

Појам стварања у историји православног богословља*

У историји хришћанства на истоку учење о стварању је било предмет теолошких расправа два пута. Први пут је везан са учењем Оригена који је трагао за синтезом између библијског приказа стварања и метафизичких претпоставки платонизма. Други повод био је у нашем, XX веку: У Русији група еминентних религијских филозофа, познатих као софиолози, трагала је за начином укључења хришћанског учења у оквир савремене методологије философије. Као и код Оригена, учење о стварању било је и у центру њихове пажње, а и у центру критике којој је софиологија била изложена. Напокон, пошто су антрополошке импликације стварања биле укључене у велике христолошке расправе од петог до осмог века, а како су последице ових расправа одредиле не само учење него и богослужење и духовност православља уопште, очигледно је да је учење о стварању неодвојиво од хришћанског богословског развоја у целини.

Ориген, Св. Атанасије и грчки Оци

Учењем великог Оригена преовладао је један главни апологетски приступ: учинити библијско откривање прихватљивим Грцима. Суштина задатка била је ширење хришћанства, но то је било изузетно тешко. Једноставно коришћење алегорије као нај-

* Наслов оригинала: **Creation in the History of Orthodox Theology**, превео с оригинала Владан Костадиновић, из часописа **St. Vladimir's Theological Quarterly**, (1983) № 1 стр. 27-37.

бољег егзегетског метода није могло да задовољи јер то подразумева сучељавање фундаменталних и непомирљивих метафизичких принципа. Платоновом појму Божије непроменљивости супротставила се библијска идеја стварања, као и тврдња да је свако постојање вечно. Тако је Ориген усвојио решење које се садржало у објави идеје вечног стварања. Бог није почео да буде Творац – Његовом божанству је увек био потребан објекат, а Његова правда је била неспојива са неједнакошћу. Стога овај објекат је један вечно постојећи свет сворених умова (*νοες*) који су били једнаки и идентични. Постојање нашег видљивог универзума у коме су бића применљива и неједнака дошло је као последица пада.¹ За Оригена је вечност стварања заправо неодвојива од вечности Логоса; зато је аријевско тумачење оригенизма доводило до закључка да обоје произилазе вечно од Бога.

Критику аријанства је изнео Св. Атанасије Велики одбијањем метафизичких премиса оригенизма, нарочито оне у вези стварања. Према Атанасију, Бог ствара свет у времену својом вољом, док је Логос Његов Син по *суштини* и изнад времена. Ово разликовање које је Атанасијев главни аргумент против Арија² потврдила је, са једне стране, "да Син није твар настала актом воље" и да је "истинити Син једносуштан Оцу".³ Са друге стране, Атанасије је истицао апсолутну трансцедентност Бога као Творца, Оног Који Јесте будући неодређен ничим изван себе, чак ни оним што *чини*. Отац, Син и Св. Дух учествују у истој трансцедентној природи, а њихов узајамни однос је независан од чина стварања. У поређењу са природом Бога "природа твари, која је постала *ex nihilo*, јесте флуидна, слабашна, смртна и композитна"⁴ ...творевина постоји Његовом милошћу, Његовом вољом, Његовом речју... тако да чак може и да престане да постоји ако Творац то захтели".⁵ Ова супротност између Творца и творевине створио је императив, у халкидонској дефиницији ипостасног јединства божанске и човечанске природе Христа, да се потврди постојање двеју природа од којих свака задржава своје неотуђиве карактеристике.

Међутим, овај нагласак на супротстављању нестворене и створене природе, тако јако представљен у антиаријанским полемикама св. Атанасија, није решило главни философски проблем са којим се грчка философска мисао сусрела у хришћанству: појам стварања у времену. Наравно, Платонов преегзистентни "свет идеја" морао се одбацити, пошто је представљао суштинско и вечно постојање независно од Бога и тежио да умањи реал-

ност видљивог света, који је у платонизму, био само сенка вечних духовних стварности. Па ипак у овом сталном дијалогу са платонизмом подржавају појам божанског плана о стварању за чим је следио прави стваралачки чин у времену. У ствари, сами јеврејски списи, нарочито појам *Кхохма* у књигама о Премудрости и учење Јована Богослова о *Логосу* "од кога је све постало", дали су барем одговор на оно што је закупљало грчку мисао – вечни и божански основ видљиве стварности.

Услед тога, у грчкој патристици постоји неко неарзвијено, али јасно учење о божанским "мислима" о свету. Међутим, ове "мисли" не спадају у божанску природу – оне припадају личном Богу, а нарочито личности, или ипостаси, Логоса и сачињава вечни божански план који постаје стварност у времену вољом Бога. Наглашавањем да ови појмови о свету припадају личном, ипостаном, Богу, кападокијски оци су сачували и апсолутну трансцендентност божанске природе и вечне нестворене могућности божанске слободе стварања. Даље, нарочито код св. Василија Кесаријског, налази се појам динамике стварања силом *логоса* инхерентну томе. Тумачећи Пост. 1: 24 ("Нека земља пусти") св. Василије пише: "Ова кратка заповест моментално постаје стварност и стваралачки *логос*, истичући на начин нама неразумљив, небројену разноликост биљака. Тако поредак природе настајући првом заповешћу улази у период пролажења времена, док се не створи обличје васељене".⁶ Василије не би одбацио савремену теорију о еволуцији докле год би порекло динамике еволуције било у вези са божанском вољом, а не онтолошки аутономно. Св. Максим Исповедник је даље развијао овај унутарњи динамизам свега створеног, пружајући критерије за сву каснију византијску мисао. За св. Максима, Бог започиње "кретњу" или динамику стварања, али она има и Бога као крајњи циљ: Он је "почетак, средина и крај"⁷ и сва је творевина одређена за заједницу са Њим.

У овом смислу, патристичко учење о стварању је неодвојиво од есхатологије – циљ створене историје, самог времена, јесте јединство у Богу. Пантеизам је избегнут очувањем апсолутне разлике између нестворене и створене природе. Чак ни коначна есхатолошка заједница неће бити смеса природа, које нису биле помешане у оваплоћењу Логоса, већ ће постојати лични Бог као што већ постојати лични Бог као што већ постоји, не само унутар своје трансцендентне суштине већ и преко своје енергије која се открива у твари ка као њеном крајњем смислу (логос) и кроз оно на чему сва твар почива унутар живота Божијег.⁸

Руска софиологија

По много чему су циљ и образложење руске софиологије крајем XIX и почетком XX века личили на оригенизам. У оба случаја су теолошки систем створили искрени хришћани у "дијалогу" са савременом философијом, са промишљеном намером да превале јаз између хришћанства и нехришћанског света. Духовни отац руске софиологије био је Владимир Соловјев (1853–1900). Инспириран мистиком (Јаков Беме) као и Спинозом, Шопенхауером и Фихтеом, а да не говоримо о појму "интегралног знања" руских славофила, Соловјев је хришћанско учење о оваплоћењу протумачио као испуњење онтолошког и преегзистентног "света у апсолуту". Карактеристично је да је предмет размишљања био "појам о Богооваплоћењу", чега је историјско оваплоћење било испуњење.⁹ И док је формално признавао библијско учење о трансцедентном Творцу, Соловјев сагледава Бога пре као "стваралачки извор свејединства" проналази, будући у стању разноврсности, то у процесу реинтеграције са својим Извором. Појам божанске Мудрости, или Софије, коришћен је као модел "свејединства" који је онтолошки ујединио Бога и твар.

Соловјев је живео и умро као члан Православне цркве. Међутим, његова метафизика "свејединства" одвела га је такође да сопствену мисао и црквену припадност схвати као трансконфесионалну. Сањао је о есхатологији у којој би се хришћански савез остварио удружено са римским папом и руским царем.

Несвакидашња појава Соловјева би највероватније остала на маргинама историје православног богословја да се није појавила у нарочитом тренутку руске историје, када су водећи интелектуалци, разочарани позитивизмом, трагали за религиозним погледом на свет. Соловјев им је пружао, као и у великом делу интелигенције, вођство и инспирацију. Два истакнута ученика Соловјева која су се одала његовом "религиозном идеализму" су такође постали водећи теолози: Павле Флоренски (1882–1943) и Сергиј Булгаков (1871–1944).

Флоренски, рођен у породици индиферентној према религији, прво је студирао математику, а потом теологију. Рукоположивши се за свештеника постао је професор на московској Духовној академији, уредник часописа академије, да би игром случаја умро као мученик за веру у концентрационом логору 1943. године. Уважаван као "Православни Теилхард" због својих достигнућа у

области математике и науке, чак и након 1917. године, Флоренски је усвојио метафизику "свејединства" од Соловјева. У центру његовог учења поново наилазимо на Мудрост – Софију – "идеалну личност света", "једноставно дато право јединство света", "остварено вечним стварањем од Бога (моје подвлачење)". Као и Ориген вековима раније, Флоренски је сматрао свако право постојање божанским и вечним – не само у свом пореклу него и у свом опстанку. Тако је значај стварања у времену у великој мери умањен, мада не потиснут. Према Флоренском, Мудрост–Софија "прожима дубине Тројице" и стога је "четврто лице", али не лице које је сасуштвено Тројици, него прихваћено унутар божанског живота божанским снисхођењем.¹⁰ Овакво поимање је нека врста паралеле "обожавања благодаћу" или "енергијом", на коју се наилази у грчкој патристици и византијском паламизму. Но, необична терминологија, безлична идеалистична концептуалност и одсуство јасног изложења божанске трансцедентности и стварања у времену доводи у везу учење Флоренског са традицијом гностицизма.

Сергеј Булгаков је био други истакнути ученик Соловјева и блиски пријатељ Флоренског, кога су ова двојица отргнула од формалног марксизма и довела до "идеализма", а касније до свештеничке мантије. Избачен из Совјетског Савеза 1922. године постао је декан Академије св. Сергија у Паризу. Као и његови претходници, и Булгаков је у "секуларизацији" видео највећу опасност са којом се суочавало савремено хришћанство. А у софиологији је видео једини философски приступ који је у стању да јој се супротстави. Он није сматрао да је учење о оваплоћењу, као такво, довољан хришћански одговор на "секуларизацију". "Да ли људи у довољној мери схватају", пита он, "да ова догма по себи није основна већ изведена? По себи она захтева постојање апсолутно неопходне догматске формулације првобитног Богочовека".¹¹ Борећи се изразитије од Флоренског, од увођења "четврте ипостаси" у Богу, он је Софију поистоветио са суштином Божијом, али је такође дефинисао посебну "креативну мудрост". Па ипак, "Мудрост у стварању", пише, "је онтолошки идентична са својим прототипом: иста Мудрост која постоји у Богу". Између нестворене Софије (или суштине Божије) и њеног створеног дупликата, постоји разлика, али такође и онтолошки наставак, па чак и идентичност. Заправо, чини се да је Булгаков био растргнут између своје бриге за хришћанско (и библијско) православље и сопствених философских претпостав-

ки". Као из "ничега" у овом "нечему" свет налази своје место. Бог зачиње стварност која покреће у њему постојање различито од његовог сопственог".¹² Опирући се да прихвати философски парадокс тоталне трансцедентности Божијег стварања вољом "из ничега", Булгаков се чврсто држао извесног онтолошког континуитета између Творца и творевине без правог разрешења проблема.

Немогуће је говорити о руској религијској философији која је цветала почетком овог века, а да се не помене и име Николаја А. Берђајева (1874–1948). Првобитно моралиста и "егзистенцијалиста", Берђајев је био бриљантни критичар институција и идеологија. Најбоље познат по својој философији људске слободе и по својој – стварно патристичкој – идентификацији иконе Божије у човеку са слободом, ипак, он је остао, у неким својим метафизичким тврдњама, ученик не само Бема и немачког идеализма него и Соловјев. А то објашњава његове тешкоће са појмом стварања – које су биле заједничке свим софиолозима. Међутим, он не види порекло човека у реалности суштинске и нестворене Мудрости, већ у Слободи која онтолошки претходи самом Богу. "Човек", пише, "је дете Божије и дете слободе".¹³ "Елемент слободе не долази од Бога Оца, јер постоји пре бића... Бог Творац има апсолутну моћ над свем бивствујућим али не и над слободним".¹⁴ Тако, према Берђајеву корени људске личности и слободе иду све до праизвора, изнад или супериорног у односу на Бога – теорија која у потпуности раскида са библијским откривењем. Расправа у вези учења о стварању, на коју наилазимо код Соловјева, Булгакова, Флоренског и Берђајева вероватно најинтересантнија епизода у историји православног богословја двадесетог века. Њихови најбољи и стални критичари били су Георгије Флоровски и на незнатно различитом плану Владимир Лоски. Флоровски је дао критику метафизике Владимира Соловјева у својој познатој књизи *"Пушеви руског богословја"* (Париз 1937.), али може се рећи да је практично цело дело Флоровског у контакту са грчком патристичком мишљу, а штампано у предратном периоду, било је усмерено против софиолошких постулата Сергија Булгакова, старијег колеге Флоровског на Духовној академији у Паризу.¹⁵ Било, како било, у овим радовима се име Булгакова нигде директно не помиње. Лоски пак, на другој страни отворено критикује софиологију, слажући се са главним позитивним тачкама "новопатристичке синтезе" Флоровског. По појму стварања и Флоровски и Лоски једноставно сле-

де став св. Атанасија, о чему је већ било речи, као супротном ставовима Оригена.

Међу савременим православним богословима софиолошки тренд није нашао следбенике, док "новопатристичка" мисао, коју симболишу Флоровски и Лоски, јасно преовлађује. Ово ипак, не значи да је савремено православно богословје ограничено на историјске, патристичке студије. Учење румунског теолога Думитру Станилоја, које је од скоро постало познатије и доста утицајно, налази се у сталном дијалогу са савременом и, нарочито, са постојећом философијом. Станилоје нарочито инсистира на *личном* приступу Богу – ако је стварање резултат божанске "доброте", оно једино може проистећи из интерперсоналне љубави Три Лица Св. Тројице, која се манифестује *ad extra* у стваралачкој енергији. Заиста, "доброта" се не може идентификовати ни са божанском суштином, која је потпуно трансцедентна, нити са супстанцијалном и статичном стварношћу која би ограничила божанско битисање. Божанска свемоћ може једино проистећи из потпуне слободе личног Бога.¹⁶ Исто лично схватање чина стварања налази се у списима грчког теолога Христоса Јанараса.¹⁷ Ови савремени ставови су јасно неодвојиви од богословја Григорија Паламе и његовог разликовања између несазнајне и трансцедентне божанске суштине, с једне стране, и "нестворене енергије" трипостатног Бога, с друге стране. Због божанских личности – или ипостаси – то је појмљено не само као израз божанске суштине (или "унутрашњих односа" у Богу), за шта је могуће рећи да су божанска добровољна дејства, и да, према томе, чин стварања није "необходно" сјај божанске суштине него резултат свемоћи божанске воље.

Заједничка позадина: теоцентрична антропологија и антропоцентрична космологија

Варијације, па чак и противречности, које сам се трудио да опишем, шематски се могу сагледати у заједничкој позадини коју је православна традиција наследила из раног патристичког периода. Ова заједничка позадина садржи "теоцентричну" антропологију и "антропоцентричну" космологију. Ова антропологија и ова космологија су свакако суштински повезане. Од времена св. Иринеја, грчка патристичка традиција је тежила да дефинише човека у његовим најесенцијалнијим одредницама позивајући се на његову заједницу са Богом. Човек није сагледан као ау-

тономно и самодовољно биће, његова природа је одређена унутарњим односом са Богом, а не супротстављањем благодати. Према Иринеју, човек је створен од трију елемената: тело, душа и Свети Дух,¹⁸ схватање које је несумњиво повезано са проблемом божанског и човечанског *πνεύμα* код св. Павла, и које тешко да може бити решено унутар крутих категорија "природе" и "благодати". За св. Григорија Низијског "човек настаје по заповести да би уживао све доброте Божије", и према томе, "мора да има нешто у својој природи сродно оном у чему учествује". Елемент "сродан Богу" је, наравно, *imago Dei*, који св. Григорије идентификује не просто као облик учешћа у божанском животу, него конкретније – као учествовање у Творчевој "слободи и самоодрживању".¹⁹ Слика Божија није, према томе, статички дар него могућност и *οὐκωρονομία* човека за раст у Богу у правцу све већег обожења, али ради слободне и увећавајуће улоге у стварању у целини.

Ова "теоцентрична" антропологија налази израз и, у том смислу, испуњење у христологији: кападокијско учење о ипостасном сједињењу претпоставља, у Христу, не просто срастање двеју природа, једне нестворене и једне створене, него стварно динамично сједињење. Сједињење се представља у "комуникацији идиома" тј. с једне стране, усвајање људских особина (укључујући пропадљивост и смрт) од стране Логоса, а са друге стране, обожење човека. Божанска и човечанска природа се не сагледавају као опречне или неодговарајуће. "Обожење" не подразумева понижење Божије или упијање човечанске природе од стране Бога, већ истинито испуњење. У исто време, пак, одбијање Евтихијевог монофизитства, халкидонска догма о двама природама и, најзад, потврда постојаности две природе у Христу подржава апсолутну онтолошку разлику између творца и творевине.

Чини се да је главни проблем оваквих усмерења као што су оригенизам и савремена софиологија био у њиховој потрази за *безличним ениџијешима* како би се премостио јаз између апсолутног Творца и "релативног", створеног, постојања, и у потрази за *вечним идејама* као објашњењима самог оваплоћења (на пр. Соловјева "Бого-човечност"). Насупрот томе, у патристичком учењу јаз између Творца и творевине је преошћен на личном или "ипостасном" нивоу који се не може свести на појам "природе". Божанско и човечанско су сједињени ипостасно у личности оваплоћеног Логоса, а обожење је приступачно не безличној и апстрактној људској природи, него само људским лич-

ностима које слободно теже сједињењу с Богом. У појму безличне природе Творац и творевина увек су апсолутно различити док се у Христу ипостасно сједињују.

Ова теоцентрична" антропологија – која је, у исто време, лична – одређује, такође, доминантну православну традицију у схватању стварања у целини. Заиста "теоцентричност" човека чини неизбежним да се сво стварање схвати као антропоцентрично. Ово не произилази из књ. Постање – приче о стварању човека као господара твари, него и, нарочито, из схватања "нове твари" у Христу као што је изражено у светотајинској и литургијској традицији. Умирањем и устајањем са Христом на крштењу, човек не опоравља само живот већ и слободу природног детерминизма. Ово је главни раскид са хеленистичким паганизмом, који је, заједно са многим небиблијским религијама, тежио да обожи природне силе. За хришћанство ни једна створена стварност, управо зато што је створена, не заслужује поклоњење, јер поклоњење припада само Богу.

Међутим, човек и само човек, уколико је крштењем ослобођен од свог палог стања зависности од природе поседује у себи васпостављену слику Божију. Ово мења сав његов однос са створеном природом. Стара православна литургијска традиција је веома богата разним светотајинским радњама којима се природа "посвећује". Али, све ове радње потврђују власт и одговорност човека обављању у *име* Творца. Евхаристијски хлеб и вино постају Тело и Крв Христова јер су храна човеку. Вода крштења или вода освећења у друге сврхе је света, јер служи као средство лечења. Овде се примери множе. Сви они указују на обнову, у Цркви Божијој, прародитељског, рајског плана о односу између Бога и твари, са човеком који је посредник, служитељ и пријатељ Божији. Па ипак, само слободна и одговорна људска личност може преузети овај положај, слободним избором. Само људска личност може бити крштена, имати удела у Телу и Крви Христовој, излечена и жива, а никад људска природа у целини.

Савремена православна теологија је мало учинила на развоју овог потенцијала, нарочито у односу на савремену научну и технолошку револуцију. Како и позитивна достигнућа те револуције, тј реafirмација, јаснија него икад, људске владавине над тварју, тако и очигледне опасности, које носи, у односу на људску личност и њен значај, јасно се могу видети у светлу традиционалног православног гледишта на човека и космос. У недавно објављеним предавањима које је одржао током првих година

после револуције у Русији, Павле Флоренски је зачео синтезу са научним поимањем човека и космоса. Ова синтеза је остала недовршена услед трагичне судбине свога аутора тако да се не може расправљати о детаљима.²⁰ Нарочито је интересантно његово одређење "ипостасних" и "суштинских" нивоа у објашњавању светотајинског освећења, у којем се Флоровски јасно ограђује од софиолошких поставки својих раних радова и придружује се патристичкој традицији. Међутим, истицањем, "безличног" освећења стварности, на неком другом месту, он се враћа софиологији. Даље проучавање једног крајње оригиналног аутора, кога је Георгије Флоровски оптужио да је у суштини "западњачки" богослов,²¹ и издавање његових рукописа који се сада постепено схватају и у његовој родној земљи и у иностранству, могу постати занимљив развој православног богословља стварања.²²

У сваком случају, моје је убеђење да су категорије Истока и Запада, у односу на хришћанску теологију, у великој мери превазиђене стварношћу савременог света. Без обзира на све, ове нове околности не ослобађају богослове од дужности да трагају за истином и спасењем које са њом долази. Као по правилу православно богословље тражи усклашеност са Светим Писмом и традицијом св. Отаца. С тим у вези, изузетни ауторитет и вредност св. Отаца лежи у томе што су они одговорили на конкретне изазове свог времена. Руски софиолози, као и Ориген пре њих, су прихватили изазов; њихово учење, као и Оригеново, свакако изискује критику и даљи развој. Расправа која је окруживала њихов рад сасвим је узбудљива. На несрећу, културне, лингвистичке и конфесионалне препреке су још увек јаке те спречавају шире учешће у овој расправи и боље схватање њеног потенцијала за смисаони израз хришћанске мисли у савременом свету.

Ф у с н о т е:

- 1) Види Ориген *"О начелима"* 1: 2: 10, 2: 9: 6, 3: 5: 3; ur. P. Koetshau, Berlin 1913, 41–2, 169–70, 272–3.
- 2) Види Г. Флоровски *"Појам стварања код св. Атанасија"*, *Studia Patristica* 6, четврти део TU 81 (Berlin 1962) 36–7.
- 3) *Против Аријеваца* 3: 90. PG 26: 448–9.
- 4) Против незнабожаца 41, PG 25: 81 cd.
- 5) *Против Аријеваца* 1: 20, PG 26: 55 a
- 6) *"О шест дана"* 5, PG 29: 1160 d
- 7) *"Поглавље о гностицизму"* 1: 10, PG 91: 1085 d
- 8) О учењу о нествореној енергији, или енергијама, које су Кападокијски оци јасно поставили (нарочито Св. Василије и Григорије Низијски) види више у делу св. Григорија Паламе у 14. веку. Види моју студију "A Study of Gregory Palamas 2d ed. (New York 1974)".
- 9) Види P.P. Zoubov, "Soloviev on Godmanhood (Poughkeepsie, N.Y. 1944.) Cf главни увод у Соловјеву идеју код N.O. Lossky, "History of Russian Philosophy (N.Y. 1951.) и V.V. Zenkovski, A History of Russian Philosophy, vol. 2 (N.Y. 1953)".
- 10) Главно теолошко дело Флоровског "Stolp i utverzhdenie istiny", објављено је у Москви 1914. Цитирамо недавни превод на француски Константина Андроникова "La collone et le fodement de la verite" Lausanne 1975.) 227.
- 11) "A Bulgakov Antology", eds. James Pain and Nicolas Zernov (Philadelphia: Westminster Press, 1976.) 152, italics mine. Булгаков је аутор више од 25 књига и небројено много чланака.
- 12) Ибид, 155.
- 13) "The Destiny of Man" (N.Y. 1937.) 25.
- 14) Ибид, 29. О Берђајеву види дело Т. Клеpinine, "Bibliographie des oeuvres de Nicolas Berdiev" (Paris 1978.).
- 15) Ови радови укључују, нарочито "Vostochnye otsy IV go veka" (Paris 1931.), "Vizantiiskie otsy V-VIII vekov" (Парис 1933.), *"Твар и тварност"*, Православна мисао 1 (1928) 176-212 и "О smerti kresnoi", Православна мисао 2 (1930) 148-187, Београд. Последња два рада су се појавила у скраћеној верзији - ("Стварање и спасење") Creation and Redemption, The Collected Works of Georges Florovsky, 3 (Belmont, Mass.:

- Nordland 1976). Флоровски се такође потрудио да прикаже да ни библијска идеја Мудрости нити коришћење појма Софија у патристичким и богослужбеним изворима немају много заједничког са "софиолошким" теоријама ("O pochitanii Sofii", Trudy pervogo s'ezda russkih akademicheskikh organizatsy za granitsej 2 /Sofia 1938/ 488f). Савремено истраживање потврђује његово мишљење. Погледај мој чланак "L'iconographie de la Sagesse Divine dans la tradition byzantine", Cahiers archéologiques 10 (Paris 1959.) 259-77, поново објављено у "Byzantine Hesychasm" (London: Variorum, 1974).
- 16) D. Staniloae, "Dieu est amour", (Paris 1980) 80 ff; такође "Theology and the Church", (Crestwood, N.Y.: svv Press, 1982) 112ff.
 - 17) Види, на пример - Yannaras "De l'Absence et de l'Inconnaissance de Dieu", (Paris 1971) 103-13.
 - 18) "Against the Heresies" 5: 6: 1, "Sources Chretiennes 153: 75-7. Патристичка мисао "теоцентричне" антропологије је даље развијена у мојој књизи "Byzantine theology: Historical Trends and Doctrinal Themes (N.Y.: Fordham University Press, 1974) 138-43.
 - 19) "Catechetical Oration" 5, ed. J.H. Strawely (Cambridge 1956) 26. Идеја да је слобода основни израз иконе Божије у човеку коју је развио Максим Исповедник (Disputation with Pyrrhus, PG 91: 304c)
 - 20) Види нарочито његове чланке "The Deduction of the Seven Sacraments" и "Sanctification of Reality" у Bogoslovskie trudy 17 (Moscow 1977) 143-6, 147-56.
 - 21) "Puti russkogo bogosloviya" (Paris 1937) 497.
 - 22) Види, на пример, чланак Роберта Слесинског, који је објављен у SVTQ 26: 1 и 26: 2 (1982). Необична разноликост радова Флоренског из области религије мисли, као права наука, данас постаје познатија издавањем тачних биографских података и комплетне биографије. Види Andronik Trubachev, "Ukazatel' pechatnykh trudov svyashchenika Pavla Florenskogo", Bogoslovskie trudy 23 (Moscow 1982) 280-309.