховом учењу, човек никада није морално пао и нарушио заповест Божју, јер је пад извршен далеко пре појаве човека у свету. Услед утицаја злога начела које влада у свету мимо воље и без воље човекове, човек је само подвргнут греху који је већ постојао, и тај је утицај неодољив.

Офити (όφίς = змија) су учили да је човек, окрепљен саветом мудрости која се јавила у облику змије (όφνóμoρφoς), преступно заповест и тако постигао познање истинитог Бога.

Енкратити и манихејци су учили да је заповешћу својом Бог забранио Адаму и Еви супружанске брачне односе; грех се прародитеља састојао у томе што су прекршили ту заповест Божју. – Неоснованост и лажност овога учења је очигледна, јер се у Библији јасно каже да је Бог, чим је створио прве људе, благословио их и рекао им: рађајте се и множите се, и напуните земљу,¹⁵⁰⁸ и дао им одмах закон брачни.¹⁵⁰⁹ Све се то, дакле, десило пре но што је змија искушала прве људе и навела их на грех.

Климент Александријски је погрешно учио што је сматрао да се грех првих људи састојао у нарушењу заповести која им је забрањивала превремено супружанство.¹⁵¹⁰

Сагласно својој теорији о преегзистенцији душа, Ориген је пад и грех првих људи схватао као пад њихових душа у духовном свету пре постанка овога света, па их је Бог због тога протерао с неба на земљу и уселио у тела, што је тобож означено начином изгнања Адамовог из раја и његовог облачења у кожне хаљине.¹⁵¹¹

У петом веку британски монах Пелагије и његове присталице пелагијанци изнели су своју теорију о пореклу и наследности греха, која је у свему противна богооткривеном учењу. Она се укратко састоји у овоме: грех није нешто супстанцијално и не припада природи човека; грех је потпуно случајна тренутна појава која ниче једино у области слободне

воље, и то пошто се у њој развије слобода која га једина може произвести. Шта је грех уопште? да ли оно што се може избећи (*quod vitari potest*), или оно што се не може избећи? Оно што се не може избеће, није грех (*peccatum non est*); грех је оно што се може избећи, те, према томе, човек може бити без греха (*sine peccato esse*), пошто грех зависи искључиво од човекове воље. Грех није неко стално и неизменљиво стање или греховно расположење; он је само један случајни и тренутни противзаконски поступак воље који оставља свој траг једино у сећању и савести грешника. Отуда први грех Адамов није могао чак ни у самој Адамовој духовној ни телесној природи произвести никакву битну повреду; још мање је то могао учинити у његовим потомцима који нису могли наследити од свога праоца оно што он сам није имао у својој природи. Признати постојање наследног греха значило би признати грех по природи, тј. признати постојање зле, порочне природе, а то би одвело манихејству. Адамов грех није могао прећи на његове потомке још и зато што би било противно правди да одговорност за грех једнога човека пређе на људе који нису учествовали у извршењу греха. Осим тога, ако је Адам могао пренети свој грех на своје потомке, зашто онда праведник не преноси своју праведност на своје потомке, или зашто се и други греси не би такође преносили? Не постоји, дакле, наследни грех, грех *ex traduce*. Јер ако би постојао првородни, наследни грех, он би морао имати свој узрок; овај пак узрок не би се могао налазити у вољи детета, пошто је она још неразвијена, него у вољи Бога, те би тај грех у ствари био грех Божји а не детињи. Признати првородни грех значи признати грех по природи, то јест признати постојање рђаве, зле природе, а то је манихејско учење. У ствари, сви се људи рађају онако исто невини и безгрешни какви су били прародитељи до пада. У томе стању невиности и непорочности они остају све док се у њима не развије свест и слобода; грех је могућ само при постојању развијене свести и слободе, јер је он у ствари акт слободне воље. Људи греше по својој сопственој, свесној слободи, а, делимично, угледајући се на Адамов пример. Слобода човекова је тако силна, да би човек могао, када би

само чврсто и искрено решио, остати занавек безгрешан и не учинити ниједан грех. Ја кажем, изјављује Пелагије, да човек може бити без греха (*sine peccato*¹⁵¹²). Пре и после Христа било је философа и библиских праведника који нису никада грешили¹⁵¹³. Смрт није последица Адамовог греха, него је она неопходни удео створене природе. Адам је створен смртним; грешно или не, он је морао умрети. Противу пелагијанске јереси нарочито се борио блажени Августин, моћно бранећи древно учење Цркве о првородном греху, али је при томе и сам пао у супротну крајност. Он је, наиме, тврдио да је првородни грех до таквога ступња уништио првобитну природу човекову, да огреховљени човек не може, не само учинити добро него ни зажелети га, ни штети га. Он је роб греха у коме одсуствује свако хтење и чињење добра¹⁵¹⁴.

41. Преглед и критика римокатоличког и протестантског учења о првородном греху

1. Римокатолици уче да је првородни грех одузео Адаму првобитну праведност, благодатно савршенство, али није повредио саму природу његову. А првобитна праведност (*justitia originalis*), по њиховом учењу, није била органски, саставни део духовне и моралне природе човекове, већ спољашњи дар благодати (*donum gratiae, donum supernaturale*), нарочити додатак природним силама човековим (*donum superdditum*). Отуда се грех првога човека састојао у одбацивању те чисто спољашње, натприродне благодати, која је споља управљала њиме. Тај грех одбацивања благодати, одвраћања човека од Бога, није ништа друго до лишење човека те благодати, лишење човека првобитне праведности (*defectus, privatio justitiae originalis*), и повратак човеков чисто природном стању, стању безблагодатном. Сама пак природа човекова остала је и после пада онаква иста каква је била и пре пада. Лик Божји се у човеку није изменио, унаказио; његове главне силе, разум, осећање и воља, остале су какве су биле и пре пада. До греха Адам је био као царски дворанин, коме се због преступа одузела спољашња слава, и он се вратио у првобитно стање, у коме је пре тога био.

У одредбама Тридентског сабора о првородном греху говори се да се грех прародитеља састојао у губљењу дароване им светости и праведности, али се тачно не одређује какве је врсте била та светост и праведност. Тамо се тврди да у препорођеном човеку не остаје апсолутно никаквих трагова греха или нечега што би било непријатно Богу. Једино остаје похота (*concupiscentia*), која је, због свога изазивања човека на борбу, пре корисна за људе него штетна. У сваком случају, она није грех, ма да је сама од греха и вуче греху. У петој одредби се вели: „Свети Сабор исповеда и зна да у крштених остаје похота; али она, као остављена за борбу, не може шкодити онима који се не слажу са њом и онима који се мушки боре благодаћу Исуса Христа, него се, напротив, крунише онај који се

буде славно подвизавао. Свети Сабор објављује да ову похоту, коју Апостол понекад назива грехом, васељенска црква никада није називала грехом у смислу да је она у препорођених истински и сопствено грех (*quod vere et proprie in renatis peccatum sit*), него да је од греха и вуче греху“.¹⁵¹⁵

Ово римокатоличко учење је неосновано стога што првобитну праведност и савршеност Адамову замишља као спољашњи дар, као преимућство које се природи додаје споља и од природе одваја. Међутим, јасно је из древног апостолско црквеног учења да је та Адамова првобитна праведност не спољашњи дар и преимућство, него саставни део богоздане природе његове. Сагрешивши, човек је дубоко повредио своју природу. Свето Писмо тврди да је грех тако дубоко потресао и растројио човекову природу да је човек ослабио за добро, те и кад хоће не може учинити добро¹⁵¹⁶, а не може га учинити управо зато што грех има силан утицај на природу човекову. Осим тога, да грех није тако јако повредио природу човекову, не би било потребе да се Јединородни Син Божји оваплоти, дође у свет као Спаситељ и тражи од нас потпун телесни и духовни препород¹⁵¹⁷. Поред тога, римокатолици не могу дати правилан одговор на питање: како може неповређена природа носити у себи *concupiscentiam*? У каквом односу стоји *concupiscentia* према здравој природи?

Исто тако нетачно је римокатоличко тврђење да у препорођеном човеку не остаје апсолутно ничег греховног и неугодног Богу, уступајући место само ономе што је непорочно, свето и богоугодно. Јер из светог Откривења и учења старе Цркве знамо да благодат, која се кроз Господа Христа даје палом човеку, не дејствује механички, не даје освећење и спасење одједном и за трен ока, него постепено пронице све психофизичке силе човекове сразмерно његовом личном подвигу у новом животу, те га тако истовремено и лечи од свих греховних недуга и освећује у свима мислима, осећањима, жељама и делима. Неосновано је преувеличавање мислити и тврдити да у препорођених нема апсолутно никаквих остатака греховних недуга када христољубљени тајновидац јасно учи: Ако речемо да греха немамо (*ὅτι ἀμαρτίαν οὐκ ἔχομεν*), себе

варамо и истине нема у нама¹⁵¹⁸; и велики Апостол народа пише: Добро што хоћу не чиним, него зло што нећу оно чиним. Ако пак чиним оно што нећу, већ ја то не чиним него грех који обитава у мени (ή οικούσα ἐν ἐμοὶ ἀμαρτία)¹⁵¹⁹.

2. Насупрот римокатоличком учењу о првородном греху стоји учење протестантско. По њему, грех је потпуно уништио у човеку слободу, лик Божји и све духовне силе, те је сама природа човекова постала грехом, и он није апсолутно способан ни за какво добро; све што жели и чини јесте грех; и саме добродели његове јесу греси; човек је духовни мртац, статуа без очију, ума и осећања; грех је уништио у њему природу саздану Богом и место лика Божјег ставио у њега лик ђавола. Наследни грех је толико ушао у природу човекову, толико је прожео, да га никаква сила на овоме свету не може одвојити од човека; шта више, ни само крштење не уништава тај грех него само изглађује кривицу; тек ће се у васкрсењу мртвих тај грех потпуно узети од човека. Али иако човек, због потпуног ропства првородном греху, нема у себи моћи да чини добро које би се пројављивало у делима праведности (*justitia operum*), праведности духовне (*justitia spiritualis*), или у божанским делима која се односе на спасење душе, ипак у њему има духовне силе која дејствује у области грађанске праведности (*civilis justitia*), тј. пали човек може, на пример, говорити о Богу, изражавати спољашњим делима извесно повињавање Богу, може се повињавати властима и родитељима при избору спољашњих дела: задржати руку од убиства, прељубочинства, крађе и тд.

Када се ово протестантско учење посматра у светлости напред изложеног богооткривеног учења Цркве о првородном греху и његовим последицама, неоснованост његова постаје очигледна. Неоснованост је нарочито у томе што протестантско учење потпуно изједначује првобитну праведност Адамову са самом природом његовом, те никакве разлике не прави између њих. Отуда, када је човек сагрешио, није му била одузета само првобитна праведност него сва природа; губитак првобитне праведности је истоветан са губитком, уништењем природе. Свето Писмо пак ни у ком смислу не признаје потпун уништај природе Адамовим грехом, нити признаје да се на место

пређашње природе, саздане Богом, могла појавити природа нова по обличју сатанину. Када би ово последње било истинито, онда у човеку не би остале никакве жеље за добро, никакве склоности ка добру, никакве моћи да чини добро. Свето Писмо међутим тврди да и у палом човеку има остатака добра, склоности ка добру, жеље за добро, и способности да чини добро¹⁵²⁰. Спаситељ је управо и апеловао на заостало добро у огреховљеној природи људској. Сами ти остаци добра не би могли постојати, да је Адам по греху добио обличје сатанино место обличја Божјег.

Протестантске секте, арминијани и социнијани, претстављају у овом погледу обнову пелагијанског учења, јер одбацују сваку узрочну и генетичку везу између првородног греха наших прародитеља и грехова њихових потомака. Адамов грех не само што није могао да има неку пагубну силу за потомке Адамове него ни самог Адама није повредио. Као једину последицу Адамовог греха они признају смрт, али смрт није казна него физичко зло које се преноси путем рођења.

У овој ствари Православна Црква и данас, као и увек, неотступно исповеда богооткривено учење Светог Писма и Светог Предања. У Посланици источних Патријараха каже се: „Верујемо да је први човек, створен Богом, пао у рају онда када је прекршио заповест Божју послушавши савет змијин, и да се отуда прародитељски грех распростире на све потомство путем наслеђа, те тако нема никога од рођених по телу који би био слободан од тога бремена и не би осећао последице пада у овом животу. Бременом пак и последицама пада ми називамо не сами грех (као: безбожност, богохулство, убиство, мржњу и све остало што произлази од злог срца људског) него јаку наклоност ка греху... Пали кроз преступ човек уподобио се неразумним животињама, то јест помрачио се и лишио савршенства и бестрашћа, али се није лишио оне природе и силе коју је добио од преблагот Бога. Јер, у противном случају, он би постао неразуман и, слетствено, не човек, али је он сачувао ону природу, са којом је био створен, и природну силу – слободном, живом и делатном. Те тако по природи може изабрати и чинити добро, избегавати зло и одвраћати се од

њега. А да човек може по природи чинити добро, на то је и Господ указао када је говорио да незнабошци љубе оне који њих љубе, а апостол Павле веома јасно учи у посланици Римљанима (Рим.1:19), и другде, где говори да јзыцы, закона не имуће, естествомъ законная творять (Рим.2:14). Отуда је очигледно да добро које човек учини не може бити грех, јер добро не може бити зло. Будући јестественим оно чини човека само телесним а не духовним... А у благодатно препорођених оно, појачавано благодаћу, постаје савршено и чини човека достојним спасења¹⁵²¹. А у Православном исповедању вели се: „Пошто су у стању невиности сви људи били у Адаму, то чим је он сагрешио, сагрешили су с њим сви, и ушли у стање греховно, бивши подвргнути не само греху него и казни за грех... Стога се са овим грехом и ми зачињемо у утроби мајке и рађамо, као што каже Псалмопевац: се бо въ беззаконіихъ зачатъ есмь и во гресехъ роди мя мати моя (Пс.50:7)... Отуда се у свакоме због греха јављају разум и воља повређени. Уосталом, ма да је људска воља и повређена првородним грехом, ипак (сагласно мисли светог Василија Великог) још и сада до воље свакога стоји да буде добар и чедо Божје, или зао и син ђавола“¹⁵²².

Одељак други. Бог као Промислитель

42. О Божјем промислу

Пошто је свет премудра творевина доброте и љубави Божје, то се он и одржава у постојању дејством вечне доброте и љубави Божје. Зависан од Бога бићем свет је зависан од Њега и постојањем. Створивши свет са одређеним циљем Бог га и води остварењу постављеног циља својим непрекидним промишљањем (πρόνοια) о њему. Друкчије и бити не може, јер је Бог по природи добар и мудар, и зато промишља о свету, вели свети Дамаскин, јер није добар онај који не промишља. Као бесконачно добар Он дивно промишља о свему; као неисказано мудар Он се о свему стара на најбољи начин.¹⁵²³ Према томе, божански промисао је непрекидно дејство мудрости, доброте, љубави и свемоћи Божје; дејство којим Бог надгледа, чува и одржава биће и силе својих створова, упућује их крајњем циљу, помаже свакоме добру, а обуздава или исправља зло не спутавајући слободу твари.

Своје неизменљиво догматско учење о промислу Божјем Црква Христова је изразила у првом члану васељенског Символа вере једном речју: Сведржитељ (Παντοκράτωρ). Она је тиме исповедила своју веру и убеђење: да се све што постоји у свету, видљиво и невидљиво, држи, одржава и управља непрекидним дејством промисла Божјег, а што се зла тиче Бог га само предвиђа и допушта, али га не подржава, јер га Он није створио. Зло пак које се већ десило, бива упућено нечем корисном од стране врховне Доброте, која сама не твори зла већ га само упућује ка бољем, уколико је то могуће.¹⁵²⁴

Промисао Божји је један и недељив по себи, јер је дејство једног и недељивог Бога, али, огледан у огледалу људског аналитичког духа, он се јавља у два главна облика: у чувању света и управљању светом. Чување (συντήρησις) света је оно дејство премудре и свемоћне воље Божје, којим Бог држи и одржава у постојању и трајању свој створени свет. Управљање пак светом јесте дејство премудре и преблаге воље Божје, којим Бог упућује и води духовни и вештаствени свет богоназначеном циљу света. У својој промислитељској љубави Тросунчани

Господ промишља о васцелој творевини својој уопште и о свакоме створу посебно. У тајанственој суштини својој промисао Божји је недељив, јер Бог и о целини и о посебним тварима промишља простим, несложеним детством, али у огледалу људског аналитичког разума он се показује као општи и посебни; општи обухвата сав свет у целини, а посебни – сваку твар понаособ, од највеће до најмање, од Анђела до црва, од свезвежђа до атома.

По учењу Светога Писма Бог испуњује небо и земљу¹⁵²⁵; небо је престо његов а земља подножје ногама његовим¹⁵²⁶; Он све држи речју силе своје¹⁵²⁷; све оживотворава¹⁵²⁸; очински се стара о свима створењима, јер заповеда своме сунцу те обасјава и зле и добре, и даје дажд и праведнима и неправеднима¹⁵²⁹; од постанка света Он непрестано дела у свету¹⁵³⁰; све се Њиме држи¹⁵³¹; у његовој је руци душа свих бића, и дух свакога човека¹⁵³²; од Њега зависи и постојање и живот, и покрет: јер у Њему живимо, и крећемо се, и јесмо¹⁵³³; Он одређује место и време за живот створова¹⁵³⁴, и даје им све што је потребно за постојање; Он свима даје живот и дихање и све¹⁵³⁵; без његове воље ни длака с главе не пада¹⁵³⁶; Он надгледа земљу и залива је; покрива небо облацима, даје дажд, производи траву, даје храну стоци и птицама, заодева поља пшеницом; Он све храни, све одржава, све надгледа¹⁵³⁷; нема ничега што је без Њега и ван Њега: јер је од Њега и кроз Њега и у Њему све¹⁵³⁸; Он је створио небо, небеса над небесима и сву војску њихову, земљу и све што је на њој, мора и све што је у њима, и Он оживљава све то¹⁵³⁹; Он сам надгледа све што је под небом, знајући шта је на земљи, све што створи¹⁵⁴⁰. У неизреченој промислитељској љубави својој Бог брине бригу свих створова, и највећих и најмањих¹⁵⁴¹; Он храни птице небеске, и одева их, а камоли људе¹⁵⁴²; Он даје силе љиљанима у пољу те расту и одевају се красотом неисказаном¹⁵⁴³. Размишљајући са молитвеним дивљењем о свеопштем и многобрижном промислу Божјем, премудри Соломон се овако обраћа Богу: Ти љубиш сва бића и не гнушаш се ничега што си створио; јер када би нешто мрзео, Ти га не би створио. Како би пак ишта трајало, када Ти не би хтео? или како

би се сачувало нешто што Ти ниси позвао (у биће)?¹⁵⁴⁴ Уопште, Божји промисао је тако очигледно откривен у Светом Писму, вели Климент Александриски, да то не треба ни доказивати, већ треба изобличавати и кажњавати онога који мисли да промисла нема¹⁵⁴⁵.

Очигледно је да свети догмат о промислу Божјем свом садржином својом извире из Светога Писма. По учењу Светог Откривења промисао је природна и логична последица стварања; Бог је промислитељ зато што је Творац; у промишљању Божјем о свету продужено је, на изванредан начин, стваралаштво Божје у свету, по речи Спасовој: Отецъ мой доселе делаеъ (εργάζεται), и азъ делаю (κάγω εργάζομαι)¹⁵⁴⁶. Осим тога и сама циљност Богом створеног света захтева постојање Божјег промисла о свету. Ако свет има Богом одређени циљ, онда мора постојати промисао, који би упућивао остварењу тога циља¹⁵⁴⁷. Промисао Божји је непотребан ако свет нема циља. Створивши свет из небића, Бог га промислом својим кроз биће води ка циљу; а циљ је: да се твар усавршена сједини са Творцем, да Бог буде све у свему¹⁵⁴⁸. Пошто је Бог из љубави и по великој доброты створио свет, не може се не бринути о свету. Многобрижно промишљање његово о свету показује да је Он из љубави створио свет и да је Он неизменљиво и вечито добар. Васцело Свето Писмо, како у целини тако и у свима појединостима, јесте стварни летопис промишљања Божјег о свету. Створивши свет, Бог је остао у свету и са светом, ма да је и над светом; Он увек бди над њим и промислом својим упућује га божанском циљу¹⁵⁴⁹.

Истина о промислу Божјем, објављена у Светом Писму, свом божанском истинитошћу и бесмртношћу живи у богочовечанском телу Христовом – у Цркви кроз свето Предање. Оци и Учители Цркве хране њоме све душе, гладне Божје истине и правде. Тако Атинагора пише: „Ни на небу ни на земљи ништа није изузето од управљања и промисла Божјег, и старање Творчево простире се на све: видљиво и невидљиво, велико и мало, јер сва творевина укупно и свака твар посебно, сходно својој природи и циљу ради кога су створене, имају потребу у промишљању Творчевом“¹⁵⁵⁰. Отац Господа нашега Исуса

Христа, вели свети Атанасије Велики, као најбољи управитељ, својом сопственом Премудрошћу и својом сопственом Речју, Господом нашим Исусом Христом, свиме спасоносно управља и све уређује (διακοσμεῖ) и чини како сам за најбоље налази¹⁵⁵¹. Отац је вечним Сином својим сву васељену (το πᾶν) створио и уредио (διεκόσμησε) и озарава је својим промислом (φωτίζει τὴν ἑαυτοῦ πρόνοιαν). Као добри Логос (ἀγαθός Λόγος) доброта Оца Он је удесио поредак у васељени спајајући супротности са супротностима (τα μὲν ἐναντία τοῖς ἐναντίοις συναπτῶν) и из тога извлачећи пуну хармонију. Као Божја Сила и Божја Премудрост Он окреће небо, а земљу је учврстио не наслонивши је ни на шта. Њиме је сунце постало светлоносно и обасјава васељену. Од Њега и месец има своју меру светлости. Њиме се и вода држи у облацима, и дажд натапа земљу: Њиме је и море омеђено, и земља украшена разним биљкама¹⁵⁵². Природа створених твари, пошто је саздана из ничега, узета сама по себи (καθ'ἑαυτήν), јесте нешто трошно, немоћно и смртно. Пошто је свака саздана природа, уколико зависи од својих сопствених услова, нешто трошно и распаљиво, то да се васељена (το ὅλον) не би поново вратила у небиће (εἰς το μὴ εἶναι) добри Бог, који је сву твар створио својим Логосом, није оставио твар да се својом сопственом природом заноси и узбуркава, од чега би јој претила опасност да понова утоне у небиће, него као Дobar управља васељењем (τὴν οὐμπασαν) и подржава је у бићу Логосом својим, који је и сам Бог, да би твар, озаравана управом, промислом и уредбом Логоса, могла чврсто стојати у бићу и не подвргнути се ономе чему би се могла подвргнути (тј. небићу) када је Бог Логос не би чувао¹⁵⁵³. Свемоћни и свесавршени Логос Оца, проходећи све и свуда пројављујући своје силе, садржи све у себи и обухвата, те тако ништа не оставља без своје силе, него све и у свему сваку твар посебно и све твари укупно оживљава и чува у исто време... Од свега што постоји и бива нема ничег што није у Логосу и што Логосом није постало и било, по речи Еванђелиста: Въ начала бе Слово (ο Λόγος), и Слово бе къ Богу, и Богъ бе Слово. Вся темъ быша, и безъ Него ничтоже бысть (Ин.1:1:3). Као што музичар, наструнивши харфу, и вешто спајајући дубоке тонове са

високима и средњима, производи једну мелодију, тако и Логос – Божја Премудрост, држећи васељену као харфу, и спајајући оно што је на небу са оним што је у ваздуху, сједињујући целину са посебним (τά ὅλα τοῖς κατὰ μέρος συναπτών) и надгледајући својим мигом и вољом, прекрасно и складно производи један свети један поредак у свету. То и јесте чудесно у Божанству Логоса, што Он једним и истим мигом, не у разна времена, него одједном и све скупа: и оно што је право и оно што је округло, и горње, и средње, и доње, и влажно, и хладно, и топло, и видљиво и невидљиво, води управља и уређује сваку ствар сходно њеној природи (κατὰ τὴν ἐκάστου φύσιν). Јер једним и истим мигом његовим оно што је право креће се као право, округло као округло, и средње се ставља у покрет онакво какво јесте, топло се загрева, суво се суши, и све се саобразно својој природи, оживотворава и одржава Њиме, те се на тај начин Њиме ствара нека чудесна и ваистину божанска хармонија (θαυμαστή τις καὶ θεία ἀληθῶς ἁρμονία).¹⁵⁵⁴ По једноме мигу Бога Логоса све се истовремено одржава у реду, те свака твар чини оно што јој је својствено и све твари скупа сачињавају један поредак¹⁵⁵⁵. Из овако разноврсних твари стварајући промислом својим један свет и један поредак у свету, Бог Логос не оставља изван себе и невидљиве Силе, већ и њих, као Творац, обухвата са осталим бићима, и оживотворава их и одржава својим промишљањем (τὴ ἐαυτοῦ πρόνοια)¹⁵⁵⁶.

„Свака твар по промисли Божјој добила је и добија свој изглед, и ред, и број, и величину, те тако ничег узалудног и случајног није било нити бива“¹⁵⁵⁷.

Промисао Божји се огледа у свему. Разгледајте, саветује блажени Теодорит, природу видљивих твари, њихов положај, поредак, стање, кретање, сразмеру, складност, красоту, дивоту, величину, корисност, пријатност, разноврсност, промену; погледајте како промисао Божји из сваке части творевине навире на вас, очитује себе, објављује себе; погледајте, он је очигледан на небу и небеским светилима: сунцу, месецу и звездама; он је очигледан у ваздуху, у облацима, на копну и на мору, у свему што је на земљи; очигледан је у растињу, трави и семењу; очигледан је у бићима словесним и бесловесним, у

гмизавцима, у птицама, у рибама, у водоземцима, у кроткима и свирепима, у питомима и дивљима. Расудите сами: ко држи небеске сводове? Како то да небо толико хиљада година постоји а није остарело, нити је време изазвало икакву промену у њему, ма да је оно по природи изменљиво, као што сведочи блажени Давид (Пс.101:27:38). Имајући изменљиву и трошну суштину, оно је досада остало онакво какво је створено, јер га подржава, чува и даје му трајност Логос Божји који га је створио... Творац управља творевином; будући сам бродоградитељ и производитељ вештаства, Он не оставља без управе своју лађу, и не престаје управљати крмом¹⁵⁵⁸. Сама мисао о Богу као бесконачно добром Творцу неминовно одводи закључку да је Творац неизоставно и Промислитељ света, јер ради чега је створио свет ако неће да се брине о њему? Кад је Бог, чијој доброти нема мере, благоволео небићу даровати биће, како би могао занемарити своју творевину и не бринути се о њој?¹⁵⁵⁹

Одрицати промисао значи бити безуман. Они који не верују у постојање промисла Божјег, вели исти Отац Цркве, и безумно тврде да овај свет, који се састоји из неба и земље, без крманоша броди у оваком поретку и складу, личе на човека који седи на броду, плови по мору, гледа како крманош држи крму, окреће је како треба, час на лево час на десно, и управља лађу жељеном пристаништу, – па ипак почне заступати очигледну лаж говорећи да на крми не стоји крмонош, да лађа нема крме, да се не управља кретањем крме, већ сама по себи плови, савлађује таласе, побеђује ветрове, нема потребе за морнарима и за крманошем који командује морнарима. Тако и они који одричу промисао Божји: они јасно и очигледно виде да Господ васељене управља својом творевином, и све води и креће складно и у поретку; виде складност у свему што се дешава; виде красоту и корист у сваком саздању, и намерно се праве слепи и бестидно поступају, јер примајући дарове Промисла ругају им се и руже их, и чиме се користе тим самим устају против Промислитеља¹⁵⁶⁰. „Ми смо дужни веровати, изјављује свети Григорије Богослов, да је Бог Творац и Саздатељ свих твари, јер како би могао и постојати свемир (то πάν), да га неко

није створио и уредио? Ми смо дужни веровати да постоји Промисао који све држи и спаја у свету, јер за бића за која је неопходан Творац, неопходан је у исто време и Промислитељ; иначе свет, ношен случајем као лађа олујом, морао би се због хаотичних струјања вештаства у трен ока разрушити, распасти и вратити у првобитни хаос и неред¹⁵⁶¹. Као што река, вели Златоусти песник Христове истине, делећи се на мноштво рукава, натапа крај кроз који протиче, тако нас и промишљање Божје окружава са свих страна, обидно се изливајући, притичући и успуњујући све¹⁵⁶². Ниједна створена природа, видљива или духовна, не може се одржати без Божјег старања и промисла¹⁵⁶³. Због свега тога очигледно је да сваки који не признаје промисао Божји јесте уистини безбожник¹⁵⁶⁴.

43. Промишљање Божје о човеку до пада

Иако створен по лику Божјем, човек није био остављен самом себи. О носиоцу боголике душе, те највеће драгоцености у овом свету¹⁵⁶⁵, Бог је од самог почетка показао нарочито промишљање¹⁵⁶⁶. Створен од Бога безгрешан и релативно савршен, човек је имао циљ: да постигне божанско савршенство, да се уподоби Богу, чега ради је и створен¹⁵⁶⁷. У њему је била богодана клица савршенства, коју је требало у благопријатним условима развијати до потпуног узраста и расцвета. То је човек могао постићи само уз промислитељску помоћ Божју. Њему је било неопходно руководство Божје, јер је његова богочежњива душа на дугом путу ка вечној Истини могла слободним хтењем својим скренути с пута у беспуће. Једино вођен промислом Божјим, откривењем Божјим, он је могао поуздано ићи из мањег савршенства у веће, из већег у највеће, и из непотпуног знања у потпуније, из потпунијег у најпотпуније¹⁵⁶⁸. Богочежњив, он је могао испунити себе сваком пуноћом Божјом само уз благодатно – промислитељску помоћ Тројичног Божанства¹⁵⁶⁹.

Своје промишљање о човеку до грехопада Бог је показао на неколико начина. Он је човека ради створио рај, настанио га у рају¹⁵⁷⁰, где га је сва природа, свим створењима и силама својим, благонаклоно помагала у усавршавању и узрастању растом Божјим у човека савршена у меру раста пуноће Христове, у човека христолика, ради чега је и био саздан по лику Божјем¹⁵⁷¹. Бог је човека ради засадио усред раја дрво живота¹⁵⁷², од чијег би рода човек, по дејству благодати, остао и телом безболестан и бесмртан. Бог се јављао нашим прародитељима, удостојавао их непосредних откривења својих, беседио с њима, учио их вољи својој, истини својој, давао им знање на знање, мудрост на мудрост, благодат на благодат¹⁵⁷³. Ради човековог вежбања у добру и духовног усавршавања, као и ради телесног обесмрћења, Бог је дао човеку заповест да не једе са дрвета познања добра и зла¹⁵⁷⁴. Испуњењем ове заповести човек је имао да се утврди у послушности вољи

Божјој као највишем, најсавршенијем и најсветијем закону, и тиме занавек практички да призна вољу Божју за свагдашњи закон, идеал и мерило своје воље и целокупне животне делатности.

44. Божје промишљање о човеку после пада

1. По великом човекољубљу свом Бог није престао да промишља о човеку ни после његовог пада. Шта више, и у самој казни за грех: смрти, огледа се Божје промишљање о палом човеку, јер се смрћу пресеца човеково бесконачно грешење и распростирање зла и непрекидно живљење у мучним, тешким и проклетим условима живота, које је створио грехопад. „Смрћу Законодавац зауставља распростирање греха, вели свети Кирил Александријски, и у самој казни пројављује човекољубље. Пошто је Он, дајући заповест, са преступавшем заповести сјединио смрт, и пошто је преступник потпао под ову казну, то Он и удешава тако да сама казна служи на спасење. Јер смрт разорава ову животну природу нашу, и на тај начин, с једне стране зауставља дејства зла, а с друге – избавља човека од болести, ослобађа га напора и труда, пресеца његове невоље и бриге, и чини крај страдањима телесним. Ето каквим је човекољубљем Судија разблажио саму казну“¹⁵⁷⁵. Сама казна на смрт прелази у човекољубље, вели свети Григорије Богослов, јер је смрт пресецање грешења (то διακοπήνοα τὴν ἁμαρτίαν), да зло не би постало бесмртно (ὥνα μὴ ἄθανατον ἦτο κακόν).¹⁵⁷⁶ Божје промишљање о палим људима огледа се у томе што им Бог даје све што је потребно за одржање живота,¹⁵⁷⁷ што се брине о свима и свакоме,¹⁵⁷⁸ што шиље помоћ,¹⁵⁷⁹ упућује срца,¹⁵⁸⁰ укрепљује душе,¹⁵⁸¹ сарађује трудбеницима,¹⁵⁸² човекољубиво одређује границе животу и раду свакога човека,¹⁵⁸³ брижно прати живот свакога човека од утробе материне до гроба,¹⁵⁸⁴ стара се о сваком човеку са више љубави него мајка,¹⁵⁸⁵ располаже свима догађајима у животу људском,¹⁵⁸⁶ чини добра свима људима без разлике,¹⁵⁸⁷ нарочито помаже праведнике,¹⁵⁸⁸ заклања их штитом милости своје.¹⁵⁸⁹ „Јасно је, дакле, да нема ни једнога човека о коме Бог не промишља. А ако се Бог и не стара о свима на исти начин, и то је велики знак Његовог промисла, јер Он пројављује промисао свој према користи свакога“¹⁵⁹⁰.

Божје промишљање о палим људима огледа се нарочито у томе што човекољубиви Господ свакоме човеку даје Анђела хранитеља, који га крили и чува, који га избавља од зла не спутавајући слободу његову, који се моли Богу за њега и верно га као сапутник прати кроз живот¹⁵⁹¹. По учењу светих Отаца, Анђели „служе Богу у делима његовог божанског промисла“¹⁵⁹². Чувајући људе, Анђели припомажу њихово успевање у добру, вери и побожности, и подржавају их на путу спасења¹⁵⁹³. Хранителіе спасенія благочестивыхъ Ангели“¹⁵⁹⁴. „Велико је достојанство људских душа, јер свака од њих од самога рођења има одређеног Анђела хранитеља“¹⁵⁹⁵. Нарочито и преимућствено то важи о хришћанима, јер су им у њиховом подвигу спасења Анђели хранитељи неопходни као помоћници, наставници, молитвеници и заступници пред Богом¹⁵⁹⁶.

2. Као промислитељ Бог промишља о народима и царствима, упућујући удес њихов својим циљевима. Као Цар све земље, Он царује над народима, влада над царствима, дајући их коме хоће¹⁵⁹⁷; Њиме цареви царују и владари постављају правду¹⁵⁹⁸; срце царева је у Његовој руци, Он их поставља, Он и свргава¹⁵⁹⁹. Сагласно моралном стању народа и својим божанским циљевима Бог им или изобилно даје земаљска блага¹⁶⁰⁰ и тих и миран живот¹⁶⁰¹, или глад, поморе, земљотресе¹⁶⁰², ропство и остале невоље¹⁶⁰³. По његовој се вољи једна царства дижу а друга падају¹⁶⁰⁴. „Бог сам раздаје земаљска царства и добрима и рђавима, и раздаје их не без намере, не случајно, него саобразно току дела и времена, који је за нас сакривен и за Њега потпуно извештан“¹⁶⁰⁵. Особито Божје промишљање о народима огледа се у томе што Бог народима, као посебним целинама, даје Анђеле хранитеље: свето Откривење нам показује како се Анђео јеврејског народа и Анђео персиског народа моле Богу сваки за свој народ¹⁶⁰⁶. Као хранитељи народа они се брину о њима, о постизању циљева које је Бог народима поставио, одвраћају народе од зла, упућују их добру, заузимајући се молитвено за њих пред Богом и внушавајући на разне начине оно што служи на добро народима¹⁶⁰⁷. О Анђелима хранитељима читавих народа Оци

Цркве уче да „они чувају покрајине земаљске и управљају народима и земљама како их је одредио Творац“¹⁶⁰⁸.

3. Богооткривена је истина да и помесне Цркве имају своје Анђеле хранитеље који их руководе у њиховој богочовечанској делатности у свету¹⁶⁰⁹. „Ја сам уверен, изјављује свети Григорије Богослов, да нарочити Анђеи штити (προστατέiv) сваку Цркву, како ме томе учи Јован у Апокалипсису“¹⁶¹⁰. На такву делатност светих Анђела указује Црква у своме молитвеном богословљу: Велия Ангелъ твоихъ сила, Христе; безтелесни бо суще Миръ протичуть, сохраняюще Церкви силою, яже отъ Тебе, Владыко, и Тебе молятся о вселенней“¹⁶¹¹.

4. У суштини својој начин промишљања Божјег о свету је недостижан уму људском као и начин стварања света, али по облику дејствовања промисао Божји о људима изводи се, у главном, на два начина: природни и натприродни. Природни начин промишљања Божјег о свету састоји се у томе, што се све ствари у васељени крећу, бивају и јесу по природним законима, које је Бог у почетку установио, само под промислитељским надзором Божјим; ту Бог помаже људе упућује их остварењу циља њиховог живота помоћу природних средстава, тј. помоћу сила и закона који се налазе у самој природи човековој или у природи око човека и помоћу природног тока ствари и догађаја у свету.¹⁶¹² Натприродни начин Божјег промишљања о свету састоји се у томе што Господ ради нашег оздрављења и спасења употребљава натприродна средства: чудеса (τέρατα)¹⁶¹³, знамења (σημεία)¹⁶¹⁴, силе (δυνάμεις)¹⁶¹⁵, помоћу којих „побеждается естества чинъ“¹⁶¹⁶. Целокупно Откривење Старог и Новог Завета најбоља је илустрација натприродног промишљања Божјег о свету, а нарочито Богочовечански домострој спасења, извршен чудесном личношћу Господа Исуса Христа.

5. Промишљање Божје о свету, као и стварање света, није дело само једнога Лица Пресвете Тројице, већ сва Три Лица. Отац промишља кроз Сина у Духу Светоме; Њихово је промислитељско дејство нераздељиво и заједничко¹⁶¹⁷. Тројично Божанство у својој једносушној и нераздељивој

природи промишља о спасењу људи и шиље Спаситеља у лицу Једнородног Сина који извршује спасење у Духу Светом¹⁶¹⁸.

6. Ова богооткривена истина је саставни део једне, свете, недељиве богочовечанске истине Цркве Христове која просијава кроз свете Оце. Свети Атанасије Велики пише: „Отац све чини кроз Сина у Духу Светом, и на тај начин чува јединство Свете Тројице, а у Цркви се проповеда Један Бог“¹⁶¹⁹. Свети Василије Велики богословствује: „Дух Свети је у сваком дејству сједињен и нераздвојан са Оцем и Сином“¹⁶²⁰.

45. Однос промисла Божјег према слободи разумних твари и према злу у свету

У тајанственој суштини својој однос промисла Божјег према слободи разумних бића недоступан је аналитичком суду људском, али донекле доступан облагодаћеном, оцрквењеном уму хришћанском. Оно што се да схватити облагодаћеним умом и светим искуством јесте: да слобода разумних бића не смета промислу Божјем, нити промисао Божји смета слободи. Промисао помаже разумнослободна бића, али им тим помагањем не нарушава, не уништава, не спутава слободу, пошто је сама слобода дар Божји, дар који сачињава срж природе разумних бића, дар који их чини оним што јесу, дар који им је Богом дат као неприкосновена, неотуђива, лична својина. Ту нема, нити може бити сукоба и неспоразума, јер Бог као неизменљиво Дobar не уништава нити спутава даровану слободу, већ као Свезнајући – унапред зна све жеље и намере слободноразумних бића, као Премудар – увек налази начина да о свему промишља не умањујући слободу разумних бића. Промислом својим Тросунчани Господ свагда и свуда дејствује тако да слобода његових створава остане вазда неприкосновена. „Треба знати, пише свети Дамаскин, да постоје многи начини Божјег промишљања, и они се не могу ни речима објаснити ни умом схватити“¹⁶²¹. Човек не може да схвати начине промишљања Божјег о свету, учи свети Златоуст, јер се у главном Промисао и састоји у томе што су узроци за нас недокучиви. Када то не би превазилазило наше схватање, неко би још могао уобразити да је човек узрок света¹⁶²².

Дејствујући на човекову слободну вољу божански тајанствено, промисао Божји не приморава је на зло, него је јача и орасположује за добро не спутавајући њену слободу. Он не присиљава покрете наше воље, него их помаже ка добру, а оставља их саме када хрле ка злу. Ако воља по својој слободном избору тежи добру, онда промисао помаже ту њену тежњу; а ако воља слободним хтењем тежи злу, промисао је напушта да би она радила самостално. „Дела промисла бивају

или по благовољењу (κατ' εὐδοκίαν) или по допуштењу Божјем (κατὰ συγχώρησιν). По благовољењу бивају она која су неоспорно добра, а по попуштењу – супротна... Избор дела зависи од нас, а исход њихов зависи од Бога. Притом, исход добрих дела зависи од помоћи Божје, јер Бог по својој предзнању (κατὰ τὴν πρόγνωσιν) праведно помаже оне који са правом свешћу избирају добро; а исход рђавих дела зависи од остављености човека Богом, пошто Бог по предзнању својој праведно оставља човека¹⁶²³. Бог тако дејствује својим промислом, да је све зло од нас, а све добро – како од нас тако и од његове помоћи. Бог не жели зла и не чини га, али га допушта, и оно бива по нашој вољи.¹⁶²⁴ „Божанско Писмо и учење истине признају једног Бога који, иако над свим влада својом моћи, ипак много трпи по својој благовољењу. Он влада и над идолопоклоницима, али их трпи по својој незлобивости. Влада и над јеретицима који су Га се одметнули, али их трпи по својој великом снисхођењу; влада и над ђаволом, али и њега трпи: трпи га не по немоћи, као да је побеђен од њега. Јер ђаво је начало створења Господња (Иов.40:14); он је постао предмет потсме, не за самога Бога (пошто је то недостојно Бога) него за Ангеле Њиме створене. Бог је допустио ђаволу да продужи живот из два разлога, то јест: да би се ђаво, пошто буде побеђен, подвргао великој срамоти, а људи добили венце. О премудрог промисла Божјег! Он злу вољу претвара у средство спасења верујућих. Јер као што је мрску намеру браће Јосифове обратио у средство свога сопственог домостроја, и, допустивши им да из мржње продаду брата, нашао прилику да уздигне на царство онога кога је сам хтео, тако је и ђаволу допустио да војује против људи, да би се људи, победивши га, удостојили венаца, и да би се по одржаној победи сам ђаво, као побеђен од најслабијих, подвргао великој срамоти, а људи веома прославили као поборници онога који је некада био Арханђео“.¹⁶²⁵

Иако Бог допушта слободној вољи људској да хоће и чини зло, ипак не допушта да се зло сасвим укорени и прошири и потпуно потисне добро. Последице злих дела Господ промислом својим упућује крајњем добру, ради кога су људи и

створени. При томе људска воља није притешњена нити спутана, пошто се правилна употреба слободе састоји управо у томе да она тежи и греде крајњем богоназначеном циљу живота и света. Сагласно превечној намери својој о свету Бог упућује силе моралних бића циљу ради кога су и саздана. Али тим упућивањем Промислитељ не смета сазданој слободи разумних бића, него је потпомаже у правилном развићу њеном. Сазданој слободној вољи остављена је слобода делања. Она може несметано да изабира и чини добро или зло, али последице злих дела промисао Божји упућује крајњем циљу света.

2. Што важи за однос промисла Божјег према слободи сазданих бића, важи и за однос промисла према злу, јер је зло пород злоупотребљене слободе. У ствари, однос зла сазданих бића према промислу Божјем детерминисан је односом слободе сазданих бића према промислу. У суштини својој зло је једно: морално, а физичко зло је само последица, само пројекција, само рефлекс моралног зла у сфери вештаства. По природи својој зло није само голо одрицање добра, него стварно нарушавање богозданог поретка у свету духовном и физичком, стварно устајање против Творца, стварно богоборство, па било оно свесно или несвесно, промишљено или спонтано. Но при свему томе оно не уништава нити спутава Промислитеља света. А слобода сазданих бића има као главну одлику то што може хтети и чинити добро и зло, јер иначе добро или зло, учињени по неопходности, не би могли имати никакву моралну вредност. Бог допушта зло због неприкосновености човекове слободе која чини човека слободним моралним бићем. Хотећи и чинећи зло, човек као морално биће злоупотребљава богодану слободу своју, и тиме ради против воље Божје која претставља савршену пуноћу добра и савршени закон слободе¹⁶²⁶, због чега Бог не може чинити зло, нити злом кушати разумна бића¹⁶²⁷. Али и дејствујући против воље Божје, човек не иступа из сфере промисла Божјег, јер је то немогуће. „Упамти, препоручује Ориген, да ништа не бива без промисла Божјег, ма да не (?) без воље. Много шта бива без воље Божје, а ништа без промисла“¹⁶²⁸.

Премудри Промислитељ допушта морално зло, пошто је могућност греха неодељива од слободе разумних бића и не онемогућује дејствовање промисла. Али, с друге стране, преблаг Промислитељ употребљава све да слободу твари одврати од греха не одузимајући јој оно што је чини слободом: законом забрањује грех¹⁶²⁹, прети грешницима и преступницима закона¹⁶³⁰, обуздава их казнама, и ублажава последице зла. Бог не онемогућује зло у свету, јер би тиме онемогућио слободу разумноморалних бића, коју им је сам дао; нити пак спречава зло у свету, јер би тиме ограничио слободу дејствовања моралних бића. У овом погледу, дејство промисла Божјег своди се само на допуштање греха, али ни у ком случају не помаже нити подржава грех. Али и само допуштање греха ни у ком смислу не сме се схватити као Божји немар према судбини сазданих бића, већ једино и само као Његова жеља да не повреди његову слободу и да им маха да се самостално опредељују или за добро или за зло, гредући добровољно једном или другом. А како је велика љубав Божја према људима и како многобрижно старање Божје о њима и о васцелој творевини уопште, види се из тога што је Бог од самога пометка људског постојања на земљи, давао људима савете, заповести, законе, предочавао им пагубне последице греха и пустошно дејство зла. Али у свему томе Бог је само предлагао, а није приморавао људе на вршење Његове свете воље. Врхунац Божјег неисказаног човекољубља сачињава то што је људима за борбу са грехом и победу над њим дао старозаветно и новозаветно Откривење, слао у свет Пророке и изабранике, па најзад послао и Сина свог Јединородног, а у Њему иса Њим пружио људима и сва натприродна средства и све благодатне силе за победу над злом и задобијање вечног живота и блаженства¹⁶³¹.

У суштини својој физичко зло је последица моралног зла, тј. последица злоупотребљене слободе, слободе која је по своме самоопредељењу напустила вољу Божју као закон свога делања и пошла за богоборачком таштином духа зла и смрти¹⁶³². Под физичким злом разумеју се: болести, земљотреси, помори, суше, глади, невоље, страдања разних

врста у свету вештаственога. У односу свом према физичком злу Промислитељ показује бескрајно човекољубиву мудрост: разне облике његове обраћа у средства и лекове за лечење слободно – моралних бића од зла и греха и за усавршавање у добродетељи¹⁶³³. „Промисао Божји управља свим; и што се сматрало казном, показује се као лек“¹⁶³⁴. „Болести по градовима и народима, вели свети Василије Велики, суше, неродице и невоље које свакога сусрећу у животу, заустављају растење греха. И свако зло такве врсте Бог шаље да би предупредио појаву истинских зала. Јер су и телесна страдања и спољашње невоље смишљене ради обуздања греха. Дакле, зло није од Бога, него Бог истребљује зло, као што лекар истребљује болест а не уноси је у тело. Рушење пак градова, земљотреси, поплаве, војнички порази, бродоломи, свако уништење многих људи које се дешава од земље или мора, од ваздуха или огња, и од свакога другог узрока, бивају ради тога да се остали опамете, јер Бог свенародне пороке лечи свенародним казнама“¹⁶³⁵.

3. Поред многобрижног промишљања Божјег о људима ипак се у овом свету често догађа да праведници страдају а грешници благују, што код неких изазива сумњу у праведност Божјег промишљања, а каткад и сумњу у постојање промисла уопште. При решавању овога проблема треба најпре установити шта је мерило праведног и грешног. Постоје, у главном, два таква мерила: људско и Божје. Људско мерило праведног и грешног, којим људи мере људе и деле их на праведнике и грешнике, због људске ограничености, несавршености и грешности није апсолутно и непогрешиво већ релативно и погрешиво, зато се не може узети као меродавно и пуноважно. Божје пак мерило праведног и грешног дато је, у свој савршености и непогрешности својој, у личности, животу и раду Богочовека Господа Исуса. Као једини безгрешан и једини свезнајући Он зна најсакривеније покрете душе и срца људског: зато и може непогрешно судити о људима, делити их на праведне и грешне, због чега сав суд (ἡ κρίσις πάσα) припада Њему¹⁶³⁶. Осим тога, треба имати на уму да постоји разлика између људског и Божјег мерила о томе што је благо и

благостање. Људи често под благом и благостањем разумеју само земаљска добра и материјално благостање, трошно, пролазно, мољчаво, а Бог разуме благо духовно: истину, правду, милосрђе, смиреност, кротост, љубав, молитву, пост, трпљење, страдање за истину Христову, једном речју: духовно благостање које се поклапа са духовним савршенством и блаженством, и које је вечно, непролазно, небеско, те га ни мољац ни рђа не може покварити, нити лупежи поткопати и украсти¹⁶³⁷. Јер се истинско благостање човеково, и богатство, и блаженство састоји у богаћењу Богом¹⁶³⁸.

Бог понекад допушта и чини да праведници страдају на земљи, и то ради њихове користи – спасења душе. При томе треба имати на уму да на земљи нема ниједног праведника који би био потпуно чист од свакога греха и прљавштине¹⁶³⁹. Неволје и искушења, које промислом својим Бог допушта или шиље на људе, јесу чистилиште своје врсте, у коме се људи чисте и прекаљују као злато вђ гориниле¹⁶⁴⁰, и проналазе у себи силе за нове добродетељи као што су трпљење, великодушност, кротост, истрајност, које благодаћу изграђују унутрашњег, новог човека, човека кога Господ саздаје у правди и светињи истине¹⁶⁴¹. „Промисао Божји често допушта, вели свети Дамаскин, да праведник западне у невоље, да би се другима показала добродетељ која се скрива у њему, као што је случај са Јовом... Понекад Бог допушта да свети, побожни човек тешко страда, да не би отпао од праве савести нити пао у гордост због дароване му силе и благодати, као што је случај са апостолом Павлом“¹⁶⁴². У свом промислитељском домостроју људског спасења Бог је невоље и страдања поставио као пут у Царство небеско¹⁶⁴³. Христовосни апостол објављује „да нам кроз многе невоље ваља ући у Царство Божје“¹⁶⁴⁴.

Бог често према рђавим људима, безбожницима и грешницима, нарочито показује своју очинску љубав и доброту, обасипа их земаљским благом са промислитељском жељом да загреје и раскрави окорело срце њихово, да их разбуди на вечни циљ живота, да им отвори очи душе за небеске и вечне вредности, да их из блата и муља смртности изведе у лазур бесмртности, да изазове у њима спасоносно осећање

тронутости и лековите сузе покајања и умиљења, да душегубно зло њихово савлада својим божанским добром¹⁶⁴⁵.

Не треба заборављати еванђелску истину: сваки који зло чини – мрзи на добро и истину¹⁶⁴⁶; а зли људи, потстицани грехом у души, устају на праведнике, на добро и правду у њима, гоне их, муче, бију, па чак и убијају, и Бог промислом својим све то допушта, јер не жели да слободну делатност слободне воље људске спречи или уништи¹⁶⁴⁷. А судбина христовосних праведника над којима бди многобрижни промисао Божји изражена је апостолским речима: Сви који побожно хоће да живе у Христу Исусу биће гоњени¹⁶⁴⁸. Природно је што тако бива, јер свет који у злу лежи¹⁶⁴⁹ не може и неће да љуби и поштује носиоце вечнога добра: христовосне праведнике. Али преблаг Промислитељ, и она зла која грешници чине праведницима, обраћа у корист по ове, јер они на бојиште са злом изводе своје дивне добродетељи: кротост, трпљење, праштање, молитву за гонитеље, благосиљање непријатеља, благодушност. А при томе силази на њих благодат Божја у изобиљу, теши их Утешитељ Благ, и они се осећају блажени и радостни у страдањима својим за правду Христову¹⁶⁵⁰. Безбожнике пак често и потајно мучи савест због злих дела њихових¹⁶⁵¹.

При решавању овога проблема не треба губити из вида нарочито то, да овај садашњи живот није време у коме се одређује и досуђује потпуна и вечна награда за добра или казна за зла дела, већ је то свеправедним и премудрим промислом Божјим остављено за дан Страшнога суда. „Када нам је отворено Царство небеско, вели свети Златоуст, и обећана награда у будућем животу, онда је већ непристојно испитивати зашто праведници овде трпе невоље, а рђави људи живе у задовољствима. Јер када тамо свакога очекује награда по заслугама, нашто се узбуђивати овдашњим срећним или несрећним догађајима? Помоћу овдашњих невоља обучава Бог Њему покорне као јуначке борце, а слабије, нерадније и неспособне да поднесу ишта тешко уразумљује претходно на добра дела“¹⁶⁵². Свети Златоуст набраја осам разлога због којих Светитељи страдају: 1) да не би због величине својих заслуга и

чудеса пали у гордост; 2) да други не мисле о њима више него што доликује људској природи, сматрајући их за богове а не за људе; 3) да би се сила Божја показала кроз људе слабе и узама везане; 4) да би се јасније обелоданило њихово трпљење као трпљење људи који служе Богу не ради награде, него испољавају такву благодушност да и после великих невоља показују чисту љубав према Богу; 5) да бисмо размишљали о васкрсењу и били убеђени да ће они после овдашње смрти добити награду за овдашње трудове; 6) да би сви, када их снађу недаће, имали утеху и олакшање гледајући на њих и сећајући се њихових невоља; 7) да бисмо их подражавали као људе који имају исту природу с нама, и 8) да бисмо знали кога треба сматрати блаженим, а кога јадним и кукавним¹⁶⁵³. „Човекољубиви Бог, пише свети Василије Велики, употребљава суровост демона за наше исцељење као што мудри лекар употребљује змијин отров за лечење болесника“¹⁶⁵⁴. Погружен мишљу у тајанствене дубине промисла Божјег свети Златоуст вели: „За све о чему смо у недоумици ми ћемо говорити: судъбы Твоя бездна многа (Пс.35:7). Јер и то што ми не знамо све, јесте дело премудрости Божје. Када би се ми покоравали Богу зато што знамо узроке догађајима, онда не би била велика награда наша, и наше покораванье Богу не би било израз вере; а када се ми, не знајући узроке, с љубављу покоравамо свима Божјим наредбама по истинској послушности и искреној вери, онда веома много користимо душама својим. Ми треба да смо убеђени у једно само: да Бог све шаље ради наше користи; а када нам сам начин није познат, не истраживати га, и не роптати, и не падати духом. Знати га – за нас је немогуће, и некорисно; немогуће, јер смо смртни; некорисно, јер се брзо подајемо гордостима“¹⁶⁵⁵. И као резимирајући своја видовита размишљања о узроцима тајанственог дејствовања промисла Божјег исти свети учитељ васељене вели: „Има још много и других узрока, али су они скривени од нас а познати Творцу нашем – Богу“¹⁶⁵⁶.

46. Јеретичка учења о промислу Божјем

Насупрот богооткривеној догматској истини о промислу Божјем стоје лажна учења разних јеретика о промислу, како оних рационалистичког правда тако и оних мистичког. Тако су у другом и трећем веку гностици и манихејци учили да светом влада судбина а не промисао; живот и смрт, богатство и сиромаштво, болест и здравље, и сви догађаји уопште зависе од судбине. У петом веку порицао је Пелагије да Бог промислом потпомаже разумне и слободне створове, јер је сматрао да се промисао коси са њиховом слободом, спречава је, онемогућава и уништава. У шеснаестом веку Цвингли и Калвин, као и сви предестинацијани, толико су потенцирали утицај промисла на разумна бића, да су порекли слободу ових и Бога прогласили виновником свију човекових поступака, без обзира на то јесу ли добри или рђави.

47. Превечни савет Божји о спасењу људи

Промишљање Божје о човеку почиње превечном мишљу Божјом о стварању човека, због чега је оно разливено по неиспитаним дубинама мудрости Божје. Биће човеково је такво да ни у једном стању свога постојања не може опстати и остати у категорији човечности без промисла Божјег. Нарочито се промисао Божји појачава и разноврсно испољава када је у питању пали човек, пало човечанство. Предвиђајући још пре стварања човека да ће овај по слободном дејству воље своје пасти у грех и залутати у беспућа и поноре зла, Бог је, побуђен човекољубљем, решио да палог човека спасе у своје време. Тoga ради решило је Тројично Божанство да се паломе човеку пружи средство спасења оваплоћењем Јединородног Сина Божјег; ово спасење пали човек имао би да усвоји драговољно подвигом живе делотворне вере у оваплоћеног Сина Божјег. Ова превечна и неизказано тајанствена одлука Свете Тројице о спасењу рода људског и предодређењу средства за то спасење, назива се у Светом Писму: саветом и предзнањем Божјим (βουλή καὶ πρόγνωσις τοῦ Θεοῦ)¹⁶⁵⁷, тајном воље Божје (το μυστήριον τοῦ θελήματος)¹⁶⁵⁸, тајном, сакривеном од векова и од нараштаја (το μυστήριον τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν)¹⁶⁵⁹, тајном, сакривеном у Богу и од самих Анђела на небу¹⁶⁶⁰, тајном спасења, предодређеном од Бога (ἣν προώρισεν ὁ Θεός) пре векова (πρὸ τῶν αἰώνων) на славу нашу¹⁶⁶¹.

О овом превечном савету Божјем и одлуци Божјој о спасењу палог човека оваплоћеним Сином Божјим сведочи сам оваплоћени Син. Он објављује о себи да је од Оца послат у свет да изврши вољу Његову и да сврши дело Његово (το ἔργον αὐτοῦ)¹⁶⁶², да је добио заповест од Оца да душу своју положи за спасење људи¹⁶⁶³. Новозаветна благовест о спасењу људи, оличена и остварена Богочовеком Господом Исусом, у ствари је испуњење одлуке Божје у превечном савету¹⁶⁶⁴. Још пре постања света (πρὸ καταβολῆς κόσμου) Господ Исус је одређен да скупцењем крвљу својом искупи људе препорађајући их

Духом Светим кроз веру у Тројично Божанство¹⁶⁶⁵. Пре вечних времена (про χρόνων αἰώνων) у превечном Савету Божјем одређено је да се људи спасу посинаштом Богу кроз Исуса Христа у светињи Духа и вери истине, и то благодаћу која је дата у Њему на драговољно усвајање од стране људи¹⁶⁶⁶.

На превечну одлуку о оваквом домостроју спасења Триипостасни Господ био је побуђен једино неисказаном љубављу према свом саздању. То потврђује васцели живот и подвиг Спаситељев на земљи. Сав домострој спасења људи: од превечног Савета па кроз старозаветно Откривење, од старозаветног кроз новозаветно: оваплоћење Спасове, Његов живот, учење, страдање, распеће, смрт, васкрсење, вазнесење, благодатни живот богочовечанског тела Христовог – Цркве све до Страшнога суда, – показује непобитно да је дело спасења људи дело потпуно слободне, неизнуђене љубави Божје према роду људском. У припреми рода људског за спасење и у самој појави оваплоћеног Господа Исуса Христа показало се у пуноћи својој „човекољубље Спаситеља нашега Бога (ή φιλανθρωπία τοῦ σωτήρος ἡμῶν Θεοῦ)“¹⁶⁶⁷. О томе говоре речи самога Спаситеља Христа: Тако бо возлюби (ήγάπησεν) Богъ міръ, яко и Сына своего едиnorodнаго далъ есть, да всякъ веруай въ онъ не погибнетъ, но иматъ животъ вечный)¹⁶⁶⁸. Живећи љубављу као суштином свога бића¹⁶⁶⁹, Бог показа љубав своју к нама тиме што Сина свог Јединородног посла на свет да живимо кроза Њ¹⁶⁷⁰. А оваплоћени Син показује своје бескрајно човекољубље тиме што душу своју полаже да је опет узме; нико је не узима од Њега, него је сам од себе полаже¹⁶⁷¹. Са премноге љубави своје према људима Бог их Господом Христом оживљава из греховне осмрћености, васкрсава их са Њим на нови живот у Духу Светом, преображава их у Њему чудном благодаћу својом¹⁶⁷². Једном речју, сав домострој спасења људи кроз Сина Божјег као на јединој побуди Божјој за спасење људи.

48. Припрема рода људског за спасење

За велико дело спасења људи у Господу Христу од греха и смрти, које је у превечном Савету предодређено од Пресвете Тројице, човекољубиви Бог је постепено припремао род људски. Одредивши од вечности да палог човека спасе оваплоћењем, животом, смрћу и васкрсењем Јединородног Сина свог, Бог је своју одлуку привео у дело, не чим су први људи пали, ни ускоро после пада, него када је наступила „пуноћа времена (πλήρωμα τοῦ χρόνου)“¹⁶⁷³, времена схваћеног и гледаног са гледишта Божјег, са гледишта вечности. Ова пуноћа времена, гледана изнутра, из самог времена, означава сазрелост греха у свету, његову претећу пустошност, потпуну ускислост људске природе квасцем греховности, савршену немоћ људске природе да себе собом спасе од греха и смрти, потпуну огрезлост људи у греху, свестрану осмрћеност и поробљеност смрћу: людіе сидящі во тме... въ стране и сени смертней¹⁶⁷⁴. Човекољубиви Господ је могао да спасе прве људе одмах по паду, али би то спасење било више наметнуто, насилно, механичко. У премудром промислу свом Он је оставио да људи духовно сазру за спасење, да се оно јави као неопходна нужност њихових богочежњивих стремљења, уздаха и нада. Потребно је било да људи као разумно-слободна бића осете свим бићем својим сву гадост греха и сав ужас смрти, да сазнаду сву дубину свога пада у грех и отпадништва од Бога, да пламено осете немоћ своју да себе собом спасу од греха и смрти и да драговољно развију у себи чежњу за Спаситељем и спасењем. У том циљу Бог је дуго времена и на разне начине припремао људе за спасење у Господу Исусу¹⁶⁷⁵, што се показало у припремању свега човечанства, а нарочито у припремању изабраног народа Божјег.

49. Припрема рода људског од Адама до Авраама

Припремање рода људског за Спаситеља и спасење почиње од самог бунтовног отпадништва Адамовог од Бога. Одмах по грехопадку човекољубиви Господ је у промислитељској љубави својој открио Адаму и Еви тајну искупљења обећаваши им да ће „Семе женино“ сатрти змију = ђавола и његову творевину: грех и смрт, и спасти род људски¹⁶⁷⁶, и тиме постати смисао и центар целокупне историје људске од Адама па до последњег човека на земљи. Ову прву благу вест у горкој атмосфери грехом затрованог и смрћу зараженог живота људског свети Оци су с правом назвали првоеванђељем. Она је првоеванђеље стога што *in* нисе садржи у себи мисао: да ће се Месија – Спаситељ родити од жене, сатрти кушача, ослободити човека од робовања греху, злу и смрти, и васпоставити између човека и Бога ону везу и онај однос који је постојао међу њима до грехопада. Ово првоеванђеље тако су схватили и сами прародитељи наши. Осећајући сав ужас свога стидног отпадништва од Бога они жуде за ослобођењем од греха и зла, и зато свог првог сина називају Кајином, тј. човеком од Бога¹⁶⁷⁷, са потајном надом да он може бити то „Семе женино“. Ламех назива сина свог Нојем, тј. успокојењем, говорећи: сей упокоить настъ отъ делъ нашихъ и отъ печали рукъ нашихъ, и отъ земли, юже прокля Господъ Богъ¹⁶⁷⁸, чиме изражава наду у остварење првоеванђеља. Сам Ноје са своје стране изражава веру и наду у Искупитеља благословом који даје Симу и којим га означава као родоначалника обећаног Семена¹⁶⁷⁹.

50. Припрема избраног народа Божјег

Тајанственим дејством премудрог промисла свог Бог је у душама људи подржавао веру у будућег Спаситеља. Али та је вера под притиском умножених безакоња, нарочито после вавилонске пометње и расејавања народа, све више губила своју јасноћу и јачину, јер су је гушили безбожност, идолопоклонство и безакоње у злу подивљалих људи. Зло је толико било узело маха и освојило народе, да је претило да потпуно уништи веру у истинитога Бога и у обећаног Спаситеља. Да би то онемогућио, Бог је изабрао праведног Авраама и учинио га оцем избраног народа, у коме се имала очувати вера у правога Бога и у Искупитеља, и у коме се имао јавити сам Спаситељ и Искупитељ света. Изабрани народ Бог је припремао за Спаситеља и спасење помоћу обећања, пророштава месијанских, праобраза, закона и помоћу целокупног религиозног домостроја.

1. *Обећања и пророштва у књигама Мојсејевим.* У избраном народу обећање Божје о Искупитељу и вера у Њега преносили су се с колена на колено и били нарочито подржавани Богом и појачавани кроз избранике Божје. Самог родоначалника избраног народа, Авраама, Бог је, ради очувања истинске вере у једнога истинитога Бога, издвојио из свег рода људског, заповедно му да остави свој дом и крај, и дао му обећање да ће се „у њему благословити сви народи на земљи“¹⁶⁸⁰. То исто обећање поновио је Бог Исааку и Јакову¹⁶⁸¹, што показује да ни Авраам, ни Исаак, ни Јаков, нису те личности у којима ће се непосредно благословити сви народи земаљски, већ њихов необични Потомак – Месија, у коме ће се стварно на све народе излити благослов Божји, и омогућити и пружити свима народима спасење од греха и смрти.¹⁶⁸² То потврђује и сам Спаситељ када вели: Авраамъ отецъ вашъ радъ бы былъ, да бы виделъ день мой: и виде и возрадовася¹⁶⁸³. Да би учврстио и одржао веру у будућег Месију, патријарх Јаков са свог самртничког одра оставља у наслеђе потомцима својим месијанско пророштво, у коме јасније одређује порекло Месије,

време његовог доласка и власт над народима коју ће Он као Спаситељ имати: Не оскудеетъ Князь и вождь отъ чреслъ его, дѣндеже приидутъ отложеная ему, и той чаяние языковъ¹⁶⁸⁴.

Пред смрт пророка Мојсеја Бог преко њега објављује пророштво о великом Пророку – Месији, који ће говорити истину Божју, бити посредник између Бога и људи, и, због непослушности према Њему, људи ће бити одговорни Господу: Пророка возставлю имъ отъ среды братии ихъ, якоже тебе: и вдамъ слово мое во уста Его, и возглаголетъ имъ, якоже заповѣдаю ему; и человекъ той, иже не послушаетъ словесъ Его, елика возглаголетъ Пророкъ оный во имя мое, азъ отмщу отъ него.¹⁶⁸⁵ Да овде није реч о неком обичном пророку већ о Пророку – Месији показује предање древне јудејске цркве које сведочи да: не уста више у Израилу пророк као Мојсеј, којег Господ позна лицем к лицу.¹⁶⁸⁶ Да се ово пророштво односи на Спаситеља – Месију, има много потврда у Новом Завету.¹⁶⁸⁷

2. Месијанска пророштва у Псалмима. Сви су псалми, од првог до последњег, пуни месијанских мисли, очекивања, нада пророштава. Таквима их сматра Православна Црква кроз богоглагољива уста светог Атанасија Великог. Али ми ћемо се задржати само на најглавнијима од њих. Главном творцу богонадахнутих псалмова, пророку Давиду, Бог открива да ће се од колена његовог родити обећани Месија, коме ће Бог бити Отац и Он Богу Син, и чије ће царство бити вечно.¹⁶⁸⁸

Стога се у Псалмима Давидовим све креће и кружи око будућег Месије као око сунца свих бића и нада. При подробној анализи Псалама могао би се из њих извајати читав лик будућег Месије–Спаситеља.

По надахнутом учењу Псалама обећани Искупитељ биће Помазаник–Месија (Maschiach); против Њега ће устати цареви и народи, али Он је Син Божји, и псалмопевац позива све народе да Га поштују као Сина, и да сву наду положи на Њега као Бога и Господа, да не би, отступајући од Њега, пропали на путевима својим.¹⁶⁸⁹ У своје искупитељском подвигу на земљи Месија пролази кроз страдања као Господ са Господом, и, умирући праведан, очекује васкрсење, а са њим и обиље радости.¹⁶⁹⁰ Страдања Месије за род људски биће велика; Он ће се осећати

остављеним од Бога; Њему ће се ругати непријатељи, опколиће га као пси многи, и ругати Му се због његовог уздања у Господа; његове хаљине делиће међу собом, и за доламу бациће коцку; усред таквих страдања Страдалцу ће се кости расути, срце као восак истопити, језик за грло прионути, и у прах смртни бачен бити. Али се Господ неће оглушити о молитву његову и услишаће Га; а Он ће, после тога, испевати хвалу Богу, и Њему ће се поклонити сви незнабошци.¹⁶⁹¹ Месија–Страдалник принеће Богу жртву за грехе људи, и та ће жртва заменити собом све старозаветне жртве, јер ће се састојати у добровољном приносу тела Месијина, чиме ће се осветити људи који желе освећење и спасење.¹⁶⁹² Помазаник Божји биће кротак и диван, пун кротке правде; десница ће његова чинити чудеса; покориће народе; престо ће његов бити вечан и непоколебљив, јер је Он – Бог, кога Бог помазује уљем радости; његове хаљине миришу смиром, алојем и касијом; име ће његово постати незаборавно, те ће га народи славити вавек века.¹⁶⁹³ У односу према Господу сам је Месија – Господ, и под ноге његове Господ ће положити непријатеље његове, јер је Он од вечности рођени Син Божји. Али Месија је не само Господ, него и вечни свештеник, који има вавек приносити жртву за грехе других: Ты иерей во векъ по чину Мелхиседекову.¹⁶⁹⁴

3. *Месијанска пророштва у Пророка.* Уколико је човечанство током времена све више и дубље залазило у историју, и уколико су понорнице греховности биле све размреженије, многобројније и понорније, утолико је Бог све јаче и очигледније подржавао месијанске наде у изабраном народу, откривајући му кроз Пророке све јасније и јасније тајну будућег Месије. Кроз мрачне епохе људских порока и црвене магле страсти, Пророци су пролазили богочежњиво, објављујући дане Месијине и сведочећи да ће спасоносним именом његовим примити опроштење грехова сви који Га верују¹⁶⁹⁵. И док су душе људске замирале на прашумским беспућима греховности и смртности, Пророци су Духом Светим указивали на вијугаву стазу вере која води и одводи Месији и Спаситељу.¹⁶⁹⁶ Сви су они били трубе Духа Светога које најављују долазак Господа

Спаситеља са свима неисказаним дарима његове благодати и свих сила потребних за живот вечни и спасење.

У свештеној чежњи за Месијом пророк Јоиљ је претсказао да ће се у дане Месије – Искупитеља Дух Свети изобилно излити на све који буду веровали у Њега, и да ће се спасти сви који буду призивали име Његово.¹⁶⁹⁷

У пророчком надахнућу свом пророк Амос је објавио да ће Господ васпоставити палу скинију Давидову, тј. Цркву Божију, саградити је за навек, и она ће овладати свим народима.¹⁶⁹⁸

У узбудљивој пророчкој визији пророк Осија претсказује да ће доћи велики дан у који ће Господ Бог помиловати и спасти дом Јудин; и множиће се синови Израилјеви као песак морски који се не може измерити ни избројати, и постаће синови Бога живог. После многих пометњи и лутања синови Израилјеви ће се обратити и затражити Господа Бога свог и Давида цара свог, и побожно ће приступити Господу и благиости његовој у последње дане, и Он ће завити ране њихове и исцелити их, и дати им живот и познање Бога. Што је најглавније, Месија ће их избавити од ада и смрти: где пря твоя, смерте? где остень твой, аде?¹⁶⁹⁹

Месијанска пророштва пророка Исаије су све саме богодане визије еванђелски јасне, живе и убедљиве, те га свети Оци, с правом, називају старозаветним еванђелистом. Он је претсказао да ће се Месија родити од Деве и назвати Емануил, што значи: с нама Бог.¹⁷⁰⁰ Он ће се родити као дете, мада је Син Божји; Он је велика совета Ангелъ, чуденъ, советникъ, Богъ крепкій, Властитель, Књязъ мира, Отецъ будущаго века.¹⁷⁰¹ Он ће бити испуњен Духом Господњим и помазан Господом, да би објавио благе вести народима, завио рањене у срцу, огласио слободу сужњима, тешио тужне, проповедао пријатну годину Господњу.¹⁷⁰² Он ће чинити велика чудеса: отвараће очи слепима, уши глувима; исцељиваће хроме и немусте; красота Божја залиће свет, пустиња ће процветати као ружа, и вечна радост биће на Сиону¹⁷⁰³. Кротки Месија објавиће праведни суд народима; трске „стучене неће преломити; јављаће суд по истини; Господ ће учинити да Он буде завет и светлост народима, да отвори очи слепцима, да изведе сужње из затвора

и из тамнице који седе у тами; Он ће водити слепе путем којег нису знали, обратиће пред њима мрак у светлост и што је неравно у равно¹⁷⁰⁴. Господ ће Месију учинити светлошћу народима, да би се спасение проширило на све народе¹⁷⁰⁵, те ће и они који ходе у тами видети светлост велику, и онима који седе у сени смртној засветлиће видело¹⁷⁰⁶, и сва ће се земља испунити познања Господњег¹⁷⁰⁷. Месија ће спасавати спасењем вечним, и отворити свети пут по коме неће ићи нечисти, и на светој гори утврдиће се дом Господњи око кога ће се стицати сви народи и коме ће се поклонити свако колено земаљско¹⁷⁰⁸. Али вечно искупљење за људе Месија ће стећи тиме што ће као Искупитељ принети себе на жртву за греха људске. Он ће бити без славе, презрен и одбачен између људи, као онај кога свако заклања лице, нагрђен болестима и немоћима нашим; биће убројан међу злочинце, људи Га неће сматрати ни за шта, и мислиће да Га Бог бије и мучи. Али Он сам не ће учинити греха, нити ће се превара наћи у устима његовим, него ће немоћи наше узети на себе и болести наше понети; биће рањен за грехе наше и мучен за безакоња наша; као овца биће вођен на заклање и безгласан као јагње пред оним који га стриже, да бисмо се ранама његовим исцелили. Он ће драговољно предати душу своју на смрт, и бити сахрањен у богаташа, ма да ће Му одредити гроб са злочинцима. А када душу своју буде принео на жртву за грехе света, Он ће видети дуговечно потомство, оправдаће многе и грехе њихове узеће на себе¹⁷⁰⁹. Зато што ће душу своју драговољно предати на смрт, добиће удео са великашима и са силнима ће делити добит, те ће тако прослављени Страдалник бити предмет побожног дивљења, поштовања и уздања за народе и за царе¹⁷¹⁰. Али царство Месије – Страдалника биће не земаљско него духовно и благодатно, пуно познања Господњег, правде, истине, мудрости, љубави, мира, светости и светлости, и када ће Месија позвати све народе преко својих Апостола и следбеника¹⁷¹¹.

Савременик пророка Исаије пророк Михеј претсказао је да ће се Месија родити у Витлејему јудејскоме, истичући при том вечно рођење Месијино од Бога Оца. Месија ће основати вечити дом Господњи, и учиће све људе путевима Господњим,

сакупиће све скрушене, прогнане и унижене, и цароваће вавек века¹⁷¹².

У време вавилонскога ропства велики начелник изабраног народа, пророк Јеремија, претсказао је кроз плачне визије своје да ће се јавити Месија који ће се звати: Господь (Јеhovah) праведенъ нашъ¹⁷¹³. Он ће основати заветъ новъ, савршенији од пређашњег, и биће написан на срцима људским; у њему ће се опростити греси људима, и сви ће познати Господа; и Господ ће им дати путъ инъ и сердце ино, и завет нови биће заветъ вечный¹⁷¹⁴.

У чемерном вавилонском ропству пророк Језекиљ тешио је своје саплеменике радосним претсказањем да ће Господ слугу свога Давида, тј. његовог потомка – Месију учинити јединим Пастирем, и основати заветъ веченъ, у коме ће сви имати једно срце и један нови дух, и ходити по заповестима Господњим и држати и извршавати уредбе Божје¹⁷¹⁵.

Пророк Данило је видовитом душом својом са великом историском тачношћу претсказао време доласка царства Месијиног, кога он назива Сином човечјим. То је богољубљени пророк учинио у своме пророштву о седминама, које му је открио Божји весник архангел Гаврил¹⁷¹⁶.

У своме пророчком надахнућу пророк Захарија провидео је у далеку будућност и претсказао царски, и, у исто време, кротки и смирени улазак Спаситељев у Јерусалим, издавање Њега за тридесет сребрника, бежање ученика његових од Њега као бежање оваца од пораженог пастира, и пробадање копљем ребра његовог¹⁷¹⁷.

Пророк Авакум је проповедао: да ће Искупитељ зацело доћи и неће одоцнити; Његовим доласком земља ће се напунити познања славе Господње као што је море пуно воде, и праведник ће жив бити од вере своје у Њега, и радовати се у Богу спасења Свога¹⁷¹⁸.

Пророк Агеј, тешећи народ који се при освећењу другог храма јерусалимског с тугом сећао величанствености првога храма, претсказао је у божанском надахнућу да ће у скорој будућности Господ потрести небеса и земљу, и доћи избрани из свију народа и напунити храм славе, и слава ће овога храма

бити већа него она првога, јер ће се у њему јавити Искупителъ и зацарити мир свој¹⁷¹⁹.

Пророк Малахија је у своме пророчком надахнућу објавио пророштво о Претечи као Анђелу који ће доћи непосредно пред Искупителем и припремити пут пред Њим који је Господ и Ангелъ завета¹⁷²⁰.

4. *Други начини припрема изабраног народа.* У промислитељском припремању изабраног народа за будуће искупљење и спасење Искупителем Бог је употребљавао и праобразе (τύποι), у којима се давало или пророштво, или наговештај, или праслика Искупителџа, његовог дела, његовог царства, и то не у речима него у личностима, догађајима и свештенорадњама Старога Завета. Тако нека историска лица имају праобразни значај у односу према Месији, на пр. Мелхиседек, цар Давид, пророк Јона. Пророк Давид назива Месију свештеником по чину Мелхиседекову¹⁷²¹; други пак пророци називају Месију Давидом¹⁷²². Сам Спаситељ указује на Јонин тродневни боравак у утроби кита као на праобраз свога тродневног боравка у утроби земље¹⁷²³. Старозаветне жртве, пасхално јагње, прелаз преко Црвенога мора, мана, вода из камена, бакарна змија, обрезанье, све то има свој праобразни смисао у односу на Месију и Његово царство, по речи светог Апостола: Сия же вся образы (τύποι) прилучахуся онемъ; писана же быша въ научение наше¹⁷²⁴. Исто тако, сав обредни закон Мојсејев са свима обредима жртвоприношења, чишћења, кропљења, праобразовао је новозаветно Царство Месијино, и био је сенъ грядущихъ благъ, а не самый образъ вещей¹⁷²⁵, јер је самый образъ вещей дат и откривен у Цркви Христовој која је тело Његово¹⁷²⁶.

Не само обредним, већ и моралним и грађанским законом Бог је припремао избрани народ за вечни морални закон, који је имао објавити Месија и дати људима благодатну силу за његово извршење. Немоћан да људима да савршенство и да их спасе греха и смрти, старозаветни закон је будио и продубљивао сазнање о грешности, а тиме појачавао чежњу за Искупителем од греха и упућивао људе вери у Њега.¹⁷²⁷ Зато апостол Павле и назива старозаветни закон васпитачем ка

Христу (παιδαγωγός εἰς Χριστόν)¹⁷²⁸, јер је Христос кончина закона (τέλος νόμου).¹⁷²⁹ И сви старозаветни праведници постали су и били су праведници том вером у будућег Месију, вером која их је водила кроз најмрачнија страдања и учинила их победиоцима у свима искушењима.¹⁷³⁰ У ствари, целокупно старозаветно Откривење водило је кроз све путеве ка Месији – Господу Исусу; сва старозаветна чуда указивала су на Њега – највеће Чудо; сви пророци упућивали су Њему – највећем Пророку; све свештенство чезнуло је за Њим – вечним Првосвештеником; сва вера хитала је Њему – Зачетнику и Завршитељу вере; сав закон водио је Њему – вечном Законодавцу; сва немоћ људска вапила је за Њим – јединим Спаситељем.

51. Припрема незнабожаца за Спаситеља и спасење

У своме промислитељском старању човекољубиви Господ је не само изабрани народ него и незнабошце припремао нарочитим средствима за Спаситеља и спасење. Иако је Бог, по речи светог Апостола, у прошавшим нараштајима пустио све народе да иду својим путевима,¹⁷³¹ и није им дао непосредно Откривење, ипак их није сасвим одбацио у грешности њиховој, нити им оставио себе непосведочена,¹⁷³² него их је добротворствима својим припремао за Спаситеља. Промислитељском љубављу својом Он их је помоћу чудесно уређене видљиве природе и њених мудрих закона поучавао у истинском богопознању и богопоштовању, те они не могу имати изговора за одрицање правога Бога.¹⁷³³ Упоредо са тим они су у боголикој души својој, иако помраченој грехом, имали неућутног учитеља о Богу, истини Божјој и добру Божјем. И заиста, они су за Спаситеља и спасење били припремани моралним законом који је Бог написао у срцима њиховим те је дејствовао кроз савест њихову.¹⁷³⁴ Сва историја древних народа, вођена промислом Божјим,¹⁷³⁵ припремала је народе за појаву Спаситеља. Само расејавање изабраног народа припомогло је припреми незнабожаца за долазак Месије, јер су се ови упознали са светим истинама Откривења, пошто је Свето Писмо било преведено на грчки језик. Колико је богочежњивости било у душама незнабожаца сведочи нам Свето Еванђеље, јер је Господ Христос за живота на земљи сретао у незнабожаца тако дирљиву веру какву није налазио ни у синова изабраног народа Божјег. Уопште, човекољубиви промисао Божји дејствовао је у душама свих људи неисказано мудро и милостиво, и њихове су се богочежњиве душе свесно или несвесно, вољно или невољно, отимале ка будућем Спаситељу, и кроз све своје наде и уздахе, молитве и сузе, страдања и невоље, ноћи и поноћи хитале ка Њему – јединој Светлости живота и истине у оба два света.

Примечания

¹ - Fons scientiae, Dialectica, с. 3; Migne, P. Gr. t 94, col. 533 ВС.

² - „Православна“ је превод грчке речи орθόδοξος, која је сложена из двеју речи: ὀρθῶς = правилно, тачно, и δοκέω = мислим, држим, сматрам, верујем, те отуда реч орθοδοξία значи: правомислије, правоверје, православље. Насупрот ортодоксији (православљу) стоји хетеродоксија = инославље, иномислије, иноверје (έτεροδοξία, од έτέρως δοκέω = друкчије, иначе мислим, верујем).

³ - Ксенофонт, Ἀνάβασις III, 3, 5. – Цицерон пише: Sapientia neque de seipsa dubitare debet, neque de suis decretis, quae philosophi vocant dogmata (Quaest. acad., lib. IV, с. 9). А Сенека вели: Nulla ars contemplativa sine decretis suis est, quae Graeci vocant dogmata; nobis decreta licet appellare, vel scita, vel placita (Epist. 95). – У том смислу св. Исидор Пелусиот назива Сократа законодавцем атичких догмата (ὁ τῶν Ἀττικῶν δογμάτων), а учења Платона и стоика – догматима (Epist. 11; P. gr. t. 78, col. 185; Epist. 91, ib. col. 1453).

⁴ - Дан.2:13, 3:10, 6:89; Есф.3:9.

⁵ - Иез.20:24.

⁶ - 2Макк.10:8, 15:36.

⁷ - Лк.2:1; Деян.17:7.

⁸ - Кол.2:14.

⁹ - Деян.16:4.

¹⁰ - Еф.2:15.

¹¹ - Види: Св. Игњатије Богоносац, Ad Magnes. 13,1; св. Варнава, Epist. 1.6; Ориген, De princip. I, 7.

¹² - Catech. IV, 3.

¹³ - ibid. IV, 2.

¹⁴ - ibid. V, 10.

¹⁵ - ibid. IV, 2: Μέγιστον κτήμα ёστι τό τῶν δογμάτων μάθημα.

¹⁶ - Orat. 40, 45; P. gr. t. 36. col. 424 AC; ср. св. Васил. Вел. In Psalm. 44, 4.

¹⁷ - Epist. 24.

¹⁸ - In Genes. hom. 11, 5;

¹⁹ - Commonit. prim. n. 18; P. lat t. 50, col. 664.

²⁰ - Види VI Вас. сабора прав. 1.

²¹ - На то указује Климент Александриски када вели: Το μὲν δόγμα ἐστίκατάληψίς τις λογική (Strom. VIII, 5; P. gr. t. 9, col. 581).

²² - ср. Мф.11:27

²³ - Ин.1:18, 14

²⁴ - Кол.2:9.

²⁵ - Ин.1:14, 17, 5:33, 8:32, 36, 40, 45, 46, 14:6, 17:17, 19, 18:37; Еф.1:13, 4:21.

²⁶ - ср. Мф.11:27; Ин.1:12, 13, 3:34–36, 16, 6:45, 46; Мф.16:17; Еф.3:3; Гал.1:12; 1Ин.1:15.

²⁷ - ср. Ин.14:6, 1:17, 8:12, 12:35, 46.

²⁸ - ср. Евр.1:1.

²⁹ - Ориген, In Math. XII, 23; P. gr. t. 13, col. 1036; Клим. Алекс. Strom. III,2; VI, 15; Блаж. Теодорит, Ep. ad Johan, Antioch; св. Григ. Ниски, In Christi resurrect.

³⁰ - Св. Игњатије, Ad Magnes. 13; св. Вас. Вел. In Psalm. 46, 4; св. Златоуст, In Gal. hom. 1,1.

³¹ - Св. Игњатије, Ad Ephes 13.

³² - Св. Атанас. Вел. In Math hom. 9.

³³ - Св. Григорије Ниски, In Christi resurrect.; De vita s.. р. Ephrem Syri.

³⁴ - Блаж. Теодорит, Hist. eccl. lib 1, с. 1; P. gr. I. 87, col. 885; Ориген, Contra Cels. lib. III.

³⁵ - Св. Григорије Ниски, De anima et resurrect.

³⁶ - Викентије Лерински, Commonit, prim.n.. 22; P. lat. t.. 50, col. 669.

³⁷ - De Spir. Sancto. с. 27, 2.

³⁸ - ср. Еф.1:23, 5:23; Кол.1:18, 24; Ин.16:13.

³⁹ - ср. Ин.16:13, 8:32, 34, 36; 1Тим.3:15

- ⁴⁰ - Деян.15:28 ср. Деян.16:4
- ⁴¹ - Св. Григ. Ниски, Contra Eunom. Orat. 12; De vita s. p. Ephrem Syri; св.Злат. In Gal. hom. 9, 1.
- ⁴² - Св. Кирил Алекс, In Amos. с. 2; P. gr. t. 71. col. 441; св. Злат. In Math.21, 23; св. Григ. Ниски, De anima, et resurrect.
- ⁴³ - VI Васељ. саб. Прав. 1.
- ⁴⁴ - ср. Мф.28:19–20; Мк.16:15–16; Ин.5:24, 6:40, 7:38–39, 17:36; 1Ин.5:20.
- ⁴⁵ - Гал.1:8; ср. 1Ин.2:21–2.
- ⁴⁶ - Ин.20:21–23; Мф.18:17–18.
- ⁴⁷ - Види VI Вас. сабора Прав. 1.
- ⁴⁸ - Мф.18:17–18, 10, 32–33; Мк.8:38; Лк.9:26, 12, 9; ср. 2Тим.2:12.
- ⁴⁹ - Св. Игњатије Богоносац поручује хришћанима: „Старајте се да се утврдите у догматама Господа нашега Исуса Христа и светих Апостола“ (Ad. Ephes, 13).
- ⁵⁰ - ср. Кол.2:19; Еф.4:13.
- ⁵¹ - Ин.6:68.
- ⁵² - Ин.6:63.
- ⁵³ - ср. Ин.6:69, 14:6; 1Ин.5:20.
- ⁵⁴ - ср. Ин.15:27.
- ⁵⁵ - ср. Мф.5:48.
- ⁵⁶ - ср. Рим.11:17.
- ⁵⁷ - На то указује св. Григ. Ниски када вели да сазнање о Богу као нашем Творцу, и Промислитељу, и Судији, „захтева да наш живот буде безгрешан“ (De perfecta christiani forma).
- ⁵⁸ - 2Кор.3:17; ср. 1Кор.2:10–12; Рим.8:16.
- ⁵⁹ - VI Вас. саб. Прав. 1.
- ⁶⁰ - Иак.1:17.
- ⁶¹ - In Нехает. hom. II.
- ⁶² - Commonit. prim. n. 22; P. lat. t. 50, col. 669; n. 21, col. 666.
- ⁶³ - Евр.1:1; ср. Гал.4:4–5.
- ⁶⁴ - 1Кор.2:9, 10, 7.
- ⁶⁵ - ср. Еф.3:1; Гал.1:12.

- 66 - 1Кор.1:24; ср. Рим.1:16.
- 67 - Кол.2:3.
- 68 - ср. Кол.2:9; Ин.14:9; 1Ин.1:1–2.
- 69 - Ин.1:14.
- 70 - Кол.3:9.
- 71 - Ин.1:18; ср. Ин.6:46, 5, 37, 12:45.
- 72 - Мф.11:27; ср. Ин.3:34–35, 6:46; Мф.16:17.
- 73 - De anima et resurrect.
- 74 - Православное исповѣданіе католической и апостолской Церкви восточной, одговори на питање 4 и 96.
- 75 - Посланіе патриарховъ восточно-католической Церкви о православной вѣрѣ, члан 2.
- 76 - у Јевсев. Hist, eccles. V, 28.
- 77 - Посл. патриарх. восточно-катол. Церкви о правосл. вѣрѣ, чл. 2.
- 78 - Ad Constant., lib. II. n. 9; ср. св. Иринеј, Adv. haeres, V, 21, 2; Ориген, De princip, IV, 8.
- 79 - Commonit. I, n. 2; P. lat. t. 50. col. 640.
- 80 - ср. Деян.2:1–4, 8:18, 23, 1:14; 1Пет.5:5; Иак.4:6.
- 81 - In Пс.119.
- 82 - 2Фес.2:15; ср. 1Тим.6:20; Кол.2:8; 1Кор.11:2; 2Тим.1:13, 14, 2:2, 3:14; 2Ин.12; Ин.21:25; Мф.4:23, 9:35; Мк.6:2, 10:1; Лк.24:27; Деян.1:3, 20:35.
- 83 - In 2 Thess. hom, 4, 2.
- 84 - Adv. haeres. III, 4, 1 и 2; ср. ib. III, 3; „Свето Писмо је први писани облик Предања“.
- 85 - Adv. haeres. III, 4, 1; IV, 36 и 45. – „Сви који желе да сазнаду истину, треба да се обраћају у свакој цркви Предању апостолском, које је извесно у свему свету“ (ib. III, 3).
- 86 - De princip. I, 2.
- 87 - Haeres. 60, cap. 6.; ср. ib. 55, 61 и 75.
- 88 - Adv. haeres. III, 2; ср. IV, 6.
- 89 - Strom. I, 7.
- 90 - In Math. 29.

- 91 - Он, De princip. Praef. n. 2.
92 - Epist. 74.
93 - Св. Вас. Вел. Прав. 91 (De Spir. Sancto, с. 27).
94 - De imagin., Orat. II, 12; P. gr. t. 94, col. 1297 V; ср. De imagin., Orat. III, 41; col. 1356 C
95 - Он, De imagin, Orat. I; col. 1284 A.
96 - Види: Бл. Теодорит, Hist. eccl. I, 8; V, 8 и 9; св. Атан. Вел. De decret. niceae Synodi, 27; Hardnini, Acta Concil., t. II, col. 1354; t. III, col. 450; VI Вас. саб. Прав. 1 и 2; VII Вас. саб. Пр. 1.
97 - Catech. XXIII, 23.
98 - Чин православія, л. 8, Москва 1820. год.
99 - Ib. л. 7.
100 - In Coloss. hom. 5, 3.
101 - ср. 1Кор.1:18, 23; Деян.17:18, 32.
102 - Мф.16:24; ср. Мк.8:34; Лк.14:26–27; Ин.12:24–26.
103 - ср. Кол.3:3–8; Рим.6:6, 10–13; Гал.2:19, 6:14.
104 - Мт.16:25.
105 - Мк.8:35; Лк.9:24; Ср. Лк.17:33.
106 - Ин.12:25.
107 - Ин.12:24–25.
108 - ср. Еф.3:18–19.
109 - ср. Флп.3:7–8.
110 - 2Кор.10:5.
111 - ср. Еф.3:6.
112 - 1Кор.2:16.
113 - Ин.6:69; ср. Еф.4:13, 1:17.
114 - Еф.3:11.
115 - 1Кор.13:12.
116 - Рим.11:33.
117 - 1Кор.13:13.
118 - ср. 1Кор.13:8; ср. ев . Иринеј, Contra haer, II, 28, 3.
119 - Ин.7:17.
120 - In Joan. lib. IV, с. 4; P. gr. t. 73, col. 628 i 629.

- 121 - In Joan. tract. 40, n. 9; cr/ De lib. arbitr. lib. I, c. 2, n. 4.
- 122 - In Phil. hom. 11, 2.
- 123 - Климент Алекс, Strom. II, 4.
- 124 - Adv. Marcion. I, 2.
- 125 - Contra Eunom, lib. II, n. 24.
- 126 - In Joan. tract. 79, n. 1. Ср. св. Григорије Ниски: „На вери у Господа Христа као на темељу зидамо начела живота нашег и свакодневним упражњавањем у добру чинимо себи законом чисте мисли и дејства“ (De perfect.christ. form).
- 127 - ср. Рим.10:17.
- 128 - Евр.11:1; Рим.8:24; 2Кор.4:18; 1Пет.1:8.
- 129 - De incarnat., lib. IV, c. 6.
- 130 - Св. Златоуст, In Hebr., hom. 2, 1.
- 131 - Рим.12:3; ср. 1Кор.4:6; Гал.6:3; Рим.14:23.
- 132 - 2Пет.1:3.
- 133 - Ин.15:15; ср. Ин.1:18; Иуд.3.
- 134 - Евр.13:8; ср. 1Кор.3:11; Откр.1:4.
- 135 - ср. Еф.5:23, 4:10–13; Кол.1:24; Мф.28:20.
- 136 - ср. Деян.20:27; Еф.1:11.
- 137 - Гал.1:8.
- 138 - ср. Ин.16:13, 14:26, 17.
- 139 - ср. 2Кор.2:17, 5:20
- 140 - Евр.1:1.
- 141 - De Spirit. Sancto, c. 14.
- 142 - Orat. 31, 25. 26; P. gr. t. 36, col. 160 D – 161 D.
- 143 - 1Кор.9:20–23.
- 144 - Св. Иринеј. Adv. haer. I, 10, 2 и 3.
- 145 - Commonit. I, n. 23; P. lat. t. 50, col. 667–669.
- 146 - Hefele, Conciliengeschichte, II Bd. 473, 4.
- 147 - Prevotii edit., p. 224.
- 148 - Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alt. Kirche 132–134.

¹⁴⁹ - Valesii edit, p. 920 (1720 г.). Блаж. Теодорит, Hist. eccl. I, 4 – Символ гласи: „Верујем, како учи апостолска Црква, у једнога само нерођенога Оца...И у јединога Господа Исуса Христа, Сина Божија јединороднога, рођенога... од Оца... пре векова... Јединога Светога Духа исповедало, и једну и једину самовасељенску и апостолску Цркву... Сем тога признајемо васкрсење мртвих, којему је почетак био Господ наш Исус Христос, који истинито а не призрачно тело прими од Богородице Марије, и при крају векова за одбацивање грехова дође роду човечанском, који се разапел и умре... васкрсе из мртвих, узнесе се на небеса, и седи с десне стране Величине“ (Hahn, ib. 19:20).

¹⁵⁰ - De incarnat, VI, c. 3; P. lat. t. 50, col. 142144. – Символ гласи: „Верујему једнога и јединога само истинитога (in unum et solum verum) Бога, Оца свемогућнога, творца свега видљивог и невидљивог. И у Господа нашега Исуса Христа, Сина Његова јединороднога, и првороднога пре свију саздања; рођенога од Њега пре свих векова, а не створенога; Бога истинита од Бога истинитога, једносушна Оцу, кроз кога су и векови устројени, и све постало; којије ради нас дошао и родио се од Деве Марије, распет био под Понтијем Пилатом и погребен био, и трећег дана васкрсао по Писму, и узишао на небеса, и који ће опет доћи да суди живима и мртвима“ (У св. Касијана, ib.).

¹⁵¹ - Comment. in symbol. apostol. n. 4 i 5. Првобитни текст симбола гласи: „Верујем у Бога сведржитеља. И у Христа Исуса, Сина Његова јединороднога, Господа нашега, рођенога од Духа Светога и Марије Деве, при Понтију Пилату распетог и погребенога, којије у трећи дан васкрсао из мртвих, узишао на небеса, и седи с десне стране Оца, одатле ће доћи да суди живе и мртве.. И у Светога Духа, свету Цркву, опроштај грехова, васкрсење тела, живот вечни“ (Св. Епифаније, Haeres. 72, n. 3).

¹⁵² - Св. Атанас. Вел. Орег. 1.1, pars 1, p. 238, Edit. Montfauc. – Символ гласи: „Верујем у јединога Бога Оца, сведржитеља, творца свега видљивог и невидљивог. И у јединога Господа Исуса Христа, Реч Божију, Бога од Бога, светлеет од светлости, живот од живота, Сина јединороднога, прворођенога пресваког саздања, пре свих векова од Оца рођенога, кроз кога је све произашло, Који се ради нашег спасења оваплотио и међу

људима живео, и страдао, и вас крсао у трећи дан, и узишао Оцу, одакле ћеопетдоћи у слави да суди живе и мртве. Верујем и у јединога Духа Светога“ (ib. p. 238; текст у Денцингера: *Enchiridion symb. et definit.*, 7 p.)

¹⁵³ - Ancorat. n. 120, Oper. t. II, p. 122, Edit. Dion. Peta., 1682 г. – Символ Кипарске Цркве гласи: „Верујем у једнога Бога Оца, сведржитеља, творца неба и земље, и свега видљивог и невидљивог. И у јединога Господа Исуса Христа, Сина Божија јединороднога, од Оца рођеногапре свих векова, то јест изсуштинеОца (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς), светлост од светлости, Бога истинита од Бога истинита, рођена и нестворена, једносушна Оцу, кроз кога је све постало, како на небесима, тако и на земљи; који је ради нас људи и ради нашег спасења сишао с неба и оваплотио се од Духа Света и Марије Деве, и вачовечио се; који је разапет ради нас при Понтију Пилату, пострадао и погребен, и васкрсао у трећи дан по Писму, и узишао на небеса, и седи с десне стране Оца, и којиће опет доћи да суди живе и мртве, чијем царству неће бити краја. И у Духа Светога, Господа животворног, који од Оца исходи, кога са Оцем и Сином треба славити, и који је говорио кроз пророке. У једину свету васељенску и апостолску Цркву. Исповедамо једино крштење ради опроштаја грехова. Чекамо васкрсење мервих и живот будућега века. Амин. Оне који говоре, да је било некад кад Сина Божијаније било, и да Га није било пре него што се Он родио, или – да је Он постао из ничега, или из ипостаси, или из суштине; оне који тврде, да је Он пролазан или измешљив, анатемише васељенска и апостолска Црква“ (Hahn, 134:135).

¹⁵⁴ - Hefele, *Conciliengeschichte*, II Bd. 439–441; ср. III Вас. саб. прав. 7; VI Вас. саб. прав. 1 и 2.

¹⁵⁵ - VI Вас. саб. прав. 2.

¹⁵⁶ - Апост. правила, прав. 49. и 50; II Вас. саб., прав. 1 и 7; Лаодик. саб. прав. 7; Картаг. саб. прав. 2.

¹⁵⁷ - VI Вас. саб., прав. 79.

¹⁵⁸ - Картаг. саб., прав. 109.

¹⁵⁹ - Картаг. саб., прав. 110, 114, 115 и 116.

- ¹⁶⁰ - Картаг. саб., прав. 111, 112 и 113.
- ¹⁶¹ - I Вас. саб., прав. 19; II Вас. саб., пр. 7; VI Вас. саб., прв. 64 и 95; Лаодик. саб., пр. 7 и 8; Гангр. саб., пр. 21.
- ¹⁶² - VI Вас. саб., прав. 84; Картаг. саб. пр. 79; Апостол, прав. пр. 49 и 50.
- ¹⁶³ - II Вас. саб., прав. 7; Лаодик. саб., пр. 7 и 48.
- ¹⁶⁴ - I Вас. саб., прав. 13 и 18; VI Вас. саб., пр. 28 и 32; Картаг. саб., пр. 46 и 50.
- ¹⁶⁵ - Апост. прав., пр. 52; VI Вас. саб., прв. 102; Лаодик. саб. пр. 2.
- ¹⁶⁶ - IV Вас. саб. прав. 2; Лаодик. саб., прв. 13.
- ¹⁶⁷ - Апост. прав., пр. 51; Гангр. саб., прв. 21, 1, 14.
- ¹⁶⁸ - VI Вас. саб., прв. 82; VII Вас. саб., прв. 9.
- ¹⁶⁹ - Прав. 2. – То вероисповедање гласи: „Један је Бог, Отац Речи живе, суштаствене Мудрости и Силе и обличја свога; савршени Родитељ Савршенога; Отац Сина јединороднога. Један је Господ, једини од јединога, Бог од Бога, слика и обличје Божанства, Реч делатна, Премудрост која све садржи, и сила творачка сваке твари, истинити Син Истинитогa, невидљиви од невидљивогa, нераспадљиви од нераспадљивогa, несамртни од несамртногa и вечни од вечногa. Један је Дух Свети, који од Оца суштину има, а кроз Сина је јављен људима, који је обличје Сина савршеногa, савршени живот, узрок живих, извор свети, Светиња која даје освећење, и по коме се познаје Бог Отац, који ја изнад свега и у свему, и Бог Син који је кроз све. Тројица савршена славом, вечношћу и царством, не дели се, нити умањава“. (Hahn, Op. cit. 253).
- ¹⁷⁰ - Оригинални текст овог вероучења изгубљен је, али је познато, да су се њиме служили учесници II Антиохиског помесног сабора (341 год.) при састављању свога исповедања вере (Созомен, Eccl. hist. III, 5).
- ¹⁷¹ - De vera M, t. II, p. 354 и 355. edit. Paris 1618 г.
- ¹⁷² - Binii Concil., t. V, p. 161, edit. Morel.
- ¹⁷³ - Ibid. p. 599–601.

174 - Што се пак тиче такозваног Апостолског симбола, којије у изузетном уважењу код римокатолика и протестаната, њега Православна Црква не признаје, нити га је икада употребљавала. Њено гледиште о томе изразио је на Флорентиском сабору (1439 год.) исповедник Православља, св. Марко, митрополит ефески, изјавивши: „Ми немамо, нити знамо за Апостолски символ“(Concil. Florent, Sect. VI, cap. 6).

175 - Kimmel, Libri symbol. eccles. graec, p. 124, 1843 год.

176 - Kimmel, ibid.

177 - ср. Еф.3:6; 1Кор. 12:27, 6, 15; Еф.4:25, 5:30; Рим.12:5.

178 - ср. Мф.5:8.

179 - De princip., Praef. n. 2.

180 - Commonit. I, 24, 18.

181 - Ibid., n. I, 2; P. lat. t. 50, col. 640.

182 - Евр.11:6.

183 - Быт.1:1; ср. Пс.88:12–13, 101:26, 135:5, 145:6; Ин.1:3; Деян.14:15; Евр.3:4, 11:3; Откр.14:7; Сир.18:1.

184 - Пс.18:1; ср. Пс.96:6; Деян.14:17; Ис.6:3, 40:21–22, 26; Јов.12:79, 26:5, 14, 28, 328; 36:26–37, 24, 38:4, 41:25; Притч.16:4; Сир.43:45, 12, 28.

185 - Рим.1:19–20.

186 - Прем.13:5; ср. Деян.14:15, 17; Мф.6:26, 28; Пс.18:1.

187 - Деян.17:28.

188 - De diabol. II, 3; sr. De stat. X, 5.

189 - Пс.13:1; ср. Пс.52:1; Прем.13:1.

190 - Orat. contr. gent. 30; P. gr. t. 25, col. 61 A.

191 - ср. Иак.2:19; Мк.1:22, 34; Мф.3:29; Деян.19:15.

192 - Лк.17:21; ср. Втор.30:14.

193 - De testim. anim. c. 1 i 2; Apolog. c. 17; Adv. Marcion. I, 3.

194 - Cohort. ad gent, c 6; P. gr. t. 8, col. 173.

195 - Comment. in epist. ad Galat. lib. I, c 1, vers. 15; P. lat. t. 26, col. 326.

196 - Ин.1:9.

197 - Orat. 28, 16; P. gr. t. 36, col. 48 B.

- ¹⁹⁸ - Strom. V, 6.
- ¹⁹⁹ - Ad Serap. Epist. I, 20; P. gr. t. 26, col. 577 A: „Ἡ γάρ Θεότης οὐκ ἐναποδείξει λόγων, ὥσπερ εἴρηται, παραδίδεται, ἀλλ' ἐν πίστει καὶ εὐσεβείᾳ λογισώμετ' εὐλάβειας“.
- ²⁰⁰ - 1Ин.4:12; Ин.1:18; Исх.33:20.
- ²⁰¹ - 1Тим.6:16.
- ²⁰² - De fid. I, 4; P. gr. t. 94, col. 800 B; ср. св. Григ. Богосл. Orat. 38, 7; P. gr.t. 36, col. 317 C.
- ²⁰³ - Правосл. исповед., чл. 1, 8.
- ²⁰⁴ - Ibid.
- ²⁰⁵ - Ibid. 10.
- ²⁰⁶ - Исх.33:20; ср. Суд.13:22; Дан.10:8; Сир.43:28–35.
- ²⁰⁷ - 2Кор.12:2, 4.
- ²⁰⁸ - 1Тим.6:16.
- ²⁰⁹ - Мф.11:27; ср. Ин.14:7–11.
- ²¹⁰ - ср. Ин.14:26, 17, 15:26, 16:13–15.
- ²¹¹ - 1Кор.2:12.
- ²¹² - 1Кор.2:12.
- ²¹³ - 1Кор.2:10; ср. Рим.8:16; 1Ин.4:13; Деян.5:32.
- ²¹⁴ - Contr. haer. IV, 6, 4; ср. V, 1, 1; Тертулијан, De anima, с. 1.
- ²¹⁵ - Orat. 19, 8; P. gr. t. 35, col. 1062 C; ср. Ориген, Contr. Cels. VII, 42; Климент Алекс. Strom. V. 12.
- ²¹⁶ - Soliloqu. с 31, п. 12.
- ²¹⁷ - Рим.1:19–20.
- ²¹⁸ - Быт.1:27; 1Кор.11:7; Кол.3:10.
- ²¹⁹ - Евр.1:12; 1Пет.1:10–12; Ин.8:26, 14:7–10, 15:15; Гал.4:4; Еф.1:9–10.
- ²²⁰ - 1Ин.1:14; Ин.1:1, 2, 14; Лк.1:2, 24:39.
- ²²¹ - 1Ин.5:20.
- ²²² - 1Ин.5:20; Кол.2:9, 2:2; Флп.3:8; Ин.17:3.
- ²²³ - Ин.1:18; 1Ин.4:12.
- ²²⁴ - Притч.22:28.
- ²²⁵ - Defid. I, I; col. 289 B. 292 A.

- 226 - ср. Сир.43:29–34.
- 227 - У св. литургији св. Јов. Злат. пред освећење св. дарова свештеник се молитвено обраћа Богу: Ты бо еси Богъ... недоведомъ. – А у Акатисту Исусу Сладчайшему каже се: Исусе, мудрости неумыслимая. – Икосъ 7.
- 228 - ср. 1Кор.2:10–11.
- 229 - Epist. 234 ad Amphil., 2; ср. св. Иларије, De Trinit. II, 6; II, 9. 10; III, 26; IV, 2; V, 21.
- 230 - Catech VI, 2.
- 231 - ср. 1Кор.13:9–10.
- 232 - Кол.2:9.
- 233 - Евр.10:20.
- 234 - Кор.13:12.
- 235 - 2Кор.5:7.
- 236 - Св. Иринеј, Contr. haer. II, 28,9.
- 237 - Св. Епифаније, Haeres. 76; ср. Сократ, Hist. eccl. 4, 7.
- 238 - Бл. Теодорит, Haeret. fabul, 4, 3; Сократ, Hist. eccl. 4, 7; Созомен, Hist. eccl. 7, 17; св. Григорије Ниски, Contra Eunom., Orat, 12; De deitate Filii et Spir. Sanct.
- 239 - Orat. 28,10; P. gr. t. 36, col. 40 A; sp. ibid. 11 i 12, col. 40 A – 41 B.
- 240 - De decr. Nicenae synod. 11; P. gr. t. 25, col. 433 D; sp. ibid. 22, col. 453 D.
- 241 - Contra gent. 2; ib. col. 5 C
- 242 - Quaest, ad Antioch. respons. ad quest, 1 (Овај спис се приписује светом Атанасију, али не припада њему).
- 243 - De vita s. Gregorii Thaumaturg.
- 244 - Contra gent. 34; ib. col. 68 CD – 69 A.
- 245 - Advers. Eunom. I, 14.
- 246 - Epist. 234, ad Amphiloch.
- 247 - De beatitud. Orat. 6; P. gr. t. 44, col. 1268 и 1269.
- 248 - Contr. haer. IV, 19, 2; sr. IV, 20, 1.
- 249 - De Trinit. V, 1, 2.
- 250 - De princip. 1,1, 8.

- 251 - *ibid.* I, 1, 6.
- 252 - Octavius, с. 18. Апологет Мелитон пише: „Нема вида који би могао видети Бога, ни разума који би Га могао разумети, ни речи која би Га могла објаснити“ (Apologet. с. 1).
- 253 - ср. св. Златоуст, *De incomprehens. Dei natur.*, homil. 3, 3.
- 254 - *De fid.* I, 1, col. 789 A; 1, 2, col. 792 C 793; sr. I. 4, col. 797 B.
- 255 - Рим.1:21; ср. Еф.4:18; Втор.28:28–29; Ис.59:10; Иов.5:13.
- 256 - Рим.1:28, 22; 1Тим.6:5; 2Тим.3:8.
- 257 - Тит.1:15.
- 258 - 1Ин.5:19.
- 259 - 1Ин.3:6.
- 260 - Мф.5:8.
- 261 - Ин.3:3, 5:7, 17; Ин.5:40; Лк.13:34; 1Ин.4:6; Иак.4:8, 1:18; 1Пет.1:23; 2Кор.5:17; Гал.6:15; Тит.3:5.
- 262 - ср. Иак.3:17.
- 263 - Прем.4:2.
- 264 - Ин.8:12, 9:5; ср. Ин.1:9; Еф.5:8, 1:1Сол.5:5.
- 265 - Св. Григорије Богослов, *Orat.* 27, 3; P. gr. t. 36, col. 13 D.
- 266 - *Orat.* 20, 12; P. gr. t. 35, col. 1080 B.
- 267 - *De virginitate*, с 21.
- 268 - *Dialog. cum. Tryph. n.* 4.
- 269 - *Ad Autol.* I, 2; ср. св. Атанас. Вел. *De incarn. Verbi*, 57; P. gr. t. 25, col. 196 C
- 270 - *De anima et resurrect*
- 271 - Св. Атанасије Вел. *Contx gent.* 34; P. gr. t. 25, col. 68 D; ср. *ib.* 30; 32; св. Григ. Ниски, *De beatitud.* *Orat.* 6; Origen, *De princip.* I, 1, 7.
- 272 - *Paedag.* III, 1; P. gr. t. 8, col. 556.
- 273 - *Homil. in illud.: attende tibi ipsi*, P. gr. t. 31, col. 213 и 216.
- 274 - *De fid.* I, 4; col. 800 B.
- 275 - *Histor. arian. ad. monach.* 2; P. gr. t. 25, col. 693 A; ср. Ориген, *ContraCels.* VI, 62; Климент Алекс. *Strom.* V, 11.

²⁷⁶ - In Psalm. 85, n. 12; ср. свети Јустин, Dialog. cum Tryph. 4; Apolog. II, 5 и 6; Ориген, De princip I, 1, 5.

²⁷⁷ - Св. Теофил. Ad. Autol. I, 3, 4; св. Григ. Ниски, Contra Eunom. Orat. 12; св. Јустин, Apolog. I, 61; Apolog. II, 6; Муниције Феликс, Octav. 18; Климент Алекс. Strom. V, 12; св. Дамаскин, De fid. I, 12.

²⁷⁸ - Св. Иринеј, Contr. haer. I, 25, 1 и 2; ср. III, 24. 2.

²⁷⁹ - Св. Отац има у виду Спаситељеве речи: Мф.11:27.

²⁸⁰ - Contra haer. IV, 6, 4 и 5.

²⁸¹ - ibid. IV, 20, 5; ср. Тертулијан, Apologet. c. 17.

²⁸² - Catech. VI. 5; ср. св. Григ. Богосл. Orat. 38, 7.

²⁸³ - Рим.1:19–20; 1Кор.13:12; Флп.3:12; 1Тим.6:16; 2Тим.2:19; Ин.1:14,18.

²⁸⁴ - Св. Атанасије Вел. De decret. nicaenae synod. 22; P. gr. t. 25, col. 453 D.

²⁸⁵ - ср. 2Пет.1:3.

²⁸⁶ - Orat. 28, 12; P. gr. t. 36, col. 40 CD.

²⁸⁷ - Св. Григорије Ниски, Contra Eunom. lib. 12.

²⁸⁸ - Св. Дамаскин, De fid. I, 9; col. 833 B – 836 A.

²⁸⁹ - Ср. св. Григорије Ниски, Contr. Eunom. lib. 12.

²⁹⁰ - Advers. Eunom. Lib. I, 7 и 10.

²⁹¹ - Contra Eunom. lib. 12. – Св. Иларије пише: „Ми не треба да говоримо о Богу друкче него што је Он сам казао о себи за наше разумевање“ (DeTrinit. V, 21).

²⁹² - Еф.3:10.

²⁹³ - Евр.1:1.

²⁹⁴ - Еф.3:10; Кол.2:3, 1:26, 16; Евр.1:1; 2Пет.1:21.

²⁹⁵ - De Trinit. XV, 5, 8; VI, 4, 6; XVI 5, 7.

²⁹⁶ - Contra haeres. II, 13, 3 и 4; ср. ibid. I, 12, 2.

²⁹⁷ - Contra arian. Orat. IV, 2; P. gr. t. 36, col. 469 B; ср. св. Иларије De Trinit. lib. 8.

²⁹⁸ - ср. Пс.84:11–12.

²⁹⁹ - Catech. VI, 7.

³⁰⁰ - У Јевтимија Зигабена, Panopl. T. III, par. 1.

- 301 - Быт.1:27.
- 302 - Исх.3:13, 14, 15; ср. Исх.6:3; Откр.1:4, 8.
- 303 - Orat. 30, 18; P. gr. t. 36, col. 125 C. 128 A. На питање: зашто је Бог дао себи име заједничко са бићем, блажени Јероним одговара: „То је стога што, докје све остало добило своје биће од Божијег доброчинства, Бог који свагда постоји, нема почетка изван себе него је сам себи почетак, а пошто је сам узрок свога постојања, не може се мислити да своје биће има од нечег спољашњег“ (Comment. in epist. ad Ephes. lib. II, c 3; P. lat. t. 26, col. 488 и 489).
- 304 - De fid. I, 9; col. 836 A.
- 305 - Деян.17:25; ср. Пс.32:6, 49:10–12, 20:5, 26:1; Ис.42:5; Иов.12:10.
- 306 - Деян.17:28.
- 307 - Рим.11:36; „Οτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτοῦ τὰ πάντα.
- 308 - Ин.5:26; ср. Пс.35:10.
- 309 - Contra gent. 28; P. gr. t. 25, col. 56 B.
- 310 - De fid. I, 8, col. 808 C. D.
- 311 - Св. Златоуст, De stat. hom. X, 4.
- 312 - Мал.3:6; ср. Чис.23:19; 1Цар.15:29
- 313 - Ср. Евр.6:17; Пс.32:11; Ис.46:4; Притч.19:2.
- 314 - Иак.1:17; ср. Ис.46:10.
- 315 - Пс.101:25–27; ср. Евр.1:10–12; Ис.51:6; Мф.24:35; Евр.13:8.
- 316 - Бл. Августин. De Trinit. V, 4, 5.
- 317 - De fid, I, 8; col. 812 B – 813 C.
- 318 - ibid. I, 8; col. 816 C – 817 B, 324 AB.
- 319 - Св. Григорије Ниски о томе пише: „Бог у односу према свакој врсти промене има својство неизменљивости, и Он ју је пројављивао не само у једноизвесно време него је увек био такав: и до времена домостроја спасења, и за време самог домостроја, и после тога; у своме неизменљивом и непроменљивом јестеству Он није, за време своје делатности за нас, ништа изменив у нешто што не одговара овоме јестеству.

Јер нераспадљивост и неизменљивост по природи свагда остаје иста и не мења се заједно са нижом природой када се по домостроју спасења сједињује са овом, слично сунцу које, бацајући зрак у таму, не помрачава светлост зрака већ помоћу зрака претвара таму у светлост. Тако се и светлост истинита, засијавши у тами нашој, није помрачила тамом већ је собом осветлила мрак... И као што се Божанство, будући у распадљивом телу, није подвргло распадљивости, тако исто Оно није постало друкчије и није се изменило лечећи изменљивост душе наше... Ми објављујемо и сведочимо да је Христос, Божја сила и Божја премудрост, увек неизмешљив, увек нераспадљив“ (Писмо 3, стр. 465, 466 и 470, Творења св. Григ. Нискаго, т. VIII, Москва 1871).

320 - De civit. Dei, XI, 4. 2.

321 - Деян.15:18; а у пророка Данила читамо: Бог „сведый вся прежде бытія ихъ“ (Дан.13:42).

322 - Defid. 1, 8; col. 812 BC.

323 - ср. Откр.1:4.

324 - ср. Откр.10:6.

325 - Откр.1:8; ср. Откр.22:13.

326 - Откр.1:17; ср. Откр.2:8, 22:13.

327 - Ис.48:12; ср. Ис.41:4, 44:6.

328 - Ис.43:10.

329 - Ис.40:28.

330 - Пс.89:1, 2; ср. Ис.43:13.

331 - 2Пет.3:8.

332 - Пс.89:5.

333 - Тим.1:17; ср. Дан.7:14.

334 - Advers. Hermog. c. 4.

335 - Epist. 149, lib. III.

336 - Advers. Eunom. I, 7.

337 - Orat. 38, 8; P. gr. t. 36, col. 320 A.

338 - Orat. 45, 3; t. 36, col. 625 C.

339 - De vera relig. c 40.

- 340 - De divers. 83. quaest. 17.
- 341 - Иер.23:23–24; ср. Иов.34:21; Прем.1:7; Сир.23:27,
17:16.
- 342 - Пс.138:7–10; ср. Втор.4:39; Нав.2:11; Ам.9:2.
- 343 - 3Цар.8:27; ср. 2Пар.6:18; Ис.66:1; Деян.7:49.
- 344 - Деян.17:27–28.
- 345 - Еф.4:6; ср. Ин.4:21–23.
- 346 - Octav. n. 32.
- 347 - Select. in Jerem. c. 23. v. 24.
- 348 - De decr. Nicaen. synod. II; P. gr. t. 25, col. 433 D; ср. ibid.
22, col. 453 D.
- 349 - Catech. VI, 8.
- 350 - In Psalm. 138, 2: πάντα πληροίς, πάσι πάρει, οὐ κατὰ
μέρος ἀλλ' ὁμοῦπάσιν ὅλος.
- 351 - De professione christian.
- 352 - De Trinit. V, 1, 2.
- 353 - De divers. 83. quaest. 20.
- 354 - De fid. I, 13; col. 852 A. C; ср. св. Иларије, De Trinit. II, 6.
- 355 - Пс.113:24; Втор.10:14; Ис.66:1; Деян.7:49.
- 356 - 3Цар.9:3; ср. Втор.12:11; 4Цар.21:4; 2Пар.33:4;
Иер.32:34.
- 357 - 2Кор.6:16; Лев.26:13; 1Кор.3:16; Ин.14:23; Откр.3:20.
- 358 - Быт.28:19–22, 35:7, 22:14.
- 359 - De fid. 1, 13; col. 852 B.
- 360 - In Hebr. hom. II, 1.
- 361 - Orat. 28, 7; P. gr. t. 36, col. 33 B.
- 362 - Ориген, De princip. I, 1, 7; ср. св. Теофил. Ad Autolic. I,
3.
- 363 - Рим.1:21, 23, 29.
- 364 - Ис.40:18; ср. Деян.17:29.
- 365 - Исх.20:45; Лев.26:1; Втор.5:8; Пс.96:7.
- 366 - 3Цар.8:27; 2Пар.6:18; Ис.66:1; Иер.23:24; Пс.138:79;
Иов.34:21; Ам.9:2.
- 367 - Втор.32:40; Иер.10:10; Ис.40:28.

- 368 - Пс.101:26–28.
- 369 - Чис.16:22; ср. Евр.12:9; Иов.12:10; Зах.12:1.
- 370 - Быт.4:16; Исх.1:15; Ис.25:11; Иер.3:15; Пс.32:6, 98:5,
43:3, 4, 16:6.
- 371 - Иов.10:45; 1Цар.16:7; Пс.120:4; Ис.40:28.
- 372 - Исх.20:4, 5; Втор.8:9.
- 373 - Ин.4:24.
- 374 - Деян.17:29; ср. Ис.40:18–20.
- 375 - 2Кор.3:17.
- 376 - Евр.12:9.
- 377 - Кол.1:15; 1Тим.1:17.
- 378 - Рим.1:23; 1Тим.1:17.
- 379 - 1Тим.6:16.
- 380 - Рим.11:33; Мф.11:27.
- 381 - Еф.1:11; Ин.6:38.
- 382 - Еф.2:4; Рим.2:4.
- 383 - Contra haer. II, 13, 3.
- 384 - De princip. I, 1, 6.
- 385 - Haeres. fabul. IV, 10.
- 386 - Haeres. 70.
- 387 - Св. Григорије Ниски, De homin. opific. с. 4; св. Златоуст, In Genes. hom.8, 3; блаж. Теодорит, Hist. eccl. IV, 9; бл. Августин, De Trinit. XII, 7 и др.
- 388 - De fid. I, 11; col. 841 AB; ср. Климент Алекс. Strom. V, 11; Ориген, De princip. I, 1 и 2; св. Василије Вел. Advers. Eunom. I, 14.
- 389 - Orat. 31, 22; t. 36, col. 157 AC; ср. св. Кирил Алекс. Advers. Julian lib. V, Блаж. Августин, De civit. Dei, XII, 23; XVI, 5.
- 390 - Св. Дамаскин, De fid. I. 11; col. 841 B – 844 B; ср. Ориген, De princip. I, 9.
- 391 - Св. Дамаскин, ibid.
- 392 - Чинъ правослаыя (који се чита у Недељу Православља).
- 393 - Пс.146:5.

- 394 - 1Цар.2:3.
- 395 - Рим.11:33; ср. Ис.11:2.
- 396 - Рим.11:34; 1Кор.2:16; Ис.40:13; ср. Прем.9:13; Сир.1:5.
- 397 - ср. 1Тим.6:16.
- 398 - Мф.11:27; ср. Ин.6:46.
- 399 - 1Кор.2:11; ср. Рим.11:33; Иов.36:23.
- 400 - Contra haer. II, 28, 4.
- 401 - Евр.4:13; ср. Иер.23:24; Иов.34:21; Пс.138:79;
Дан.13:42; Ис.46:10.
- 402 - Притч.15:3; ср. Пс.138:16; Сир.23:27–29.
- 403 - Деян.15:18; Прем.23:29. У јутарњим молитвама православни се обраћа Господу... сокровенная человековъ яве предведый. (Молитвы утренняя, молитва пятая)
- 404 - Иов.28:24; ср. Пс.146:4, 49:11, 32:14–15.
- 405 - 1Ин.3:20; ср. Мф.9:4; Мк.2:8; Лк.5:22; 1Кор.4:5.
- 406 - ср. Пс.138:24, 118:168, 37:10; Мф.6:6; Дан.13:2.
- 407 - ср. Блаж. Августин, De liber. arbitr. III, 4.
- 408 - Dial. contra manich. 79; P. gr. t. 94, col. 1577 b; sr. De fid. II. 30, col. 972 A; Ориген, De princip. III, 1; св. Амвросије, De fide I, 7.
- 409 - De civit. Dei V, 9, 4; V, 10, 2.
- 410 - Иов.12:13; ср. Притч.2:6; Дан.2:21.
- 411 - Пс.103:24; ср. Пс.91:6; Притч.3:19; Иер.10:12.
- 412 - De stat. hom. XII, 2.
- 413 - 1Кор.2:7.
- 414 - Рим.11:33; ср. Иов.9:10, 5:9, 36:23.
- 415 - 1Тим.1:17; ср. Прем.7:15.
- 416 - 1Кор.1:24; ср. Кол.2:3.
- 417 - ср. св. Григор. Ниски, De Spirit. Sanct. 13.
- 418 - Прем.9:13.
- 419 - Мф.6:9, 10; Лк.11:2.
- 420 - Лк.22:42.
- 421 - Еф.1:11.

- 422 - Еф.1:9.
- 423 - Еф.1:5.
- 424 - Тертулијан, De cult. faemin. 7.
- 425 - ср. Сир.15:14, 17; Иер.21:8.
- 426 - 2Кор.3:17; ср. Ин.4:24.
- 427 - 1Кор.12:11.
- 428 - Пс.134:6; ср. Пс.113:11; Дан.4:32; Иов.9:12, 23:13; Иер.27:5, 6; Притч.21:1; Откр.4:11.
- 429 - Мк.10:18; 1Ин.1:5; Пс.5:5; Втор.32:4; Ин.9:31; Притч.3:32.
- 430 - Еф.1:11, 5, 9; Рим.9:20, 21; Ис.29:16, 45:8–10; Иерем.18:6.
- 431 - Contra haer. 1,12, 2,.
- 432 - Contra Eunom. lib. 12.
- 433 - Ориген, Contra Cels. V, 14; бл. Августин, Contra Faust. XXII, 22; св. Василије Вел. Нехаем. hom. 2, 4; св. Григорије Богосл. Orat. 34, 10; св. Кирил.Алекс. In Joan. lib. V c. 8, vers. 29.
- 434 - De fid. II, 22; col. 945 CD.
- 435 - Правосл. исповуд. ч. 1, одг. на пит. 14.
- 436 - Enchirid. 95: Multa potest Deus et non vult; nihil autem vult quod non potest.
- 437 - Пс.88:9; ср. 76:14.
- 438 - Пс.23:10.
- 439 - 1Тим.6:15.
- 440 - Мк.14:36.
- 441 - Мф.19:26.
- 442 - Иов.42:2.
- 443 - Лк1:37.
- 444 - Пс.32:9; ср. Быт.1:3, 6, 9, 11, 15, 20, 24; Пс.71:18, 76:14.
- 445 - Виклиф је писао: Deus „eccare non potest, ergo non est onnipotens.
- 446 - Haeres. 70, 7.
- 447 - Epist ad Cor. 27
- 448 - De civit. Dei, V, 10, 1.

- 449 - 3Мојс.ІІ:44; ср. 19:2, 20:7; 1Цар.2:2; 1Пет.1:15–16.
- 450 - Ис.6:3; ср. Откр.4:8.
- 451 - Пс.98:9.
- 452 - Рим.7:12; Пс.18:8.
- 453 - Деян.7:33; Исх.3:5; Нав.5:15; 2Пет.1:18.
- 454 - Пс.76:14, 144:17.
- 455 - Иуд.1:20
- 456 - Еф.2:21.
- 457 - 2Кор.13:12; Еф.1:4; Кол.3:12; 1Фес.5:27; Евр.3:1; 1Пет.3:5; 2Пет.1:21; Откр.18:20, 22:6.
- 458 - Пс.144:17.
- 459 - Мк.10:18.
- 460 - Иак.1:17; Ин.3:27.
- 461 - Иак.1:13; Притч.11:20; Ин.1:5.
- 462 - 1Ин.1:5; Ин.8:12, 9:5.
- 463 - ср. Ин.1:5, 9:46; 1Пет.2:22; 1Ин.3:5.
- 464 - Св.Кирил Јерусал. Catech. XXIII, 19.
- 465 - Св. Василије Вел. Quid Deus pop est auct. mal. п. 6; ср. св. Златоуст, De diabol. hom. I, 45; Климент Алекс. Paedag. I, 8; Strom. I, 17; св. Атан. Вел. Contra gent. 7; Блаж. Августин, De Genes. contra manich. lib. II, с 29.
- 466 - De fid. IV, 19; col. 1192 В. С. 1193 А.
- 467 - ср. Быт.1:31; Пс.110:3; Прем. Сол. 39; 21; Притч.8:31.
- 468 - Рим.7:12; ср. Пс.18:8, 11:7; 1Тим.1:8.
- 469 - Рим.2:15; Евр.8:10; Деян.17:27.
- 470 - Лев.11:44; 1Фес.4:3; Еф.2:10.
- 471 - Мф.5:48; ср. Втор.18:13; 1Пар.28:9; Евр.6:1; 1Пет.1:15.
- 472 - Кол.2:19; Еф.4:13.
- 473 - Иак.4:12.
- 474 - Пс.7:12, 9:9, 66:5, 95:13, 118:75; Пс.3:13; Деян.17:31.
- 475 - 2Тим.4:8.
- 476 - Деян.17:31; Мф.25:32–46; Рим.14:10; Деян.10:42, 43; Еф.6:8; 2Кор.5:10; 2Тим.4:78; 1Пет.3:12; Рим.12:19; Втор.32:35.

- 477 - 1Пет.1:17, 3:12; Рим.2:6, 11; Пс.5:12, 13, 23:45; Притч.3:33; 2Кор.5:10.
- 478 - Пс.110:3; ср. Пс.47:11, 101:28.
- 479 - ср. св. Григорије Ниски, In Ecclesiast. hom. VII.
- 480 - Contra haer. III, 25, 2 и 3.
- 481 - Ibid. V, 27, 2.
- 482 - Advers. Marcion. II, 11 и 12.
- 483 - ibid. II, 14; De resurrect carn. 14.
- 484 - 1Ин.1:8; 3Цар.8:46; Притч.20:9; Иов.14:45, 15:14; Пс.50:7; Ис.64:6; Еккл.7:21.
- 485 - 1Пет.1:67; 2Кор.4:17; Рим.8:18, 5:35; Иов.23:10; Притч.17:3, 27:21; Сир.2:5. Зах.13:9; Иак.1:24; Прем.3:6; 2Кор.12:10.
- 486 - Рим.2:4; 2Пет.3:9; Ис.30:18.
- 487 - Ин.2:25.
- 488 - 2Кор.1:57, 4:8, 17, 6:4–10; 1Кор.4:11–13; Рим.14:17.
- 489 - Прем.11:17, 12:27.
- 490 - Иер.7:31, 23:20, 30:23, 24, 32:41; Деян.13:22; Ос.11:8; Пс.44:8; Притч.11:20; Евр.1:9.
- 491 - 1Тим.6:15; ср. 1Тим.1:11; Пс.15:11.
- 492 - Иов.36:67; ср. Иер.7:19; Иов.22:3.
- 493 - Пс.26:8, 13, 15:11; Иак.1:17; Пс.49:15, 85:11; Мф.5:8.
- 494 - 1Ин.4:8; ср. 1Ин.4:16.
- 495 - Orat. 23.
- 496 - Св. Григорије Ниски, De anima et resurrect.
- 497 - Еф.1:5, 9; Ин.14:23; Мф.25:34.
- 498 - Ин.14:6, 18:34, 1:17; Мф.7:9–11, 5:45, 10:29; Лк.1:72, 78, 6:36; 2Кор.1:3; Рим.2:4; 11:16, 22; Пс.24:10, 102:13, 144:9; Ис.9:6.
- 499 - Ин.3:16; ср. Ин.6:40; Ис. 9:6.
- 500 - 1Ин.4:10; ср. 1Ин.2:2; Рим.5:8; Тит.3:4–5.
- 501 - Кол.3:12–14.
- 502 - Тертулијан, Adv. Mare. I, 3: Deus, si non unus est, non est.

⁵⁰³ - Лактације, *Divinae institutiones* I, 3: *Deus si perfectus est, non potest esse, nisi unus.*

⁵⁰⁴ - *De fid.* I, 5, col. 801 A. B; ср. св. Иринеј. *Contra haer.* II, 1, 2 и 5.

⁵⁰⁵ - Св. Јустин, *Cohort. ad Graec.* с. 36.

⁵⁰⁶ - Види: *infra*, стр. 50–53.

⁵⁰⁷ - Види: *infra*, стр. 54–55.

⁵⁰⁸ - Свештени писци Старога Завета покаткад називају Бога – Богом над боговима (Втор.10:17; Пс.95:45, 96:9, 134:5; Втор.32:31). Они то чине када истичу неизмерно преимућство Бога истинитог над лажним незнабожачким боговима. О лажности, ништавности, мртвости незнабожачких богова и целокупне многобожачке религије они говоре на многе и разне начине (Лев.17:7, 19:4; Чис.33:32; Исх.23:24; 20:5; Быт.35:2; Втор.7:5, 4:3, 32:21, 38; Иер.2:5, 10:6–10, 3:10, 13:25; Ис.44:20; Пс.105:28; 4Цар.19:15–19).

⁵⁰⁹ - Втор.4:39; ср. Втор.4:35, 32:39; Нав.2:11; Ис.44:8; 3Цар.8:60.

⁵¹⁰ - Исх.20:2, 3; ср. Втор.5:6, 7; Пс.80:11.

⁵¹¹ - Втор.6:4.

⁵¹² - Пс.85:8, 10; ср. Втор.3:24; 2Цар.7:22; Ис.45:21.

⁵¹³ - Ис.45:5; ср. Пс.17:32; 2Цар.22:32; Исх.15:11; Ис.43:11; Ос.2:23; Зах.14:9; Мал.2:10.

⁵¹⁴ - Ис.44:6; ср. Ис.41:4, 48:12, 44:8.

⁵¹⁵ - Ис.43:10; ср. Ис.41:4, 46:9.

⁵¹⁶ - Ис.43:11; ср. Ос.13:4.

⁵¹⁷ - Мк.12:29.

⁵¹⁸ - Ин.17:3.

⁵¹⁹ - Рим.1:21, 22, 23, 28.

⁵²⁰ - 1Кор.8:4, 5, 6, 7.

⁵²¹ - Деян.14:7–15.

⁵²² - Деян.17:16.

⁵²³ - Деян.19:26.

⁵²⁴ - Еф.4:6; ср. 1Тим.2:5; Гал.3:20.

- 525 - Рим.3:29–30, 4:11–12.
- 526 - 1Ин.5:20.
- 527 - ср. Клим. Алекс. Stom. V, 11; Ориген, De princip. I, 1, 6; бл. Августин, De vera relig. с. 36, п. 66. De Trinit. VI, 4. 6.
- 528 - Св. Иринеј. Contr. haer. I, 1, 1. 2. 3.
- 529 - Contra gent 39; P. gr. t. 25, col. 77 B; ib. 38, col. 76. A. B; ср. св. Амвросије, De fid. I, 1; св. Иринеј, II, 27, 2; св. Јустин, Cohort. ad Graec. с. 27; Ориген, Contr. Cels. I, 23; бл. Августин, De vera relig. с. 32, 33; св. Дамаскин, De fid. I, 5.
- 530 - Св. Иринеј, Contra haer. II, 1, 4; III, 25, 3; Тертулијан, Adv. Marc. 1, 2 и 3; св. Атан. Вел. Contra gent. 6 и 7; св. Кирил Јерус. Catech. VI, 13; св. Дамаскин. De fid. IV. 20.
- 531 - Св. Дамаскин De haeres. 83; P. gr. t. 94, col. 744.
- 532 - Св. Кирил Јерус, Catech. XVI, 4.
- 533 - ib.
- 534 - Contra arian. Orat. I, 18. P. gr. t. 26. col. 19 A.
- 535 - ib. col. 49 B.
- 536 - Orat. 31, 3; P. gr. t. 36, col. 136 C.
- 537 - Канонъ Безплотнымъ, песнь д, въ понедельникъ утра Гласъ а (Октоихъ).
- 538 - Ср. св. Григ. Богосл. Orat. 25, 16; Orat. 20, 6; Orat. 38, 8; Orat. 45, 4; Св. Дамаскин, De fid. 1. 7.
- 539 - Св. Григорије Ниски, De Spiritu Sancto.
- 540 - Ad. Serap. Epist. I, 28; t. 26. col. 573 A. B.
- 541 - Он, Ad. Serap. Epist. III, 6; t. 26, col. 633 C
- 542 - Ориген, Jn. Exod. hom. IX, 3.
- 543 - Он, De princip. I, 3, 5.
- 544 - Св. Атан. Вел., Ad Serap. Epist. I, 28; Epist. III, 5; ср. Ad Serap. Epist. 1, 12; св. Кирил Јерус, Catech. XVIII, 29; св. Иринеј; Contra haer V, 36. 2.
- 545 - Види: infra, стр. 50–53.
- 546 - Види: infra, стр. 54–55; ср. св. Иринеј, Contra haer. I, 10, 1. 2; III, 4, 2; Тертулијан, De praescript. 9; Adv. Prax. 2; De virgin

veland. 1; Ориген, De princip. Praefat 4; бл. Августин. De vicit. Dei, XI, 24.

⁵⁴⁷ - Од апостолских времена крштење је вршено у име Оца и Сина и Св. Духа трикратним погружењем у воду (св. Јустин, Apolog. I, 61; Тертулијан, De virgin. veland. 1; Adv. Prah. 26, De praescript. 20, св. Атан. Вел. Ad. Serap. Epist 1,30, и др.

⁵⁴⁸ - Од најстаријих времена у Цркви су се употребљавале доксологије, најпре: „Слава Оцу кроз Сина у Св. Духу“, или „Слава Оцу и Сину са Св. Духом“, а затим: „Слава Оцу и Сину и Св. Духу“ (св. Василије Вел., De Spir. Sancto, с. 25. 27. 29).

⁵⁴⁹ - Св. Василије Вел., De Spir. Sancto, с. 27.

⁵⁵⁰ - У црквено-словенском тексту изостављено.

⁵⁵¹ - У црквено-словенском тексту изостављено.

⁵⁵² - У црквено-словенском тексту изостављено.

⁵⁵³ - У црквено-словенском тексту изостављено.

⁵⁵⁴ - У црквено-словенском тексту изостављено.

⁵⁵⁵ - У црквено-словенском тексту изостављено.

⁵⁵⁶ - Св. Иларије, De Trinit. II, 5; ср. св. Иринеј, Contra haer. II, 28, 5. 6. 9; св. Атанас. Вел., Ad Serap. Epist. 1, 17. 18. 20.

⁵⁵⁷ - Ср. бл. Августин, De sybmolo ad catech. с. 9.

⁵⁵⁸ - „Тайникъ Троицы“ је назив који Црква у својим богослужбеним књигама даје великим Оцима као: св. Василију Великом, св. Атанасију Великом, св. Григорију Богослову и др.

⁵⁵⁹ - Ср. св. Григорије Богослов, Орат. 23, 12.

⁵⁶⁰ - Orat. 31, 26; t. 36, 161 C; ср. св. Григ. Ниски, De Spir. Sancto.

⁵⁶¹ - Lib. de curat. Graecorum affect.

⁵⁶² - Haeres. 74, 10.

⁵⁶³ - Быт.1:26, 27.

⁵⁶⁴ - Быт.3:22.

⁵⁶⁵ - Быт.11:6, 7, 9.

⁵⁶⁶ - Св. Атанас. В., Contra gent. 46; св. Ј. Златоуст, In Genes. hom. 8, 3. 4; св. Васил. В., Adv. Eunom. lib. V, P. gr. t. 39, col. 756; In hexaemer. hom. 9, 6; св. Амвросије, In hexaemer. lib.

VI, с 7; бл. Августин, De Trinit. 1, 7, 14; св. Кирил Алекс, De Trinit. dialog. 3, P. gr. t. 75, col. 804 и 805, св. Юстин, Dialog. Cum Tryph. n. 62; св. Иринеј, Contra haer. IV, 20, 1; св. Иларије, De Trinit. V, 8–10.

567 - Быт.18:13.

568 - ib. ст. 13–33

569 - ib. ст. 33.

570 - De temp. serm. 70 (al. append. serm. 5) n. 4, ed. Paris. 1683, T. V. p. 2 (apPend. col. 12).

571 - Канонъ пресв. Троиць, пѣснь а, въ недѣлю утра, на полунощницъ, Гласъ ѥ (Октоихъ).

572 - Канонъ, пѣснь д, Среда сырная (Пост. Труд.).).

573 - Канонъ Троичень пѣснь 5, въ неделю утра, на полунощнице, Гласъ ѥ (Октоихъ). Ср. Явился Аврааму Богъ тріипостасный у дуба древле маврійскаго (ib. пѣснь з). Патріарху Аврааму егда явился еси во образъ мужества, Троичная единице (Канонъ Троичень, пѣснь г, въ нед. утра, на полунощ., Гласъ д). Ты древле явъ Аврааму яко явился еси тріипостасный, единственъ же естествомъ Божества (Канонъ ко св. и животв. Троице, пѣснь г, въ неделю утра, Гласъ а).

574 - Ис.6:3.

575 - ib ст. 8.

576 - Ин.12:41; Деян.28:25–26.

577 - De incarn. et contra arian. 10; t. 26, col. 1000 B; ср. св. Григ. Богосл., Orat.38. 8, Orat. 45, 4; св. Басил. Вел., Advers. Eunom. III, 3; св. Амвросије, De fid. II,12; св. Ј. Златоуст, Advers. Judaeos, Orat. 1, 1.

578 - Прем.9:17.

579 - Пс.2:7; Деян.13:33; Евр.1:5, 5:5.

580 - Пс.109:1, 3; Мф.22:44; Мк.12:36; Лк.20:42; Деян.2:34; ср. 1Кор.15:25; Евр.1:13.

581 - Пс.44:8.

582 - Ис.7:14; Мф.1:23.

583 - Ис.9:6.

584 - Быт.1:2.

- 585 - Зах.7:12.
- 586 - 2Цар.23:2.
- 587 - Ис.48:16.
- 588 - Ис.61:1; ср. Лк.4:18, 21; Ис.11:23.
- 589 - Види: Пс.32:6, 50:13, 103:29, 30, 142:10, 147:7;
Неем.9:20; Иов.33:4, 27:3, 34:4; Дан.4:6; Иоил.2:28; Ис.44:3;
Иез.36:26.
- 590 - Пс.32:6; ср. Ин.1:3; Пс.106:20, 32:4, 118:89; Ис.40:8,
55:11; Прем.16:12, 18:15–16.
- 591 - Исх.3:2, 4, 11, 12; ср. Деян.7:37–38; Быт.16:7–13, 21:17–
19, 22:10–18, 31:11–13; Числ.22:22–35; Суд.6:11–27, 13:3–24;
Зах.12:8; Мал.3:1; Ис.9:6 (ср. св. Иларије, De Trinit. V, 11. 12).
- 592 - Притч.8:22–31; ср. Иов.28:12–28; Вар.3:9–37; Сир.1:1–
10, 24:1–13; Прем.6:22–24, 7:21–30, 8:14, 9:14, 9:9–19, 10:12,
11:14.
- 593 - Св. Атанас. В., Ad Serap. Epist. 1, 28; t. 26, col. 596 A;
sr. Ad Serap. Epist.III, 5.
- 594 - Он, Ad Serap. Epist. 1, 31; t. 26, col. 600 C – 601 A.
- 595 - ib. I, 30; col. 597 C
- 596 - Лк.1:35.
- 597 - Мф.3:16, 17; Мк.1:10–11; Лк.3:22; Ин.1:32–33.
- 598 - Види: Ин.13:1–17, 26.
- 599 - Мф.28:19; Мк.16:16.
- 600 - De Trinit. II, 1.
- 601 - ср. св. Юстин, Apolog, I, 61; Тертул. Adv. Prax. 26; св.
Атанас. В., Ad Serap. Epist. I, 30; св. Иларије, De Trinit. II, 1. 5;
св. Ј. Златоуст, In 1 Cor. hom. 20,3. 4; св. Амвросије, De myster.
V, 28; св. Дамаскин, De fid. I, 8.
- 602 - 2Кор.13:13; ср. 1Кор.12:46; 1Пет.1:1, 2; Деян.2:32–33,
7:55; Рим.1:1, 3, 4; Рим.15:15, 16; Рим.15:30; 1Кор.6:11;
2Кор.1:19, 21, 22; Гал.4:6, 2:13,14; Тит.3:46.
- 603 - Ad. Serap. Epist. I 30; t. 26, col. 600 C.
- 604 - Ин.16:28.
- 605 - Ин.5:17; ср. Ин.9:4.

- 606 - Ин.14:10.
- 607 - Ин.10:30.
- 608 - Мк.11:27; ср. Ин.10:15.
- 609 - Ин.8:16; ср. Ин.3:13, 18.
- 610 - Ин.14:21.
- 611 - Ин.17:5.
- 612 - Ин.3:16, 18; Ин.1:14, 18; 1Ин.4:9; Мф.3:17; Рим.8:32; Кол.1:13; 1Ин.5:20.
- 613 - Ин.14:6, 16.
- 614 - Ин.14:26.
- 615 - 1Кор.12:11; ср. Деян.20:28; 2Пет.1:21; Деян.1:16, 2:4, 1:5, 11:15, 19:6; 1Кор.3:16, 6:19; Рим.8:9; Гал.4:6; 1Кор.2:11.
- 616 - Св. Атанас. Вел. Ad. Serap. Epist. IV, 3; t. 26, col. 641 B
- 617 - Он, Contra arian. 1, 18; t. 26, col. 48 C
- 618 - Adv. Prax. 13: Et Pater Deus, et Filius Deus, et Spritus Sanctus Deus, et Deus unusquisque“.
- 619 - De Trinit. I, 4. 7.
- 620 - Гелас. Hist. concil. Nic. 1, 11.
- 621 - Мф.11:25; ср. Лк.10:21.
- 622 - Ин.5:43, 45, 46.
- 623 - Ин.3:16; ср. Ин.6:40.
- 624 - Ин.17:3; ср. Ин.6:19.
- 625 - Ин.1:18, 1:14; Ин.3:35; Ин.4:23–24; Ин.5:19–27, 36, 37; Ин.6:27, 36, 40–44, 45, 65; Ин.8:19, 42; Ин.10:30, Ин.13:3; Ин.14:6, 10; Ин.16:27–28, 30; Ин.17:21; Ин.20:17; Мф.26:41–42; Мк.14:36–39; Лк.11:2.
- 626 - Рим.15:6; ср. Кол.1:12; Кол.3:17.
- 627 - 1Кор.8:4, 6.
- 628 - 2Кор.1:3; ср. 1Пет.1:3; Еф.1:2, 3; Еф.4:6; Еф.3:14; Рим.1:7; Рим.6:4; 1Кор.1:3; 2Кор.1:2; Гал.1:3; Флп.1:2; Кол.1:3; 1Фес.1:1; 2Фес.1:2; 1Тим.1:2; 2Тим.1:2; Тит.1:4; Флм.1:3.
- 629 - Ин.10:30; ср. Ин.17:21; Ин.14:9, 11; Ин.8:19; Ин.14:7.
- 630 - Ин.5:18, 19.

- 631 - Ин.5:20–30; ср. Мф.9:6; Ин.11:43–44; Мк.5:41; Лк.7:14–15.
- 632 - Ин.5:23.
- 633 - Ин.10:25–30.
- 634 - Ин.10:31, 33, 37, 38; ср. Ин.15:24.
- 635 - Ин.16:15
- 636 - Ин.17:10.
- 637 - Ин.14:9; ср. Ин.17:10; Ин.14:11. – Тумачећи Спаситељеве речи: који видемене – виде Оца, св. Кирил Јерус. вели: „Који виде Сина – виде Оца, јер је Син у свему подобан Ономе који га је родио; живот од живота рођен, светлост од светлости, сила од силе, Бог од Бога (Θεός ἐκ Θεού). Својства Божанства у Сину нимало нису различита, те који се удостоји видети Божанство Сина, наслађује се виђењем Онога који је родио“ (Catech. XI, 18: t. 33, col. 713 A).
- 638 - Ин.14:1; ср. 5, 23.
- 639 - Ин.1:49.
- 640 - Мф.16:16; ср. Ин.6:69.
- 641 - Ин.1:1.
- 642 - Ин.1:18, 14; ср. 1Ин.1:12; 1Ин.4:9, 10; Откр.19:13; Откр.1:10, 17; Откр.1:8.
- 643 - 1Ин.5:20.
- 644 - Ин.20:28.
- 645 - 1Тим.3:16; ср. Гал.4:4; Деян.20:28.
- 646 - Кол.1:15; ср. 2Кор.4:4.
- 647 - Евр.1:3. Овде је реч ὑπόστασις употребљена у значењу суштине. Ср. Флп.2:6.
- 648 - Кол.2:9.
- 649 - Рим.9:5.
- 650 - Тит.2:13; ср. 1Кор.2:8; Флп.2:10–11.
- 651 - Ин.8:58; Ин.17:5; Ин.1:1, 2.
- 652 - Откр.1:8, 10, 17; Откр.2:8; Откр.22:13.
- 653 - Ин.5:26; Ин.1:4.
- 654 - Ин.3:13; Еф.4:9–10; Мф.18:20.

- 655 - Евр.1:10–12; Евр.13:8.
- 656 - Мф.11:27; Ин.10:15; Ин.2:24–25, 21:17; Ин.16:30; Кол.2:3; Откр.2:23; Откр.3:14.
- 657 - Ин.10:27–29; Ин.5:21; Флп.3:21.
- 658 - Ин.1:3; Кол.1:16; Евр.1:2, 10.
- 659 - Кол.1:7.
- 660 - Ин.1:4; Ин.5:26; Ин.10:10, 28.
- 661 - Ин.1:5; Ин.3:19; Ин.8:12; Ин.9:5; Еф.5:8.
- 662 - Ин.10:38; Ин.14:10; Ин.5:15, 17, 19, 21; Мф.12:28; Мф.9:35, 9:6; Мк.16:17–18, 20.
- 663 - Откр.17:14; Откр.19:16; Мф.28:18; 1Тим.6:15.
- 664 - Ин.5:23; 1Ин.2:23.
- 665 - Ин.14:1; Ин.6:40, 47; Ин.3:36, 16; 1Ин.3:23.
- 666 - 1Тим.1:1; 1Ин.3:3; Деян.28:20; Рим.5:2, 5; Рим.8:24; Рим.12:12; Рим.15:13; 1Пет.1:3; 1Пет.3:15.
- 667 - 1Кор.16:22; Ин.14:23.
- 668 - Ин.14:13–14; Ин.15:16, 17; Ин.16:23; Рим.10:13; Деян.2:21; Деян.22:16.
- 669 - Евр.1:6; Флп.2:10–11; Откр.5:11–14; Откр.7:11; Откр.4:10.
- 670 - 1Ин.4:15; Мф.10:32; Лк.12:8; 1Ин.2:23; 1Ин.4:2; 2Ин.1:7.
- 671 - Гал.1:1.
- 672 - Св. Атанас. Вел., De incarn. et contra arian. 2; P. gr. t. 26, col. 988 A.
- 673 - ib.
- 674 - ib. col. 988 BC; ср. ib. n. 3, col. 989 A: „Јер се Највиши не узвишује, него се тело Највишега узвишује; и телу Највишега дарова се име изнад свакога имена.“
- 675 - ib. n. 4, col. 989 BC.
- 676 - ib. n. 8, col. 996 BC. – Св. Кирил Јерус. о томе пише: „Да ти не би помислио да је Он на исти начин Отац Сина и тварй (των κτισμάτων) Господ Христос је и повукао овде ту разлику. Јер није рекао: идем Оцу нашем, да се створење не би изједначило са Јединородним, већ је рекао: Оцу моме и Оцу

вашем, тј. моме –по природи (κατά φύσιν), а вашем по усиновљењу (κατά θεσιν); и опет: и Богу моме и Богу вашем, друкчије – моме, пошто сам ја Истинити и Јединородни, а друкчије вашем, пошто сте ви створења. Дакле, Син Божји је истинити Бог, неисказано рођен пре свих векова“. (Catech. XI,19; t. 33, col. 713 BC).

⁶⁷⁷ - Св. Атанас. Вел. De incarn. et contra arian. 7; t. 26. col.

993 АВ.

⁶⁷⁸ - ib.; ср. св. Ј. Златоуст, In Math. hom. 76, 1. 2

⁶⁷⁹ - Деян.2:36.

⁶⁸⁰ - 1Кор.11:3.

⁶⁸¹ - Еф.1:7.

⁶⁸² - Св. Атанас. Вел., De incarn. et contra arian. 3; t. 26, col.

989 А.

⁶⁸³ - Он, Contra arian. Orat. I, 53; t. 26, col. 121 В – 124 В;

Orat. II, 1. II. 18.44. 56. 60. 65. 66. 78.

⁶⁸⁴ - Он, Contra arian. Orat. II, 50; t. 26, col. 253 А.

⁶⁸⁵ - Он, De incarn. et contra arian. 4; t. 26, col. 989 В.

⁶⁸⁶ - Види: infra, Символи (стр. 50–53).

⁶⁸⁷ - Види ма које житије ма ког Мученика или Исповедника.

⁶⁸⁸ - Види ма које богослужење и ма коју свештенорадњу.

⁶⁸⁹ - Деян.5:3, 4.

⁶⁹⁰ - Ин.15:26.

⁶⁹¹ - Мф.28:19.

⁶⁹² - 1Пет.1:2; 2Кор.13:13; Рим.9:1; 1Кор.12:57. и т. д.

⁶⁹³ - 1Ин.4:13; ср. св. Атанас. Вел. De incarn. et contra arian.

13.

⁶⁹⁴ - Св. Васил. Вел. De Spirit. Sanct. с. 16.

⁶⁹⁵ - 1Кор.2:10; ср. Ин.14:26; Ин.16:13.

⁶⁹⁶ - 1Кор.12:7–11; Мф.12:28.

⁶⁹⁷ - Рим.8:9–16; 1Кор.3:16; 1Кор.6:19; 1Кор.12:7–13;

1Кор.12:13.

⁶⁹⁸ - Ин.3:5; Тит.3:5; 1Кор.12:13.

⁶⁹⁹ - Деян.20:28; Деян.13:2; Деян.16:67; Еф.2:22.

- 700 - Ин.20:22–23.
- 701 - Рим.8:14–16; Гал.4:67.
- 702 - Рим.8:9; Гал.4:6; Еф.2:22; Еф.1:13; Еф.3:16, 17; Еф.4:30; 1Кор.12:3; 1Пет.2:5.
- 703 - 1Кор.6:11; Рим.8:26; 1Пет.1:2.
- 704 - Ин.14:17, 26; Ин.16:13.
- 705 - 1Кор.12:4, 8–11; Еф.3, 4, 5; Рим.5:5.
- 706 - Рим.8:26; Гал.5:22–23.
- 707 - Мф.12:28; Лк.11:20
- 708 - 1Кор.3:16; 1Кор.6:19; 2Кор.6:16.
- 709 - 2Пет.1:20, 21; 2Тим.3:16; Лк.2:28; Деян.18:25; Деян.28:25; Деян.1:16; Деян.4:25. „Зашто, пита св. Василије Велики, Дух Свети није Бог, када је Писмо његово богонадахнуто?“ (Advers. Eunom. V).
- 710 - Рим.14:17.
- 711 - Ин.3:5; Мф.12:28; Лк.4:18; Лк.11:20.
- 712 - Orat. 31, 29. т. 36, 165 В.
- 713 - Мф.28:19; 1Пет.1:2; 2Кор.13:13.
- 714 - Мф.12:31–32; Мк.3:28–29.
- 715 - Ин.16:13.
- 716 - Св. Васил. Вел. Advers. Eunom. V.
- 717 - Види: infra, стр. 50–53 и 54–55.
- 718 - De incarn. et contra arian. n. 9; t. 26, col. 997 A ; sr. ib. n. 13; Ad. Serap. Epist. I, 9; Ad Serap. Epist. III 2. 4. 5.
- 719 - Он, De Trinit. et Spir. Sanct. 4. 5; t. 26, col. 1193 D – 1195
- С**
- 720 - Он, Ad Serap. Epist. I, 27; t. 26, col. 593 A. С
- 721 - ib. n. 33; col. 608 A.
- 722 - Ad Serap. Epist. III, 7; t. 26, col. 638 BC
- 723 - Orat. 41, 9; t. 36, col. 441 B. С.
- 724 - Contra Noet. с. 14.
- 725 - Тако се често назива Бог у богослужбеним књигама.
- 726 - Св. Григорије Богослов, Orat. 40. 45; t. 36, 424 A.

⁷²⁷ - Св. Атанас. Вел., *Contra arian.* III, 6; t. 26, 332 BC; sr. *Contra arian.* 1,16.

⁷²⁸ - Канонъ воскрес, песнь ѿ, Неделя, Гласъ а (Октоихъ).

⁷²⁹ - Св. Григорије Богослов, *Orat.* 30, 19; t. 36, 128 C.

⁷³⁰ - Св. Ј. Дамаскин, *De fid.* 1, 8; P. gr. t. 94, col. 828 CD.

⁷³¹ - Св. Васил. Вел., *Epist.* 38, 5; sr. *Epist* 236, 6: ΟυσΙΑ δε και ὑπόστασις ταύτην ἔχει την διαφοράν ην ἔχει το κοινόν προς το καθ' ἑκάστον, οἶον ὡς ἔχειτο ζῶον προς τον δείνα ἄνθρωπον. – Треба приметити да је терминологија, којом се одређивала и изражавала богооткривена истина о Тројичном Божанству, коначно била утврђена у Цркви у четвртном веку (362 год.). До тога доба Учители Цркве употребљавали су израз ουσία, а понекад и ὑπόστασις, да би изразили оно што је заједничко опште у Троједном Божанству; а за означање посебних, личних разлика у Тројичном Богу употребљавали су изразе υποστάσεις, πρόσωπα (persona). Да би се уклониле недоумице и неспоразуми због различитог разумевања и употребе истих термина, св. Атанасије Велики сазове 362 год. сабор у Александрији, на коме је решено да под речима: ουσία, substantia, ваља разумевати оно што је заједничко за сва три Лица Пресвете Тројице, а то је суштина; а под речима: ὑπόστασις, πρόσωπον, persona, ваља разумевати оно што је тројично у суштини, а то су Лица (Hafele, *Con.Geschicht.* I, 728. 729. ss.). Држећи се ове на Александриском сабору утврђене терминологије, Оци II Васељенског сабора у посланици римској цркви изразили су се о црквеној вери у Св. Тројицу: она учи веровати у име Оца и Сина и Св. Духа, тј. у Божанство, силу и једну суштину Оца и Сина и Св. Духа, равночесно достојанство и савечно царство у трима савршеним Ипостасима или у трима савршеним Лицима (έν τρισί τελείαις υποστάσεσιν, ήτον τρισι τελείοις προσώποις) (Binii *Concil.* T. I, p. 667).

⁷³² - Св. Григор. Богосл., *Orat.* 25.16; t. 35, 1221 B: Κοινόν γαρ Πατρι μεν και Υιφ και άγίω Πνεύματι, το μη γεγονέναι, και ή Θεότης... „Ιδιον δέ Πατρός μεν, ή άγεννησία · Υιού δέ, ή γέννησις · Πνεύματος δέ, ή έκπεμψις..

⁷³³ - Св. Григор. Богосл., Orat. 25.16; t. 35, 1221 B: Κοινόν γαρ Πατρι μεν και Υιου και αγίω Πνεύματι, το μη γεγονέναι, και ή Θεότης... „Ιδιον δέ Πατρός μεν, ή άγεννησία · Υιού δέ, ή γέννησις · Πνεύματος δέ, ή έκπεμψις..

⁷³⁴ - Orat. 20, 5; t. 35, 1072 A; sr. Orat. 6, 22; t. 35, 749 B.

⁷³⁵ - Epist. 170 (al. 66, n. 5; P. lat. t. 33, 750.

⁷³⁶ - Он, Orat. 31, 9; t. 36, 141 D. 144 A. Ср. бл. Августин: „Ако су наша мисао и речи немоћне да схвате и означе однос који постоји у Божанству између једног и тројице, ми смо ипак, у најмању руку, дужни знати и са сигурношћу истаћи оно што противречи побожној вери и што треба избегавати да се не би пало у заблуду. Тако, немогуће је говорити да су у Тројици три суштине, да не би (слично аријанцима) унели деобу у оно што сачињава безусловну једнакост. Такође је немогуће говорити да у Божанству нема тројице, како је то говорио Савелије и тиме пао у заблуду. Неопходно је говорити овако: у Божанству је једна суштина, а три Ипостаси или Лица, три не у смислу њихове деобе него особености“ (De Trinit. lib. VII, 9).

⁷³⁷ - Б. Августин, Contra serm. arian., 3.

⁷³⁸ - Св. Григор. Богослов, Orat. 31, 28; t. 36, 164 C.

⁷³⁹ - Orat, 37, 18; t. 36, 304 AB.

⁷⁴⁰ - Orat, 39, 11; t. 36; 345 CD; sr. Orat. 43, 30; t 36, 537 B.

⁷⁴¹ - Он, Orat. 6, 22; t. 35, 749 C.

⁷⁴² - Он, Orat, 23, 10; t. 35, 1161 B.

⁷⁴³ - Он, Orat, 2, 38; t. 35, 445 C.

⁷⁴⁴ - Св. Васил. Вел. Homil. 24, contra sabel. et Arium et anom. n. 5.

⁷⁴⁵ - Св. Атанасије Вел. In illud, Omnia mihi tradita sunt, n. 6; P. gr. t. 25, col.220 A; sr. Ad Serap. Epist. IV, 12; Contra Apollinar. I, 3.

⁷⁴⁶ - Св. Григ. Богослов, Orat, 33, 16. t. 36, 236 A; sr. Orat. 42, 16; Orat, 20, 6; Orat. 39, 11.

⁷⁴⁷ - Св. Атан. Вел. Contra arian. Orat. I, 18; t. 26, 48 C; De decret. Nic. synod.26; t. 25, 465 A.

⁷⁴⁸ - Он, De incarn. et contra arian. 10; t. 26, 1000 B: μία γὰρ ἡ θεότης καὶ εἰς θεός ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι.

⁷⁴⁹ - De fid. I, 12; t. 94, 848 C.

⁷⁵⁰ - Св. Григор. Богослов, Orat. 42, 15; t. 36, 476 B; ср. Orat. 41, 9.

⁷⁵¹ - У богослужбеним књигама Св. Тројица се назива: трисолнечное Божество ; трисветлое существо; единица трисолнечная; естество трисолнечное; трисолнечный Господь.

⁷⁵² - Orat. 31, 14; t. 36, 148 D – 149 A.

⁷⁵³ - Orat, 31, 16; t. 36. 152 D; ср. Orat. 40, 45 – Бл. Августин пише: Tantus est solus Pater, vel solus Filius, vel solus Spiritus sanctus quantus est simul Pater et Filius et Spiritus sanctus (De Trinit. VI, 9).

⁷⁵⁴ - Ср. св. Васил. Вел. Homil. contra sabel. et Arium et anom. n. 6; P. gr. t.31,613 A; св. Атанас. Вел. Contra arian. Orat. III, 15.

⁷⁵⁵ - Св. Григ. Богослов, Orat, 39. 12; t. 39, 348 BC.

⁷⁵⁶ - Ориген, De princip. IV, 28

⁷⁵⁷ - Orat. 31, 31. 33; t. 36, 169 A. 172 A; ср. ib. n. 10, col. 144 BC, бл. Августин, De Trinit. VII, 7.

⁷⁵⁸ - Ср. св. Атанас. Вел. Ad Serap. Epist. I, 30, Epist. III. 56.

⁷⁵⁹ - Св. Григорије Ниски, De spir. Sancto.

⁷⁶⁰ - Св. Атанас. Вел. Ad Serap. Epist. 1,1; In illud, Omnia mihi tradita sunt, 4. 5.

⁷⁶¹ - Св. Ј. Дамаскин, De fid. 1, 8; t. 94, col. 824 B, 828 D – 829 AC; ср. ib. I,14, col. 860 B. – По учењу св. Дионисија Алекс, Отац и Син су двоје, и један у другоме постоје (ἐν ἀλλήλοις εἶναι) (св. Атанас. В., De sentent. Dionys. 23; t.25, col. 513 B).

⁷⁶² - Св. Григ. Богослов, Orat, 25, 17; t. 35, 1221 C.

⁷⁶³ - Канонъ, песнь ѿ, среда в седм. св. поста (Труд поста.): ἡ οὐσία Μονάξ ἐστιν ἀτμήτος, ἐνουμένη τῇ φύσει μερίζεται τοῖς προσώποις εἰδικῶς; μὴ τρωμένη γὰρ τμάται, ἐν οὐσα τρισσεύεται; αὕτη Πατήρ ἐστιν, ὁ Υἱός καὶ Πνεῦμα τὸ ζων, ἡφρουρούσα τὸ πᾶν.

⁷⁶⁴ - Св. Григ. Ниски, Contra Eunom lib. XII, pars. II; P. gr. t. 45, col. 917 C

⁷⁶⁵ - Пс.2:7; Евр.1:5

⁷⁶⁶ - Ин.15:26.

⁷⁶⁷ - Contra manich. n. 4; P. gr. t. 94, col. 1509 CD; ср. св. Атанас. Вел. Contra arian. Orat. IV, 1; t. 26. 468 В: „Један је почетак Божанства, а не два почетка:отуда је управо и једноначелност (μία αρχή θεότητος, και οὐ δυο ἀρχαί; ὁθενκυρίως και μοναρχία ἐστιν). Ср. Он, De Synod. 50 и 3; св. Кирил Јерус. Catech.XI, 20; бл. Августин, De Trinit. IV, 20, 29 Св. Епифаније пише: „Једини је Бог Отац, и једини истинити Бог..., али једини истинити Бог зато што је од Јединога једини Јединородни (μόνος ἐκ μόνου ὁ Μονογενής) и само једини Дух Свети... Из истог је Божанства (ἐκ τῆς αὐτῆς Θεότητος) Син и Свети Дух... Син је рођен од Оца и Дух Свети је произашао од Оца (προελθὼν ἐκ Πατρός) (Ancorat. n. 11; Haeres 74).

⁷⁶⁸ - Св. Дамаскин. De fid. I, 8; t. 94, 824 АВ, 829 А; ср. Клим. Алекс. Strom,VII, 1; Кирил Јерус. Catech XI, 14.

⁷⁶⁹ - Ср. св. Атанас. Вел. Contra arian. Orat. III, 15.

⁷⁷⁰ - Св. Дамаскин, De fid. I, 12, col. 849 В; ср. ib. I, 13, col. 856 С; св. Васил.Вел.: „Отац је корен и извор Сина и Светога Духа“ (Homil. contra sabe]. et Arium et anom. n. 4). Св. Амвросије: Fons Pater Filii est, quia radix Pater Filii est (Dend IV, 10:132). Св. Атанас. В., Contra arian. Or. IV, 1; Ad. Serap. Epist. I, 28,19.А У тројичном канону вели се: Иже источникъ и корень Отець сый, яко виновень иже въ Сыне и Святемъ твоємъ Дусе: сросленнаго Божества...(Канонъ св. Троиць, песнь в, неделя, Гласъ в, Октоихъ.).

⁷⁷¹ - Orat. 23, 8; t. 35, 116 С.

⁷⁷² - Orat. 29, 2; t. 36, 76 АВ.

⁷⁷³ - Св. Григ. Богослов, Orat, 42, 15; t. 36, 476 АВ.

⁷⁷⁴ - Канонъ св. Троице, песнь й, въ неделю утра на полунощн. Гласъ ё,(Октоихъ).

⁷⁷⁵ - Канонъ св. Троице, песнь д, въ неделю утра, Гласъ а (Октоихъ). – У тропару петого гласа пева се: Собезначальное Слово Отцу и Духови... – На вечењу св.Педесетницеовакосеопевасебеспочетностисабезузрочност Трију светих Ипостаси: Воспъваемъ тя безначальнаго Отца, и

собезначальнаго Сына, и соприисносущнаго и пресвятаго Духа... (τον ἀναρχον Πατέρα, και τον συνἀναρχον Υἱόν, και το συναϊδιον και πανάγιον Πνεύμα...) (Стихира на Господи воззвахъ).

⁷⁷⁶ - Канонъ, песнь д, Память вселенскихъ шести Соборовъ, месяцъ іуліи si день (Минеј).

⁷⁷⁷ - Orat, 25, 15. 16; t. 35, 1220 BC. 1221 B; cp. Orat. 29,3.

⁷⁷⁸ - Он, Orat. 20, 7. 8; t. 35. 1072 C. 1073 AB.

⁷⁷⁹ - Св. Ј. Дамаскин, Contra manich. 4; P. gr. t. 94, col. 1509 C.

⁷⁸⁰ - Канонъ, песнь й, Память святыхъ вселенскихъ шести Соборовъ, месяцъ іуліи si день (Минеј).

⁷⁸¹ - Cp. св. Васил. Вел. De Spir. Sanct. c. 16; св. Григ. Ниски, De Spir. Sancto.

⁷⁸² - Epist. 24. – Мало даље у истом писму богомудри Отац Цркве вели: “Ако све што је својствено Оцу има Син и сва савршенства Сина опажају се у Духу, онда ми не находимо у Св. Тројици никакве разлике у погледу висине славе међу њеним Лицима. Но и по никаквом телесном поређењу једно није више а друго мање, јер оно што је невидљиво и што нема облика не може се обухватити мером... Према томе, ако је савршен Син, савршен је и Дух. Јер разум не признаје степене савршенства у Ономе који је свесавршен, не сматра Га нити мање савршеним нити више савршеним. И из дејства Лица Св. Тројице ми распознајемо недељивост славе њихове. Оживотворава Отац, говори ЕванОеље (Ин.5:21), оживотворава и Син, оживотворава и Дух, по сведочанству Господа који је рекао да је Дух оно што оживотворава (Ин.6:63).

⁷⁸³ - Orat. 29, 3; t. 36, 77 A.

⁷⁸⁴ - Orat. 29, 5; t. 36, 80 A; cp. св. Кирил. Јерус. Catech. XI, 8. 10.

⁷⁸⁵ - Св. Иринеј, Contra haer. II, 28, 6; II, 13, 8; Св. Теофил. Ad Autolic. 11, 15.

⁷⁸⁶ - Orat. 20, 11, 10; t. 35, 1077 CB; cp. Orat. 25, 16; t. 35, 1221 B.

⁷⁸⁷ - Catech. XI, 13. 14; t. 33, col. 705 C. 708 AB. – Блаж. Августин пише: „Допуштено је знати да је Син рођен, али није

допуштено расправљати на који је начин рођен; оно порицати није ми допуштено, ово истраживати опасно је“(De Trinit. VII, 8).

⁷⁸⁸ - De fid. I, 8; col. 824 A; ср. св. Григор. Богосл. Orat. 23, 11; t. 35, 1161C1164 B; Orat. 31, 8; t. 36, 141 B; бл. Августин, Contra Maxim, III, с 14.

⁷⁸⁹ - Св. Атанас. Вел. Contra arian. Orat. III, 6; t. 26, 464 CB; *ὁ Πατήρ ἀγαπά καὶ θέλει τὸν Υἱόν, καὶ ὁ Υἱὸς ἀγαπά καὶ θέλει τὸν Πατέρα* Ср. ib. n. 52 и 62.

⁷⁹⁰ - Пс.2:7; Пс.109:3; Ми.5:2.

⁷⁹¹ - Ин.1:18; Ин.10:30.

⁷⁹² - Ин.17:10.

⁷⁹³ - Ин.1:18; Ин.10:38.

⁷⁹⁴ - Ис.53:8.

⁷⁹⁵ - Contra arian. II, 35; t. 26; 221 B; ср. Expositio fid. 3; t. 25, 204 C.

⁷⁹⁶ - Св. Иларије, De Trinit. II, 9; св. Јустин, Apolog. I, 22.

⁷⁹⁷ - Св. Атанас. Вел. Contra arian. II, 36; t. 26, 224 A; ср. De incarn. et contra arian. 8, св. Кирил Јерус, Catech. XI, 5

⁷⁹⁸ - Ориген, De princip. I, 2, 4.

⁷⁹⁹ - Св. Григор. Богосл. Orat. 25, 17; t. 35, 1221 C; ср. св. Атан. Вел. De decret. Nic. synod. 10,

⁸⁰⁰ - Св. Атанас, В. Contra arian. Orat. III, 62, 66; De decret. Nic. synod. 10. 22. Epist. ad afros episc. 5.

⁸⁰¹ - Св. Григ. Ниски, Contra Eunom. I, 18: (*Οὐκ ἐν τῷ γεννᾶν τὴν οὐσίαν μερίζει*). Св. Атанас. В, Expositio fid. 2; Ad Serap. Epist. I, 16.

⁸⁰² - Св. Атанас. В., Contra arian. Orat. I, 28; De decret. Nic. synod. 20; ср. Ориген, De princip. I, 2, 4.

⁸⁰³ - Св. Кирил Јерус, Catech. XI. 18; t. 33, 713 AB; ср. св. Атан. В. Expositio fid. 1.

⁸⁰⁴ - Св. Атанас. В., Expositio fid. 1. 2. 3; Contra arian. Orat. III, 62. 66; De decret. Nic. synod. 22; св. Иларије, De Trinit. III, 4.

⁸⁰⁵ - Ин.1:1, 14, 18; Ин.5:20, 21, 24, 26; Ин.10:38; Ин.14:10, 11; св. Атанас. Вел., Contra arian, Orat. I, 28.

⁸⁰⁶ - Бл. Августин, Epist. 174.

⁸⁰⁷ - Св. Атанас. Вел. Contra arian Orat. III, 28; t. 26, col. 384 BC; ср. Ориген. In. Epist. ad Rom. I, 5; P. gr. t. 14, col. 848 и 849; In Jerem. hom. IX, 4; P. gr. t. 13, col. 357; De princip. IV, 28.

⁸⁰⁸ - Св. Атанас. Вел. Ad Serap. Epist. IV, 6; t. 26, 645 CD; Ad Serap, Epist. I, 16; t. 26, 569 B; ср. Expositio fid. 2; св. Григ. Богосл., Orat. 29, 3. 17.

⁸⁰⁹ - Ср. св. Иринеј, Contra haer. II, 30, 9: Semper autem coexistens Filius Patri, olim et ab initio semper revelat Patrem, et Angelis, et Archangelis, et Potestatibus, et Virtutibus et omnibus, quibus vult revalare Deus. Ср. ib. II, 25, 3; III. 6, 2; III, 18, 1.

⁸¹⁰ - De fid. I, 8; t. 94, col. 812 A. B. 813 A. B. C

⁸¹¹ - Св. Иларије, De Trinit. III, 4; ср. ib. V, 39.

⁸¹² - Св. Атанас. В., De sentent. Dionys. 17. t. 25, 504 C; ср. Клим. Алекс, Strom. V, 1; P. gr. t. 9, col. 9; Strom. VII, 2, col. 409, 412; св. Кирил. Јерус, Catech. XI. 14.

⁸¹³ - Св. Атанас. Вел., Expositio fid. 2, t. 25, col. 204 B.

⁸¹⁴ - Orat. 31, 4; t. 36, col. 137 A.

⁸¹⁵ - De Trinit. I, 19.

⁸¹⁶ - Св. Дамаскин, De fid. I, 8; t. 94, col. 816 B; ср. св. Јустин, Dial. cum Tryph. 61; Тертулијан, Adv. Prax. c 8; Apologet. c 21; св. Иполит, Contra Noet. c. 11; св. Атан. В., Desentent. Dionys. 15.

⁸¹⁷ - Св. Дамаскин, De fid. I, 8; 94, col. 816 B

⁸¹⁸ - Contra haer. II, 28, 6.

⁸¹⁹ - Orat. 29, 8; t. 36, 84 C.

⁸²⁰ - Ин.1:1, 14; 1Ин.1:1.

⁸²¹ - Евр.1:3; 1Кор.1:24; Кол.1:15; 2Кор.4:4.

⁸²² - Св. Дамаск., De fid. I, 6; col. 804 A.

⁸²³ - Ин.1:12; ср. 1Ин.1:1.

⁸²⁴ - Lib. Quæst. 83, quæst. 37.

⁸²⁵ - Ин.1:18, 14; Ин.3:16, 18; 1Ин.4:9. Св. Дамаскин вели: Син се назива Јединородним јер је Он једини од јединога Оца на тако јединствен начин рођен (μονογενής δε, ὅτι μόνος ἐκ μόνου του Πατρός μόνως ἐγεννήθη), јер никакво друго рођење није

слично рођењу Сина Божјег, нити има другог Сина Божјег (Defid. I, 8; col. 816 C.)

⁸²⁶ - Рим.8:12.

⁸²⁷ - Кол.1:12; ср. св. Атанас. Вел. Expositio fid. 2.

⁸²⁸ - Св. Дамаскин, De fid. I, 18; col. 812 B.

⁸²⁹ - ср. Ин.1:12, 13; Ин.3:3, 5; 1Пет.1:23; Рим.8:14; Гал.4:47. Св. Атанас.Вел., De incarn. et contra arian. n. 8.

⁸³⁰ - Види нарочито: св. Атанас. Вел., Contra Apollinar. 1, 9; De Synod. 47. 48.50. 51. 52. 53 54. 40; Epist. ad afros, 6. 8. 9. 5; De decret. Nis. synod. 19. 20.

⁸³¹ - Ин.15:26; ср. Мф.10:20; Лк.10:12; Деян.1:16, 28; 2Пет.1:21; Евр.3:7; Евр.10:15

⁸³² - Св. Иларије пише: „Од Оца исходи Дух Истине, али се Сином шиље од Оца (a Patre procedit Spiritus veritatis, sed a Filio a Patre mittitur)“ (De TrinitVIII, 20). Св. Амвросије вели: „Син говори: Дух Свети од Оца исходи (Јн. 15:26); ипак због заједнице и јединства природе шиље се од Сина (propter societatem unitatemque naturae a Filio mittitur)“ (Tract. de Trinit; P. lat. t. 17, col. 520).

⁸³³ - На св. Педесетницу Православна Црква се молитвено обраћа Св. Духуовим речима: Всесвятыи Душе, исходяй изъ Отца, и Сыномъ пришедый къ безкнижнымъ ученикомъ (То πανάγιον Πνεύμα, το προίόν ἐκ τοῦ Πατρός, καί δι'Υιού ενδήμησαν τοῖς ἀγαπητάτοις μαθηταῖς) (Егзапостилар).

⁸³⁴ - Ин.14:16, 17.

⁸³⁵ - Ис.11:2; Ис.61:11; Лк.4:18.

⁸³⁶ - Ин.16:7.

⁸³⁷ - Ин.20:21, 22; Деян.1:8; Деян.2:14.

⁸³⁸ - Гал.4:6.

⁸³⁹ - Канонь, песнь 6, на јутрењу св. Педесетнице.

⁸⁴⁰ - De fid. I, 7; col. 805 A. B.

⁸⁴¹ - Види, infra: Символи, стр. 50–53.

⁸⁴² - IV Васељ. сабор, Vinii Concil. T. III, p. 339.

⁸⁴³ - Теодорит, Eccles. hist. V, 11.

⁸⁴⁴ - De Spir. Sancto.

⁸⁴⁵ - Св. Дамаскин, De fid. I, 8; col. 816 С. Св. Кирил Александриски пише: „Ми знамо да Дух исходи од Оца, али не истражујемо на који начин исходи, држећи се у оним границама, које су нам поставили богослови и блажени људи“ (De Trinit. с. 19).

⁸⁴⁶ - Св. Григор. Богосл., Orat, 39, 12; t. 36, col. 348 В.)

⁸⁴⁷ - Он, Orat. 41, 9; t. 36, col. 441 В. С.

⁸⁴⁸ - Epist. 125.

⁸⁴⁹ - Св. Григор. Богосл., Orat. 32, 5; t. 36, col. 180 В.

⁸⁵⁰ - De Spir. Sancto, с 11.

⁸⁵¹ - De fid. I, 8; col. 821 ВС.

⁸⁵² - Хвалитна стихира, на грчком она гласи: Το Πνεύμα το άγιον, ην μεν άεί, και εστί, και εσται, ούτε άρξάμενον, ούτε παυσόμενον, αλλ' άει Πατρι και Υίω συντεταγμένον, και συναριθμούμενον · ζωή, και ζωοποιούν · φως, και φωτός χορηγόν, αύτάγαθον, και πηγή άγαθότητος · δι' ου Πατήρ γνωρίζεται, και Υιός δοξάζεται, και παρά πάντων γινώσκεται, μία δύναμις, μία σύνταξις, μία προσκύνησις τής αγίας Τριάδος.

⁸⁵³ - Хвалитна стихара. На грчком гласи: Το Πνεύμα το άγιον, φως, και ζωη, και ζώσα пηγή νοερά. Πνεύμα σοφίας, Πνεύμα συνέσεως · αγαθόν, еϋθέс, νοερόν, ηγεμονεύον, καθά' ϊρον та πταίσματα. Θεός, και θεοποιούν · πϋρ, ёк πυρός προіόν, λαλούν, ενεργούν, διαιρούν та χαρίσματα δι' ου Προφήται άπαντες, και Θεού Απόστολοι, μετά Μαρτύρων ёστέφθησαν ξένον άκουσμα, ξένον θέαμα, πϋρ διαιρούμενον εις νομάс χαρισμάτων.

⁸⁵⁴ - Стихира на вечерњу св. Педесетнице, на Госп. воззв. Слава и ныне. – Црква молитвено и богослужбено исповеда да нам је Господ Христос „въ великій спасительный день Пятдесятницы праздника“ показао „тайну святаго и единосущнаго, и соприисущнаго, и нераздельнаго, и несианнаго Троицы“ (Из коленопреклоненом молитве у недељу св. Педесетнице).

⁸⁵⁵ - Св. Иринеј, Contra haer. I, 26, 1.

⁸⁵⁶ - Св. Иполит, Philosoph. X, 10; X, 27.

⁸⁵⁷ - Contra Noet. 1.

- 858 - ib. 7.
- 859 - Римски сабор 380. г. и Цариградски 381 г. анатемисали су маркеловце.
- 860 - Учење Фотина осуђено је на Миланском сабору 344–345 г., и на антиохијском сабору 344 г.
- 861 - Harduini, Acta concil., tom. III, 471. 472.
- 862 - Labbei Concil. tom. XV, p. 185 и 189.
- 863 - Binii Concil. tom. V. p. 62 и 63.
- 864 - Migne, P. lat. t. 100, col. 288.
- 865 - Stephan. Baluz. Miscellaneor. tom. VII, p. 15 и 16, Париз 1715. г.
- 866 - Migne, P. lat, t. 102, col. 971.
- 867 - Hefele, Conciliengesch. III 754. s.
- 868 - De dignit. condit. human.; P. lat. t. 17, col. 1015; cp. De Spirit. Sanct. c 9; P. lat. t. 16, col. 732: „Non ergo quasi ex loco mittitur Spiritus, aut quasi ex loco procedit, quando procedit ex Filio.“
- 869 - De Spirit. Sanct. c 9; t. 16, col. 733: „Spiritus quoque sanctus cum procedit a Patre et Filio, non separatur a Patre, non separatur a Filio.“
- 870 - De Trinit. IV, 20. 29; cp. ib. XV, 26, 45; Contra Maximin. II, 14, 1.
- 871 - De Trinit. XV, 17, 29.
- 872 - ib. XV. 16, 47; sr. In Joann. evang. tract. 99, n. 9.
- 873 - De Trinit. IV, 20, 29.
- 874 - ib. V, 15: „Gatendum est Patrem et Filium principium esse Spiritus sancti, non duo principia“
- 875 - De fide et symbol. c 9, n. 90.
- 876 - Cp. св. Златоуст, In Joan. hom. 78, 2; hom. 75, 3; блаж. Августин, Contra sermon. arianor. c. 23.
- 877 - De Spirit. Sanct. c. 18.
- 878 - Св. Атанас. Велики, Ad Serap. Epist. IV, 4; P. gr. t. 26, col. 641 C; Ad Serap. Epist. I, 33; Ad Serap. Epist. III, 1.
- 879 - Св. Василије Вел., Adversus Eunom. V. – Овакво учење није ништадруго до одређено, јасно и непрекидно осећање и

сазнање једне, свете, саборнеи апостолске Цркве, која то врло често изражава у својим молитвама: ... Духъ отъ Отца исходяй, и Сыномъ вернымъ намъ явлейся подавателень (Πνεύμα ἐκ Πατρὸς ἐκπορευτόν, καὶ δι' Υἱοῦ πιστοῖς ἡμῖν πεφηνός).

Канонъ, песнь ѓ, на јутрењу св. Педесетнице. – Святъ же и животворный Духъ исходя изъ Отца, Сыномъ же являемъ (Канонъ, песнь ѓ недеља, Гласъ ѓ Октоих). Душе отъ Отца исходяй, Сыномъ же являй (Канонъ, песнь в, суббота мясопустная). Животворящій Духъ, исходя изъ Отца, Сыномъ же являемъ (Канон св. Троиць, песнь ѓ, въ неделю утра на полунощницъ, Гласъ ѓ, Октоихъ). Просовершенная единице, тріипостасная, ... Душе отъ Отца исходяй, Сыномъ являй (Канонъ, песнь в, суббота мясопустная).

880 - Orat. de Sabbato.

881 - Interpret. epist ad Rom. c 8, v. 11; P. gr. t. 82, col. 132.

882 - Ad Serap. Epist. I, 2; P. gr. t. 26, col. 533 B.

883 - ib. I, 10; I, 27; I, 11; I, 25; Contra arian. Orat. II, 25; De Trinit. et Spirit. Sanct. n. 19. У IV посланици Серапиону (IV, 6; t. 26, col. 646 D), св. Атанасије пише: верујемо да се Дух свети даје од Оца кроз Сина (παρά Πατρὸς δι' Υἱοῦ).

884 - Expositio fid. 4; t. 25, col. 208 A.

885 - Ad Serap. Epist. I, 28; t. 26. col. 596 A.

886 - Homil. contra sabel. et Arium et anom. n. 3.

887 - ib. n. 4.

888 - Epist. 38, ad fratrem Gregorium, n. 3.

889 - Epist. 52.

890 - Orat. 25, 15; P. gr. t. 35, col. 1220 B.

891 - ib. n. 16; col. 1221 B.

892 - Contra Eunom. I, 26.

893 - Contra Eunom. I; P. gr. t. 45, col. 336.

894 - Он, Tract. advers. graec. ex commun. notion., P. gr. t. 45, col. 180.

895 - De S. Trinit dialog. VI; P. gr. t. 75, col. 1009.

896 - Contra Julian. lib. I; P. gr. t. 76. col. 556.

897 - In Joann. lib. XII, c 1; P. gr. t. 74, col. 712.

- 898 - De rect. fid.; P. gr. t. 76, col. 1204 и 1205.
- 899 - Contra Julian. lib. IV; P. gr. t. 76, col. 725.
- 900 - De sanct. et. vivific. Trinit. c 19; P. gr. t. 75, col. 1175.
- 901 - Epist. 39; P. gr. t. 77, col. 173.
- 902 - У Labbei Concil. tom. VI, p. 123.
- 903 - Migne, P. gr. t. 91, col. 136.
- 904 - De fid. 1, 12; P. gr. t. 94, col. 849 B
- 905 - ib. I, 8; col. 832 B. 833 A.
- 906 - Он, Contra manich. n. 4; t. 94, col. 1509 CD.
- 907 - Он, De recta sentent. n. 1; t. 94, col. 1424 A.
- 908 - Binii Concil. tom. III, p. 339.
- 909 - Epist. 39; P. gr. t. 77, col. 180 и 181.
- 910 - Binii Concil. tom. IV, p. 211 и 212.
- 911 - ib. tom. V, p. 257.
- 912 - ib. p. 828.
- 913 - Migne, P. gr. t. 102, col. 285.
- 914 - Harduini Acta concilior. tom. VI, p. 1, col. 119.
- 915 - Migne, P. gr. t. 102, col. 279–392,
- 916 - Migne, P. gr. t. 102, col. 736.
- 917 - Ср. св. Јован Златоуст, In Genes. hom. 2, 2.
- 918 - Πιστεύω εἰς ἓνα Θεόν,.. Πονητήν ουρανοῦ καὶ γῆς, ορατῶν τε πάντων καὶ ἀορατῶν. Ову је веру у Бога као Творца Црква изражавала и у древним симболима својим: јерусалимском, кипарском, антиохиском, кесариском (види ifra:Символи, стр. 50. 51. 52.)
- 919 - Быт.1:1.
- 920 - Ин.1:3: Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ᓃν, οὐ ἐγένονεν. Ср. Быт.1:3, 6, 9, 11, 15, 16, 20, 24, 27, 31; Па 32:6; Кол.1:16; Пс.88:12, 103:24, 120:2, 123:8, 133:3, 134:6, 135:5, 145:6, 32:9, 101:26; Иер.10:12, 51:15; Ис.51:13, 45:11, 42:5, 37:16; Дан.14:5; Притч.16:4.
- 921 - Евр.3:4; ср. Иов.12:9; Деян.4:24, 14:15, 17:24; Неем.9:6; Откр.10:6, 14:7.

- 922 - Рим.11:35: ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα.
- 923 - Ср. Деян.14:15–17.
- 924 - 1Кор.8:6; ср. Евр.2:10; Деян.4:24, 25, 26, 27.
- 925 - 1Кор.8:6.
- 926 - Ин.1:3.
- 927 - Кол.1:16, 17: ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ „ἰζ ΥΠ? τα ορατά καὶ ἀόρατα,... τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἐκτίσται; καὶ αὐτός ἐστι προ πάντων, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε.
- 928 - Иов.33:4; ср. Пс.103:30.
- 929 - Пс.32, 6.
- 930 - Быт.1:2.
- 931 - In Hexaem. hom. 2, 6.
- 932 - Ad Serap. Epist. III, 5; P. gr. t. 26, col. 632 B.
- 933 - Он, Ad Serap. Epist. I, 31; col. 601 A.
- 934 - ib. 28; col. 596 A.
- 935 - Adversus Eunom. V, 3.
- 936 - De rect. fid. Orat. II, 51. У Посланици источних Патријарха вели се: „Верујемо да је триипостасни Бог, Отац, Син и Св. Дух – творец свега видљивогa и невидљивогa“ (чл.4).
- 937 - De Spir. Sancto, c. 16, n. 38.
- 938 - De Spir. Sancto advers. pneumatom.
- 939 - Из стихире на вечерњу св. Педесетнице, на Господи воззв. Славаи ныне.
- 940 - Св. Василије Велики пише: „Бог је створио и небо и земљу, а не само половину; Он је створио цело небо и целу земљу, стварајући суштину са обликом“ (In Hexaem. hom. 2:3).
- 941 - Быт.1:1.
- 942 - 2Макк.7:28; ср. Пс.33:6.
- 943 - Рим.4:17
- 944 - Пс.134:6.
- 945 - Св. Јован Златоуст, In Rom. hom. 8,5.
- 946 - Евр.11:3.

- 947 - Св. Јован Златоуст, In Hebr. hom. 22, 1.
- 948 - Pastor. lib. II, mand. 1.
- 949 - Св. Теофил. Ad Autolic. II, 4 и 10; ср. св. Иринеј, Contra haer. II, 10, 2 и 4.
- 950 - Св. Јован Златоуст, In Genes. hom. 2, 2; ср. св. Атанасије Вел., De incarn. Verbi. 2; Contra gent. 39.
- 951 - Блаж. Августин, De Genes. contra manich I, 2, 4. Блаж. Августин, De Genes. contra manich I, 2, 4.
- 952 - Св. Атанасије Велики, De incarn. Verbi, 3 (P. gr. t. 25, col. 101 A): 'Εξ ουκ όντων και μηδαμώς υπάρχοντα τα δλα εις το είναι πεποηκεναι τον Θεόν δια του λόγου οίδεν. Ср. Тертулијан. De praescript. c. 13; Ориген, De princip. Praefat. 4.
- 953 - Св. Јован Дамаскин, De fid. I, 8; P gr. t. 94, col. 812 B.
- 954 - Св. Атанасије Вел., Contra arian. Orat. III, 62; P. gr. t. 26, col. 453 B.
- 955 - Ср. Притч.8:22–31; Еккл.11:5, 8:3; св. Григорије Богослов, Orat. 38, 9; блаж. Августин, De civit. Dei XI, 4, 2; XII, 17, 2; De Genes. ad litt. V, 33; IV, 26; Confess. XIII, 25; св. Јован Златоуст, In Hebr. hom. 2, 2.
- 956 - Св. Јован Дамаскин, De fid. I, 9; t. 94, col 837 A.
- 957 - Он, ib. II, 2; col. 865 A; ср. св. Васил. Вел., In Нехаем. hom. 2, 2.
- 958 - Ad. Oros. contra priscill. c 2.
- 959 - Capit. de charit. Centur. IV, n. 14; P. gr. t. 90, col. 1048.
- 960 - Св. Амвросије, In Нехаемер. I, 5, 19.
- 961 - Правосл. исповед. део I, одг. на питање 33.
- 962 - Contra Eunom. I, 26.
- 963 - ср. Евр.11:3.
- 964 - Евр.1:2; ср. Прич.8:23.
- 965 - ср. Пс.89:3, 101:26–28; Кол.1:17.
- 966 - Ин.17:5; ср. Еф.1:4.
- 967 - Блаж. Августин, De civit. Dei, XI, c. t; ср. Confess. XI, c. 12 и 13.
- 968 - Св. Амвросије, In Нехаем. I, 9.

- 969 - Св. Јован Дамаскин. De fid. II, 1; col. 864 С; 11, 6; col. 880 В.
- 970 - ср. Деян.17:25; Атинагор, Legat. 4.
- 971 - ср. 1Тим.1:11; Ин.5:26.
- 972 - Св. Ј. Дамаскин, De fid. 11, 2: col. 864 С; ср. Атинагор, De resurr. mort. с. 12.
- 973 - 1Ин.4:16, 8.
- 974 - Мк.10:18; ср. Пс.105:1, 106:1; 135, 126; Иак.1:17; Ис.49:15.
- 975 - Пс.144:9; ср. Сир.18:12; Прем.11:25–27.
- 976 - Еф.2:10; Евр.13:21; Мф.5:16.
- 977 - Ис.6:3; Откр.4:8; Пс.102:20.
- 978 - Пс.18:1; Ис.6:3; Пс.148. 1,13.
- 979 - Ин.17.4.
- 980 - ср. 1Кор.6:20, 10. 31; Еф.1:56; Ин.9:3; И, 4; Рим.9:23; 2Фес.1:10; Сир.17:7, 8, 11; Ис.43:7, 61:3; св. Григ. Богослов, Орат. 39, 13.
- 981 - То је смисао Спаситељево приче о талантима (Мт. 25; 15–30).
- 982 - Притч.16:4.
- 983 - Кол.1:16; ср. Еф.3:9; Евр.1:2.
- 984 - Евр.2:10.
- 985 - Откр.1:8.
- 986 - 1Кор.15:28.
- 987 - Канонъ Безплотнымъ, песнь ѓ.
- 988 - De incarn. Verbi, 3; Р. gr. t. 25, col. 101 АВ
- 989 - Св. Григорије Богослов, Orat, 38, 9. 10. Р. gr. t. 36, col. 320 С. 321 А; ср. св. Јован Златоуст, In Genes. hom. 3, 3.
- 990 - Евр.11:3.
- 991 - Притч.3:19; Пс.32:6; Ин.1:3; Пс.135:5; Быт.1:3, 6, 9, 11, 14, 20, 24, 26; Пс.134:6, 113:11; Дан.4:32; Откр.4:11.
- 992 - De fid. I, 8; 812 С.
- 993 - Пс.134:6.
- 994 - Откр.4:11.

- 995 - Св. Амвросије, In Нехаемер. I. 5, 19; II, 2, 4.
- 996 - Быт.1:3, 6, 9, 11. 14–15, 20, 24, 29–30.
- 997 - Пс.148:5.
- 998 - Быт.1:327; ср. св. Иполит, In Cenes. 1, 6; св. Атанасије Вел. Contraarian. Orat. II, 19; блаж. Августин, De vera relig., 36; Confession. XII 8; De fide etsymbol., 2; De Genes. contra manich. I, 1, 57; св. Јован Дамаскин, De fid. II, 5.
- 999 - Быт.1:1.
- 1000 - ср. св. Јов. Дамаскин, De fid. II, 6; col. 880 АВ.
- 1001 - Иов.38:7.
- 1002 - Orat. 45, 5. 6. 7; Р. gr. t. 36, col. 629 А. С. 632 А; ср. Orat. 38, 9. 10. 11. – А у Канону бесплотним Силама Црква говори: Ангельскія чины перве умысливъ, умъ Божественный створи (песнь а, въ понедельникъ утра, Гласъ а, Октоихъ).
- 1003 - Быт.1:31; ср. Притч.8:31; Пс.110:3.
- 1004 - Еккл.3:11.
- 1005 - Сир.39:21.
- 1006 - 1Тим.4:4; ср. Деян.10:28; Рим.14:14; Плч.3:33.
- 1007 - ср. Рим.1:20; Пс.18:2, 103:24, 144:9.
- 1008 - Пс.144:9; Мх. 6:26; Сир.18:12.
- 1009 - део I, одг. на питање 31.
- 1010 - чл. 4.
- 1011 - Adv. Hermog. с. 47; ср. св. Васил. Вел. In Нехаемер. hom. 2, 2.
- 1012 - Contra haer. II, 2, 2. 3. 4; ср. св. Јустин, Dialog. cum Tryph. n. (2; св. Амвросије, In Нехаемер. 3, 7; св. Атанас. Вел., Contra arian. Orat. II, 27.
- 1013 - De fid. II, 3; col. 873 В.
- 1014 - Блаж. Августин, De Genes. ad. litt. IX, 15, 28.
- 1015 - Ориген, De princip. I, 2, 10.
- 1016 - ср. Ориген, Contra Cels. V, 4; св. Иларије, De Trinit. V, 22; блаж. Августин, Serm. 1 in Psalm. 103, n. 15.
- 1017 - Мал.2:7, 3:1; Мф.11:10; Мк.1:2; Лк.7:27, 9:52; 2Пар.36:15; Ареј 1, 13; Откр.1:20; 2:1, 8, 12, 18; Откр.3:1, 7, 14.

- 1018 - Быт.3:24.
1019 - Быт.19:1, 15.
1020 - Быт.28:12–13.
1021 - Иов.38:7.
1022 - Иов.1:6; Иов.2:1.
1023 - Иов.4:18.
1024 - 2Цар.24:16–17.
1025 - 4Цар.1:3, 15.
1026 - Ис.6:27.
1027 - Иез.10:1–22.
1028 - Дан.8:16; Дан.9:21.
1029 - Зах.1:9–19; Зах.2:3; Зах.3:36; Зах.4:1–5.
1030 - Лк.1:11–20.
1031 - Лк.1:26–38.
1032 - Лк.2:9–13.
1033 - Мт.1:20; Мт.2:13, 19.
1034 - Мт.4:11.
1035 - Лк.22:43.
1036 - Мт.28:2.
1037 - Мт.28:57; Мк.16:58; Лк.24:48; Ин.20:12.
1038 - Деян.1:10, 11.
1039 - Деян.5:19–20.
1040 - Деян.10:3.
1041 - Деян.12:7–11.
1042 - Деян.12:23.
1043 - Деян.27:23.
1044 - Откр.7:1, 2, 11; Откр.8:2, 3, 6, 7, 8, 10, 12; Откр.9:1;
Откр.10:1, 7, 8; Откр.15:1, 6; Откр.16:25, 10, 12, 17; Откр.17:1, 7;
Откр.18:12; Откр.20:1 и т. д.
1045 - Мф.13:37–41.
1046 - Мф.18:10.
1047 - Лк.12:8–9.
1048 - Мф.25:31; Лк.9:26.

- 1049 - Деян.23:8.
1050 - Мф.22:30.
1051 - Мф.26:53.
1052 - 1Тим.5:21.
1053 - 1Кор.4:9.
1054 - Еф. 3, 10.
1055 - Евр.1:14; 1Пет.3:22.
1056 - Евр.12:22–23.
1057 - 1Пет.1:22.
1058 - Ин.1:3; Рим.11:36; Евр.3:4; Еф.3:9; Откр.4:11.
1059 - Неем.9:6.
1060 - Кол.1:16.
1061 - Иов.38:7.
1062 - Быт.3:1–19.
1063 - Св. Я. Златоуст, Ad Stagyrium I, 2; In Genes. hom. 22, 2; Ad eos qui scandalizati sunt liber, с 7; св. Григорије Богослов, Orat. 38, 9; 45, 5; св. Я. Дамаскин, De fid. II, 3.
1064 - Канонъ Безплотнымъ, песнь а.
1065 - Евр.1:14; ср. Мф.22:30.
1066 - Serm. 1 in Psalms 103. n. 15.
1067 - Св. Я. Дамаскин, De fid. II, 3; col. 865 B.
1068 - Св. Я. Златоуст, De incomprehens. Contra anom. Serm. V, 3; ср. св. Дионисије Ареопагит, De coel. hier. с. VI.
1069 - Кол.1:16.
1070 - Св. Я. Дамаскин, De fid. II, 3; col. 869 A; св. Я. Златоуст, In Genes. hom. 22, 2; De consubstant. Contra anom. Serm. VII, 6.
1071 - Иов.4:28.
1072 - De fid. II, 3; col. 865 B. 868 A; ср. св. Амвросије, De Abraham. 2, 8.
1073 - Дан.9:21, 23; Дан.8:15; Быт.28:12; Ин.1:51; Лк.1:26, 38; Мф.28:2; Лк.2:15, 22:43.
1074 - Св. Григорије Велики, Moral. II, 2; In Evangel. hom. X, 1.
1075 - Св. Я. Дамаскин. De fid. II, 3; col. 860 AB.
1076 - Лк.20:36.

1077 - Св. Ј. Дамаскин, De fid. II, 3; col. 868 С; ср. св. Григор. Богослов, Orat. 29, 13.

1078 - Пс.8:57; Евр.2:7.

1079 - 2Пет.2:11; Пс.102:20.

1080 - Св. Ј. Дамаскин, De fid. II. 3; col. 869 А. У Канону Безплотнымъ вели се: Словомъ твоимъ ипостаснымъ, Господи, ангельское естество соделалъ еси, освятивъ же божественнымъ Духомъ, Троицу богословити научилъ еси, Боже, во вики (песнь в).

1081 - Св. Василије Велики, De Spir. Sancto, с. 16, п. 38.

1082 - ib.

1083 - Св. Ј. Дамаскин, II, 3; col. 869 В.

1084 - Канонъ святымъ Ангеломъ, песнь д, въ понеделникъ утра, Гласъ с, Октоихъ.

1085 - Св. Јован Дамаскин, De fid. II, 3; col. 872 В; ср. св. Григорије Богослов, Orat. 41. 11; 38, 9; св. Григорије Велики пише: Пошто су Анђели смирено изабрали љубав према Ономе који их је саздао, то су овом неизменљивошћу победили у себи саму изменљивост своју „ (Moral. XXVI, 6:11). Ср. блаж. Августин. Enchirid. 57; De civit. Dei, XI, 13.

1086 - 2Кор.11:14.

1087 - Св. Ј. Дамаскин, De fid. II, 3; col. 868 В. У служби Безплотнымъ силама вели се: Безплотнии Ангели, Божію престолу предстојаци, и отонудными свѣтлостями облиставаеми и светолитии вечно аяюще, и свети бывающе втори, Христу молитесь... (стриха, Гласъ а).

1088 - Св. Григорије Богослов, Orat. 28, 31; P. gr. t. 36, col. 72 В; ср. св. Дионисије Ареопagit, De coel. hier. с. IV, 2; с. V; с. X, 2.

1089 - Св. Григ. Богослов, Orat. 40, 7; t. 36, col. 365 ВС.

1090 - Он, Orat, 40, 5; цол. 364 Б.

1091 - Он. Orat. 6, 12; т. 35, цол. 737 Б.

1092 - Блаж. Августин, De civit. Dei, IX, 22; XXII, 29, 1; De Genes. ad litt. VIII, 45, De Trinit... IV, 22.

1093 - 1Кор.2:11.

1094 - Мк.13:32.

- ¹⁰⁹⁵ - Еф.2:10; 1Пет.1:12; ср. св. Јован Златоуст, In Joan. hom. 1, 2.
- ¹⁰⁹⁶ - 3Цар.8:39; Иер.17:9; 1Кор.2:11.
- ¹⁰⁹⁷ - Пс.71:18.
- ¹⁰⁹⁸ - Иов.4:18.
- ¹⁰⁹⁹ - Св. Василије Велики, De Spir. Sancto, 38; св. Григорије Ниски, De orat.domin. 4; св. Ј. Златоуст, De incomprehens. Contra anom. Serm. I, 6.
- ¹¹⁰⁰ - Св. Ј. Златоуст, De incomprehens. Contra anom. Serm. IV, 1.
- ¹¹⁰¹ - Св. Ј. Дамаскин, De fid. II, 3; col. 872 В.
- ¹¹⁰² - ср. св. Златоуст, De incomprehens. Contra anom. Serm. V, 3.
- ¹¹⁰³ - Дан.7:9–10.
- ¹¹⁰⁴ - Откр.5:11.
- ¹¹⁰⁵ - Мф.26:53.
- ¹¹⁰⁶ - Лк.2:13.
- ¹¹⁰⁷ - Евр.12:22.
- ¹¹⁰⁸ - Иуд.1:14.
- ¹¹⁰⁹ - Св. Дионисије Ареопаг. De coel. hier. с. 14; ср. св. Атанасије Велики Contra arian. Orat. II, 27; св. Ј. Златоуст, De incomprehens. Contra anom. Serm. II, 4.
- ¹¹¹⁰ - Св. Јован Златоуст, In Genes. hom. 3, 6.
- ¹¹¹¹ - Кол.1:16; ср. Еф.1:21, 3:10; Кол.2:10.
- ¹¹¹² - Ис.6:2.
- ¹¹¹³ - Быт.3:24; Исх.25:18–22; Иез.9:3, 10:1–20, 41:18, 20, 25; Пс.79:2, 17:11, 98:1; Ис.37:16.
- ¹¹¹⁴ - Еф.1:21; Рим.8:38; 1Пет.3:22.
- ¹¹¹⁵ - Иуд.1:9; 1Фес.4:16.
- ¹¹¹⁶ - Рим.8:38; 1Пет.3:22.
- ¹¹¹⁷ - De coel. hier. IV, 3; VI, 2; VII, 2; VIII, 2; IX, 2; X, 1; ср. св. Ј. Дамаскин, De fid. II, 3; св. Григорије Богослов, Orat, 28, 31; Orat, 38, 9; св. Атанасије Вел., Ad Serap. Epist. I, 13 и 17; Epist. II, 4; Epist. III, 3; св. Ј. Златоуст, De incomprehens. Contra anom.

Serm. IV, 4; св. Игњатије Богоносац, Epist. ad Trall. c 5; св. Иринеј, Contra haer. II, 30, 3. 6; Ориген, De princip. I, 5; Contra Cels. VI, 30; св. Василије Вел., Contra Eunom. III, 2; св. Григорије Ниски, Contra Eunom. VII, 5; св. Кирил Јерусалимски, Catech. XI, 11; VI, 4; блаж. Августин, Enchirid. c. 57, п.15; св. Григорије Велики, In Evang. lib. II, hom. 34, 7; Moral. 32, 48.

¹¹¹⁸ - Св. Григорије Богослов, Orat, 28, 31; P. gr. t. 36, col. 72 В; ср. св. Кирил Јерусалим., Catech. VII, 11.

¹¹¹⁹ - Св. Дамаскин, De fid. II, 3; col. 881 С – 872 А. У Св. Писму налазимо инека посебна имена анђелска као: Михаил = ко је као Бог (Дан.12:1; Иуд.1:9; Откр.12:7), Рафаил = помоћ Божја, лек Божји (Тов.3:16, 12:15), Гаврил = сила Божја (Дан.8:16; Лк.1:19). Урил = светлост, огањ Божји (3Ездр.4:1, 5, 5:20), Салатиил = молитва Богу (3Ездр.5:16). Нема сумње да ова имена одговарају извесним нарочитим особинама дотичних Анђела.

¹¹²⁰ - Origen, De princip. II, 9, 5 i 6; III, 5, 5; I, 8, 1.

¹¹²¹ - V Вас. сабор, прав. 2 и 14.

¹¹²² - Св. Јован Дамаскин, De fid. II, 3; col. 872 С.

¹¹²³ - Ис.6:3; ср. Иез.3:12; Пс.148:2.

¹¹²⁴ - Откр.4:8; ср. Откр.7:11–12.

¹¹²⁵ - Дан.7:9, 10.

¹¹²⁶ - Мф.18:10.

¹¹²⁷ - Евр.1:14; Деян.5:19; Деян.7:58, 66; Мф.4:11; Мф.25:31, 28:2, 57; Мф.13:39–42, 49; Лк.22:43, 2:14; Гал.3:19; Еф.1:21; 1Пет.3:22; Ин.5:4, 1:51; Пс.33:8; Откр.7:1, 2; Откр.16:5; Откр.14:18.

¹¹²⁸ - De fid. II, 3; col. 872 А.

¹¹²⁹ - Мф.4:10, 12:26; Мк.1:13, 3:23, 26, 4:15; Лк.10:18, 13:16, 22:3; Ин.13:27; Деян.5:3, 26:18; Рим.16:20; 1Кор.5:5, 7:5; 2Кор.11:14; 1Фес.2:18; 2Фес.2:9; Откр.2:9, 13:24, 12:9, 20:2, 7. Св. Јустин вели да име сатана долази од јеврејске и сиријске речи σατá што значи: отпадник (αποστáτης), и речи νάς, што значи: змија (όφис). (Dialog. cum Tryph. c. 103).

¹¹³⁰ - Мф.4:1, 13:39, 25:41; Лк. 4:2, 3, 8:12; Ин.8:44, 13:2; Деян.10:38; Еф.4:27, 6:11; 1Тим.3:7; Евр.2:14; Иак.4:7; 1Пет.5:8; 1Ин.3:8, 10; Откр.2:10, 12:9, 12; 20:2, 10; 1Пар.21:1; Пс.109:6; Иов.1:6, 2:2.

¹¹³¹ - Мф.12:24, 27; Мк.3:22; Лк.11:15, 18, 19.

¹¹³² - 2Кор.6:15.

¹¹³³ - Ер.2:2.

¹¹³⁴ - Ин.12:31, 14:30.

¹¹³⁵ - Мф.9:34, 12:24; Мк.3:22; Лк.11:15.

¹¹³⁶ - Мф.4:3.

¹¹³⁷ - Ис.14:12.

¹¹³⁸ - Апок.9:11.

¹¹³⁹ - Мф.10:1; Мк.1:27, 3:11, 5:13, 6:7; Лк.4:36, 6:18; Деян.5:16, 8:7; Откр.16:13.

¹¹⁴⁰ - Еф.6:12; Лк.7:21, 8:2, 11:26; Деян.19:12, 13.

¹¹⁴¹ - Мф.7:22, 9:34, 10:8, 12:27, 28; Мк.1:34, 39, 3:15, 22, 6:13, 16:9, 17; Лк.4:41, 8:30, 35, 9:49, 10:17, 11:19, 20; 1Кор.10:20, 21; Иак.2:19.

¹¹⁴² - Откр.12:7, 9; Мф.25:41.

¹¹⁴³ - Иов.1:6, 12; 2:2, 6.

¹¹⁴⁴ - 1Цар.16:14, 15.

¹¹⁴⁵ - 1Пар.21:1.

¹¹⁴⁶ - Быт.3:1, 6, 14; Откр.12:9.

¹¹⁴⁷ - Зах.3:1.

¹¹⁴⁸ - Тов.2:3.

¹¹⁴⁹ - Прем.2:24.

¹¹⁵⁰ - Мф.4:1–11; Лк.4:1–13.

¹¹⁵¹ - Мк.5:2–13, 1:23–26, 3:11, 9:25; Лк.4:34–35, 4:41.

¹¹⁵² - Мф.12:24.

¹¹⁵³ - Мф.12:26–27; Мк.3:22–26; Лк.11:15–20.

¹¹⁵⁴ - Мф.10:1; Мк.16:17.

¹¹⁵⁵ - Мк.9:29.

¹¹⁵⁶ - Мф.25:41.

¹¹⁵⁷ - Иак.2:19.

- 1158 - 1Ин.3:8.
- 1159 - Ин.8:44.
- 1160 - 2Кор.2:11.
- 1161 - 2Тим.2:26.
- 1162 - 1Ин.3:8.
- 1163 - Ин.8:44. Тумачећи Спасове речи: „У истини не остаде“, св. Златоуст вели да то значи: не остаде у добром животу (In Joаn. hom. 54:3).
- 1164 - ср. Откр.12:9, 10; 2Фес.2:9.
- 1165 - 2Пет.2:4.
- 1166 - Иуд.1:6.
- 1167 - Catech. II. 4.
- 1168 - De poenitent, hom. I, 2; ср. св. Макарије Вел., Homil. 16,
- 1.
- 1169 - De diabol. hom. II, 2.
- 1170 - Contra haer. IV, 41,2.
- 1171 - Contra Julian. c 9.
- 1172 - Vita S. Antonii, 21; P. gr. t. 26, col. 876 A
- 1173 - Сир.10:15; ср. 1Тим.3:6; Ис.14:13–14.
- 1174 - ср. блаж. Августин, De Genes. ad litt. XI, 14.
- 1175 - Ис.14:13–15; Ин.8:44.
- 1176 - Св. Григорије Богослов, Carm. Theologic. 6.
- 1177 - Он, Orat. 45, 5; t. 36, col. 629 B; ср. Orat. 38, 9; Orat,
- 36, 5.
- 1178 - Св. Амвросије, Epist. 84.
- 1179 - Св. Ј. Златоуст, In Genes. hom. 22, 2.
- 1180 - Он, In Genes. hom. 17, 7; ср. In Genes. hom. 15, 4.
- 1181 - Св. Лав, De coll. Serm. IV.
- 1182 - Haeretic. fabul. compendium, lib. V, 8.
- 1183 - Блаж. Августин, Enchirid., 28; De civit. Dei, XII, 6.
- 1184 - Фулгенције, De Trinit. VIII; ср. св. Григорије Вел. Moral.,
- 28, 11.
- 1185 - ср. 2Фес.2:4.

1186 - De fid. II, 4; col. 876 A; ср. св. Григорије Ниски, Orat. catech. c. 6.

1187 - De fid. II, 4; col. 876 B.

1188 - Dialog. cum Tryph. c 141.

1189 - Св. Кирил Јерусалимски, Catech. IV, 1.

1190 - Мф.25:41; 2Пет.2:4; Откр.20:10.

1191 - De fid. II, 4; col. 877 C.

1192 - Мф.8:16, 12:45; Лк.10:20.

1193 - Мф.10:1; Мк.1:27, 3:11, 5:13, 6:7; Лк.4:36, 6:18; Деян.5:16, 8:7; Откр.16:13.

1194 - Лк.7:21, 8:2, 11:26; Деян.19:12, 13; Еф.6:12.

1195 - 2Кор.2:11; 2Тим.2:26; Ин.8:44; Иак.2:19, 3:15 и др.

1196 - Еф.6:11–12; 1Пет.5:8.

1197 - Иов.1:12, 2:6.

1198 - Мф.4:1–11; Евр.2:14; 1Кор.15:54–56; 2Тим.1:10.

1199 - Еф.6:10–13; 1Пет.5:8–9; Мк.16:17.

1200 - 2Фес.2:7–9.

1201 - Мк.5:2, 4; 9:18; 2Фес.2:9; 2Кор.11:3; Откр.12:12.

1202 - Ср. Мф.13:27, 38, 39; Лк.11:24–26; 1Пет.5:8; Еф.2:2; Откр.20:7, 12:9; Деян.5:3; 2Кор.4:4.

1203 - Catech. II, 3.

1204 - De fid. II, 4; col. 877 D.

1205 - Св. Кирил Јерусал. Catech. IV, 21.

1206 - Св. Атанасије Вел., Vita s. Antonii, 28; P. gr. t, 26, col 885 B.

1207 - 1Кор.10:13.

1208 - Ср. Лк.22:31; Иов.1:12, 2:6.

1209 - Collat. VII, 17; Collat, VII, 12. 13.

1210 - De princip. Praef. 5.

1211 - Св. Ј. Дамаскин, De fid. II, 4; col. 887 A.

1212 - Блаж. Августин, De civit. Dei, IX, 20, 22; In Joan., tract, 110 7; св. Макарије Вел., Homil. 26, 9.

1213 - De fid. II 4; col. 877 B. Св. Атанасије Велики пише: Демони ништа не знају од себе, него што код других примете, то

објављују (Vitas. Antonii, 33; t. 26. col. 892 B).

1214 - Лк.8:30, 10:17, 20, 11:18–20; Еф.6:12; Мф.12:26.

1215 - Лк.11:26; Мф.12:45

1216 - Кол.2:15; Еф.6:12.

1217 - Ср. св. Ј. Златоуст, In Ephes. hom. 22, 3.

1218 - Мф.12:24.

1219 - Мф.25:41.

1220 - Vita s. Antonii, 21; t. 26, col. 876 A.

1221 - De fid. II, 4; col. 876 B.

1222 - Orat 38 11; P. gr. t. 36; 321 CD.

1223 - De fid. II, 12; P. gr. t. 94, col. 921 A.

1224 - Св. Григорије Богослов, Орат, 45, 7; т. 36, кол. 632 Б; ср. Orat. 2. 75; Orat. 32, 27; Orat. 14, 23. Наводећи речи Псалмопевца: Шта је човек те га се опомињеш? (Пс.8:5), св. Григорије узвикује: „Каква је то нова тајна о мени? Ја сам мали и велики, незнатан и узвишен, смртан и бесмртан, земљан и небесан. Једноје у мене заједничко са доњим светом, а друго са Богом; једно – са телом, а друго – са духом“ (Orat. 7, 23; т. 35, col. 785 B) Ср. св. Атанас. Вел., Contra gent. 32, 27.

1225 - Быт.1:26, 27; ср. Быт.5:1, 9:6; Кол.3:10; Еф.4:24.

1226 - Блаж. Теодорит, Haeretic. fabul, compendium, lib. V, 3. Ову истину св.Откривења Црква многократно исповеда кроз своје молитве: „Яко создалъ есимя по образу твоему и по подобш, Богоначальная и вседетельная Троице, неслиянная единице“ (Канонъ ко святей и живоначальней Троице, песнь д, въ неделю утра, Гласъ а, Октихъ). „Иже за благодсть создавъ человека, и по образутвоему сотвори, во мне обитай, трисветле Боже мой“ (Канонъ св. и живоначальней Троице, песнь ё, въ неделю утра на полунощнице. Гласъ ё). Човека Христос Господ „созда по образу своему рукою своею“ (Богоридиченъна Стихов.. стіх. въ субботу на велицей вечерни, Гласъ ё).

1227 - Степенна, Антаронъ первый, въ неделю утра, Гласъ д.

1228 - Быт.2:7.

1229 - Быт.2:21–22.

1230 - Быт.1:24.

- 1231 - De fid. II, 12, col. 920 B.
- 1232 - Св. Григорије Ниски, Orat catech. с. 6; ср. De infantib. qui praemature abripiuntur; De hominis opific. III, 3; св.Григорије Богослов, Orat. 32, 27
- 1233 - Contra haer. V, 6. 1.
- 1234 - De resurrect. с. 8; ср. блаж. Августин, De civit. Dei, XIII, 24, 2; XXI, 3. 2
- 1235 - Ин.6:63.
- 1236 - Иак.2:26.
- 1237 - Ср. 2Кор.5:1, 5:10; 1Кор.6:20, 7:34, 5:35.
- 1238 - Еккл.12:7; ср. Пс.145:4.
- 1239 - Мф.16:16; ср. Мк.8:36–37; Мф.6:25–26, 10:28, 10:28.
- 1240 - De fid. II, 12; col. 924 B – 925 A; ср. св. Максим Исповедник, De anima, VI; св. Макарије Вел., Homil. I, 7.
- 1241 - Св. Кирил Јерусал. Catech. IV, 18 i 23.
- 1242 - Contra haer. II, 33, 4.
- 1243 - Св.Атанасије Вел. Contra gent. 32, 33; P. gr. t. 25, col. 64 C 65 BC; ср.св. Ј. Златоуст, In Rom. hom. 13, 2.
- 1244 - Св. Макарије Вел., Homil. 30, 5; ср. Homil. 1, 10–11.
- 1245 - Степенна, Артіфонъ первый, въ неделю утра Гласъ д.
- 1246 - Св. Макарије Вел., Homil. 46, 5.
- 1247 - Orat. 2, 16 i 17; t. 35, col. 425 A. C; sr. Orat. 38, 11.
- 1248 - Homil. 15, 43.
- 1249 - Orat, catech. с 5.
- 1250 - Ср. св. Атанас. Вел. Contra gent. 2, De incarn. Verbi, 3. 5. 11.
- 1251 - Еф.4:24.
- 1252 - Св. Методије, De resurrect I, 35, 2; 36, 2; 34, 3.
- 1253 - De anima et resurrect; ср. De hominis opific. с 11, 2.
- 1254 - Он, De hominis opific. 5, 1.
- 1255 - ib. с 16. 10.
- 1256 - ib. с 20, 5.
- 1257 - ib. с 16, 12.
- 1258 - Haeres. 70, 2.

1259 - Св. Кирил. Јерусал. Catech. IV, 18; св. Василије Велики, In Psalm. 48, п.8; св. Амвросије, Непаемер. VI, 8, 45; св. Ј. Златоуст, In Genes. hom. 8, 2; св. Григорије Богослов, Orat. 45, 7; Ориген, De princip. I, 1, 7; Contra Cels. VIII, 49; св.Дамаскин, De fid. II, 12 и др.

1260 - Св. Иринеј, IV, 4, 3; блаж. Августин, In Joan. trach. 3; Тертулијан, Advers. Prah. 5; и др.

1261 - Св. Иларије, Tract. in Psalm. 134, п. 14; блаж. Јероним, Epist. 146; св.Дамаскин, De fid. II, 12 и др.

1262 - Св. Јустин, De resurrect, п. 10; Dialog. cum Tryph. с. 4. св. Иринеј, Contra haer. II, 33, 4; IV, 4, 3.

1263 - De hominis opific. с 16, 17. 18.

1264 - ib. с 16, 4.

1265 - Быт.1:26–27.

1266 - Orat. in verba: faciamus homin...

1267 - De fid. II, 12; col. 920 В; ср. Климент Алекс, Strom. II, 22; св. Иринеј, Contra haer. IV, 38, 4.

1268 - In Genes. hom. 10, 3.

1269 - Ориген, De princip. III, 6, 1; ср. блаж. Августин, De Spirit. et unima, с 10.

1270 - De hominib. struct. с 21; ср. св. Кирил Јерус. Catech. XIV, 10; св. Григорије Богослов, Orat. 39, 7; Orat. 45, 7.

1271 - Св. Григорије Богослов, Orat, 6, 14; т. 35, col. 740 В.

1272 - Св. Григорије Ниски, De anima et resurrect.

1273 - Мф.5:48; ср. 1Пет.1:16.

1274 - 2Петр.1:4.

1275 - ср. 1Кор.6:20, 10:31; Мф.5:16.

1276 - 1Фес.2:12; Кол.1:10.

1277 - Св. Григорије Ниски, De hominis opific. с. 16, 10; с. 12, 10

1278 - Св. Григорије Богослов, Orat, 45, 7; т. 36, col. 632 ВС.

1279 - De homin. structura, Orat. II.

1280 - Св. Григорије Богослов, Orat. 4. 124; т. 35, col. 664 С; ср. Орат. 7, 23; Orat. 14, 26; Orat. 20, 1.

- 1281 - Св. Атанасије Велики, *De incarn. Verbi*, 3; t. 25, col. 101 В; ср. *ib.* 4 и 5.
- 1282 - Св. Ј. Дамаскин, *De fid.* II, 12; col. 924 А; ср. св. Иринеј, *Contra haer.* IV,38,3.
- 1283 - Быт.1:28.
- 1284 - Ср. Кол.2:19; Еф.4:13.
- 1285 - *In. Genes. quaest.* 20; ср. св. Григ. Ниски, *De hominis opific.* с 2, 12.
- 1286 - Быт.1:31; ср. Еккл.7:30.
- 1287 - Св. Ј. Дамаскин, *De fid.* II, 12; col. 921 А; ср. св. Григорије Ниски, *Orat.catech.* с. 5 и 8.
- 1288 - Св. Григорије Ниски, *In funere Pulcheriae*.
- 1289 - *Contra haer.* IV, 38, 3; ср. Климент Алекс. *Strom.* IV, 25; *Strom.* VI, 12.
- 1290 - Св. Атанасије Вел., *Contra Apollinar. lib.* II, 5; t. 26, col. 1140 В.
- 1291 - *De fid.* II, 12; col. 924 АВ
- 1292 - Ср. св. Златоуст, *De statuis, hom.* 11, 2; *In Genes. hom.* 16, 5; 17, 1, 2.
- 1293 - Быт.2:8.
- 1294 - *De fid.* 11, 11; col. 912 А – 913 А.
- 1295 - *De fid.* II, 11; col. 916 ВС; ср. св. Григор. Богослов, *Orat.* 38, 12.
- 1296 - Быт.1:28–30, 2:15–17, 19, 22, 3:8; Сир.17:6, 9, 10, 11; ср. св. Атанас. Велики, *De decret. Nic. synod.* 5.
- 1297 - *Orat. Catech.* с 6.
- 1298 - Св. Атанасије Вел., *Contra gent.* 7; t. 25, col. 16 В; ср. *ib.* 33 и 34.
- 1299 - *ib.* 2; col. 8 В.
- 1300 - Св. Григорије Ниски, *De infantibus qui praemat. abripiuntur.*
- 1301 - *De fid.* II, 30; col. 976 В – 977 А.
- 1302 - Св. Атанас. Вел., *Contra gent.* 2; t. 25, col. 8 В; *De incarn. Verbi*, 3. 5. 11.

- 1303 - Св. Ј. Дамаскин, De fid. II, 30; col. 976 А.
- 1304 - Блаж. Августин, De civit. Dei, XIV, 27.
- 1305 - Быт.2:9.
- 1306 - Св. Ј. Дамаскин, De fid. II, 11; col. 916 В.
- 1307 - Прем.1:13.
- 1308 - Прем.2:13–14; ср. 2Кор.5:5.
- 1309 - Рим.5:12; 1Кор.15:21, 56.
- 1310 - Св. Јустин, Dialog. cum. Tryph.. с. 124; Тацијан, Contra Graec. 7; св.Иларије, In Psalm. 1, п. 13; блаж. Августин, De civit. Dei, XIII, 15; св. Васил.Вел., Homil. quod Deus non est auctor malorum, 6. 7; св. Григ. Богосл., Orat. 45, 8; св. Григ. Ниски, Орат. catech., с. 6; св. Ј. Златоуст, In Genes. hom. 18, 2.
- 1311 - Св. Атанас. Вел., De incarn. Verbi, 5; t. 25, col. 104–105 А.
- 1312 - Св. Атанас. Вел., De incarn. Verbi, 5; t. 25, col. 104–105 А.
- 1313 - Ad Autolic. II, 27; ср. Атинагор, Legat. pro christ. 31.
- 1314 - De Genes. ad litteram, VI, 36; ср. De civit. Dei, VIII, 11.
- 1315 - Быт.2:15.
- 1316 - Быт.2:16–17; ср. Рим.5:12, 6:23.
- 1317 - Orat. 38, 12; t. 36, col. 324 В.
- 1318 - Быт.2:9.
- 1319 - Быт.2:17.
- 1320 - De fid. II, II; col. 917 ВС.
- 1321 - Сир.17:3, 5–11.
- 1322 - De fid. I, 30; col. 977 ВС.
- 1323 - Св. Григорије Богослов, Orat. 45, 28; t. 36, col. 661 С.
- 1324 - Св. Атанасије Велики, De incarn. Verbi, 3; t. 25, col. 101 ВС
- 1325 - Св. Григорије Ниски, De infantibus qui praemat, abripiuntur.
- 1326 - Contra haer. IV, 38, 3.
- 1327 - Orat. 44, 4; t. 36, col. 612 АВ.
- 1328 - Adv. Indaeos, с. 2.

1329 - Быт.2:9. Блаж. Теодорит пише: „Св. Писмо тврди да су и дрво живота и дрво познања добра и зла никли из земље; слетствено, она су по природи својој слична са осталим растињем. Као што је дрво крсно – обично дрво, али се због спасења које се добија вером у Распетога на њему назива спасоносним тако су и ова дрвета – обично растиње, изникло из земље, али по Божјој одредби једно је од њих названо дрветом живота а друго, пошто је послужило оруђем за познање греха, дрветом познања добра и зла“ (In Genes. quaest. 27).

1330 - Ad Autolic. II, 25.

1331 - In Genes. hom.16, 6.

1332 - Orat. 45, 8. t. 36, col. 632 CD; Orat. 38, 12; t. 36, col. 324 BC.

1333 - Св. Ј. Дамаскин, De fid. II, 11; col. 913 AB; 916 D. 917 A.

1334 - Contra haer. IV, 39, 1.

1335 - Tract. in Psalm. 70; De civit. Dei. XIII, 20; XIV, 12.

1336 - Св. Јован Дамаскин, De fid. II, 12; Col. 920 A.

1337 - Быт.3:16.

1338 - ср. Быт.1:31.

1339 - Откр.12:9; ср. Откр.20:2.

1340 - Ин.8:44.

1341 - Прем.2:24.

1342 - 2Кор.11:3.

1343 - Сир.25:27; ср. 1Тим.2:14.

1344 - 1Ин.3:8.

1345 - In genes. hom. 16, 2; ср. ib. 16, 1; hom, 17, 5; 17, 6; 17, 7. блаж. Августин, De genes. ad litt. XI, 34; De civit. Dei, XIV, 11, 2; св. Ј. Дамаскин, De fid. II, 10.

1346 - Contra haer. V, 24, 4 и 3; ср. св. Јустин, Dialog cum. Tryph. с. 103; св. Амвросије, De paradisi. с. I, 9.

1347 - Orat. catech, с. 6.

1348 - Стих, на Господи воззвахъ, Неделя сыропустная.

1349 - Быт.3:6, 17.

- 1350 - Св. Григорије Богослов, Orat. 45. 8; t. 36, col. 633 A; ср. св. Ј. Златоуст, In Genes. hom. 17, 4.
- 1351 - Св. Григорије Ниски, In Christi resurrect. Orat. 1.
- 1352 - Он, Orat. catech, с 7; ср. св. Ј. Златоуст, In Genes. hom. 17, 5.
- 1353 - Св. Јован Златоуст, Ad Stagyrium, 1, 5.
- 1354 - Св. Макарије Велики, De custodia cordis, 12; ср. De libert. mentis. 3.
- 1355 - 1Ин.3:4.
- 1356 - ср. св. Ј. Дамаскин, De fid. IV, 22; P. gr. t. 94 col. 1197 C.
- 1357 - ср. Рим.5:19.
- 1358 - De civit. Dei, XIV, 12; ср. In. Psalm. 71.
- 1359 - Далече отъ Бога грехъ мя отрину, – јадикуюе православна душа, у молитви своје Анђелу хранитељу (Канонъ Ангелу хранителю, песнь д)
- 1360 - De incarn. Verbi, 4; t. 25, col. 104 BC.
- 1361 - Он, Contra gent. 8; t. 25, col. 16 D.
- 1362 - ib. 7; t. 25, col. 16. AC; ср. св. Кирил Јерус, Catech. II, 1.
- 1363 - Св. Кирил Александар., In Psalm. 50, v. 13; In Psalm. 78, v. 8.
- 1364 - De fid. IV, 20; col. 1196 BD; ср. ib. II. 30; II, 4.
- 1365 - ср. св. Ј. Златоуст, In Genes. hom. 14, 3, hom. 17, 4; блаж. Теодорит, In Genes. quaest. 38.
- 1366 - ср. св. Ј. Златоуст, In Genes. hom. 15, 4; hom. 16, 6.
- 1367 - De civit. Dei, XIV, 13, 2; 11, 2; 13, 1; De Genes. ad litt, XI, 39; ср. св. Амвросије. In Psalm. 118, Sermo VII, 8.
- 1368 - Св. Ј. Златоуст. In Matth. hom. 65, 6.
- 1369 - ср. св. Ј. Златоуст. In Genes. hom. 16, 4.
- 1370 - Блаж. Августин, Enchirid. с. 45.
- 1371 - Adversus Iudaeos, с. 2.
- 1372 - Блаж. Августин, Contra Julian., VI, с. 23.
- 1373 - De fid. III, 1; col. 981 A; ср. св. Јован Златоуст, In Genes. hom. 16, 5; hom. 18, 1.

- 1374 - Св. Ј. Дамаскин, De fid. II, 30; col. 977 C D.
1375 - Св. Ј. Златоуст, In Ephes. hom. 18, 3.
1376 - Св. Григорије Богослов, Orat. 18, 42; t. 35, 1041 A.
1377 - 1Кор.15:56.
1378 - Св. Василије Велики, Quod Deus non est auctor malor.
7; ср. Тацијан, Orat. ad Graec, с. 2.
1379 - In Genes. Hom. 17, 9.
1380 - Contra Eunom. lib. II, 13.
1381 - Быт.3:8.
1382 - Быт.3:12–13.
1383 - In Genes. hom. 17, 2.
1384 - Св. Атанас. Вел., Contra Apollinar. lib. II, 6; P. gr. t. 26,
col. 1141 A.
1385 - Быт.3:13, 12.
1386 - Св. Атанас. Вел., Contra Apollinar. lib. II, 6; t. 26, col.
1141 A.
1387 - De fid. IV, 22; col. 1197–1200 A.
1388 - Быт.3:8.
1389 - ср. Мф.5:8.
1390 - Sermo asceticus, I, 1.
1391 - Homil. in Psalm. 3.
1392 - De virginit., с. 12.
1393 - ib.
1394 - ср. Тацијан, Contra Graec, с. 13.
1395 - Рим.7:18.
1396 - Рим.2:14–15.
1397 - Св. Иринеј, Contra haer. IV, 17, 3.
1398 - Правосл. исплвед. чл. 1, питање 22.
1399 - ib. питање 23.
1400 - Члан 6.
1401 - Члан 14.
1402 - Быт.3:16.
1403 - In Genes. hom. 17, 7.

- 1404 - Быт.3:17–19.
1405 - Св. Ј. Златоуст, In Genes. hom. 17, 9.
1406 - Ad Autolic. 11,25.
1407 - Быт.3:22.
1408 - Св. Ј. Златоуст, In Genes. hom. 18, 3.
1409 - Св. Григорије Ниски, Orat catech., с. 8.
1410 - Быт.3:23–24.
1411 - Быт.3:18.
1412 - Рим.8:11–22.
1413 - Еф.2:3.
1414 - Рим.5:14.
1415 - Рим.5:12.
1416 - Рим.5:19.
1417 - Рим.5:12, 14.
1418 - Рим.5:14, 12; блаж. Теодорит, In Psalms. 50, v. 7.
1419 - In Rom. ad vers.
1420 - Правосл. исповед. чл. 1 пит. 24.
1421 - Быт.5:3.
1422 - Иов.14:45; ср. Иов.15:14; Ис.63:6; Сир.17:30;
Прем.12:10; Сир.41:8
1423 - Пс.50:7
1424 - 3Цар.8:46; 2Пар.6:36.
1425 - Еккл.7:21.
1426 - Притч.20:9; ср. Сир.7:5
1427 - Пс.52:4; ср. Пс.13:3, 129:3, 142:2; Иов.9:2, 4:17, 25:4;
Быт.6:5, 8:21
1428 - Пс.115:2
1429 - Деян.17:26.
1430 - Рим.3:9, 23; ср. Рим.7:14.
1431 - Еф.2:3.
1432 - 1Ин.1:8; ср. Ин.8:7, 9.
1433 - 1Ин.5:19.
1434 - 1Пет.2:22; ср. 2Кор.2:5, 21.

- 1435 - 1Ин.3:5; ср. Ис.53:9.
- 1436 - Ин.8:46.
- 1437 - Ин.3:6.
- 1438 - ср. Рим.7, 56, 14–25, 8; 116; Гал.3:3, 5, 16–25; 1Пет.2:11.
- и т. д.
- 1439 - Ин.8:34; ср. Рим.6:16; 2Пет.2:19.
- 1440 - Рим.5:12.
- 1441 - Рим.7:20.
- 1442 - Interpret. in epist. ad Rom. с. 5, v. 12.
- 1443 - Dialog cum. Tryph. с 88.
- 1444 - Рим.5:18–19.
- 1445 - 1Кор.15:21–23.
- 1446 - Рим.7:14–23.
- 1447 - ib.
- 1448 - De fid. IV, 22; col. 1200 B
- 1449 - Рим.7:22.
- 1450 - Рим.7:25.
- 1451 - Рим.7:18–19, 1:19–20, 2:14–15.
- 1452 - In Luc. hom 14: ср. св. Иринеј, Contra haer, II, 22, 4; св. Амвросије, DeAbrah. II, 18; блаж. Августин, De peccat. merit. et rem. I, 34; III, 7; I, 25.
- 1453 - Apolog. proph. David, II, 12. У другом свом делу исти Отац Цркве пише: Lapsus sum in Adam, de paradiso eiectus in Adam, mortuus in Adam; quomodorevocet, nisi me in Adam invenerit, ut in illo culpae obnoxium, morti debitum, ita in Christo iustificatum? (De excessu fratris sui Satyri, II, 6).
- 1454 - In Christi resurrect.
- 1455 - Св. Атанас. Вел., In Psalms. 50; св. Григор. Ниски, De beatitud. Orat. 6.
- 1456 - Св. Атанас, Вел. Contra. gent. 89; t. 25, col. 16 C – 21 A; De incarn. Verbi. 5; t. 25, col. 105 B; ср. св. Григорије Богослов, Orat. 38, 13; св. Иринеј, Contrahaer. V, 24, 3; св. Ј. Златоуст, In Rom. hom. 13, 1; св. Макарије Вел. Homil. 11, 5; св. Ј. Дамаскин, De fid. III, 1.

1457 - Св. Иларије, In Matth. 18, 6; In Пс.59:4, 1:4, 126:13, 136:5; In Matth. 10, 23.

1458 - Св.Макарије Вел., Homil. 6, 5.

1459 - Св. Василије Вел., Homil. dicta tempore famis et siccit, 7.

1460 - Св.Атанасије Вел., Contra arian. Orat I, 51; t, 26 col. 117

С

1461 - Св. Атанас. Вел., De incarnat. Verbi, 4; t. 25, 104 B.

1462 - Св. Дидим, De Trinit. II, 12; ср. св. Атанас. Велики, Contra apollinar lib. II, 8.

1463 - Св. Макарије Вел., De patientia et discret., 9.

1464 - Св. Григорије Богослов, Carm. De seipso; ср. Orat. 16, 15; Orat. 38, 4.

1465 - Св.Макарије Вел., Homil. 43, 7.

1466 - Он, Homil. 30, 8.

1467 - Он, Homil. 24, 2.

1468 - De nupt. et concup. II, 12.

1469 - Блаж. Августин, De peccat. merit et. remiss., I, 63, 64.

1470 - Он, Contra Julisan., VI, 67; II, 9.

1471 - Он, De civit. Dei, XIII, 14; ср. св. Иринеј, Contra haer. III, 22, 4; V, 16, 3, св. Јустин, Dialog. cum Truph. с 95; св. Кирил Алекс. In пс.50:12. In Рим.5:18, 20; Блаж. Теодорит, Пс.50:7; In Пс.60:7, 8; Haeret. fabul.compend., lib. V, 11.

1472 - Тертулијан, De anima, с 40 и 41; ср. De testimon. animae, 3; св. Макарије Вел., Homil. 46, 23.

1473 - Ориген, In Rom. B, 9; B, 1.

1474 - De moribus eccles. cathol. I, 40.

1475 - Св. Кипријан, Epist. 59. ad Fidum.

1476 - ср. св. Дамаскин, De fid. II, 28; col. 961.

1477 - Homil. 2, 1; ср. Homil. 50, 5; Homil. 41, 1.

1478 - Канонъ пресв. Богородице, песнь с іртросъ; въ субботу на повечерш, Гласъ в. Ср. Греховный мракъ покрываетъ мя, и студная моя дйла безъвоздержанія выну, и совестное томлеше непрестанно мучить мя: увы май гдеубо ныне скрьюся?.. (Слава

и нынѣ, Богородичень, седалень; на утрени мес. іуль е! день, Минеј).

1479 - Быт.9:6.

1480 - Быт.9:12.

1481 - На Господи воззвахъ, Слава и ныне, Богородичень; въ субботу на величій вечерни, Гласъ д.

1482 - Последованіе ко св. Причащенію, Молитва великаго Васілія а.

1483 - 1Кор.11:7.

1484 - Тропари непорочн. (мертвыхъ), Опело.

1485 - 2Кор.3:18.

1486 - Рим.8:29; Кол.3:10.

1487 - Прем.9:16.

1488 - 1Кор.2:14.

1489 - Рим.1:21, 31; Пс.13:13, 52:14; ср. св. Атанасіе Вел., Contra gent., 89; св. Григор. Богослов, Orat. 19, 13. 14; Orat. 14, 25; Orat. 14, 25; Orat. 22, 13; Orat. 45, 8. 12; св. Григор. Ниски, Orat. catech., с. 6; св. Ј. Златоуст, Ad popul. antioch., hom. XI, 2; св. Макарије Вел. Homil. 43, 7; св. Ј. Дамаскин, De fid. III, 1.

1490 - Рим.1:19–20.

1491 - Ин.8:34; Рим.5:21, 6:12, 17, 20.

1492 - Рим.7:19.

1493 - Канонъ молебный пресвяей Богородице, песнь д; въ неделю на повечеріи, Гласъ а.

1494 - Рим.7:21.

1495 - Рим.2:14.

1496 - Рим.2:14.

1497 - ср. св. Кирил Јерусал., Catech. II, 1. 3. 4.

1498 - Канонъ ко св. Јовану Предтечи, песнь с, Богородичень; въ вторникъ утра, Гласъ в.

1499 - Мф.15:19; ср. Мк.7:21; Быт.6:5; Притч.6:14.

1500 - Иер.17:9.

1501 - Рим.7:22.

1502 - ср. Мф.5:8.

- 1503 - ср. Рим.5:12; 1Кор.15:22.
1504 - Иез.18:20; ср. Иез.18:4.
1505 - Св. Атанасије Вел., De incarn. Verbi, 8; t. 25, col. 109 A.
1506 - Прем.9:15.
1507 - Гал.5:17.
1508 - Быт.1:28.
1509 - Быт.2:24.
1510 - Strom. V.
1511 - Contra Cels. IV, 40.
1512 - Пелагије у Августина, De natura et gratia, 8.
1513 - Пелагије, Ad Demetriadem. 3, 7.
1514 - De civit. Dei, XIV, 11; Contra duas epist. pelag. 1, 2.
1515 - Concil. Trid. sess. V, 5.
1516 - Рим.7:18–19.
1517 - Ин.3:3, 5, 6.
1518 - 1Ин.1:8.
1519 - Рим.7:19–20; ср. Рим.8:23–24.
1520 - Рим.7:18; Исх.1:17; Нав.6:14; Мф.5:46, 7:9, 19:17;
Деян.28:2; Рим.2:14–15.
1521 - Члан 6 и 14.
1522 - Део I, пит. 24 и 27.
1523 - De fid. II, 29; col. 964 B.
1524 - Послан, источн. Патријар. Чл. 5.
1525 - Иер.23:24.
1526 - Мф.5:34, 35.
1527 - Евр.1:3.
1528 - 1Тим.6:13.
1529 - Мф.5:45; Лк.6:35.
1530 - Ин.5:17.
1531 - Кол.1:17.
1532 - Иов.12:10.
1533 - Деян.17:28.
1534 - Деян.17:26; Пс.103:8, 9, 1–19, 90–91.

- 1535 - Деян.17:25.
- 1536 - Мф.10:30.
- 1537 - Пс.64:10–14, 146:8–9; Деян.14:17; Пс.144:15–16;
Иов.38:41; Пс.103:14; Мф.6:26, 27.
- 1538 - Рим.11:36; 1Кор.12:6.
- 1539 - Неем.9:6.
- 1540 - Иов.28:24; Притч.15:3; Пс.32:14; Евр.14:13.
- 1541 - Мф.6:25–34.
- 1542 - Мф.6:26; ср. Пс.90:116.
- 1543 - Мф.6:28–29.
- 1544 - Прем.11:25–26.
- 1545 - Strom. V.
- 1546 - Ин.5:17; ср. блаж. Августин, De Genes. ad litt, IV, 22.
- 1547 - ср. Пс.103:29; Иов.34:14–15.
- 1548 - Мф.5:48; 1Кор.15:28.
- 1549 - Евр.1:3; Кол.1:16–16; Еф.4:6.
- 1550 - De resurrect. mort. 18.
- 1551 - Св. Атанасије Велики, Contra gent. 40; t. 25, col. 80 С
- 1552 - ib. col. 81 АВ.
- 1553 - ib. 41, col. 81 С – 84 А; ср. блаж. Августин, In Joan.
Tract. II, 10.
- 1554 - ib. 42, col. 84 В – 85 В. ср. св. Ј. Златоуст, De stat. hom.
IX, 25; hom. X,12.
- 1555 - ib. 43, col. 88 А.
- 1556 - ib. 44, col. 88 С
- 1557 - Св. Иринеј, Contra haer. II, 26, 3; sr. IV, 36, 6; Климент
Алекс. Strom. I, с 2; Муниције Феликс, Octav. n. 17.
- 1558 - De providentia, Orat. I; ср. св. Ј. Златоуст, In Ephes. 19,
34; Ad eos quiscandalizati sunt liber, с 5; св. Амвросије, In
Нехаем. VI, 4, 21.
- 1559 - Блаж. Теодорит, De providentia, Orat. II; ср. св.
Амвросије, De offic. с 1, 13.
- 1560 - Блаж. Теодорит, De providentia, Orat. II; ср. св. Ј.
Златоуст, De providentia; св. Теофил. Ad Autolic. n. 5; св. Иринеј,

Contra haer. II, 6. 1.

1561 - Орат. 14, 33; Р. gr. t. 35, col. 901 С – 904 А; ср. Орат. 40, 45; Орат. 16, 5; св. Ј. Златоуст, In Hebr. hom. II, 3. Климент Алекс. Strom. I, 11; св. Ј. Златоуст, In Rom. hom. 7, 4; блаж. Августин, De Genes. ad litt. IV, 12, 22; Лактације, De ira Dei, с 9; св. Ј.

Дамаскин, De fid. II, 1.

1562 - Св. Ј. Златоуст, In Psalm. 45, 1.

1563 - Св. Василије Велики, De spir. Sancto, с 8.

1564 - Климент Алекс, Strom. V, с. 1.

1565 - Мф.16:26; Мк.8:36–37.

1566 - Мф.6:26, 10:30.

1567 - Мф.5:48.

1568 - Мф.11:27.

1569 - Еф.3:14–19.

1570 - Быт.2:8.

1571 - Кол.2:19; Еф.4:13; Рим.8:29; Еф.4:24.

1572 - Быт.2:9.

1573 - Быт.2:19, 22; Сир.17:6–11.

1574 - Быт.2:16.

1575 - De incarnat. Domini; ср. св. Теофил. Ad Autolic, II, 26.

1576 - Орат. 38, 12; t. 36, col. 324 D.

1577 - 1Тим.6:17.

1578 - 1Пет.5:7; Мт.6:32–33; Лк.12, 30–31; Прем.12:13;

Лк.12:7.

1579 - Пс.120:2, 123:8.

1580 - Притч.21:2.

1581 - Притч.16:2.

1582 - Пс.126:1.

1583 - Иов.12:10; Пс.38:56; Деян.17:25.

1584 - Пс.21:20–22, 138:15, 70:6; Иов.10:11.

1585 - Ис.49:15; Мф.7:11; Лк.15:20; ср. св. Ј. Златоуст. Ad

Stagyr. 1, 5.

1586 - 1Цар.2:67; Втор.32:39; Прем.16:12–13; Сир.11:21.

1587 - Мф.5:45.

- 1588 - Рим.8:28; 2Пет.2:9; 1Кор.10:13; Пс.33:16, 32:18; Иов. 36:7, 10; Пс.102:13, 17, 18; Пс.90:1, 16.
- 1589 - Пс.5:12.
- 1590 - св. Ј. Златоуст, In Matth. hom. 28, 3.
- 1591 - Мф.18:10; Пс.33:8, 90:10, 11; Деян.12:15; Евр.1:14; Быт.48:16, 24:7.
- 1592 - Блаж. Теодорит, Haeretic. fabular. compendium, lib. V, с. 7; ср. св. Ј. Дамаскин, De fid. II, 3.
- 1593 - Евр.1:14; Зах.2:3; 4Цар.1:3, 15, 17; Суд.2:16.
- 1594 - Канонъ св. бесплотнымъ Ангеломъ, песнь д, въ понедельникъ утра, Гласъ г. Октоихъ.
- 1595 - Блаж. Јероним, In Matth. с. 18; ср. блаж. Аврустин, De civit. Dei, XX,14; блаж. Теодорит, In Genes. quaest. 3; св. Касијан, Collat. VIII, 17.
- 1596 - Ориген, In Num. hom. 20, 3; св. Василије Велики, In Psalm. 48, п. 15; Св.Ј. Златоуст, In Coloss. hom. 3, 4; In Matth. hom. 59, 4; In Act. Apost. hom. 26, 3; св. Амвросије, Exposit. in psalm. 118.
- 1597 - Пс.46:3, 7, 8; Мал.1:14; Дан.4:22, 29.
- 1598 - Притч.8:15.
- 1599 - Дан.2:21, 4:14; Притч.21:1; Сир.10:4; Иер.27:56.
- 1600 - Ис.1:19.
- 1601 - 1Тим.2:2; Иер.29:7.
- 1602 - Мф.24:7.
- 1603 - Дан.3:38.
- 1604 - Дан.2:37–44.
- 1605 - Блаж. Августин, De civit. Dei, IV. 33; ср. св. Иринеј, Contra haer. V, 24, 3.
- 1606 - Дан.10:1–21.
- 1607 - Дан.11:1–45; Быт.41:1–28.
- 1608 - Св. Ј. Дамаскин, De fid. II, 3; col. 872 А; ср. св. Василије Велики, Advers. Eunom. III 1; св. Григорије Богослов, Carm. dogmat. 6; блаж. Августин, Enarr. in psalm. 88, 3; блаж.

Теодорит, In Genes. quaest. 3; Daniel. X, 13; св. Касијан, Collat. VIII, 17.

¹⁶⁰⁹ - Откр.1:20.

¹⁶¹⁰ - Orat. 42, 9; t. 36, col. 469 A; ср. Ориген, In Numer. hom. 11, 5; 20. 3; св.Василије Велики, Epist. 238.

¹⁶¹¹ - Стихира на Господи възвахъ; въ неделю вечера, Гласъ f, Октоихъ.

¹⁶¹² - Деян.14:17; Мф.5:45; Рим.1:19–20, 2:15, 13:36; 1Кор.11:31–32; 2Пет.2:6; 1Цар.19:11; Пс.118:90–91, 64:10; 1–48, 56; Прем.11:17, 12:27.

¹⁶¹³ - Мф.24:24; Мк.13:22; Деян.2:19, 22, 43; Деян.4:30, 5:12, 6:8, 7:36, 14:3, 15:12; Рим.15:19; 2Кор.12:12; Евр.2:4.

¹⁶¹⁴ - Мф.16:4, 24:24, 30; Мк.13:22, 16:17, 20; Лк.21:11, 25; Ин.2:23, 4:54, 6:2, 7:31, 9:16, 10:41, 11:47, 12:37, 20:30; Деян.2:19, 22, 43; Деян.4:30, 5:12, 8:6, 14:3; Рим.15:19; 2Кор.12:12; Евр.2:4.

¹⁶¹⁵ - Мф.7:22, 11:20, 21, 23; Мф.13:58; Мк.6:2, 9:39; Лк.10:13, 19:37; Деян.2:22, 8:13, 19:11; 2Кор.12:12.

¹⁶¹⁶ - Акатистъ Пресвятей Богородице.

¹⁶¹⁷ - Ин.5:17; Мф.12:28, 28:19.

¹⁶¹⁸ - Еф.1:3–14; Ин.3:16; Мф.28:19–20; Евр.1:13; 1Кор.12:4–10; Рим.14:17; Кол.1:17.

¹⁶¹⁹ - Ad Serap. Epist. I, 28; t. 25. col. 596 A; ср. Ad Serap. Epist. III, 5; De Trinit. et. Spir. Sancto, 12 и 14; Ad Serap. Epist. I, 20 и 30; Contra arian. Orat, 3. 25; Contra gent. 41.

¹⁶²⁰ - De Spir. Sancto, c 16; ср. блаж. Августин, De vera relig. c. VII, 13.

¹⁶²¹ - De fid. II, 29; col. 968 B. „Имајући све то у виду, вели исти свети Отац, ми смо дужни да се дивимо свима делима Промисла, да их хвалимо и без испитивања (ἀνεξετάτως) примамо, макар многима она изгледала и неправедна, јер је промишљање Божје невидљиво и несхватљиво, а наше су мисли, дела и будућност познати једино Богу“ (ib. col. 964 C). Ср. блаж. Теодорит, De providentia, Orat X.

¹⁶²² - In Ephes, hom. 19, 4; ср. In Rom. hom, 16, 7.

¹⁶²³ - Св. Ј. Дамаскин, De fid. II, 29; col. 965 A. 968 A.

- 1624 - Св. Ј. Златоуст, In 2 Tim. hom. 8, 4.
- 1625 - Св. Кирил. Јерусал., Catech. VIII, 4.
- 1626 - Иак.1:25, 17; 1Ин.1:5.
- 1627 - Иак.1:13.
- 1628 - In Genes. hom. 3, 2.
- 1629 - Исх.20:1–17.
- 1630 - Втор.27:15, 26; Исх.21:1–36, 22:1–31, 23:24–33.
- 1631 - 2Пет.1:39; Деян.1:3.
- 1632 - Рим.8:20; Быт.3:17.
- 1633 - 3Цар.9:79; Втор.29:22–28; Иер.22:79; 2Пар.33:10–13; Притч.17:3; Сир.2:5; 2Кор.1:47; Рим.5:3; Деян.14:22; 2Фес.1:4; Иак.1:24
- 1634 - Блаж. Јероним, In Ezesh. с. 1.
- 1635 - Quod Deus non est auctor malor. 5.
- 1636 - Ин.5:22; 1Кор.4:5; 1Пар.28:9; 1Цар.16:7; Иер.11:20, 17:106 20:12; Откр.2:23; Пс.7:10.
- 1637 - Мф.6:19–20, 19:21; Лк.12:31–33.
- 1638 - Лк.12:20–21; 1Тим.6:17–19.
- 1639 - Иов.14:45; Пс.50:7; 1Ин.1:8; Притч.24:16; ср. блаж. Августин, Contra Faust. 1, 3.
- 1640 - Прем.3:6; Сир.2:5; Притч.17:3; ср. св. Григорије Богослов, Orat. 14, 30.
- 1641 - Рим.5:35; 2Кор.4:16; Еф.4:24; Так.1, 34; 2Кор.12:5, 1,5; Мф.5:40–42.
- 1642 - De fid. 11, 29; col. 965 A; ср. ib. col. 965 B.
- 1643 - 2Кор.4:10; 1Фес.3:3; 2Фес.1:5; 1Пет.2:19–21, 4:16; Евр.12:68.
- 1644 - Деян.14:22; ср. Мф.7:14; Лк.13:24; 2Тим.2:12, 3:12.
- 1645 - Рим.2:4, 12:20–21.
- 1646 - Ин.3:20.
- 1647 - Ин.15:18, 20; 1Ин.3:13.
- 1648 - 2Тим.3:12; ср. Флп.1:29; Мф.16:24; Рим.8:17.
- 1649 - 1Ин.5:19.
- 1650 - Мф.5:11–12; Деян.5:40–41; 1Пет.3:14; Мф.10:19–20, 22.

- 1651 - Блаж. Августин. Enarr. in psalm. 53, 8.
1652 - Ad Stagyr. hom. 1, 8; ср. св. Григорије Богослов, Orat.
14, 31.
1653 - De stat. 1, 6; ср. De diabol. hom. 1, 7.
1654 - Comment. in Isar. с 13, v. 5.
1655 - Ad Stagyr. hom. 1, 7.
1656 - ib. hom. 1, 9.
1657 - Деян.2:23.
1658 - Еф.1:9.
1659 - Кол.1:26; ср. Рим.16:25; 1Пет.1:20, 35
1660 - Еф.3:9–10.
1661 - 1Кор.2:7.
1662 - Ин.4:34.
1663 - Ин.10:17–18, 14:31.
1664 - Лк.22:22; Деян.2:23, 3:18, 4:28.
1665 - 1Пет.1:19–23.
1666 - 2Тим.1:9; Еф.1:45; 2Фес.2:11; Тит.3:4, 6.
1667 - Тит.3:4.
1668 - Ин.3:16; ср. 1Ин.4:8.
1669 - Ин.4:16, 8.
1670 - 1Ин.4:9.
1671 - Ин.10:17, 18.
1672 - Еф.2:46; Рим.8:10–11, 6:45.
1673 - Гал.4:4.
1674 - Мф.4:16.
1675 - Евр.1:13; 1Пет.1:10; Еф.1:10; Ис.9:6.
1676 - Быт.3:15.
1677 - Быт.4:1.
1678 - Быт.5:29.
1679 - Быт.9:26–27.
1680 - Быт.18:18, 12:3, 22:18.
1681 - Быт.26:4, 28:14.
1682 - Гал.3:16; Деян.3:25–26.

- 1683 - Ин.8:56.
- 1684 - Быт.49:10; ср. Ин.5:46; Лк.2:30–32.
- 1685 - Втор.18:18–19; ср. Втор.18:5.
- 1686 - Втор.34:10.
- 1687 - Деян.3:22–24, 7:37; Мф.17:5; Лк.2:44; Ин.5:46, 1:45, 4:25, 7:16.
- 1688 - 2Цар.7:12–16, 19.
- 1689 - Пс.2:2, 7, 11, 12.
- 1690 - Пс.15:8, 10, 11; ср. Деян.2:26–29, 13:35–37.
- 1691 - Пс.21, 131; ср. Мф.27:46; Мк.15:34; Ин.19:22–24; Евр.19:22–24; Мф.27:29, 27:43; Ин.19:23–24.
- 1692 - Пс.39:68; ср. Евр.10:5–16.
- 1693 - Пс.44, 28, 18; ср. Евр. 1:8, 9.
- 1694 - Пс.109:1, 3, 4; ср. Мф.22:42–45; Мк.12:35–37; Лк.20:41–44; Деян.2:34–36; Евр.1:13, 7:17.
- 1695 - Деян.3:24, 10:43.
- 1696 - 2Пет.1:21; Еф.3:5.
- 1697 - Иоил.2:28–32; ср. Деян.2:16–21.
- 1698 - Ам.9:11–12; ср. Деян.15–16.
- 1699 - Ос.1:11, 7, 10; Ос.3:45, 6:13, 13:14; ср. Рим.9:26; 1Пет.2:10; 1Кор.15:4, 15:45; Евр.2:14.
- 1700 - Ис.7:14; ср. Мф.1:22–23.
- 1701 - Ис.9:6.
- 1702 - Ис.11:2, 61:12; ср. Лк.4:13–22.
- 1703 - Ис.35:1–10; ср. Мф.11:45, 15:30.
- 1704 - Ис.42:17, 16; ср. Мф.12:18, 21; Деян.1:47; Лк.4:18.
- 1705 - Ис.49:6; ср. Деян.13:47.
- 1706 - Ис.9:2; ср. Мф.4:16.
- 1707 - Ис.11:9.
- 1708 - Ис.45:17, 35:8, 11:9, 2:2, 45:23.
- 1709 - Ис.52:14, 53:2–12, 50:6; ср. Ин.1:11; Мф.8:17; Рим.4:25, 5:10; 1Кор.15:3; 1Пет.2:24; Мф.26:63, 27:12; Мк.15:61; Деян.8:32–33; 1Пет.2:23; 1Ин.3:5; Мк.15:28; Лк.22:37; Мт.27:57, 59; Ин.10:11–18; Мф.20:28.

- 1710 - Ис.53:12, 52:13–15, 11, 10.
- 1711 - Ис.11:19, 2:25, 9:7, 49:69, 65:1, 66:19.
- 1712 - Мих.5:2, 4:17; ср. Мф.2:56; Ин.7:42; Лк.1:33.
- 1713 - Иер.23:6.
- 1714 - Иер.31:31–34, 32:39–40; ср. Евр.8:8; Рим.11:27; Евр.8:10–11; Деян.10:43.
- 1715 - Иез.37:24, 26, 34:23–31, 11:19–20; ср. Евр.13:20.
- 1716 - Дан.7:13, 9:24–27.
- 1717 - Зах.9:9, 11:12, 13:7, 12:10; ср. Мф.21:5; Ин.12:15; Мф.26:15, 26:31; Мк.14:27; Ин.19:37; Откр.1:7.
- 1718 - Авв.2:3, 4, 14, 3:18; ср. Евр.10:37; Рим.1:17; Гал.3:11.
- 1719 - Аг.2:7–10; ср. Евр.12:26.
- 1720 - Мал.3:1, 4:56; ср. Мф.11:10; Мк.1:2; Лк.7:27; Мф.17:10–13; Мк.9:11–13; Лк.1:17.
- 1721 - Пс.109; ср. Евр.5:6, 7:17;
- 1722 - Иер.30:9; Иез.34:24.
- 1723 - Мф.12:40, 16:4; Лк.11:29; 1Кор.15:4; Ион.2:3.
- 1724 - 1Кор.10:11; Рим.15:4; Гал.4:22–31.
- 1725 - Евр.10:1.
- 1726 - Кол.2:17.
- 1727 - Рим.8:3, 3:20, 7:78; Евр.10:1.
- 1728 - Гал.3:24.
- 1729 - Рим.10:4.
- 1730 - Евр.11:13, 39, 40, 12:12.
- 1731 - Деян.14:16.
- 1732 - Деян.14:17.
- 1733 - Рим.1:19–20.
- 1734 - Рим.2:14–15.
- 1735 - Дан.2:21, 4:14; ср. блаж. Теодорит, De providentia, Orat.

Х.