

- М. Арндт, Иконоборство и Седми васељенски сабор, Богословље 1—2 (1976) 79—91.
- М. Пурџић, Иконоборство и Седми васељенски сабор, Теолошки погледи 3—4 (1987) 167—184.
- В. Јеротић, Иконокластија и оживљавање слике, Градац (1988) 132—139.
- Ж. Видовић, Личност, уметност, православље, Градац (1988) 140—161.

Студије и расправе преведене на српски језик:

- Г. В. Флоровски, Одбрана светих икона, Градац (1988) 38—42, прев. М. Лазич.
- П. А. Флоренски, Иконостаѕ, Градац (1988) 49—80, прев. Д. Калезић.
- В. В. Бичков, Философија иконописа, Градац (1988) 106—112, прев. Д. Калезић.
- Ј. Трубецкој, Познање кроз боју, Градац (1988) 117—132, прев. Л. Суботин.
- Ф. Кондоглу, Свештена и литургијска уметност, Градац (1988) 80—83, прев. епископ А. Радовић.
- Х. Јанарас, Апофатичко богословље и византијска архитектура, Градац (1988) 100—105, прев. И. Буловић.
- П. Евдокимов, Библијско виђење лепоте, Градац (1988) 91—96, прев. Ј. Цветић.
- П. Евдокимов, Апофаза и улазни пут иконе, Градац (1988) 96—100, прев. Ј. Цветић.
- П. Евдокимов, Модерна уметност у светлости иконе, Градац (1988) 227—237, прев. Ј. Цветић.
- Л. Успенски, Смисао и садржај иконе, Градац (1988) 43—48, прев. Мршић—Кошуткић.
- К. Каварнос, Естетско испитивање византијске уметности, Градац (1988) 84—90, прев. Ј. Вујковић.

Тако смо у јубиларној дванаест-вековној годишњици Седмог васељенског сабора у Никеји постали и ми богатији за једну садржајнију библиографију радова. То је постигнуто захваљујући између осталог и великој увиђавности Редакције чачанског часописа Градац на челу са главним уредником.

фебруар 1989. г.

Радомир Поповић

Elen Arveler, POLITIČKA IDEOLOGIJA VIZANTIJSKOG CARSTVA

prev. Boško Vojović, Beograd 1988, 19—187.

Хиљадугодишње постојање Византијског царства и данас изазива несмањено интересовање истраживача. Теме које данас привлаче савремене византологе су у неку руку одраз времена у којем свет данас живи. Савремени свет је добрим делом баштиник или наследник тековина византијске цивилизације.

Францускиња грчког порекла, Елен Арвелер, један је од највећих савремених византолога у свету. Као научник потиче из париске византолошке школе и ученик је Пола Лемерла и бави се великим темама византијске историје. Књига *Политичка идеологија византијског царства*, једно је од њених главних дела (поред књиге *Византија и море*), и зато је од великог значаја што је, иако са малим закашњењем, преведена и објављена на нашем језику.

Тајна или боље рећи умеће византијске државне политике био је одувек предмет интересовања за византологе и никада до краја није био исцрпљен, јер се у крајњим својим границама губи, односно прелази у теолошке-хришћанске димензије.

По византијском схватању, власт или управљање је Божији дар и мора бити у складу са вечним законима Божјим. Полазећи од таквог става, аутор

запажа да прави идентитет и суштину политичке идеологије Византијског царства треба тражити у: 1) Константинопољу — Новом Риму, и 2) Хришћанству као духовном темељу државе (стр. 29). Даље, Е. Арвелер у осветљавању главних токова и праваца византијске политичке идеологије служи се неким појмовима политичке и културне терминологије новијих времена, који се не могу увек применити у проучавању прошлих цивилизација, па и Византије. Тако појам универзализма (стр. 27—39) у Византији није тешко разумети ако се зна да је он почивао на Хришћанству као универзалној вери постављеној на цивилизацијске тековине грчко-римске културе у најширем смислу речи, Византијски државни и духовни универзализам утемељен је на самом почетку њеног постојања, у време цара Константина Великог, Теодосија I и особито Јустинијана (527—565) и Ираклија (610—641), и као такав постојао све до краја историје Византије. Он је брањен од свих напада и оспоравања с поља, али се и унутар себе одупирао превировањима која су била неизбежна.

Сувише је посавременењено приписивати Византији „национализам“ (стр. 43—52), јер су византинци, бранећи своју државу, уствари више бранили своју веру, ако треба и по цену живота, јер су сматрали да се боре као „Христови војници“. Догматске пак спорове у Византији аутор види више као социјалне немире и покрете. Тако, рецимо, иконоборство је, по аутору, социјални покрет предвођен царем Лавом III Исавријанцем, а окренут је сељацима и сиромашним слојевима византијског друштва.

У трећем поглављу књиге аутор говори о „византијском империјализму“ (стр. 55—72), али са позиција западњачких схватања о „суровим Византинцима“. Такозвани „византијски империјализам“ Е. Арвелер види у епохи ширења и државне и духовне експанзије Византије у периоду између 867—1056. г. У том истом времену из Цариграда као срца Византије потекле су велике мисионарске активности, особито међу Словенима. Тада је заиста дошло до првих отворених сукоба већих размера са Западом, папом (Никола I) и Франачким царством које од 800. г. постоји као нека врста пандана универзалном Византијском царству. У посматрању ових односа аутор је неизбежно пао под утицај западног „научног погледа“, тачније предубеђења о наводном „византијском империјализму“. Тако, погледе византијског цара и историчара Константина VII Порфирогенига о Византинцима као изабраном народу, аутор скоро оптужује да су расистички »*sui generis*« (стр. 66). Сем тога, доказе за византијски империјализам види и у такозваном „лову на вештице“ (искорењивање павликијанаца и манихејаца), као и у поступку цара Василија II, после битке на Беласици 1014. године, према војсци цара Самуила.

Слично овом је и мишљење аутора да узрок пада византијске престонице 1204. године под власт Латина треба тражити не у латинским крсташима но у самим Византинцима. На овакав закључак аутор долази користећи као извор дела атинског митрополита Никите Хонијата, која су углавном панегиричног карактера и као таква нису најбоља за грабење слике моралног стања које је владало у Цариграду непосредно пред инвазију крсташа 1204. године. Запажа се, с друге стране, да је за Византију било несхватљиво да папа има војску, да води крсташке ратове и опрашта грехе учесницима тих ратова.

Исто тако је неодмерен и закључак да је главни узрок црквеног раскола „долагање права Рима и Цариграда на првенство њихових седишта“ (стр. 89), као и да су византинци постали свесни трагедије пада Цариграда под Латине тек после одјека који је овај догађај добио на Западу (стр. 110). По нашем поимању, нису прихватљива размишљања Е. Арвелера да након пада Цариграда 1204. г. долази до обнове православља и хеленства под видом грчког и православног патриотизма (стр. 115—124). Није реч, како се аутор изражава, о „наглашеном шовинизму“, него се ради о томе да су византинци, после трагичне 1204. г., устали у одбрану сопственог физичког и духовног идентитета који је био озбиљно угрожен.

У целој књизи свакако је највредније последње поглавље (стр. 127—136) у коме аутор говори о византијском поретку (таксис) и економији (икономија) као и о односу Цркве и Државе, односно патријарха и цара.

Као једна друга врста замерке аутору може се рећи и то да је у свом раду могао више посветити простора односима Византије и словенских др-

жава: Србије, Бугарске и Русије, на које је Византија несумњиво извршила велики духовни и политички утицај.

У сваком случају дело Е. Арвелер, које је захваљујући одличном преводу мр Бошка Бојовића, сада доступно и ширем кругу наших читалаца, веома је значајно. Писано је јасним и разумљивим језиком, расчлањено на више краћих поглавља, уз навођење основних извора и литературе.

Добар увод у књигу зналачки је написао проф. Др Љубомир Максимовић.

Јануар 1989. г.

Мр Радомир Поповић

Петар Ђебић, ЕКУМЕНИЗАМ И ВЈЕРСКА ТОЛЕРАНЦИЈА У ЈУГОСЛАВИЈИ

(Младост, Београд, 1988, стр. 192)

Писац ове књиге др Петар Ђебић, социолог и културно-политички радник у Београду, латио се веома озбиљног посла, сагледавајући екуменизам са општег друштвеног аспекта. С обзиром да је ово његова докторска дисертација брањена на Сарајевском универзитету, писац је добро урадио што је обрадио и питања која се тичу једне нехришћанске религије, мухамеданства, па и питања из области социолошко-марксистичке науке о религији уопште.

Аутор је свој рад поделио на седам поглавља: I. *Основне карактеристике вјерских заједница* (стр. 9—43); II. *Међувјерска толеранција у теорији и пракси* (43—61); III. *Дијалог у свијетлу екуменског покрета* (63—93); IV. *Римокатоличка црква у свијетлу екуменског покрета* (93—145); V. *Православна црква и појава екуменског покрета* (145—172); VI. *Односи између хришћана и нехришћанских религија* (173—184); VII. *Ошити поглед на мјесто и улогу екуменизма у југословенском друштву* (185—192) и *Закључак*.

Ђебић већ у предговору исправно примећује да код нас нису предузимана шира и систематска проучавања екуменизма са општег друштвеног аспекта и толеранције међу верским заједницама. „Пошто су (екуменски) односи на најспецифичнији а и најочигледнији начин испољени на територији Босне и Херцеговине, ми ћемо их углавном ту и посматрати, мада све време имамо у виду и ширу југословенску територију.“ И премда не жели, он ипак даје у процесу сажет историјски преглед међуверског преплитања на овим просторима, да би се објаснило данашње стање.

На промоцији овог дела 15. јуна 1988. у Студентском културном центру у Београду, приказивачи су, поред проф. Цвитковића из Сарајева, била и три хришћанска теолога и београдски муфтија. Они су истакли да је обрађено подручје (БиХ) најспецифичнија верско популациона платформа екуменских струјања и збивања у нашој земљи, јер се у њој сусрећу две највеће Цркве, Православна и Римокатоличка, а и исламска вероисповест, која се на овом терену појавила тек са падом Босне под Турке 1463. Чини нам се да се Ђебић овде поводи за загребачком Енциклопедијом Лексикографског завода када тврди да са падом Босне „нестаје и богумилска јерес у Босни“, па су „вјерници Босанске цркве добрим дијелом прешли на Ислам“.

Стварно и нас теологе задивљује с коликом упорношћу је аутор трагао за литературом, удубљивао се у догматско-црквене проблеме њему стране, да би све то, колико је могао, презентирао са *социолошког* гледишта. Аутору је приступачна углавном литература на српскохрватском језику, како оригинална тако и преведена. Међутим, ипак се мора приметити да аутор, рецимо, објашњавајући поједина јеретичка учења (пелагијанство, монотелитство, итд.) радије прибегава њиховом изложењу у марксистичким уџбеницима, него у догматикама Православне и Римокатоличке цркве...

Уз то, пошто више цитира римокатоличку литературу, — изгледа да му је била доступнија — он користи и римокатоличку терминологију тамо где она представља задирање у веродостојност стања ствари, као нпр. „Источни раскол“ (1054. г.). На промоцији књиге Ђебић је јасно истакао да је он те термине (а има их више) употребљавао онако како их је налазио, не упуштајући се у њихове лингвистичке и историјске импликације.