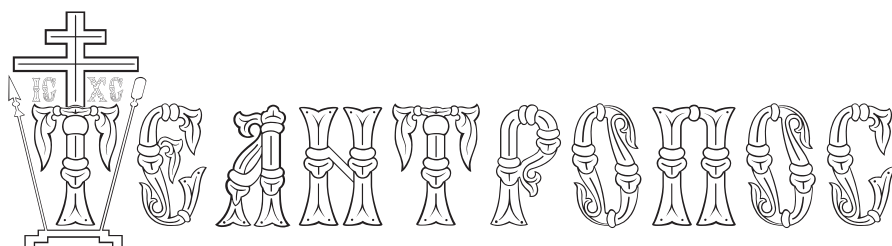


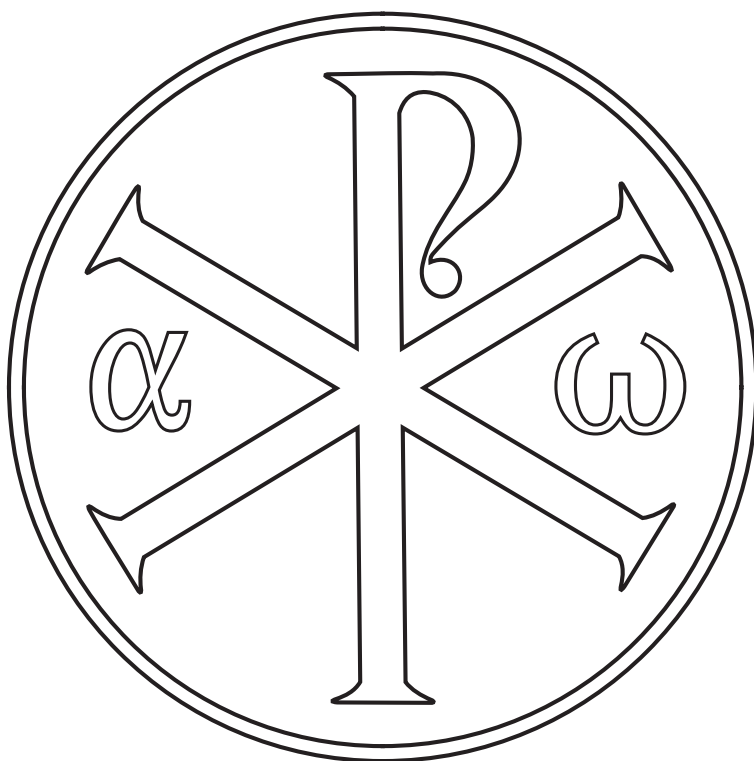


• ТЕОЛОШКИ ЧАСОПИС ЕПАРХИЈЕ ГОРЊОКАРЛОВАЧКЕ • ГОДИНА 2010 • БР. 1 •





• ТЕОЛОШКИ ЧАСОПИС ЕПАРХИЈЕ ГОРЊОКАРЛОВАЧКЕ • ГОДИНА 2010 • БР. 1 •



КАРЛОВАЦ
2010

Са благословом Његовог
Преосвештенства Епископа
горњокарловачког г. Герасима

Издавач:
Епархија горњокарловачка
Издавачка установа „Мартирија“

Председник уређивачког одбора:
Епископ горњокарловачки г. Герасим

Главни и одговорни уредник:
Презвитер Александар Ђаковац

Графичка припрема и дизајн:
Презвитер Славиша Симаковић

Чланови редакције:
Презвитер Марко Ђурић; Ријека
Презвитер Горан Петковић; Перој
Презвитер Славиша Симаковић; Карловац
Презвитер Горан Славнић; Карловац

Адреса уредништва:
Епархија горњокарловачка
Издавачка установа „Мартирија“
Славе Рашкај бр. 14
47000 Карловац; Хрватска

Контакт:
телефон: 00385 (0)47 642 531
факс: 00385 (0)47 642 532

Тираж:
500 примјерака

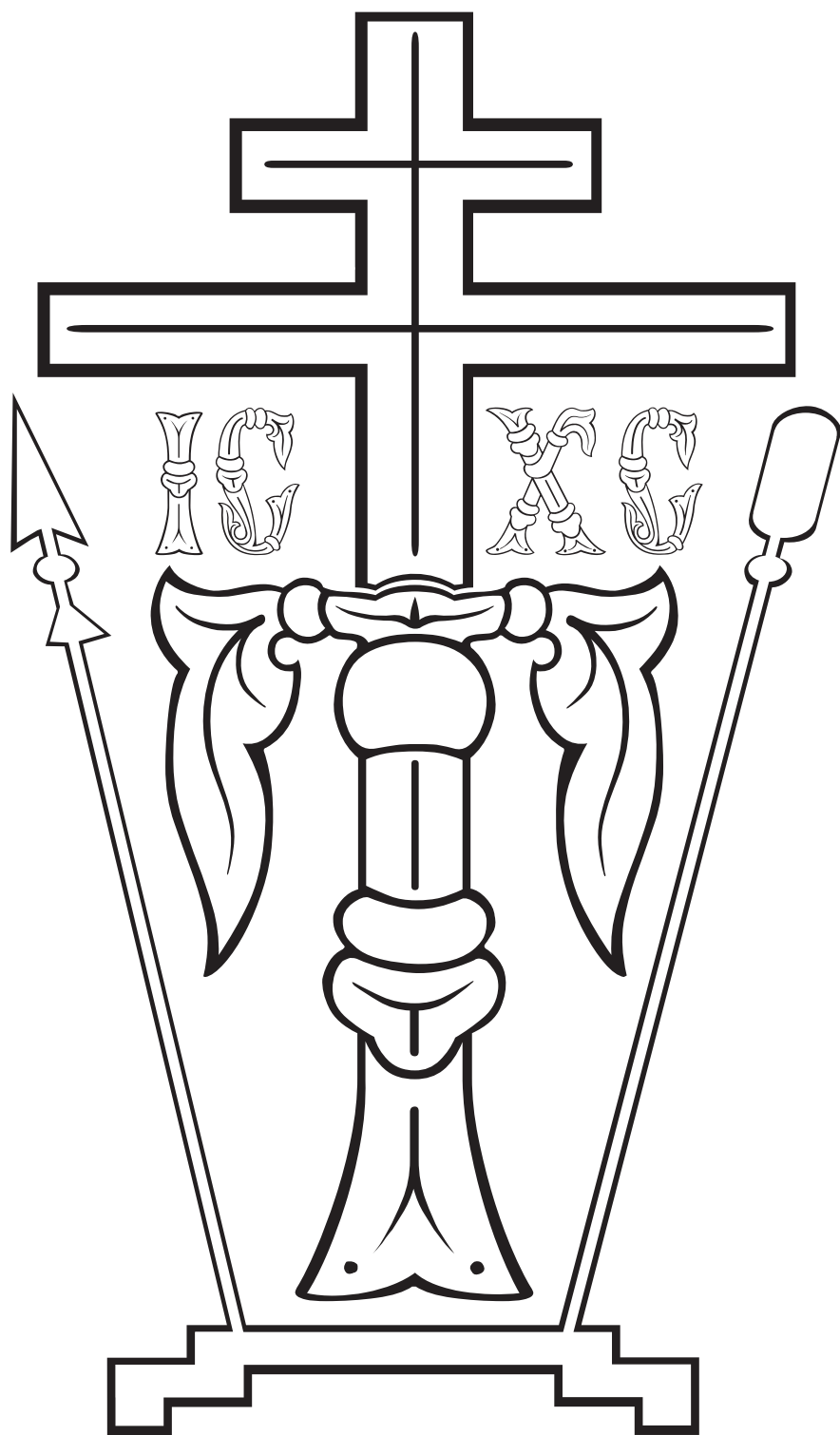
Излази једном годишње и
штампа се средствима издавача.

Рукописи и фотографије се не враћају.
Сви објављени текстови и прилози
представљају ставове аутора.

ISSN 1847-442X

САДРЖАЈ:

- Св. Григорије Ниски
О поковању Сина Оцу 5-17
- Алден А. Мосхамер
Небиће и зло у учењу Григорија Ниског 18-45
- Марк С. М. Скот
Нијансе благодати: сотириолошко тумачење „црне и лепе“ Невесте
у Песми над песмама 1, 5 код Оригена и Григорија Ниског 46-64
- Протојереј Георгије Флоровски
Грчка верзија Аугсбуршког Исповедања 65-67
- Џон Џ. Линч
Леонтије Византијски: кириловска христологија 68-84
- Митрополит Иларион (Алфејев)
Духовни живот по хришћанском схватању 85-95
- Протојереј Јован Романидис
„Једна природа или ипостас Бога Логоса оваплоћеног“
светог Кирила и Халкидон 96-120
- Протојереј Георгије Флоровски
Партијарх Јеремија II и лутерански теолози 121-130
- Торстејн Толефсен
Учење о божанским идејама – историјски преглед 131-163
- Христо Јанарас
Есхатологија: крај времена или слобода од времена? 164-168
- Жан Данијелу
Ступање у Цркву 169-193



СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ НИСКИ

О поковању Сина Оцу*

„Омилија на речи: *А када му све покори,*
онда ће се и сам Син покрити Ономе који му све покори“
 (1. Кор. 15, 28)*

1. Све су речи Господње „речи свете и чисте“, како говори пророк (уп. Пс. 11, 7), када је ум, попут сребра у ватри, очишћен од сваког јеретичког учења и схвата природну светлост истине (ἀληθείας αὐγὴν) коју имају божанске речи. Али сматрам да пре свега треба да буде посведочена сва чистота и сјај учења Светог [Апостола] Павла, пошто је он у рају био узведен у познање несхватљивих ствари. Имајући Христа Који у њему говори,¹ говорио је оно што је природно да говори онај, који томе беше научен од подобног наставника и учитеља, какав је Логос (= Реч).

Лукави преваранти² пружају руке на божанско сребро да би га обезвредили мешајући га са јеретичким и патвореним³ схватањима која помрачују светлост Логоса (= Речи) и тајинска опажања Апостола, тумачећи их по својој вољи или по незнању или по лукавости, призивајући за оправдање своје злобе реч Апостола, који каже да ће се „онда и сам Син покрити (ὑποταγήσεται) Ономе⁴ који му све покори“, тврдећи тако да се [Апостол] слаже са њима у умањивању славе Јединородног [Сина]. Тако кажу да ова реч⁵ означава одређену ропску понизност [Сина Оцу]. Због тога изгледа неопходно да се испита шта је овде речено, да се апостолско сребро покаже заиста чисто, одвојено и несмешано са сваким нечистим и јеретичким мишљењем.

* Ова Омилија светог Григорија Ниског, написана је највероватније између 380. и 382. године, а у сваком случају након смрти Св. Василија Великог 379. Она представља диван пример светоотачке егзегезе, која – како ће читаоци увидети – увек у виду има пре свега спасење човека и читаве творевине. Свакако, основна интенција је побијање аријанског кривоверја и њиховог наопаког тумачења Светог Писма. Изворни текст ове омилије се може наћи у Мињовој Патрологији (Migne, PG 44, 1304–26), а критичко издање објавио је J. K. Downing, у *The Treatise of Gregory of Nyssa. In Il-lud: Tunc et Ipse Filius. A Critical Text with Prolegomena* (Cambridge, Ma., 1947). Ми смо у виду имали и савремено издање, које је са уводом, напоменама и новогрчким преводом приредио Παύκράτιος Μπρούσαλης, Η ΥΠΟΤΑΓΗ ΤΟΥ ΥΙΟΥ ΣΤΟΝ ΠΑΤΕΡΑ, Αθήνα (1996).

* При навођењу Новог завета користили смо превод *Комисије Св. Архијерејског Синода СПС*, при навођењу Псалама превод еп. Атанасија (Јевтића), а при навођењу Старог завета консултовали смо превод Ђ. Даничића али га се нисмо увек држали.

1)) Уп. Рим. 15, 18

2) Израз κάπηλος који употребљава Св. Григорије заправо означава ситног трговца, шићарцију, ситничара и у том смислу преваранта, варалицу, док је ἑμπορος прави трговац.

3) Κιβδηλος значи преварљив, дволичан.

4) Тј. Богу Оцу.

5) Κιβδηλος значи преварљив, дволичан.

2. Видимо да је ова реч, када се користи у Светом Писму, многозначна и да не изражава увек исто, него сада означава једно, а касније нешто друго. Тако каже: „робови да буду послушни (ὕποτάκται) својим господарима“ (Тит. 2, 9). А Пророк говори за бесловесну природу, да ју је Бог потчинио човеку: „Све си потчинио под ноге његове“ (Пс. 8, 7). А за оне који су заробљени у бици каже: „Покори нам народе и незнабошце под ноге наше“ (Пс. 46, 4). И опет, када се чуде они који су спознали спасење своје, говори у лицу Божијем:⁶ „Мени се иноплеменици потчинише“ (Пс. 59, 10). Чини ми се да ово место има сличности са оним које налазимо у шездесет првом псалму где каже: „Зар се неће Богу повинovati душа моја?“ (Пс. 61, 2). Али, између свега овога, оно што су наши непријатељи изнели је из Посланице Коринћанима, где каже: „А када му све покори, онда ће се и сам Син покорити Ономе који му све покори“ (1. Кор. 15, 28).

3. Пошто, дакле, ова реч има многа значења, добро је да испитамо свако посебно, да бисмо видели које је значење речи „покори“ Апостол имао на уму.

Кажемо да се поковавање прво односи на оне који су покорени у бици и који се невољно и по присили поковавају победницима, који су их ратном силом савладали и поробили. Зато, ако се јави прилика која би им дала наду да могу да надјачају своје господаре, поробљени, који своју покореност (= потчињеност) непријатељима сматрају за срамоту и понижење, поново се подижу на устанак. Бесловесне (ἄλογα) [звери] су потчињене словесном [човеку]. Такав је поредак ствари, да оно што је недостатно⁷ (τὸ ἐλλειπὼς) по природи буде потчињено ономе што је боље, што је словесно. Тако је неминовно да се ономе што је надмоћније по природним даровима, поковава оно што је ниже. Тако и они који су у јарму ропства неком законском пресудом, иако су по природи једнаки са овим другима,⁸ пошто немају снаге да се одупру закону, трпе потчињеност као неизбежну нужност. Али, циљ нашег потчињавања Богу јесте спасење, како сазнајемо од Пророка који каже: „Зар се неће Богу повинovati душа моја? Јер је у Њега спасење моје“ (Пс. 61, 2).

4. Стога, ако наши непријатељи изнесу речи Апостола где каже да ће се Син покорити Оцу, неопходно је да их запитамо: будући да реч „потчинити“ има широко значење, са којим га значењем користите да би устврдили да ову реч треба да применимо и на Јединородног Сина Божијег. Али јасно је да ће одговорити да потчињавање Сина не схватају ни на један од ових начина. Јер [Син] није непријатељ који је допао

6) Тј. Богу Оцу.

7) мањкаво.

8) Тј. са својим господарима.

ропства у рату, па да се нада и тежи устанку (= побуни) против владоца, нити је Логос бесловесан па да по неопходности буде потчињен бољој природи, попут оваца или живинчади или говеда која су потчињена човеку. Слично [томе] ни купљени (ἀργυρωιῆτων) или у кући рођени (οἰκογενῶν) роб, не очекује да буде ослобођен од јарма ропства било по закону или благонаклоношћу (εὐνοίας) или милошћу (χάριτος). Али нико неће рећи ни да се Јединородни Бог (μονογενὴ θεὸν) потчињава Оцу ради спасења, јер би се онда он спашавао на начин подобан (καθ' ὁμοιότητα) људима. Јер је променљивој [људској] природи неопходно да се потчини Богу, пошто тако постиже учествовање (μετουσίᾳς) у добру, којим [учествовањем] задобијамо заједницу (κοινωνία) са добрим. Потчињење, пак, нема места код непроменљиве (ἀτρεπτῶ) и неизменљиве (ἀναλλοιώτῳ) силе. У њој се созерцава свако добро име и појам, вечност, нетрулежност, блаженство, постојаност, те да не може да буде нити боља нити гора. Зато не допушта допуњавање у добру, нити има склоност ка ономе што је горе. Оно што је извор спасења за друге, сâмо нема потребу за спасењем.

5. Шта се разумно може рећи о превасходном значењу појма „покорити“? Све што је речено је сасвим далеко⁹ за исправно тумачење и расправу о Јединородном [Сину] и Богу.

А ако покораване схватимо онако како о томе говори Јеванђелист Лука, казујући да је Господ био послушан родитељима док не напуни дванаест година (Лк. 2, 51), ни то се не слаже са односом предвечног и истинитог [Сина] са истинитим [Оцем]. Јер је [Христос] „у свему кушан као и ми, али без гријеха“ (Јев. 4, 15), примивши и да прође све узрасте наше природе. Како дете примао је дечију храну, једући путер и мед (Ис. 7, 15), а када је постао момак¹⁰ примио је све што одговара и припада том добу, бивајући образ (τύπος) доброг¹¹ владања (εὐταξίας).

Пошто су други људи у овоме несавршени, улога младости је да води у боље стање, ка оном што је савршеније. Због тога је дванаестогодишњак био потчињен мајци, да би нам кроз напредовање показао савршено, иако је он и пре тога био савршен. Тако је он исправно узео покораване [родитељима] као средство [за остварење] добра.

Он који је савршен у сваком добру, не може да у себе прими ни узрастање ни смањивање, пошто је његова природа непроменљива и неумањива. Како је онда покорен, не могу да одговоре они који свагда говоре непромишљено. [Христос] се сјединио са нашом људском природом и искусио период детињства узаконивши послушност младих. Ово је јасно отуда, што када је дошао у зреле године, није се више ослањао

9) Тј. сасвим неадекватно, неодговарајуће.

10) Μετράκιον – момак, особа од 14 – 20 година, адолесцент.

11) Узор, образац, пример.

на мајчино управљање. Зато, када му се мати обратила (πρотреπομένης)¹² у Кани Галилејској, [рекавши да је] нестало вина на свадбеном весељу које је било потребно за прославу, Он није одбио оне који су потребити али је одбацио мајчин савет (συμβουλὴν) који више није одговарао његовом узрасту (κατὰ καὶρὸν), рекавши: „Шта хоћеш од мене, жено?“ (Јн. 4, 2). Желиш ли да имаш власт надамном и у овом узрасту? Зар није дошао час моје самовласности (αὐτοκρατέας), и зар нисам у добу (= узрасту) када сам слободан (αὐτεξούσιον)?¹³

Ако, дакле, у одговарајућем узрасту одбацује (ἀποσείεται) покораване оној која га је родила, какво место може да има покораване у доба владања, у доба вечне владавине.¹⁴ То нико не може да прихвати. Јер је особина божанског и блаженог живота да увек пребива у себи (тј. у истом стању) и не прима промене да би постао другачији. Ако је предвечном Логосу, Јединородном Богу, страна свака промена и измена, како ће касније бити оно што сада није? Зашто Апостол не каже да је Син свагда покорен, него да ће се покораване испунити у будућем веку. Ако је покораване било нешто добро и достојно Бога, како се сада добро од Бога удаљује? Јер би то онда било добро за обојицу, и за Сина који приноси и за Оца који прима Синовљево покораване. Онда данас и Оцу и Сину недостаје то добро, и није га пре векова имао нити Отац нити Син. А то ће се, испуњењем времена, догодити (προσγινήσεται) и Оцу и Сину, када ће се Син потчинити, а Отац примити одређену допуну и увећање своје славе, што сада нема.

Како се са овим слаже оно што је непроменљиво? Јер оно што постаје нешто што до сада није било, јесте променљива природа (τρεπτῆς φύσεως). Тако, или је покораване добро, па треба да одредимо да верујемо да је сада добро за Бога, или пак да је недостојно Бога и сада и убудуће. Али, Апостол каже да ће се Син потчинити, а не да се сада потчинио.

6. А можда овареч [Апостола] има неки други циљ, и појам „покорити“ друго значење, далеко од јеретичког зломишљења (κακονοΐα)? Које? Можда се смисао може лакше наћи из онога што је ту, на истом месту, [у Првој Коринћанима] још написано. Писао је [Апостол] неупућеним Коринћанима, који су примили веру у Господа, али су учење о васкрсењу сматрали за мит говорећи: „Како ће устати мртви? И у каквом ће тијелу доћи?“ (1. Кор. 15, 35). На које различите и многоврсне начине ће се тела вратити након смрти и распадања, након што су уништена од месождера,

12) Реч πρотреπω значи и „молити за помоћ“, обратити се некоме са поштовањем. Св. Григорије овим примером показује како, када је одрастао, Христос више није био „потчињен“ мајци, него се она њему „обраћа“, тј. моли Га да нешто учини.

13) Реч αὐτεξούσια је означавала слободног човека за разлику од роба.

14) Св. Григорије хоће да каже следеће: ако Христос у земаљском животу, када за то дође време, одбацује власт над собом оне која га је родила, како неко може да мисли да ће прихватати потчињеност у свом вечном господству и власти.

гмизаваца или риба што пливају, или [птица] што лете или четвороножних животиња? Стога Павле излаже Коринћанима многе доказе, преклињући их да не изједначују Божију силу са нашим сопственим, нити да сматрају да је било шта, што је немогуће човеку, немогуће Богу, поредећи ово¹⁵ са познатим примерима величине силе Божије. Тако је Бог zaloжио (протίθισιν) у телима чудотворност семена, које се стално изнова рађа силом божанском (1. Кор. 15, 37), и божанска сила тиме није исцрпљена, него је присутна у милијардама тела свакојаквих видова, словесних, бесловесних, ваздушних¹⁶ и на земљи, као и оних које видимо на небу, попут сунца и других звезда. Свако [семе] од ових, створено божанском силом, бива својеврсни доказ нама да Бог неће о васкрсењу одбацити наша тела. Сва бића нису доведена у постојање из неке подлежуће¹⁷ материје (ὑποκειμένης ὕλης) већ деловањем божанске воље настаде материја и суштина твари. Много је могућније (= лакше) саобличити поново нешто што већ постоји у одговарајући облик, него довести у биће оно што од почетка нема суштину ни ипостас.¹⁸ Тако у тексту (уп. 1. Кор. 15) показује [Ап. Павле] да је први човек грехом сведен (ἀναλυθέντος) на земљу, и зато назван земљани, одакле следи да сви рођени од овог првог човека постају земаљски и смртни, имајући таквог родитеља, што је имало и другу последицу, да човек изнова буде обновљен од смртности у бесмртност. Слично томе, добро заложено у [људској] природи је даровано сваком земљаном, као што се и зло расуло (= распростраљено) (ἐξέθη) на мноштво кроз једног [човека] наслеђем поколења. Ове речи могу бити узете да потврде [Павлово] учење: „Први човјек је“, каже „од земље, земљан; други човјек је [Господ с]¹⁹ неба. Какав је земљани, такви су и земљани; и какав је небески, такви су и небески“ (1. Кор. 15, 47–48).

Овим, и многим другим примерима, [Ап. Павле] потврђује учење о васкрсењу, док се многим другим силогизмима учење јеретика хвата у замку, и показује да онај који не верује у васкрсење људи, не прихвата ни васкрсење Христово. Кроз мрежу међусобних веза долази неизбежан закључак: „Ако мртви не устају, то ни Христос није устао. А ако Христос није устао, узалуд вјера наша“ (1. Кор. 15, 16–17). Ако је, дакле, тачна тврдња да је Христос устао из мртвих, треба да је свакако истинито и оно што следи – да мртви васкрсавају. Јер се доказивањем дѣла доказује

15) Тј. учење о општем васкрсењу. Св. Григорије хоће да каже, да треба да веру у опште васкрсење упореде са другим познатим чудима Божијим, па ће видети да је и ово могуће.

16) Тј. који лете, птица.

17) Претпостојеће, егзистирајуће.

18) Св. Григорије овде јасно излаже хришћанско учење о стварању *ex nihillo*, према коме Бог ствара све што постоји из апсолутног ничега, па ништа „од почетка нема суштину и ипостас“. Чини се да израз ипостас овде има своје основно значење нечега што заиста постоји, што има онтолошко утемељење. Ако је Бог могао да све што постоји створи из нечега, онда Му је много лакше да нешто што већ постоји, поново уобличи. То је Григоријев доказ у прилог могућности васкрсења који овде износи.

19) У преводу Новог Завета Комисије Св. Синода налазе се речи у заградама, а којих нема код Св. Григорија.

и целина. И насупротив томе, ако неко каже да је целина лаж, да, дакле, не постоји васкрсење, свакако се истинитим неће наћи ни део, тј. да је Христос устао из мртвих. Јер оно што је уопште немогуће, не може бити могућно ни за део (= посебно). Али, за оне који су примили веру, неодбациво (= непорециво) је да је Христос устао из мртвих, те је неопходно да ко верује у васкрсење Христово, верује и у опште васкрсење.

Тако их (= Коринћане) је [Павле] приморао да приме учење, говорећи да ако васкрсење [уопште] не постоји, онда, што је немогуће уопште, немогуће је и посебно. А ако у то [Христово] васкрсење верујемо, примамо и веру у васкрсење свих људи. И додаје ове речи, као закључак читавог доказивања, које се односи на ову истину: „Јер као што у Адаму сви умиру, тако ће и у Христу сви оживјети“ (1. Кор. 15, 22). [Павле] јасно открива тајну [васкрсења], јер онај ко гледа на резултат васкрсења, одмах види и оно што по неопходности следи, да је то циљ надања и оно за шта се речи [молитве] упућују.

7. То је, дакле, циљ расправе. Али, прво ћу изложити моје разумевање написаног, а потом ћу применити реч апостола на изнесено схватање. Шта је смисао речи, којима нас на оном месту учи божански Апостол, говорећи да ће зло отићи у непостојање и да ће бити сасвим уништено.²⁰ Божанску, чисту доброту ће у себи садржати свака словесна природа. Ништа што је Бог створио није искључено из Његовог царства, а свако зло смешано са творевином, као нешто патворено (= лажно), биће проведено кроз пећ очишћујућег огња, те ће оно што је од Бога примило постојање, постати оно што је било пре примања зла.

Он (= Павле) каже да је то тако. Такве ствари имају свој извор у Богу. Оно што је створено у почетку није примило зло. Чисто и неупрљано божанство Јединородног [Сина] усвојило је, каже, људску смртну и пролазну природу. Потпуном људском природом, са којом је смешано (κατ'εμίχθη) божанство, задоби човек ипостас у Христу што јесте првина заједничке смесе (ἀπαρχή τις τοῦ κοινῷ φύραματος).²¹ Кроз Христа, читав род људски је сједињен са божанством. Стога се, дакле, никакво зло не појави у Њему (= Христу), Он „греха не учини“, како каже Пророк, „нити се нађе превара у устима његовим“ (Ис. 53, 9). Нестаде (= не пројави се) са грехом и оно што следује, тј. смрт, пошто не постоји други узрок смрти, осим греха (Јак 1, 15). Њиме (= Христом) отпоче уништење зла и разорење смрти, и утврди се поредак и за оне који Му следују.

20) Ради бољег разумевања реченог, прилажемо један извод из списка Св. Григорија о злу: „Они који прекину своју заједницу са добром и удаље се од онога што је ваљано, стварају зло. Јер нема другог начина постојања зла, до одвајање од добра“ (БЕП. 66, 132). Слично говори и Св. Василије Велики: „Одсуство добра јесте зло“ (БЕП. 54, 92)

21) Треба имати у виду да Св. Григорије овде, пре свега, настоји да покаже истинитост Божанства Христовог које је довођено у питање. Он овде употребљава изразе попут „смешано“, „смеса“, који би се, извучени из контекста, лако могли употребити у монофизитском смислу, што опет, ако се има у виду целина овог списка, а поготово други Григоријеви списи, никако не стоји.

Јер отпадање од добра увек има за последицу лутање од његовог начела, док нам је добро ближе утолико што се оно (= добро) налази у нашој моћи и сили.²² Тако, резултат који следи из делања му претходи. Стога, пошто је човек у Христу, који је постао први плод наше људске природе, примио у себе божанство, Он „постаде првенац оних који су умрли“ (1. Кор. 15, 20) и „прворођени из мртвих“, „раздријешивши муке смрти“ (2. Кор. 12, 2; Јак. 1, 18; Кол. 1, 18; Дап. 2, 24).

Потом, у таквом човеку, који се потпуно одвојио од греха и сасвим одбацио у себи владавину смрти и сваки њен почетак и власт – ако се може наћи ико попут Павла који је тако снажно последовао Христу у одбацивању зла – такав ће се наћи близу првога плода, [тј. Христа], у часу парусије (= доласка Христовог).

А с друге стране – говорим то као пример – ту је Тимотеј, који је, колико је могао, такође последовао своме учитељу.²³ Али има и других, не сасвим налик њему, који су, мало по мало страдали губећи добро, следејући онима који су увек спремни да иду напред и воде следбенике, и непрестаним подражавањем, заличили на своје вође у којима је мало добра пошто зло избилује. Слично томе ће бити и са онима који учествују у злу у најмањем степену. Напредујући у устројству зла, долазе до разрешења (= ослобођења), јер пошто пређу врхунац зла, стиже напредовање ка добру пошто се зло обзнањује (= бива разоткривено, показано).²⁴ Циљ наше нада је да ништа што је супротно добру неће остати, него да ће се божански живот на све проширити, уништавајући сасвим смрт у бићима, уклонивши претходно грех, којим је, како је речено, смрт владала људима (Рим. 5, 14, 17).

Када је, дакле, у нама укинута свака лукава (= зла) власт и поглаварство, и када нашом природом не влада ни једна страст, нужно је да се све потчини ономе који влада над свима. А покораване Богу јесте целосно одстрањење зла. Када, следовањем (= подражавањем) првом плоду [Христу] сви дођемо изван зла, тада се читава [наша] природа [са Христом] сједињује (συνιχθέν), и када потом настане једно тело, оно ће бити само под влашћу добра. На овај начин, када се читаво тело људске природе смеша са божанском и чистом природом, оствариће се у нама оно покораване о коме се за Сина говорило. Тако се покораване које бива телом његовим, приписује (ἀναφορῶν) Ономе који у нама саделава (ἐνεργῶντα) благодат покораванја.

8. То је оно чему подучава велики (Апостол) Павле, како и ја прихватам. Сада је време да наведемо шта сам Апостол каже: „Јер као

22) Овде Св. Григорије подвлачи значај човекове слободе.

23) Апостолу Павлу.

24) Хоће да каже да онима који напредују у злу, када дођу до врхунца зла, зло постаје очевидно, те стога долази до напредовања у добру, пошто је зло обзнањено и разоткривено.

што у Адаму сви умиру, тако ће и у Христу сви оживјети. Но сваки у своме реду: првенац Христос, потом, о његову доласку, они који су Христови; Онда крај, кад преда Царство Богу и Оцу, кад укине свако поглаварство и сваку власт и силу. Јер он треба да царује док не положи све непријатеље под ноге своје. Посљедњи непријатељ укинуће се – смрт. Јер све покори под ноге његове. А када каже да му је све покорено, очигледно, осим Онога који му покори све. А кад му све покори, онда ће се и сам Син покорити Ономе који му све покори, да буде Бог све у свему“ (1. Кор. 15, 22–28). На послетку (= у последњем стиху), најјасније излаже о непостојању зла, говорећи да ће Бог бити у свему, бивајући у свакоме. Тако постаје јасно да ће Бог тада заиста бити у свему, када се никакво зло не буде созерцавало (= пројављивало) међу бићима. Јер је јасно да Бог не може бити присутан у злу. Тако, или Бог неће бити у свему, ако неко зло остаје међу бићима, или, ако треба да верујемо да је Он заиста у свему, онда том вером истовремено прихватамо да не постоји никакво зло. Јер је немогуће да се Бог нађе у ономе што је зло.

А то што је Бог све²⁵ за бића, показује простоту и једноставност живота коме се надамо. А да се наш живот више неће састојати од многог и разног, слично садашњем животу, показује овим речима, говорећи да ће Бог бити за нас све што нам је у овом животу неопходно, сразмерно учествовању у божанском, те ће тако Бог нама бити храна, јер је могуће Бога мислити као Онога Који је храна, и пиће и одећа и покривало, ваздух, место, богатство (= обиље), задовољство, доброта, здравље, сила, разборитост, слава, блаженство, и све што се сматра добрим и што је потребно нашој људској природи. А ово што је речено треба да се схвати на начин достојан Бога. Тако схватамо (= спознајемо) да онај ко је у Богу има све што има и Он. А имати Бога није друго него се с Њим сјединити. Али нико не може да се сједини са Богом, ако не буде судеоник са Њим, како каже Павле (Еф. 3, 6). Јер када се сви причешћем (διὰ τῆς μετουσίᾳς) сјединимо у једно тело Христово, бивамо једно тело у Њему (Еф. 5, 29–30).

Онда када у све дође добро, тада ће се читаво тело Христово покорити животворној власти. Тако се ово покораване тела назива покораванем Самога Сина, Који се смешанњем (ἀνακράμενον) сјединио са својим сопственим телом, које је Црква.²⁶ То каже и Апостол у [Посланици] Колошанима, говорећи: „Сада се радујем у својим страдањима за вас, и у своме тијелу допуњавам што недостаје Христовим патњама, за тијело Његово које је Црква, којој ја постадох служитељ по устројству Божијем“ (Кол. 1, 24–25). А у [Посланици] Коринћанима пише: „А ви сте тијело

25) Ова се светописамска мисао, да ће Бог бити „све у свему“ провлачи кроз многа дела Светог Оца. Тако он каже да ће Бог за спасене бити „и место и дом и одећа и храна и пиће и светлост и богатство и царство“ (ВЕП. 68, 354)

26) Ово је место значајно за разумевање еклисиологије Св. Григорија, где се – као и у Светом Писму – види да поистовећивање Христа са Његовом Црквом није метафоричке природе.

Христово и удови понаособ“ (1. Кор. 12, 27). Још јасније утврђује ово учење у Посланици Ефесцима, говорећи: „Него да будемо истински у љубави да у свему узрастемо у Онога који је глава – Христос. Од кога све тијело, састављано и повезивано помоћу свих зглавака, тако да један другог потпомаже по мјери сваког појединог члана, чини да тијело расте на изграђивање самога себе у љубави“ (Еф. 4, 15–16). Кроз оне који су непрестано утврђени у вери, Христос Себе сазидава (οἰκοδομοῦντος). А престаће да себе сазидава, када Његово тело достигне његову меру раста и савршенства, и неће више ништа недостајати телу његовом да га утврди сазидавањем, пошто ће сви бити утврђени на темељу пророка и апостола и чврсти у вери. А то ће бити, каже Апостол, када: „достигнемо сви у јединство вјере и познања Сина Божијега, у човјека савршена, у мјеру раста пуноће Христове“ (Еф. 4, 13).

[Христос], будући глава, непрестано устројава своје тело онима, који су свагда утврђени, састављајући (= спајајући) и сједињујући (συνβιβάζων) све што је настало, сходно његовом деловању, било да је [у питању] рука или нога или око или ухо или нешто друго од овога што сачињава тело у складу са вером свакога (Рим. 12, 6). Када то чини, [Христос] себе устројава, како смо рекли. Тако је јасно да налазећи се у свима, прима у себе све оне који се са Њим сједињују, заједницом (= причешћем) тела, и све чини удовима тога тела, те иако удова има много, тело је једно (1. Кор. 12, 12). Онај који је себе сјединио са нама и сједињује се са нама и са свима, да буде једно са нама, узима на себе све што је наше.²⁷ А начело нашег добра јесте поковање Богу, када се сагласи²⁸ читава твар (= творевина) са Њим, и када се поклони свако колено и све што је на земљи и што је на небу и испод земље и када сваки језик (= народ) исповеди да је Исус Христос Господ (Фил. 2, 10–11). Тада ће читава творевина постати једно тело и све ће се смирењем сјединити једно са другим у Њему. Тада ће [Христос], читаво тело [Цркву], које је његово сопствено, да покори Оцу.

9. Нека се нико не чуди реченоме. Јер и ми приписујемо души одређене особине својствене телу. Тако на пример, оно што се односи на благородност (εὐφορία) земље, онај²⁹ приписује својој души: „једи, пиј, весели се“ (Лк. 12, 19). Тако и оно што се односи на погорење црквеног тела, односи се на Онога Који пребива (ἐνοικοῦντα) у телу. И све што се у Њему нађе, спасава се, а спасење се објашњава (= разуме) као

27) Ово је, највероватније упућено против Аполинарија Лаодикијског, који је тврдио да Христос није узео на себе савшену људску природу, тј. да је имао људску душу, али бесловесну, без ума. Св. Кападокијци су се овом погрешном учењу снажно супротставили, пре свега из сотириолошких разлога. Јер ако Христос није савршени Бог и савршени Човек, онда ми немамо истиниту заједницу са Богом, па немамо ни спасење. Како каже Св. Григорије Богослов, у чувеном писму Клидонију, „оно што није узето није ни спасено“.

28) Кад постане једногласна, једним гласом.

29) Безумник из јеванђелске приповести.

покораванье, како нам Псалтир налаже да размишљамо. Овоме следи оно што нас Апостол учи, да верујемо да не постоји ништа ван овога што се спасава.³⁰ То значи реч Апостола, да потчињење Сина значи разорење смрти, пошто је ово двоје у узајамном односу – и да више неће бити смрти и да ће се све наћи у животу. А Господ је живот, који ће (= живот) настати, према речи Апостола, када читаво тело узнесе Оцу, када преда Царство своје Богу и Оцу. Како више пута рекосмо, тело Његово (= Христово) јесте читава људска природа, са којом се смешао. Због тога и Апостол Павле назива Господа Посредником (Μεσίτης) између Бога и човека. Јер Он који је у Оцу и дође међу људе, испуни (= оствари) посредништво (1. Тим. 2, 5), сједињујући све са собом, и кроз себе са Оцем, како Господ (и) каже у Јеванђељу: „Као Ти, Оче, што си у мени и ја у теби, да и они у нама једно буду“ (Јн. 17, 22). Ово јасно показује, да Онај који је у Оцу (= Христос) ујединивши себе са нама, саделава (συνάφειαν) наше сједињење (ἀπεργάζεται) са самим Оцем.

Али и оно што у наставку пише у Јеванђељу, сагласно је са претходним: „И славу коју си ми дао ја сам дао њима“ (Јн. 17, 22). Мислим да слава о којој овде говори јесте Дух Свети, кога дувањем (πνεύματος) даде ученицима (Јн. 20, 22). Јер се не могу другачије сјединити они који су међу собом подељени, до свезом Духа [Светога]. „Ако пак неко нема Духа Христовог, он није његов“ (Рим. 8, 9). А слава је Дух Свети, како каже на другом месту Оцу: „Прослави ти мене, Оче, у тебе самога, славом коју имадох у тебе прије него свијет постаде“ (Јн. 17, 5). Јер Бог Логос (= Реч), Који имаше славу Очеу пре [настанка] света, стога у последње дане постаде тело (Јн. 1, 14), јер је неопходно да тело постане, сједињењем са Њим, оно што Логос јесте. И то се и догоди, примајући оно што је Логос имао пре [стварања] света.³¹ А то је Дух Свети, пошто не постоји ништа предвечно, осим Оца и Сина и Духа Светога. Због тога и каже овде: „И славу коју си ми дао ја сам дао њима“ (Јн. 17, 22), да би јединство [Духом Светим] дато мени (= Христу), могло бити дато Теби (= Богу Оцу) кроз мене.

10. Погледајмо речи које у Јеванђељу следеју раније изнесеним: „Да буду једно као што смо ми једно. Ја у њима и ти у мени, да буду усавршени у једно“ (Јн. 17, 22–23). Мислим да није потребно никакво тумачење ових речи, које се слажу са оним што је претходно изнесено, пошто ове речи јасно утврђују учење [о јединству]: „Да буду једно као што смо ми једно“ (Јн. 17, 22). Јер није могуће да на други начин сви буду једно, као ми што смо једно, осим да се удаље од онога што их

30) Тј. не спасава се ништа што је ван Тела Христовог – Цркве.

31) Овде је наравно реч о обожењу. Логос је постао тело, оваплотио се, да би кроз заједницу са Њим творевина могла да задобије божански начин постојања, тј. да буде бог по благодати иако не и по природи.

раздељује међусобно, и да се сједине са нама који смо једно. Али како то може бити да сам ја у њима? Јер није могуће да сам само ја (= Христос) у њима, него си и Ти [Оче у њима], пошто смо ја и Ти једно. Тако ће бити савршени, бивајући савршени у нама, јер смо ми једно. А овај се дар најјасније показује у речима које следе, где каже: „да љубиш њих као што мене љубиш“ (Јн. 17, 23). Јер ако Отац љуби Сина, а сви припадамо Сину, сви бивамо вером тело Његово. А Онај (= Отац) који љуби Сина, љуби и тело свога Сина, као самога Сина. А ми смо тело. Према томе, овим што рекосмо, постаје јасан смисао речи Апостола: да покораване Сина Оцу означава познање истинитог Бога и спасење које прима читава људска природа.

А реч [Апостола] може да буде јаснија уз помоћ других апостолских речи. Једно ћу, пак, издвојити, од његових цењених сведочанстава, пошто не желим да будем многоглагољив. [Апостол] Павле каже за себе: „Са Христом се разапех; А живим – не више ја, него живи у мени Христос“ (Гал. 2, 19–20). Ако више не живи Павле, који се са Христом сараспео (συνεσταύρωμαι), и [ако] живи Христос у њему, све што Павле чини и говори односи се на Христа који у њему живи. Зато су Павлове речи, речи Христове, када каже: „Јер тражите да искушате Христа који у мени говори“ (2. Кор. 13, 3). Не каже да је јеванђелски успех његов, него је дат благодаћу Христа који у њему обитава. Јер каже да Христос који живи у њему, непрестано дела и говори кроз Павла, пошто се удаљио од свега онога, што је некада у њему господарило, када је био богохулник, прогонитељ и грешник [= преступник] (1. Тим. 1, 13), док сада сагледава једино истинито добро и њему бива покоран и послушан. Покорност Павлова Богу настаје од онога (= Христа) који у њему живи и говори и твори добро. Јер је глава (= начало) сваког добра покорност Богу.

А оно што се каже за једнога (= Ап. Павла), свакако можемо да применимо на читава људску природу³² пошто се, како рече Господ, Јеванђеље јави читавом свету (Мк. 16, 7; Мт. 28, 19). Јер када сви свуку старог човека са делима његовим и са жељама његовим, и приме у себе Господа, свакако да ће Онај који у њима живи творити добро, Њиме сатворено. А врх (= врхунац) свег добра јесте спасење, које задобијамо удаљавањем од зла. Али није могуће да се другачије одвојимо од зла, до да се покорношћу сјединимо са Богом. Свакако, и ово покораване Богу односи се не Христа који у нама живи. Тако, ако имамо неко добро, оно је Његово, и свако добро од Њега долази, каже један од пророка. Тако, покораване Његово (= Христово) показује се као добро и врло, а добро је у сваком случају [добро] Њега Самога, од кога производи свако добро, како каже пророк.

32) Св. Григорије заправо каже „на читава људску твар“ – πάση τῇ κτίσει τῶν ἀνθρώπων – али смо се због духа српског језика определили да преведемо као „природу“.

Нека нико не одбади појам „потчињавање“ гледајући на уобичајену употребу ове речи. Јер премудрошћу велики [Апостол] Павле зна како да користи спољашњу пројаву [ове] речи, и да прилагоди њено значење својој мисли, чак и онда када уобичајено значење речи води у другом правцу. Такав случај имамо када каже „Себе је понизио (ἐκένωσεν)³³ [Христос]“ (Фил. 2, 7) и „да коју моју похвалу уништи (κενώσει)“ (1. Кор. 9, 15) и „узалудна (κεκένωται) је вјера“ (Рим. 4, 14) и „да се не обеснажи (κενωθή) крст Христов“ (1. Кор. 1, 17). Одакле је узео ову реч у свој речник? И ко ће га осудити што каже: „Чезнем за вама (ὑμῖν)“ (1. Сол. 2, 8), што употребљава реч која указује на љубавну жељу?³⁴ И одакле је узео реч „гордити се“ (περπερεύσθαι) (1. Кор. 13, 4), да покаже везу љубави и смирења? И како се свадљивост и расправљање повезују са речју „ἔριθος“³⁵ која означава дневницу радника, пошто се реч „ἔριθεια“ односи на вуну.³⁶ ли Павле, незаинтересован за суву етимологију речи, даје речима којима жели [другачији] смисао. Тако ће они који пажљиво изучавају, наћи и многа друга места у речима Апостола, [где употребљава речи у значењима] која не одговарају свакодневној употреби, него их он, сходно своме расуђивању, користи дајући им посебан смисао, који се не слаже са уобичајеним (= свакодневним). Тако и овде [Апостол] Павле користи реч „покорити се“ у значењу које се разликује од уобичајеног.

11. Потврда је овога чињеница према којој чак ни покорене непријатеља, које је овде споменуто, није [само] насилно и присиљавајуће, што могу да потврде они који су вични слову, него се чак и у овом случају реч „поковање“ јасно тумачи као њихово спасење.³⁷ То се види и из тога што апостол Павле употребљава реч „непријатељ“ у двоструком значењу. Јер каже да ће се сви непријатељи покорити и да ће сви бити уништени. Покориће се, дакле, непријатељ човеков, смрт и са њом начело и владавина и сила греха. Али покориће се, у другом смислу, и они који се називају непријатељи Божији, који су се [удаљили] од Царства самоупрљавши се. То има у виду када у [Посланици] Римљанима каже да „смо се као непријатељи, помирили с Богом“ (Рим. 5, 10). Зато оно што овде назива

33) Као што видимо у овом и у следећим примерима које наводи Св. Григорије, апостол Павле спретно употребљава израз *kenosij* који има буквално значење испражњење. Због тога је тај израз и иначе тешко преводив на српски, па видимо да су и у преводу Новог Завета коришћена решења која не откривају заједничку употребу ове речи у свим наведеним случајевима. Због тога овом напоменом на то скрећемо пажњу читаоцима јер би у противном пример Св. Григорија остао неразумљив.

34) Наиме, реч *ὑμῖν*, је од речи *ἔμερος* која означава чежњу, посебно љубавну. Такође је то име Афродитиног сина и њеног пратиоца који представља персонификацију љубавне чежње. Али, надахнут Духом Божијим, ап. Павле смело користи и овакве „неприличне“ изразе, знајући да их употреби у правом контексту и да им смисао који обично немају. То је, заправо, оно што и тврди Св. Григорије.

35) Чини нам се да Св. Григорије овде има у виду 2. Кор. 12, 20.

36) Једном речју, ап. Павле је склон неуобичајеном коришћењу речи, дајући им смисао сагласан његовим потребама и удаљавајући се од њиховог изворног значења.

37) Хоће да каже, да је чак и у случају рата „поковање“, односно заробљавање непријатеља, заправо њихово спасење, јер би у противном, вероватно, били убијени.

потчињење, тамо назива помирење, указујући другим речима на спасење. Пошто спасење проиходи из покораванја, то на другом месту каже да ћемо се „помирени спасити животом његовим“ (Рим. 5, 20). Стога, [Павле] каже да ће овакви непријатељи бити потчињени Богу Оцу, пошто смрт више нема власти. То показују [Павлове] речи када каже да ће „смрт ће бити уништена“ што јасна казује да ће сила зла бити потпуно уклоњена (παντελὲς ἐξαργηθήσεται). Они су названи непријатељима Божијим због непоштовања, док су они који су постали пријатељи Господњи убеђени Павловим речима: „Умјесто Христа, дакле, молимо као да Бог позива кроз нас: Молимо у име Христово – помирите се са Богом“ (2. Кор. 5, 20). Сагласно обећању датом у Јеванђељу, нисмо више робови Господњи, него смо, једном помирени, прибројани пријатељима.

Тако треба да благочестиво тумачимо место где каже да ће [Христос] царевати: „док не положим непријатеље Твоје за подножје ногама Твојим“ (Пс. 119, 1). Сматрам да речи „да ће царевати“ треба разумети [у смислу] да ће победити. Онда ће јунаштво снажног (= Христа) у борби престати, када све што је супротно добру буде уништено. Тада ће читаво окупљено Царство предати Богу Оцу и тада ће [Бог Отац] све да сједини са Собом. Јер то што предаје Царство Оцу, значи да [Христос] предаје Оцу све оне, који кроз Њега имају приступ Оцу (Рим. 5, 2).

Када сви непријатељи буду под ногама (ὑποπόδιον) Божијим, пронаћи ће траг (ἵχνος) божанског у себи. И смрт ће бити уништена, јер ако нема никога ко би умро, ни сама смрт не постоји. Тада ћемо му бити покорени. Али [покораванје] не треба схватити као ропско потчињавање, него као Царство и нетрулежност и блаженство. У Том смислу каже [Апостол] Павле да ће се Богу [Оцу] покорити [Христос] који живи у нама. Он (= Христос) је Тај који Собом у нама савршава добро и чини у нама што је за нас најбоље.

Ово су моја промишљања на премудре речи великог апостола Павла, у складу са мером мога ума, у мом настојању да покажем како начелници јеретичког учења нису схватили смисао, који је Апостол имао у виду пишући ове речи. Ако је оно што је речено довољно за тебе, то мора бити приписано Божијој благодати. А ако се наше испитивање покаже као недостатно, ми ћемо ревносно понудити његову допуну, ако нам писмом на то укажеш, и ако се молитвама нашим оно што је скривено пројави Духом Светим.

*Превод са старогрчког и коментари:
презвитер мр Александар Баковац*

АЛДЕН А. МОСХАМЕР

Небиће и зло у учењу Григорија Ниског*

„Ниједно зло не постоји по својој ипостаси (субстанцији) (κατ' ἰδίαν ὑπόστασιν) лежећи изван могућности слободног избора (ἔξω προαίρεσεως χεῖμερον).“¹ Овако у свом најранијем делу *De Virginitate* говори свети Григорије Ниски.² Ову тврдњу свети Григорије скоро дословно понавља у делима свих раздобља свога стваралаштва када расправља о пореклу и природи зла.³ Идеја према којој зло само по себи није реалност била је сасвим уобичајена у грчкој философској литератури Григоријевог времена, као и у хришћанском учењу.⁴ Григорије је знао за такво учење, ако ни из једног другог извора онда од свог брата Василија, који зло описује не као „живећу суштину (οὐχὶ οὐσία ζῶσα), већ као управљање душе супротно врлини, које се врхуни у опадању од добра“. Василије, међутим, додаје: „да зло свакако постоји, нико жив неће порећи“.⁵

* Наслов изворника: Alden A. Mosshammer, "Non-Being and Evil in Gregory of Nyssa," *Vigiliae Christianae* Vol. 44, No. 2 (1990), стр. 136–167.

1) Григорије разуме προαίρεσις као могућност слободно жељеног, намерног избора. Он понекад користи ову реч у односу на Бога (в. *De Anima*, PG 46, 124B); али углавном Григорије разуме προαίρεσις као могућност избора између два супротна, а посебно морално супротна тока чињења, те стога он најчешће користи ову реч у контексту слободе створених бића. Најбољи превод би вероватно био „слободан избор“, али ја сам кроз овај рад углавном преносио термин једноставно као „проересис“ („prohaeresis“). Слично томе, углавном сам користио „ипостас“ („hypostasis“) као да је то енглеска реч, радије него да је преводим са „субстанција“ („substance“). Григорије користи „ипостас“ у широкој разноликости значења. У контексту његове расправе о злу ова реч може се некад односити на дефиницију природе зла, а некад на конкретно присуство зла у свету као појединачног израза квалитета који одређују његову општу суштину. У овом другом смислу, пошто је његова суштину одсуство, зло не може представљати себе по ипостаси као посебна прилика онога што није; у претходном смислу, зло не може имати своју сопствену ипостас („одређење“) јер може бити одређено само као супротност нечега другог. Но, Григорије термине које користи нигде не дефинише прецизно. На тему Григоријевог коришћења термина „ипостас“ и о недостатку прецизности и доследности у његовом техничком речнику видети Christopher G. Stead, "Ontology and Terminology in Gregory of Nyssa," *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, ed. H. Dörrie et al. (Leiden 1976), стр. 107–127, прештампано у *Substance and illusion in the Christian Fathers*, London 1985. Дobar преглед мноштва различитих значења у којима Григорије користи ову реч може се такође пронаћи у Javier Ibañez and Fernando Mendoza, "El valor del término 'hypostasis' en el libro contra Eunomio de Gregorio de Nisa," *El „Contra Eunomium I“ en la producción literaria de Gregorio de Nisa*, ed. L. F. Mateo-Seco (Pamplona 1988), стр. 329–337.

2) GNO VIII. 1, 299, 12–14. Григоријева дела су, где је то било могуће, навођена према Jaeger-овом издању *Grigorii Nysseni Opera* [GNO], или према текстовима који су издати у *Patrologia Graeca* (PG), од 44–46. тома. По питању хронологије Григоријевих дела погледати нарочито Jean Daniélou, "La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse," *Revue des sciences religieuses* 29 (1955), стр. 346–71, "La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse," *Studia Patristica* 7 (1966), стр. 159–69, Gerhard May "Die Chronologie des Lebens und Werke des Gregor von Nyssa," *Écriture et Culture Philosophique chez Grégoire de Nysse* (Leiden 1971), стр. 51–67. *De Virginitate* је углавном признато као дело Григорија Ниског и сматра се да је написано негде с почетка или средином осме деценије четвртог века, према се сведочење о датирању овог дела у 371. годину и схватање да је то његово најраније дело више не сматрају нужним.

3) *De Beatitudinibus* PG 44, 1256B; *De Anima* PG 46, 101A; *In Ecclesiasten* GNO V, 407, 14–15; *Oratio Catechetica* PG 45, 32C; *De Vita Moysis* GNO VII. 1, 59, 24.

4) За краћи преглед историјата ове идеје у хришћанској мисли пре Григорија видети W. Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker* (Wiesbaden 1955), стр. 89–90; о злу као небићу код Атанасија видети E. P. Meijering, *Orthodoxy and Platonism in Athanasius* (Leiden 1968), стр. 10–18.

5) *In Hexamaeron* II, 4, PG 29, 37C–D; уп. омилију *Quod Deus non est auctor malorum* PG 31, 341B где

Василијево спајање ових двеју тврдњи указује на потешкоћу која искрсава пред писцима ранохришћанске епохе у покушајима да се стварност греха усклади са Божјом свемоћју и добротом. Ако зло не поседује суштину у поретку ствари онда је тешко разумети како је могуће тако уверено рећи да оно „постоји“. Григорије Ниски се са овим проблемом суочава много одлучније од својих претходника. Незадовољан изузимањем Бога од одговорности за постојање зла, Григорије жели да покаже како зло није једноставно одсуство добра, већ нарочита врста одсуства које, заправо, „постоји“ у зависности од управљања енергијама створене воље. Као што каже у својим беседама на Блажена (PG 44, 1256B), „зло задобија постојање (= субсистенцију) онда када га изаберемо, долази у постојање у самом тренутку избора, јер се, само за себе, у својој ипостаси оно нигде не налази да постоји изван слободног избора“.

Григорије не истражује систематски све импликације таквих тврдњи нити било где даје опсежну суму свога учења као целине. И поред тога, неколико елемената Григоријевог разумевања природе зла ипак сачињавају доследнији и философски занимљивији скуп учења него што су то Григоријеви тумачи – или чак сâм Григорије – препознавали. За Григорија зло није једноставно одсуство добра већ не-бивање добра – облик небића које створена воља чини (= узрокује) да „постоји“ као одсуство добра. Сва твар подређена је сталном кретању и промени јер је, према Григорију, сама твар покрет и промена од небића ка бићу. Створена врлина, поготово врлина за чије остварење Бог призива створени разум да у њој учествује, јесте позитивни покрет, потенцијално бескрајни ток ка неисцрпном бићу божанске природе. Зло је неуспех створеног разума да одговори на овај позив за покрет ка добру. Зло је, стога, покрет створеног разума у повлачењу од бића Божијег, пут ка непостојању. Као покрет одлажења, ток зла није бескрајан, већ мора да сконча у смрти створене воље као његовог праоца и можда у „смрти“ створеног разума као целине. Створена интелигенција спасена је свог суицидалног тока само зато што је Христос ступио у небиће ка којем се зло креће и преобразио га. Овим скупом учења свети Григорије објашњава и како зло заправо постоји као биће изван Бога и чини философску дефиницију зла као непостојања средством да изрази хришћанско схватање греха и благодати.

Зло као небиће

Григорије започиње од Василијевог становишта да зло не потиче од Бога те да зато не постоји као такво, већ је његово постојање одређено одсуством добра. У *De Virginitate* он користи аналогију таме коју

Василије каже да не постоји сопствена субстанција (ἰδίαν ὑπόστασιν) зла.

проузрокује вољно затварање ока или аналогiju таме проузроковане немарношћу и неуспехом да се на кући направе прозори. За таму није одговорно Сунце. Она је одсуство светлости које производи од недостатка вида. Поред тога, каже свети Григорије, зло се појавило онда када је први човек одлучио да се одвоји од добра.⁶ У коментарима на Псалме он иде још даље (GNO V, 63, 1–6): зло није само отпадање од добра, већ и пад у небиће. Коментаришући израз (Пс. 106, 40) „ништавило (ἐξουδένωσις) би изливено на кнезове“, Григорије каже да бивствовати у злу није исправан (κυρίως) начин бивствовања, јер зло не постоји само по себи – непостојање добра је извор зла. Као што за вино које је сипано у воду кажемо да је „разводњено“ или за гвожђе које је растопљено да је „усијано“, тако је и онај који падне у ништавило, које је зло, „нихилизован“ (= поништен) (ὁ ἐν τῷ οὐδενὶ γένόμενος – τοῦτο δὲ ἐστὶν ἡ κακία – ἐξουδένωται). Непостојање (ἀνυπαρξία) је оно, каже Григорије, што је „дошло узрочницима зла, првим људима, као прљава поплава и излила се над свим њиховим наследницима“.

Протумачени светописамски израз делимично подстиче поистовећивање зла са небићем, али другде у свом раду Григорије одлучније дефинише зло (GNO V, 155, 6–8) као „биће које је ван бивствовања чија суштина има постојање (или „чија природа је одређена“) не у бивању, већ у не-бивању добрим“ (εἰ δέ τι ἔξο τοῦ ὄντος ἐστὶν, οὐ ἡ οὐσία οὐχ ἐν τῷ εἶναι, ἀλλ’ ἐν τῷ ἀγαθὸν μὴ εἶναι τὴν ὑπὸ στασιν ἔχει). Исто одређење појављује се и у Григоријевој најсадржајнијој тврдњи, у одељку из омилија на Књигу Проповедникову (GNO V, 406, 7–407, 15), где он нуди своју личну „вишу философију“ о природи стварности.

Заиста постојеће (τὸ ὄντως ὄν) јесте Добро само по себи... Ово Добро, стога, или радије ово над-Добро, само по себи јесте, и посредством Себе самог, дало је, и наставља да даје, бићима која постоје, могућност да постану и да наставе да постоје; шта год да се нађе изван Њега јесте непостојеће (ἀνυπαρξία), јер оно што је изван постојећег није у бићу. Пошто се зло разумева као супротно врлини, а пошто је савршена врлина Бог, зло је изван Бога; његова природа почива не у томе да оно нешто јесте, већ у томе што оно не постоји као добро. Јер, појам „изван добра“ назвали смо „зло“. Зло и добро разумеју се као супротности, на исти начин као што се не-бивствовање разликује као супротно

6) GNO VIII, 1, 298, 21–229, 6. За детаљну анализу аналогije ока видети Jean Daniélou, “Aveuglement,” *L’être et le Temps chez le Grégoire de Nysse* (Leiden 1970), стр. 133–153 (у овом раду навођено као *L’être*); Григорије тежи да донекле умањи одговорност првих људи окривљујући „онога који је први зачео зло у човеку“. У овом тексту усредсредимо се на метафизику зла, те не можемо разматрати проблем првородног греха или релативне одговорности првосазданих и Сатане у овом, ионако, предугом раду. Видети, са можда превише наглашавања одговорности Сатане за зло, E. J. Philippi, “The Doctrine of Evil in St. Gregory of Nyssa,” *Studia Patristica* 9 (1966), стр. 251–56.

од бивствовања. Управо онда када смо сопственим покретом отпали од добра – баш као што се за оне који затворе очи на светлу каже да виде таму, јер видети таму значи не видети ништа – небивствујућа (ἀνύπαρκτος) природа зла је добила постојање (οὐσιώθη) у онима који су отпали од добра; и оно постоји онолико дуго колико смо ми изван добра. Ако властити покрет наше воље одвоји себе од заједнице са небивствујућим и прилепи се за бивствујуће онда оно што више нема постојање у мени неће више постојати уопште. Јер зло, само по себи не постоји (κείνενον) изван могућности слободног избора.

Свети Григорије овде покушава да направи разлику између постојања створених бића која постоје силом Божијом, и непостојања, које је зло, као нечега што је изван бивствовања. Било шта што постоји, постоји захваљујући сили Божијој, а све што није утемељено на сили Божијој не постоји.⁷ Пошто је зло супротно добру, а Бог је само Добро, онда зло мора, на неки начин, да буде „биће“ изван Бога те стога и изван бивствовања. Григорије покушава да објасни ово не-бивствовање зла као нечега чија се природа у потпуности састоји у томе што оно не постоји као добро. Као што се не може заиста „видети“ тама, него се слепило мора разумети као не-виђење светлости, тако се зло појми само као не-бивствовање добра. Ни „тама“ нити „зло“ нису имена бића које постоји по својој моћи, већ пре речи које користимо када говоримо о непостојању супротног бића. Штавише, будући да је Бог творац свега постојећег и да је, стога, постојање добро, зло мора бити схваћено не само као непостојање и одсуство добра, већ на неки начин и као небивање постојања. Григорије, међутим, даље наставља и каже да ова неегзистирајућа природа зла „задобија постојање“ у онима који су отпали од добра, управо као што је тама „одсуство“ узроковано од стране онога који је затворио своје очи. На тај начин зло није „биће изван постојања“ у смислу нечега што уопште не постоји, већ некакав начин постојања који може бити схваћен само као одсуство онога што је његова супротност.

Слично одређење налазимо у *Катихетској беседи* (PG 45, 28C), где наилазимо на једно од многих Григоријевих одређења створене стварности као преласка од небића ка бићу, те тако постаје још јасније да је зло небиће у потпуно другачијем смислу од тога да је оно уопштено ништа.

Разликовање између врлине и зла није супротстављање два бића која постоје као ипостаси. Као што је небивствујуће супротно бивствујућем (ἀντιδιαρεῖται τῷ ὄντι τὸ μὴ ὄν) и није

7) На тему учествовања у бићу Божијем, видети David Balás, *Metousia Theou: Man's Participation in God's Perfections according to St. Gregory of Nyssa*, *Studia Anselmiana* 55 (Rome 1966).

могуће рећи да небивствујуће постоји као ипостас насупрот бивствујућем, већ је оно, уместо тога, одсуство бивствовања (ἀνυπαρξία) супротно (ἀντιδιαίρεῖσθαι) од бивствовања (ὑπαρξίς), тако је и зло супротно врлини, не бивајући ништа по себи, већ бивајући схваћено само као одсуство (τῇ ἀπουσίᾳ) доброг. Као што кажемо да је слепило супротно виђењу, не да је слепило нешто што по својој природи постоји, већ да је оно прекид претходног стања (προλαβούσης ἕξως στέρησιν), тако исто кажемо да се зло разуме као оскудица добра, као сенка која прати пут сунчевог зрака. Нетварна природа је непријемчива за било какав покрет промене или варијације, док је све што постоји (ὑποστάν) као тварно подложно промени, јер сама ипостас стварања почиње променом: божанском силом небиће бива доведено у биће.

Григорије наставља да подробно излаже о томе како је завист рођена независним покретом створене и стога променљиве воље анђелског изумитеља зла, који је онда обмануо човека навевши га да слободно изабере зло. Он завршава (PG 45, 32C) рекапитулирајући своју дефиницију зла као непостојања добра.

Особеност зла је у томе што оно постоји као одсуство добра, а не као самостално биће, нити да се поима као ипостас. Јер ниједно зло не постоји по себи изван могућности слободног избора (проересис-а), већ се тако назива због тога што не постоји као добро. Оно што не постоји (τὸ δὲ μὴ ὂν) нема ипостас (οὐχ ὑφέστηκε), а творац бивствујућег није творац онога што нема постојање.

Свети Григорије овде опет одређује зло као негативан појам, који је супротан добру на исти начин на који је небиће супротно бићу. Зло је μὴ ὂν, небиће без постојања чији творац не може бити Бог, име за одсуство добра. Па опет, Григорије о овом μὴ ὂν говори као о „ономе што нема постојање“ на начин који сугерише да оно заиста постоји, иако Бог не може бити његов творац. Штавише, у овом истом одељку Григорије користи „небиће“ да опише одсуство из којег је Бог створио биће. Ако „зло“ не схватимо као назив за одсуство бића из којег је Бог привео у постојање сва бића, онда некако морамо да направимо разлику између небића које је чисто ништавило без својства као одсуства добра, и небића које називамо „зло“ кад год постоји одступање од добра. Такво разликовање произлази из Григоријевог описивања зла не само ка „небивања“ или одсуства добра, већ и као лишавања (steresis) присуства добра које (лишавање – прим. прев.) прати претходно стање (присуства – прим. прев.). Григорије користи „steresis“ у аристотеловском смислу

одсуства нечега што би требало да буде присутно, не у смислу потпуне празнине.⁸ Свети Василије је такође описао зло као „steresis“, али Григорије иде даље од Василија у свом схватању овог стања недостатка. Као неуспех онога што је требало бити – и што је заиста било – присутно, зло као небиће није одсуство у смислу ништавила, као небиће из којег је Бог створио биће, већ је то негативно стање унутар бића које је наступило услед одступања од бића које је већ присутно. Односно, небиће које је зло зависи од бића, којег је оно (= зло) лишавање и које оно, стога, претпоставља. Зло онда није једноставно логичка супротност бићу, као што Григоријево одређење изгледа да указује, обична фраза која је еквивалентна предикату не-постојања, већ нека врста постојања која може бити одређена само негацијом. Григорију је света Макрина најсажетије изложила случај када је рекла (*De Anima* PG 46, 93B) да ничега нема изван божанског осим зла, које „колико год може звучати парадоксално, има своје биће у небићу“ (ἐν τῷ μὴ εἶναι τὸ εἶναι ἔχει).

Зло као биће

Свети Григорије, дакле, одређује зло као небиће, у исто време сугеришући да зло свакако „постоји“ у одсуству добра. Став да зло има неку врсту егзистенције такође произилази из многобројних одељака у којима Григорије подстиче сталну хришћанску молитву и очекивање да ће зло бити протерано у небиће. Неколико примера ће поткрепити то становиште. У разговору о души, позивајући се на свој парадокс да зло има биће у небићу (PG 46, 93B) Макрина каже (PG 46, 101A) да на крају зло мора бити одстрањено из бића (ἐκ τοῦ ὄντος) јер оно што уистину не постоји, не постоји уопште.⁹ „Да дође Царство Твоје“ јесте молитва за повлачење свих сила зла, заправо, за њихово премештање у небиће (εἰς τὸ μὴ ὄν, *De Oratione* PG 44, 1156D). Премудрост (Логос) је ступила у срце земље да би изазвала повлачење зла у не-субсистенцију (εἰς ἀνυπαρξίαν, *De Tridui Spatio* GNO IX, 283, 6).¹⁰

С обзиром на то да се зло на крају мора повући у небиће и несубсистенцију, оно не може, бар не у том смислу, бити у међувремену окарактерисано као небиће. Ако зло треба да буде уклоњено из бића, онда оно мора бити схваћено у неком смислу као постојеће. Свети Григорије користи израз „небиће“ у два потпуно различита смисла не правећи довољно јасну разлику између њих. Први смисао односи се на небиће као

8) Aristotle, *Categories* 12A. Уп. Jean Daniélou, „Aveuglement,” *L'être*, стр. 138, који сматра да Григорије следи стоичку прераду Аристотелове употребе термина.

9) Макрина додаје да ће зло, пошто нема природу којом би постојало изван проересиса (‘prohaeresis’), нужно нестати онда кад сав проересис (= сва воља) буде у Богу, јер неће остати ниједно спремиште за њега. Овај одељак разматран је у наставку рада.

10) Уп. *De Mortuis* GNO IX, 57, 25–26; *In Eccles.* GNO V, 297, 13–298, 3; *Tunc Ipse Filius* PG 44, 1316A; *In Psalm.* GNO V, 113, 12–13; 155, 10–14; *In Sanctum et Salutare Pascha* GNO IX, 311, 15.

ништавило и непостојање. Тварна природа настала је из таквог небића и без помоћи силе Божије она би се вратила у то ништавило. Управо ће у овом првом смислу зло на крају бити протерано у небиће – зло једноставно неће постојати те тако неће постојати никаква препрека у вољном покрету створених бића ка бићу. Други смисао описује зло током тренутне историјске ситуације, стања одсуства и недостатка у оквиру бића. За разлику од небића из којег је Бог привео сва бића у постојање, небиће у смислу зла претпоставља постојање тварних бића, а сâмо зло „постоји“ као лишавање оног бића које (себи, свом постојању – прим. прев.) претпоставља. Григоријево поимање зла као „онога што своје биће има у небићу“ (*De Anima* PG 46, 93B) јесте реминисценција Платонове тврдње изнешене у делу *Софист* (258), да небиће које заиста „јесте“ небиће није супротност бићу, у смислу нечега што не постоји, већ форма бића која је одређена својом другошћу у односу на биће.¹¹ За Григорија зло није потпуно одсуство, које је супротно бићу, већ недостатак који је другост у односу на биће, присуство небића унутар бића. Створена бића настају из небића, добијајући субстанцију силом Божијом. Зло настаје унутар тварног као небиће одређено лишавањем субстанције. Тако, добро има своју субстанцију из бића како би се уздигло од небића. Зло је, са друге стране, отпадање од бића, те тако његова „субстанција“ мора бити из небића. Као што Григорије наглашава у коментарима на *Књигу Проповедникову* (GNO V, 300, 22), зло је биће без субстанције, управо зато што своју субстанцију има из небића (τὸ γὰρ κακὸν ἀνυπόστατον, ὅτι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος τὴν ὑπόστασιν ἔχει).

Зло и слобода избора

Моћ Божија је та која из небића ствара биће. Питање које остаје јесте којом силом зло долази у постојање из оквира бића. Григорије одговара на ово питање сугеришући да зло није стање које постоји само по себи и које себе представља души као погрешан предмет избора, већ управо супротно, непостојеће стање које душа успоставља као могућност избора самим чином изабарања истог. Ова претпоставка се први пут појављује у раније наведеном одељку из беседа на *Блаженства* (PG 44, 1256B), где Григорије каже да „зло задобија субсистенцију (ὀφίσταται) онда када га изаберемо, долази у постојање (εἰς γένεσιν) у самом тренутку избора, јер се, само за себе, у својој ипостаси оно нигде не налази да постоји (κείμενον) изван слободног избора“. У својој уобичајеној дефиницији зла као несубсистенције добра (*In Eccles.* GNO V, 407, 8–11), Григорије каже како ова несубсистентна природа задобија постојање у онима

11) На тему овог одељка видети Edward N. Lee, "Plato on Negation and Not-Being in the *Sophist*," *Philosophical Review* 81 (1972), стр. 267–304. О сличностима између Григорија и Платина по овом питању, видети у наставку.

који су отпали од добра и наставља да постоји докле год се наставља отпадништво од добра. Слично томе, у *Катихетској беседи* (PG 45, 24D), Григорије каже да зло настаје изнутра, долазећи у субсистенцију у слободном избору (τῇ προαιρέσει τὸ τε συνιστάμενον) кад год постоји отпадање душе од добра. У делу *De Anima* (PG 46, 101A), пошто нас уверава да зло на крају мора да нестане у небићу, Макрина објашњава да „будући да изван могућности слободног избора (проересис) зло нема природу, када сав слободан избор буде усмерен ка Богу, зло ће нестати, јер неће бити ниједног склоништа (δοχεῖον) за њега“. Дакле, за Григорија зло није ни ништавило које уопште нема постојање нити „истинска“ форма постојања, у смислу да је доведено у постојање вољом Божијом и да му је стога омогућено да постоји (‘subsist’) по себи као конституента створене стварности, већ је оно за њега пре несубсистенција која, без обзира на који начин да постоји, зависи од воље створених бића која га ствара и одржава у оквиру својег „спремишта“. Када свети Григорије каже да ниједно зло не постоји по својој ипостаси „изван“ (ἔξω) слободног избора, он овај израз подразумева крајње буквално – зло некако постоји „у“ слободном избору.

Ова представа зла као лажног постојања које се прилепљује бићу у зависности од сила и воље створених бића образује неке од најсугестивнијих Григоријевих метафора. Шта год да је изван бића, каже он, постојећи само као непостојање добра, јесте попут лажног растиња, без корена и незасејано, чији је наизглед обилни принос без стварног постојања (*In Psalm.* GNO V, 155, 5–10). Зло је попут цревног паразита који душа храни унутар себе изазивајући сопствену пропаст (*In Eccles.* GNO V, 384, 3–15). У једној од својих најзанимљивијих аналогија (*In Psalm.* GNO V, 134, 14–28) Григорије поистовећује зло са мазгом, створењем које је изван стварања и постоји као исмевање од стране природе.

Мазге не могу стварати своје потомство; природа сваки пут мора изнова да створи мазгу, проналазећи вешто изобличење какво не постоји у твари (τὸ μὴ ὂν ἐν τῇ κτίσει παρασφισζομένη). ... Слично томе, зло нема своје постојање (ὑπαρξιν) од Бога, нити може наставити да постоји само за себе, по својој ипостаси. Попут мазге, зло се не може одржати нити се размножити; оно увек мора бити створено од стране другог, као кад племенити пастув у нашој природи, сујетан и надмен, зажели магарећу заједницу.

Григорије наставља поистовећујући крдо мазги са љубоморним анђелом који људску природу одвлачи у зло; но, остаје смисао да је зло форма небића створеног унутар бића вољом тварних бића, како људи тако и анђела. Григорије ову идеју развија у једној од својих најчувенијих

метафора, у оној о два дрвета у шестој беседи на *Песму над песмама* (GNO VI, 348, 12–352, 1). Два предмета супротстављених сила – дрво живота и дрво смрти – не могу у исто време обухватати исти смисао. Свето Писмо (Пост. 2, 9) оба дрвета описује као постављена у исто средиште с циљем да нас подуче како је „средиште Божијег засађивања живот, док је смрт сама по себи незасађена и без корена. Смрт нигде нема своје место, али се настањује у одсуству живота, кад год учествовање у добру остаје упражњено (= неостварено) за жива бића. Управо зато што је живот у средишту божанског засада, и зато што његовим повлачењем природа смрти задобија субстанцију (ἐνυφίσταται), из тог разлога онај који кроз кроз енигму философствује о овом учењу каже да је дрво које носи смрт такође усред врта“ (GNO VI, 349, 19–350, 6). Једно дрво постоји по природи, наставља Григорије, друго лишавањем следује постојећем; јер се из истог дрвета и у истом простору услед учествовања и лишавања (ἐκ γὰρ τοῦ αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ διὰ μετουσίᾱς τε καὶ στερήσεως) врши измена живота и смрти (GNO VI, 351, 15–18). Као што другде у свом делу каже (GNO VI, 56, 3–6; уп. *De Vita Moysis* GNO VII. 1, 59, 21–23), сво биће је једне природе, али ју је слободан избор поделио на пријатеља и непријатеља.

Зло не може постојати по својој природи, нити може заузимати сопствени простор.¹² Зло није ни потпуна празнина у одсуству добра нити потпуно страно присуство које долази споља да заузме празан простор који настаје повлачењем добра. Тачније, слободна воља (проересис) сукобљава се са само једном стварношћу која је способна да чини било добро било зло примењујући своје моћи избора. Небиће зла јесте искварени облик створеног бића, другост доведена у субсистенцију вољом створених бића. Иако је зло одсуство бића и добра, оно је, по својој субсистенцији, зависно од онога што је по природи стварно и добро. Ово се може упоредити са Августиновим учењем (*Civ. Dei* 12,3) да је зло могуће само у природи која је добра. Дефиниција зла Паула Тилиха као „структуре деструкције“ веома добро обухвата Григоријево становиште – „деструкција нема независно постојање у целини, већ је зависна од структуре онога у чему и на шта делује деструктивно – небиће је зависно од бића, негативно од позитивног, смрт од живота“.¹³

12) Уп. *Contra Arium et Sabellium*, GNO III. 1, 84, 9–24, „нема места где није присутан Бог, чак и ако је неким случајем архонт зла у близини“. О аутентичности овог дела, које K. Holl, „Über die Gregor von Nyssa zugeschriebene Schrift Adversus Arium et Sabellium,“ *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 25 (1904), стр. 380–398 (Gesammelte Aufsätze II, Tübingen, 1928, стр. 298–309) тежи да припише Дидиму Слепом, видети Jean Daniélou, „L’Adversus Arium et Sabellium de Grégoire de Nysse et l’Origénisme Capadocien,“ *Recherches de science religieuse* 54 (1966), стр. 61–66, који заступа Григоријево ауторство, и Reinhard Hübner, „Gregor von Nyssa und Markell von Ankyra,“ *Écriture et Culture Philosophique chez Grégoire de Nysse* (Leiden 1971), стр. 199–229 (посебно стр. 211, напомена 1), који даје аргументе против Григоријевог ауторства.

13) Paul Tillich, *Systematic Theology* (Chicago 1957) II, стр. 60.

Биће и небиће као производи воље

Један од најзанимљивијих аспеката Григоријевог учења да „ниједно зло не постоји по својој субстанцији изван слободне воље“ јесте његово одношење према Григоријевом учењу да, уопште узев, ништа не постоји одвојено од божанске воље. Зло је мање-од-апсолутне форме небића коју створена воља доводи у субсистенцију унутар бића, док је (створено) добро мање-од-апсолутне форме бића коју божанска воља доводи у субсистенцију из небића. Григоријев опис створене воље (или „душе“, или „човека“ уопште) као бића „у извесном смислу демијурга“ (*De Virg. GNO VIII. 1, 298, 20*) и сместилишта (*De Anima, PG 46, 101A*) зла сугерише да се створени разум, дарујући биће злу, понаша као лажна слика Бога, која има могућност да, употребом своје слободе, измени структуру стварности. Јер, Бог је створио човека као божанску слику, и највећи од дарова који сачињавају ту слику јесте неповредива слобода воље (*Or. Cat. PG 45, 24C*; уп. *De Hominis Opificio PG 44, 136B–C*). Ова слобода воље, с обзиром да је слика стваралачке слободе Божије, повлачи изумитељску енергију, каже Григорије (*In. Cant. GNO VI, 55, 3–11*), додајући да се нашао један који је на погрешан начин употребио ту енергију и постао изумитељ зла.¹⁴ Григорије би се могао сложити са Августином (*Исповести 2, 6.14*) да они који се буне против Бога само подражавају Бога, али на изопачен начин.

Иако ниједно зло не може постојати по својој ипостаси, зло је ипак реалност која зависи од створене воље на начин који представља негативну аналогију ипостаси бића које настаје из небића, као остварење божанске воље. Као што Бог за свој стваралачки чин не потребује никакву спољашњу подлогу, било материјалну било духовну, тако ни независно начело зла не треба бити постављено као узрок своје стварности у људском искуству. Енергије суверене слободе довољне су у оба случаја, осим што настајање зла претпоставља структуру створеног бића, како би могло бити његов недостатак, док божанска воља поставља своју подлогу тако што ствара биће из небића.

Потпуна зависност створених бића од божанске воље једна је од најпознатијих особености Григоријевог учења.¹⁵ Сама воља Божија, непотпомогнута никаквом спољашњом подлогом, дарује ипостас непостојећем (*De Opificio PG 44, 212B*; уп. *In Eccles. GNO V, 416, 1–5*; *Tunc Ipse Filius PG 44, 1312A*). Покрет (ὁρμή) божанске одлуке (προαίρεσις), кад год жели (ἐθέλει) да учини тако, постаје (стваралачки – прим. прев.)

14) Поново, Григорије тежи да окриви завидљивог арханђела; али опет суштински главна мисао остаје, као што сам Григорије каже у истом одељку (*GNO VI, 56, 3–10*), да постоји само једна мајка и узрок зла постојећих бића, а то је проересис који је раздвојио природу на двоје – стога они који опадају од добра дарују субстанцију злу, јер друга ипостас зла не постоји, осим оне коју чини отпадање од добра.

15) Видети Ekkehard Mühlenburg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa* (Göttingen 1966), стр. 138–141; Paul Zemp, *Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa* (Munich 1970), стр. 38–51.

чин и на тај начин његова замисао постаје субстанција (οὐσιότητα, *De Anima* PG 46, 124B). У једном и истом часу Бог жели да бића постану и ствара субстанцију њиховог постојања; сва бића, укључујући и телесну природу, тако задобијају ипостас одмах, у првом покрету божанске воље (*De Opificio* PG 44, 212B).¹⁶ Не само да вољом Божијом постојећа бића прелазе из небића у биће и задобијају своју субсистенцију, већ она настају управо из воље Божије.¹⁷ Макрина најсажетије излаже случај када дефинише οὐσία као ὑπαρξις божанске воље (*De Anima* PG 46, 124B). Ако је уопште неопходно говорити о подлози постојећих бића, онда, као што је предложио фон Балтазар, то не може бити ништа друго до воља Божија, која узима ипостас у чину божанског говора.¹⁸

Сва бића задобијају субстанцију чином божанске воље, прелазећи из небића у биће остварењем Божије Речи и заповести. Зло је деформација бића, форма небића коју створена воља доводи у субсистенцију из бића и унутар бића. Иако су добро и зло, биће и другост-у-односу-на-биће супротности, они су такође и слични у томе да је свако од њих зависно од чина воље, без обзира на то какво постојање да има. И док Григорије јасно каже да је зло изопачење Божијег дара слободе, он мало говори на тему позитивних енергија створене воље. Његова теорија да је Бог створио човека као посредника између умне и чувствене природе, са намером да повезује разумно биће са телесном природом те да на тај начин сва бића доведе у заједницу са божанским животом, свакако сугерише постојање таквих енергија.¹⁹ Какав год да је његов став о позитивним енергијама створеног разума, Григорије ипак показује да је настајање зла као изопачење његових енергија (енергија разума – прим. прев.) могуће стога што је створени разум управо слика божанске енергије, и не поседује пуну слободу или биће саме божанске природе. Суштинска разлика између ово двоје јесте у томе што божанска воља у себи самој садржи истинито биће, док створена воља мора да изводи биће изван себе саме (од споља – прим. прев.). Бог постоји на апсолутан начин; али, твар је прелазак небића ка бићу и постоји само као слободно учешће у бићу Божијем. Стога, Бог може да хоће само биће, али је могуће да твар хоће небиће, не успевајући да изабере биће.

16) Уп. *In Hexaemeron* PG 44, 69A–C; о стању телесног постојања видети А. Н. Armstrong “The Theory of the Non-Existence of Matter in Plotinus and the Cappadocians,” *Studia Patristica* 5 (Berlin 1962), стр. 427–29 и Hans U. von Balthasar, *Présence et Pensée: Essai sur le philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* (Paris 1942), стр. 20–23.

17) Уп. Harry Wolfson, “The Identification of *ex nihilo* with Emanation in Gregory of Nyssa,” *Harvard Theological Review* 63 (1970), стр. 53–60. Волсонова примедба да Григорије небиће види као апофатички опис божанског изгледа неприхватљиво, па ипак (не би требало потпуно занемарити ту могућност – прим. прев.).

18) H. U. von Balthasar, loc. cit.

19) Видети *De Opificio* PG 44, 144B–149A, *Catechetical Oration* PG 45, 25D, *De Infantibus* GNO III.2, 78, 16–79, 2; за разматрање видети и Eugenio Corsini, “Plérôme humain et plérôme cosmique chez Grégoire de Nysse,” *Écriture et Culture Philosophique chez Grégoire de Nysse* (Leiden 1971), стр. 111–26, и R. Gillet, “L’homme divinisateur cosmique dans le pensée de saint Grégoire de Nysse,” *Studia Patristica* 6 (1962), стр. 62–83.

Иако се Григорије не придржава строге разлике у речнику, квалитативна разлика између створене и нестворене слободе јасно се примећује у свим његовим делима, а посебно се истиче при његовој употреби речи „проересис“ („prohaeresis“) када говори о твари. Григорије понекад користи ову реч када говори о божанској вољи (нпр. *De Anima* PG 46, 124В), са намером да нагласи да је Божије стваралачко доброчинство вољни чин, а не природна нужност; али углавном је „проересис“ својство створене природе.²⁰ „Prohaeresis“ је могућност вољног избора, а посебно избора између две супротстављене могућности. Ово је могућност за коју је разумно створење способно зато што је обдарено слободом, али је такође и могућност коју мора непрестано да вежба зато што је његово биће зависно, а његова природа покретна. Створење мора да вежба своју слободу како би наставило да учествује у бићу. С друге стране, божанска воља у чину стварања изражава биће које већ поседује. Тако је божанска воља слободна у апсолутнијем смислу него што је то створени проересис, управо зато што Бог постоји и јесте добро по природи, а не по избору. Створење има слободу да бира између нечега и нечега (или, у случају зла, можда, између нечега и ничега), али нема слободу да не бира уопште.

Ови односи између бића и хтења су експлицитније изражени у књигама против Евномија. У првој књизи (GNO I, 106, 23–107, 10) Григорије разлику између створене и нестворене природе описује у чињеници да је нестворена природа апсолутно добро и да постоји апсолутно, док створена природа нема нужно сопствене квалитете, већ се налази на међи (ἐν μεθωρίῳ) бољег и лошег, учествујући у бићу и добру у складу са нагињањем свог неповредивог проересиса.²¹ У трећој књизи (GNO II, 45, 17–46, 7) Григорије искључује божанску природу из таквог стања, тврдећи да човек може да изабере да постане или син Божији или дете пропасти, док Бог увек гледа у истом правцу и никада не може бити измењен таквим покретима проересиса. Божанска природа увек јесте оно што хоће и хоће оно што јесте, без раздвајања између хтења и чињења, док је оно што је створено увек у покрету, не поседујући своје лично постојање, тежећи да постане оно што још није (GNO II, 46, 1–3; 191, 16–192, 4; 213, 1–5).

Божанска воља поседује – и истину јесте – истинско, непроменљиво биће, и пружа постојање својим створењима актуализацијом своје силе, остављајући своју сопствену субстанцију неумањеном. Створена воља нема постојање по себи, већ постоји самослободним учешћем у божанском животу. Нестворена природа је непроменљива и самопостојећа. Створена природа је увек у покрету, с обзиром да је само стварање промена из

20) О употреби овог термина код Григорија, видети Jérôme Gaïth, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse* (Paris 1953); о самој речи видети више код John M. Rist, „Prohaeresis: Proclus, Plotinus et alii,” *De Jamblique à Proclus* (Geneva 1975), стр. 103–117.

21) На тему створене душе као μεθώριος добра и зла (нпр. *De Anima* PG 46, 57С; *Contra Eunomium* GNO I, 106, 24; II, 45) видети Jean Daniélou, „Frontière,” *L'Être*, стр. 116–132.

небића, тако да створење мора стално да изабира добро како би остало у бићу. Када проересис заиста жели добро, он себе доводи у биће божанског живота. Када жели супротно – или, радије, када не успева да жели добро – проересис умањује себе у бићу које црпи из добра и на тај начин постаје творац и сместилиште небића и зла. Штавише, с обзиром на то да створена природа црпи своје квалитете из циља ка којем се креће, душа сада задобија квалитете небића које је произвела и додатно се унижава. Јер, каже Григорије (*Cant. Cant.* GNO VI, 103, 15–104, 4), људска природа је као огледало, мења своју слику у складу са оним што проересис изабере да одражава.²²

Нужност прављења избора и могућност да се направи грешка Григорије приписује покретљивости која је својствена твари као природи која настаје у преласку из небића у биће. Ову тврдњу он понавља у *Катихетској беседи* (нпр. PG 45, 28D, 40A, 57D, 100D) и додаје да не треба кривити саму покретљивост, као ни Бога, који је стварање осмислио у покрету из небића ка бићу. Јер, постоје две врсте покрета, каже Григорије (PG 45, 60A) – покрет ка добру, који јесте непрестани напредак кроз непрестано кретање, и покрет ка супротном, ка ономе чија је субстанција у ономе што субстанцију нема (οὐ ὑπόστασις ἐν τῷ μὴ ὑφ'εστάναι ἐστίν).²³ Покрет ка добру је бескрајно кретање ка животу које је поткрепљено стваралачком силом Божијом. Покрет ка злу је кретање ка несубсистенцији која, стога, не може бесконачно бити одржавана. Јер, добро је истинско постојање, као производ божанске воље, а зло постоји само као одсуство добра, у оквиру створене воље и отпадању од бића.

Небиће као граница зла

Покрет ка добру је узлазно кретање ширења ка неисцрпном бићу Божијем и може, стога, бити без ограничења. Покрет ка злу је, међутим, низлазно кретање смањивања ка ономе „чија је субстанција у ономе што субстанције нема“, тако да је несубсистенција врста „апсолутне нуле“ иза које није могућ даљи покрет отпадања. Расправљајући о пореклу зла, у *Катихетској беседи*, Григорије описује анђелског изумитеља зла као оног који попут камена зарања са литице „ка коначној граници зла“ (πρὸς τὸν ἑσχατὸν τῆς ποιηρίας ὅρον PG 45, 29A). И док идеја апсолутног ограничења у злу није више него имплицитна у Григоријевој расправи о природи зла као небића, он заправо у другим контекстима задржава став да напредовање у злу достиже спољашњу границу изван које се више не може ширити, и да је у овом „врхунцу зла“ (*De Die Natali* PG 46, 1132A) Христос интервенисао (у историји – прим. прев.). Многи тумачи

22) Упоредити аристотеловску теорију (*De Anima* 429A) да душа постаје оно што мисли.

23) О значају Григоријевог позитивног става о покрету и промени видети Jean Daniélou, „Changement,” *L'être*, стр. 95–115, и Brooks Otis, „Gregory of Nyssa and the Cappadocian Concept of Time,” *Studia Patristica* 14 (1976), стр. 327–57.

су пронашли мало везе између Григоријеве дефиниције зла као бића без субстанције, и његовог учења да је Христос надвладао зло онда кад је оно достигло свој врхунац. Ако је зло одређено једноставно као одсуство, онда је заиста тешко разумети како је могуће рећи да се оно уопште „увећава“, а још мање да достиже максимум „опсега“. * Григоријево учење, међутим, није да је зло „стање“ одсуства и несубсистенције, већ да је оно покрет ка несубсистенцији, супротно од кретања ка бићу. Као што створено добро јесте покрет изван небића ка бићу, тако зло јесте покрет уназад ка небићу – покрет отпадања ка ономе што нема ипостас (*Or. Cat.* PG 45, 60A).²⁴ Створено добро се може увећати без ограничења ка бесконачности божанског живота. Зло може да настави да постоји само дотле док његов домаћин у виду створеног разума остаје у минималном учешћу у бићу. Тилихове речи још једном изражавају импликације таквог става у његовим најрадикалнијим последицама – „оно (зло – прим. прев.) циља на хаос; али докле год хаос није постигнут, деструкција мора пратити структуру целовитости; а ако хаос јесте остварен, онда су и структура и деструкција ишчезли“.²⁵ Григорије по овом питању не долази до овако радикалног закључка. Григорије не описује кретање зла као оно које води ка потпуном поништењу целокупног створеног постојања, већ пре као кулминацију у потпуном кварењу и поробљењу створеног разума – лишеног истинског живота и бића, али ипак постојећег у ропству „архонту зла“.²⁶ Григорије не размишља о злу као о нападу на целокупан створени поредак, који води ка ниҳилизацији читаве створене субстанције, како телесне, тако и разумне, већ као отпадање умне творевине од бића Божијег. Његово учење (*De Opificio* PG 44, 144B–149A; *Or. Cat.* PG 45, 25D) о томе да је човек замишљен као спона између телесног и разумног, са циљем да доведе телесно у учешће у божанском животу, можда би могло указивати како самоуништење ове критичне споне путем зла има катастрофалне последице за читаву творевину. Као што смо, међутим, већ истакли, Григорије не развија ову идеју човека као онтолошке споне. Како год то било, за Григорија је једноставно незамисливо да Бог не би интервенисао када зло достигне свој врхунац, и он не спекулише шта би у супротном био случај. Иако Григорије не описује зло као оно које завршава у великој катастрофи, у којој су „и структура и деструкција ишчезли“, он ипак види зло, са Тилихом, као оно које је по својој природи, као зло, ограничено, а не само Христовом интервенцијом.

* Писац овог чланка користи реч *extent* коју ми преводимо зависно од контекста речима *onset* или *простирање* – *нап. прев.*

24) Уп. Gaïth (op. cit., стр. 78) који говори о злу као „une régression vers le néant“ (као о повратку ка ништавилу – прим. прев.).

25) Paul Tillich, *loc. cit.*

26) О проблему анђелског греха као извору „нелогичног“ у Григоријевој мисли, видети коментаре у Brooks Otis, “Cappadocian Thought as a Coherent System,” *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958), стр. 97–124.

Григоријеве мисли о увећању и ограничењу зла пролазе кроз значајан развој. Жан Данијелу је до детаља разматрао све релевантне одељке.²⁷ Ова расправа усредсређена је на то да укаже како је Григоријево разумевање зла као покрета од бића, повезано, барем логички, и са његовим учењем да зло мора достићи максимални опсег и са његовом сотириологијом.

У својим ранијим делима Григорије наглашава страшне последице првог греха – зло се шири и преноси у свакој наредној генерацији, све док не зарази читаво човечанство и покаже се у свакој замисливој пермутацији изопачености.²⁸ Григорије ово ширење зла карактерише као „безгранично“ (εἰς ἄπειρον, *De Virg.* GNO VIII.1, 299, 18; *In Psalm.* GNO V, 158, 8); али, он такође остаје при томе да нарастање зла не може бити без ограничења. За то, он предлаже три различита разлога. Зло, као и све што се налази изван возглављења у Богу, није вечно; зло има почетак те стога мора имати и крај (*In Psalm.* GNO V, 101, 2–4). Друго, Божија доброта и милосрђе су моћнији од било којег зла, колико год да се оно увећа (*In Psalm.* GNO V, 158, 8–10). У ова прва два аргумента налази се мало тога на основу чега бисмо могли разликовати ограниченост зла од коначности творевине уопште. Још је занимљивија трећа Григоријева тврдња – да је покрет у злу садржан унутар одређених граница које се не односе на створени покрет ка добру. Ову трећу тврдњу најпре налазимо у делу *De Opificio* (PG 44, 201B–C) где Григорије каже да покретљивост створене природе спречава саму природу да било где – па тако и у злу – остане учвршћена.

Оно што је увек у покрету, ако своје кретање усмери ка добру, не мора никада да заустави свој даљи напредак, због неограничене природе онога ка чему је управљено. Јер неће пронаћи крај ономе ка чему је усмерено, (неће пронаћи место – прим. прев.) где би могло бити задржано и престати да се креће. Али, ако своје кретање усмери ка супротном, када заврши кретање у злу и достигне највишу меру (ἄκρότατον μέτρον) зла, онда, будући да његова природа не познаје стајање, пошто је достигло простирање (διάστημα) зла, оно ће, нужно, окренути своје кретање ка добру. Зато што напредовање зла није бесконачно, већ је унутар чврстих (непроменљивих – прим. прев.) граница (ἀναγκαίους πέρας), добро нужно наслеђује границу (πέρας) зла (долази на место зла – прим. прев.). Тако да на крају наша покретна природа усмерава своје кретање од добру, поучена својим несрећама, како не би поново патила од њих.

27) Jean Daniélou, “Comble,” *L'êtré*, стр. 186–204.

28) Видети, на пример *De Virg.* GNO VIII. 1, 299, 16–23, *De Beat.* PG 44, 1201A, *In Psalm.* GNO V, 63, 13–15; за разматрање, в. Jean Daniélou, “Enchaînement,” *L'êtré*, стр. 18–51.

Григорије ово учење илуструје путем аналогije на примеру астрономије (PG 44, 201D–204A). Сав универзум је светлост; тама настаје као последица међуположаја Земље, чија сфера баца конусну сенку налазећи се на путу Сунчевих зрака. С обзиром на то да је Сунце много пута веће од Земље, круг светлости окружује сенку, а зраци Сунца свуда образују ивицу конуса. Ако би неко био у могућности да испита величину (μέτρον) сенке, он би (мерећи – прим. прев.) поново стигао у светлост. Тако је и са нама, каже Григорије, пошто смо достигли границу (ὄρος) зла, када стигнемо до ивице сенке греха, поново ћемо живети у светлости, с обзиром да природа добра превазилази меру зла небројано пута.

Овде се Григорије првенствено ослања на свој други разлог веровања да је зло ограничено, пошто бива надвладано добротом Божијом; но, аналогija на примеру астрономије заиста сугерише да зло заузима одређени „простор“ изван којег се више не може ширити. У каснијим делима, Григорије сматра да је Бог, пре него што је интервенисао протерујући зло у небиће, чекао док зло није испунило свој ограничени простор. Најранији пример овог аргумента појављује се у делу *De Tridui Spatio* (GNO IX, 283, 13–284, 8). Као и раније, Григорије говори о нарастању зла још од његових почетака код првих људи, о томе да се у свакој наредној генерацији оно шири и увећава. Тако се зло безгранично проширило до свог врхунца (πρὸς ἄπειρον, ἕως εἰς τὸ ἀκρότατον) и завладало над целокупном људском природом. Управо у тренутку највећег простирања зла Бог је интервенисао; и највеће је чудо, а тешко да се може жалити због одуговлачења, да је Христос у само три дана уништио сву количину зла. И други пасуси такође јасно говоре да ток зла достиже свој врхунац изван којег се не може даље ширити независно, и то не само зато што је Христос интервенисао. У *Катихетској беседи*, користећи аналогiju на примеру лекара (PG 45, 76A–B), Григорије каже да је исцелитељ свих сачекао пуно испуњење зла – „када је зло достигло своју највишу меру и више није било облика грешности који већ није био изазван међу људима, а како би лек обухватио читаву болест (све заражене – прим. прев.), из овог разлога је не у њеном зачећу, већ у њеном испуњењу (τελειωθεῖσαν), он исцелио болест“.²⁹

Многи тумачи су заступали мишљење да Григорије види зло као ограничено зато што се оно налази у оквиру ограничења творевине или зато што је Христос интервенисао и поставио ограничење иначе неограниченом узрастању зла. Следећи за фон Иванком, Жан Данијелу сматра да је идеја о нужности ограничења узрастања зла интегрални део контраста између бесконачности Божије и коначности твари, идеје која

29) Григорије често користи аналогiju на примеру лекара када говори о Христовој интервенцији на врхунцу развијености зла; уп. *Contra Apollin.* GNO III.1, 171, 21–24, 221, 21–23; *De Die Natali* PG 46, 1132A.

је средишна у Григоријевој мисли. Простор који зло заузима је, према Данијелуу, привремени историјски простор развоја творевине, ограничен апокатастазом свих бића у стање њиховог првобитног савршенства. Паул Цемп се са овим слаже; и предлаже да је зло ограничено не због своје онтолошке природе као небића, већ због смештања у оквир ограниченог простирања твари. Маријет Каневет наглашава значај оваплоћења за прекид напредовања зла и за даровање спасења творевини. То што ограничење зла постоји М. Каневет приписује Божијој интервенцији, а не покретности природе или коначности зла, које она сматра неограниченим у историјском времену, изузев у случају милости оваплоћења.³⁰ Данијелу и Цемп са правом заступају мишљење да је зло ограничено зато што је затворено унутар коначног простора и времена творевине; али, сугерисати да је зло ограничено само зато што учествује у ограничењима творевине, пре значи поистоветити зло са творевином него разумети га, заједно са Григоријем, као неуспех створеног разума, као покрет опадања од бића. М. Каневет са правом наглашава божанску интервенцију, али ова интервенција је спасоносна управо зато што зло јесте достигло критичну границу. За Григорија, зло је ограничено не само зато што је затворено унутар ограниченог протезања твари, него зато, што је још важније, што представља одступање створеног разума од бића које би требало да га укрепује. Напредак у бићу је потенцијално неограничен ток ка животу, док ток одступања мора бити окончан када буде завршено одвајање од бића.

У делу *De Tridui Spatio* (GNO IX, 283, 21–284, 3) Григорије објашњава шта подразумева под највишим опсегом зла и зашто је било потребно да Христос интервенише баш у том часу. Пошто се зло ширило и увећавало са сваком наредном генерацијом, каже он, те је „достигавши свој максимални опсег, зло завладало над читавом људском природом и, како Пророк говори (Пс. 14, 3), ‘сви застранише, уједно неваљали посташе’, и ничег није било међу постојећим бићима што није било оруђе зла“. Максимални опсег зла је, судећи према овом пасусу, целокупна творевина или, у најмању руку, целокупна створена разумна природа. Из два разлога зло достиже границу изван које се даље не може ширити. Прво, зло је производ створене разумне природе и када таква природа постане његово оруђе више не може постојати извор за његово даље ширење. Тако, како је сматрао Данијелу, зло је овичено протезањем творевине и не може се више ширити. Али с обзиром на то да се, зло, у Григоријевим изразима, може поимати као постојеће само као одсуство (или одступање од) бића, онда је зло ограничено из другог разлога. Јер зло није само „производ“

30) Jean Daniélou, “Comble,” *L’être*, стр. 186–204; Endre von Ivánka, *Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben* (Vienna 1948), стр. 52–55; Paul Zemp, *Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa* (Munich 1970), стр. 186–87; Mariette Canévet, “Nature du Mal et Économie du Salut chez Grégoire de Nyse,” *Recherches de science religieuse* 56 (1968), стр. 87–95.

створене разумне природе, него и њено уништење. „Биће“ којег је зло одсуство јесте биће које учествује у самој створеној души. Архонт зла навео је човека да постане сам свој убица, каже Григорије (*Or. Cat.* PG 45, 29B). Свако ко падне у зло је „оништављен“ (*In Psalm.* GNO V, 63, 1–6). Као што изабарање добра узрокује да душа шири и увећава свој капацитет за примање добра (*De Anima* PG 46, 105B), тако изабарање зла представља умањење и води ка још смањенијем капацитету за доброто те стога и за биће (*In Eccles.* GNO V, 380, 20–21). На тај начин оврхуњено зло није толико сапостојеће са створеним животом колико јесте његово разлагање. Григорије метафорички изражава овај став у делу *De Tridui* када врхунац зла поистовећује са смрћу. Христос је ушао у срце земље „да би зло могло да ишчезне у несубсистенцију када је последњи непријатељ, који је смрт, побеђен“ (GNO IX, 283, 6–8). Христова интервенција јесте спасоносна зато што врхунац зла представља смрт створене разумне природе.

Григорије често повезује зло са смрћу, а понекад говори о „злу“, „небићу“ и „смрти“, као о синонимима. Но, о злу као о смрти, он говори у два смисла. У првом смислу, „бити у злу, значи не бити на исправан начин“ (*In Psalm.* GNO V, 63, 1–6), тако да је зло облик смрти у оној мери у којој је душа, која је изабрала зло, изабрала да себе одвоји од истинског живота, који следи само из заједнице са Богом. У другом смислу, смрт је казна за зло и крај ка којем је кретање зла усмерено. Избор зла од стране првих људи повукао је за собом губитак бесмртности; а као последица тога, не само да се човек као појединац суочава са физичком смрћу, него је човечанство као јединка постављено на курс ка смрти (*Or. Cat.* PG 45, 33B, 52C; *Cant. Cant.* GNO VI, 147). Ово је разлог из којег је смрт последњи непријатељ. „Смрт“ у првом случају јесте неаутентично постојање; „смрт“ у другом случају јесте нихилизација. Зло је покрет душе у одступању од бића. Душа која је изабрала зло је самим тим „мртва“ у првом смислу, али се такође креће ка смрти, у другом смислу. У трећој књизи *Против Евномија* (GNO II, 213, 5–29; уп. *Or. Cat.* PG 45, 36B), Григорије прави разлику између ова два смисла смрти. Текст је, на несрећу, оштећен на најважнијем месту (овде означеном звездицама), али је пасус довољно разумљив да покаже како Григорије заиста поима зло као покрет који води ка свршетку у небићу и смрти.

Ако се оно што је истински живот налази у божанској и надземаљској природи, отпадање од овога ће засигурно скончати у ономе што је потпуно супротно. Значење живота и смрти је вишеструко и не разуме се на исти начин. За плот, деловање и покрет телесних чула назив је живот, и супротно, гашење и раздвајање истих, назива се смрт. За умну природу, приљубљивање уз божанску јесте живот, а одступање од ње назива се смрт. ...

Пошто је значење смрти у Светом Писму двоструко, једино оно што истински јесте непроменљиво и непокретно има бесмртност. ... Многа бића, као она која учествују у смрти, бивају одвојена од бесмртности због тежње ка супротном правцу ... *** ... али ако би одступило од учешћа у добру, због променљивости своје природе, примило би заједницу са супротним, које није ништа друго до смрт, бивајући донекле слична телесној смрти. Као што је у једном случају одумирање природних енергија названо смрћу, тако је за умну природу недостатак покрета (ἀκίνησία) ка добру смрт, и одступање од живота.

Оно што је, у вези са овим пасусом, значајно за садашњу расправу јесте то да Григорије говори о злу као о покрету (или мањку покрета ἀκίνησία) који води ка скончању у смрти. Бити у злу у исто време значи мањкати у истинском животу и кретати се ка крају, у ономе што је супротно истинском животу – смрти, сличној потпуном изумирању телесних чула и делања. Можемо направити разлику између смрти и небића која би описала зло као пропаст створеног живота и смрт и небиће ка којем се зло креће док се „шири“. Зло као лажно присуство унутар бића јесте форма небића, која постоји као одсуство добра. Зло као процес јесте покрет удаљавања од бића и добра. „Смрт“ и „Не-Биће“, стога, могу бити називи и за зло, на начин на који оно постоји, и за растварање живота, ка којем се оно креће. У побијању Аполинарија (GNO III.1, 221, 21) Григорије изједначује врхунац зла са крајем људског живота (ἐπὶ τέλει τοῦ ἀνθρώπινου βίου ἥδη τῆς κακίας ἡμῶν πρὸς τὸ ἀκρότατον αὐξηθείσης), тврдећи да је Христос деловао управо у овом тренутку како би једном и за свагда избавио човечанство из смрти „не остављајући ништа од зла неисцељеним“.

Тачка у којој је зло испунило целокупну творевину је такође тачка у којој је створена разумна природа постала лишена живота и где ништа осим смрти не би „постојало“ да није било Христове интервенције. Иако Григорије, наравно, задржава учење о бесмртности душе, зло се ипак креће и ка стању смрти и у врхуни у њему, „поробљавању бића у небиће“ (*In Eccles.* GNO V, 301, 4–5). С обзиром на то да, према Григорију (*Or. Cat.* PG 45, 33D), физичка смрт није уништење, већ разлагање елемената, могуће је да бесмртна душа „постоји“ чак и у небићу и смрти.

У свим пасусима у којима Григорије говори о „максималном“ опсегу зла, жижа интересовања јесте дело Христово, а не метафизика зла. И поред тога јасно је да зло свој максимум опсега достиже независно – да Христос интервенише зато што је зло достигло свој врхунац, а не да је зло достигло свој врхунац зато што је Христос интервенисао. Што је још важније, максимални опсег зла, за створену разумну природу, представља толико потпуно одступање од бића да је оно неповратно, изузимајући

Христову интервенцију. Христов чин је истински спасоносан управо зато што је он интервенисао у том критичном тренутку „на крају човечанског живота“ (*Contra Apollin.* GNO III.1, 221, 21), „у последњим данима“ у којима је све лежало „у сенци смрти“ (*In Diem Natalem* PG 46, 1132C).

Григоријева дефиниција зла као одступања створене разумне природе од бића изражава апсолутно ограничење кретања зла, које је независно од божанске интервенције, а његов опис врхунца зла као стања смрти и искварености која се тиче целокупне твари, у најмању руку је доследна таквој дефиницији. Значај овог закључка је двострук. Прво, морамо направити разлику између ограничења која су својствена творевини и границе зла која следи из његовог одређивања зла као удаљавања разумне створене природе од бића које је поткрепљује. Створено добро је коначно, али пошто је то покрет од небића ка бићу, оно се наставља на потенцијално неограничено кретање. Кретање зла је ограничено зато што је оно неуспех тог покрета – одступништво од бића ка небићу, покрет ка несубсистенцији (*Or. Cat.* PG 45, 60A). Друго, разлагање које зло изазива је неповратно, са изузетком Христове интервенције. Маријет Каневет је са правом нагласила ово гледиште. Зато што је Христос „дошао у врхунцу зла“ (*Tunc Ipse Filius* PG 44, 1316A) заиста постоји разлог за радовање и „ново торжество“ (*In Sanctum et Salutare Pascha* GNO IX, 311, 11).

Григоријево учење садржи јасно разликовање „природе“ и „благодати“. Када се једном побунила против укрепујуће силе Божије, препуштена својим могућностима, створена разумна природа може достићи само у смрт и небиће. Није мобилност природе, већ благодат Божија та која је спречила превласт небића над бићем (уп. *In. Eccles.* GNO V, 301, 3–6 и 305, 9–13). Па ипак, идеја да покрет у злу мора достићи границу у непокретности и смрти изгледа неспојиво са оним што Григорије каже у делу *De Opificio* (PG 44, 201B–C): да је, због сталне покретљивости створене природе, достизање границе зла нужно праћено повратком у добро – када је достигла крајњу границу зла, она, по нужности (κατ' ἀνάγκην) свој покрет окреће ка добру, праћена успоменом на оно што је пропатила, како не би поново искусила то исто. У делу *De Mortuis* (GNO IX, 54, 5–57, 28) Григорије тврди слично, да жеља за оним што је страно није трајна у нашој природи, и претпоставља да је Бог допустио избор зла пре свега како би човек могао да извуче поуку из тог искуства и направи слободан повратак добру.

Према нашој тези, достизање до крајњих граница зла пре би требало да значи непокретљивост и смрт него повратак добру изнуђен, било покретљивошћу створене природе, било коначношћу зла. У ствари, Григоријево становиште и у *De Opificio* и у *De Mortuis* није како човек може да од своје природе или својих могућности очекује да прекорачи границу зла и врати се у добро, већ да је животворна (life-sustaining) љубав Божија моћнија од смртоносног (death-bearing) стиска зла. Смисао

аналогиије на примеру астрономије у *De Opificio* јесте, како Григорије изричито каже, да покаже како је, баш као што је подручје владавине Сунчеве светлости много пута веће од купе коју образује Земљина сенка, тако и моћ Божије добротe бесконачно надмоћнија над силом зла, колико год се оно увећавало. Слично томе, у *De Mortuis*, иако Григорије каже да жеља за оним што је страно није трајна у нашој природи, он јасно истиче како је одстрањивање нечистоће посао грнчара, а не посуде.³¹ Григорије наглашава ово становиште у разним контекстима – човеков повратак добру је слободан само зато што је Христос стекао ту слободу и повратио створеној разумној природи њену изгубљену покретљивост. Није нам био потребан помоћник да паднемо у зло, каже Григорије (*Or. Dom.* PG 44, 1165A), али људска природа, као последица тог пада није у могућности да саму себе спасе – зато се морамо молити да буде воља Очева. „Не можемо сами обновити своју природу“ (*Or. Cat.* PG 45, 40B–C); „ми не пружамо основ добра сами себи“ (*In. Psalm.* GNO V, 53, 19–20). Христос се није појавио само као пример врлине да позове човека преко границе зла; јер, да је људска природа у себи била довољна за постизање добра, тајна (оваплоћења – прим. прев.) би била сувишна (*Contra Apollin.* GNO III. 1, 217, 12–17). Створена за покрет ка добру, људска природа је уместо тога лежала непокретна у смрзнутој слици онога што је изабрала да обожава, камен уместо човека, у немогућности да се покрене ка добру; зато се подигло Сунце правде (*Cant. Cant.* GNO VI, 147, 6–19).

Христос као ограничење зла

Препуштено свом току, зло се креће ка небићу и смрти. Будући да је смрт крај ка којем се креће изабирање зла, и будући да је желео да сачува слободу створених бића, Бог је дозволио злу да заузме свој смер кретања и деловао тако што је учинио смрт оруђем благодати. Доводећи читаво човечанство са собом кроз њена врата, Христос је смрт учинио средством за кретање изван границе зла. Структура Григоријеве мисли у свом најзрелијем облику показује префињену једноставност. Покрет ка злу мора окончати у смрти, тако да кретање ка добру мора бити обновљено уз помоћ смрти. Бог је, у почетку, из небића довео творевину у биће, и управо из небића Он изнова ствара биће. Умирање људи, и човека појединачно, представља победу смрти над животом. Смрт Христова представља победу живота над смрћу, зато што је Његова смрт потпуно другачије врсте. Човек само учествује у бићу те га стога може изгубити. Христос, међутим, с обзиром на то да он јесте живот и биће, уништава смрт обухватајући је (*De Tridui* GNO IX, 285, 3–6). Благодарећи милости Божијој, смрт Христова, за разлику од последњег непријатеља, чије је

31) Уп. М. Canévet, *art. cit.*, стр. 93–95.

име Смрт, стоји чекајући испуњење зла. Тако да сада наступа „друго рођење, другачије живљење, друга врста живота, реконструкција саме наше природе“ (*De Tridui* GNO IX, 277, 21–278, 1).

Опет, Григоријеви ставови одражавају значајан развој. У својим најранијим радовима он описује смрт као ослобађање од зла, у смислу који има мало особито хришћанског садржаја. Грех је рођен са нама, расте са нама, а нестаје само са смрћу.³² У каснијим делима он описује смрт као оруђе божанске промисли за очишћење душе од мрља насталих разлагањем и поновним успостављањем елемената.³³ Чак и када се ова идеја споји са учењем о Христовом васкрсењу као разлагању и поновном стварању целокупног човечанства, на литералном нивоу остаје да је, осим порицања метемпсихозе, она део Платоновог мита о Еру са краја *Државе* или Вергилијеve слике очишћене душе у *Енеиди* 6. У свом најзрелијем делу, Григорије уводи светотајинску тему према којој појединац учествује у смрти и васкрсењу Христовом не само у својој личној физичкој смрти или на крају времена, већ такође у свом сопственом животу и свету путем симболичке смрти у крштењу и, што је још важније, путем духовне смрти и васкрсења које је Христос учинио предметом избора за хришћанску душу у сваком тренутку. Ова светотајинска смрт хришћанина, као члана мистичког тела Христовог, одговара, у позитивном смислу, духовној смрти коју сваки члан људске расе трпи учествујући у Адаму (*Or. Cat.* PG 45, 52C). Зло дејствује и на космичком и на индивидуалном плану, инфицирајући читаву људску расу, што је последица првог греха, а ипак представљајући себе изнова сваком појединцу. Као што је зло било довршено у Адаму, а ипак се открива у историјском напредовању ка смрти, тако су искупитељска смрт и васкрсење читавог човечанства довршени у Христу, иако се извршавају у сваком појединцу у историјској борби са злом. Због тога се, чак и после одлучујуће Христове интервенције, зло појављује да би у свом стиску задржало биће.³⁴ Иако је Адамов грех донео смрт читавој људској врсти, ипак, сваки човек слободно бира да у тој смрти учествује. Слично томе, иако је Христос дошао да, на врхунцу зла, поново сједини целокупно човечанство са Богом, сваки појединац мора слободно изабрати да прекине ток зла, учествујући у смрти и васкрсењу Христовом.³⁵ Тренутак Адамовог греха, тренутак врхунца зла, и тренутак Христовог преображења смрти у живот – истовремени су у Божијој перспективи, и сви су, у сваком тренутку, присутни у створеном процесису, на међи добра и зла.

32) *De Beat.* PG 44, 1273A.

33) *De Mortuis* GNO IX, 59, 23 – 60, 2; *Or. Cat.* PG 45, 33C; уп. *In Pulcheriam* GNO IX, 472, 1–15. Видети Jean Daniélou, “Mortalité,” *L’être*, стр. 154–85.

34) Покушавајући да објасни шта значи да је зло и живо и мртво, Григорије користи аналогију змије чија је глава одсечена, али чије се тело још увек креће и прети (*Or. Cat.* PG 45, 76C). Видети Jean Daniélou, “Comble,” *L’être*, стр. 186–204.

35) Видети, на пример, *Contra Apollin.* GNO III.1, 177, 3–5, 227, 1–6.

Прелазак од физичког ка светотајинском схватању смрти као краја зла, најочигледнији је у *Катихетској беседи*. Овај лавиринт живуће смрти не може бити ни пређен ни избегнут, каже Григорије, осим чињењем онога што је Христос учинио – проласком кроз смрт ка новом животу (PG 45, 88B). Григорије се позива на свој ранији аргумент (PG 45, 36D–37C, 52B–C) да појединац учествује физички у смрти и васкрсењу Христовом у својој смрти, пролазећи, ако је потребно, кроз очишћујући огањ, чекајући велики дан када ће у општем васкрсењу сви бити враћени у своје првобитно стање. Хришћанин опонаша ово „чињење онога што је Христос учинио“ и учествује у њему, Григорије сада додаје (PG 45, 89B), кроз тајну крштења, онда када је исправно примљена. Символ смрти у води већ сада за нас представља прекид у континуитету зла.

Последњи корак Григорије прави у коментарима на *Песму над песмама*. Сам обред крштења, који се врши само једанпут, представља светотајински пролаз кроз смрт у живот, који Христос савршава за своје удове – и на који они морају у сваком тренутку слободно одговорити. Када је први човек изабрао плод оног смртоносног дрвета, смрт је заробила читаву људску природу; пошто је човек донео смрт умирући за живот, тако, сада, умирући за смрт, он мора поново бити учињен живим. Због тога Песник описује невесту као ону са које капље миро, символ смрти (GNO VI, 350, 19–352, 5). Попут апостола, она мора бити дрво које носи миро, умирући сваки дан и постајући ароматични извор спасења за друге (GNO VI, 307, 9–13). Оно што је у ранијим делима могуће само једном, само у есхатолошкој перспективи или само кроз очишћујући огањ физичке смрти, сада постаје вечно присутно у свакој души која је изабрала да живи тако што ће умрети. Кроз грађевину његовог тела у Цркви, Христос свакодневно улази у жижу зла и враћа у живот мртво човечанство (GNO VI, 381, 19–382, 7).

Ток зла води од бића уназад, ка небићу, и скончава у смрти. Христос, улазећи у смрт и побеђујући је, још једном, као на почетку, поставља у стање кретања ток ка бићу. Створени проересис постаје оно што је и замишљен да буде, сила која сједињује и уздиже биће, уместо да буде демијург небића. Не постоји опасност рецидивизма, нити цикличног смењивања бића и небића, јер се све ово исправља у истом вечном тренутку, где се крај поистовећује са почетком.

Хришћанство и јелинизам

Григорије Ниски објашњава веома реалну силу зла у свету, не правећи компромис између милосрдне свемоћи Божије и слободе и одговорности човекове, поимајући зло као оно које има аналоган, али супротан, статус ономе који има створено добро. С обзиром на то да створено добро не постоји независно од божанске воље, тако ни зло не постоји независно од створеног проересиса. Реално постојање има оно што се субституише

божанским чином стварања, утолико уколико је оно производ онога за шта се може рећи да је једино што истински постоји. Будући да зло настаје као лишавање бића, оно не може постојати по својој природи као одсуство. Али, ово не значи да зло уопште не постоји. Зло је моћна и опасна сила у свету, и то због негативног карактера његовог покрета, а не због негативне дефиниције његове суштине. Небиће које јесте зло није супротно створеном бићу, већ је супротно покрету створеног бића ка добру. За Григорија, само нестворена, божанска природа постоји непроменљиво, као бивствујућа по себи. Каква год бића да долазе у субсистенцију из небића, каже он (*Or. Cat.* PG 45, 40A–B, уп. 100A), проистичу из промене. Уколико се понашају у складу са природом, та промена је увек ка бољем, али ако скрећу са правог пута, преовладава промена ка супротном. Ово се посебно односи на човека, додаје он, за кога отпадање од добра повлачи сваку врсту зла као његову супротност (супротност добра – *прим. прев.*). На тај начин створена стварност и, посебно, доброта створеног разума не постоје као стање бића, већ као процес, покрет из небића ка бићу. Слично томе, зло није „стање“ небића, већ повратак од бића ка небићу. Добро постоји у неисцрпном изобиљу у божанској природи и покрет створеног разума ка бићу стога јесте потенцијално бесконачни процес који црпи енергију из свог покрета ка извору. Зло је биће без субстанције, а покрет ка злу је стога ток ка несубсистенцији који се мора окончати у смрти и небићу. Наступањем врхунца зла, Бог је трансформисао небиће ка којем се зло неумољиво креће, чинећи крај зла новим почетком за ток ка животу у Телу Христовом.

Овим учењем, које је у потпуности доследно у својој унутрашњој логици, иако не увек у свом изразу, Григорије успева – можда несвесно – да потврди два супротна начина одговарања на свет. Први начин можемо назвати типично грчким одговором на зло. Зло је својствено природи света; начело нереда и опасности јесте оно што спречава човека да испуњава своју слободу и остварује своје тежње, било да је то савршенство у моралном смислу или *ἀρετή* традиционалне племенитости. Извор овог нереда може бити поистовећен са активно непријатељском силом, као што је *ἄτη* код Хомера, или са пасивном, али отпорном, препреком за слободу, као што је *ἀνάρκη* Платоновог *Тимаја*. У сваком случају, овај страни елемент је фундаменталан природи бића, и ни богови нити људи, на крају, немају контролу над њим. Људи теже да умање његов утицај, трудом остварујући ред унутар полиса, постављајући границе између закона и дивљине, апотропаичким ритуалом или философском потрагом за невиђеним начином бивања поуздано перманентним, континуираним и рационалним. Овај став у потпуности објашњава опасност, неуспех и патњу људског живота у свету; али не успева у својој немогућности да објасни извор човековог отпора овој сили, да објасни зашто би на зло требало гледати као на „страно тело“, а не као на норматив.

Други став можемо назвати „библијским“. Зло се опитује као људски неуспех да се одазове, радије него као мана у поретку ствари. Зло настаје као последица неверности Завету, одбијања да се прихвати сила и сувереност онога што уистину постоји и што су Закон и Пророци јасно објавили. Зло је бунтовно самоуништење, грех који не представља неиспуњење циља, већ намеран и пркосан избор погрешног циља. Овај начин одговора објашњава извор човековог посвећења реду; али не успева у својој немогућности да објасни како се модел стварности, која је потпуно зависна од надмоћне силе, може понашати пркосно у односу на свој извор и заправо постати толико зло да призива уништење.

Јелин се осећа супротстављеним са опасношћу и приморан је да трага за начелом реда како би могао да је контролише (опасност – *прим. прев.*). Пророк се осећа супротстављеним божанској сили и суду и приморан је да трага за објашњењем људске неверности. Идентификујући ове начине реаговања као „грчки“ и „библијски“, ми, свакако, превише упрошћавамо и можда идентификујемо као „типичне“ ставове које су други, који су тежили да направе таква уопштавања, били у немогућности да препознају. За обе културе се може показати да сведоче о читавом опсегу одговора, који се налазе између ових крајности, као што, заиста, чини сâм Григорије Ниски. Чак и ако Григорије не успева увек да се уздигне изнад напетости која се налази између њих, његово становиште о створеном добру и злу излаже логичну структуру која је у могућности да усклади обе тачке гледишта. Разумевајући стварност као процес, пре него као стање, у намери добар, али неутралан, осим као остварен у искуству створеног, Григорије избегава описивање појавног света као у основи доброг или злог, или чак као оног који уопште има суштину. Свет је оно што искуство изабере да од њега начини. Зло је, истовремено буна против суверене силе бића, очигледна у самој чињеници да је искуство, пре него ништавило, вероватније, и промена структуре искуства тако да се појављује као непријатељска – и то уистину и јесте. Извор нагона за поретком објашњен је тиме да нешто уопште постоји; извор побуне објашњен је тиме да ништа не постоји само по себи. Стварност је удаљена у простор између бића и небића. Побуна греха није утврђивање противне силе са сопственом природом, већ утврђивање ништавила из којег је творевина настала. Стране структуре које се супротстављају човеку представљају одсуство структуре, но самом чињеницом да се ово одсуство појављује као уништење, пре него као празнина, „утврђивање“ небића указује на биће од којег зависи. Не може бити дуализма, јер су неуспех и небиће разумљиви, како Григорије каже, само као одсуство својих супротности. На тај начин, искуство ништавила и смрти на врхунцу зла доводи свесност бића и отвара пут за улазак благодати која може превазићи небиће обухватајући га.

Григоријево учење о греху, злу и искупљењу надограђује се на

установљене темеље. Ориген (*In Joh.* 2, 13) је већ порекао да зло има било какву субстанцијалну реалност, а Василијево учење да је зло стање оболеле душе, без сопствене ипостаси, садржи срж Григоријевог становишта. Атанасије (*De Incarnatione Verbi* 4–6) антиципира теорију да је грех повратак ка небићу из којег је твар настала. Григоријев допринос јесте у његовом разумевању творевине као процеса и зла као регресивног покрета који поткопава тај процес. У формулисању овог склопа учења, Григорије је првенствено мотивисан сопственим развитком разумевања природе створене реалности као бесконачног напретка од небића ка неограниченом и неисцрпном добру, видећи зло као његову супротност. Па ипак, иако је Григоријево учење истовремено особено хришћанско и особено њега самог, многе његове идеје су упадљиво сличне ономе што Плотин има да каже о природи зла као небића.

Жан Данијелу је претпостављао да Григоријево учење показује, можда директно, утицај Плотина.³⁶ Данијелу види слагање првенствено у заједничком становишту да зло, иако је одређено као недостатак, има објективну реалност која сигурно спречава душу да оствари своје природне могућности, а неслагање у томе што Плотин порекло зла смешта у материју, док Григорије приписује примарно постојање зла злој вољи демона. Григорије свакако признаје моћ демона над људским животом, али ово није ни оно што је најособеније у његовом учењу, нити оно што је најзанимљивије у односу његове мисли са Платиновом мишљу.

Главна тачка споја између Григорија и Плотина јесте њихово слагање у техничкој дефиницији зла као небића, одсуства бића које је по себи непојмљиво и чија се цела природа састоји у поимању њега као супротности нечему другом. Григорије формално дефинише зло као оно које „има биће у небићу“ (*De Anima* PG 46, 93B), као нешто што је изван бића, „чија усија [ousia] нема ипостас [hypostasis] у бићу, већ у небивању добрим“ (*In Psalm.* GNO V, 155, 7–8), „чија природа није схваћена по томе што оно нешто јесте, већ по томе што оно не постоји као добро“ (*In Eccles.* GNO V, 407, 2–3), супротност схваћену „не као постојање по себи, већ у одсуству (ἀπουσία) другог“ (*Or. Cat.* PG 45, 28C). Ове тврдње подсећају на Платинову дефиницију зла као неког „облика или начина небића“ (I,8.3), који није само другачији од бића, већ је његова целокупна природа установљена не-бивствовањем, његовом другошћу у односу на биће (I,8.6; уп. II,4,16, II,5.5). Григорије и Плотин се слажу у разумевању обичне реалности као нечега што је постављено између бића и небића, и у описивању правилног живота душе као узласка ка бићу. Иако за Плотина зло има објективно постојање као материја, за њега, ипак, као и за Григорија, зло у души настаје као последица неуспеха душе да стреми ка својим висинама. Григоријево учење да је зло производ створеног

36) Jean Daniélou, „Aveuglement” *L'être*, стр. 133–53. Видети такође Harold Cherniss, *The Platonism of Gregory of Nyssa* (Berkley 1930; reprint New York 1971), стр. 49–54.

проересиса има свој пандан у Платиновој тврдњи (III, 9.3) да „покрет ка нижем јесте покрет ка небићу; ово је корак који душа предузима када је усмерена ка самој себи; јер, бивајући усмерена ка себи, она производи свој нижи облик, слику себе, небиће, лутајући тако у празнини“.

За Плотина, ово „аутентично непостојање“ јесте ограничење бића, најдаље простирање које биће може достићи, тачка у којој је бујање Добра исцрпљено и мора скончати. Ово небиће, које Плотин тежи да повеже са материјом, није зло начело које постоји изван добра и у односу супротности са добрим. То је, пре, нужна последица разноврсности, те стога у извесном смислу, и добра (I.8,7; II.9,3). Па ипак, ова крајња безобличност инфицира све са чим дође у додир, и стога је извор зла. Плотин инсистира (I.8) да зло у душу долази споља, а ипак, сама материја јесте производ душе и добра је, у оној мери у којој је нужна последица и ограничење бића. Иако је материја извор зла, испољавање зла захтева активност непотпуне душе онда када она одступа од свог извора ка својим нижим производима. Плотин није у могућности да објасни како оно што нужно мора постојати као крајње ограничење бића може бити начело зла или како то да за производ саме душе у последњем стадијуму бића може бити речено да има примарно постојање као узрок фаталне слабости душе у њеном нагињању ка злу.³⁷

Григорије истовремено изражава своје хришћанско схватање зла и објашњава оно што Плотин не може, окрећући наопачке читав платиновски систем. За Плотина, стварност је процес развоја од вишег ка нижем, покрет од бића ка небићу. Биће нема границе у простору и времену, али ипак има ограничење у небићу, као свом најмањем производу. Ово небиће није непостојање, већ постојање схваћено као потпуни недостатак. Биће се састоји у одређивању, тако да се крајње Над-Биће у потпуности одређује као Једно, док се нижи облици бића шире према разноврсности и одсуству, тако да крајња граница бића није ништавило, већ крајња тама неодређеног (τὸ ὁρίστον). Концепт небића као ништавила је управо нешто што такав систем не може обухватити, и Плотин јасно одбија такву могућност (II,4,6). Григорије на два значајна начина преиначује ово схватање стварности. Прво, неограничено (τὸ ὁρίστον) јесте карактеристика истински постојећег, уместо истински непостојећег.³⁸ Супротност од бића по себи је стога толико апсолутна ограниченост да уопште није ништа. Друго, створена стварност јесте процес попуњавања празнине, пре него прогресивно стварање инфериорног. Биће, стога, може без ограничења расти ка бесконачном добру, уместо да се умањује ка неодређеном одсуству. Небиће зла јесте

37) О Платиновим различитим теоријама о материји и злу видети John M. Rist, "Plotinus on Matter and Evil," *Phronesis* 6 (1961), стр. 154–66, и *Plotinus: The Road to Reality* (Cambridge 1967), стр. 112–29, чему ова расправа много дугује.

38) Видети посебно Ekkehard Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa* (Göttingen 1966).

неуспех овог раста ка бићу који се, стога, мора окончати, а није нужна последица бића, која би, стога, била вечна. Пошто је у могућности да поима ништавило и небиће у најрадикалнијем смислу, Григорије избегава плотиновско уплитање добра у произвођење небића које постаје извор зла. С обзиром на то да Григорије разуме творевину као ону која настаје из ништавила, а не као ону која се излива из Једног, душа је, према томе, божанска само по учешћу, а не по природи. Пошто је душа по себи ништа, постаје разумљиво како душа може да створи своју слику у небићу. Будући да је зло одсуство добра, оно може постојати само у зависности од добра – у овоме се Григорије и Плотин слажу – али за Плотина небиће је ограничење добра тако да небиће мора бити вечно као биће, док је за Григорија небиће ограничење зла, тако да се напредовање у злу мора окончати.

Оно што је занимљиво у вези са овим повезаностима између Григорија и Плотина, између Григорија, теоријског мислиоца и Григорија јеванђелског проповедника – а што захтева потпунију анализу него што је то овде могуће – јесте начин на који философска анализа природе бића и небића може оплеменили хришћанско схватање греха и искупљења, док заузврат то хришћанско схватање мења структуру философског система који јој је дао свој израз. Веза између хришћанства и јелинизма, између библијске мисли и грчке философије, јесте дијалектичка, у којој свака страна поново открива, у оној другој, своје најдубље чуване истине.

Превод са енглеског:

Н.Н.

МАРК С. М. СКОТ
(Универзитет Харвард)

**Нијансе благодати: сотириолошко тумачење „црне и лепе“
Невесте у Песми над песмама 1, 5 код Оригена и Григорија
Ниског* ****

Патристичка егзегеза уздиже се ка племенитим висинама алегоричким тумачењем Песме над песмама.¹ Ова љубавна прича, пуна сликовитог говора и мултивалентног симболизма, чини плодно тле за мистичко размишљање Оригена (185–254) и Григорија Ниског (335–395).² Мада је очевидан еротизам узроковао извесну бојазан, дубока симболичка значења развијена од стране црквених отаца омогућила су Цркви да у потпуности пригрли Песму над песмама као дубоку ризницу богословског созерцавања.³ Увек изазовна и потенцијално саблажњива, она свагда изазива ерминевтичке потешкоће. Како тумачење непроменљиво рефлектује социјални и историјски положај тумача, теме и проблеми различито ће одјекивати са различитим читаоцима у

* Наслов изворника: Mark S. M. Scott, “Shades of Grace: Origen and Gregory of Nyssa’s Soteriological Exegesis of the ‘Black and Beautiful’ Bride in Song of Songs 1:5”. Текст је објављен у часопису Harvard Theological Review, Vol. 99, No. 1, Cambridge University Press 2006, стр. 65–83.

** Желим да изразим захвалност Сари Коакли [Sarah Coakley], Николасу Констансу [Nicholas Constas] и Роуану Гриру [Rowan Greer] за читање ранијих нацрта овог есеја. Такође бих желео да се захвалим Лучану Турческу [Lucian Turcescu] што ме је охрабрио да предложим једно раније издање овог рада за такмичење есеја под покровитељством Канадског друштва за патристичке студије [Canadian Society of Patristic Studies – CSPS], на којем је рад освојио прву награду. Представио сам га на годишњој конференцији CSPS 2005. у Лондону, Онтарио, на сесији са Чарлсом Каненгисером [Charles Kannengiesser]. Такође, хвала уређивачком тиму и непознатом читаоцу часописа Harvard Theological Review. На крају, желим да изразим захвалност Питеру Видикомбу [Peter Widdicombe], који ми је први отворио врата „предворја“ и водио ме кроз чаробни свет Оригенове теологије.

1) За сажет и користан преглед патристичке библијске егзегезе, нарочито vis-à-vis Оригенових тумачења, види поглавље 4, „Тумачење Писма“, у ауторитативном делу Хенрија Крузела [Henri Crouzel] *Origen: The Life and Thought of the First Great Theologian* (trans. A. S. Worrall; San Francisco; Harper & Row, 1989), стр. 61–84. Изузетно опширни прегледи могу се наћи у чланцима „Алегоричка“ и „Тумачење Библије“ у *Енциклопедији раног хришћанства [Encyclopedia of Early Christianity]* (ed. Everett Ferguson; 2nd ed; New York: Garland Publishing Co., 1997). Такође види добре чланке Manlio Simonetti-a “Cantico dei cantici” и “Scrittura Sacra” у *Origene. Dizionario. La Cultura, il pensiero, la opere* од Adele Monaci Castagno (Roma: Citta Nuova Editrice, 2000).

2) У прологу свог превода Оригенове *Беседе на Песму над песмама* Јероним хвали јединствену бриљантност Оригеновог алегоричког тумачења насупут папи Дамасу I (360–384): „Док је Ориген превазишао све писце у својим осталим књигама, у његовој Песми над песмама превазишао је самога себе“, у *The Song of Songs Commentary and Homilies* (trans. R. P. Lawson; ACW 26; New York: The Newman Press, 1956), стр. 265. Овај рад ће цитирати означавање страница по Лосоновом [Lawson] преводу са латинског језика. Лосон бележи како изворни грчки текст Оригеновог тумачења и беседа на Песму над песмама више не постоји, мада има нешто малих фрагмената. Руфин је превео оригинал на латински језик. Нажалост, он је превео само три од десет књига оригинала, како нас обавештава Јероним (2–3).

3) *The Song of Songs: Interpreted by Early Christian and Medieval Commentaries* (ed. and trans. Richard A. Norris, Jr.; *The Church’s Bible*, ed. Robert Louis Wilken; Grand Rapids: Eerdmans, 2003), стр. xviii. Норис објашњава да је Песма над песмама касније укључена у јеврејски канон Св. Писма због тешкоћа у тумачењу садржаних у препознавању симболичких смерница двоје љубавника и њихових намера. Још од раног јеврејског и хришћанског тумачења, књига је „убројана међу најдубље и најтеже списе у Библији“.

различитим временима. За различите генерације научника усредсређених на проблем расизма, Пнп. 1, 5 завређује посебну пажњу због њене сложене употребе расног осликавања. У овом стиху Невеста поносно изјављује: „Црна сам, али сам лепа, кћери јерусалимске, као шатори кидарски, као завесе Соломонове“ (הַצִּהְרָה אֲנִי הַצִּהְרָה [šəh□ôrâ ’ānî wə-nā’wā]; μέλανια εἰμι καὶ καλή). И јеврејска и грчка реч за придев „црн“, הצִהְרָה и μέλας, имају негативне конотације, и нејасни смисао везе између речи μέλανια и καλή ствара граматички проблем ерминевтичке исправе.⁴

Овај есеј износи два узајамно везана приступа анализирању Оригеновог и Григоријевог богословског тумачења Пнп. 1, 5. Прво, он проблематизује њихово коришћење негативног симболизма за црnilо у њиховом објашњењу стиха.⁵ Друго, он предлаже да њихово иновативно коришћење алегорије омогућава да се трансцендирају (= превазиђу) расне категорије и отуда да се уклони оно што савременим читаоцима може изгледати као расистичка реторика. Покушаћу да аргументујем да се на различите, а ипак повезане начине, у тумачењима Оригена и Григорија користи сликовитост црног како би наговестила сотириолошку истину пре него расне стереотипе или антицрначка осећања. Они су заокупљени не расом већ првенствено учењем спасења.

Ориген: Невеста као очишћена Црква незнабожаца

Доследан у свом егзегетском методу, Ориген почиње Тумачење *Песме над Песмама* излагањем буквалног смисла одломка (II.1).⁶ Он говори гласом Невесте како би нагласио основни смисао: да је Невеста (пре)лепа *упркос* томе што је црна. На овом месту у приповедању, Невеста одговара кћерима јерусалимским, које су изгледа омаловажиле њену лепоту због њеног црног изгледа. Она умесно одговара да њена црна кожа скрива унутрашњу лепоту, баш као што црни кедарски шатори и црне завесе Соломонове скривају унутрашњу лепоту. У Оригеновој домишљатој реконструкцији овог текста, он изричито повезује Невестину тамнопутост са ружноћом. Сама Невеста прећутно потврђује повезаност тамне коже са ружноћом приписујући својој лепоти радије унутрашње него спољашње стање, као што Ориген и излаже: „Заиста сам тамна (*fusca*) – или црна (*nigra*) – као што вам боја мог лица говори, о кћери

4) Мајкл В. Фокс [Michael V. Fox] примећује да се הצִהְרָה הצִהְרָה најбоље преводи као „црна али лепа“, пре него „црна и лепа“, што (пре)окреће смисао. Види *HarperCollins Study Bible: New Revised Standard Version* (London: HarperCollins, 1993), стр. 1002, n. 1:5. Јеврејска реч הצִהְרָה значи „пожељна“, а грчка „καλή“ значи „лепа“. Уобичајена реч за „лепа“ у јеврејском је (fem.) תָּמָר, те грчки текст овде ублажава смисао, можда егзегетски неугодан, за нијансу.

5) За савремену детаљну студију Оригеновог обрађивања *Песме над песмама*, као и за његов ерминевтички метод уопште, види J. Christopher King, *Origen on the Song of Songs as the Spirit of Scripture: The Bridegroom's Perfect Marriage Song* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2005).

6) Origen, *The Song of Songs: Commentary and Homilies*, 19. Лосонов превод на енглески језик ових списа користи критичко издање Оригенових дела које је приредио W. Baehrens, *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (GCS, vol. 8; Leipzig: J. C. Hinrichs, 1925). Овај рад ће се такође консултовати у свему са овим критичким издањем.

Јерусалимске; али, ако би нека помно испитао изглед моје унутрашњости, тада бих била лепа (*formosa*)“.⁷ Тако, она премешта естетску тачку са своје спољашње боје на своје унутрашње врлинско стање. Премештањем контекста своје лепоте од спољашњег стања на духовно, она одбацује прихватање њихове негативне процене њене тамнопутости.⁸ Међутим, у исто време она истискује ове негативне ставове и асоцијације поричући њихов крајњи смисао у одређивању њеног естетског статуса.

Ориген прелази са буквалног нивоа текста на мистички, који се, такође, подудара са стандардном ерминевтичком процедуром.⁹ Као што изражава у Прологу, Невеста у причи представља Цркву,¹⁰ али у овом одломку она одређеније представља „Цркву сабрану од незнабожаца“ (*ecclesiae personam tenet ex gentibus congregatae*).¹¹ Кхери јерусалимске представљају Јевреје који „је презиру и понижавају због њеног нечасног порекла“, другим речима, они унижавају Хришћане из незнабоштва због њиховог мање вредног порекла. Према овом мистичком тумачењу, клеветање „црног“ не односи се на боју коже већ на стање непросветљености мудрошћу патријараха и, нарочито, Мојсијевим законом. Истоветно његовом буквалном тумачењу, „црна“ (*nigra*) овде има очевидно негативан одјек. Црнило за Оригена симболизује особену врсту духовне непрозирности (слепила). Црква незнабожаца (*ecclesia ex gentibus*) не може се хвалити јеврејским пореклом и Мојсијевом просветљеношћу (*illuminatio Moysis*), али упркос томе она дели са Јеврејима урођену способност за божанско просветљење. Као што Ориген пише: „Али ја, подједнако, имам сопствену лепоту. Јер и у мени, такође, постоји та првобитна ствар, лик Божији (*imago Dei*), у којем сам створена; и, идући сада ка Логосу Божијем, примих своју лепоту“.¹² Ориген сматра божанско порекло битнијим од људског. Будући да је Бог створио све људе, без обзира на расу, по лику Божијем, Црква незнабожаца може

7) Origen, *Song*, 91.

8) Уосталом, премештање лепоте са спољашњег стања на унутрашње одговара пребацивању са површинског на дубинско (схватање – прим. прев.), које је и *modus operandi* Оригеновог алегоријског метода.

9) Origen, *Song*, 92. Norris, *The Song of Songs*, xviii: „Древни писци немају проблем са преношењем језика еротске љубави на духовне ствари. Свакако, примарни разлог за прибегавање ка алегорији је тај да су они претпостављали да било који спис укључен у Св. Писмо обрађује, на овај или онај начин, однос између Бога и људи. Они су веровали да људски *erôs*, чак и када је усредсређен на жудњу за другом људском личношћу, открива пријемчивост ка досезању узвишеније љубави.“

10) Origen, *Song*, 21.

11) Ibid., 92. Norris, *Song*, 39. Он преводи *ε;qnh* као „народи“ уместо као „незнабожци“. Прву систематску алегорију на Песму над песмама је написао рабин Акива [Rabbi Akiba] у раном другом веку, који је Песму описао као „Светињу над светињама“ и протумачио је као слику „љубави Божије ка Израиљу“ (xviii): „Оваква врста тумачења је такође практикована и код хришћана, почевши од Иполита Римског и Оригена, и у таквом тумачењу су обојица у Женику видели представу Христа (тј. вечног Логоса и Премудрост Божију), а у Невести представу Цркве, то јест Народа Божијег. Ово еклисиолошко тумачење Пнп. је постало доминантно – и у неким случајевима искључива – тема позније хришћанске егзегезе (и, посебно, егзегезе Николаја Лирског [Nicholas of Lyra], позног средњовековног тумача). Ориген мисли да би се у Пнп. могло говорити и о односу између Бога и душе појединца“ (xix).

12) Origen, *Song*, 92.

одражавати божанску лепоту кроз Логоса Божијег. Цркви незнабожаца могу недостајати наслеђени педигре и спољашњи знаци просветљења, али верно испитивање показује њену истински аутентичну и спасоносну просвећеност.

Касније, када Ориген даље повлачи симболичке паралеле између Невесте, царице Савске, и персонификоване Етиопије 67-ог Псалма, он описује „Етиопију“, пре њеног обраћења, као „црну“ која „бејаше помрачена претераном величином и многим гресима и, бејаше окаљана (*ifectus*) тамном бојом изопачености, бејаше учињена црном и тамном (*niger et tenebrosus*)“.¹³ Оригенова типологија делује под претпоставком да црнило (= тамнопутост) Невесте, царице Савске и Етиопије означава духовно слепило. У његовој егзегези степен црnilа указује на грех, изопаченост и духовну оскудицу.¹⁴ Према томе, Невеста једино постаје лепа онда када преобрази своје црнило у беспрекорност или белило (белопутост – *прим. прев.*), које указује на духовну просветљеност. Отуда, Етиопија представља незнабожачке грешнике који приносе „исповедање и покајање“ Богу и касније, то подразумева, постаје лепа бивајући бела.¹⁵ Оригеново тумачење јасно намерава да категорије обојености користи симболички, али расне импликације његовог тумачења траже пажљиво нијансирање и критичко размишљање; ја ћу узети тај задатак у финална два поглавља.

У свом тумачењу Пнп. 1, 6, Ориген наставља да развија ове сотириолошке теме и симболички поредак. У овом стиху Невеста изражава стид над својим изобличеним стањем црности (*nigredine*) или помрачености (*ifuscatione*): „То није природно стање у којем је она створена“, расправља Ориген, „већ нешто што је она претрпела силом прилика“.¹⁶ У следећој реченици Ориген означава своје тврдње напомињући да одељак очигледно не упућује на „тамнопутост тела“ (*nigredine corporis*) већ на црност (= затамљеност) душе. Џ. Кристофер Кинг [J. Christopher King] објашњава: „Када Невеста говори о својој тамнопутости, ... Ориген тумачи њене речи асоматично (немислећи на тело – *прим. прев.*)“.¹⁷ Будући да тамна пут „Етиопске расе“ (*gentem Aethiopia*) потиче од продужене изложености Сунчевим „ватреним зрацима“ (107), духовна затамњеност (помраченост – *прим. прев.*) потиче од „Сунца Правде“ (*sol iustitiae*, ἥλιος δικαιοσύνης).¹⁸ Светлост „духовног

13) Ibid, 103. Ориген примећује сличност између Невесте и краљице Савске у својој *Првој Омилији на Песму над песмама* 1.6, 277–78.

14) Gay L. Byron, *Symbolic Blackness and Ethnic Difference in Early Christian Literature* (New York: Routledge, 2002), стр. 74.

15) Origen, *Song*, 103.

16) Ibid, 107.

17) King, *Origen on the Song of Songs as the Spirit of Scripture*, стр. 57

18) Origen, *Song*, 108. Lawson, *The Song of Songs*, стр. 331, п. 60. Лосон примећује да „Сунце Правде“ има месијански нагласак за Оригена и да он јасно поистовећује ово „Сунце“ са Христом кроз свој корпус (тј. своје списе – *прим. прев.*). Он такође напомиње да реч Етиопљанин (Пс. 67, 32, Αἰθίοψ : αἰθω, ὄψ) значи „црнолики“ (дословно: опрљено лице – *прим. прев.*) (стр. 331, п.

сунца“ (*sol spiritalis*) делује на послушног и непослушног различито. За послушног и честитог оно узрокује просветљење (*illuminat*), али не и за непослушног, којег Сунце „мора гледати са презиром“ – при том пржећи душу и чинећи је црном.¹⁹ Ориген повезује позитиван просветљујући ефекат Сунца са духовним просветљењем и негативни спаљујући ефекат Сунца са духовном помраченошћу: „Сунце има двоструку моћ: оно просветљује праведнике; али грешнике не просветљује, већ их спаљује“.²⁰ Символички контраст између таме и светлости наставља се у његовом тумачењу Пнп. 1, 6, премда са нагласком на просветљење душе.

Сједињујући се са Христом, душа бива очишћена од греха и постепено обнавља своју лепоту: „Чим она [Невеста или душа] почне да... се прилепљује Њему [Женику или Христу] и не подноси ништа што би је раздвојило од Њега, тада ће она постати бела и чиста (*dealbata et candida*)“.²¹ Пошто се духовна помраченост јавља кроз немар и лењост, појединац је мора преобразити кроз ревност, другим речима, кроз очишћење. Спасење се тада јавља у покрету од таме у свагда сијајућу светлост: „Када је сва њена тама одагната, она ће сијати са обужмљујућим зрачењем истинске Светлости“.²² Стога, Оригеново тумачење Пнп. 1, 6 оснажује симболичан поредак који је развио у тумачењу 1, 5. Док његов примарни типолошки смисао за Невесту у Песми над песмама остаје Црква незнабожаца, он је такође идентификује са душом појединца. Ове две типологије се за њега не јављају као неспојиве и међусобно искључиве, зато што му његов алегоријски приступ дозвољава вишеструка симболичка значења која немају потребу да се подударају једна са другим. Што дубље Ориген понире у тајне текста, његов симболизам све више постаје мултивалентан и богословски сложен.

Ориген обрађује Пнп. 1, 5 у својој *Првој Омилији*, и многе од тема које излазе на површину у његовом тумачењу одјекују овде.²³ У овој омилији Ориген дубоко промишља о истовременом приписивању црнила и лепоте Невести. Он као очито узима да су ово двоје опречни: „Питање је, пак, на који начин је она црна и како је, ако јој недостаје чистоћа (‘whiteness’ – белило, белина – прим. прев.), белолика?“²⁴ Овде изнова Ориген повезује црnilо са грехом, а белило са лепотом. Он претпоставља исти симболички поредак који је изградио у свом тумачењу. Невеста

57).

19) Ibid, 109.

20) Ibid, 112.

21) Ibid, 107.

22) Ibid.

23) Lawson, 16–17. Оригенове *Две Омилије на Песму над песмама* су написане на грчком језику и више не постоје у изворној верзији. Јероним их је превео на латински језик и додао пролог посвећен папи Дамасу I. Лосон претпоставља да је Ориген највероватније написао *Омилије* неколико година после *Тумачења*, то јест, пре 244. године. Осим тога, он тврди да су ове *Омилије* „нужан“ али често превиђан извор за разумевање Оригеновог богословља, нарочито његове сотириологије и „учења о благодати“. Његов превод ових списа на енглески језик вапи за поправљањем овог превида.24) Origen, *First Homily*, I.6, 276.

представља Цркву незнабожаца очишћену од греха, и њена лепота, по Оригену, потиче од божанског дара који прати покајање: „Она се каје због својих грехова, лепота је дар који је обраћење даривало; то је разлог што је она опевана као лепа“.²⁵ Она задржава своју лепоту, упркос томе што је црна, што представља остатак греха који је преостао после обраћења: „Она се, међутим, назива црном зато што још не беше одстранила сваку мрљу греха, зато што још не беше приведена спасењу“.²⁶ Дакле, лепота Цркве незнабожаца састоји се у њеном обраћењу Христу, док се њено црнило састоји у настављању обојености грехом у Цркви. Црна боја представља мрљу греха која мора бити спрана кроз крштењско очишћење. По Оригену, ова симболична свеза објашњава како Невеста може истовремено бити црна и лепа: „*Intelleximus, quomodo et nigra et formosa sit sponsa*“.²⁷

За Оригена, дакле, црна боја очито подразумева негативни садржај који описује стање Цркве незнабожаца пре обраћења. Према томе, он спасење може метафорички изразити као постепено преображавање од помрачености (греха) до белине (чистоће): „Упркос томе, она не остаје црно-обојена, постаје бела“.²⁸ Процес очишћења узима црно и бело као примарне симболе. У правом беседничком маниру, Ориген онда примењује дуализам црног и белог на душу појединца: „Ако, пак, ти на исти начин не практикујеш покајање, води рачуна како *твоја* душа не би била описана као црна и ружна“.²⁹ Црнило указује на срамно својство греха у Цркви незнабожаца *и* у души појединца, како је горе поменуто. Пошто је то „мрачна боја“ она рађа подсмех и проузрокује срамоту Невесте, како он пише, „‘Не гледајте ме што сам црна’“. Она се извињава због својег црнила“.³⁰ Баш као што тама у физичком свету представља одсуство светлости, тако и у духовној стварности тама указује на одсуство духовне светлости: „Сунце погледа доле на мене. Пуноћом сијања сјајна светлост Његова показа се на мени, и ја сам затамњена врелином Његовом. Ја заиста нисам примила светлост Његову у себе“.³¹ Као што смо претходно нагласили, Ориген тврди да светлост Христова може или да затамни или осветли душу, у зависности од њене пријемчивости. Душа која је пропустљива упија светлост Христову и отуда постаје украшена просветљењем. Душа која је непрозирна (непропустљива – *прим. прев.*) одбија светлост Христову, што резултира духовном тамом и ружноћом. У трећем одељку ће касније бити анализиран Оригенов опис црнила у његовом тумачењу и беседи на Пнп. 1, 5.

25) Ibid.

26) Ibid.

27) Ibid.

28) Ibid.

29) Ibid.

30) Ibid. 278.

31) Ibid.

Григорије Ниски: Невеста као улепшана душа

Петнаест беседа Григорија Ниског на Песму над песмама прате исту ерминеvтичку путању која је почела са Иполитом Римским (170–235), који је, по многим научницима, саставио прво хришћанско тумачење Песме над песмама.³² Оригену, пак, припада заслуга за давање класичног израза алегоријском тумачењу Песме над песмама.³³ Заправо, Григорије усваја Оригеново објашњење у свом уводу и смешта своје тумачење уз то: „Иако се Ориген марљиво посвећује Песми над песмама, и ми зажелесмо да покажемо наш труд“.³⁴ Њихова тумачења, мада слична у ерминеvтичком и богословском приступу, разликују се у симболичком наглашавању. Григорије начелно препознаје Невесту као душу појединца док је Ориген у главном препознаје као Цркву. Квастен [Quasten] примећује:

Песма над песмама за њега представља јединство између Бога и душе под обличјем брака. Овај аспект књиге који доминира у Григоријевом тумачењу је у супротоности са Оригеновим, који, особито у својим беседама као субјект воли да посматра Невесту као Цркву (нарочито Цркву незнабожаца) – тумачење које Григорије не занемарује, али му придаје мањи значај.³⁵

Слично Оригену, Григорије тврди да Песма има дубљестепенезначења изван буквалног приповедања.³⁶ Када се разуме правилно, она служи као парадигматски текст који предаје како философско тако и богословско знање: „Изнава нам је Песма над песмама (τὸ ᾠσμα τῶν ᾠσμάτων) показана као водич за сваки вид философије и богопознања (φιλοσοφίας τε καὶ θεογνωσίας)“.³⁷ Григорије рукује са двоструком концепцијом текста која одговара двоструким нивоима значења. Спољашњи или буквални степен је разумљив свакоме. Обрнуто, унутрашњи или симболички степен захтева прочишћење од греха као неопходан услов за приступ његовом смислу: „Све ово може се наћи у буквалном значењу уколико себе припремимо да уђемо у Светињу над Светињама (τὰ ἅγια τῶν ἁγίων)

32) За обимно обрађивање Григоријевог тумачења Песме над песмама види Franz Dünzl, *Braut and Bräutigam: die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa* (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 32; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1993).

33) Gregory of Nyssa, *Commentary on the Song of Songs* (trans. Casimir McCambley; Brookline, Mass.: Hellenic College Press, 1987), стр. 5–6. За све референце на Григорија користимо Меккемблијеву пагинацију.

34) Gregory, *Commentary*, 39

35) Јохан Квастен примећује везу између Григорија и Оригена: „Надаље завршава са похвалом Оригена, чије је мистичко тумачење ван сумње имало снажан утицај на Григорија. Међутим, Григорије је исувише дубок и независан мислилац да би покорно пратио александријског учитеља“ (*Patrology* [Utrecht: Spectrum Publishers, 1964–1966] 3:266).

36) Norris, *The Song of Songs*, xx, 37. Григорије следи Оригенову двоструку примену етичког (појединачна душа) и христолошког или еклисиолошког (Црква) читања Пнп.

37) Gregorii Nysseni, *In Canticum Cantorum* (ed. W. Jaeger; trans. Hermannus Langerbeck; Gregorii Nysseni Opera, vol. 6; Leiden: E. J. Brill, 1960) 59. У овом раду цитати су дати према овом критичком издању.

пошто будемо очишћени од прљавштине (ρύπον) срамних помисли кроз купељ Логоса (τῷ λουτρῇ τοῦ λόγου)³⁸. Као што је улазак у Светињу над Светињама био забрањен нечистима, тако је и улазак у мистичко богопознање забрањено грешнима.³⁹ Они који су себе очистили од греха имају способност да разумеју тајне скривене у причи.

Чим очишћена душа опази да симболичко приповедање тече упоредо са буквалним (мада на скривеном, мистичном нивоу), истински духовни смисао може да изрони. Григорије у Пнп. 1, 5 описује Невесту као учитељицу која подучава своје ученике у погледу тајни Божијих. Њено самоописивање као „црне и лепе“ (μέλαινα καὶ καλή) не открива њено самосагледавање или изглед већ пре природу божанске љубави. За Григорија, Невеста представља душу, и тврдња о црнилу потврђује њену грешност: „Постала сам тамна од греха (ἐξ ἁμαρτίας)“.⁴⁰ Црнило Невесте означава „одвратност“ која произилази из изопачених душиних дела. Према томе, у складу са Оригеном, Григорије експлицитно описује црнило као антитезу лепоте. Нешто *чини* Невесту лепом *упркос* томе што је она црна: „Иако сам црна, сада сам у овом красном облику, јер лик црnilа се преобрази у лепоту (μετεσκευάσθη γὰρ τὸ ὁμοίωμα τοῦ σκότους εἰς κάλλους μορφήν)“.⁴¹ Постављајући њихова тумачења једно крај другог, видимо да Григорије и Ориген употребљавају сличне ерминевтичке методе и категорије којима се служе за тумачење у својој егзегези овога стиха. Обојица користе симболичко тумачења и употребљавају расне категорије да опишу духовно стање душе. Поврх тога, црнило представља њихов главни симбол за духовну огреховљеност, одвратност, и ружноћу, који означавају својство душе коју Женик треба или да придигне или преобрази.

Према Григорију, основно богословско значење овог стиха није огреховљеност човечанства него пре „бескрајна љубав Божија према људском роду“.⁴² У стању греха Невеста је неподобна за венчање, али њен Женик милостиво преображава њену ружноћу у лепоту. Григорије описује спасоносни процес којим душа постаје лепа кроз међусобно повезане концепте оваплоћења и измирења:

Иако постадох тамна кроз грех и лежах у тами због многих дела, Женик ме начини лепом кроз његову љубав, заменивши своју сопствену лепоту за моју срамоту (Ис. 53, 2–3; Фил. 2, 7). Пошто преузе прљавштину мојих грехова на себе, дозволи ми да учествујем у његовој чистоти, и испуни ме својом лепотом.⁴³

38) Gregory, *Commentary*, 60.

39) Ibid.

40) Ibid.

41) Ibid, 61.

42) Ibid, 60.

43) Ibid.

Григорије описује природу божанске љубави, која унижава себе да би ушла у људско обличје и преузима огреховљеност човечанства ради његовог спасења. Невестина лепота метафорички изражава спасење душе од греха, и подражавајући Христа грешна душа узраста у лепоти. Као и Ориген, Григорије доводи у везу црнило душе са њеним *претходним* грехом: „Мој претходни живот је створио ову таму, мрачан изглед (τὸ σκοτεινὸν καὶ ζοφῶδες)“.⁴⁴ Мада претходни греси душе делују на њено садашње постојање, упркос томе она остаје лепа на основу тако што је лепом задржава то што је „вољена по праведности“.⁴⁵ Трагови греха неизбрисиво прилепљени на душу не ремете њену лепоту, пошто ови трагови указују на знак прошлог живота, не на садашњу стварност.

Григорије поставља богословску везу између Пнп. 1, 5 и Рим. 5, 8: „Али Бог показује своју љубав према нама, јер још док бејасмо грешници, Христос умре за нас“. Он тврди да љубав Божија и људска огреховљеност чине централне тачке оба текста. Григорије објашњава Рим. 5, 8 користећи расне категорије Пнп. 1, 5: „Иако смо били помрачени кроз грех, Бог нас је учинио да будемо сјајни (φωτοεἰδείς) и верујући кроз његову блиставу благодат (милост)“.⁴⁶ Григорије овде окреће дуалитет таме и светлости ка сотириолошком преображају. Тама ноћи (тј. грех) помрачила је наше душе, иако су оне „светле по природи“ (λαμπρὰ κατὰ φύσιν), и оне потребују духовно просветљење. Спасење значи процес где душа постаје лепа прихватајући Христову блиставу благодат. Григорије осликава сотириолошки значај Пнп. 1, 5 користећи Павлово преобраћење: „Павле, невеста Христова, постао је блистав од таме“.⁴⁷ Одавде, као што се Невестино црнило преобразило у лепоту, тако и Павле „богохулник, гонитељ, опадач, и црн (μέλας)“ постаде просветљен, заиста духовно постаде светао/бео, кроз Христа. Овај преображај од таме ка светлости, или, другим речима, од греха ка спасењу, налази се у крштењу, које симболизује „бању поновног рођења“ које спира „тамни облик“ (τὴ σκοτεινὴ μορφή) душе. Григорије тврди, затим, да Павле схвата спасење као просветљење помрачене душе: „Павле такође каже како је Христос дошао (ушао) у свет да просветли оне који су били у тами“.⁴⁸ Одавде, Григорије повезује Павлову јасну сотириологију у Посланици Римљанима са сотириологијом која се подразумева у Пнп. 1, 5.

Григорије наводи још један библијски пасус да расветли идеју искупитељног просвећења душе. У Пс. 87 [86], 4 становништво „Небеског Јерусалима“ укључује Етипољане и друге странце.⁴⁹ Структура становништва града Божијег, тврди Григорије, биће мултиетничка и

44) Ibid, 61.

45) Ibid.

46) Ibid.

47) Ibid.

48) Ibid.

49) Ibid. 62.

мултинационална. Занимљиво, он даје мишљење да ће „Етиопљани постати светле боје“ у небеском граду, што је промена која симболички означава њихов спасењски преображај. Након што је изложио приповест, Григорије доказује да тај одељак открива Женикову доброту у прихватању Његове црне Невесте. Када алегоријски тумачи, међутим, ово сведочи о доброти Христовој, који прима „помрачену душу“ и „васпоставља њену лепоту кроз заједницу са њим“ (τῇ πρὸς αὐτὸν κοινωνία καλὴν ἀσπεργάζεται).⁵⁰ Спасење, по Григорију, претпоставља улепшавање душе које следује њеном очишћењу од греха. Али негативно метафизичко или духовно стање црнила изискује да душевна лепота потребује просветљење или бељење. Премда Григорије само означава повезаност између црнила и греха на духовном нивоу, то и поред свега води ка јачању расних предрасуда. Он можда, на тај начин, нехотично даје трансцендентални легитимитет за предрасуде, будући да би материјални свет требало да рефлектује истине из духовне стварности. У последња два одељка, размотрићу ову оцену и изложити богословско решење.

Након објашњења петог стиха, Григорије за ближе тумачење користи корелацију са шестим стихом. Очигледно Невеста – која испочетка није црна – постаје црна излагањем сунцу: „Не гледај ме зато што сам тамна, јер је сунце пиљило у мене“ (Пнп. 1, 6). Алегоријски, овај стих указује на порекло зла, које пигментација Невесте симболички представља. Као што је Невеста створена белом, тако је и душа створена чистом од греха. Такође, као што је Невеста постала тамна излажући се сунцу, тако и душа постаје грешна подлежући искушењима: „Узрок црнила није приписан Творцу, већ се његово порекло налази у слободној вољи сваке особе“.⁵¹ Црnilо се, тако, не очитује у „природи“, ни духовној ни материјалној. Григорије се не фокусира на буквални ниво већ на духовне импликације које следују, односно, на богословску антропологију која из тога произилази: „Људска природа је икона истинске светлости, далеко удаљена од сваке таме: што бива очевидно подражавањем лепоте архетипа“.⁵² Природна светлост или белина својство је душе, дакле, саобразна је са њеним првобитним стањем које је Бог створио чистим и просветљеним. Али употребом слободне воље, душе постају „опаљене“ грехом што је последица пада пред искушењима, која их показују ружним: „Сунце опаљује светлу површину тела нападима искушења и црnilо га чини ружним“.⁵³ Антропологија која произилази из Песме 1, 6, стога, јача негативне асоцијације између црнила и грешности. Црnilо, он доказује, произилази из изопачења првобитне лепоте, чистог стања душе.

50) Ibid.

51) Ibid.

52) Ibid. 63.

53) Ibid.

Григорије се враћа теми Невестине лепоте у својој четвртој Омилији. Пре коментара на страствени панигирик у стиховима 15–16 прве главе, Григорије застаје да још једном расветли природу духовне лепоте и њено кварење, теми коју је представио у свом тумачењу на Пнп. 1, 5. Он пореди очишћење душе од греха и повратак у првобитну лепоту са очишћењем нечистог злата кроз ватру. У почетку, људске душе још увек сијају силином својег чистог одблеска од Бога: „Људска природа је била златна и сијала је из разлога своје сличности са неоскрнављеним добром“.⁵⁴ Али „страно суштаство“ постаде помешано са душом и доводи је до њеног обесвећења и кварења. Појава греха је искварила способност душе да рефлектује Божију светлост. Пети стих, напомиње он, симболички назначује овај проблем: „Како год, она [душа] постаје потамнела и помрачена мешањем са пороком, као што чусмо Невесту где каже на почетку Песме над Песмама: њен немар да води рачуна о винограду узрокује њено црнило“.⁵⁵ Грех, тако, представља неуспех душе да остане у свом природном и сопственом добру. У свом грешном стању душа постаје „потамнела и помрачена“ (δύσχροις καὶ μέλαινα) откако је нечистотом искварена њена златна или светла боја. Категорије које су садржане овде слажу се са Григоријевим ранијим ставом. Здрава, неокаљана душа остаје златна и светла, док оболела, нечиста душа постаје потамнела и помрачена. Почетак помрачења душе, сагласно са симболичком матрицом горе изнесеном, долази од греха.

Као и раније, Григорије не ставља тежиште свог алегоријског тумачења на грешност помрачене душе. Напротив, он истиче решење, не проблем, добијено из Пнп. 1, 5. Упрљана блатом греха и ослабљена у својој способности да рефлектује божанско, душа потребује лепоту, исто као што Невеста потребује улепшавање. Не желећи да је тихо остави по страни, Бог васпоставља њено првобитно стање лепоте, које је саобразно Божјем спасењу душе:

Бог, Који је уобличио сва створења у својој мудрости, брине због унакажености (разобличења) своје Невесте. Он не измишља за њу неку нову лепоту која није била раније у њој, тачније, Он руководи њеним повратком ка првобитној лепоти уклањајући оно што је помрачено путем зла, мењајући њену боју у ону која није упрљана.⁵⁶

Духовно црна душа, унакажена, неприродна, и обесвећена, потребује спасење или улепшавање, наиме, повратак у првобитну лепоту душе уклањањем прљавштине греха. Да би илустровао очишћење душе,

54) Ibid., 91. Види такође Gregorii, Canticum, 100.

55) Ibid.

56) Ibid.

Григорије се враћа аналогiji са златаром. Као што нечисто злато потребује да буде подвргнуто вишеструком очишћењу ватром како би се повратило у стање чистоте, тако и грешна душа потребује поновно очишћење, све док се не очисти од свих греховних мрља и поврати у своје природно стање лепоте: „Такође и онај који се брине о помраченом злату, то јест, Женик, просвећује душу неком врстом процеса пречишћења до њеног коначног излечења“.⁵⁷ Тако Григорије овде развија теме божанске љубави и спасења као улепшавања, које повлачи за собом преображај од таме ка светлости кроз аналогiju са пречишћењем злата.

Укратко, спасење за Григорија, стога, значи васпостављање првобитног стања душе. Стављено у контекст Песме, спасење означава улепшавање, а улепшавање подразумева промену од црног у бело: „Песма нас учи путем ових речи о лепоти коју је Невеста добила прилазећи правој лепоти од које се одвојила“.⁵⁸ Оригенистичка тема која говори о паду и повратку душа надањује Григоријеву сотириологију. Лепота обликује Григоријеву централну сотириолошку категорију, коју он развија кроз своје коментаре. У својим тумачењима Пнп. 1, 15: „Погледајте, праведни сте, пријатељи моји“, Григорије алудира на Пнп. 1, 5 и језгровито артикулише своју теолошку антропологију и амартиологију, то јест, првобитну лепоту душе и њену исквареност кроз грех: „Раније нисте били лепи (светли – *прим. прев.*). Одвојивши се од архетипа лепоте и удруживши се са грехом, постајете ружни“.⁵⁹ Злоупотреба слободне воље, он тврди, узрокује грех. Лепота остаје символ за спасење, а ружноћа остаје символ за грех. Штавише, лепота и ружноћа одговарају белини и црнилу, који образују особине које сваку од њих карактеришу. Тако, за Григорија, прича о Невести саопштава дубоке антрополошке и сотириолошке истине. Он не наглашава онтолошку дилему (грех) душе, већ божанску љубав која је пројављена кроз њено улепшавање (спасење).

У свом тумачењу Пнп. 1, 5, Григорије се доследно држи симболичке матрице, где Невестино црнило представља грешност душе. На почетку душа поседује дивне особине изражене у метафорама белине и светлости. Али чим је грех изопачио њену првобитну лепоту, развила се ружна особина изражена метафором таме и црнила. Пошто се грешност и искушење налазе изван првобитне Божије творевине, ружноћа засигурно мора имати сатанско порекло, премда то поставља питање о пореклу Сатане.⁶⁰ У сваком случају, црнило је, за Григорија, у супротности са лепотом; приметио сам штетне утицаје овог симболизма на расни

57) Ibid.

58) Ibid., 92. По Григорију, душа функционише као огледало које рефлектује све оно чему је изложено. Окрећући се од зла душа је способна да постане лепа рефлектовањем Лепог: „Тако душа, када се Речју очисти од порока, прима унутар себе сунчеве зраке и на такав начин рефлектује светлост. Стога, Реч говори Невести: ‘Постала си лепа стојећи пред мојом светлошћу; добијајући је (светлост – *прим. прев.*) стојећи близу мене, доспеваш у заједницу са мојом лепотом’“ (93).

59) Ibid., 92.

60) Порекло зла мора лежати у недостатку добра, јер све што је Бог створио јесте добро.

дискурс и могућност да се свакога часа прошири према њима. Штавише, Григорије схвата каквоћу црнила неприродном, пошто су душе створене као „златне“ или светле, и њихово спасење подразумева повратак у то стање. На крају, одељак говори о природи греха и спасења: „Песма над Песмама даље говори о нашој промени од добре боје (εὐχροίας) у црnilo (μέλαν)“.⁶¹ Григорије, пак, саветује опрезност при тумачењу речи Песме „веома прецизно“ (буквално – *прим. прев.*), препоручујући уместо тога симболичко тумачење.⁶² Расне категорије представљене у Пнп. 1, 5 се морају тумачити алегоријски, не буквално, како би се избегла штетна погрешна разумевања и злоупотребе.

Црна теологија и сотириолошка жижа Пнп. 1, 5

Сада се морамо запитати да ли, или не, Оригеново и Григоријево алегоријско тумачење може истрпети критику црне теологије. Али пре него што кренемо на приказ аргумената, морамо да поставимо важно методолошко питање: да ли је коректно да подвргнемо оцени њихово тумачење из перспективе савременог богословља и ерминеvtике? Морамо имати на уму да савремени расизам и „црна теологија“, осетљива на проблем расизма и експлоатацију истог у скорашњој историји, нису постојали у прошлости на исти начин на који постоје у савременом друштву. И стога, дакле, морамо одлучно избегавати анахронистичко процењивање њиховог расног дискурса нормативима са којима се они вероватно нису сусретали. Као што сам поменуо у уводу, сва тумачења садрже дубљи контекст, и зато не можемо очекивати од Оригена и Григорија да третирају овај расно оптерећени докуменат са критичком нијансом модерних егзегета. Они су се бавили друштвеним и богословским проблемима свога времена, а посебно јеврејско-хришћанским односима и доктрином спасења. У светлу свега овога, мислим да је некоректно и погрешно да судимо о њима на основу модерних критичких норматива.

Иако морамо да избегнемо анахрона осуђивања, можемо без обзира на то да размотримо питања о расним импликацијама и скривеном смислу њиховог тумачења. Може ли ико да оправда њихову употребу расних метафора? Да ли њихово разматрање ових стихова ублажава или појачава расне предрасуде? Сматрам да су Ориген и Григорије протумачили Пнп. 1, 5 сотириолошки, не расно, што показује њихову способност да превазиђу ове расне категорије и злоупотребе црног символизма. За Оригена, карактер црнила указује не на негативно физичко, већ на негативно духовно стање. Он не изједначава црну пигментацију са ружноћом, јер особина црнила представља једноставно метафорички опис стања грешне душе: то ни на који начин не означава

61) Ibid., 63.

62) Ibid., 63–64.

и не промовише неки антицрначки осећај. Ово га неће довести до тога да изнесе естетички суд о обојеним телима, већ он настоји да докучи духовни смисао црнила. У ствари, он отворено тврди: „Она [Невеста] не говори о телесном црнлу“.⁶³ Црnilо Невесте служи једноставно као његова полазна тачка ка расуђивању о очишћењу Цркве незнабожаца и душе од стања греха до стања спасења. Његово коришћење расних категорија је пре било питање текстуалне неопходности него личног афинитета. С обзиром на присуство ових категорија он их, ипак, не користи као прилику да озакони расне стереотипе, већ радије да у причи види дубоке васељенске истине о кретању од греха ка спасењу. Ориген на тај начин превазилази ове расне категорије премештајући контекст са физичког на духовни. Истинска лепота за њега остаје стање, не тела, већ душе.

Али ово објашњење не наговештава да је Оригеново тумачење у потпуности лишено расног симболизма. У својим *Омилијама на Књигу пророка Јеремије* Ориген наводи Пнп. 1, 5 у ширем коментару на Јер. 13, 11. И као што платно које је поменуто у овом стиху изгледа црно на почетку али на крају путем труда постаје светло, тако и душа изгледа мрачна на почетку свог очишћења али на крају постаје чиста: „Ми смо тамни када почнемо да верујемо – стога је на почетку Песме над Песмама речено, *Веома сам црна али лепа*, и на почетку изгледамо као душа Етиопљана“.⁶⁴ На шта Ориген мисли када каже да изгледамо као τὴν ψυχὴν Αἰθίοψιν?⁶⁵ Он изгледа предлаже да душе Етиопљанâ, а не само душа Невесте, одговарају њиховој боји коже, са импликацијом да црни људи имају црну душу. Иако одсуство одређеног члана сугерише да је он мислио на све Етиопљане, много је вероватније, са обзиром на јасну референцу у Пнп. 1, 5, да он ограничава приписивање поцрнеле душе Невести. У сваком случају, ово стање црнила претходи очишћењу душе кроз крштење и просвећење: „Затим смо очишћени како бисмо могли да будемо светлији у складу са стихом, *Ко је она бела што иде горе* (Пнп. 8, 5)?“⁶⁶ Црnilо, као боја земље, мора да постане беље и светлије (λαμπρότεροί), пре него што душа постане достојна „да се прилепи уз Бога“ (κολλᾶσθαι τῷ θεῷ), што је повезано са Оригеновом мишљу о прогресивном очишћењу душе. Насупрот свом тумачењу, међутим, он изгледа повлачи изричитију везу између црне коже и црне (тј. грешне) душе.

Оригенова егзегеза Пнп. 1, 6 испољава расно најувредљивији материјал у његовом тумачењу, иако он нарочито не потцењује црну боју коже. Док тумачи алегоријско значење овог стиха, он умеће разматрање о природном

63) Origen, *Commentary* II.2, 107.

64) Origen, *Homily* 11.6.3, према Origen, *Homilies on Jeremiah, Homily on 1 Kings* 28 (trans. John Clark Smith; The Fathers of the Church 97; Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1998.) стр. 109.

65) Origen, *Homélies sur Jérémie I—XII* (превели Pierre Husson и Pierre Nautin; Sources chrétiennes 323; Paris: Cerf, 1976.) стр. 430.

66) Origen, *Homilies on Jeremiah*, 11.6.3, стр. 109.

порок физичког црнила. Он коментарише да је „етиопска раса“ постала црна због дуге изложености јаким зрацима сунца. Првобитно, тврди он са резервом, бели Етиопљани су постали црни, удаљавајући се од своје природне боје коже, пошто су „изгорели и поцрнели“. Пошто су једном поцрнели, Етиопљани преносе своју „урођену боју“ на своје потомство.⁶⁷ Класификовање црнила као природног деформитета радије него као израза Божијег стварања открива ускогруд поглед на црну расу. У овим разматрањима Ориген претпоставља белу боју коже као природно стање људског рода и црну боју као аномалију која се јавила касније. Ове претпоставке су учиниле црну пигментацију обољењем које мора да се превазиђе ако аналогија духовног црнила може да се преобрне и примени на физичко црnilo. Чинећи црnilo негативном физичком особином, Ориген открива степен до којег је усвојио етноцентрички поглед на свој друштвено-историјски контекст. Теолог онда треба да се запита како овај етноцентризам карактерише његово богословље као и касније богословље. Ова мишљења обликују његово алегоријско тумачење Невестиног црнила и објашњавају зашто духовно црnilo има негативне симболичке конотације.

У напмени која више обећава, међутим, Оригеново мистичко тумачење поставља антропологију која негира расне и етничке различитости. Он покушава да изрази основно јединство човечанства упркос овим разликама, као што сам алудирао горе: „Јер и у мени такође постоји та првобитна ствар, слика Божија, по којој сам створен; и, прилазећи сад Речи Божијој, примио сам своју лепоту“.⁶⁸ Његова теолошка антропологија конституише здраву полазну тачку за разумевање теолошког значаја расе и етницитета. Ако је Бог створио све људе по својој слици, онда свака личност, без обзира на његов или њен расни и етнички идентитет, одражава (иако несавршено) лепоту божанства. Боја коже не може да умањи или увећа ову унутрашњу лепоту. Штавише, иако нечија тамна или светла боја коже може да буде укључена у особину физичке лепоте, стварна лепота се налази у стању душе, коју сви подједнако деле. Када узрастамо у Христу, душа постаје лепша и мање искварена грехом, што продубљује везу између створеног својства и егзистенцијалне стварности. Стога, Оригенова свеобухватна антрополошка основа за спасењско очишћење превазилази расне категорије стављајући духовно јединство изнад физичких различитости. Френк Сноуден [Frank Snowden] потврђује да Ориген није изложио непријатељске ставове према црним људима и да је уствари гајио „веома наклоњен став према црнцима“.⁶⁹ Штавише, Ориген заправо присваја

67) Ibid., стр. 107.

68) Origen, *Commentary*, II.1, 92. Norris, *The Song of Songs*, 39. Норис преводи овај пасус на следећи начин: „Јер у мени оно што је најосновније и дубоко укоренењено је оно што је начињено по Слици Божијој; и сада сам приближавајући се Речи Божијој повратио свој лепи изглед“.

69) Frank Snowden, *Before Color Prejudice: The Ancient View of Blacks* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), стр. 66.

древни поглед на расе чак и у свом алегоријском тумачењу: „У свом језику о духовном црнилу и белилу Оригенова прерада грчко-римског црно-белог сликовног изражавања је јасна, али је подједнако јасна његова задуженост за класичне теме контраста црно-бело“.⁷⁰ На овај начин Ориген савладава црно-бела осећања скривена унутар ових поларитета.⁷¹ Али он, *расе* Сноудену, не може да се отргне од свих негативних ставова. Штавише, он крупним корацима корача у том правцу.

Григорије такође користи расне категорије у својој омилијској егзегези Песме али, попут Оригена, он их користи не да би подржао или ојачао расизам, већ да би илустровао дубоку духовну истину. Он истражује испод површине значења, и, као и Ориген, тешко да само изједначава црнило са грехом. Црнило душе означава само почетак сазнања које овај стих открива. За Григорија, суштински смисао налази се не у грешности душе већ у љубави Божијој која ружноћу душе преображава у лепоту: „Невеста затим говори својим пријатељицама о запањујућој чињеници о себи, како бисмо ми могли да сазнамо о неизмерној љубави Женика према човечанству који је путем такве љубави подарио лепоту вољеној [Невести]“.⁷² Више од обичног дијагностиковања проблема, Григоријева егзегеза слави решење за грех: улепшавање душе кроз Христа. Бог показује дубину божанске љубави волећи људски род упркос његовом греху и дајући Себе ради побољшавања (људског рода – *прим. прев.*). Овај стих, тако, далеко од тога да просто одређује негативне и анахроне претпоставке о црнилу, користи дате расне категорије приче како би илустровао и опевао величину Божије љубави. Он преображава оно што би могло оправдано да се сагледа као реликвија древног фанатизма у оду Божијој љубави према изгубљеним душама. Према томе, Григорије премешта жариште са негативних конотација које су повезане са црном кожом на духовну стварност греха човечанства и спасења које Бог пружа.

Теолошка потврда Божије љубави се сједињује са његовим сотириолошким акцентом на украшавању душе. Григорије изражава своје сотириолошко становиште кроз аналогију преображавања Невесте од црила до лепоте, која одговара преображавању душе од греха до спасења. Он изображава очишћење душе као размену, по којој Христос даје своју лепоту души а на себе преузима грех душе.⁷³ Два важна пасуса

70) Snowden, 103.

71) Snowden, 101.

72) Gregory, *Fourth Homily*, стр. 60.

73) Ibid., стр. 60–61, 67. Ова идеја наслуђује оно што је Лутер касније назвао „велика размена“ између душе и Христа по којој Христова праведност постаје наша, а наша грешност постаје Његова. У делима *Две врсте праведности* [*Two Kinds of Righteousness*] и *О слободи хришћанина* [*The Freedom of a Christian*] Лутер илуструје своју сотириологију користећи опис из Песме над песмама о љубави између супружника (*нпр.*, *TKR*, 297; *FC*, 351). У брачној заједници све што припада Младенцу дато је Невести, и *vice versa* (*TKR*, 297). Слично томе, према Лутеру, све што припада Христу припада хришћанима и све што припада хришћанима припада Христу. Заједница између душе и Христа захтева размену особина по којој Христова „благодат, живот и спасење“ постају душини док „грех, смрт и осуда“, које припадају души, постају Христови (*FC*, 351).

подржавају његову сотириологију: Песма о Патњи Слуге Господњег из Исаије 53 и Христолошка химна из Посланице Филипљанима 2. Он не тумачи механику ове размене између душе и Христа, али главне црте овог концепта се јасно појављују. Бог Син силази у људско стање, преузима грешност људског рода, и очишћује душу од греха испуњавајући је својом лепотом и чинећи је дивном.⁷⁴ Он просвећује душе које су претходно биле „црне боје“.⁷⁵

Иако је примамљиво, било би анахроно означити Оригена и Григорија као зачетнике црне теологије. Али би такође било анахроно означити их као њене противнике. Ситуација је сложенија него што наводе обе опције. Ориген и Григорије су изражавали наклоњене ставове према црнилу, али су такође исказивали и негативне ставове.⁷⁶ Тврдим да су надмашили ове категорије поричући њихов крајњи значај и користећи их да саопште дубоку сотириолошку истину. Па ипак, за модерног читаоца, веза између црнила и греха и белила и спасења остаје проблематична. Сила овог проблема се може ублажити наглашавањем њиховог заједничког смисла за општу теолошку антропологију, по којој душе свих људи, без обзира на боју коже, одражавају „слику Божију“ (како пише Ориген) и деле „архетипску лепоту“ (по Григорију), пре него што падну у грех. Штавише, по Сноудену, можемо им захвалити на њиховој екуменској и глобалној концепцији спасења: „Ориген и његови ученици су у егзегези разјаснили да су сви људи, без обзира на боју коже, призвани у веру, и у својим тумачењима су користили дубоко продуховљено црно-бело сликовно излагање“.⁷⁷ Међутим, проблем преостаје, пошто се симболичке везе између црнила и греха настављају у физичком домену и изазивају негативне расне ставове. Они сигурно нису имали ту намеру – и Сноуден исправно примећује да „боја коже није ојачала упадљиву антипатију према црнцима и није изазвала негативне реакције у домену друштвеног понашања“ – али ово ипак следи као ненамерна последица.⁷⁸

Ориген и Григорије Ниски: први апостоли црнила?

Црна теологија покреће истакнути критицизам о стигми која је припојена црнилу и пратећем стапању физичког са моралним и онтолошким.

74) Ibid., стр. 60.

75) Ibid., стр. 61.

76) Григоријев позитиван став према тами је нарочито видљив у његовом делу *Живот Мојсијевог*, где Мојсије види Бога у тмини, која означава „непознато и невиђено“ (96). Тама је стање духовног просветљења: „Оно што се сада поново образлаже изгледа некако у супротности са првим богојављењем, јер је онда Божанство виђено у светлости, а сада се види у тами“. Gregory of Nyssa, *The Life of Moses* (trans. Abraham J. Malherbe and Everett Ferguson; New York: Paulist Press, 1978.), стр. 95.

77) Snowden, *Before Color Prejudice*, стр. 107.

78) Ibid.

Унутар контекста патристичког периода, Роберт Худ [Robert Hood] запажа да је Црква одредила доминантне културне ставове према „црнцима и црнилу“: „Током година оснивања хришћанске Цркве у Римском Царству, црнило није имало само карактеристичну негативну конотацију, већ је такође представљало отеловљење ђавола“.⁷⁹ Црква је изражавала духовне категорије у оквирима поларитета нијанси и боја, где су светле и беле боје означавале духовност и божанску доброту, а тамне и црне су означавале материјалност и зло. Худ затим коментарише како су ове категорије пречишћене у патристичкој егзегези Пнп. 1, 5, која хотимично одступа од нијансе овог стиха у Септуагинти због распрострањене нелагодности о узајамној вези између црнила и лепоте:

Грчка Септуагинта преводи јеврејски предлогак као „Ја сам црна и лепа“; Јеронимова Вулгата на латинском се супротставља теолошким импликацијама израза *Nigra sum et pulchra* и уместо тога га преводи на латински као *Nigra sum sed formosa*: ‘Ја сам црна али лепа’ (или ‘лепо обликована’). (Уп. RSV: ‘Ја сам веома црна, али лепа’.)⁸⁰

Худ велича Оригена „као првог апостола црнила“ јер он преображава црнило у позитивног сведока спасења у својим тумачењима и омилијама на Песму над песмама.⁸¹ Худово схватање Оригена би могло једнако да се примени и на Григорија, који је такође прегруписао црно сликовно изражавање до позитивног завршетка. Насупрот Худу, Френк Сноуден тврди да немамо доказа о расној предрасуди у древном свету: „У древном свету боја није била жижа ирационалних осећања или основа за некритичку процену... ништа упоредиво са модерном заразном предрасудом о боји није постојало у древном свету“.⁸² Сноуден с правом потврђује чињеницу да „стари нису запали у заблуду биолошког расизма; црна боја коже није била знак подређености“, али, супротно томе, Худ с правом тврди да имамо доказе о негативним конотацијама повезаним са црном расом.⁸³ После проучавања Оригеновог и Григоријевог тумачења Пнп. 1, 5, можемо да закључимо да Худова теза о раном ставу Цркве према црнцима изгледа као превише песимистична, док Сноуденова изгледа као превише оптимистична – истина је негде између. Ориген и Григорије у исто време исказују негативне ставове према црнилу и позитивне ставове према спасавајућем смислу црног сликовног изражавања. Наша анализа показује како иако не можемо да класификујемо Оригена и Григорија као

79) Robert E. Hood, *Begrimed and Black: Christian Traditions on Blacks and Blackness* (Minneapolis: Fortress Press, 1994.), стр. 73.

80) Hood, стр. 75.

81) Idem., стр. 18, 80.

82) Snowden, *Before Color Prejudice*, стр. 63.

83) Ibid.

„прве апостоле црнила“, ипак можемо да признамо њихово позитивно коришћење расних категорија присутних у овом стиху, упркос чињеници да сама употреба ових категорија повлачи са собом проблематичне претпоставке. За Оригена црна Невеста на првом месту представља Цркву незнабожаца и његова централна метафора за спасење је очишћење. За Григорија Невеста представља првенствено душу и његова централна метафора за спасење је улепшавање. За обојицу су расне категорије у Пнп. 1, 5 пролаз у дубоку сотириолошку истину, а не расизам.

Закључак

Када су Оци Цркве читали Песму над песмама, они су назирали дубоке теолошке истине испод површине приче. Страствени брачни однос који је детаљно описан у причи, често слободним еротским терминима, постаје у марљивим рукама Отаца алегорија Христовог односа са душом и са Црквом. Ориген и Григорије дају пример ове ерминевтичке путање и док неки могу да окарактеришу њихове омилије и тумачења Песме над песмама као исигезу (слободно читавање смисла – *прим. прев.*) пре него као егзегезу, њихови спекулативни узлети су поред тога обухватили мисао генерација егзегета. Разматрајући и Оригена и Григорија у овом есеју не намеравам да изоставим њихове разлике. Као што сам тврдио изнад, они имају потпуно различите симболичке нагласке. Међутим, њихове егзегезе Песме над песмама испољавају знатне сличности. У погледу Пнп. 1, 5 обојица потврђују сотириолошки значај Невестиног црнила, премда са благо различитим нијансама. За обојицу, прича испољава божанску благодат у симболичким нијансама. Када се размотри симболизам ових нијанси благодати, потенцијално увредљив расни аспект приче постаје мање проблематичан, иако не у целости застарео. На овај начин, Оригенова и Григоријева сотириолошка егзегеза овог стиха са расним језичким набојем отвара нове егзегетске стазе за црну теологију. Она такође обезбеђује и нови мисаони контекст, како би (у њему – *прим. прев.*) хришћанско богословље схватило божанску љубав и спасење.

*Превод са енглеског:
Радомир Маринковић
Владимир Пекић*

ПРОТОЈЕРЕЈ ГЕОРГИЈЕ ФЛОРОВСКИ

Грчка верзија Аугсбуршког Исповедања*

Први грчки превод Аугсбуршког Исповедања објављен је 1559. године у Базелу. Ова едиција је укључивала и грчки текст. Име преводиоца је дато на насловној страни: *Gaeca reddita a Paulo Dolscio Plauensi*. Долциус је такође, на латинском написао и предговор овом преводу. Године 1584. Долциусов текст је прештампан у чувеном тому *Acta et Scripta Theologorum Wirtenbergensium*, који је представљао целовит извештај о преписци између групе тибингенских теолога и Патријарха Константинопољског Јеремије II.¹ Овога пута је у паралелним колумнама дат и латински текст напореда са грчким.

Ова прва верзија је, очигледно, само ограничено била у оптицају или је објављено само неколико копија. Већ 1574. године Мартин Крусиус је имао потешкоћа да обезбеди свој примерак.² Изгледа да књига није била широко распрострањена у Западној Европи. Заиста, нарочити карактер Долциусовог издања заобишао је пажњу стручњака. Професор Ернс Бенц из Марбурга био је први који се позабавио овим ретким документом.³ Мало се тога може додати његовој анализи, иако он, свакако, није решио све проблеме који се у документу јављају. У овом кратком есеју ја ћу се само осврнути на оно што је он установио.

Пре свега, ауторство превода је несигурно и нејасно. Паул Долциус је добро познавао грчки и био је убеђени хуманиста. У свом предговору преводу Исповедања он је подвукао значај библијског језика за одговарајуће разумевање хришћанске вере. Предговор је био посвећен неком др Мелхиору Клиngu, познатом правнику тога времена. Долциус је указао да је подстрек за превод добио од др Клингa. Изгледа да је све ово било прерушавање, ако није у питању свесна мистификација. Долциус је такође инсистирао на потпуној тачности превода: *nihil de suo addends*. А

* Овај чланак се изворно појавио под насловом "The Greek version of the Augsburg confession" у часопису *Lutheran World*, Vol. VI, No. 2 (1959), стр. 153–155. Прештампан је у књизи *Collected Works of Georges Florovsky*, Vol. 2, Christianity and Culture (Belmont, MA: Norland Publishing, 1974).

1) Немачки превод ове важне преписке је објављен у: *Wort und Mystrium* (Witten/Ruhr: Luther-Verlag, 1958) [приказ дат у *Lutheran World*, June, 1959, стр. 90 f.]; уп. мој чланак, "An Early Ecumenical Correspondence," у *World Lutheranism of Today* (1950), стр. 98–111 [објављен у овом броју часописа ГК Епархије – прим. прев.].

2) *Turcograecia*, Tübingen, 1584, стр. 488. Професор Бенц је био у прилици да лоцира копије овог издања у Тибингену, Штутгарту и Витенбергу. Ја сам на располагању имао, на микрофилму, копију из библиотеке Лајпцишког Универзитета. Лајпцишка копија се, ипак, разликује од оне коју имамо код Бенца. Он наводи 73 стране а лајпцишка копија има 113 страна.

3) Ernst Benz, "Die griechische Übersetzung der Confessio Augustana aus dem Jahre 1559," у *Kyrios*, Vol. V, No. 1/2, 1940–1941, стр. 25–65; поново штампано у *Wittenberg und Byzanz: Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche* (Marburg/Lahn: Elwert-Grafe und Unzer Verlag, 1949), стр. 94–128.

заправо, грчки се текст умногоме разликује од изворника. Постоје добри разлози да се верује да је иницијатива за овај подухват потекла од некога мање него од Меланхтона. Чак је и Крисиус био свестан ове чињенице: *Nominee Dolscii editum, sed a Philippto compositum*.⁴ У сваком случају, у години објављивања грчке верзије, Меланхтон је проследио своју копију Патријарху Константинопољском Јеремији са пропратним писмом у коме говори да је лутерански покрет близак Православљу. Писмо, очигледно, никада није достављено. У светлу овог отварања према Истоку, нарочити карактер грчке верзије постаје значајан: он је био намењен превасходно Грцима. Није било предвиђено његово слободно ширење на Западу. Меланхтонова оштроумна намера према грчкој Цркви је добро позната и она датира још из његових раних дана. Током педесетих година он је имао различите контакте са грчким посетиоцима Немачке. Један од њих, Деметриус, је чак остао са њим током тих година.⁵ Деметриус је вероватно учествовао и у превођењу. Деметриусова улога је ипак врло нејасна (= замагљена).

Друго, текст који је коришћен као основа за превод био је врло посебан. То није био службени текст из 1530. године. Латински текст укључен у *Acta et Scripta* је сличан *Variata* из 1531. године, али се чак и од њега разликује. Професор Бенц га одговарајуће описује као Меланхтоново *Variatissima*. Он се показује као сагласан са осталим Меланхтоновим нацртима исповедања. У својој студији Бенц неколико пута указује на овакво решење. Што је веома чудно, издавач *Acta et Scripta* није уопште споменуо да латински текст њиховог издања представља врло посебну верзију Аугсбуршког исповедања. Ипак, овај проблем је одвише техничке природе да бисмо о њему расправљали у овом есеју.

Треће, грчки превод из 1559. године се доста разликује и од овог латинског текста. То је пре била адаптација (= прилагођавање) него превод. Детаљна анализа превазилази циљеве овог есеја. Таква би анализа изискивала проучавање различитих теолошких термина, како на латинском тако и на грчком. У целини, професор Бенц је у праву када каже да је превод ублажио јуридикчки тон аугсбуршког учења о искупљењу. Заиста, на много места, преводилац у грчком теолошком језику не би могао да пронађе тачне еквиваленте за латинске појмове. Због тога је тумачење било готово неизбежно. Али овде имамо много више од тога. Овде је постојала очигледна жеља да се излагање усклади са убеђењима грчке Цркве. Како је Бенц указао, читаво излагање је транспоновано из димензије *Rechtfertigungsreligion* у димензију *Erlosungsreligion*. Уместо концепта оправдања, у грчкој верзији доминира идеја исцељења.

4) Turcograecia, стр. 264.

5) Видети Е. Benz, "Melanchthon und der Serbe Demetrios," у *Kyrios*, Vol. IV, No. 3/4, 1939–1940, стр. 222–261, и у *Wittenberg und Byzanz*, стр. 59–93.

Поставља се питање, до које је мере овај грчки превод исповедања у сагласности са изворном намером Augustane? Заиста, грчка верзија из 1559. године је једини текст Аугсбуршког Исповедања који је предложен грчким ауторитетима и теолозима, када је Тибингенска група 1574. године приступила Константинопољском Патријарху са захтевом да проучи и процени њихове теолошке ставове. Патријарх није обавештен о статусу текста који му је предложен на разматрање. Шта се крило иза овог потеза?

Сасвим је могуће да су Мартин Крусиус и његови пријатељи послали у Константинопољ верзију из 1559. године једноставно због тога што је то био једини постојећи грчки текст. Занимљиво је да се друго издање овог текста поново појавило 1587. године у Витенбергу, и то само са грчким текстом. Које је ово друго издање било намењено? Ја лично нисам истраживао ово друго издање. Али је очигледно и зачуђујуће што је оно издато након коначне ауторизације главног текста из 1530. године његовим укључивањем у Књигу Сагласности. Не изгледа да је ово друго издање било намењено грчким читаоцима. Патријархов неповољан одговор је обесхрабрио свако даље преговарање између лутерана и православних. Најчуднија ствар је (а то професор Бенц није споменуо) што су посебности грчке верзије превидели и римокатолички учесници полемике тога времена, који су то могли да искористе у своје циљеве – како би удаљили православне од лутерана. Истина, изворно издање из 1559. године је можда било тешко доступно, али исти текст је прештампан у *Acta et Scripta*. Није, пак, искључено како су тибингенски теолози били спремни да на себе узму ову нарочиту интерпретацију Аугсбуршког Исповедања које се налазило у грчкој верзији. Потребна су нека даљња истраживања пре него што буде могуће да се да одговор на ово питање.

У сваком случају, грчка верзија Аугсбуршког Исповедања је представљала значајан теолошки експеримент. У закључку бисмо се могли запитати: до које мере главно учење Аугсбуршког Исповедања може адекватно да буде изражено у категоријама грчког светоотачког (и литургијског) предања? У наше време, наравно, ово питање нема исто значење као у време Меланхтона и Мартина Крусиуса.

*Превод са енглеског:
Презвитер мр Александар Ђаковац*

Џон Џ. Линч

Леонтије Византијски: кириловска христологија*

Неко може питати: ко је био Леонтије Византијски? Непотпун одговор на ово питање, око кога научници на жалост нису постигли пуну сагласност, ће заузети највећи део прве трећине овог чланка. Због тога је важно прво укратко протумачити одговор на друго питање: шта је кириловска христологија? Другачије речено: шта ће главни део ове студије покушати да докаже, које гледиште је имао Леонтије Византијски?

Одговор на *ово* питање за многе који су проучавали св. Кирила Александријског такође није јасан у свим детаљима. Теолози га генерално, и исправно, прихватају као човека који је скоро без ичије помоћи поставио границе православне христологије.¹ Дакако, монофизити су га својатали као своју звезду водилу, и најмање један истакнут научник нашег времена је његовом учењу прикачио монофизитско обележје.² Међутим, постоји довољно доказа у постојећим списима самог светог Кирила који оправдавају наше приклањање већини и тврдњу да је св. Кирило такође, од самог почетка и непрестано се враћајући на јединство у Христу – ма колико колебљиво и чак двосмислено – увек признавао две природе. Нека зато текст који следи буде дефиниција христологије св. Кирила у сврху нашег истраживања: то је учење да је Исус Христос, Реч Божија, сједињен са целом људском природом – телом и свесном душом – кроз узимање те људске природе на такав начин да је потпуно истинито тврђење да је Марија Мајка Божија (Богородица) и да је Реч Божија страдала и умрла остајући вечна и непроменљива у Својој Божанској природи.³

Толико о теолошком гледишту за које ћемо сматрати да је Леонтијево. Морамо се осврнути и на допунско питање: чија је јеретичка доктрина о оваплоћењу била подметнута Леонтију? Читаоци дисертације Дејвида БичераЕванса [David Beecher Evans] *Леонтије Византијски: оригенстичка христологија (Leontius of Byzantium : An Origenist Christology)*⁴ ће одмах знати одговор. Доктор Еванс је први изучавалац Леонтија који је рекао да је Леонтије, у погледу на христологију – горуће теолошко питање његовог времена или, прецизније, повод за горуће питање црквене

* Наслов изворника: John J. Lynch, "Leontius of Byzantium: A Cyrillian Christology," *Theological Studies* 36 (1975), стр. 455–471.

1) Ово излази на површину у феноменима попут озакоњења једног од писама св. Кирила као изражавање учења саме Цркве од стране Сабора у Ефесу, места које му је дато у Халкидонском Оросу, и чињеници да је он једина особа означена као вођа православних у анатемама (8 и 13) Другог Цариградског Сабора.

2) Hans von Campenhausen, *The Fathers of the Greek Church* (New York, 1959), стр. 148.

3) Cf. *Ep.* 4 i *Ep.* 17, esp Anathemas 1, 4, 12; *Quod unus sit Christus* 759 (Aubert number).

4) Објављено као Dumbarton Oaks Study (Washington, D.C., 1970).

политике његовог времена – био потпуно неправославан: у традицији Оригена и оригенисте Евагрија Понтијског, Леонтије је неосновано заменио израз оваплоћена Реч изразом *nois* (ум, дух), који је, пошто су сви други *noes* (умови, духови) пали из датог стања созерцања Речи Божије и претворили се у душе, остао сам сједињен са Речју Божијом али сагласан да се сједини са осталима, тако што ће постати душа и ући у тело да би их просветлио у погледу праве сврхе стварања.

Део Евансовог примера ослања се на његову идентификацију Леонтија који је написао три рада у *Patrologia Graeca* 86 са Леонтијем (има више од једног Леонтија?) који се помиње у три оновремена извора.⁵ Ти извори – *Vita Sabae* од Кирила Скитополског, који је био палестински монах и антиоригениста, писмо Инокентија Маронијског, који је био „православни“ епископ који је учествовао у расправи (532. године) између православних и монофизитских теолога, и документа са антимонофизитског Сабора одржаног у Константинопољу 536. године – помињу респективно Леонтија Византијског оригенистичког залеђа,⁶ монаха званог Леонтије који је био *апокрисујар* „отаца светог града“ (Јерусалима) и имао улогу посматрача у расправи на „православној“ страни,⁷ и монаха Леонтија са многим титулама који је присуствовао Сабору као посматрач и потписао три антимонофизитске петиције⁸. Постојао је најмање још један Леонтије који је учествовао у свеобухватној теолошкој расправи, пола генерације раније, а за кога буквално сви тврде да није ни један од претходно наведених.⁹

Леонтијев идентитет

Човек којим ћемо се бавити је аутор три дела: *Contra Nestorianos et Eutychianos*, *Solutio argumentorum a Severo objectorum*, и *Capita triginta contra Severum*. Данас више нико не верује да је аутор ових дела такође написао и *De sectis*, које се налази у истој групи са осталим поменутих делима у *PG* 86, али датира се на крај шестог века.¹⁰ Већина не

5) Задатак проучавалаца Леонтија није олакшан чињеницом да је, из не лако одређеног разлога, „Леонтије“ име које је, иако не непознато у другим вековима, постало изузетно популарно међу теолозима са грчког говорног подручја у шестом веку. Види, нпр., *Homelies paschales* (ed. Michel Aubineau, *Sources chretiennes* 187 [Paris, 1972], 341–42 nn).

6) Кирило Скитополски, *Vita Sabae*, у Eduard Schwartz, *Kyrrillos von Skythopolis*, у *Texte und Untersuchungen zur Gesch ichte der alchristlichen Literatur* 49/2 (Leipzig, 1939), стр. 176.

7) *Acta conciliorum oecumenicorum* 4/2 (ed E. Schwartz; Berlin, 1914) 170.

8) *Ibid.* 3 (1940) 37, 50, 130, 145, 158, 165, 174

9) Он је био један из групе скитских монаха који су се удружили у раном покушају да победе монофизите тако што би халкидонска странка ратификовала изјаву (базирану на Анатему 12 светог Кирила Александријског) да је „један од Свете Тројице пострадао телом“ и покушали – неуспешно – да осигурају потврђивање ове формуле од стране папе Хормизде. Vidi R. V. Sellers, *The Council of Chalcedon* (London, 1953), стр. 305–6 и n., 308n.

10) J. H. Watt, „The Authenticity of the Writings Attributed to Leontius of Byzantium,” *Studia patristica* 7 (ed. F. L. Cross, Berlin, 1966), стр. 334, Berthold Altaner, *Patrology* (New York, 1961), стр. 616. Та три рада ће бити даље наведена као код Еванса, као *CNE*, *SolArgSev*, и *CapTrig*. Игнорисаћемо чињеницу да је *PG* 86 подељена у одвојене томове, зато што нумерисање колона у другом тому једностављено

идентификује аутора ове три наведене расправе са човеком који је написао два списка у *PG 86, Adversus Nestorianos* и *Contra Monophysitas* (који се углавном приписују „Леонтију Јерусалимском“). У овоме предњачи Марсел Ричард, тиме што је између позиција ове две групе списка поставио довољно широк јаз који чини невероватном могућност да их је написао исти човек.¹¹ Изгледа да Ватова статистичка анализа, базирана на три стилска феномена,¹² и Рисово неслагање, базирано на разматрању само једног од Ричардових аргумената,¹³ нису довољни да надвладају већинско гледиште.¹⁴ Већа несигурност која постоји у случају *Adversus fraudes Apollinistarum* је нереална за наш циљ зато што је то пре вежба у критици извора него теолошки есеј.¹⁵ Ми ћемо, стога, разматрати учење изложено у три списка која су прво наведена, и приклонимо се данашњој сагласности у томе да се приписују „Леонтију Византијском“.¹⁶

Да ли је Леонтије Византијски, аутор наша три списка, човек који се помиње у Кириловом *Vita Sabae*? Да ли је он монах у теолошкој дебати? Да ли је он монах на Сабору 536. године? Да ли је он сва тројица, двојица или ни један од њих? Строго говорећи, све што са сигурношћу можемо рећи о њему је оно што он сам каже у *CNE*, односно да су га у његовим младим данима у Константинопољу несторијанци одвели на странпутицу, али да га је Господ повео на дугачак пут, као Израил у пустињи, и предао га „Божјим људима“ који су га обратили у истину.¹⁷ Врло је могуће да је то било путовање у палестински манастир, иако постоји могућност да он овде говори више побожно него географски. Прва књига *CNE* је, каже он, базирана на јавним расправама (вероватно у престоници).¹⁸ Селерс процењује да су *CNE 1* и *2*, *SolArgSev* и *CapTrig* настали у време ових расправа, и Рис се суштински слаже са њим.¹⁹ Обојица такође сматрају да *CNE 3*, са својим нападом на Теодора Мопсуестијског, припада каснијем периоду Леонтијеве активности, времену када је Јустинијан већ био осудио Оригена и када је почео противнапад оригениста, када ја Теодор

наставља тамо где се завршава први, на 1769. Све референце на Леонтија ће бити на *PG 86*, појавиће се само бројеви колона.

11) “Leonce de Jerusalem et Leonce de Byzance,” *Melanges de science religieuse* 1 (1944), стр. 35–88.

12) Раздвајање речи *kai* и *de*, када су друга или трећа реч у реченици и шаблони дужина реченица, *cf. art. cit.*, стр. 323–24.

13) Silas Rees, “The Literary Activity of Leontius of Byzantium,” *Journal of Theological Studies*, 19 (1968), стр. 236.

14) Evans, *op. cit.*, стр. 1–2 и n, Altaner, *op. cit.*, стр. 616.

15) Altaner, *op. cit.*, стр. 615; Evans, *op. cit.*, стр. 1–3; Rees, *art. cit.*, стр. 240–41.

16) Cf. такође Charles Moeller, “Le chalcédonisme et le neo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du Vie siècle,” у Aloys Grillmeier, S.J. и Heinrich Bacht S.J., *Das Konzil von Chalkedon Geschichte und Gegenwart* 1 (Würzburg, 1951), стр. 662–63; Antonio Casamassa, “I tre libri di Leonzio Bizantino contro i nestoriani e i monofisiti,” *Bessarione* 25 (1921), стр. 33; Venance Grumel, “Leonce de Byzance,” *Dictionnaire de theologie catholique* 9 (Paris, 1926), стр. 401–2.

17) 1357–60, 1377.

18) 1268.

19) Sellers, *op. cit.*, стр. 311, Silas Rees, “The Life and Personality of Leontius of Byzantium,” *Journal of Theological Studies* 41 (1940), стр. 279.

био најистакнутија од прикладних мета.²⁰ Ричард је склон да верује како су *CNE*, *SolArgSev* и *CapTrig* написани у време објављивања царских едиката против Оригена и списка Теодора и још двојице оптужених за несторијанизам (заједно званих „Три поглавља“), односно 543. и 544. године.²¹ Еванс има слично гледиште. Пошавши од сопственог уверења да је Леонтије који је написао ова три списка исти онај Леонтије који се помиње у *Vita Sabae*, он тврди да су јавне поуке на којима је базиран *CNE* 1 одржаване током првог боравка аутора у Константинопољу (531–537), и да је *CNE* 3 написан током његовог другог боравка (540–543, с тим што је 543. вероватно година у којој се упокојио) супротставља мотивима које наводе Селерс и Рис. *SolArgSev*, по самом Леонтију (1916), је одговор на нечију критику списка који звучи као *CNE* 1. Све ово наводи Еванса да смести објављивање ова три списка између 540. и 543. године.²²

Да ли је заиста Леонтије Византијски исти онај Леонтије који се помиње у *Vita Sabae*? Да ли је он учествовао у расправи између православних и монофизита, или на Сабору 536. године? Сада баратамо само са могућностима. Али већина аутора је прихватила став да је наш Леонтије онај монах који се помиње у *Vita Sabae*.²³ Многи аутори су такође прихватили и став да је наш човек монах и из расправе и са Сабора – са значајним изузетком Ричарда и његовог следбеника Мелера, који су склони да мисле да је то био Леонтије Јерусалимски.²⁴ Општа сагласност да је аутор *CNE* и друга два списка оригениста из *Vita Sabae* је, међутим, произвела извесну конфузију. То је најочигледније када видимо да они који се слажу са том идентификацијом Леонтија, њега представљају или као оригенисту у христологији (попут Еванса), или као блеђи тип оригенисте (попут Ричарда), или као стриктног диофизиту (који верује у двојну природу Христову) (попут Мелера), или као побожног следбеника светог Кирила који усклађује мисао св. Кирила са доктрином Халкидонског Сабора (попут Селерса, Тиксеронта и Риса).²⁵

У наглашавању Леонтијевог доприноса овом усклађивању, ови последњи научници дају посебно истакнуто место начину на који Леонтије користи придев *enhypostatos*. Узимајући одељак из *CNE* 1 (1277–80), у коме Леонтије објашњава разлику између концепата *unostasi* (*hypostasis*) и *yunostазирања* (*enhypostatos*), они га хвале да је на најефикаснији начин разрешио дилему како се две природе, које конкретно постоје истовремено, свеједно могу исправно описати као

20) Sellers, *op. cit.*, стр. 315; Rees, *loc. cit.*

21) Sellers, *op. cit.*, стр. 315; Rees, *loc. cit.*

22) *Op. cit.*, стр. 2–3.

23) Види, нпр., Evans, *loc. cit.* и стр. 147–83; Rees, “The Literary Activity,” стр. 231; Grumel, *art. cit.*, col 401.

24) 24 Richard, *art. cit.*, (n 11 изнад) стр. 81–88; Moeller, *art. cit.*, стр. 686.

25) Evans, *op. cit.*, *passim*; Richard, *art. cit.* (n 21 изнад), стр. 34–35; Moeller, *art. cit.*, стр. 664; Sellers, *op. cit.*, стр. 315–16; J. H. Tixeront, *A History of Dogma* 3 (St Louis, 1916), стр. 148–51; Silas Rees, “Leontius of Byzantium and His Defense of the Council of Chalcedon,” а 24 (1937), стр. 119.

оне које имају само једну ипостас. Како то Леонтије дефинише (реч није нова, али употреба јесте), *enhypostatos* „означава оно што није случајност а ипак нема своје биће у себи већ се опажа у другоме“.

То је, ови аутори кажу, Леонтијево осликавање Христове људске природе: природе која постоји, и зато није без ипостаси (јер ни једна природа не може да постоји без ипостаси), али ипак није сама ипостас већ егзистира у ипостаси Логоса.²⁶ Важно је приметити да у овом одељку из *CNE* 1 Леонтије не каже експлицитно да ипостас припада Логосу а да је људска природа уипостазирана – упркос чињеници да већина аутора оставља утисак као да он даје такву тврдњу. Најјача потврда да то јесте ипостас Логоса јавља се на другом месту, у *SolArgSev*.²⁷

Леонтијева христологија

Тако долазимо до главне теме овог чланка: Да ли је Леонтије следбеник св. Кирила у христологији, односно православан, или је, као што верује Еванс, поборник Оригеновог јеретичког представљања Христа као преегзистентног *nous*-а (*ума*)? Еванс се спремно слаже са тим да површан читалац Леонтијевих списа вероватно неће моћи да уочи ову јерес.²⁸ Он тврди да налази христологију *nous*-а – чији је наводни непосредни извор Евагрије Понтијски – скривену у византијској анализи бића, која се великој мери јавља у *CNE* 1.²⁹

Ова анализа бића се врти првенствено око Евансовог схватања тога шта Леонтије подразумева под појмовима *hypostasis* и *ousia*. Еванс сам наглашава важност овога тврдећи да је доказао две тезе, једну да је Леонтије био оригениста у христологији, и другу да „за Леонтија *ousia* и *hypostasis* нису алке у ланцу бића, а још мање су сама бића, већ су то симултане детерминације суштинских односа бића“. „Суштински односи бића“ су они који „одређују тако повезана бића“. ³⁰ Сам Леонтије помиње суштинске односе „сједињења“ и „разликовања“. Следеће питање је: „у чему је нешто* сједињено са другим бићима и различито од њих?“. Да цитирамо Евансов превод Леонтијевих речи као одговор на ово питање: „Неке ствари су сједињене по врстама али различите по ипостаси, док су друге различите по врстама, али сједињене по ипостаси“. Еванс таква бића назива бића класе I и класе II. Наставља са дефинисањем појмова

26) Sellers, *op. cit.*, стр. 316–19, Tixeront, *op. cit.*, стр. 148–49; Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers* (3rd ed., Cambridge, 1970), стр. 414–15, Wolfhart Pannenberg, *Jesus – God and Man* (London, 1968), стр. 338–40.

27) 1944.

28) Види, нпр., стр. 99, такође стр. 42 „Прилично је јасно да је Леонтије тако конструисао свој аргумент... да сакрије од својих православних читалаца своје право уверење: да је Исус Христос... Реч и тело свако понаособ сједињено са *nous*-ом“.

29) 1297–1305.

30) Стр. 143, 29. „Запажамо у пролазу“, каже Еванс, „да није уобичајено да се биће дефинише својим односима са другим бићима, пре него анализом самог бића“.

* У изворнику стоји „X“ – прим. ред

„*hypostasis* и *ousia* сваког бића као детерминације есенцијалних односа датог бића, односно, његових сличности и разликовања“, и позива се на претходне Леонтијеве дефиниције „ипостаси као израза за *to idion* и *ousia* као израза за *to koinon*“.³¹ Класа I и класа II нису посебне класе, у смислу да је једно биће у класи I, а друго у класи II; класе су више установљене како би користиле аналитичару: биће из класе I је биће само по себи; биће у класи II врло лако може бити исто то биће, али у својим сједињењима и комбинацијама.³²

Леонтије даље дели бића из класе I, са Евансовим обележавањем потподела на (A), оне које имају своје сједињење и различитост као просте, и (B), оне које их имају као сложене. Еванс сматра како Леонтије мисли да је биће из подкласе A оно „у коме је његова суштина или *ousia* неразлучна од његовог бића или ипостаси (*hypostasis*)“, док је биће из подкласе B оно које је „имајући свој двоструки однос као сједињење (*composition*), биће у којем је његова суштина или *ousia* различита од његовог бића или ипостаси“. Позивајући се на ранији одељак из *CNE* 1, Еванс идентификује „три ипостаси Свете Тројице“ као примере бића из Леонтијеве подкласе A.³³ Поставља се питање: Да ли је биће из класе II – оно које је сједињено или комбиновано са другим бићем – нужно и неизбежно биће из подкласе B, оно чија суштина није истоветна његовој егзистенцији? Ни у ком случају, одговара Еванс; јер у Исусу Христу, Реч и плот су бића из класе II, а Реч је неоспорно биће из подкласе A. У складу са тим, биће A је оно које се сједињује са другим (на тај начин улазећи у класу II) својом слободном вољом, док је биће B оно које улази у заједницу по неопходности или природној склоности.³⁴

Еванс сада пише: „У сваком случају можемо и даље спекулисати“.³⁵ Он се пита да ли се A биће сједињује *само* са другим A бићима, а исто тако и B бића само са другим B бићима. Замишља се имагинарни критичар који то пориче, јер је Реч (A) сједињена са плоти (B) и на тај начин улази у класу II због сједињења са плоти. „Сада је ова претпоставка“, изјављује Еванс беспоговорно, „погрешна и ја додајем: разлог због кога је погрешна ће открити оно што Леонтије скрива!“. Он наставља да указује на то да Реч може бити у класи II не зато што се сједињује са плоти, већ „због свог сједињења са *трећим бићем*, које је сјединило Реч и плот присвајајући оба“. Којом врстом трећег бића? Оно „мора на неки начин и бити и не бити једно у суштини и егзистенцији: *бити*, како би могло да се сједини са Речју, и *не бити*, како би могло да се сједини са плоти“. Да ли постоји такво биће?

31) *CNE* 1, 1301–4.

32) Стр. 32–33.

33) Стр. 33–36, cf. 1288.

34) Стр. 36–37.

35) Реч „спекулисати“ је на овом месту важна. Када се, у сумирању поглавља (стр. 67), Еванс враћа на ову тему, он понавља да „овде ми искрено речено спекулишемо“.

Постоји! То је Исус Христос, *pous* који није пао у христологији оригенисте Евагрија Понтијског... За сада је довољно да приметимо да је, за Евагрија, у власти *pous*-а као таквог да може упорно остајати у боговиђењу или пасти из тог стања; односно, или се држати првобитног јединства своје егзистенције и суштине, или га напустити. *Nous истовремено и јесте и није* једно у суштини и егзистенцији у смислу да може бити или једно или друго. Сада, као биће истовремено сједињено са Речју и плоти, и истовремено, као што је било, *и јесте једно и није једно* у суштини и егзистенцији, Евагријев *pous* се повинује захтевима наше спекулације запањујуће добро.

Еванс показује да ово поистовећивање Леонтијевог Исуса са Евагријевим *pous*-ом разјашњава „збуњујућу двосмисленост у Леонтијевом аргументу“, што дозвољава да се „донесе хипотеза о две врсте субјеката у којима бића различитих природа могу да се сједине“. Она то могу да учине „или једно у другом, или у трећем бићу, тако да та три појма, обухваћена дефиницијом резултирајућег субјекта, могу представљати или *два* бића у њиховом начину сједињења, или *три* бића“. Еванс истиче:

Леонтијево излагање проблема не узима у обзир ову разлику између субјеката. Нити његов аргумент, такав какав је, захтева такву разлику. Напоследку, он је представљен само као опис сједињења два бића другачијих природа. Да ли се та бића сједињују једно у другом или пак у трећем бићу, чини се неважним. Ипак, мислим да ова разлика побуђује интересовање, јер ако је Леонтијев Исус Евагријев *pous* Исус, и ако субјекат Исус представља три бића, а не два, тада је прилично јасно да је Леонтије конструисао свој аргумент тако да се ослободи те разлике – односно, тако да сакрије од својих православних читалаца своје право уверење: да Исус Христос није Реч која се оваплотила, већ да су Реч и плот понаособ сједињени у *pous*-у.³⁶

Еванс затим прелази, у свом трећем поглављу, на други одељак *CNE* 1.³⁷ Упркос томе што се јавља у ранијем делу књиге, Еванс верује да се логично надовезује на ово чије је разматрање управо завршио, пошто примењује Леонтијеву анализу бића на „три појма која сачињавају његовог Христа: Реч, плот и сам Исус Христос“. Прво, како су Реч и плот сједињени? Одговор, барем онај изражен речима, се налази код светог

36) Стр. 37–42.

37) 1285–89; Evans, стр. 69–83.

Кирила Александријског³⁸ у *Ep. 4: kath' hypostasin*. Али Леонтије такође указује и на начин на који је Христос сједињен са *homoousioi* Речи и плоти: *kat'ousian*. На тај начин су покривене две детерминације суштинских односа. И Еванс наставља да доказује зашто Леонтијев Христос јесте Евагријев *pous*.

Он указује на анонимни цитат – који је један научник идентификовао као Леонтије – Евагријеву реченицу која каже да је добра и вечна жеља она за правим сазнањем (*gnosis*); Леонтије назива Евагрија „божански мудрим“.³⁹ Раније, Леонтије такође цитира и хвали (опет анонимно, а идентификовао га је опет један научник) оригенисту монаха Нонуса.⁴⁰ Еванс повезује те кратке Леонтијеве изјаве са *Vita Sabae* и њеним представљањем „Леонтија Византијског“ као сапутника оригенисту.⁴¹ Затим следи објашњење Евагријеве христологије, чија је мисао у пуном опсегу била откривена тек 1958. са Antoine Guillaumont-овом публикацијом сиријског превода његовог дела *Kephalaia gnostica*.⁴²

Да бисмо показали да је Леонтијева христологија иста као Евагријева, морамо, каже Еванс, наћи индиректан доказ, јер нам он не нуди ништа што бисмо могли назвати директним. То се своди, говори нам даље, на то да видимо да ли је душа у Леонтијевој антропологији заправо *pous* у ранијој теолошкој космологији. Ако се то потврди као тачно, „зар тада није у најмању руку врло вероватно да је једна од душа у Леонтијевој антропологији управо Исус Христос?“⁴³ Еванс се окреће управо слабости⁴⁴ у Леонтијевој антропологији: душа нема природан афинитет према телу већ је сједињена са телом по божанској одлуци. Еванс затим упоређује поделе душе према сваком писцу, почињући са тврдњом да су неки од израза заједничких за обојицу „скоро свакидашњи у касној антици“, али наставља да уочава значајне сличности, и завршава потврђивањем да „душа Леонтијеве антропологије није ништа друго до пали *pous* Евагријеве космологије“. Одавде „у најмању руку можемо са великом вероватноћом претпоставити да је једна од душа описаних у Леонтијевој антропологији управо Исус Христос“.⁴⁵

Да би нашао потврду у списима самог Леонтија Византијског, Еванс се осврће на три одељка из *CNE* 1 за која се каже да разматрају „разумну суштину (*ousiai*)“. Први (1296) каже да је разумна суштина један од два дела душе. За Еванса, ова разумна суштина припада највишој од три

38) Ово поглавље не помиње светог Кирила – што је знак да фраза, онако како је тумачи Еванс, има у *CNE* значење другачије од онога које има код светог Кирила.

39) 1285; Evans, стр. 84–85.

40) По доказној грађи коју даје Кирило Скитополски, Еванс га назива „духовним вођом монаха оригениста у Палестини“ и „заступником Евагријеве доктрине“; стр. 85–85. За Леонтијеву похвалну беседу (енкомион) види 1273–76.

41) Стр. 85–86, 150–51.

42) Cf. укупан кратак преглед на почетку ове расправе, Еванс, стр. 88–89.

43) Стр. 100.

44) „Слабост“ која може се приметити изгледа бар делимично потиче од Платона, cf. Федон 115c–e.

45) Стр. 100–19.

способности душе према Леонтију, *hēgemonikon*-у и једино њему. Ова потоња способност „је егзактни еквивалент Евагријевог *pous*-а: односно, његова јединствена и права функција је идентична са *pous*-овом, а то је созерцање Бога. Разумна суштина Леонтијеве душе је због тога део онога '*pous ni*' које је постојало дуго пре тела његове душе и у ствари дуго пре саме душе, јер је душа, као што смо видели, просто пали *pous*“.

Други одељак (1284) описује „разумну суштину као подложну промени; сам Бог није. Трећи открива Леонтија како поставља (1301) ово питање: „Пошто је целокупна разумна и благословена творевина, која обухвата и анђеле и људе, испуњена милошћу Духа Светог који обогује и усиновљује, како то да је само Он који је рођен од Дјеве назван Богом и Сином Божијим у Светом Писму, и по Светом Писму обожаван од стране целокупне разумне природе?

Узимајући први одељак (други по реду у *CNE* 1) као Леонтијеву дефиницију „разумне суштине“, Еванс претпоставља да кад год се реч „разуман“ појави у друга два одељка, бића о којима је реч су „бића која се истичу поседовањем разумне суштине и због тога су названа разумна“. Трећи одељак, како нам је речено, поистовећује та бића са Исусом Христом, анђелима и људима. Другачије речено, сви они су *оваплоћени умови (pous)*. Ум (*pous*) Исус Христос је назван Бог и Син Божији, обожаван од стране осталих умова (*pous*) зато што је остао да гледа Бога. Еванс проглашава потврђеном „вероватноћу“ да је Леонтијев Исус Христос управо Евагријев Исус Христос.⁴⁶

Еванс закључује своју аргументацију одговарањем на два питања. Да ли је могуће наћи место за *pous*-а Исуса у анализи бића са којом смо почели излагање? Одговор је потврдан: Евагријеви *умови (pous)* су бића из подкласе Б, увек сједињени или са Богом или са једном од видљивих ствари. Да ли је могуће превести причу о оваплоћењу *pous*-а Исуса у појмове из дате анализе бића? Поново је одговор потврдан. Реч остаје спојена са Оцем и Духом Светим као суштина (*ousia*) и различита од њих као ипостас; исти однос постоји између тела Исуса и других тела. Али то не чини Исуса двоипостасним; када разматрамо сједињење Речи са плоти у таквом уређењу, посматрамо их као бића класе II; односно, свако понаособ је биће сједињено са нечим другим. У том случају, поредак есенцијалних релација ће бити обрнут у односу на њихов поредак у класи I: отуд је тело сједињено са Речју као ипостас и различито као суштина (*ousia*); исто важи и за сједињење Речи и тела. Као бића класе II, „Реч и плот нису сједињени као две *ипостаси* у једној ипостаси, већ као две *суштине (ousiai)* у једној ипостаси“. Како се *pous* уклапа у све ово? Следећи иста правила, „јер су у њему Реч и плот сједињени као ипостаси и раздвојени као *суштине (ousiai)*, он сâм је сједињен са

46) Стр. 121–23.

њиховим *homoousioi* (једносушностима) као суштина (*ousia*) и одвојен од њих као ипостас (*hypostasis*)⁴⁷. Односно: *pous* је сједињен са Оцем и са Духом Светим и са другим телима као суштина (*ousia*) и одвојен од њих као ипостас (*hypostasis*). Еванс завршава своје излагање.⁴⁷

Замерке Евансовом излагању

Прво питање које морамо себи поставити бавећи се Евансовом неоснованом тврдњом да је Леонтије веровао како је Исус Христос *pous* који није пао, је следеће: да ли означавање Леонтија – или било кога другог – као оригенисте, самим тим чини да се истом приписује Оригенова христологија? О самом Евагрију Grillmeier даје важан коментар: „Даља претња црквеној слици Христа – још увек контролисана код Оригена, али неконтролисана попут епидемије код Евагрија – је погрешно разумевање субјекта оваплоћења“.⁴⁸ Евагрије је упознао Оригена преко св. Василија Великог и, подробније, преко св. Григорија Богослова; ниједан од њих двојице није прихватао оригенистичку христологију, ни у „контролисаном“, ни у „неконтролисаном“ форми.⁴⁹ За св. Кирила Александријског се меродавно процењује да се ослањао на Дидима приликом писању списка *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate*. Дидим је, заједно са Евагријем, касније пао под сумњу да је оригениста; св. Кирило није потпао ни под какву сличну сумњу.⁵⁰ То би било довољно да илуструје оно што би у ствари требало да буде очигледно: веза са оригенистима или познавање Оригенових идеја не мора да значи и усвајање свих Оригенових уверења. У том смислу можемо сагледати Леонтијево једино експлицитно помињање Оригена, а то је да је Ориген био у заблуди супротној од оне у којој је био Аполинарије. Чак и ако се прихвати као веродостојна Ричардова процена – да је у време кад је Јустинијан објавио едикт против Оригена, Леонтије лукаво писао како је његов херој погрешно у извесним стварима – опет остаје отворена могућност да је Леонтије приватно ипак веровао у оно што је писао.⁵¹ Таква процена повратно намеће питање о Леонтијевој истинољубивости приликом писања списка које имамо. Ако са Евансом претпоставимо да је он (1) писао оно што је подобно, а не оно што мисли, нападајући

47) Стр. 124–31.

48) *Christ in Christian Tradition* (New York, 1964), стр. 294. Зар то не чини Евагрија, у његовој христологији, већим оригенистом од самог Оригена?

49) *Ibid*, стр. 290; Johannes Quasten, *Patrology* 3 (Westminster, Md, 1963), стр. 169.

50) Quasten, *op. cit.*, стр. 86, 125.

51) 1377, “Leonce – etait-il origeniste?” стр. 52–53. Кирило Скитополски (као што је наведено код Еванса, стр. 151) изразито каже да је Леонтије из *Vita Sabae* јавно подржавао Халкидон, а приватно Оригена. Сучељавање ове две тврдње подржава Евансово гледиште, зато што је Халкидонски Орос био христолошка дефиниција. У овој студији ће изаћи на видело да нам остају или два гледишта, или гледиште светог Кирила које је погрешно подупрто христолошким оригенизмом из Леонтијевих оригенистичких асоцијација, за које се сматра да нагиње оригенистима, или пак консензус грешни и Леонтије који је написао *CNE* уопште није Леонтије из *Vita Sabae*.

оригенисте у Три поглавља, и (2) марљиво крио сопствено веровање у христологију *pous*-а, како Еванс може да каже да је Леонтије Византијски „искрен човек“ који је „мислио оно што је рекао“?⁵² Да ли су те две слике – Леонтија искреног човека и Леонтија талентованог обмањивача са скривеном тајном које се стиди – компатибилне? И зар није боље поћи од претпоставке да је оно што имамо написано Леонтијевим пером искрено изражавање његових уверења, а затим поново потражити могућ скривени оригенизам на који нас *Vita Sabae* и (у мањој мери) истраживачи упозоравају? Да ли је могуће да је Еванс урадио супротно и ставио Леонтија на теолошки Прокрустов кревет (редуцирао на оно што му одговара користећи груба средства – прим. прев.)?

Таква могућност се намеће на самом почетку испитивања Евансових теза. Узмимо следећу, о Леонтијевој „збуњујућој двосмислености“:

Претходно смо показали како нам Леонтијев аргумент дозвољава да поставимо хипотезу о две врсте субјеката у којима се бића различитих природа могу сјединити. Сада уочавамо да Леонтијево излагање о том проблему не узима у обзир ову различитост међу субјектима. Нити његов аргумент, такав какав је, захтева такву различитост. После свега, он је замаскиран тако да изгледа само као обичан опис сједињења два бића различитих природа.⁵³

Затим следи тврдња да се, ако субјект Исус представља три бића, Леонтије потрудио да сакрије своје веровање у *pous* тако што је конструисао свој аргумент на начин да отклони свако евентуално побуђивање наше пажње на тражење више од једног субјекта. Неко се може запитати да ли је можда Леонтије конструисао свој аргумент чак и не помишљајући на више од једне врсте субјекта. И како Еванс налази „двосмисленост“ у аргументу за који он сам каже да *не* захтева различитост коју Леонтије не узима у обзир?

Једнако је тешко пратити и Евансову спекулацију, за коју је сам признао да је спекулација, да се биће А сједињује само са другим бићем А, а биће Б само са другим бићем Б. Пре него што нам пружа било какав доказ од стране Леонтија, Еванс ову спекулацију преокреће у датост и она постаје база у Леонтијевој анализи бића (односно Евансовој интерпретацији те анализе) за увођење трећег (А и Б) бића у коме (А) Реч може да се сједини са (Б) плоти. То заузврат ствара даљу мистерију о томе како је могуће⁵⁴ да *pous* (или било шта друго) може „и бити и не бити једно у

52) Стр. 144, у супротности са стр. 42 и 99.

53) Стр. 41.

54) Леонтије је био упознат са принципом контрадикције, као што видимо у његовом излагању (*CapTrig* 1905–8) како је тврђење да „свети Павле јесте апостол“ супротстављено ономе да „свети Павле није апостол“.

суштини (есенцији) и постојању“, истовремено и А и Б. Та мистерија се увећава када, неких деведесет шест страна касније, Еванс пита: „Зар сада не можемо лоцирати Евагријеве *poes* међу Леонтијевим бићима класе Б? Јер, као што смо управо рекли, *poes* морају бити сједињени или са Богом или са једном од видљиве твари“. ⁵⁵ Да ли је *nous* А и Б, или само Б?

Најспорнија карактеристика Евансовог тумачења Леонтија је растезање значења појмова ипостаси (*hypostasis*) и суштине (*ousia*) до буквалне неодређивости. Видели смо како Еванс тврди да је једно од његових главних открића то да „за Леонтија суштина и ипостас нису карице у ланцу бића, тим мање сама бића, већ су пре истовремене детерминације есенцијалних односа бића“. Како Еванс објашњава, суштина и ипостас су својства која чине човека или дрво или *nous* сличним или различитим од других бића. ⁵⁶ Али овде се, као и на другим местима, објашњење самог Еванса не слаже са његовим другим тврдњама. Како, на пример, прихватити магловит однос *nous*-а Исуса са другим бићима као ипостаси и суштине? Нарочито, шта *nous* чини сличним другим телима али различитим од тела Христовог? Шта чини *nous* сличним Оцу и Светом Духу али различитим од Речи? ⁵⁷ Ове дефиниције постају још замагљеније када видимо да Еванс користи појам „*hypostasis*“ као реч за *биће*, као у случају када објашњава зашто Исус није у две ипостаси или сачињен од две ипостаси, а неколико редака даље каже да су у *nous*-у „Реч и плот сједињени као ипостаси (*hypostases*) а одвојени као суштине (*ousiai*)“ (приметите множину), или када нам каже да сам Леонтије даје као пример за А бића, „три ипостаси (*hypostases*) Свете Тројице“. ⁵⁸ Евансова изворна дефиниција ипостаси по Леонтију трпи даљи компромис када он наводи Леонтијеву дефиницију која ипостас (*hypostasis*) изједначава са „бројем“ (*arithmos*): ⁵⁹ „несличност“ и „бројчана разлика“ просто нису једна иста ствар. Заправо, испитивање Леонтијеве личне употребе ове две речи – а он их врло често употребљава – не открива ни наговештај да их он употребљава на начин који одступа од онога који користе његови претходници. Данашњи научници могу исправно осуђивати сувише површно мењање термина између излагања о Светој Тројици и излагања о оваплоћењу, ⁶⁰ али та критика се не ограничава на Леонтија нити потврђује Евансову тврдњу – којој контрирају неке њему својствене употребе – да Леонтије није користио ни једну реч за „биће“. Тако, Леонтије пише као што следи у *CNE* 1 (1280): „Ипостас (*hypostasis*) је

55) Стр. 40, 126–27.

56) Стр. 30–31.

57) Стр. 131, нарочито у светлу чињенице да, као што нас сам Еванс убеђује (стр. 35), Леонтије учи да Отац, Син и Свети Дух имају истоветну природу, чија је природа такође једно са њеном егзистенцијом или ипостаси.

58) Стр. 130–31, 34–35.

59) Стр. 72, из Леонтија, 1288.

60) G. L. Prestige, *God in patristic Thought* (London, 1959), стр. 265–81; Moeller, *art. cit.*, стр. 700–701 и nn.

природа (*physis*) али природа ипак није ипостас (*hypostasis*). Природа одговара на дефиницију бића, док ипостас додатно имплицира идеју одвојеног бића; прво има конотацију универзалног, док друго открива посебност (појединачност)⁶¹. Нема нарочитог поклањања пажње ипостаси као показатељу различитости дате особе или ствари од неке друге, код Леонтија се та реч односи на нешто што засебно постоји – на биће.

Погледајмо затим Евансов труд да „преведе“ Леонтијеву христологију у Евагријеву. „У свом првобитном стању, Евагаријев *pous* је био сједињен са Богом; а после пада, Божија промисао га је сјединила са телом.“ Неколико редова касније: „Као што *pous* мора увек бити сједињен са другим бићем различите природе, исто тако мора поседовати и *начин созерцања* других бића“. То овде звучи као да Еванс каже како су сви *poes* на почетку (1) били сједињени са Богом на неки недефинисани начин који се лако везује за Леонтијеву анализу бића,⁶¹ и, додатно, (2) созерцавали Бога. А ипак раније у књизи он пише: „за Евагрија, у власти је *pous*-а као таквог да може или непрестано гледати Бога или пасти из тог стања; односно, као што предлажем да се преведе, или остати у првобитном јединству своје егзистенције са њеном суштином или га напустити“.⁶² Другачије речено, *poes* су имали само једну врсту „сједињења са Богом“: њихово боговиђење.⁶³ Како сједињење са било чиме путем созерцања припада другачијем реду од типова сједињења које је Леонтије представио у својој анализи бића (Отац, Син и Свети Дух у Светој Тројици, душа и тело, Реч и плот), ово „превођење“ није успело.

Већ смо запазили да, на почетку свог дугачког поређења Леонтијеве и Евагријеве антропологије, Еванс прави почетни уступак да су неки од појмова које користе та два човека „скоро свакидашњи у касној антици“.⁶⁴ Како се поређење наставља, јављају се такве тврдње попут „Леонтије *pous* никада не назива *νοῦς*“, ⁶⁵ а затим коментар да се „Леонтије не држи чврсто Евагријеве терминологије“⁶⁶ и, у фусноти у одељку који би требало да покаже како је *pous* идентичан са Леонтијевом „највишом способношћу душе“, признање да је садржај релевантних одељака код Евагрија, „иако ни на који начин није некомпатибилан са Леонтијевим речима, довољно различит да се може утврдити да Леонтије прати Евагрија само на дистанци“.⁶⁷ Упркос Евансовим уступцима, допустимо зарад самог доказивања да је Леонтије држао Евагријеве списе отворене на свом столу, консултовао их за своју дискусију о души, и користио их

61) Стр. 124, 126.

62) Стр. 40.

63) Да ли се усуђујемо да кажемо како сам Евагрије ово потврђује у цитату који доноси Еванс (р. 93)? Guillaumont-ов Француски превод сиријских списа: “Dieu, quand il créa les logikoi n'était en rien mais quand il crée la nature corporelle et les mondes, il est dans son Christ” (*Kephalaia gnostica* 4, 62).

64) Стр. 111.

65) Стр. 111, n 97.

66) Стр. 116, n. 118.

67) Стр. 112, n 103.

као приручник за оно што је „скоро свакидашње у касној антици“. Остаје чињеница да нигде код Леонтија нема ни наговештаја о преегзистенцији било које душе, а понајмање о преегзистенцији Исуса као *nous*-а непрекидно сједињеног са Речју.⁶⁸ Као што ћемо ускоро видети, постоји експлицитно Леонтијево излагање које се слаже са доктрином св. Кирила да је Реч Божија узела душу заједно са телом приликом оваплоћења.

Леонтијеви кириловски искази

Довољно је рећи за одељак⁶⁹ у коме груписање Онога „који је рођен од Дјеве“ са анђелима и људима – тако да формирају „разумну творевину“ – треба да покаже како је Исус један од *poes*, како само појављивање речи „разумно“ просто није довољно да подржи Евансову тврдњу. Чак и ако одбацимо експлицитну тврдњу у том одељку да је само Дјевин син „назван Бог и Син Божији“, имамо мноштво других Леонтијевих исказа који показују да се његов став разликује од Евагријевог. Остављајући, стога, неконзистентности у Евансовим аргументима, настављамо са овим исказима, почињући са онима који веома прецизно уравнотежавају овај о коме дискутујемо. У *CNE* 3 (1373), Леонтије се реторички обраћа Теодору Мопсуестијском, нападајући га зато што Христа сматра обичним човеком. Леонтије каже да он не зна ко је или откуда човек који од Теодора прима тако велики задатак (искупљење), задатак „који превазилази не само људску природу већ такође и сву створену (*genetēn*) природу“. Сагласно је са христологијом св. Кирила рећи како је Христос истовремено и део свесне творевине – кроз тело и свесну душу коју је узео – и да је извео дело које је неупоредиво супериорније и од људске природе и од целокупне створене природе.

На другом месту (1352–53) Леонтије дискутује о начину оваплоћења. Он користи слику храма, која је, иако ју је користио и свети Кирило, изазвала много критике у прошлости зато што асоцира на несторијанце. Леонтије не оставља никакву сумњу у погледу свог мишљења. Шта је постигнуто са „сједињењем Речи Божије којим добија природу истоветну нашој (*hē tou Logou symphyēs henōsis*)“? Леонтије одговара да је то сједињење проузроковало „ослобођење од греха и потпуно обожење, као и потпуно сједињење и спајање са целим Јединим, узимајући и реалност и назив јединог Сина (*to hēna te einai kai chrēmatizein Huion*), као и пројављивање најјаснијих знакова Синовљевог целокупног специфичног идентитета (*holes tēs huikēs idiotētos*)“. Подсећајући да је

68) Вреди запазити да, приликом скоро општег идентификовања аутора *CNE* са Леонтијем из *Vita Sabae*, ни један други научник није пронашао *nous* у првом, упркос чињеници да је теологија *nous*-а – иако не широко доступна у Guillaumont-овом издању Евагрија – лако уочљива само у Јустинијановој осуди Оригена, управо оном документу за који Ричард и Еванс тврде да је проузроковао *CNE* 3, види *PG* 86, 989

69) Cf. Evans, стр. 122.

Свети Дух савршио формирање Исусовог тела, Леонтије додаје да ми знамо „да се сједињење не заснива на пукој активности Речи, већ такође и на природном спајању од стране саме Речи (*autou tou Logou ousiōdous anakraseōs*)“. У *CNE* 3 (1329) православни саговорник, представљајући Леонтија, у настојању да победи свог противника, подсећа га да је (исправно, као што је наговештено) исповедио како „Творац времена није одбио да борава и добије људску природу у Пресветој Богородици“. У *CNE* 3 (1377–80) Леонтије се бави онима који указују на фразе из дела *православних* Отаца са „несторијанским“ примесима (једна од неколико поменутих је коришћење речи „храм“ за Христову људску природу код св. Кирила), оштро примећујући да они сами превиђају изразе истих православних писаца као што су „крв Божија и његов крст и страдање и смрт и друго рођење Речи по плоти за све“. Због тога налазимо да је Логос и „Творац времена“ био субјект оваплоћења, а не неки неухватљив *pous*.

Назад у *CNE* 2 (1319–20) Леонтије помиње многе душе које су доживеле бродолом зато што су се услед незнања саблазниле о „кротке речи и дела Христа нашега Бога које су резултат његовог силаска нас ради“. Он даље негира да би било који прогонитељ изрекао казну хришћанима „да су пред судијиним троном исповедали да је само човек био рођен од Дјеве, разапет, сахрањен и васкрсао“. Дискусија о изнесеним тврдњама о непропадљивости и непролазности Христове природе се наставља и у истом одељку Леонтије реторички пита: „Јер како ћемо носити сличност са Богом ако не страдамо са Њим Који је страдао? А како је страдао ако није страдао као ми?“. Касније се у књизи (1344) православни саговорник позива на Исусово казивање „Дух је срчан, али је тело слабо“ и каже: „Научио нас је, кажем, сам Спаситељ Реч Божија, отворено говорећи“.

У *SolArgSev* (1941) Леонтије описује сједињење природа у Христу: „То су обичне природе (*koina*) и сједињење чини да припадају једном (појединцу) само посредством природног сједињења... Јер неће бити узајамних *communicatio idiomatum* (сједињености Божанских и човечанских својстава у Исусу Христу – прим. прев.) ако не остане, и у свакој (природи) и у сједињењу, непромењиви идентитет (*idiotēs akinētos*)“. На тај начин „обичне природе“ припадају „једној“ и *communicatio idiomatum* је могуће услед „непроменљивог идентитета“. У *CNE* 1 (1289) Леонтије изражава исту идеју тврдећи да следимо Свето Писмо и патристичку традицију када „често означавамо целину по једном делу, и делове по називу целине, као када говоримо о Сину човечијем као о Речи и исповедамо да је Господ славе био распет“.

Један од најзначајнијих одељака који показују да се Леонтијев став не слаже са Евансовим тумачењем налази се у *CNE* 2 (1324–25). Православни саговорник указује поборнику непропадљивости Христовог тела у смислу да би наше спасење било угрожено „да је Господ Себи

припојио само плот“. Противник се слаже и православни говорник наставља: „Јер моје је мишљење да је души најпотребније очишћење и да је из тог разлога и узета“. И он додаје познату доктрину да је био потребан цео човек да би могао спасити целог човека. Добро запазите: „узео“. За оригенисту, Христова душа, или *nous*, је непрекидно сједињена са Речју од тренутка њеног постанка пре стварања материјалног света; за следбеника св. Кирила, Христова душа је узета истовремено са телом у тренутку оваплоћења.⁷⁰ Леонтије се јасно сврстао међу следбенике св. Кирила. Нема ни наговештаја *nous*-а или душе која није пала већ је остала сједињена са Речју и која је узела тело. А када се Леонтије суочава са питањем да ли његово коришћење тело-и-душа аналогije у објашњавању оваплоћења значи да он верује да постоје три природе у Христу, он изричито тврди (1297) да не постоје, већ да постоје божанска и људска (*theotēs kai anthropōtēs*). Какав је, онда, однос душе и тела (претходно је, по Евансовом гледишту, кључни елемент био „треће биће“ у коме су Реч и плот сједињени)? „Душа и тело нису део Христа већ су део дела“.

Ричард налази слабост у *SolArgSev* (1944) коју исправно означава као „играње са ватром“.⁷¹ Питање се односи на постојање људске природе, тела и душе, пре њиховог узимања од стране Речи, што је „несторијанска“ идеја. Леонтије одговара да морамо направити разлику између *posse* и *esse*. Да, то се могло десити, али у стварности се није десило: „не зато што је немогуће, већ зато што никада није одговарало Господњој људској природи да буде проста и без божанске природе, ми одбацујемо претходно стварање“. Тврдећи да постоји таква могућност, Ричард предлаже да је Леонтије дао помоћ и утеху несторијанцима. (Не можемо додати „и оригенистима“, зато што није мислио на преегзистенцију дела људске природе који је душа, већ на целокупно човечанство.) Кључна тврдња налази се неколико редова пре овога: „то да Господња људска природа нема ранију одвојену егзистенцију и да није претходно створена, такође ћемо прихватити као истинито (*tēn tou Kyriou anthrōpotēta mē prouiiphestanai, mēde prodiapēplasthai kai hēmeis doōsomen*)“. Тако да се, упркос допуштања могућности преегзистенције *целокупног* човечанства, Леонтије слаже да се то у стварности није десило.

Скинут са Прокрустове постеље доктора Еванса, Леонтије брзо престаје да изгледа као оригениста у христологији. Можемо се сложити са Евансом и Ричардом да се он дивио Оригену и чак га замислити, уз помоћ *Vita Sabae*, као члана странке оригениста. Међутим, ми знамо и за друге поштоваоце Оригена који нису одобравали све што је Ориген учио и, остављајући Еванса, оно што имамо из пера самог Леонтија показује –

70) Глагол и именица који се налазе респективно у овом одељку из Леонтија и у *Ep.* 4 светог Кирила (онај у коме је Ефес објавио *de fide*) да изразе „узимање“ (*proslambanō, proslēpsis*) су сродни и имају конотацију „додавања“ или „додатног узимања“. За нарочито негирање преегзистенције душа од стране светог Кирила и приписивање ове грешке Оригену, види његову *Ep.* 81.

71) „Leonce etait-il origéniste?“ стр. 60.

ма какву слабост Ричард налазио у његовој антропологији – да је веровао заједно са св. Кирилом и Сабором у Ефесу да је Реч Божија узела људску природу, и са Сабором у Халкидону да је Христос имао две природе, а не једну и не три. Савременим језиком речено, Христос је за Леонтија једна личност. И Леонтије, у христологији, јесте следбеник светог Кирила.

*Превод са енглеског:
Н.Н.*

МИТРОПОЛИТ ИЛАРИОН (АЛФЕЈЕВ)

Духовни живот у хришћанском схватању *

Пре него почнем да говорим о духовном животу, желео бих да појасним појам „духовност“. Данас много слушамо о духовности. О њој говоре људи најразличитијих професија и погледа на свет, различитог животног искуства, уносећи у то схватање најразличитије садржаје. По православном, хришћанском схватању, духовност је пре свега повезана са схватањем о Светом Духу. Духовност – то је способност да се живи тако да читав живот буде проткан присуством Светог Духа, како би Свети Дух деловао у човеку. Тако је духовност пре свега религиозни појам. Ван религије, овај појам је лишен смисла.

Они старији међу вама се добро сећају како су нас у совјетско време у школама и на факултетима учили да је човек мајмун који је достигао извесни степен интелектуалног развитка, да је човек пре свега материјално биће које живи у материјалном свету. Све што се при таквом приступу односило на појам духовности, било је лишено религиозне сржи. Под духовношћу се схватала интелектуална делатност, припадност човека култури, али не више од тога.

Појам културе исто тако потребује објашњење. Реч „култура“ је настала од латинске речи „култ“ – „богослужење“. У своме корену сва људска култура има религиозно порекло. У старом свету није (ни) било друге културе осим оне која је била непосредно повезана са религијом. Како је настала музика? Из богослужбених певања, из жеље људи да опевају Бога. Како је настало сликарство? Тако што су се људи линијама и украсима трудили да насликају своје религиозно искуство. Могуће је истражити узроке сваке културне појаве, сваке вештине. И показаће се да су сви они у религиозном веровању, у религиозном култу.

Од тренутка када се култура одвојила од религије и задобила самостално постојање, а то се није десило тако давно – на Западу у епоси Ренесансе, а код нас у Русији још касније – појавила се такозвана светска култура. Свака светска култура, како ми се чини, у овој или оној мери или супротставља себе ма чему божанском и религиозном, или одмењује собом нешто божанско и религиозно, или постепено, мучно тражи те корене од којих се некада одвојила. Другим речима, култура не може бити неутрална у односу на религију. Она може бити религиозна, по чему овде имам у виду не само чисто религиозну, већ и светску културу, која

* Говор пред учитељима средњих школа града Волколамска. Ово предавање митр. Илариона је под насловом „Духовная жизнь в христианском понимании“ објављено у *Газета „СПАС“*, №4 (1) (апрел 2004) и №5 (2) (мај 2004).

се труди да напица свој пут ка Богу. Она може бити и антирелигиозна, у том смислу да непријатељски супротставља себе религији, како је то било са совјетском културом. Али култура може бити антирелигиозна и у том смислу, у коме се префикс „анти“ употребљава у грчком језику као реч „уместо“. Онда се та култура, или боље рећи антикултура, труди да собом одмени религиозни садржај живота.

И још једна уводна напомена – о смислу појма „хришћанство“. Рекло би се да овде нема питања, ми све знамо шта је хришћанство. И скупа с тиме, ако нас питају у чему је суштина хришћанства, у чему се хришћанство разликује од других религија, зашто је потребно хришћанство, ја мислим да неће сви умети правилно да одговоре. И зато што појам „хришћанство“ такође често добија потпуно различите садржаје.

Хришћанство је једна од светских религија, али тиме ни издалека није исцрпена његова суштина. Ако погледамо на одређене сегменте хришћанства, видећемо да многе од њих имају и друге религије. На пример, веру у једнога Бога деле хришћани, јудеји, муслимани – представници монотеистичких религија. Хришћанска моралност исто тако није уникатна, по томе је она блиска јудејској, старозаветној моралности; има много заједничког са исламским учењем. На плану аскетске и молитвене праксе код хришћана је такође доста заједничког са другим религијама. Осмотрите како се моле хришћани у храму и муслимани у џамији. Они изговарају сличне речи у молитвама, користе сличне покрете. Једном речју, ни на једној од побројаних равни нећемо наћи драстичне разлике хришћанства у односу на друге религије.

Суштина хришћанства је у томе што је то религија Бога Оваплоћеног, Бога Који је постао човек. Управо жива Христова Личност стоји у центру хришћанске религије. Наглашавам: не морално Христово учење, не ови или они аспекти духовног живота, молитвена или аскетска пракса, већ управо жива Христова Личност је центар и суштина хришћанства. Сав живот Цркве, сав духовни живот хришћана, све што називамо духовношћу у хришћанском смислу – све је то усмерено на Христа и условљено стремљењем ка личном општењу са Њим.

Јединственост Хришћанства је још и у томе што је то непремостиво растојање између Бога и човека, које човек не може да савлада сопственим силама, већ премостио Сами Бог – Бог, Који је због тога, да би нас искупио од греха и зла, смрти и ада постао Човек, то јест, један од нас. Као што су говорили Оци Цркве, Бог, оставши једносуштан Оцу по божанству, постао је једносуштан нама по човештву. Оставши потпуни Бог, не изгубивши ништа од својих божанских особина, Он је постао човек, добровољно је примио на себе људску природу. Он је остао оно што је био, и примио на Себе оно што није био. Као резултат тога, људска природа се тако тесно и нераскидиво слила у Христовом лицу с Божанством, да је свако пројављивање те људске природе било прожето

божанским присуством. Другим речима, у лицу Христовом ми сусрећемо Човека, у Коме је свака његова људска пројава нераскидиво повезана са Божанством: Бог присуствује у свему што ради, што мисли и што говори Христос-Човек.

За хришћане је Христос живи идеал, онај пример, који ми треба у свему да подражавамо. Није случајно да се у Православној Цркви поштују светитељи. Поштују се не због тога што су они нека посебна бића изграђена од друге материје. То су исти људи као и ми. Али то су људи који су отишли далеко даље него ми, на путу уподобљења Христу. Они су стекли Бога унутар себе, толико су се природно и нераздвајно сјединили и спојили са Њим, да се Бог осећа у сваком од светих као у сопственом дому, и свети као да постају инструменти у Његовим рукама, зато што Бог кроз њих делује на друге људе. Сваки ко је постао хришћанин ступа на пут који води ка Христу. И свако има свој пут, своју трасу. Сваки човек се приближава циљу са своје стране. И што је човек ближе Христу, тим потпуније схвата Бога и тим више је способан да смести Бога у себе. А примивши Бога унутар себе, он може да предаје знање о Богу и искуство Божијег присуства и другим људима.

Вера у Христа Васкрслога

Желео бих да сада назначим тему наше данашње беседе. Реч је о хришћанском духовном животу, о томе путу по коме хришћанин иде ка своме циљу. А циљ је – што је могуће потпуније уподобљење Богу и сједињење са Њиме.

Пут хришћанина је условљен са неколико кључних момената без којих је хришћанска духовност немогућа и незамислива. Пре свега хришћанин – то је члан Цркве. Ван Цркве не може бити никакве хришћанске духовности, зато што Христос после Себе није оставио никакве писане радове које бисмо могли да изучавамо, нити друге споменике његовог присуства на земљи, већ управо Цркву – Цркву као реалност у којој људи живе из поколења у поколење. У томе је још једна различитост Христа од оснивача других религија и моралних учења.

Као по правилу, утемељивачи ове или оне религије, овог или оног философског или моралног учења, били су пре свега учитељи, који су се бринули о томе да би после себе оставили писмено наслеђе. Дела сваког таквог учитеља постала су основе, на којима су се темељио живот школе коју је основао. А Христос није написао ништа, ни један ред. Све што знамо из писмених извора о Христу – то су сведочанства оних који су видели Христа или оних који су слушали исказе очевидаца. Од оних који су познавали Исуса Христа у Његовом земаљском животу – пре свих су апостоли. Четворица од њих – Матеј, Марко, Лука и Јован – постали су аутори Јеванђеља, а Јаков, Петар и Јован, аутори Посланица. Али

постојао је међу ауторима Новог Завета човек, који наизглед није срео Христа уживо – то је апостол Павле. Управо од њега почиње религиозно искуство којем припадају и садашњи хришћани, који нису срили Христа у свом физичком животу, али су Га срили на свом духовном путу.

Вероватно је већини од вас позната прича о обраћењу св. апостола Павла – човека, који се од гониоца Хришћана преобратио у највећег апологету. Он је био верујући јудеј и сматрао је да хришћанство противречи основним нормама јудејске религије, да је оно опасна секта. Наоружавши се писмима против хришћана из Дамаска, Савле (тако су звали Павла до обраћења) је пошао у Сирију, да би се тамо борио против хришћанства. Али када је био на путу за Дамаск, неочекивано му се јавио Христос у заслепљујућој светлости. Савле „паднувши на земљу чу глас где му говори: Савле, Савле, зашто Ме гониш? А он рече: Ко си Ти Господе? А Господ рече: Ја сам Исус...” (Дап. 9, 4). Тим сусретом, не на равни физичког битисања, већ на равни духовног сагледавања почео је живот апостола Павла, који је не сусревши Христа у животу, постао један од Његових најревноснијих следбеника.

Сва будућа покољења хришћана су људи који нису лично познавали Христа, нису имали могућности да прочитају Његова дела, зато што их није ни било. Њихово знање о Христу је исцрпено тиме што су могли да прочитају у Јеванђељима као сведочанствима људи, који су Христа видели и слушали. Али сваки од њих је сусрео Христа на сопственом духовном путу: није једноставно сазнавао о Његовом учењу или био убеђен речима које је прочитао, већ је управо стицао Живог Христа унутар себе.

Ти сусрети настајали су и настају на различите начине. Не постоји двоје људи који су пришли Богу на исти начин. Једни прилазе Христу изненадним обраћењем, као апостол Павле, други читањем књига. Али прави хришћанин је онај који није једноставно нешто слушао, сазнао о Христу, читао се књига о хришћанству. То је човек који кроз своје унутрашње искуство зна да је Христово васкрсење реалност, да је Живи Христос присутан у Цркви. И Црква се тиме и разликује од свих познатих философских школа, религиозних заједница и друштава, зато што даје људима могућност да имају додир са Живим Христом у реалном унутрашњем духовном искуству.

Хришћанин – члан Цркве

Црква располаже многим средствима којима се човек може користити да би изашао на пут који води личном сусрету са Христом. Али пре свега Црква – то је заједница. Када човек долази у Цркву, он престаје бити индивидуа која стреми да нађе свој нарочити пут према Богу и ка духовном савршенству. Ушавши у Цркву, човек (као да) се улива у неки поток и почиње да се креће његовим током. Верујући човек иде руку

под руку са другим људима. Поставши члан Цркве, човек постаје члан заједнице и заједно са другим хришћанима почиње духовно да узраста.

Када кажем „човек је постао члан Цркве“, онда нисам имао у виду људе који с времена на време уђу у храм да би постојали на служби, запалили свећу и изашли, ништа не схватајући, оставши истим странцима у храму, каквим су били и до тада. Не. Постати члан Цркве значи улазити у Цркву као у свој сопствени дом, учествовати у њеном животу и трудити се, водити тај живот потпуно и интегрално.

Ако у Цркву прилази човек који мало зна о њеном животу, прва његова реакција често бива шок – он упада у потпуно непознату и несхватљиву атмосферу, слуша песме и возгласе на мало познатом језику, види непознате одежде, кадиони дим, непознате церемоније. И неискусни човек може да помисли да овде настаје некакво магијско дејство, а читава ситуација је изграђена ради деловања на психу. Управо су тако схватили Цркву многи атеисти, који су у храм долазили са очигледном жељом да све оповргну и омаловаже. Али и појање и читање молитава и одежде свештенослужитеља – све је то спољашња страна, која се никада не може схватити ако човек не осети ону унутрашњу срж Цркве која је Сами Христос.

Црквене Тајне – Исповест и Причешће

Основе црквеног живота су Свете Тајне. Од њих, три су основне: Крштење – тајна ступања у Цркву, Исповест – тајна нашег свакодневног, редовног очишћења и Причешће – тајна нашег сједињења са Христом.

Због чега је потребна исповест и зашто је духовни живот и истинска духовност немогућа без те Свете Тајне?

Хришћанство тврди да је ово стање у коме ми сада живимо стање човека након грехопада; свако од нас живи између Бога и ђавола, између добра и зла, свако од нас свакодневно у животу врши избор између пута који води ка спасењу, ка Богу, и пута који води ка духовној смрти и аду. У нашем садашњем стању неизбежне раздвојености, избора између добра и зла, ми смо духовно слепи, наш унутарњи вид је отупљен, често немамо правилне оријентире и зато не можемо наћи прави пут. Ми не можемо наћи пут ка светлости управо зато што се налазимо у тами, не можемо наићи на пут ка духовном исцељењу управо зато што не знамо каква је наша дијагноза, какве су наше духовне болести и како их лечити. Због свега тога потребна је и исповест.

Исповест – то је онај моменат када ставимо себе пред Божије Лице и начинимо часну, непристрасну и беспопштедну самоанализу; испитујемо себе, шта нас дели од Бога и од људи, шта нас спречава да достигнемо духовне висине.

Из своје свештеничке праксе могу рећи да људи који се први пут

исповедају или се ретко исповедају, као по правилу, не осећају своју греховност. Тако човек може доћи на исповест једном у пет година и рећи: „Немам веће грехове, ја сам као и остали, нисам ништа украо, нисам никога убио“ то јест, долази са осећањем задовољства самим собом. И парадоксално: људи који се исповедају месечно или сваке недеље, на исповести свагда имају шта да кажу, они виде своје грехове.

Због чега се то дешава? Зато што чим је човек ближе светлости, јаснији су му сви они недостаци који нису видљиви у тами. Ако су на соби затворена врата, прозори превучени застором и светла погашена, онда је немогуће видети да ли је она сређена или је у неред, да ли је у њој нечистота и прашина или не. А ако се отворе прозори, на светлости сунчевих зрака брзо ће постати видљива сва места на којима се скупила прљавштина и ђубре. Исто је и са људском душом. Док смо у тами, док смо далеко од Бога, док се кувамо у сопственом соку, ми не видимо своје недостатке. Свагда смо уверени у своју исправност и само се изненађујемо, због чега и поред свих наших прекрасних особина не добијамо много, много тога нас не задовољава. И ми, као по правилу, кривимо оне који нас окружују, који нас потцењују, не примећују наше врлине. Од оваквог исказаног гледишта настају многе невоље. И управо да се избавимо и исцелимо од тога помаже часна, потпуна и редовна исповест, која се приноси Богу, али чији је сведок свештеник. Дакле, исповест је једна од најважнијих ствари која чини хришћански духовни живот.

Друга је тајна Причешћа. По учењу Цркве, у тренутку примања Светих Христових Тајни ми се духовно и телесно сједињујемо са Живим Христом. У своје време извесни философ-материјалиста је говорио да је „човек оно што једе“. У извесном смислу то је заиста тако: човек се формира од онога чиме се храни. У хришћанству се верујући хране Богом, и то не у пренесеном, духовном смислу, већ управо тако: у тајни Причешћа под видом хлеба и вина они кушају Тело и Крв Христову. При томе, објаснити шта се дешава у тренутку Причешћа – није могуће: то је могуће доживети само на сопственом искуству. Са истом оном очигледношћу са којом је апостол Павле осетио Христово присуство на путу за Дамаск, човек може осетити како када прима хлеб и вино у Евхаристији, да у себе прима Самога Бога. Иначе говорећи, растојање које постоји између човека и Бога, будући да је једанпут премошћено Богом Који је постао Човек, основао Цркву и дао Своје тело и Своју крв за храну људима – анулира се у оном тренутку када се ми духовно и телесно сједињујемо са Богом у тајни Причешћа. У том тренутку човек и Бог постају „једно“, зато што живот човека који је у себе примио Христово Тело и Крв, постаје нераскидиво везан с Богом, прожет Његовим присуством онолико колико је такав био живот Божије мајке и многих светих који су се сјединили с Богом и постали „једно“ са Њим. Тиме је Причешће кључни моменат духовног живота хришћанина.

О духовништву

На путу ка Богу човеку је потребан духовни учитељ. Духовни учитељ или духовни отац може бити свештеник коме се ви поверавате. Он не може бити од било кога наметнут. Избору духовног оца треба приступити веома одговорно. Пре него што питате овог или оног свештеника да вам буде духовни отац, требало би да се постарати да схватите начин његовог мишљења, његових погледа – не противрече ли они вашим убеђењима. И ако сте осетили да је управо то човек коме можете поверити и оно најскривеније и у замену за то добити мудар и частан савет, такав свештеник може да постане ваш духовни отац. При томе треба да се напомене да духовник није дужан да решава ваше проблеме уместо вас. У великој су заблуди људи који духовног оца схватају као неког чаробњака, способног да реши све те проблеме које човек не може сам да реши. Духовни отац једино може помоћи духовном сину или духовној кћери да дођу до правилног решења, али не треба да намеће своја решења. А ако духовник чини другачије, ако настоји да се свака његова реч прима на беспоговорно испуњавање, такав духовник се налази на лажном путу. Веома је важно наћи таквог учитеља који је духовно искусан и заједно с тим својој духовној деци даје слободу, дозвољавајући њима самима да се развијају у тој слободи, дајући им савете у потребним тренуцима, али остављајући људима за право да их прихвате или их не прихвате.

Проблем се овде састоји и у томе што је свештеника мало, далеко мање него људи који би хтели да се користе њиховим непосредним, личним духовним руководством. Свештеник је ограничен у својим могућностима, пре свега временом, и то такође компликује избор свештеника који треба да постане истински духовни учитељ.

О духовној литератури

У православној традицији постоје и други начини стицања духовног руководства. То је читање духовне литературе, којом је Православна Црква јако богата. Јеванђеља, Дела (апостолска) и Посланице, које су укључене у Нови Завет, чине свештено Писмо за хришћане. Верујући га читају свакодневно, много пута, а неки га чак уче и напамет. Осим тога, постоји опширна литература, која је настајала током свих двадесет векова постојања хришћанства. И ако човек жели да непрестано духовно узраста он треба да се користи и тим водичима.

Веома је важно научити правилно се оријентисати у мору духовне литературе, којом су данас препуњене полице. Далеко од тога да све што се издаје за православну литературу и заиста јесте такво. У совјетско време смо страдали због тога што су религиозне књиге биле недоступне, могуће их је било наћи једино на „црном тржишту“, код „самоиздавача“.

Данас се ситуација изменила. Црквене, манастирске, чак и светске књижаре предлажу богат избор духовне литературе. Осим књига и брошура има и видео материјала и аудио касета. Често ту продукцију прате упечатљиви натписи, као на пример: „Књига издата по благослову Најсветијег Патријарха Московског и све Русије Алексеја II“; на многим књигама, брошурама и касетама су насликане иконе, православни симболи. Сви ти спољашњи знаци припадности православној традицији терају неразборите купце да сваку такву књигу схватају као реч Цркве. Међутим, није свака књига на којој пише „По благослову Најсветијег Патријарха“, заиста добила такав благослов. И није свака брошура коју је написао православни аутор, па чак и свештенослужитељ, заиста православна.

Рецимо узгред о „благословима“. Некада се наиђе на књигу издату по благослову јерарха који је у стварности умро пре неколико година. А недавно сам видео књигу издату „по благослову свете горе Синај“. Може ли „гора“ да благослови издавање књиге? И није ли скрнављење сећања на овог или оног јерарха издавање књиге и часописа по његовом благослову неколико година након његове смрти?

Једна од невоља савремене Русије је стремљење нечасних људи да зараде на сурогатима и кривотворењима. То је свугде присутно. Може се купити „фирмирано“ одело познатог западног произвођача, а уствари оно је израђено у домаћој фабрици, на брзину скројено и продаје се по таквој цени да је лако досетити се да је у питању фалсификат. То се исто дешава и на тржишту духовне литературе. Постоје књиге које се сакривају иза громких, изазовних, проверено „православних“ наслова, а уствари су фалсификати. Зато узимајући књигу, треба бити обазрив и ако је могуће претходно се консултовати са компетентним људима.

А ако се одбаци сав тај шљам, онда се показује да постоји огромна количина заиста православне литературе која за сваког хришћанина може постати духовни руководитељ. То су најпре дела светих Отаца и црквених учитеља почевши од II века, какви су на пример Игњатије Богоносац, Иринеј Лионски, Атанасије Велики, Василије Велики, Григорије Ниски, Јован Златоусти, Блажени Августин, Максим Исповедник, Јован Златоусти, Симеон Нови Богослов, Григорије Палама (ограничићу се само на ова имена). Од руских дореволюционарних аутора пожељно је читати Теофана Затворника и Игњатија Брјанчанинова. Од савремених аутора, чије књиге могу донети велику корист навешћу пре свих митрополита Сурожског Антонија, архимандрита Софронија (Сахарова), архимандрита Кипријана (Керна), протојереја Александра Шмемана. Веома је корисно читати Житија светих – како древних, тако и нових, нарочито животописе новомученика и исповедника XX века. Стона књига хришћанина може да буде и „Добротољубље“ – класични зборник списа духовно-аскетског садржаја у пет томова.

О молитви

Ниједна религија није могућа без молитве. У хришћанству молитва представља основни садржај религиозног живота. Хришћанин – то је човек који се непрекидно сећа Бога. Када говоримо о молитви, реч није о томе да се уставши ујутру неколико минута помолимо и учинимо то исто увече пред спавање; није ни о томе да понекад дошавши у Цркву упутимо Богу пар речи, већ о томе да стално живимо у Богу, да Га стално се сећамо. Апостол Павле говори: „молите се непрестано“ (1. Сол. 5, 17). И управо је непрестана молитва хришћански идеал.

Питаћете како је могуће непрестано се молити, ако човек треба да ради, да се брине о ближњима итд.? Када говоримо о непрестаној молитви, имају се у виду не само они тренуци када стојимо пред иконама, већ молитва као обраћеност, оријентисаност свег нашег живота на Бога – оно што се у Старом Завету називало „хођењем пред Богом“. Из Старог Завета сазнајемо да је, на пример, Енох, „ходио пред Богом“ (Пост. 5, 24), цар Давид је „ходио пред Богом“ (3. Цар. 3, 6), док цар Амон „није ходио путем Господњим“ (4. Цар. 21, 22). Овде се указује на некакав основни садржај живота човека, како је он одредио себе у односу са Богом. „Не ходити са Богом“, значи не сећати се Бога, не оријентисати на Њега свој живот и не упоређивати га са Божијим заповестима. А „ходити пред Богом“ значи: сваки свој поступак, свако своје дело и сваку реч треба вагати на теразијама хришћанске духовности: проверавати одговара ли јој или скреће са њеног пута.

Молитва је нераскидиво повезана са животом. Не можемо успети у молитви ако у свакодневном животу бивамо раздражљиви, непријатељски настројени, нетрпељиви. Молећи се, треба да се постепено мењамо на боље.

Молитва – то је разговор човека са Богом. Не молимо се зато што је то Богу потребно, што Бог то тражи од нас. И наравно, не само зато што ми желимо да нешто задобијемо од Бога, премда у неким случајевима молимо Бога за конкретне ствари. Неки мисле да је молитва потребна само због тога да бисмо нешто измолили од Бога и у том случају Бог је само средство за задобијање нечега. То је из корена неправилан приступ. Ми се Богу молимо пре свега због тога што смо жедни општења са Њим.

Општење са Богом је сродно општењу са вољеним човеком. Слично томе како вољени непрекидно мисли о вољеној девојци, стреми сусрету са њом, а раставши се почиње да чека следећи сусрет, тако и хришћанин, за кога је Христос – главни садржај живота, буди се са мишљу о Христу и са том мишљу леже. Он сав свој живот сравњује са Христовим, и пре него што било шта учини он пита себе: а како би на мом месту Христос поступио? Непрекидно мерећи свој живот моралним и духовним идеалом

хришћанства, такав човек га постепено исправља и живот се постепено мења на боље. То се може десити брже или спорије, али ако човек иде по томе путу не скрећући, ако је присутно све што чини хришћанску духовност, онда човеков живот постаје непрекидно кретање напред.

Човек у односу према Богу никада не може бити неутралан, никада не може да стоји у месту. Он се или креће према Богу или се удаљује од њега. То је као у шаху: ишчекивани потези скоро никад не доводе до победе, они су само неутрални, а уствари то је пут ка губитку. Шахиста треба у игри да буде активан, реално оцењујући јаче и слабије позиције ове или оне фигуре. Треба да покреће фигуре тако да побеђује на сваком фронту.

Тако је и у хришћанском животу. На сваком од „фронтова“, било да је то учешће у црквеним тајнама, молитва, читање духовне литературе, човек може доживљавати победе и поразе, али ни на једном од њих не треба да одступа. На исповести он треба да иде корак по корак, ка све дубљем покајању. Причешће треба да га води све осетнијим унутрашњим променама. Молитва треба да буде школа општења са Богом, унутрашњег усредсређења. Читање духовне литературе не треба да буде без плана и спонтано, већ треба да омогућује непрекидно духовно узрастање. Има и других чинилаца хришћанског духовног живота: аскетска правила, пост, уздржање и томе слично, који помажу човеку да достигне све више духовне нивое.

Невоља многих савремених људи је у томе што живе без јасног циља, лутају по путевима без правилних оријентира. Човек који се привикао да живи на сличан начин престаје да цени своје време: из дана у дан, из године у годину човек пролази животом бесциљно, што би се рекло, убија време. Али убијати време – то је преступ. Живот је и без тога тако кратак и што се човек више приближава неизбежном крају, тим више осећа краткотрајност живота. А ако је човеков живот духовно испуњен, прожет присуством Божијим, њему никада није довољно времена, свагда се упиње да учини и успе више.

Дакле, у духовном животу нису могући ишчекујући кораци. Време може тећи било са знаком плус, било са знаком минус. На путу духовног живота могуће је или напредовати или назадовати, то јест, или се приближавати духовним идеалима, Богу, или се од њих удаљавати. Често људи који живе без циља, без духовног оријентира, мисле да њихов живот протиче неким неутралним садржајем. А уствари, не примећујући то, они се постепено деградирају.

Земаљски живот – припрема за будући живот

Завршавајући ову беседу желео бих да кажем да је за сваког човека –религиозног или атеисту, хришћанина или нехришћанина – земаљски

живот заправо кретање ка смрти. И често наш живот изгледа бесциљан и несадржајан управо зато што заборављамо на његову крајњу перспективу. Свети су Оци говорили да човек треба да живи тако као да је сваки дан његовог живота – последњи. При таквом унутрашњем стању човек се одриче од мноштва другостепених ствари, зато што се у перспективи сусрета са смрћу те ствари чине безначајним и непотребним, и он се усредсређује на оно главно. У хришћанском духовном животу је важно да сећање на смрт буде свагда присутно, али не због тога да би човеку загорчавало живот, нити због тога да би се одучио да се радује животу, већ због тога да би животу придодео важност и дубину. У хришћанству се смрт не схвата као нешто ужасно, као катастрофа која прекида ток живота, већ као венац живота, његова кулминација, врхунац, као човеков прелаз у потпуније, духовније и божанственије стање.

Земаљски живот – то је припрема за будући живот. Али то не значи да је наш живот само неки концепт будућег живота. Земаљски живот је цењен сам по себи и човек живи овде не само зато да би сачекао (да прође) то време, а затим да пређе у боље стање. Он живи због тога да би у активном доброчинству и у активном духовном животу принео плодове – како оне које он оставља након себе на земљи, тако и оне које носи са собом на небо.

Христос говори: „не сабирајте себи блага на земљи, где мољац и рђа кваре и где лопови поткопавају и краду, већ сабирајте себи благо на небу“ (Мт. 6, 19). Хришћански духовни живот је сабирање блага на небу – сакупљање духовног богатства.

И управо са оним што смо накупили у души, у духу у срцу ми и прелазимо у будући живот. И управо од тога какво смо духовно стање достигли у коначном збиру и зависи наша судба у вечном животу. Из овог света човек не носи са собом ни материјално богатство, ни многобројне начине да замени срећу, блаженство, задовољство које је он овде стекао. Он ће са собом понети само оно што је накупио у свом духовном искуству.

*Превод са руског:
Н. С.*

ЈОВАН РОМАНИДИС

„Једна природа или ипостас Бога Логоса оваплоћеног“ светог Кирила и Халкидон^{*1}

Увод

И халкидонски и нехалкидонски православни прихватају светог Кирила као главног светоотачког представника православне христологије. Ипак, обострано се оптужују да нису у потпуности остали верни светом Кирилу.

Нехалкидонски православни одбацују Сабор у Халкидону и оптужују га за несторијанизам јер је прихватио *Томос* папе Лава и израз „две природе након сједињења“, и тврде да је он, наводно, из *Ороса вере* испустио Кирилове формулације као што су „једна природа Бога Логоса оваплоћеног“, „ипостасно или природно сједињење“ и 2 из две природе Један Христос“. Неуспех Халкидона да у потпуности искористи *Дванаест анатематизама* [*Дванаест поглавља*] светог Кирила Александријског како би осудио христологију Теодора Мопсуестијског и прихватање исте од стране Теодорита Кирског и Иве Едеског баца сумњу на њега. Такође, ту је и тешка оптужба да је сам чин стварања новог *Ороса вере* супротан одлуци Ефеса (431) где је одлучено: „Да не буде никоме дозвољено да произноси, или пише, или саставља другу веру, осим оне донете од Светих Отаца сабраних у Nikeји Духом Светим“.²

Халкидонски православни, с друге стране, верују да је управо Кирилова христологија била не само у потпуности прихваћена у Ефесу, већ и да је послужила као основ за све одлуке које се тичу христологије у Халкидону 451. године и поготову у Цариграду 553. године. Упркос очигледним недостацима *Томос* папе Лава је доследно православан, засигурно није несторијански, и био је прихваћен једино као документ против Евтихија, али опет једино у светлости Кирилових саборских писама (а посебно у светлости *Дванаест анатематизама*) Несторију и Јовану Антиохијском, и као подређен њима, као што ћемо и видети. Кирилова терминологија и вера су у потпуности прихваћене, иако је Евтихијева јерес као главна брига Сабора захтевала извесна

^{*} Наслов изворника: John S. Romanides, “St. Cyril’s ‘One Physis or Hypostasis of God the Logos Incarnate’ and Chalcedon”. Текст је објављен у часопису *Greek Orthodox Theological Review*, vol. X, 2 Winter 1964–65. Такође, публикован је и у Paul Gregorios, William H. Lazereth and Nikos Nissiotis (eds.), *Does Chalcedon Divide or Unite?*, WCC, Geneva 1981, стр. 50–75, и у књизи коју су уредили Paul Fries и Tiran Nersoyan, *Christ in East and West*, Mercer University Press, 1987, стр. 15–34.

1) Овај рад подразумева упознатост са чланком наведеним у напомени 4.

2) Mansi, IV, 1361

прилагођавања новонасталој ситуацији. Може се истаћи да прихватање халкидонског Ороса није било ишта другачије од прихватања Кирилових писама у Ефесу. Ни један ни други чин се не могу посматрати као стварање новог Символа Вере. Оба су интерпретације и разјашњења никејске вере у светлу нових околности. Неопходно је приметити да је и свети Кирило морао да брани себе од оптужби да је прихватио нови Символ Вере у својој преписци помирења са Јованом Антиохијским.³ Теодорит и Ива су били враћени у епископство јер су прихватили Сабор у Ефесу и *Дванаест анатематизама*, а ово прихватање је само по себи осуда онога што су писали против Кирила и његових анатема. Пети Васељенски Сабор је 553. године анатемисао писање Теодорита и Иве против Кирила, као и сâмог Теодора, оца несторијанизма.

Нехалкидонски православци су вековима оптуживали халкидонске православце да су прихватили несторијанизам. С друге стране, халкидонци су оптуживали нехалкидонце да су или монофизити (што за њих значи да су веровали у једну *суштину* (οὐσία. Христову) или да су једнострано инсистирали на Кириловој терминологији, до искључивања Кириловог прихватања двеју природа у исповедању вере Јовану Антиохијском, које је и довело до помирења 433. године. Ова једностраност је прихваћена на Ефеском сабору 449. године, а одбачена на Сабору у Халкидону. Такође је потребно приметити како је Флавијанов синод ендимуса [*Endemousa Synod*] – стални Синод при царском двору – прим. прев.] 448. године био једностран у својој употреби Кирилове терминологије и инсистирању на њој при помирењу 443. године, до скоро потпуног искључења Кириловог уобичајеног начина да говори о оваплоћењу. Од Халкидона, а поготову од Другог Цариградског Сабора (Петог Васељенског), јасно је да халкидонци не дозвољавају компромис у варијацијама термина који се користе за изражавање исте вере. С нехалкидонске стране, Север Антиохијски је једини који се приближио Кириловом прихватању две природе *τὴν θεορίαν μοιεν* након сједињења, позицији која је прихваћена у Халкидону и која је јасно потврђена у *Оросу* или у анатемама Петог Васељенског Сабора.

Сврха овог рада је да скрене пажњу на неколико термина који су у супротности са позадином историјских околности, које су од тих термина захтевале да служе као тест за исправност вере. Посебно су важне околности које окружују Саборе 448. и 449. године. Несумњиво је кључна фигура која је условљавала сву Диоскорову узнемиреност причама о двома природама био Теодорит, који је умео да на изузетно паметан начин сакрије оно што може бити названо чистим случајем крипто-несторијанизма. Подршка папе Лава и неуспех да прозре Теодорита начинила га је кривим по оптужби, што се унеколико догодило

3) PG 77, 188.

и Диоскору при подржавању Евтихија. Ово објашњава углавном негативан став према *Томосу* папе Лава, не само од стране Египћана, већ и од стране Палестинаца, као и од илирских епископа који су били унутар сфере еклисијалног утицаја папе Лава.

Кључ приступа овог рада је: (1) да дефинише несторијанизам како га је видео Кирило, у намери да установи због чега је Кирило могао да прихвати *τὴν θεωρίαν* *μὴν* две природе у Христу након сједињења и Јованово исповедање вере, и затим (2) да укратко испита *Томос* папе Лава и став Халкидона према њему, као и употребу истог од стране Халкидона. У другом делу, испитаћемо оно што је јасан пример крипто-несторијанизма код Теодорита, и у светлу овога проценићемо важне аспекте халкидонског и нехалкидонског сусрета са овим проблемом. Кроз рад ћемо се бавити и положајем Кирила, а посебно значајем његових *Дванаест анатематизама* у Халкидону, те према томе одредити да ли је Пети Васељенски Сабор заправо повратак ка Кирилу или остајање уз Кирила.

Део I

1) Несторије је одбацио чињеницу да је Онај који је рођен од Дјеве једносуштан са Оцем по божанству, те да је према томе по природи Бог. Други начин да се ово каже је да је он одбацио чињеницу да је Онај Који је рођен пре векова од Оца, и који је једносуштан са Њим, у последње дане рођен сагласно својој и људској природи, од Дјеве Марије, постајући на тај начин човек и једносуштан нама. На основу овог одбацивања, Несторије је изокренуо истинско значење назива *Богородица* (*Θεοτόκος*), тако одбијајући да прихвати да је она Мајка Божија. Највише што је Несторије могао да каже било је да је Христос једна личност у којој су сједињене две природе, једне природе по којој је Бог, и друге по којој је човек. Име Христос није исправно приписивати *Логосу*, већ је оно име особе сједињења која је рођена од Марије и коју је преузео *Логос*. Несторије је фанатично инсистирао на томе да *Логос* није рођен као човек од Дјеве, те да према томе није ни постао по природи човек. На основу овог је поделио природе и својства природа Христових, додељујући људске претпостављеном човеку, а божанске *Логосу*.

У светлу његовог порицања два рођења *Логоса* и двоструке једносушности Једног и Истога *Логоса*, Сина Божијег и Њега Истога као Сина Маријиног, и сходно томе истинског значења назива *Богородица*, Несторијево инсистирање на томе да он не дели Христа на две личности, већ на две природе и два имена, осуђено је као изругивање вере, и на овој основи је Несторије осуђен на Трећем и Четвртном Васељенском Сабору и одбачен од стране Јована Антиохијског и Лава Римског.

На другом месту⁴ сам указао како је помирење између Кирила и Јована 433. године учињено Антиохијским исповедањем двоструког рођења и једносушности „нашег Господа Исуса Христа, Јединородног Сина Божијег“, самим учењем које је тако насилно одбацио Несторије, па чак и Теодорит, како ћемо и видети ускоро. У свом исповедању Јован јасно показује да је Јединородни Син Божији:

„... пре векова рођен од Оца по Свом Божанству, а у последње дане *исти* (τόν αὐτόν) ради нас и ради нашега спасења, (рођен) од Марије Дјеве као Човек, *исти* (τόν αὐτόν – овде он јасно говори о Јединородном Сину, а не о Несторијевом или Теодоритовом појму πρόσωπον јединства двеју природа) једносуштан са Оцем по Божанству и једносуштан са нама по човечанству.“⁵

За Кирила је ово вероисповедање значило да су назив *Богородица* и оваплоћење били прихваћени у њиховом потпуном и истинском значењу, наспрам чињеници да је Јован говорио о „сједињењу *двеју природа*, а при чему ми исповедамо Једног Христа, Једног Сина, Једног Господа“.

У свом писму Акакију Мелитинском⁶ Кирило снажно истиче чињеницу да ово Антиохијско исповедање двоструког рођења и двоструке једносушности Једног и Истога *Логоса* не може бити сумњичено за несторијанизам, будући да је то управо оно што Несторије одбацује.⁷ Приговору да две природе након сједињења значи претпостављање и две врсте имена, Божанског и људског за две различите природе, Кирило одговара да подела имена не значи нужно и поделу природа, *ипостаси* или личности, пошто су сва имена приписана једном *Логосу*. Подела имена сматра се заштитом од аријанаца и евномијаца који су, мешајући их, покушали да прикажу створеност *Логоса* и Његову подређеност Оцу. Имена, а не природе, су подељена у намери да се истакну праве разлике природа или чинаца од којих је Христос сједињен, а не да би се исте раздвојиле, с обзиром да након сједињења оне могу бити раздвојене једино у мислима.⁸

Наравно, Кирило више воли да говори о „једној природи или *ипостаси* Бога *Логоса* Оваплоћеног“ који је постао човек, јер ово боље чува јединство и својства свих одлика које се приписују Христу *Логосу* као Субјекту *свих* људских и божанских делања. За Кирила φύσις означава конкретно појединачно деловање, деловање у својству субјекта, по

4) У питању је мој чланак “Highlights in the debate over Theodor of Mopsuestia’s Christology,” у *The Greek Theological Review*, vol. V, no. 2 (1959–1960), стр. 140–185.

5) Mansi, IV, 292.

6) PG 77, 184–201. Види такође и Ep. *ad Eulogium*, PG 77, 224–228; Ep. *ad Successum I и II*, PG 77, 228–245.

7) PG 77, 189–192, 197.

8) PG 77, 193–197.

сопственом праву и у складу са сопственим природним могућностима. Према томе, једна природа Бога *Логоса* Оваплоћеног, имајући по свом другом рођењу Њему придодату савршену, потпуну и праву људскост, има као своје и *суштину* (οὐσία) и природне могућности заједничке свим људима. Стога је сам *Логос* онај који је Христос и онај који живи реалан и истински живот човека без икакве промене у свом божанству, остајући оно што је одувек и био. Говорити о две природе у Христу би било, донекле, једнако ономе што је Халкидон говорио о две ипостаси у Христу. У овом маниру, Халкидон би прихватио, и прихвата све што Кирило каже, али би употребио Кирилову формулу „једна *ипостас* (ὑπόστασις) Бога *Логоса* Оваплоћеног“, пошто за њега φύσις значи οὐσία.

Суштински закључак који Кирило изводи, и који ће једног дана наићи на озбиљније разматрање код нехалкидонаца, је да колико год нечије инсистирање на теолошкој исправности у изражавању може да буде, потпуно је карикатурално оптуживати за несторијанизам икога ко прихвата двоструко рођење и двоструку једносушност Логоса као основ за назив *Богородица*, као и за приписивање свих људских и божанских атрибута и енергија *Логосу* који је сами оваплоћени субјект, који дела у складу и са својом божанском и са својом човечанском природом. То је оно што су одрицали Теодор, Несторије и Теодорит, и то је суштина православља. Свети Кирило је ово јасно видео, а наша је дужност да то буде стављено у средиште наших разговора.

2) Нема сумње да је папа Лав намеравао да раздвоји и разграничи деловање Христово на такав начин, да две природе тако изгледају као да делују као два раздвојена субјекта. Та намера може бити објашњена његовим схватањем оног што је Евтихије учио, као и његовим латинским фондом речи у којем није било грчко-тријадолошких термина који су били коришћени у христологији, а који су му остали недоступни. Очигледно је да није успео да разуме на који начин се термин *једна природа* користи на Истоку, а поготову током синода ендимуса 448. године. То је разлог због кога би нехалкидонци требало да, читајући *Томос*, реч *natura* разумеју као οὐσία, с обзиром да је папа Лав поседовао информације да је Евтихије одбацивао једносушност Христову са нама. Његово изражавање дубоког чуђења док судије нису строго цензурисале Евтихија када је давао изјаве попут: „Исповедам да је наш Господ од двеју природа пре сједињења, али након сједињења не признајем ништа осим једне природе“, потврђује његово неразумевање сопственог термина *natura* и грчког термина οὐσία са φύσις-ом. Затим, Евтихијево сопствено мешање појмова οὐσία и φύσις, уопште није помогло при решавању проблема.

Ипак, Лав је веома јасан у свом прихватању антинесторијанског стандарда православља кога је и Кирило прихватио. Папа Лав у свом *Томосу* јасно каже:

„Он је вечног Оца Јединородни, Вечни је рођен од Духа Светог и Марије Дјеве. Рођење у времену ништа није умањило божанско и вечно Његово рођење, нити му је шта придодало...”⁹

По овом питању је и *Орос вере* из Халкидона такође јасан:

„И тако следујући Светим Оцима, сви једногласно поучавамо исповедати једног и истог Сина, Господа нашег Исуса Христа, Њега истог савршеног по божанству и Њега истог савршеног по човечанству, и Њега истог истинитог Бога и истинитог Човека, из разумне душе и тела, једносустног Оцу по божанству, и Њега истог једносустног нама по човечанству, у свему подобног нама осим греха, рођеног од вечности од Оца по божанству, и Њега истог у последње дане ради нас и ради нашег спасења од Дјеве Марије *Богородице* по човечанству...”¹⁰

Враћајући се Лавовом *Томосу*, важно је истаћи да је у Халкидону он прихваћен једино као документ против јереси Евтихијеве, упркос чињеници да су Лав и његови делегати веровали како је документ добар и против Несторија. Још је важније држати на уму да су током његовог читања на Другој седници, три данас чувена пасуса која нама звуче несторијански, били опозивани још док је документ био читан. Током сваког прекидања, био је нападан и брањен коришћењем паралелних Кирилових пасуса.¹¹ После тога, мора да је следила потресна и дуга дебата. Епископ Атикос из Никопоља у старом Епиру у Грчкој, предложио је да се тражи додатно време како би скуп имао времена да пажљивије упореди Лавов *Томос* са *Дванаест анатематизама* светог Кирила, те да тако буду сигурни у оно што одобравају.¹² Представници цара, који су председавали Сабором, дали су епископима да ураде ово и предложили су формирање одбора под председништвом Анатолија, патријарха Цариградског.¹³ Комисија је одговорила на Четвртој седници, на чијем су почетку царски и сенатски представници објавили непољуљану веру цара у излагање Nikeje, Цариграда и Ефеса са његовим одобравањем два канонска писма светог Кирила, то јест Другог и Трећег писма Несторију.¹⁴ Овакво објављивање цареве вере је било учињено и на крају Прве седнице,¹⁵ као и сада у очекивању одговора

9) T. H. Bindley, *The Ecumenical Documents of the Faith*, London 1950, стр. 224

10) Mansi, VII, 116.

11) Mansi, VI, 972–973.

12) Mansi, VI, 973.

13) Ibidem.

14) Mansi, VII, 8.

15) Mansi, VI, 937.

одбора на питање слагања Лава са *Дванаест анатематизама* светог Кирила. Одговор одбора¹⁶ је трајао свега неколико минута, и био је у облику списка индивидуалних мишљења његових чланова, где су сви изразили своје уверење да је Лавов *Томос* у сагласју са Никејом, Ефесом и са Кириловим писмима. Већина епископа је поменула једно Кирилово писмо,¹⁷ које не може бити ни једно друго осим *Дванаест анатематизама*, с обзиром да је ово писмо било то које је забрињавало Илире и Палестинце као што се види из тражења Илирца Атикоса да се Лавов *Томос* пажљиво упореди са Кириловим писмом. Неки од чланова који су изразили своје веровање да се *Томос* слаже са два Кирилова писма, указивали су на она из Ефеса која су поменута као део цареве вере. Изузетно је занимљиво приметити да се, међу истим појединачним мишљењима која су била дата од стране остатка збора, нашао нико други до Теодорит Кирски,¹⁸ који је тврдио да је нашао да су *Томос* папе Лава, писма Кирилова као и Ефески сабор у сагласности, што је свакако значајна промена у односу на његово мишљење од пре почетка Сабора. У светлу његовог изразитог оклевања да на Осмој седници анатемише Несторија, оклевања које је свакако разгневило Сабор, можемо довести у питање његову искреност, поготову јер се трудио да одбрани његова претходна дела образложењем да он никада није учио о два Сина. Био је прекидан повицима: „несторијанац!“¹⁹

Прихватање *Томоса* папе Лава у светлу Кирилових писама и у подређености њима свакако је садржано и у самом *Оросу вере* Халкидонског Сабора.²⁰ Објављено је да Сабор прихвата Саборска (Треће писмо Несторију је било названо Саборским, или с обзиром да је ово у множини, може бити да се односи и на два писма из Ефеса, која се у белешкама називају канонским, плус једно Јовану) Кирилова писма Несторију, и она упућена Истоку, „и којим (посланицама) је с разлогом *прилагођено* писмо Лава... (ἐπίστολας... αἷς καὶ τὴν ἐπίστολὴν τοῦ Λέοντος... ἐκ τοῦ συνέρμεσε)“²⁰. Ово није баланс између Кирила и Лава, као што нас многи научници наводе да мислимо. Лав је постао веома осетљив на сумње које су биле подигнуте око његовог *Томоса*, а поготову је постао узнемирен због утврђене опозиције у одређеним крајевима, као што је Палестина, где је Јувеналије био збачен због прихватања *Томоса*. У писму Јулијану са Коса (СХVII 3) показује велику забринутост због оптужби против њега за јерес, па пише:

„Ако они мисле да постоји икаква сумња у вези са нашим учењем, нека барем не одбацују писања таквих светих свештеника

16) Mansi, VII, 48.

17) Mansi, VII, 36–45.

18) Mansi, VII, 20.

19) Mansi, VII, 188–192.

20) Mansi, VII, 113.

као што су Атанасије, Теофило и Кирило Александријски, са којима се наша објава вере тако потпуно слаже да ко год изражава неслагање са њима, у ничему се не слаже са нама“.

Нико не може да сумња у искреност са којом је папа Лав показивао жељу да се сагласи са александријским Оцима, али ипак га је његова одбрана Теодорита компромитовала. У писму сада већ оправданом епископу кирском, он критикује Теодорита због оклевања при осуди Несторија (СХХ, 5). Ипак, у уводној напомени овог истог писма он говори о „победи коју смо Ви [Теодорите] и ми заједно извојевали уз помоћ Вишњег против Несторијевог хуле, као и против Евтихијевог лудила“. Диоскоров однос са Евтихијем је био донекле сличан.

Халкидонски *Орос* такође говори о себи као „чувару реда и свих одлука које се тичу вере установљене од стране Светог Сабора који је одржан у Ефесу...“.²¹ Из Ивиног списка *ad Mariam Persam*, као и из бележака са сабора у Ефесу под Јованом Антиохијским, сазнајемо да су Антиохијци одбацили кириловски Сабор у Ефесу и осудили Кирила јер су у Ефесу били прихваћени јеретичких *Дванаест анатематизама*.²² У истом писму Ива (као и многи Кирилови пријатељи и Теодорит)²³ има утисак да је Кирило напустио своју позицију из Ефеса приликом помирења са Јованом 433. године.²⁴ Међутим, Ива Едески је на свом суђењу у Бирету 449. године изјавио како је Павле Емески прихватио тумачење *Дванаест анатематизама* александријског епископа као што је и Кирило прихватио исповедање источњака.²⁵ У том смислу би и требало да се чита Јованово писмо епископима Рима, Александрије и Константинопоља (у писму стоји тим редом) у коме објављује антиохијско прихватање екскомуникације Несторија и Сабора у Ефесу.²⁶ Није могуће прихватити мишљење многих да је Кирило одбацио својих *Дванаест анатематизама* ради помирења са Јованом. Као појединац није имао никаквог ауторитета којим би могао да мења одлуке Васељенског Сабора и нема доказа који би могли да подрже ову претпоставку. Иако се чини да је синод ендимуса у Цариграду пренагласио Кирилово попуштање из 433. године, он је прихватио *Дванаест анатематизама* као део Сабора у Ефесу и одобрио их је *in toto* [лат. „у целости“ – прим. прев.].²⁷

Под светлом овог сведочанства јасно је да Кирилово Треће писмо Несторију, које укључује *Дванаест анатематизама*, није било одбачено од стране Сабора у Халкидону, како многи тврде. Напротив, *Дванаест*

21) Mansi, VII, 109.

22) Mansi, RV, 1265 па надаље; VII, 244–245.

23) *Ep.* CLXXI, PG 83, 1484.

24) Mansi, VII, 248.

25) Mansi, VII, 240.

26) Mansi, V, 285.

27) Mansi, VI, 665.

анатематизама је коришћено као основа за став који је Халкидон имао према Несторију и Лавовом *Томосу*. Заиста је штета што сâми халкидонци који су учествовали на Сабору у Цариграду 531. године нису у потпуности разумели кључну улогу коју су *Дванаест анатематизама* имали на Четвртом Васељенском Сабору. Њихов одговор на Северове оптужбе да *Дванаест анатематизама* нису узимани у обзир 451. године је био да су анатематизми прихваћени и одобрени као део Првог сабора у Ефесу. Ово је, наравно, неоториво, али није ни близу суштини ствари. Значај употребе *Дванаест анатематизама* на Сабору у Халкидону би морао да буде очигледан онима који тврде да се у *Оросу вере* Халкидонског Сабора не могу пронаћи термини карактеристични за Кирилову христологију. Такође су неосноване теорије (изнете од стране многих протестантских и римокатоличких научника који су постиђени кирилијанизмом Петог Васељенског Сабора) које се тичу наводно нео-халкидонског покрета који је требало да стави по страни Лавов *Томос* и да се врати ка *Дванаест анатематизама* Ефеса, а поготову дванаестој анатеми. Истина је заправо да је, изговарајући анатему против оних који не прихватају Кирилових *Дванаест анатематизама*, Пети Васељенски Сабор само поновио оно што је било установљено у Ефесу 431. и у Халкидону 451. године.

Део II

Сада се морамо окренути ка криптонесторијанизму Теодорита. То је врста христологије која се лако може крити у језику који је коришћен у формули помирења из 433. године, међутим, без усвајања тачних речи и њиховог смисла. Несумњиво је да је Диоскора надахнуће овом врстом антиохијске христологије водило, више од било чега другог, одбацивању Кириловог акта из 433. године и враћању ка ономе што може бити названо александријском искључивошћу као јединим сигурним средством да се искорени нова форма у којој се крио несторијанизам.

У току христолошких размирица, Теодорит је научио како да модификује нека од својих мишљења – међутим, без мењања својих основних погледа и претпоставки. На пример, он одбацује Кирилов предлог да је *Логос* лично постао по природи Човек,²⁸ али у време када је написао своје дело *Eranistes* прилагодио се донекле Кириловом језику. Приликом супротстављања Несторију он тврди „Истинити и Бог по природи и Човек по природи“.²⁹ У другом делу каже да је „Исти по природи Бог и Човек“.³⁰ Онај који је рођен од Дјеве, према Теодориту, је једносуштан Оцу по своме божанству и једносуштан нама по свом човечанству. Христос је рођен, каже епископ кирски, пре векова од Бога

28) *Ep. de XII Capitulis*, PG 76, 388A.

29) PG 83, 121B.

30) *Demonstrationes*, PG 83, 328A.

Оца, а у наше време исти Христос је рођен од Дјеве *Богородице*.³¹ Ове формулације нису Несторијеве али нису у потпуности ни православне. Име Христос је, према Теодориту, приписано *Логосу* зато што је Јединородни Син Божији преузео човештво које је родила Дјева.³² Док није прихватио Трећи и Четврти Васељенски Сабор, Теодорит није могао да каже како је сâм *Логос*, будући по природи Бог, постао телом по природи Човек, или једносуштан нама, својим другим рођењем од Дјеве Марије, остајући непромењеним какав је био. Такво двоструко рађање, двострука једносуштност може бити приписана само Христу, али не и *Логосу*. Само божанска имена могу бити приписивана *Логосу*.³³ С друге стране, сва имена, и божанска и људска, могу бити приписивана Христу због сједињења двеју природа у Њему.³⁴ Тако, када Теодорит каже како је Онај који се родио од Дјеве једносуштан Богу Оцу, он не мисли и да се Онај који је једносуштан Оцу родио од Дјеве Марије у телу.

Чини се да једино за име Христос Теодорит допушта да буде приписано *Логосу* у плоти, те према томе он избегава да заједно са Несторијем каже како је Христос син Давидов и Син Божији који су сједињени у Његовој (Христовој) једној личности. Упркос томе, јасно је да он прати Несторија тако што разликује Јединородног Сина и Христа у *Символу Вере*, инсистирајући на томе да је име Исус Христос – а не назив Јединородни Син – прималац свега људског, као што су рођење, патња, смрт, сахрана и Васкрсење.³⁵ Његов покушај да објасни због чега је само име Христос оно које би од свих људских карактеристика могло да буде приписано *Логосу* у плоти је несторијански неуспех. Према томе, *πρόσωπον* Христова је та која је патила, страдала и била сахрањена у гробници, а не нестрадални *Логос* у свом страдалном човештву.³⁶ Када свети Павле говори да је Господ Славе био разапет он мисли да је тело Господа Славе било разапето, а не да је Господ Славе био разапет у телу.³⁷

Веома је упутна за питање поделе имена између две природе и њиховог сједињења не у *Логосу*, већ у имену Христовом које укључује *Логос*, Теодоритова верзија формуле помирења или Антиохијског исповедања вере. Лезичке варијације између исповедања откривају доктринарне разлике. Цитираћемо Теодоритову верзију³⁸ и убацићемо у одговарајуће заграде са великим словима дужи Јованов текст. Такође, подвучена ће бити фраза коју Теодоритова формулација изоставља а коју налазимо код Јована.

31) PG 83, 1420.

32) PG 83, 264B; 280–281.

33) Ibidem.

34) PG 83, 148AB; 252CD; 231A.

35) PG 83, 280BC–281B.

36) PG 83, 257CD; 261BCD.

37) PG 83, 280AB.

38) *Ep. CLI*, PG 83, 1420A.

„Исповедамо Једног Господа Исуса Христа, (ЈЕДИНОРОДНОГ СИНА БОЖИЈЕГ), савршеног Бога и савршеног Човека са разумном душом и телом, пре векова рођеног од Оца по божанству, и у последње дане (ИСТОГ) ради нас и нашега спасења, од Марије Дјеве; *истог* једносушног Оцу по божанству и једносушног нама по човечанству“.

За Јована је Јединородни Син Божији Онај који има два рођења и двоструку једносушност, док за Теодорита ово може да се припише једино Христу, који укључује *Логос*, јер само једно рођење и једна једносушност могу бити приписивани сâмом *Логосу*. Заиста је сумњива често изношена тврдња³⁹ да је Теодорит аутор формуле помирења. Повремено он можда исповеда слагање са Јовановом вером, али одмах затим исповеда и слагање са Никејским *Символом Вере*. На основу овог крипто-несторијанизма, Теодорит је могао да настави са нападањем Ефеса и Кирила, а поготову са нападањем *Дванаест анатематизама*. Веома је важно истаћи да Теодоритова христологија није она коју је Кирило прихватио од Јована Антиохијског, нити она из Лавовог *Томоса* и Халкидона. Омашај да се ово схвати током петог века начинио је кривим Лава и Халкидон у очима оних који су следили Диоскора, исто као што је Диоскор био крив јер је подржавао Евтихија.

Сећајући се Теодоритовог разликовања између имена Христос и Јединородни Син, које он правио како би порекао чињеницу да Никејски *Символ Вере* говори о Јединородном Сину који се родио, патио, био разапет и сахрањен, упутно је да се окренемо ка Лавовом *Томосу*. Римски епископ, супротстављајући се Теодориту и Несторију, пише:

„Говори се да је Син Божији разапет и погребен, и да је Он све претрпео не по божанству, по коме је Он јединородан и савечан и једносуштан Оцу, него по немоћној и човечанској природи. Зато сви ми Сина Божијег, распетог и погребеног, у Символу Вере исповедамо, саобразно апостолу, ‘Јер да су познали, не би Гопода славе разапели’“ (поглавље 5)

Ако ово није *in toto* оно што је Кирило у дванаестој анатемати својих *Дванаест анатематизама* рекао, засигурно није оно што су Несторије или Теодорит говорили. По мишљењу писца ових редова, Теодоритово прихватање Лавовог *Томоса* је настало услед потребе да се спаси од личне пропасти. Из тог разлога је Теодорит прихватио и Кирилових *Дванаест анатематизама* у Халкидону. Било је жалосно гледати како је на осмој седници Теодорит јавно покушао да убеди скуп да он сада прихвата

39) Такође је на основу његове христологије сумњиво и Теодоритово ауторство онога што изгледа као писмо послато од стране Домнуса Флавијану (PG 83, 1297; види R. V. Sellers, *The Council of Chalcedon*, London 1953, стр. 28 нап. 5), у коме се исповеда да све што постоји у Христу, иако је приписано двома природама, својство је „Једног Јединородног“.

све одлуке Сабора и анатеме против Несторија, али не из љубави према части, чину и богатству.⁴⁰

Док су Кирило и Јован били живи, успевали су да обуздају екстремизам у њиховим угледним дијецезама (δῖοκρσςςς). Чак ни ерупција контроверзи око христологије Диодора и Теодорита није разбила помирење из 433. године. Међутим, ситуација је почела да се погоршава када је на „Апостолску катедру“ Антиохије постављен Домнос (443. године) и када је на „Јеванђелску катедру“ Александрије (тако се називају у белешкама са Сабора) постављен Диоскор (444. године). Теодорит је постао утицајан у Антиохији и про-несторијанске активности су озбиљно увећане. Очигледно је да је неколико несторијанских епископа хиротонисано по Теодоритовом подстицању, укључујући ту и познатог несторијанског фанатика Иринеја, двапут жењеног. Тако се Црква суочила са оживљавањем несторијанизма који се крио иза формулације помирења из 433. године и Теодоритовог христолошко-двосмисленог изражавања. Поново, морамо узети у обзир да су ови људи изражавали своју веру не само кроз формулацију помирења, већ и кроз никејски *Символ Вере*, и да су оба интерпретирали на сопствени начин.

У време када је Кирило прихватио Јованово исповедање вере, многи су веома сумњали у документ који је образлагао догмат о две природе верујући да је или Кирило компромитовао одлуке из Ефеса, или да је био преварен. Тада су били сигурни да су њихове сумње потпуно оправдане. Било им је потпуно природно да осећају и да одлуче како је једини начин којим ће се искоренити овај нео-несторијанизам инсистирање на „једној природи Бога *Логоса* Оваплоћеног“, „једној природи након сједињења“, и на томе да је Христос „из или од две природе“. Једино би ово осигурало да се сва имена и делања Христова припишу и *Логосу* Оваплоћеном. Теодоритски тип искуства им је показао, ван сваке сумње, да свака доктрина о две природе после сједињења може да значи једино два субјекта и два центра активности у Христу које делују у хармонији воља, где једна или друга извршавају њима својствене радње у складу са тренутним потребама. Како ћемо видети, он је нападао чак и оне који су могли да прихвате „једну природу Бога *Логоса* Оваплоћеног“, али који су више волели да говоре о „две φύσςς“, јер је то за њих значило две ουσςςςς.

Прилика да се дâ одлучујућа предност догмату о две природе се појавила на синоду ендимуса у Цариграду 448. године, који је сазван да би се бавио оптужбама за јерес које је, против Евтихија, упутио Јевсевије Дорилејски. Сама оптужба није садржала спецификацију ни једне јереси, али према сведочењу оних који су били послани да позову Евтихија да присуствује сабору како би одговорио на неименоване

40) Mansi, VII, 188–192.

оптужбе, већ остарели архимандрит је порекао Христову једносуштност са нама по човечанству.⁴¹ Исто порицање је Евтихије поновио када се лично појавио на сабору. Међутим, када му је речено да је то и порицање учења Отаца (можда су му показани неки патристички цитати) он се поколебао и показао је вољу да прихвати ово учење. Ипак, интересантно је приметити да му је неколико пута постављано питање које је можда требало поставити као два одвојена питања, односно, да ли или не он исповеда (1) да је Христос једносуштан нама, и (2) да је после оваплоћења било две природе у Христу.⁴² Изгледа да нема индикација из бележака (осим можда у Лавовом коментару који каже да нико није приговорио монаху када је говорио о „једној природи након сједињења“) да ове две изјаве могу да имају различита значења, тј. да је могуће говорити о једној природи Бога *Логоса* Оваплоћеног или једној природи након сједињења, и у исто време исповедати да је Христос једносуштан нама по свом човечанству. Према томе, иако је Евтихије могао да озбиљно подржи могућност прихватања учења о једносуштности, он је могао истовремено да ни не помишља на анатемисање оних који уче о једној природи након сједињења. Тако, када су му два питања упућена као једно, он је једино могао да одбије да анатемисе. Сасвим је јасно да је за Евтихија (чији је случај пример чистог незнања), као и за Јевсевија и Флавијана, појам φύσις био синоним са појмом ουσία. Евтихије је екскомунициран, али или током сабора, или након њега, он је апеловао код епископа Рима, Александрије, Јерусалима и Солуна да размотре његов случај.

Иако је било могуће оправдати Евтихија у његовом одбијању да анатемисе оне које уче о једној природи Оваплоћеног *Логоса*, јер, како је Евтихије рекао, није могао да анатемисе Оце Цркве, он није могао бити оправдан за порицање тога да је Христос једносуштан нама. Према томе, није тек после сабора Диоскор прихватио Евтихија у своју заједницу, а то није могло да се обави док се не разреши питање Христове једносуштности са нама. Недостатак у доктрини је разрешен на основу додатног сведочења изложеног на ревизијским седницама сабора из априла 449. године (често званог *Latrocinium* или „Разбојнички сабор“), који је сазван како би се испитале Евтихијеве тврдње да су акти синода ендимуса који га осуђују нетачни и непотпуни.

Презвитер Јован који је, заједно са ђаконом Андрејем (и са ђаконом Атанасијем који се ту задесио), био послан да позове Евтихија на синод ендимуса, посведочио је како је Евтихије порицао Христову једносуштност са нама, тврдио је да му је у поверењу, када друга двојица нису слушала, архимандрит изјавио како верује да је *Христос једносуштан са Својом мајком*, иако не и са нама.⁴³ Када је упитан због чега је ова информација

41) Mansi, VI, 700–701; 741.

42) Mansi, VI, 737; 808; 816.

43) Mansi, VI, 785.

пређутана 448. године, презвитер Јован је одговорио да је то урадио јер ни један од двојице Ђаконa није присуствовао овом делу разговора. Презвитерово сведочење је значајно јер је Евтихије рекао да је мајка Христова једносуштна нама.⁴⁴ Ако је веровао да је Христос једносуштан са својом мајком, ово би, како се чини, такође чинило Њега једносуштним и нама. Интересантно је напоменути како и Флавијан користи фразу да је Христос једносуштан са Својом мајком у свом исповедању вере.⁴⁵

Изузетно је важно схватити да је на овој седници установљено, искрено или не, да је Евтихије екскомунициран јер је одбио да анатемисхе оне који говоре „једна природа након сједињења“ и јер је одбио да прихвати две природе након сједињења. Ђакон Константин, један од Евтихијевих заступника на испитивању, оптужио је Флавијана да чини потпуно исто.⁴⁶ Племић Флоренције је жестоко оспоравао искреност акта који га приказују као оног који покушава да натера Евтихија да прихвати две природе након сједињења као да је то једина православна догма.⁴⁷ Постоје и докази који упућују на то да је на основу Кирилове „једне природе Бога *Логоса* Оваплоћеног“ сматрано како је Евтихије требало да се сагласи са епископима који су се сакупили.⁴⁸ Ово је очигледно значило да су они мислили како би Евтихије требало да прихвати другу природу јер је по њима управо то значио термин *оваплоћеног*. Наравно, ово би било тачно да термин *φύσις* значи *οὐσία*, али то није начин на који је Кирило користио овај термин у том изразу. Он никада не користи, нити би то могао, формулацију „једна *οὐσία* Бога *Логоса* Оваплоћеног“. Ова паралела између Кирилове „једне *φύσις*“ и термина „оваплоћеног“ да би се доказало како је Кирило говорио о „две *φύσεις*“ је била и јесте грешка која је поновљена и од стране свих халкидонаца до данас. Овакав приступ је био и јесте лош, јер он може да одведе до две *υπόστασις* и *πρόστα*. Међутим, Евтихије није враћен у окриље Цркве, или зато што сведочење презвитера Јована није прихваћено, или зато што је сам Евтихије одбио да прихвати две природе након сједињења.

Од догађаја који су уследили, од великог је значаја да ревизијска седница заседања сабора у Ефесу 449. године није била јеретичка пошто је Евтихијево рехабилитовање очигледно било засновано на његовом уверењу да је Христос једносуштан са својом Мајком. Ово објашњава због чега је Анатолије Цариградски на пленарној седници Четвртог Васељенског Сабора могао да тврди како Диоскор није свргнут због јереси.⁴⁹ Ефески сабор 449. године је одбачен на Сабору у Халкидону због неправде која је нанета Флавијану и Јевсевију, и због рехабилитовања

44) Mansi, V, 1233; VI, 741.

45) Sellers, *наведено дело*, стр. 130–131.

46) Mansi, VI, 808; 816.

47) Mansi, VI, 808–809.

48) Mansi, VI, 813.

49) Mansi, VII, 104.

Евтихија. С друге стране, Теодорит и Ива, који су такође свргнути у Ефесу 449. године, били су оправдани у Халкидону најкасније до осме, девете или десете седнице, и то тек након што су прихватили оно што је до тада на Сабору било одлучено и пошто су анатемисали Несторија. Иако су изасланици папе Лава већ од отварања Сабора сматрали Теодорита учесником,⁵⁰ скуп је жестоко протествовао.⁵¹ Резултат протеста може се видети у томе што су представници цара обавестили Диоскора који је протествовао, да је епископ Кира примљен на Сабор само у својству оптуженог.⁵² Наилазимо на његово оправдање на другом месту.⁵³ Требало би приметити да је епископ Атикос из Никопоља у Старом Епиру, који је изнео пажљиво поређење Лавовог *Томоса* и Кирилових *Дванаест анатематизама*, био присутан на Теодоритовом поновном устоличењу, и Епирчево прихватање овога је још једно сведочење Теодоритовог потчињавања Кирилу.⁵⁴

Још једна примедба, и вероватно најозбиљнија, коју халкидонски православни имају за Ефески сабор 449. године, је његово одбацивање Кириловог допуштања двеју природа након сједињења, као и једнострана искључивост по овом питању. То је јасно из чињенице да су на Флавијановом синоду из 448. године читане и прихваћене белешке из Ефеса⁵⁵ и такође из чињенице да су и Флавијан и Јевсевије прихватили „једну природу Бога *Логоса* Оваплоћеног“ докле год се Христова једносустност са нама јасно исповеда.⁵⁶ Међутим, Диоскор је просто одбацио сваку расправу о две природе након сједињења. Када су царски изасланици упитали због чега је Флавијан свргнут када је прихватио „једну природу *Логоса* Оваплоћеног“, Јевстатије Беритски је признао да је учињена грешка.⁵⁷ Диоскор је, међутим, тврдио да Флавијан противречи себи када прихвата две природе након сједињења.⁵⁸ Необична је ствар да су обојица били у праву, с обзиром да је за Флавијана φύσις значило ουσία, док је за Диоскора то значило ὑπόστασις. Ипак, Диоскор је осуђен јер је поништавао оно што је Кирило постигао 433. године.

Супротстављајући се Евтихијевом порицању да је Христос једносустан са нама, Флавијан и Јевсевије су јасно говорили о двама φύσεις као еквивалентним двама ουσίαι. За њих је двострука једносустност значила две природе. За Евтихија су φύσις и ουσία такође били синоними и он је очигледно испрва веровао да Кирилово „једна природа“ значи једна ουσία, те отуд и долази његово оклевање да ове термине прихвати

50) Mansi, V, 589.

51) Mansi, VI, 592

52) Mansi, VI, 644–645.

53) Mansi, VII, 188–192. Види примедбу у овом тексту под бројем 19.

54) Mansi, VII, 188.

55) Mansi, VI, 665.

56) Mansi, VI, 637; 676–677.

57) Mansi, VI, 677.

58) Mansi, VI, 681.

као имена за Христово човечанство. Кирило заиста користи термине *οὐσία* и *φύσις* као синониме када говори о Светој Тројици.⁵⁹ Наравно, не доводи се у питање његово коришћење термина *φύσις* као равнозначног термину *υπόστασις*. Ипак, он никада не говори да постоји једна *οὐσία* у Христу, и јасно говори о телу Христовом које је једносуштно са нашим.⁶⁰ У христологији он користи термине *φύσις*, *υπόστασις* и *πρόσωπον* као синониме, али ипак, колико ја знам, никад не говори о „два πρόσωπα пре сједињења а једном после“, као што говори када користи друга два термина. Еквивалент његовом „једна природа Бога Логоса Оваплоћеног“ је „једна *ипостас* Бога Логоса Оваплоћеног“ из његовог *Трећег писма Несторију*⁶¹ и његове *Одбране дванаест анатематизама*.⁶² У светлу свега овог и свега што је речено у Халкидону, анатема у Оросу изречена против оних који говоре о „две природе пре сједињења и једној после сједињења“ је упућена било коме ко са Евтихијем пориче да је Христос једносуштан са нама. Нема сумње да је требало да *Орос* садржи фразу „или *οὐσία*“ као што можемо наћи након фразе „једна *φύσις*“ у осмој и деветој анатеми Петог Васељенског Сабора. Тако би се избегла многа неразумевања. Можда то није урађено на Четвртом Васељенском Сабору јер је Кирилова „једна природа Бога Логоса“ узета као еквивалент појма „једна *οὐσία*“, а реч „оваплоћеног“ као еквивалент другој *οὐσία* или *φύσις*. Да је ово могуће, јасно је изнето од стране Флавијановог синода 448. године, као и у објашњењима која су Јевсевије и Флавијан дали у Ефесу 449. године, што смо раније показали.

Потребно је показати да „једна *ипостас* Бога Логоса Оваплоћеног“ а не „једна *φύσις* Бога Логоса Оваплоћеног“ може бити пронађена у Кириловом *Трећем писму Несторију* које је одобрено и у Ефесу и у Халкидону. Ови термини су, наравно, апсолутно синонимни за Кирила. Ипак, чини се прилично очигледним да се, и на Флавијановом синоду 448. године и Сабору у Халкидону, истинско значење и употреба Кирилове „једне природе“ превиђена једноставно зато што фраза „једна природа након сједињења“ није била садржана у саборским писмима Кириловим, са којима су сви учесници оба Сабора били упознати.

На синоду ендимуса у Цариграду 448. године,⁶³ и у свом исповедању вере из 449. године, Флавијан је говорио како је Христос „из или од две природе“. ⁶⁴ Поред тога, он на исти начин говори и о „две природе након сједињења“. На Сабору у Халкидону, Диоскор је жестоко одбацивао било какав разговор о „сједињењу двеју природа“ (како можемо пронаћи у тексту помирења одобреном од стране Кирила) и инсистирао је

59) Нпр., *Ad Monachos*, PG 77, 17.

60) Mansi, VII, 677.

61) PG 77, 116.

62) *Apologia Cap. II*, PG 76, 401A.

63) Mansi, VI, 680..

64) Sellers, *наведено дело*, стр. 131.

искључиво на „јединству од или из двеју природа“. За Диоскора је ово значило да након сједињења може бити само једне природе. Да је овај термин имао исту улогу за Флавијана као за Диоскора, епископ Новог Рима би сместио себе међу оне који, заједно са Евтихијем, верују у „једну ουσία након сједињења“, јер је за њега φύσις значило исто што и ουσία. Поред тога, царски представници су били веома импресионирани галамом коју је Диоскор правио око овог питања, те су то искористили као пример којим би убедили присутне епископе да је неопходно установити текст *Ороса вере*. У том тренутку је Анатолије интервенисао подсећајући скуп да Диоскор није свргнут због јереси, већ зато што је екскомуницирао Лава.⁶⁵

У разговорима на петој седници царски представници су рекли да Лав каже „сједињење двеју природа“, док Диоскор каже „сједињење од двеју природа“. Када су упитали: „Коме ви следујете?“, уважени епископи су одговорили: „Како Лав, тако и ми верујемо. Они који говоре супротно су евтихијани“.⁶⁶ У светлу онога што се догодило са Лавовим *Томосом* на другој и четвртој седници, можемо се запитати да није намерно покушано да се у белешкама са Сабора Лав учини мало угледнијим у Халкидону, у намери да се прикрије очигледно понижење којем је подлегао. Сећајући се подређивања Лава Кирилу на Сабору, морамо узети за озбиљно чињеницу да се у Кириловим писмима, која су послужила као основ за расправу на Сабору, термини „из две природе“ или „из две један“ јављају више пута. Разумљиво је због чега је Диоскор направио велики проблем од овога и због чега је то био проблем и надале. Можемо разумети и понашање царских представника који су покушавали да од овог проблема направе велику победу у Лавову корист. Атила је сада морао да се сусретне са силом царства које је било уједињено у свему, а од нарочите помоћи је био епископ Рима који сада није смео да буде понижен. Ипак, чак и када је израз „у две природе“ прихваћен као исправно тумачење *Ороса* из Халкидона (иако у оригиналним манускриптимa стоји „из двеју природа“), требало би да се то узме као антиевтихијанска тврдња, која значи „у две ουσίαι“, будући да је то оно што је било порицано. Следствено томе, Пети Васељенски Сабор одбацује као јеретички израз „из двеју природа“, једино када то претпоставља учење по коме је у Христу „једна ουσία“. Да је ико хтео да предложи израз „у две природе“ оспоравајући Кирилово „из двеју природа“, засигурно би био позван на образложење. Анатолијев одговор царским представницима указује на чињеницу да нико од вођа Сабора није био расположен да у овим изразима види икакво противречје, и заправо није га ни било. Да ли би нехалкидонац рекао да је када каже како је Христос „из две ουσίαι“ то исто као и да каже како је Христос

65) Mansi, VII, 104.

66) Mansi, VII, 105.

„из две φύσεις“? Ако није тако, он не може да очекује од халкидонца да уради оно што сам неће. Оно што је остало је да говоримо о Христу „из две ουσίαι“ или „у две ουσίαι“. То је све што Халкидонци подразумевају под речима „из две природе“ или „у две природе“. Чини се да су расправе око ових термина биле резултат тенденције лова на јереси која је Лава и Теодорита збила у један теолошки круг због њиховог савезништва.

Такође се може истаћи како је „ипостасно сједињење“ или „сједињење природа“ било прихваћено у Халкидону уз помоћ чињенице да је све што је урађено у Ефесу 431. године, од чега су најважнији део Кирилова писма у којима су садржани сви његови кључни термини и идеје у вези христологије, било инкорпорирано заједно са Кириловим писмима Јовану и Лавовим *Томосом* у сâми *Опрос вере*. Изгледа очигледно да би халкидонски теолози петог и шестог века требало да буду узети у обзир веома озбиљно када говоре да Халкидон није сазван како би се осудио Несторије, осим кроз понављање онога што је било одлично урађено у Ефесу 431. године, већ пре да би се бавио Евтихијевом јересју.

Теодоритски криптонесторијанизам, чија је опасност била веома присутна у Александрији, уопште није била прихваћен од стране Лава. На сличан начин, Диоскор се није добро изборио са опасношћу евтихијанизма. Морамо увек имати на уму озбиљну неуравнотеженост ставова према овом питању са обе стране. Док су се халкидонци концентрисали на *смешиваче* [*confusors*] ουσίαι у Христу, Александријци су се борили против *раздвајача* [*separators*] *природâ* или *ипостаси*. У светлу овога, било би мудро начинити уступке у терминологији, али не и у вери. Предлажем да се посвети озбиљна пажња Петом Васељенском Сабору, не као оном који је модификовао Халкидон, него као оном који га интерпретира исправно. Ако се сложимо око значења Кирилове христологије, требало би да будемо попустљиви око терминологије као што је и он био. У том смислу би нехалкидонци требало да пристану на све што је Кирило учинио, укључујући и оно из 433. године, а сви халкидонци морају престати да преувеличавају Кирилово дело из 433. године.

Дискусија о тексту о. Романидиса

О. МАЈЕНДОРФ: Драго ми је да о. Романидис овога пута позитивно говори о *Томосу* папе Лава, и надам се да ће га нехалкидонци читати у том светлу. Слављење Лава у актима Халкидона би требало да се схвати као покушај помирења у светлу антиримског настројења халкидонских канона.

О. РОМАНИДИС: Мислим да је прихватање тројичне терминологије у христологији у почетку било сасвим случајно. На сабору у Александрији 362. године којим је председавао свети Атанасије Велики одлучено је да

се прихвати кападокијски начин разликовања $\psi\acute{o}\sigma\tau\alpha\iota\varsigma$ од $\sigma\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ када се говори о Светој Тројици. Није донета никаква одлука која би се тицала термина $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, који се до Кападокијаца разликовао од $\psi\acute{o}\sigma\tau\alpha\iota\varsigma$ и $\sigma\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$. Резултат овога је да је кападокијско предање завршило изједначавањем термина $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ са термином $\sigma\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$, док је александријско изједначавала $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ са $\psi\acute{o}\sigma\tau\alpha\iota\varsigma$. Природа ових изједначавања термина $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ или са $\psi\acute{o}\sigma\tau\alpha\iota\varsigma$ или са $\sigma\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ мора се узети у озбиљно разматрање уколико желимо да разумемо историју христолошких дебата између 448. и 451. године како је описана у овом мом раду. У саморазумљивом жару полемисања након 451. године свака страна је тврдила да има монопол над прецизним разумевањем термина $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, што је са тачке гледишта историје догматике неодрживо. Неуспех да се ово увиди може нас одвести једино назад до неозбиљне дебате која се тицала супериорности Отаца једне над Оцима друге стране. Морамо јасно истаћи чињеницу да су халкидонци подразумевали две $\sigma\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ када су говорили о две $\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ након сједињења, док су нехалкидонци, као што је истакнуто и у раду о. Самуила, не мисле на једну $\sigma\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ када говоре о једној $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ након сједињења.

О. МАЈЕНДОРФ: $\Phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ је за све било конкретно биће са значењем. Антиохијска христологија је инсистирала на идеји да конкретна деловања Христова могу бити различито приписивана човечанству или божанству, где је субјект Христос.

О. РОМАНИДИС: Али, Кирило би приписао све Логосу у плоти, а не просто Христу као што је и било истакнуто у мом раду.

О. ВЕРГЕЗ: Шта ви подразумевате под тим да је Христос имао две $\sigma\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ након сједињења?

О. РОМАНИДИС: Уобетрадиције, иу кападокијској и александријској, $\sigma\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ Божија је ван сваке категорије мисли на темељан начин, те према томе, не само ван било које дефиниције, већ и ван могућности да јој било шта буде приписивано, до те мере да је Бог $\psi\acute{\pi}\epsilon\rho\sigma\upsilon\mu\iota\omicron\varsigma$, $\psi\acute{\pi}\epsilon\rho\sigma\upsilon\iota\omicron\varsigma$, па чак и $\psi\acute{\pi}\epsilon\rho\theta\epsilon\omicron\varsigma$. Унутар библијске традиције $\sigma\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ човека такође остаје тајна. Једино енергије и моћи Бога и човека могу бити спознате. У овом смислу, термин $\sigma\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ није коришћен у грчко-философском значењу дефинисане, спознатљиве и непроменљиве унутрашње реалности ствари, него као конкретна неспознатљива реалност сазнатљива једино у својим деловањима. Насупрот антиохијској и латинској традицији (оној светог Августина), термин $\sigma\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ – како је био примењиван на Свету Тројицу од стране кападокијских и александријских Отаца – није ни платонски наднебески род, нити аристотеловска поднебеска материја у којима

υπόστασις или Личности Свете Тројице учествују. Према томе, Христос у две ουσίαι може једино да значи да наш Господ, Јединородни Син Божији, постоји у две конкретне, а ипак без могућности да буду дефинисане, савршене и комплетне реалности, од којих је свака по природи Њему припадајућа и оне се, искључиво у мисли, могу раздвојити. Термин у *две природе (natures)* је из латинске традиције и био је преведен од стране кападокијски оријентисаних Отаца Халкидона изразом у *две φύσεις*. Под нормалнијим околностима би александријци можда прихватили термин у свом теолошком језику као у *две ουσίαι*. Једино у овом антиевтихијанском смислу нехалкидонци морају да разумеју израз у *две φύσεις* чија је једина намера да спречи *једну ουσία* након сједињења.

О. САМУИЛО: Ја сам веома задовољан текстом о. Романидиса из више разлога. Прво, пријатно сам изненађен да Теодорит није био браћен у овом тексту. Друго, Ефески сабор из 449. године није осуђен у потпуности. Овај текст је далеко праведнији од радова многих црквених историчара са Запада. Неке нејасноће постоје за свакога ко чита белешке са сабора. Мени не остављају исте утиске као оцу Романидису. Узмимо, на пример, Кирилово *Треће писмо Несторију* са дванаест анатема. У Халкидону оно није било читано. Царски опонумоћеници су рекли да су два Кирилова канонска писма била читана и одобрена у Ефесу 431. године. Кирилова писма која су читана у Халкидону су била само *Друго писмо Несторију* и његово писмо Јовану Антиохијском, или Формулар помирења из 433. године. Дакле, из самог читања видимо да је *Треће писмо* са анатемама прећутано. Постоје само два осврта на њега у Халкидону. Први је интервенција Атика Никополског који је хтео да упореди Лавов *Томос* са *Дванаест анатематизама*. И други, Халкидонски Орос вере га укључује, подразумевајући га, међу документе вере.

Како, онда, о. Романидис може да каже да су Кирилових *Дванаест анатематизама* били на уму Сабору када је прихваћен Лавово *Томос*?

О. РОМАНИДИС: О. Самуило је у праву када каже да је Кирилово *Треће писмо Несторију*, које садржи *Дванаест анатематизама*, испрва прећутано. Међутим, након читања Лавовог *Томоса*, постављен је успешан захтев да се исти упореди са Кирилових *Дванаест анатематизама* како би се видело да ли је или није православан. Не смемо превидети чињеницу да је огромна већина епископа на сабору била наклоњена Кирилу, те су били у могућности да поставе Кирилових *Дванаест анатематизама* као критеријум православности Лавове вере. Након Халкидона, чак је и Лав покушао да умири своје противнике тврдњом да је и он сâм потпуни кириловац (види на пример његову *Ер. СХVII*, 3). Мислим да је само потребно погледати у референце на белешке Сабора које сам ставио у овом тексту да би се донео закључак.

О. САМУИЛО: Драго ми је да Вас чујем како кажете да су *Дванаест анатематизама* били прихваћени у Халкидону, иако је ово веома нејасно из бележака са Сабора. Што се тиче Иве, на пример, римски делегати кажу да су они читали његово писмо Марију Персијанцу и да упркос том писму они њега сматрају православним.

О. РОМАНИДИС: Али, Ива је враћен на катедру на основу његовог, искреног или не, формалног прихватања *Дванаест анатематизама*.

О. САМУИЛО: Осим тога, ако могу да наставим, не постоји основа на којој се може тврдити да је Диоскор прихватио Евтихија у заједницу осим ако је намера да се озбиљно оптужи Диоскор. Постоји неколико потешкоћа овде. Испрва, морамо да разјаснимо термин „заједница“ или κοινωμία. Он може да означава евхаристијску заједницу или просто пријатељство или подршку. Оно што би требало доказати, уколико желимо да оптужимо Диоскора, је да је између домаћег Синода у Цариграду 448. године и Сабора у Ефесу 449. године Диоскор понудио Евтихију евхаристијску заједницу. Да ли имамо доказе за то? Друго, ни у једном од захтева који су представљени Сабору ово није поменуто. Једини помен овога се налази у излагању против Диоскора које су припремили римски делегати. Они су рекли да је Диоскор Евтихију понудио κοινωμία пре него што је овај био рехабилитован у Ефесу 449. године, без одређивања тога шта су подразумева под термином κοινωμία. Треће, док је утврђивано због чега је Диоскор био осуђен, Анатолије Цариградски није поменуо ово као оптужбу против Диоскора. Према томе, ако ико жели да озбиљно узме у обзир речи римске делегације, мора да схвати да оне означавају једино Диоскорову подршку Евтихију. Ипак, ми уважавамо Ваш рад и његово опште настрјење.

О. РОМАНИДИС: По том питању једино што сам желео да истакнем у раду је да је Диоскор подржавао Евтихија као оног који прихвата двоструку једносуштност Јединородног Сина Божијег. Само ово може објаснити због чега је Диоскорова православност подржана у Халкидону. С друге стране, Диоскор је свргнут због тога што је екскомуницирао Лава и због тога што је деловао неканонски. Нисам се посебно бавио врстом Диоскорове подршке Евтихију, мада је ово, по себи, од велике важности.

ЕПИСКОП САРКИЗИЈАН: У нашем новом и продубљенијем напору да се разуме Сабор у Халкидону, чега раније није било, не смемо превидети ни целокупну емоционално-психолошку климу у којој се Сабор одвијао, као ни политичке факторе и тензије који су били оперативни елементи сâмог тока Сабора. С обзиром на то да је огромна већина епископа у

свом богословском расуђивању била приклоњена Кирилу, чудно је да је Лавов *Томос* узет за стандардну формулацију христологије. Постоји и неколико других аспеката у белешкама са Сабора који би требало да буду узети у обзир у добро избалансираном представљању и оцењивању духа и садржаја Сабора. У овом тексту су обрађени неки од важних аспеката, као што је улога Лавовог *Томоса*, док су други превиђени, као што је рехабилитовање Теодорита и Иве. Једино су позитивни елементи и аспекти узети у обзир. Потребно нам је потпуније процењивање Сабора као историјског догађаја.

О. РОМАНИДИС: Изненађен сам таквим процењивањем превиђања јер је већи део мог рада посвећен улози Лавовог *Томоса*, Теодоритовој христологији и његовом односу према Лавовој христологији, као и начину на који су Теодорит и Ива рехабилитовани на Сабору у Халкидону. Изненађен сам, такође, да се и у овом тренутку нашег разговора Лавов *Томос* и даље узима као стандард за формулисање христологије у Халкидону. Лако је за Вас да узимате латинску интерпретацију Халкидона као аргумент против нас, али уколико игде желимо стићи, мораћете узети много озбиљније интерпретацију грчких Халкидонаца уместо Лавовог *Томоса*.

ДР. КЕЛА: Нереално је у интерпретацији халкидонских саборских аката очекивати сагласност са обе стране. Овај рад је историјски, мање више, исправан у ономе што каже, али су подаци узети из посебне перспективе. Као што је епископ Сакизијан рекао, неопходна нам је избалансирана студија саборских аката. А што се тиче нетачности, нпр. на страни 83, није тачно да је Север био први који се сложио о две природе „у мислима“. Тимотеј Елурије је такође био у праву што се овога тиче, као и Петар Ивер [Иверијански – *прим. прев.*] и други. Сматрам да би улога Лава у Халкидону на страницама 87–90 требало да буде разјашњенија. Број епископа који је присуствовао Халкидонском Сабору је најчешће легендаран. Заправо, можда је било мало више од 360 епископа, од којих је свега њих 7 било са Запада. Двојица који су из северне Африке побегла услед инвазије су се у Халкидону задесили случајно. Такође је ту био и Лавов апокрисариј из Цариграда. Друга двојица са Запада нису ни говорила грчки. Ово су били они који су хтели да Лавов *Томос* буде прочитан.

Писмо [тј. *Томос* – *прим. прев.*] је прочитано на мањем скупу на којем је било присутно свега 23 епископа. Латински документи помињу различит број епископа у односу на грчке документе; али *Томос* није био читан на другој седници. Седница одржана 13. октобра се не може сматрати потпуном седницом.

О. БОРОВОЈ: Бојао сам се уласка у ову цунглу детаља из које можда нема лаког изласка. Радије хоћу да избројим прстима једне руке достигнућа овог дана. Задња два закључка из рада оца Мајендорфа су дефинитивна достигнућа. Када сам чуо оца Самуила да каже: „ми нисмо монофизити“, то је било још једно достигнуће. Када је епископ Саркизијан говорио о *communicatio idiomatum*, то је опет било достигнуће. Када сам на крају чуо професора Кармириса осетио сам да смо блиски једни другима. Чини ми се да би на основу овога требало да будемо у стању да нађемо уједињујућу формулацију. Можда смо сувише ентузијастични и требало би да говоримо мало више као што је професор Флоровски говорио (као *advocatus diaboli*). Ја бих наставио том негативном линијом. Да ли овде постоји дијалог или двоструки монолог? Искрено прихватамо одбрану наше нехалкидонске браће због њихове прошлости. Наша страна може да изнесе сличну одбрану. Уколико заузмемо такав став, наш следећи корак може бити полемисање. Ми кажемо за себе да смо појединачни богослови. Ја себе сматрам таквим. Моја Црква ме је послала овде да говорим у њено име не ради полемике, већ ради јединства. Овде сам да нађем заједнички основ, како је и предложено у раду професора Кармириса. Сви доприноси са стране халкидонаца носе саборни дух. Они траже место сусрета и можда пут даље. Дух Кирилов је јак. Ми нисмо против њега. Али ми смо Црква, ми нисмо Црква Лава или Кирила или Теодорита или било кога другог. Црква је над свима њима. Не морамо прихватити све од Кирила. Његова фундаментална христологија је важна, али не морамо одбацивати и позитивне доприносе Лава или Теодорита.

Историјски, не би требало да тражимо одбрану наше стране. Историја нема анђеле светлости, нити само мрачне демоне. У историји наилазимо на људе који делају, свете људе, засигурно, али ипак људе. Чак и код Несторија постоје многи позитивни аспекти. Морамо препознати заслуге и слабости обеју страна. Дух Свети живи у целој Цркви.

Морамо тражити основ за јединство. Детаљи могу бити разрађивани од стране комисије.

ПРОФЕСОР РОМАНИДИС: Нема сумње, како су епископ Саркизијан и професор Кела истакли, да је мој рад написан са одређене тачке гледишта. Та тачка је и становиште огромне већине са Сабора која је прихватила Лавов *Томос* једино у светлу *Дванаест анатематизама* светог Кирила. То што је ово нормалан резултат Халкидона не може бити изненађујуће када се узме у обзир историјска чињеница да су Латини и Антиохијци, који су били једини безусловни подржаваоци Лавовог *Томоса*, били мањина на Сабору.

Веома сам срећан што чујем да Север није био први на нехалкидонској страни који је могао да прихвати *две природе* τῆς θεορίας μὴν ἐκὸν *сједињења*. У белешкама са сабора у Ефесу 449. године нема показатеља

да је Диоскор могао да прихвати ово. Међутим, волео бих да истакнем како нисам био позван да напишем књигу о Халкидону, већ само десетак страница које су се претвориле у више. Циљ овог рада није укључивао икакве дискусије око таквих техничких проблема као што су број дискусија, број епископа итд. Не могу да прихватим идеју да је на другој саборској седници могло да се дебатује о Лавовом *Томосу* без претходног читања. Кључност дебате око Лавовог *Томоса* на другој седници може бити уочена у чињеници да је епископима дато пет дана да испитају Лавово веровање у светлу Кирилових *Дванаест анатематизама*. Четврта седница наставља са дискусијом и прихватање Лавовог *Томоса* искључиво у светлу светог Кирила се јасно види у забележеним мишљењима епископа и одражава се у халкидонском Оросу вере. Ово су непобитне чињенице и никаква манипулација записима не може умањити њихов значај.

Мислим да је основна потешкоћа са којом се ми – халкидонци грчког предања – сусрећемо то што постоји одређено теолошко савезништво између Латина (укључујући и протестанте) и нехалкидонских научника по питању Халкидона. Из истих разлога из којих западњаци могу да прихвате Халкидон, нехалкидонци га одбацују. Обе стране покушавају да покажу како је Халкидон одбацио *Дванаест анатематизама* светог Кирила и прихватио Лавов *Томос* или као исправку (како кажу западњаци) или као уништење (како кажу нехалкидонци) Кирилове христологије. Насупрот обема овим приступима (који не представљају главну традицију Халкидона) халкидонски Грци читају документе Халкидона у светлости Ефеса I (431. године) и Цариграда II (553. године). Уобичајена латинска и нехалкидонска представа наших илирских, тракијских, азијских, понтијских, кападокијских, палестинских и египатских Отаца, који су претстављени као они који су капитулирали пред пар латинских и антиохијских епископа, је карикатурална и неиторијска.

Што се тиче поздравних примедби оца Боровоја, желео бих да додам да мој текст није одбрана Халкидона, на чије сам недостатке покушао да укажем, нити је одбрана нехалкидонске позиције. Он је пре покушај да се разуме како су две традиције преживеле комплексност историје док су увек очувавале суштински непромењену православну веру. Оваква студија тако очигледно позива на праћење кроз историју заједничке водеће интуиције вере и учења која не би могла да буде уништена трагедијама наших уважених историја. Ова чињеница је живо сведочанство значењу континуитета у вери који није наметнут од стране спољњег ауторитета, него је плод заједништва са извором истине. Покушаји да се избегну компликованости историје када се бавимо једни другима може једино да одведе у лажни сентиментализам који никада не може – нити ће икада моћи – да одведе до јединства и не може бити ништа ефикаснији од ноја који закопава главу у песак како би решио своје

тренутне проблеме. Волели ми то или не, ми смо христолошки гледано, Црква Кирилова, јер је христологија Кирилова христологија библијска, отачка и христологија Трећег, Четвртог, Петог и Шестог Васељенског Сабора. Антикириловски радови Теодоритови у области христологије су осуђени на Петом Васељенском Сабору и Лавов *Томос* никад није прихваћен као дефиниција вере. Кирилових *Дванаест анатематизама* су дефиниција вере.

*Превод са енглеског:
Лазар Николић*

ПРОТОЈЕРЕЈ ГЕОРГИЈЕ ФЛОРОВСКИ

Патријарх Јеремија II и лутерански теолози *

Преписка између Васељенског Патријарха Јеремије II и групе лутеранских теолога из Тибингена у последњој четвртини шеснаестог века јесте екуменски документ велике важности и значаја. То је била прва систематска размена теолошких погледа између православног Истока и новог протестантског Запада. Била је приватна и информативна, али због тога није била мање значајна. Значајни људи суузели учешће у овој преписци. Сам Патријарх је био човек чврстих уверења и великог искуства, непоколебљиви црквени човек и државник. Писао је «индивидуално а не синодално», али је сарађивао са најбољим грчким научницима који су били доступни, укључујући Јована и Теодосија Зигомала и, вероватно, Гаврила Северуса, титуларног Митрополита Филаделфијског. Његови одговори су били брижљиво припремљени и скицирани. Са лутеранске стране се налазила група чувених универзитетских професора: Јакоб Андре, Лукус Осиандер, Јохан Бренц, Јакоб Хербранд [Jacob Andreae, Lucus Osiander, John Brenz, Jacob Heerebrand] и други, а нарочито Мартин Крусиус, који је изгледа био прави покретач читаве ствари. Имамо довољно разлога да претпоставимо да је много шири круг лутеранских теолога био заинтересован за ове преговоре. Непосредна последица ове епизоде је, ипак, била сасвим негативна. Никакав договор није постигнут и остало је мало наде за помирење. Напетост између две заједнице се још повећала. Постојао је обострани губитак илузија и разочарење и чак нека горчина и љутња. Остало је сумњиво да ли је читав ток преговора икада обелодањен, због страха да им се не прикључи трећи и непозван партнер. Римокатоличка црква је била веома забринута и у страху због овог неубичајног договарања Васељенског Трона са немачким дисидентима. Они су се крајње гнушали онога што је, по њиховом мишљењу, било незаконито «обраћање» Запада Истоку. Копија првог Патријарховог одговора је непажњом или индискрецијом дошла у руке пољског свештеника Станислава Соколовиуса и он ју је, са својим коментарима, објавио под ударним насловом: *Censura Orientalis Ecclesiae: de praecipuis nostril saeculi haereticorum dogmatikus* итд. (Dillingae, 1582; cf. *Adnotationes* истог аутора.). Књига је била широко распрострањена и ускоро је поново штампана у Келну и Паризу (1584),

* Овај чланак се појавио под називом „Једна рана екуменска преписка“ – “An Early Ecumenical Correspondence” у књизи *World Lutheranism of Today: A tribute to Anders Nygren* (Lund, 1950) стр. 98–111. Прештампан је под насловом “Patriarch Jeremiah II and the Lutheran Divines” у књизи *Collected Works of Georges Florovsky*, Vol. 2, *Christianity and Culture* (Belmont, MA: Norland Publishing, 1974), стр. 145ff.

а урађен је и немачки превод (Инголштат, 1585). Интервенисали су неки други римски полемичари (као на пример В. Линданус, епископ Ротердама: *Concordia discors Protestantium* итд, Келн 1583). Сам папа (Григорије XIII) је посебном поруком честитао на његовом мудро одговору шизматичима: Патријарх је убедио Светог Оца да нема намеру да прави икакве уступке по питању вере. Овај неочекивани и недобродошли публицитет је приморао лутеране да бране свој случај и да објаве све документе, потпуни грчки одговор као и њихова писма. Књига се појавила у Витенбергу 1584. године, на два језика, грчком и латинском, за објашњењем и одбрамбеним уводом Крисиуса: *Acta et scripta theologorum Wirtenbergenesium et Patriarche Constantinopolitani D. Hieremiae, quae urtique anno MDLXXVI usque ad annum MDLXXXI de Augustana Confessione inter se miserunt*. Књига је одмах била коментарисана од стране католика (истог оног Соколовиуса и других). Један позив за мир послужио је као позив за битку. А ипак, упркос овим несрећним замкама, постојао је очигледан добитак: начињен је један значајан корак и ћутање је прекинуто.

Иницијатива за кореспонденцију је потекла од протестаната. Стефан Герлах (*Stephen Gerlach*), млади лутерански теолог из Тибингена, отишао је 1573. у Константинопол да би тамо боравио дуже као капелан новог империјалног амбасадора у Турској, барона Давида Унганда фон Зоненка [*David Ungand von Sonnegk*]. Са собом је понео два приватна писма за Патријарха од Мартина Крисиуса и Јакоба Андреаса, канцелара Тибингенског Универзитета. Чини се да Крисиус првобитно није имао црквене намере: он се више занимао о добијању неких информација о садашњем стању грчке Цркве и народа под турском владавином. Али то је била дипломатска маска. Највероватније је да је Герлах од самог почетка имао и нека друга овлашћења. Како год било, већ у првом писму је споменуто јединство и блискост вере. У сваком случају, само неколико месеци касније, стигло је ново писмо из Тибингена са заједничким потписом Крисиуса и Андреа, а писму је била додата копија Аугсбуршког исповедања вере на грчком. Герлах је требало да то писмо преда Патријарху како би га овај размотрио и дао свој коментар. Била је изражена нада да ће Патријарх учити да ту постоји основна сагласност вере, упркос одређеним разликама по питању неких обреда, пошто протестанти нису правили никакве иновације него су остали верни свештеном наслеђу древне Цркве, како су га, на темељу Писма, изложили седам Васељенских Сабора. У Константинопољу је Герлах створио личне контакте са различитим званичницима Цркве, а и са самим Патријархом је имао неколико разговора. Коначно је успео да се избори не само за учтиво признање, већ и за прави теолошки одговор. Тај одговор је био врло пријатељски али и врло разочаравајућ. Патријарх је предлагао да би лутерани требало да приступе Православној Цркви

и да безусловно прихвате предањско учење. Лутерани су наставили да делују у складу са својим намерама. Кореспонденција је трајала неколико година, а онда је прекинута. У свом последњем одговору Тибингену, Патријарх је једноставно одбио сваку будућу расправу по питању учења. Заправо, он је остао у контакту са Тибингеном још неко време након формалног прекида теолошког разматрања.

Који је био главни разлог и која је била сврха лутеранског приближавања Православном Истоку? Ствар је била комплексна. Главне тачке би требало да буду наглашене. Пре свега, рана реформација није имала намеру да «новотари» по питању учења. Напротив, они су тежили чишћењу цркве од свих тих «новотарија» и прираштаја који су се, по њиховом мишљењу, накупили током векова, нарочито на Западу. Стога су се они освртали на предање, тј. на сведочење Источне Цркве. Аргументација из хришћанске старине је од самог почетка непрестано коришћена у сукобима са Римом, још од самог Лутера у време чувеног Лајпцишког Диспута 1519. године. То је било више од простог освртања на прошлост. То је у исто време било и подсећање да је хришћанство шире од романизованог Запада. Лутер јесте повремено изражавао непоштовање и био врло критичан према Оцима, али он не би одбацио читаво њихово сведочење, а аргументи из предања су имали значајно месту у његовим списима. Било је онда сасвим природно да, на каснијем ступњу, *consensus quinquesecularis*, заједно са Писмом, буде предложено као критеријум за доктринарна решења. Не изненађује што су у *Formula Concordiae* позиви на Предање биле бројни и упадљиви. Црквена историја, као посебна теолошка дисциплина, била је уведена у универзитетски курикулум управо у то време сукоба, прво од стране протестаната и ту управо у полемичке сврхе. А Црква Истока је била чувена као Црква Предања. Није ли било природно поставити питање, може ли Црква Истока бити пријатељ и савезник у борби против римских новотарија? Дуговековни отпор Истока папским ставовима изгледа да је оправдавао овакво становиште. Источни «традиционализам» је у овој конкретној ситуацији могао пре бити тумачен као обећавајући знак него као препрека. У оваквом расположењу су лутерански теолози из Тибингена представили Аугсбуршко исповедање Патријарху. Сведочанство Истока могло би имати огроман значај за западне спорове. Из истог разлога, Рим је инсистирао на савршеном слагању («*perpetua consensio*») Истока и Запада о свим темељним питањима учења и обреда и у ту сврху је наводио сабор у Флоренци. Насупрот овоме, протестанти су, током неколико генерација, наглашавали потпуно неслагање Истока са Римом. Сведочење Источне Цркве, како древно тако и савремено, широко су, у сврху полемике, користили и протестанти и римокатолици. Постојао је посебан разлог за мешање пољског теолога у православно-лутеранску расправу. Треба се присетити црквене ситуације у Пољској

тога времена. Ширење реформације на словенском Истоку била је једна од главних брига немачких реформатора – сам Меланхтон је био дубоко заинтересован за ово питање. Ипак, у то време, реформација у Пољској је, након кратког успеха, била на прагу пропасти. Тамо је још увек постојала снажна протестантска мањина, а протестантске вође су били у пријатељским контактима са православнима. Они су се суочавали са опасношћу која је претила и једнима и другима: римском пропагандом. План за успостављање једне православно-протестантске одбрамбене «конфедерације» је био на путу. С друге стране, у исто то време, преговарало се о унији са православним епископима у Пољској. Та унија је коначно заживела 1595, али са делимичним и неизвесним успехом, пошто су се и свештенички ред и лаици снажно опирали потчињавању Риму. У тим околностима, глас Васељенског Патријарха био је од највеће важности, посебно зато што је Црква у Пољској, у то време, била под његовом директном влашћу и јурисдикцијом. Ово нас води до *друге* тачке. Не можемо занемарити «не-теолошке» чиниоце екуменског проблема. Реформација је од почетка имала неке очигледно политичке и интернационалне импликације. Јединство хришћанске Европе је било изложено озбиљној претњи. Европа је била на путу да буде подељена у два непријатељска тора управо на религијској основи. Сама политичка ситуација била је у великој мери створена под утицајем теолошких неслагања. Политички савези и конфесионално јединство су били блиско повезани. Проблем је у исто време био и политички и религиозни, интернационални и «екуменски». Не би било претерано рећи да је у шеснаестом веку превасходни проблем европске међународне политике било управо «Источно питање». А то питање је имало очигледно религијски аспект. Протестантске и римокатоличке силе су се у то време бориле за превласт (= супремацију) на Блиском Истоку. То је био хитан проблем: да ли ће хришћански Исток бити на страни протестаната или Рима? Васељенски Патријарх није био само глава Цркве, већ и предводник грчке нације. Европске дипломате у Константинопољу су биле озбиљно заинтересоване за његове ставове. Чињеница је да су сви европски контакти са Патријархатом у шеснаестом веку били помешани са политичким интригама. Грци су још увек тражили помоћ Запада против муслиманских освајача. Та помоћ је могла доћи са две стране: од Рима или од протестантске федерације. Поново, ту је била блиска «турска претња». Подељени хришћански Запад је лако могао постати жртва оријенталног агресора. Сама политичка сигурност се налазила у поновном хришћанском уједињењу.

Управо је у оваквом политичком контексту Меланхтон 1559. године покушао да оствари први контакт са Патријархом. Он је био под дубоким утиском страдања хришћана под турском влашћу. За њега је то био есхатолошки знак. Он је само могао да се нада да ће у последње дане сам

Христос ујединити читаву Цркву. Он је у том смислу писао Патријарху Јоасафу и настојао да га убеди да су лутерани одани учењу Писма и Отаца. Писмо није никада примљено нити је на њега одговорено. Вероватно да је било испоручено након великог кашњења, након Меланхтонове смрти. Оно што је посебно занимљиво, јесте да је Меланхтон, заједно са личном поруком, послао патријарху копију Аугсбуршког исповедања на грчком, очигледно као доказ доктринарне православности лутеранске заједнице. Овај превод је објављен у Базелу 1559. године, под именом Пола Долциуса (поново је штампано у Витембергу 1587). Професор Е. Бенц је недавно доказао да превод није учињен са коначног и службеног текста *Augustana*, и да представља документ врло посебног садржаја. Пре свега, текст коришћен као основа превода био је посебна врста *Variata* из 1531. године, а не каснија верзија. Чудно је да су ову чињеницу превидели и савремени и каснији научници (само је Лебедев напоменуо да је то била ранија верзија, понегде упрошћена). Друго, то је била слободна «интерпретација» пре него литерарни превод. То је била вешта транспозиција Аугсбуршког исповедања на традиционални теолошки израз Истока. Она показује ауторово присно познавање грчког патристичког и литургичког начина изражавања. Тешко је доказати да је Долциус имао такво познавање. Може бити мало сумње да је сам Меланхтон био одговоран за део овог рада. Али чак и такав научник и познавалац грчког не би могао да то учини тако добро и конзистентно без помоћи некога коме је источни израз био природан. Деметриос, декан грчке цркве је био у контакту са Меланхтоном управо у време када је превод начињен, и имамо разлога да верујемо да је он добрано учествовао у читавом овом послу. Деметриос је био загонетна личност. Изгледа да га је Патријарх послао у Немачку неким послом. Али, очигледно је да је он имао дубоке симпатије према реформацији и да је био активан у ширењу протестантизма у Мађарској и Молдавији. Меланхтон га је био задужио да испоручи Патријарху његово писмо и копију грчке верзије Исповедња. Очигледно је да је грчка верзија Исповедања била сачињена баш за Грке. Она није била намењена за домаћу употребу и Меланхтон се нашао у неприлици када је објављена, како је наглашавао, без његове сагласности и савета («*sine meo consilio*»). У целини, сама ова верзија је представљала важно екуменско постигнуће. У ствари, то је био покушај да се прикажу главна учења лутеранске заједнице на језику грчких Отаца и Литургије. Да ли је ово било само дипломатско прерушавање, или прилагођавање за грчку употребу? И да ли је читав подухват био надахнут дубоким убеђењем да, темељно и суштински, Аугсбуршко исповедање стварно јесте у сагласности са светоотачким предањем? Меланхтон је добро познавао патристику и имао је изузетно поштовање према древним Оцима. Он је могао озбиљно веровати да би *Augustana* могла бити прихватљива за Патријарха. Чињеница је, међутим да је чак и

у овом грчком нацрту, она била неприхватљива. Ипак остаје питање, да ли је ова верзија представљала одговарајуће и аутентично представљање званичног лутеранског учења. У сваком случају, тибингенски теолози се нису устручавали да овај документ пошаљу Патријарху, а Крусинус се припремао да га поново штампа, јер је чак и у то време тешко било доћи до копије. Лутеранска страна се никада није одрекла ове грчке верзије. Могуће је да је она једноставно била заборављена. Треба имати на уму да у то време није постојало неко опште прихваћено «лутеранско» учење – то је још увек било време промена и сукоба и још је било много простора за слободна тумачења. Сетимо се да *Formula Concordiae*, са својим настојањем да помири различита и супротстављена мишљења, припада управо том времену када су преговори између Константинопоља и Тибингена били у прогресу. Превасходна тенденција грчке верзије Аугсбуршког исповедања била је да предупреди коришћење схоластичког изражавања, које је Истоку било страно, и да пригуши западно наглашавање законског аспекта учења о спасењу. Нагласак је тако премештен са оправдања и опроштаја на живот вечни, ново рођење и васкрсење. То је била замена, попут замене Јовановог израза Павловим. Сама је, пак, догма пре сагледавана са гледишта богослужења уместо као део схоластичког учења.

Први одговор Патријарха је датиран на 15. мај 1576. године, и одмах је распоређен у Тибинген. То је, без сумње био заједнички рад, а Теодор Зигомал је без сумње био главни сарадник. Али коначну верзију је пажљиво прегледао сам Патријарх. Документ никако није био оригиналан рад, нити је претендовао на неку оригиналност. Напротив, новине су изричито заобиђене. То је било разматрање засновано на предањским изворима. То није била толико анализа самог Исповедања, колико је то било паралелно изложење православног учења. Наглашено је да превасходна вредност документа лежи управо у његовој неоригиналности. То је била последња доктринарна изјава са Истока у којој није забележен утицај западне традиције, чак ни у терминологији. У сваком случају, то је био епилог византијске теологије. Изворе овог документа су пажљиво проверили савремени научници (пре свих Филип Мејер, и његови увиди су опште прихваћени). Главни ауторитети су били: Никола Кавасила, Симеон Солунски, Јосиф Вријеније, а од раних Отаца посебно Св. Василије Велики и Св. Јован Златоусти. Исти ауторитети су коришћени и у каснијим Патријарховим одговорима. Он је наглашавао велику оданост Предању. Ово је стварало вероватно највећи проблем лутеранима, који су наглашавали своје *Sola Scriptura*. У целини, Патријарх је био врло помирљив и одмерен у својим коментарима и критикама. У свом пратећем писму он је изразио наду да ће «обе цркве» моћи да се уједине. Ово јединство, ипак, може бити засновано само на основу савршеног слагања учења, тј. на целокупном прихватању Светог Предања.

Постојала су посебна места на којима се Патријарх није могао сложити са лутеранским учењем. Наравно, он је одбацио додатак *Filioque*. У вези са тим није било ничег посебно лутеранског. Он се могао сложити, у начелу, са лутеранским схватањем првородног греха, али он ипак наглашава човекову слободу (обилно наводи Св. Јована Златоустог на овом месту). Ништа не може бити учињено без божанске иницијативе. Ипак, благодат Божија се слободно прима – нема принуде у њеном деловању. Стога вера и «добра дела» не могу бити одвојени, нити могу једно другоме бити супротстављени. У сваком случају, опроштај зависи од покајања. Поново, у поглављу које се бави Светим Тајнама, Патријарх представља православно учење: постоји *седам* Светих Тајни, и он се укратко бави сваком од њих. У овом поглављу можемо да уочимо одређене западне утицаје: не само због тога што је број «седам» успостављен на Западу (у релативно касно доба – Петар Ломбардус) и само делимично прихваћен на Истоку (у неким документима четрнаестог и чак петнаестог века имамо друге спискове Светих Тајни), већ и због тога што је, вероватно први пут, на Истоку поменуто схоластичко разликовање «форме» и «твари» (ово, можда, можемо да припишемо терминолошком обрту код Гаврила Северуса, који је широко користио схоластички начин изражавања у својој расправи «О Светим Тајнама», објављеној 1600. године). Патријарх није могао да прихвати учење о Светој Евхаристији, онако како је оно изложено у Аугсбуршком исповедању. Без улажења у детаљну критику, он је сачинио јасно излагање православног учења. «Претварање» елемената у само Тело и Крв Христову постиже се освећењем (= консекрацијом) (μεταβαλεσαι). Он није користио појам «транспустанција» (= «пресуштављење») који је касније усвојен од стране неких православних теолога. Евхаристија није само сакрамент, она је и жртвовање. Патријарх је истакао важност Свете Тајне Исповести, како са светотајинског тако и са етичког гледишта. Он је осудио све злоупотребе у пракси исповедања, али је строго инсистирао на пракси исповедања као леку који помаже грешницима. Што је доста чудно, био је задовољан аугсбуршком изјавом по питању Светог Рукоположења, тј. да нико не може да савршава Свете Тајне и да проповеда Реч Божију јавно, *nisi sit rite vocatus et ordinatus ad hanc functionem*. То је била неодређена и нејасна изјава и могла је да буде различито тумачена. Очигледно, православно тумачење није било исто као и лутеранско. Веома мало је речено о Цркви. Ништа посебно није речено *de novissimis*. Али Патријарх се позабавио неким контроверзним праксама: призивањем светитеља (у молитви) и монашким заветима.

Документ је очигледно писан у помирљивом тону. Можда из тог разлога не делује убедљиво. Савремени читалац је збуњен стилем који тежи избегавању и несуклобавању. У ствари, добија се осећај да су најважније тачке неслагања игнорисане: учење о Цркви и Службама, чак

и учење о оправдању. Ипак, сам Патријарх је имао другачије мишљење. Његова намера није била да критикује, већ да јасно изложи учење. Он своју поруку лутеранима закључује конкретним предлогом: ако они свим срцем могу пристати уз учење које је изложено, он би радо примио њихову заједницу, и тако би «две цркве» постале једна. Он заиста није намеравао да чини никакве уступке. Треба да имамо на уму да се у Константинопољу мало тога знало о реформацији. Како можемо да просудимо на основу дневника Герлаха и његовог наследника Саломона Швајгера, православни су били оскудно обавештени, и већина ових информација је долазила случајним а често и тенденциозним каналима – преко Римокатоличке цркве. Било је, ипак, одређених разлога за наклоност према покрету реформације, једноставно због тога што је то био покрет *Los von Rom*. Али познавање реформације је било веома неодговарајуће у тим раним данима. Сам Јеремија је имао неке идеје о том покрету, што можемо да просудимо на основу питања која је упутио Герлаху у њиховој личној преписци. Ми не знамо колико су обухватне биле те информације. Аугсбуршко исповедање може бити исправно схваћено само у оквиру шире историјске перспективе. Могуће је да се Патријарх занимао за једну ствар: до које је мере било могуће прихватити да се западни дисиденти придруже Православној Цркви. За њега је то био једини природни приступ проблему јединства, а вероватно да је то био и једини приступ који је у шеснаестом веку био могућ. Исток је вековима био одвојен и удаљен од Запада а превасходни разлог тога лежао је управо у «римским тврдњама». Сада је на Западу постојао нови антиримски покрет. Да то није повратак Предању за кога се Исток залагао? Не можемо од Јеремије очекивати било какво свеобухватно вредновање лутеранског учења. Он се занимао само за питање у којој мери протестанти могу да пригрле исправно учење, којем је Православна Црква била верна и којим се управљала током векова. С друге стране, лутерани из Тибингена су били заинтересовани управо за исту ствар, али са супротне тачке гледишта: јесу ли православни спремни да прихвате сопствено «исправно учење» како је оно изложено у Аугсбуршком Исповедању.

Патријархов коментар на Аугсбуршко исповедање је за њих био жалосно разочаравајући. Осећали су се позвани да понуде нека објашњења. Нову поруку Патријарху су потписали Крузиус и Лукас Осиандер. То је, углавном, била *апологија*. Они су били увређени Патријарховом тврдњом да они следеју људским замислима. Напротив, они су били сигурни да они стоје на чвршћем темељу од њега – тј. на Речи Божијој. У ствари, то је био сукоб два доктринарна начела: начела Предања, са православне стране, и начела Писма са стране реформације. Лутерани су у то време били сасвим свесни овог сукоба начела. Ипак им је изгледало да могућност саглашавања још увек долази у обзир. Тачка

неслагања је била следећа. Шта је проблем по питању учења? Наравно *Filioque*. Потом, читаво учење о оправдању само вером. Ту су биле и само две Свете Тајне. Није била дозвољена молитва за умрле. Евхаристија није посматрана као жртва. Напокон, и призивање светитеља (у молитви) и монаштво су били неприхватљиви. Патријарх је имао мало тога да дода својој ранијој изјави. Лутерани су му овај пут послали неке свеже материјале о свом учењу, *Compendium theologiae* од Јакоба Хербранда. На грчки га је превео Крусиус (објављено у Витембергу 1582). У припреми Патријарховог одговора неки други зналци су узели учешће: Митрофан, Митрополит Берхоа, Методије, Митрополит Мелонике, Јеромонах Матеј и, као и раније, Теодор Зигомал. У тој другој поруци није било ничег новог, осим јачег инсистирања на потпуном прихватању православног учења у целини. Ипак, то још није био крај. Лутерани су још једном писали Патријарху, бранећи своје ставове. Патријарх се осетио обавезним да стави тачку на ово објашњавање које очигледно није ништа обећавало. Он је предложио прекидање безнадежног теолошког дијалога али је био спреман да настави са пријатељским контактима. Лутерани су писали још једном, поново изражавајући своје наде да ће у будућности бити могуће боље узајамно разумевање и да ће јединство бити ближе.

Ова рана екуменска преписка између Витенберга и Константинопоља није имала практичне последице. Она је замењена каснијим развојем дијалога, који је, нажалост, водио озбиљном кварењу односа. Било је више искрености и отворености ума на почетку. Широко изучавање ове пријатељске размене убеђења између Источних Цркава и света реформације превазилази по својој користи просту историјску реткост. То је био покушај откривања заједничке основе и усвајања заједничког израза. Меланхтонова грчка верзија Аугсбуршког исповедања заслужује велику пажњу савремених екуменских теолога. Његов покушај да поруку реформације протумачи у ширем смислу у циљу зближавања традиција Истока и Запада треба да буде поновљен. И све контроверзне тачке које деле Исток и не-римски Запад треба изнова да буду анализирани у широј перспективи светоотачког Предања.

*Превод са енглеског:
Презвитер мр Александар Ђаковац*

БИБЛИОГРАФИЈА:

Acta et Scripta Theologorum Wirtembergensium etc., 1584, је веома ретка данас; ја сам имао среће да пронађем копију у библиотеци Union Theological Seminary, New York City. Соколовиусова *Censura* се налази у истој библиотеци, у париском издању из 1584. године. Исти документ

је доступан у неколико каснијих издања: *Acta Orientalis Ecclesiae contra Lutheri haeresim*, ed. E. Schelstrate, Romae 1739; *Liber qui vocatur Index Veritalis*, ed. Gedeon Cyprius, 2 vols., Lipsiae 1758; писма Патријарха Јеремије су прештампана (само на грчком) у J. E. Mesoloras, *Symbolik*, t. I, Athens 1883 (на грчком); постоји и руски превод ове преписке, издат у Москви 1866. године (то је једини превод на неки савремени језик). Писма Патријарха Јеремије упућена папи су објављена у G. Hofmann, S. J., *Griechische Patriarchen und Roemische Papste*, *Orientalia Christiana*, XXV. 2, Roma 1932. Остали извори који су од значаја: *Turcograecia*, Martin Crusius, Basileae 1584 (садржи његову преписку на грчком; Меланхтоново писмо Патријарху, стр. 204); Крисиусов *Diarium* – само делимично објављен – *Diarium* 1596–1597 и 1598–1599, приредили W. Goz и E. Conrad, Tubingen 1927 а. 1931; уп. *Tubingen und Konstantinopel*, Martin Crusius und seine Verhandlungen mit der Griechisch – Orthodoxen Kirche, G. E. Zachariadis, Gottingen 1941 (уп. листу писама које су изменили Крисиус и његови грчки коресподенти од 1573–1581. године); *Tagebuch der an die ottomanischen Pforte zu Constantinopel vollbrachten Gesandtschaft*, S. Gerlach, Frankfurt a/M. 1674; *Reisebeschreibung aus Deutschland nach Konstantinopel und Jerusalem*, S. Schweigger, Nurnberg 1608; *Oratio de statu Ecclesiarum hoc tempore etc.*, D. Chytraeus, Frankfurt 1580; уп. *Die Wiederentdeckung und erste Beschreibung der ostlich-orthodoxen Kirche in Deutschland durch David Chytraeus*, W. Engels, Kyrios, IV, 1939/1940; *Delicae Eruditorum etc.*, Joh. Lamius, t. IX, Florence 1740; *Eigentliche und Wahrhaftige Abbildung der alten und neuen Griechischen Kirche etc.*, Jo. M. Heineccius, 3 тома, Leipzig 1711 (великим делом засновано на необјављеним Герлаховим списима). – Најважнија литература: *Orthodoxy and Protestantism*, t. I, J. N. Karmiris, Athens 1937 (на грчком; са одличном библиографијом); *Wittenberg und Byzanz*, Ernst Benz, Marburg 1949 (види посебно грчку верзију Augustana; добра библиографија); *Das erste Gespräch zwischen Protestantismus und Orthodoxie*, Curt. R. A. Georgi, *Eine Heilige Kirche*, XXI, 1939; *Tubingen und Byzanz, Die erste offizielle Auseinandersetzung zwischen Protestantismus und Ostkirche im 16. Jahrhundert*, W. Engels, Kyrios, V, 1940/1941; уп. такође *Die theologische Litteratur der griechischen Kirche im 16. Jahrhundert*, Ph. Meyer, Leipzig 1899 (Bonwetsch–Seeberg Studien III. 6); *Theologia Dogmatica Orthodoxa etc.*, t. I, Prolegomena, Aurelius Palmieri, O. S.A., Florentiae 1911, стр. 453–463; *Symbolik der Griechischen Kirche*, W. Gass, Berlin 1872, s. 41–50; *Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde*, Bd. I, F. Kattenbusch, Freiburg i/Br. 1892, s. 141 ff.; *Luther als Kirchenhistoriker*, E. Schafer, Gutersloh 1897.

ТОРСТЕЈН ТОЛЕФСЕН

Учење о божанским идејама – историјски преглед*

2.1: „Егземпларизам“

У уводу у ову студију истакао сам да треба разликовати четири аспекта мисли Св. Максима: Бога по Себи, божанске енергије, божанске *логосе* и створена бића (*ens creata*). Тачна дефиниција онтолошке „релације“ између Бога и света мора се одредити у вези с ова четири аспекта. Уколико је уопште могућно говорити о „релацији“ (σχέσις) између Бога и света,¹ то се мора учинити с погледом на улогу божанских енергија и *логоса* какву они имају у обликовању створених бића. Овде, међутим, наилазимо на један велики проблем, пошто је учење Св. Максима о *логосима* ретко описивано са задовољавајућом прецизношћу у погледу питања од пресудне важности. Може бити много разлога за то, а ја ћу се усудити да идентификујем два разлога. То ће, по мом мишљењу, донекле осветлити и мој приступ овој проблематици.

(1) Св. Максим спомиње неколико врста *логоса* – *логосе* заповести, *логосе* промисли и суда, *логосе* Светог Писма, *логосе* врлина и *логосе* бића.² На овој позадини природно се поставља питање о вези између ових типова *логоса* и о улози какву свака врста има. У литератури коју сам читао нисам пронашао да су тумачи темељно промишљали о овим питањима. Чини се да преовладава неизвесност у погледу тога шта ти *логоси* заиста представљају, те у погледу тога како су различити типови *логоса* међусобно повезани. Последишно, та претходна тумачења допринела су неразговорности учења Св. Максима о *логосима* бића. Верујем да ће даље истраживање открити блиски однос између различитих врста *логоса*. Професор Тунберг је несумњиво указивао на исправан смер када је написао да:³ „[...] према Максимовом схватању, Логос, због своје опште воље да се оваплоти, држи скупа не само λόγοι стварања, већ и три аспекта стварања, пројављивање (просветљење) и спасење“. Према закључку какав ћу настојати да изведем, различите врсте *логоса* обједињене су у стваралачкој, пројављујућој и искупитељској делатности Логоса. Тиме ћу, надам се, донекле осветлити унутрашње везе између тих врста *логоса*, као и улогу какву има сваки тип. Главни предмет мог интересовања су, међутим, такозвани *логоси* бића (λόγοι τοῦ ἐνιαι).⁴ Жижга мог тумачења је, отуда, да се са прецизношћу утврди

* Текст који следи је превод другог поглавља докторске дисертације Т. Толефсена, *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor: A Study of his Metaphysical Principles* (Oslo, 2000).

1) Према Гностичким стословима, 1.7, PG 90: 1085b, Бог трансцендира сваку врсту односа.

2) Уп. Thunberg (1995), стр. 74, 77 и даље, са упућивањима.

3) Thunberg (1995), стр. 77.

4) Уп. Thunberg (1995), стр. 74, за термиолошке варијације и упућивања.

Максимово учење о таквим *логосима*. У каснијим поглављима вратићу се на питање о вези између појединих различитих врста *логоса* и покушати да изложим могућна решења.

Учење о логосима бића, по мом мишљењу, отвара перспективу за космолошки модел који представља основни стуб у Максимовој метафизичкој концепцији стварности и који најизвесније карактерише његово схватање односа између Бога и света.

(2) Други – и можда већи – проблем тиче се односа између *логоса* и онога што сам до сада називао божанским „енергијама“. Уобичајено је да тумачи пишу као да су ова два метафизичка момента идентична. Али ако се прихвате као идентични, мисао Св. Максима постаје посве затамњена у погледу једног веома виталног питања. Нашао сам тек два изузетка од овог правила – Владимира Лоског и Ерика Перла. Но, колико ја могу да видим, Лоски не аргументује експлицитно у прилог ове дистинкције, а Перлов доказни материјал и аргументација нису опсежни, иако та дистинкција има одређену улогу у његовом тумачењу Св. Максима.⁵ Ову тему ћу у потпуности разматрати у поглављу 5, али читаоцу ћу већ сада скренути пажњу на чињеницу да су поглавља 2–4 писана с том дистинкцијом на уму. Међутим, нема разлога за страховање да је тумачење које је дато у тим поглављима натегнуто, будући да је дистинкција између *логоса* и енергија у самим текстовима изложена у довољно великој мери да се ни на који начин не може говорити о „натегнутости“ тумачења. То што су тумачи ретко уочавали ову дистинкцију може бити услед чињенице што је космологија (метафизика и онтологија) Св. Максима ретко бивала примарни фокус систематског изучавања. Дистинкција између *логоса* и енергија јесте важна и биће разматрана у поглављу 5.

Учење Св. Максима о божанским *логосима*, или – да будемо прецизнији – о λόγοι τοῦ εἶναι, јасно представља врсту „учења о идејама“. То се види на основу важног текста из *Амбигва* 7, где он каже да Бог, пре стварања, поседује *логосе* свега што је образовано чином стварања. Бог је путем (κατά) тих *логоса* из небића исходио и видљиву и невидљиву творевину. Израз ἡ ὁρατὴ καὶ ἀόρατος κτίσις означава две области створеног космоса, чулну и интелигибилну. Израз је замишљен као исцрпан у погледу космичке укупности и обухвата све што је на било који начин створио Бог. Саме речи су вероватно засноване на Символу вере.⁶

Према Св. Максиму, постоји *логос* анђела и *логос* „сваке суштине и моћи што испуњава виши свет“ (λόγον ἐκάστης τῶν συμπληρουσῶν τὸν ἅνω κόσμου). Постоји *логос* човека и *логос* свега што своје биће (τὸ εἶναι) прима од Бога.⁷ Сходно томе, сва бића су створена из божанских

5) Lossky (1973), стр. 95; Perl (1991), стр. 159 и даље.

6) Πιοτεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς δρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων [...].

7) *Амб.* 7, PG 91: 1080a.

логоса или, платонистички речено, из божанских Идеја. Учење да је свет створен из божанских Идеја тумачи средњовековне философије назвали су „егземпларизам“. Овај термин коришћен је, на пример, у Коплстоновој *Историји философије* да се означи философско учење о Богу као *causa exemplaris*. Као *causa exemplaris*, Бог у Свом уму поседује све Идеје које скупа сачињавају пралик створеног света.⁸ Речник философских термина дефинише егземпларизам на следећи начин:⁹ „Учење о вечним прасликама ствари у Богу, према којима је обликовано све земаљско и коначно“. Латинска реч *exemplar* представља основу за конструисање овог термина. *Exemplar* истовремено подразумева и „копију“ и „парадигму“ или „пралик“. Резимирајући Платоново учење, Сенека (око 55. године п. н. е. – 44. н. е.) употребљава ту реч као еквивалент за „Идеје“. Као *егземплари* (у смислу „парадигми“ или „праликова“), Идеје су повезане са божанским умом. Према Сенеки, постоји неограничено мноштво Идеја и све заједно сачињавају реално биће. Платонистичку Идеју он дефинише као „вечити пралик (*exemplar*) свега онога што се у природи ствара“.¹⁰ Сенека нам казује да је Платон неговао учење о парадигматичном узроку или узроку као пралику (*exemplar*), то јест о Идејама, и да се оне налазе у Божијем уму.¹¹ Према Џону Дилону, Сенека овде упућује на прилично уобичајено средњоплатонистичко тумачење Платоновог *Тимаја*.¹² Сенекино божанство је Платонов Демијург, а оно што је именовано „егземпларом“ јесте *παράδειγμα* Демијурга.¹³ У средњем платонизму парадигма се тумачила као мисли у уму бога-творца. То *παράδειγμα* или *exemplar* је, према томе, схватан као збир божанских Идеја који сачињава промисао света као једне уређене целине, то јест као *космос*. У хришћанској мисли касне антике о Идејама би се могло говорити колективно као о *τὰ παράδειγματα*, па би се, сходно томе, свака Идеја могла схватити као парадигма за бића која су под њу супсумирана. Идеје или парадигме означају се и као *οἱ λόγοι*, а са том ознаком вратили смо се терминологији коју смо првобитно затекли код Св. Максима.¹⁴ У ономе што следи донекле се расветљавају историјски разлози због чега су речи идеја, парадигма и *логос* употребљаване за исту метафизичку стварност.

8) Уп. индекс у Фредерик Коплстон, *Историја философије*, том 2, „егземпларизам“, уз неколико упућивања на Св. Августина, Бонавентуру, Тому Аквинског и Дунс Скота.

9) *Philosophisches Wörterbuch*, Leipzig 1974: „Lehre von den ewigen Urbildern der Dinge in Gott, nach denen alles Irdische und Endliche gestaltet ist“.

10) Сенека: *Писма пријатељу* 58, 19: „Idea est eorum quae natura fiunt, exemplar aeternum“. Овај текст јасно показује да је Сенека мислио на трансцендентне Идеје за световне ствари. Он прави термилошку разлику између Идеја и иманентних форми. Потоње назива *idos*, на основу грчке речи *eidōi*. Уп. *Писмо* 58, 16–22.

11) Сенека: *Писма пријатељу* 65, 4 и даље.

12) John Dillon (1977), стр. 135 и даље.

13) Грчка реч *παράδειγμα* може значити „модел“ и „парадигма“, односно исто што и латинска реч „егземплар“.

14) На Идеје као *παράδειγματα* и *λόγοι* указује се код Дионисија Ареопагита: *De Divinis nominibus*, поглавље 5.8, PG 3: 824c.

„Егземпларизам“ је, дакле, коришћен у учењима која сматрају да је Бог створио и уредио свет из Идеја.¹⁵ Мишљења сам да би овај термин требало да користимо и да обухватимо традиционално платонистичко учење о Идејама као праликовима, иако божанско биће у оригиналној Платоновој теорији нема неку улогу. То учење је на један посебан начин повезано са дијалогом *Тимај* и његовим тумачењима каква проналазимо у разноврсним средњоплатонистичким и новоплатонистичким системима. О њему су расправљали рани хришћански мислиоци – између осталих и Св. Августин – те је доживео много разрада у западној и источној хришћанској мисли. Током своје дуге историје, ова тема је претрпела промене које су одговарале основним потребама различитих доктринарних интереса. Међутим, према мом сазнању, не постоји ниједна значајна, систематска студија о тој историји или о коренима тог учења. Историја егземпларистичког учења, или егземпларистичких доктрина, није била тематизована као примарни предмет истраживања. То је значајно, будући да је егземпларизам философска теорија од виталне важности за многе мислиоце, теорија са много импликација и последица у Западној Европи, независно од чињенице што је то учење критиковано и постепено напуштано од времена ренесансе наовамо. Постоји, међутим, понека грађа о Идејама као Божијим мислима, и могуће је наићи на штуре описе и упућивања на егземпларизам код овог или оног мислиоца у историјама философије и у разним монографијама.¹⁶ Унутар граница које поставља ова студија, није могуће екстензивно истраживати историју егземпларизма као философског учења. Верујем, ипак, да је упоредни кратки приказ дат у овом поглављу прецизан, иако сам избегавао улажење у бројна потпорна питања у вези са том темом. О неким од тих питања расправљаћу касније, у вези с мојим ширим третманом мишљења Св. Максима.

15) *The Oxford English Dictionary* (прир. J. A. Simpson и E. S. C. Weiner, Oxford 1989), прави разлику између два типа егземпларизма: „1. Учење да божанске идеје представљају извор коначних реалитета; 2. Учење да се Христос оваплотио као егземплар људског рода“. Можда бисмо могли да ова два типа разликујемо као „космолошки/метафизички егземпларизам“ и „христолошки егземпларизам“. Код Св. Максима могли бисмо да говоримо и о „моралном/егзистенцијалном егземпларизму“ када каже да Бог и човек један за другог представљају *paradeigmata* (Амб. 10, PG 91: 1113b–c). „Егземпларизам“ у овом делу треба разумевати као „метафизички/космолошки егземпларизам“.

16) Уп. *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, приредили M. Viller, F. Cavallera и J. de Guilbert, vol. 5, Paris 1964: егземпларизам; R. M. Jones: „The Ideas as the Thoughts of God“, *Classical Philology*, vol. XXI, 1926; A. N. M. Rich: „The Platonic Ideas as the Thoughts of God“, *Mnemosyne*, vol VII, 1954; A. H. Armstrong: „The Background of the Doctrine 'That the Intelligibles are not outside the Intellect'“, *Plotinian and Christian Studies*, London 1979 (најпне објављен као чланак 1960. године); H. A. Wolfson: *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge, Massachusetts and London, England 1976, glava XIII; Norris Clarke: „The Problem of the Reality and Multiplicity of Divine Ideas in Christian Neoplatonism“, у D. J. O'Meara (прир.): *Neoplatonism and Christian Thought*, State University of New York Press, Albany 1982. Уп. J. Dillon: *The Middle Platonists*, London 1977, која садржи доста грађе о теоријама Идеја неколицине философа. J. F. Wipfel: *Thomas Aquinas on the Divine Ideas*, Toronto 1993. Кратка излагања о егземпларистичким учењима код Св. Августина, Бонавентуре, Томе Аквинског и другим западним философима налазе се у Ф. Коплстон: *Историја филозофије, том 2: Средњовековна филозофија* (БИГЗ: Београд, 1988). Уп. и Etienne Gilson: *A History of Christian philosophy in the Middle Ages*, London 1980, стр. 72, који „егземпларизам“ повезује са августиновским начином мишљења.

Већ сам сугерисао да су рани хришћански мислиоци „преузели“ учење о егземпларизму, а философи средњег века га „подробно разрадили“. Не сме се погрешно схватити да то значи да је ово учење *пасивно* прихватано. Пре би се могло рећи да је платонистички егземпларизам *прилагођаван* хришћанству, премда би то, по мом мишљењу, превише поједноставило ствар. Прво, могло би се поставити питање у којој је мери тај егземпларизам доиста био „платонистички“. Друго, ту се не ради само о прилагођавању неке постојеће теорије на такав начин да се оно уклапа у другачији контекст, односно на такав начин да буде у складу са хришћанским интересима. Веровање да се теорије само преузимају и прилагођавају спречава, по мом мишљењу, ваљано разумевање система неког учења. У стварности, теорије се развијају као одговори на проблеме или захтеве са којима се суочава нека особена школа мишљења. С друге стране, уколико изванредан „систем“ налази решење за проблеме у суочавању са њима, и уколико би се одговор могао формулисати уз помоћ елемената који су некако спољашњи самом том систему, онда би ти спољашњи елементи, наравно, имали неку врсту утицаја на првобитни систем мишљења. То је случај са хришћанским егземпларизмом, где су хришћански философи апсорбовали теоријске елементе нехришћанске философије како би формулисали властита учења. Осетљивост на могуће проблеме које би то могло створити различити писци су изложили на разне начине. Св. Максим, као што ћемо видети, сасвим је свестан неопходности да се философске категорије брижљиво употребљавају. Прилагођавање философских категорија хришћанском систему не мора да ствара непремостиве тешкоће, под условом да те категорије буду реинтерпретиране унутар самог система и да буду потпуно христијанизоване.¹⁷

По мом мишљењу, хришћански егземпларизам се развијао као саставни елемент хришћанског разумевања стварности, разумевања које су његови следбеници доживљавали као рационално. Од првих речи Светог Писма сазнајемо да је Бог, у почетку, створио небо и земљу, море и суво копно, све врсте биљака, небеских тела, живот у морима, на сувом копну и на небу, те, најзад, и човека. Стварање је описано као уређени систем – *κόσμος*. Унутар тог космоса, Бог је створио сва жива бића, сваког сходно својој врсти (*κατὰ γένος*),¹⁸ сваког са својим природним местом у васељенској грађевини. За хришћанске мислиоце, у опису стварања у књизи *Постања*, имплицитна је претпоставка да је свет исходио из божанског промисла или намере. У *Причама Соломоновим* (глава 8) може се прочитати да је Премудрост уређивала (*ἔρμόζουσα*) свет или управљала њиме када је стваран. *Премудрости Соломонове* (11:20 LXX) казују да је Бог све уредио по мери, броју и равнотежи (*πάντα μέτρον καὶ*

17) Уп. одељак 1.4.

18) Уп. *Постање* 1:11–12 и 21 (LXX).

ἀριθμῷ διέταξας). У *Књизи проповедниковој* (16:26 LXX)* каже се да су дела Господња (τὰ ἔργα αὐτοῦ) била у Његовом сабору ἀπ' ἀρχῆς, а да је у стваралачком чину Он поделио њихове делове, што би могло да значи да је Он уредио свет према промислу. За хришћанског тумача, термин ἀρχή природно води Њему, који је ἐν ἀρχῇ, Логос Божији, Христос (уп. *Јеванђеље по Јовану* 1:1). Сходно томе, апостол Павле је могао да напише (*Колошанима* 1:16–17) да кроз Христа „би саздано све, [...] све је Њиме и за Њега саздано; и он је прије свега, и све у Њему постоји“.

За хришћанске мислиоце у хеленистичком контексту било је сасвим природно да настоје да формулишу такве основне хришћанске увиде користећи подесну философску терминологију, дајући тиме израз хришћанском схватању света. За хришћанске мислиоце то није било само питање апологетике (да се хришћанство легитимише као извесна рационална појава), него је обавезивало на разумевање библијске поруке. Хтети да се објасни како све произилази из ἐξ αὐτοῦ, како је саздано δι' αὐτοῦ, и како има свој циљ εἰς αὐτόν (*Римљанима* 11:36) – изгледа разумно то учинити показујући како је читав космички поредак садржан у божанском πρόνοια, на такав начин да Бог поседује промисли о свему. Ако се овој изворној хришћанској идеји да прецизност уз помоћ подесних философских појмова, она због тога неће бити мање хришћанска. Основни мотив хришћанског егземпларизма, отуда, није ни платонистички ни новоплатонистички, већ извире из хришћанског схватања Бога и Његове творевине. По мом мишљењу, егземпларизам у хришћанству не представља хеленистичку реинтерпретацију хришћанства, већ изворну хришћанску философију која слободно употребљава хеленистичке појмове.

Тврдња да је егземпларизам тек извесна платонистичка теорија прилагођена хришћанству је дакле – макар по мом мишљењу – нетачна, иако није сасвим погрешна. Развијање хришћанског егземпларизма изворно је било хришћанска ствар, која је брижљиво прилагођавана потребама хришћанског учења о Богу, стварању и смислу створеног света. Појава хришћанског егземпларизма је, након свега, независна од нехришћанске мисли. То није само питање дуга према платонизму или новоплатонизму, већ према прилично сложеној интелектуалној преисторији грчке и хеленистичке философије.

Колико ја могу да видим, прикладно је правити разлику између три теоријска елемента из класичне и хеленистичке философије који су касније комбиновани и спајани у егземпларистичка учења позне антике: (1) Платонова теорија идеја и његова космологија из *Тимаја*, (2) Аристотелове теорије о категоријама, дефиницијама и класификацијама, и (3) стоичко учење о *логосу/логосима*. Сада ћемо ова три елемента ближе размотрити.

* Ради се о штампарској грешци у књизи Т. Толефсена – у питању је *Књига Премудрости Исуса сина Сирахова* 16, 26 LXX – *нап. ред.*

2.2: Три теоријска елемента егземпларизма

(1) Платонова теорија идеја и космологија из *Тимаја*

Историјска тачка скретања ка егземпларизму налази се у Платоновој теорији идеја, која спада међу теорије које су се у историји философије највише тумачиле и о којима се највише расправљало.¹⁹ Нећу залазити у широку расправу о различитим схватањима учења о идејама, али ћу настојати да опишем неке суштинске аспекте који су од важности за садашњу тему.

Шта је Идеја? У *Држави* (477а) Платон каже да постоји нешто што је карактеристично и за биће и за небиће (εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι). Тај феномен је смештен између бића и небића. Када је о бићу реч, можемо имати γυνῶσις или ἐπιστήμη, када је реч о небићу имамо ἀγνωσία, док имамо δόξα када је реч о оном што се налази између (477а–б). Када се Платон одмах надовеже на своје три параболе и њихово тумачење, схватамо да биће, о којем можемо имати знање, обухвата Идеје, док оно што и јесте и није, предмет мњења, обухвата свет искуства.

Шта нам ово говори о Идејама, чулним стварима и о њиховом међусобном односу? Ако као пример узмемо неки материјални троугао, можемо рећи да он и *јесте* и *није*, но шта то значи? То значи да он представља неку врсту „мешавине“ бића и небића, будући да материјални троугао и *јесте* и *није* троугао. Услов да се каже да је овај предмет троугао јесте да имамо неки стандард или мерило, односно *узор*, са којим можемо да упоредимо наш материјални троугао. У мери у којој је он *саобразан* том узору, он *јесте* троугао, а у мери у којој *одступа* од њега, он *није* троугао. Исто важи и за људске поступке. Уколико је неки поступак саобразан стандарду храбрости, то је храбар поступак, а у мери у којој се са стандардом не слаже – није храбар поступак. Стандард или узор по себи, троугао као такав или храброст као таква, представља идеал на основу ког конкретне, искуствене ствари и поступци могу бити одмерени. То је оно што Платон подразумева под Идејом, то јест савршен и вечни стандард или узор за оно што се налази унутар граница искуства.²⁰

19) Однекуд се мора кренути. Јасно је да изучавање пресократских „система“, поготову Хераклитовог и Парменидовог, може бацити светло на Платонову философију, али у границама ове студије није прикладно ићи тако далеко. Софисти и Сократ такође представљају важне услове за платонистичку мисао, можда важније од Хераклита и Парменида, али ни њихов утицај није неопходно подробно истраживати.

20) Ово одмах изазива тешко питање о томе да ли Идеје представљају тек извесно епистемолошко оруђе или доиста постоје. Срећом, у границама овог дела о томе није неопходно извући одређен закључак. Оно што је важно за ову студију јесте постплатонистичко разумевање Идеја, односно начин на који су то учење схватили средњоплатоничари и новоплатоничари. Усудићу се, ипак, на један кратак коментар: постоје текстови у којима Платон изгледа претпоставља да су Идеје ментални ентитети, на пример кад се наводе примери из заната: *Кратил* 389ц–д, *Држава* 596а–597ц, уп. *Тимај* 28а–б, *Закони* 965б–ц. Занатлија има извесну Идеју, која у његовом уму представља неки идеални

Може се поставити неколико интересантних питања у вези са Платоновом теоријом Идеја, при чему су два питања од важности за моју тему: (i) у коју врсту „ствари“ спадају Идеје?; (ii) како треба схватити однос између Идеја и „ствари“?

(i) Питање обима теорије Идеја повезано је са питањем мотивације Платонове философије. Ако његове дијалоге изучавамо у њиховом историјском контексту, чини се вероватним да су примарни Платонов интереси етички и политички проблеми, проблеми који настају у конкретним околностима атинског друштва. Његова философија је уперена против релативизма софиста, у оном смислу који је следио Сократ при својим настојањима да дефинише етичке појмове. Полазна тачка је сократско питање о τί ἐστι; овде се Идеје појављују као махом етички и политички идеали.²¹ Платон се такође позива на математичке и логичке Идеје;²² математички примери нарочито служе томе да се илуструје теорија Идеја;²³ на исти начин као што постоје математички и логички „ентитети“ као мера за чулне ствари, постоје етички идеали у погледу тога како водити живот у граду-држави, те како уредити добру државу.

Теорија Идеја израња из овог оквира. Платон истиче да поседујемо навику претпостављања појединачне Идеје (εἶδος) у случају различитих мноштености којима дајемо исто име (ταὐτὸν ὄνομα).²⁴ У дијалогу *Парменид*, Идеје се узимају као (а) логички и, вероватно, математички појмови, и као (б) етички и естетички феномени. Међутим, изражавају се неке сумње у погледу тога да ли постоје Идеје за (ц) човека, ватру, воду и томе слично.²⁵ Не сматрам да би те сумње требало узимати као назнаке да такве Идеје треба искључити. Чак и ако су политичка питања била Платонов примарни интерес, то не значи да је он искључивао Идеје за физичке ентитете. То потврђује дијалог *Тимај*, у којем он излаже извесну космологију. У том делу теорија Идеја се проширује како би се обухватили природа и њене пратеће појаве, на шта ћемо се убрзо вратити.

(ii) Однос између Идеје и ствари с једне стране претпоставља да уколико Идеје треба да испуњавају своју функцију у виду мере за све

образац. Сматрам да је тешко прихватити да је Платон веровао у екстраментално постојеће, вечне тачке чунке и столове. С друге стране, постоје текстови који изгледа указују у другом правцу, на пример у *Федону*, уп. 80б, и *Федру* 247ц. Према тим текстовима, Идеје је најразумније схватити као неку врсту савршених, вечних „ентитета“. То, наравно, поставља мноштво интересантних питања у која сада не могу да улазим.

21) Уп. на пример *Лахес* (190е): τί ἐστὶν ἀνδρεία; Хипија Већи 286д: τί ἐστί τὸ καλόν; *Еутифрон* (5д): τί φῆς εἶναι τὸ δαίον καὶ τί τὸ ἀνδραγαθόν; Менон (71д): τί φῆς ἀρετὴν εἶναι. У *Менону*, уп. 71е и даље, Платон пушта Сократа да покуша да објасни какво је значење питања о τί ἐστί. За неке примере Идеја, видети *Федон* (65д): праведно, лепо, добро; (74а): слично.

22) Уп. упућивања на *Федон* из претходне фусноте. Уп. и тумачење дељиве линије у *Држави*.

23) Они такође илуструју оно што Платон разумева под „знањем“.

24) *Држава* 596а.

25) *Парменид* 130б–ц. Уп. и *Седмо писмо* 342д.

друго, онда мора постојати одвојеност (χωρισμός) између Идеја и ствари чије су оне мера. Идеја не може бити „ствар“ која постоји у свету искуства, једна ствар међу другим стварима. Постојање Идеја, отуда, мора бити потпуно различито од постојања чулних ствари. С друге стране, чулне ствари морају представљати *подражавање* (μίμησις) Идеја или постојати посредством *причаствовања* (ἡθεξις) у њима.²⁶ Овде не морамо да разматрамо проблеме какве наведено ствара за Платонову теорију Идеја.²⁷ Само желим да нагласим да, по мом мишљењу, постоји нужна веза између Идеја и чулних ствари. Теми одвојености и причаствовања вратићемо се у поглављу 6. Код Св. Максима та тема се тиче односа између божанске трансценденције и иманенције.

Добро је позната огромна важност какву је дијалог *Тимај*, све до ренесансе, имао за космолошко мишљење. О томе нећу даље коментарисати. Нити ћу расправљати о значењу Платоновог исказа да космолошко учење тог дијалога представља „вероватан опис“ (εἰκὸς μὲν ἔστι).²⁸ Ма какав био његов смисао, очигледно је да то ни на који начин не спречава његове читаоце да космолошки садржај *Тимаја* схвате као озбиљну философску теорију.

У *Тимају* налазимо, поред осталог, и Платонову космологију.²⁹ Платон каже да све што постоји нужно мора потицати из неког узрока (ὅτι αἰτίου). То важи како за занатлијске производе тако и за космички поредак. Узрок космичког поретка представља се под различитим именима. Назива се богом, творцем, оцем и – најпознатије – демијургом.³⁰ Термин „творац“ може изгледати проблематичан. То је превод грчке речи ποιητής, која означава управо произвођача. Та реч се користи за занатлије и уметнике, а ми обично кажемо да такве особе *стварају* нешто. Но, они свагда стварају нешто из нечега; никад не стварају ни из чега. На исти начин, Платонов творац ствара космос из твари која већ постоји. Тек у хришћанској мисли божански ποιητής ствара космос *ex nihilo*.

О Демијургу се говори на такав начин да се стиче утисак да је реч о некој врсти личне, божанске моћи, доста различите од „мишљења које само себе мисли“ из Аристотелове *Метафизике*, књиге Λ. Мотивација која лежи иза Демијурговог стваралаштва јесте његова *доброта*, његова жеља да створи што је могуће бољи космос. Усмеравајући своју пажњу

26) Чини се да Аристотел сматра да је Платон од Питагорејаца преузео учење о μίμησις, и да је само променио име у ἡθεξις (*Метафизика*, књига Α, 987б7) – но може се сумњати у то да ли *подражавање* и *причаствовање* заиста представљају исту ствар. Платон говори о причаствовању у *Федону* (100ц–д). Чини се да се у неким одломцима појам подражавања подразумева (уп. *Кратил* 389а и даље; *Федон* 74а–75а), али у дијалозима нема много тога да се пронађе о тим темама.

27) Уп. уводни разговор између Парменида и Сократа у *Пармениду*.

28) Уп. *Тимај* 29ц–д; видети Guthrie (1986), стр. 250 и даље.

29) Моје тумачење се махом ослања на *Тимај* 27д–30д.

30) Видети Guthrie (1986), стр. 253, напомену 2 за референце. Термин „демијург“ је најпознатији, док се реч „бог“ најчешће користи.

на *παράδειγμα*, он уводи ред у претходно неуређену твар. Та парадигма је вечна (*αἰδιον*), а описује се као извесно „живо биће“ (*ζῶον*), живо биће које обухвата сва остала интелигибилна жива бића (*τὰ [...] νοητὰ ζῶα πάντα*). Чини се да међу тумачима постоји општа сагласност да ова парадигма или живо биће представља идеални узор света, јединство свих идеја за живуће супстанције које испуњавају космос када се он доведе у ред.³¹ Према Корнфорду, то је „генеричка форма која у себи садржи форме свих подређених врста, припадника који насељавају видљиви свет“.³² У *Тимају* 39е–40а налази се списак четири главна рода што припадају тој парадигми, тј. „небески род богова, други је крилати и креће се ваздухом, трећи је врста која живи у води, четврти хода и живи на земљи“. Корнфорд коментарише да „сви ови главни типови, баш као и недељиве врсте живих бића и њихове специфичне разлике, јесу, према Платоновим речима, ‘делови’ на које се генеричка форма живог бића може поделити путем дијалектичког поступка дељења (*διαίρεσις*)“.³³ По мом мишљењу, међутим, Корнфорд овде пресеже преко својих закључака. Позната нам је Платонова вештина дијалектичке уметности из многих дијалога (на пример, из *Софисте*), но чини се да је помало анахронистички сматрати да је он овде мислио на истинско Порфиријево дрво родова и врста. Верујем да тек у касном платонизму, под утицајем аристотеловске класификације живих бића, Порфиријево дрво улази у парадигму. Могуће је да је Платон у *Тимају* имао на уму извесне идеалне типове, али тешко да је имао потпуну таксономију свега живог. Овој теми вратићемо се касније, пошто су у новоплатонизму божанске Идеје уређене сходно извесном таксономијском систему, таксономији која има одређену улогу и у мишљењу Св. Максима.

Космологија из *Тимаја* представља најразвијенији егземпларизам који можемо пронаћи у Платоновим списима: Демијург ствара космос док созерцава парадигму. Али светски план који он созерцава нису идеје *унутар* његовог сопственог мишљења. У односу на Демијурга, Идеје су „изван“ њега. Оне сачињавају спољашњи предмет његовог разматрања.³³ Као што ћемо видети, очигледно је да космологија из *Тимаја* представља врло важан чинилац у процесу који води до средњоплатонистичког, новоплатонистичког и хришћанског егземпларизма. Постоји још неколико чинилаца који имају извесну улогу у овој историји, те их морамо размотрити пре него што се осврнемо на касније развоје.

31) Уп. Guthrie (1986), стр. 255–259. Видети *Тимај* 30ц–д.

32) F. M. Cornford (1937), стр. 40.

33) Не слажу се сви са овим тумачењем. Неки тумачи су парадигму схватили као Демијургове мисли. Међутим, текст из *Тимаја* би требало да је довољно јасан, тако да такво тумачење изгледа усиљено. Уп. Guthrie (1986), стр. 259 и даље.

(2) Аристотелово учење о категоријама, дефиницијама и класификацијама

Многима ће можда звучати изненађујуће да је Аристотелова философија имала извесну улогу у преображају теорије Идеја која је коначно кулминирала у егземплиристичким учењима позне антике. Сви знају да је Аристотел критиковао Идеје.³⁴ Но, ако се искључиво усредсредимо на ту чињеницу, промашићемо другу страну проблема. Као што смо видели, Платоново учење о Идејама отворило је врата појму Идеја за чулне ствари. То је напоменуо Аристотел.³⁵ Њему је важан сократско-платонистички смисао да могу бити установљени *идеални типови* који представљају чулне феномене. Отуда би било могуће установити такве типове за врсте и родове живих бића. Они могу, помоћу платонистичке *διαίρεσις*, бити организовани у систематичну, јерархијску „мапу“ стварности, нарочито животињско царство.

Аристотел сматра да је теорија Идеја развијана као схватање супротстављено претњи против људског сазнања какво се налази у Хераклитовој мисли.³⁶ ако се све вечно мења, никакво *ἐπιστήμη* није могуће.³⁷ Аристотел се с тим слаже, и сам је мишљења да у стварности постоји некаква постојаност. Ипак, он тврди да ту постојаност не би требало објашњавати указивањем на одвојено егзистирајуће Идеје. Пре, она мора бити повезана са формама које су иманентне чулним тварима. Можемо рећи да је Аристотел, након прихватања позитивног потенцијала теорије Идеја, као модел преузео сократовску методу дефинисања и развио нову теорију.³⁸ Аристотел хвали Сократа због тога што универзалије и дефиниције није успоставио као одвојена бића. Према Аристотелу, универзалне врсте и родови не могу постојати сами по себи, већ једино као апстракције из хоризонталног поретка партикуларно бивствујућих.³⁹

На пример, у *Категоријама* Аристотел разматра како се специфични и генерички појмови могу предикати:⁴⁰

- (i) Сократ је човек
- (ii) Човек је животиња
- (iii) Животиња је супстанција

Између (i) и (iii) може бити појмљиво велико мноштво предикација,

34) Уп. *Метафизика*, књига А, глава 9.

35) Уп. *Држава* 596а, *Метафизика*, књига М, глава 4: 1078б32.

36) *Метафизика*, књига М, глава 4: 1078б12.

37) Уп. такође Платон: *Парменид* 135б-ц.

38) Уп. *Метафизика*, књига М, глава 4: 1078б17.

39) *Метафизика*, књига М, глава 4: 1078б30, *Категорије*, глава 5: 2б3, и *Друга аналитика*, књига Б, глава 19 о апстраховању универзалних појмова.

40) Уп. *Категорије* 161б; 2а11.

тј. тачно онолико колико ће одговарати природном поретку живих бића. Али, према Аристотелу, у сваком ће случају постојати *ограничен* број предикација; односно, ограничен број специфичних и генеричких термина, између индивидуа (првобитних супстанција) и највише категорије по себи (οὐσία).⁴¹ Многи текстови из Аристотеловог опуса показују да је оно што је касније названо „Порфиријевим дрветом“ већ присутно, у рудиментарном облику, код самог Аристотела. Он је увидео могућност да се жива бића класификују у један јерархијски систем врста и родова, са појединачностима као полазним тачкама.⁴² Као што смо већ видели, такав један систем не образује стварно постојеће царство Идеја у вертикалном поретку, већ представља један апстрактан систем појмова који своју основу имају у хоризонталном царству упојединачених супстанција. Међутим, као што ћемо видети, овај статус се мења у новоплатонистичким тумачењима. Оно што је важно за историју егземпларизма јесте аристотеловски појам могућег систематичног и појмовног мапирања бића. Аристотелову класификаторску схему можемо назвати „аристотеловским преображајем теорије Идеја“. Том преображају је било суђено да одигра извесну улогу у егземпларистичком мишљењу позне антике.

Постоји још један аристотеловски елемент који је важан за развој егземпларизма. То је његово учење о уму у *Метафизици*, књига Λ, и у *О души*, књига 3, поглавље 5. Сада се нећу упуштати у компликованости овог учења, али ћу се током расправе на њега вратити.

(3) Стоичко учење о Логосу/логосима

Последњи од основних елемената који доприносе образовању каснијег егземпларизма јесте стоичко учење о λόγοι σπερματικοί. Стоици су сматрали да божанство поседује иманентну, материјалну снагу, πῦρ τεχνικόν или τὸ πρῶτον πῦρ.⁴³ Као такво, божанство садржи све λόγοι σπερματικοί, што чини да се све догађа у складу са судбином.⁴⁴ Може изгледати као да је учење о таквим *логосима* створено на темељу аристотеловског εἶδος, појмљеног као φύσις, односно као извор кретања и промене у једном природном бићу.⁴⁵ Стоички божански *логоси* јесу унитарне силе, које, по аналогiji са животињским семеном, потенцијално садрже раст и развој ствари што из њих настају. Они служе као начела свих ствари и јесу основни узроци оног што се догађа у природи.⁴⁶ Све

41) Уп. *Друга аналитика*, књига Α, глава 22: 8361.

42) Уп. на пример расправу у *De partibus animalium*, књига 1, главе 2–4.

43) Уп. Long and Sedley (1992), том 1: стр. 274/том 2: стр. 271, A Aetius; том 1: стр. 275/том 2: стр. 273, D Stobaeus; том 1: стр. 276/том 2: стр. 274, G Aristocles.

44) Long and Sedley (1992), том 1: стр. 274/том 2: стр. 271, A Aetius; том 1: стр. 275/том 2: стр. 272, B Diogenes Laertius.

45) Уп. Аристотел: *Физика*, књига Β, глава 1: 193a28–66.

46) Long and Sedley (1992), том 1: стр. 276/том 2: стр. 274, G Aristocles.

што се догађа у космосу сукцесивно се развија из потенцијала *логоса*, а бића која настају кроз читав ток светске историје сукцесивно се установљују из *λόγοι σπερματικοί* као принципа.

Ова три елемента, узета од Платона, Аристотела и стоика, подстичу развој егземплиристичког мишљења у средњоплатонистичкој и новоплатонистичкој философији. Сада ћемо погледати како се то догодило.

2.3: Егземплиризам у средњем платонизму и новоплатонизму

У ономе што следи, имаћу посла са врло компликованим стварима. Упуштам се у велике теме и померама ка подручју приличне непознатости, понајмање због доступне оскудне грађе. Све што могу да понудим јесте један историјски преглед у којем ћу настојати да се уздигнем изнад нивоа пуких тривијалности. Колико ми је познато, нико до сада није покушао да скицира историју егземплиристичке мисли од хеленистичког доба до позне антике. Овде ћу се ограничити на то да укажем на извесне правце дуж које се будуће истраживање може кретати.

Чини ми се да се у историјском развоју нехришћанског егземплиризма могу разликовати две главне фазе. Прву фазу превасходно означава извесна комбинација стоичких и платонистичких елемената. Друга фаза претпоставља обнављање аристотеловских расправа у последњем веку пре нове ере. Од тада су философи све више под утицајем Аристотелових учења о уму, његових теорија о категоријама, дефиницијама и класификацијама. Та друга фаза кулминира у новоплатонистичким системима позне антике.

Антиоха из Аскалона (око 130 – око 68 п. н.е.) сматра се једним од оснивача средњег платонизма.⁴⁷ Целину његове мисли чине три елемента: (1) Демијург, (2) Душа Света из Платоновог *Тимаја*, и (3) Логос – стоичко божанство.⁴⁸ Као и у стоичком учењу, сматра се да је Бог иманентна, формативна моћ у материји. Према Џону Дилону, то за собом повлачи да се парадигма којој прибегава Демијург не може више поимати као стварност одвојена од божанства. Сходно томе, та парадигма мора бити садржана у Демијургу или Логосу. Та парадигма, која представља образац створеног космоса, јесте збир Божијих *λόγοι σπερματικοί*. Према Дилоновом мишљењу, овде имамо учење о Идејама као Божијим мислима.⁴⁹ Ако је то тачно, код Антиоха имамо поистовећивање вечних, непокретних платонистичких Идеја и динамичких *логоса* из стоичког учења. То представља пресудан корак који легитимише употребу термина *логоси* за Идеје.

47) Према Дилону (1977), стр. 84, неки елементи Антиохове мисли указују на то да њега не треба поимати као јединог оца овог покрета. У мојој расправи о средњем платонизму увелико се ослањам на Дилонову студију, која се сматра стандардним делом о овој теми.

48) Уп. Цицерон, *Acad. post.* 28 f; видети Dillon (1977), стр. 82 и даље.

49) Dillon (1977), стр. 95. Могуће је да је Антиох први учио овоме, али не можемо бити сигурни.

У својој критици теорије Идеја, Аристотел је указивао на проблем узрочности.⁵⁰ Према Аристотелу, Идеје не могу функционисати као узроци, нити кретања (κίνησις) нити било које друге врсте промене (μεταβολή).⁵¹ У *Федону*, каже Аристотел, Платон сматра да су Идеје узроци бића и постајања (τοῦ εἶναι καὶ τοῦ γίγνεσθαι), али очигледно је да Аристотел не прихвата ту могућност. Бића која причаствују у Идејама (τὰ μετέχοντα) не могу се променити без додатног покретног узрока.⁵² Чини се да су ове критике разложне, но можда је Платон на њих већ одговорио учењем о Демијургу из *Тимаја*. Међутим, Аристотел пише као да га је ова чињеница мимоишла.⁵³ То је чудно, будући да је он очевидно упознат са *Тимајем*.⁵⁴ Како год, чињеница је да Демијург не започиње кретање у космосу, он само успоставља космос уводећи ред у оно што је неуређено. Аристотел не даје одговор на питање делатног узрока у Платоновој мисли. Сер Д. Рос (David Ross) запажа да Аристотел изненађујуће игнорише многа места у Платоновим делима која наглашавају важност делатне узрочности, но овај правац мишљења нећемо даље пратити.⁵⁵

Према Аристотеловој властитој философији, космос није створио Бог, иако га Бог одржава у вечности. Промена и кретање у космосу настају на темељу иманентних принципа. У природном, супстанцијалном постајању, делатни узрок се везује за довршену форму (εἶδος) неког бића: када је нешто у потпуности остварено, понашаће се као делатни узрок и створиће нову твар исте врсте којој сам припада.⁵⁶ Форма је иманентни принцип материје. Када доспемо до стоика, они праве разлику између два аспекта постајања природних ствари, то јест између τὸ ποιοῦν и τὸ πάσχον. Узрок (τὸ αἰτιον), делатни чинилац (τὸ ποιοῦν), управо је „оно што је одговорно за нешто“, тј. ствар која својом делатношћу ствара последицу.⁵⁷ Напоследку, то се односи на делатну узрочност божанског активног принципа који делује на материју.⁵⁸ Узрочни ланац може се пратити све до божанства или његових *логоса* као самопокретачког принципа.⁵⁹ Посматрана на овај начин, Платонова Идеја, схваћена као λόγος σπερματικός, функционисаће као делатни узрок постајања и бића нечега. Идеја, такође, прописује природни развој бића кроз читаву његову историју. То су мисли које је Антиох могао имати. Нећу спекулисати о томе како је он поступао с односом између савршеног

50) *Метафизика*, књига А, глава 9.

51) *Метафизика*, књига А, глава 9: 991a8.

52) *Метафизика*, књига А, глава 9: 991b3; уп. *Федон* 100d.

53) *Метафизика*, књига А, глава 9: 991a20.

54) Уп. Guthrie (1986), стр. 241: „Аристотел га цитира чешће но иједан други дијалог...“

55) Уп. издање сер Д. Роса, Aristotle's *Physics* (Oxford, 1979), стр. 38.

56) Уп. *Метафизика*, књига 3, главе 7–8.

57) Long and Sedley (1992), том 1, стр. 340.

58) Long and Sedley (1992), том 1, стр. 340–341.

59) Ibid. Уп. на пример текст Секста Емпирика, у тому 1 (превод), стр. 269; у тому 2 (изворник), стр. 266.

статуса Идеја и несавршенства бивствујућих јер је грађа исувише оскудна.

Антиохов Демијург, стоичко божанство-Логос, садржи све семене логосе (λόγοι σπέρματικοί), који представљају иманентне силе у космосу. Према Дилоновој реконструкцији Антиоховог учења, ти семени логоси или Идеје не представљају нематеријалне промисли што се користе као праликови стварања, већ су сами по себи физички принципи материјалне врсте.⁶⁰ Код Антиоха, управо се ова врста иманентних принципа поима као Божије мисли. Антиохово божанство не само да установљава космос (попут Демијурга из *Тимаја*), већ је први покретач у иманентном каузалном ланцу. На овој позадини, можемо рећи да Антиохово мишљење – уколико то доиста *јесте* његово мишљење – објашњава како се „платонистичке“ идеје могу понашати као делатни узроци.

Важан корак даље у развоју егземплиристичке мисли налазимо код оних философа који наново успостављају трансценденцију божанства. Није лако рећи код којих се мислиоца о томе ради, али Еудор из Александрије (први век п. н.е.), који је вероватно изучавао философију као Антиохов ученик, изложио је учење о Једном као трансцендентном првом принципу. Током историје средњег платонизма постоји растућа тенденција да се стварност схвата као извесна јерархија. На врху те јерархије постоји највише божанство које је трансцендентно у односу на ниже принципе, поготову у односу на материју. То божанство се поима или као монархички први принцип, Једно,⁶¹ или као једно од два опречна принципа, Једно или Монада у односу на Дијаду.⁶² Овај други начин мишљења често дугује питагорејском утицају. Демијург или парадигма, коју сачињавају све платонистичке Идеје, често се, али не увек, схвата као секундаран у односу на први принцип. Философија средњег платонизма пружа велику разноврсност теорија о односу божанства према физичком космосу, но ја ћу скицирати само неке од њих.

Еудор описује пар супротности под Једним, Монаду и Дијаду. Монада представља архетип форме, док је Дијада архетип материје. Према Дилону, „функционисање Монаде на Дијади ствара свет форми, или Идеја, које, као умни принципи или *логоси* (или, збирно, као Логос), стварају материјалну васељену“. Идеје су, отуда, „Божије мисли“, односно мисли Монаде.⁶³

Код Плутарха (око 45–125 н. е.) налазимо да Бог, као један од два првобитна принципа, мора бити у односу са неодређеном материјалношћу посредством Логоса као медијума. Логос у себи чува царство Идеја,

60) Упореди Dillon (1977), стр. 83 и даље, и стр. 95.

61) Dillon (1977), стр. 126 и даље (Еудор), стр. 135 и даље (Сенека), стр. 252 и 256 (Атик), стр. 282 (Албин), стр. 312 и даље (Апулеј), стр. 366 и даље (Нуменије).

62) Dillon (1977), стр. 199 (Плутарх).

63) Dillon (1977), стр. 126 и даље.

парадигму физичког света.⁶⁴ Логос поседује и један нижи аспект, који се састоји од Идеја као иманентних материји. Парадигма са највишег нивоа је, фигуративно речено, утиснута у материју попут печата у восак. Још један интересантан елемент у Плутарховом мишљењу јесте његово учење о стварању.⁶⁵ Према начину на који он тумачи *Тимаја*, Платон подучава о *стварању у времену*. Стварање не треба разумевати као установљавање почетка свега, већ као установљавање почетка *садашњег* космоса. Пре стварања постојала је извесна неуређена врста „стварности“. У одређеном тренутку, свет је створен као космос, у тренутку у којем је парадигма утиснута у неуређену „стварност“. Учење о стварању у времену поново се истиче код Атика (приближно 176–180 н. е.). У његовом систему, под божанством постоји једна узвишена Душа Света, која има улогу Демијурга и Логоса. Идеје припадају тој Души Света, а она функционише као божанско оруђе при стварању света.⁶⁶

Теорије које смо до сада разматрали показују да од тренутка поновног успостављања божанске трансценденције постоји тенденција ка схватању демијуршке функције као повезане с извесним принципом што се помаља „испод“ највишег бога. Теорија о Идејама као о мислима или промислима божанског ума јесте *космолошко* учење. Међутим, с обновом Аристотеловог опуса у првом веку пре нове ере, у философију су уведени нови импулси. То се превасходно односи на Аристотелово учење о уму (*νοῦς*) и о Богу као о мишљењу мишљења. На Аристотелов утицај наилазимо у Алкиновим *Дидаскалијама*.⁶⁷ О Алкиновом животу ништа се не зна, као ни о његовом датуму рођења. Џон Витакер (John Whittaker) га смешта у средњи или касни трећи век, док Дилон изгледа даје предност средини другог века нове ере.⁶⁸

Према Армстронгу (А. Н. Armstrong),⁶⁹ у Албиновом *Епитому*, под чим морамо подразумевати Алкинове *Дидаскалије*, „по први пут наилазимо на Аристотелово учење о божанском *νοῦς* уведеном у платонизам“. Алкин учи да постоји врховни, непокретни Бог.⁷⁰ Тај Бог је ум који вечно созерцава себе и своје сопствене мисли. Такав опис указује на то да је Алкин упознат с учењем о Богу из *Метафизике*, књига Λ. Армстронг налази да „Албин“ (Алкин) овде критички промишља

64) Dillon (1977), стр. 200 и даље.

65) Dillon (1977), стр. 206 и даље.

66) Dillon (1977), стр. 252 и даље.

67) У својој књизи *The Middle Platonists* (London, 1977), стр. 268, Џ. Дилон следи конвенцију и поистовећује Алкин и Албина. Након брижљивог разматрања Витакерових (J. Whitakker) аргумената, Дилон је најзад променио мишљење и прихватио да нема добрих разлога да се ова двојица поистовете. Уп. његов приказ (у *Phoenix*, vol. XXXIX, no. 4, 1985, стр. 420) Витакерове књиге *Studies in Platonism and Patristic Thought* (Variorum Reprints, London, 1984). Уп. Витакеров чланак „*Parisinus Graecus* 1962 and the Writings of Albinus“ (Part 1 and 2) из те књиге. Уп. Alcinous: *The Handbook of Platonism*, приредио и превео Џ. Дилон (Oxford, 1995), стр. ix и даље.

68) Dillon (1995), стр. xiii.

69) А. Н. Armstrong: „The Background of the Doctrine ‘That the Intelligibles are not outside the Intellect’“, у *Plotinian and Christian Studies*, Variorum Reprints, London, 1997.

70) Dillon (1977), стр. 280 и даље.

Аристотела на трагу Платона, пошто „доспева до учења да то што Бог мисли себе значи да мисли Идеје, односно целину интелигибилне стварности“. Идеје су парадигма космоса, али не представљају промисао у уму творца: јер је творац, или демијургов ум, интелигибилна стварност „испод“ првог Бога. Бог је на неки начин узрок свега, али не поступа као делатни узрок. Небески *νοῦς* се окреће ка Богу, а кроз дело постаје ум. На тај начин, Бог уређује ум и Душу Света у складу са собом и својим мислима. Ум кроз дело, вероватно прихватајући Идеје по себи, ствара један уређени свет. У својој демијуршкој функцији, ум се установљава као ум Душе Света, односно као виши аспект Душе Света. На тај се начин уводи ред у космос, након што је неуређена делатност Душе Света доведена у ред.

Алкин прави интересантну дистинкцију између примарних и секундарних интелигибилија.⁷¹ Примарне интелигибилије могу се разумети као Идеје у њиховом трансцендентном бивствовању, као оно што Бог мисли када мисли о Себи, док секундарне интелигибилије представљају форме у материји. Форме у материји вероватно треба схватити као *λόγοι σπερματικοί* иманентне материјалном свету.⁷²

Дакле, према Армстронгу, чини се да „Албин“ (Алкин) ради „нешто интересантније и интелигентније од простог додавања учењу о Идејама, као Божијим мислима, концепцију Бога као аристотеловског *νοῦς*“. Армстронг каже: „Писци који истурају учење да Идеје представљају Божије мисли изгледа да се врло често баве питањима: ‘по којем је пралику Бог створио свет?’ и ‘какав је однос између Творца и пралика којем је прибегао при стварању?’“⁷³ Оно што налазимо код „Албина“ (Алкина) јесте припрема за право – можда, према Армстронговом схватању, „интересантније и интелигентније“ – платиновско питање: „какав је однос вечног интуитивног мишљења према његовом предмету (или предметима) и како тај предмет треба схватити?“ Увођењем аристотеловске психологије, философски интерес постаје усредсређен на унутрашње делатности врховне врсте мишљења. У таквој схеми, демијуршке и космолошке делатности морају се изнова дефинисати, као што ћемо видети код Платина. Но, да ли је тај интерес за унутрашњу делатност божанског ума, као одвојене од космолошке функције такве делатности, већ присутан код Алкина? Овде је важно указати на још један интересантан аспект његовог учења. Он учи да је космички поредак установљен посредством Божије *воље* (*βούλησις*), без обзира на начин на који се та божанска воља може схватити да функционише. Тиме се вероватно не назначава Божија *одлука* да створи нешто. Међутим, то указује да Идеје у Богу *нису* само у секундарном смислу парадигма

71) Dillon (1977), стр. 274.

72) Dillon (1977), стр. 285.

73) Op. cit.

светског поретка, иначе би имало мало смисла говорити о божанској вољи која установљава ред у свету.

Независно од Алкина, општа слика коју стичемо о мишљењу средњег платонизма јесте мешавина махом платонистичке и стоичке грађе, мешавина која исходи у формулисању егземпларистичких теорија. У том погледу, у Алкиновој философији, а можда и у Плутарховој, треба да запазимо интересантну дистинкцију између трансцендентне Идеје и иманентне форме. Та дистинкција је већ постављена у Сенекином опису Платонове философије.⁷⁴ Ма шта мотивисало ту дистинкцију у Сенекином делу, лако је разумети због чега она код Алкина експлицитније доспева у предњи план. Његово учење о божанском уму захтева наметљивије разликовање између функција Идеја унутар Божијег мишљења и функција Идеја као стварања реда у космосу. Код Алкина, та се дистинкција предочава само делимично, док је код Плотина и у новолатонистичком мишљењу изложена експлицитније. У новолатонизму се помаља слика трансцендентног царства Идеја које се поистовећује са божанским умом као таквим. То царство Идеја се претвара у Порфиријево дрво, које представља огледало иманентног царства Идеја. Штавише, иманентне Идеје или форме, како их Алкин види, схватају се као λόγοι σπερματικοί. Тај стоички елемент иманентним Идејама даје динамички печат. Овај особени карактер динамизма пронаћи ћемо у учењу о *λογοςима* Св. Максима, који, по свему судећи, *логос* што установљава суштину схвата динамичније него аристотеловски начин разумевања, у којем постоји утврђена дефиниција једне статичке суштине. Максим, међутим, нема учење о иманентним λόγοι σπερματικοί или о *rationes seminales* какво налазимо код Св. Августина.

Доспевши доведе, можемо рећи да су егземпларистичке теорије махом састављене од платонистичких и стоичких елемената. Чим доспемо до новолатонизма, осећа се снажнији Аристотелов утицај.

Новоплатонизам је настао са Плотином (206–267/70 н. е.). У поређењу са средњим платонизмом, карактерише га јасније учење о три нивоа стварности или о ипостасима, тј. о Једном, Уму (νοῦς) и Души. Врло важну црту представља то што се највише божанство, Једно, не поима као ум (νοῦς), како је уобичајено у средњем платонизму. У својој савршеној једноставности, Бог трансцендира сваки предикат, сваку онтолошку категорију. Није адекватно означити га чак ни као „Једно“.⁷⁵ Према Плотину, свака ствар има своје порекло у том врховном принципу. Бивајући просто по себи, и без делања у виду творца, Једно је извор наредне ипостаси, νοῦς. У том стваралачком процесу *воља* Једног има важну улогу. На тему воље вратићу се у поглављу 3. Једно поседује ἐνέργεια τῆς οὐσίας, коју неизбежно прати делатност (енергија)

74) Видети Сенека: *Писма пријатељу* 58. 16–22.

75) *Енеаде*, 5.5.6.

ἐκ τῆς οὐσίας. Ова делатност кулминира у образовању ипостаси Ума.⁷⁶ Када кажем да делатност *саме* суштине прати делатност *из* суштине, то не значи да оне представљају две различите или одвојене делатности. Изгледа да постоји једна иманентна делатност с извесним транзитивним аспектом. То је, уопште узев, Платинов принцип.⁷⁷

Дакле, на који начин он схвата тај Ум? Малочас смо видели да се Плотин, према Армстронгу, бави не толико питањем пралика према којем је Бог створио свет, колико питањем односа између вечног, интуитивног мишљења и његовог предмета. Аристотелов утицај који подстиче ову врсту спекулације – још једном према Армстронгу – вероватно дугује Албину (Алкину?), чија је дела Плотин можда изучавао, те коментарима Александра Афродизијског.⁷⁸ Плотин каже да су Идеје (τὰ εἶδη) садржане у Уму, а он их обухвата као што род обухвата своје врсте и целина своје делове.⁷⁹ Но, то је лако погрешно схватити. Не треба да замишљамо дистинкцију између субјективне и објективне стране овог процеса мишљења. Чин мишљења и оног мишљеног у стварности не представљају два разлучива момента, зато што Ум као целина *јесте* целокупност Идеја. Треба, отуда, да замислимо *идентитет* између чина мишљења и његовог предмета.⁸⁰

Какве импликације то повлачи? Идеје као такве не представљају превасходно парадигму нижег света у уму његовог творца. То још више важи у овом случају него што је било код Алкина. Па ипак, демијуршка функција постоји, као и парадигма нижих делова стварности. Доста изненађујуће, Ум по себи се и даље може схватати и као ποιητής и као δημιουργός, док је „природа“, као нека врста основне твари, прихватитељка форми.⁸¹ Космос на неки начин своје порекло има у Уму, који се стога може идентификовати као ἀρχέτυπος свега што је испод њега. Ум је κόσμος νοητός, те се овај ноетички космос или архетип поистовећује са парадигмом Демијурга из *Тимаја*.⁸²

На који начин све ово треба да схватимо? Колико ја могу да разумем, сваки ниво бића испод Ума је на један *квалификован* начин исход умне делатности. Општи закон Платиновог космоса гласи да, све док нешто траје у бивствовању, плод је извесне стварности изван себе. Та стварност јесте слика (εἰκών) бића самог као архетипа. Ум је, отуда, стваралачки на исти начин као Једно, што ће рећи да он не усмерава своју пажњу „нигде“ другде, већ остаје у самом себи. То је његова енергија суштине (ἐνέργεια τῆς οὐσίας). Он, дакле, ствара (ποιεῖ) испољавајући многоструку δύναμις

76) *Енеаде*, 5.4.2.

77) Уп. *Енеаде*, 6.1.20

78) Уп. Армстронгов чланак (IV, стр. 402 и даље) у *Plotinian and Christian Studies* (1997).

79) *Енеаде*, 5.9.6.

80) *Енеаде*, 5.9.8. О односу између Ума и Идеја, уп. Е. К. Emilsson (1996).

81) *Енеаде*, 5.9.3.

82) *Енеаде*, 5.9.9

(ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας). Та „моћ“ или „делатност“ (ἐνέργεια) што истиче из суштине Ума јесте Душа. Ум сам по себи остаје непромењен током тог стварања. Душа је, отуда, λόγος νοῦ.

Следећа етапа у процесу јесте стварање нижег природног света. Чак и овде Ум има узрочну улогу, али демијуршку функцију преузима Душа. Ум се надаје као парадигма, али ни на који начин није делотворан у образовању материјалног космоса. Созерцавајући своје порекло у Уму, Душа постаје испуњена – али чиме?, могли бисмо да упитамо. Вероватно Умом као парадигматичним κόσμος νοητός. Окрећући се себи (ἐνέργεια τῆς οὐσίας), Душа успоставља ред, управља и влада (κοσμεῖ τε καὶ διοικεῖ καὶ ἄρχει) „оним што долази после ње“ (оним ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας). Она се креће и тако рађа властити εἶδωλον, који представља иманентни животни принцип биљака и животиња. На макар једном месту Плотин описује то кретање „надоле“ не као „енергијску делотворност“ (ἐνέργεια) што истиче из Душиног созерцања Ума, већ као доспевање до „жеље оних нижих“. Он чак каже да Душа не остаје непромењена док ствара.⁸³ Постоје, међутим, нека друга места где се стваралачка делотворност Душе схвата као израз обичног енергијског кретања.⁸⁴

На који начин Душа „уређује, управља и влада“ космосом? Плотин упоређује космос с кућом којом управља њен градитељ, који „влада њоме повинујући се оном изнад“. На сличан начин, Душа је присутна у космосу а да му не припада. Она господари космосом а да није њиме овладана. Космос се шири онолико колико се Душа простире, а посредством Душе *логос* образује његово биће. Тај *логос* (или *логоси*) образује васељену из идеалног царства Ума. Чини се да, према Плотину, *логос* на неки начин „преноси“ Идеје до ствари које су створене.⁸⁵ Тај „пренос“ путем *логоса* је, вероватно, један могући начин да се опише енергијска делотворност ипостаси Душе у односу на Ум. Материјални космос, такорећи, проистиче из интелигибилног космоса Ума, тако што Ум „даје од себе“ материји. То што Ум „даје од себе“ јесте *логос*, који, како је речено, „тече из њега“. Свет, дакле, причаствује у Уму и *логосу*. Но, овај *логос* није ни нешто чисто умно, ни чисто психичко. Он је ἐκκλᾰμψις из обоје.⁸⁶

У Платиновом систему, то идеално царство, које је идентично стварности Ума, надаје парадигму космоса. Биће материјалног света објашњава се употребом речи *логос* или *логоси* од стране Ума и Душе при преносу пралика на сеновиту егзистенцију материјалности.

Као што смо већ видели, однос између Ума и Идеја Плотин описује као однос између рода и његових врста.⁸⁷ Међутим, нисам сигуран

83) *Енеаде*, 5.1.6; 4.8.3; 5.2.1.

84) Уп. *Енеаде*, 3.8.5.

85) *Енеаде*, 4.3.9. Ово је Ристово мишљење из поглавља о Логосу, у *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge 1967. У горе реченом сам махом следио Ристово тумачење.

86) *Енеаде*, 3.2.2; 3.2.16.

87) За Платиново прилично сложено објашњење односа између чина мишљења и предмета мисли,

да ли сам Плотин поима Идеје као потпуно уређене у „Порфиријево дрво“. Видели смо да су рудименти Порфиријевог дрвета већ присутни у Аристотеловим списима. Преко Порфирија (234–301/5), Платиновог ученика, и његових тумачења Аристотеловог учења о категоријама, такав класификаторски систем постаје јасан.⁸⁸ Остаје неизвесно ко уводи тај *детаљан* класификаторски систем у сферу Ума. У сваком случају, чини се да је тај систем добро постављен код Дексипа (почетак четвртог века), Јамблиховог ученика.

Дексип је написао коментар о *Категоријама* у жанру питања и одговора.⁸⁹ У својој расправи о οὐσία, он Плотина узима као вођу. Плотин, каже Дексип, „постулира један једини род супстанције у интелигибилном царству као заједнички извор бића нетелесних форми, и тако дарујући биће целини чулног царства и формама у материји“.⁹⁰ Чини се вероватним да овај „један једини род супстанције“ представља Платинов νοῦς, друго божанство у новолатинистичком свемиру. Дексип, потом, покушава да у складу с тим протумачи Аристотела. У *Метафизици*, књига Λ (1069a30), он проналази учење о врховној, умној и нематеријалној супстанцији, која покреће остале ствари а сама је непокретна.⁹¹ Мноштво супстанција се супсумира под „Супстанцију уопште“ (τὴν ὅλην οὐσίαν). Све се заједно уводе у један систем тако што се подводе под један првобитни принцип (ἀρχή). Тај принцип је један зато што своје биће има у Једном.

Природне ствари, према Дексипу, егзистирају и у умној и у чулној сфери. Претпостављам да је то израз оне врсте платонистичког реализма који држи да, на пример, људски облик међу чулним бићима представља причаствовање у савршеној људској Форми унутар јединственог царства Идеја. Савршене Идеје морају представљати интелигибилну верзију оних врста и родова што се дају открити у чулном свету. То смо у стању да откријемо зато што затичемо суштинску заједницу међу стварима о којима имамо искуство. Врсте се откривају јер их индивидуе окупљају заједно, док се род простире преко релевантних врста на још универзалнији ниво. Бића се схватају „одоздо“, а њиховим међусобним поређењем успостављају се различити нивои врста и родова на основу карактеристика које су им заједничке и које одвајају једну врсту од друге. Разазнајемо да се тиме успоставља нешто у виду Порфиријевог дрвета. Колико ја могу да разумем, ово апстрактно Порфиријево дрво јесте појмовна копија савршеног, интелигибилног система садржаног у οὐσία, Платиновом νοῦς, као првобитном извору бића.⁹² На овај начин,

уп. Е. К. Emilsson: „Cognition and its object“.

88) Видети Порфирије: *Isagoge*, CAG том IV, стр. 4 (1. 9) – 5 (1. 6). У поглављу 4 ближе ћемо размотрити поједине одељке овог текста.

89) Превод у Dexippus: *On Aristotle Categories*, London 1990; грчки текст у CAG том IV.

90) Dexippus: *On Aristotle Categories*, стр. 74; CAG том IV, стр. 40, 1. 28.

91) Dexippus: *On Aristotle Categories*, стр. 75; CAG том IV, стр. 41, 1. 10.

92) Уп. Dexippus: *On Aristotle Categories*, стр. 60 и даље, 77 и даље, 82 и даље; CAG том IV, стр. 29 (1. 12), 42 (1. 13), 45 (1. 12).

Аристотелове врсте и родови, односно секундарне супстанције из *Категорија*, претварају се у стварно постојеће мноштво умних Идеја, по принципу који представља највишу οὐσία.

Исти правац мишљења налазимо код Амонија (око 435/45–517/26), који је Проклова учења пренео из Атине у Александрију.⁹³ Сам Прокло је о Идејама учио као о егземпларним узроцима мање савршених егзистенција, но његово учење о тим стварима је тако сложено да захтева засебно изучавање, нешто за шта нисам кадар да се овде у то упуштам.⁹⁴ Амоније је наследио философску катедру свог оца у Александрији.⁹⁵ У свом коментару *Категорија*, он прави разлику између партикуларних и универзалних супстанција.⁹⁶ Он каже да партикуларне супстанције нису темељ постојања универзалних супстанција, будући да потоње, које су најузвишеније, преегзистирају. Када Аристотел каже да су партикуларне супстанције *првобитне*, он не мисли да су оне *природно* такве, већ *првобитне за нас*.

Према Амонију, треба повући дистинкцију између интелигибилних и чулних врста и родова.⁹⁷ Форме у чулним стварима представљају иманентну јерархију, а трансцендентна јерархија се огледа у νοῦς. Интелигибилне врсте и родови, који су праве универзалне супстанције, треба схватити као садржаје νοῦς, демијуршког ума. Код Амонија, као и код осталих новоплатонистичких философа, Аристотелов први непокретни покретач се стапа са Платоновим Демијургом како би се образовао други ипостас новоплатонистичког система. Νοῦς или Демијург у свом поседу има универзалне идеје или *логосе* из Једног, а посредством νοῦς Једно је и *causa efficiens* и *causa finalis* целокупног космоса.⁹⁸

Ова слика крајње подсећа на ону коју смо сусрели код Дексипа, где се Порфиријево дрво апстрактних универзалија претвара у преобиље идеја што су садржане у божанском уму. Аристотелова епистемичка логика се тако претвара у новоплатонистичку метафизику. У хришћанској мисли, поготову код Св. Максима, та метафизика се даље претвара у хришћанску метафизику.

2.4: Филон Александријски и рани хришћански егземпларизам

У каснијим поглављима ћемо видети како се утицај новоплатонизма може запазити у мишљењу Св. Максима. Постоји, међутим, још један утицај с егземпларистичким печатом који се осећао у најранијој

93) Превод у Ammonius: *On Aristotle Categories*, London 1991; грчки текст у CAG том IV.

94) Уп. Gersh (1978), стр. 90, напомена 43.

95) Конрад Верикен (Koenraad Veruycken) покушава да реконструира Амонијев доктринарни систем у интересантном чланку „The metaphysics of Ammonius son of Hermias“, у R. Sorabji: *Aristotle transformed*, London 1990.

96) Ammonius: *On Aristotle Categories*, стр. 34 и даље; CAG том IV, стр. 25, 1. 5.

97) Ammonius: *On Aristotle Categories*, стр. 51; CAG том IV, стр. 40, 1. 23.

98) Уп. Верикенов чланак у Sorabji (1990).

хришћанској космологији. Тај утицај потиче директно из средњег платонизма, нарочито у облику какав се затиче код јеврејског философа Филона Александријског. Џон Дилон разматра Филона као философа средњег платонизма.⁹⁹ То се чини разложним, будући да Филонову философију одликује сродство са Антиоховом и Еудоровом философијом. Но, он је читао класичне писци у оригиналу, између осталих Платона и стоике. Филон је био хеленистички Јеврејин који је стекао хеленистичко, а не традиционално јеврејско образовање. Он је тек касније открио своје јеврејско наслеђе и културу. Према Филону, Мојсије је био велики философ (средњег платонизма), од кога су, каже Филон, Грци добили своја најбоља мишљења.¹⁰⁰ Према Дилону, не постоји доказ да је Филон имао било какав значајан утицај на даљи развој средњег платонизма, али је несумњиво утицао на хришћанске мислиоце, Климента и Оригена из Александрије.¹⁰¹

У књизи *De opificio mundi* Филон изграђује своју космологију. Он каже да, према Мојсију, постоје два основна принципа, тј. активни узрок (τὸ δραστήριον αἴτιον) и пасивни елемент (τὸ παθητόν). Ово учење о два принципа вероватно има стоичко залеђе. Активни принцип је Бог, описан као ὁ τῶν ὅλων νοῦς, који трансцендира врлину, знање, добро по себи и лепо по себи. Бог је, као што видимо, ум, али трансцендира сваки предикат. Пасивни елемент је сам по себи неспособан за живот и кретање, али је стављен у покрет, обликован и оживљен посредством νοῦς, односно посредством Бога. Пасивни елемент се преображава у савршено ремек-дело, односно у створени космос.¹⁰²

Створени космос је μίμημα καλόν оног παράδειγμα καλόν. Бог даје облик парадигми у виду νοητὸς κόσμος, боголиког и нетелесног пралика материјалног света, пре стварања видљивог космоса. Телесни свет би требало да садржи онолико αἰσθητὰ γένη колико интелигибилни свет садржи νοητὰ γένη.¹⁰³

Платонов утицај је утиснут у Филонову мисао. Филон је оставио простора за парадигму Демијурга из Платоновог *Тимаја*, парадигму која садржи интелигибилне родове чулних врста. Има, међутим, мало разлога да се верује како је Аристотелов утицај тако далекосежан да су интелигибилни и чулни родови организовани као употпуњено Порфиријево дрво. Иако Платон не употребљава термин „интелигибилни космос“, учење о парадигми као о оном што садржи такав један космос

99) Dillon (1977), поглавље 3 С, стр. 139 и даље.

100) Dillon (1977), стр. 140 и даље и 143.

101) Dillon (1977), стр. 144.

102) *De op.* 7–9. Оним што сам горе написао поставља се питање о вечности материје. Филоново учење је, верујем, у вези с овим питањем двосмислено: уп. Dillon (1977), стр. 158. Но, у *Legum allegoriae* (2.2) изричито се тврди да „пре“ стварања ништа није било заједно с Богом. Уп. интересантну филозофску расправу о Филону од Sorabji (1983), стр. 203 и даље.

103) *De op.* 16–17.

присутно је у *Тимају*.¹⁰⁴ Постоје, међутим, две важне разлике између Платона и Филона: (1) према Филону, парадигму је створио Бог, и (2) она егзистира у божанском мишљењу. Али шта се овде подразумева под божанским мишљењем? Одговор гласи да парадигма егзистира у ономе што Филон назива Логосом. Филон саставља параболу и каже да, када краљ хоће да подигне град, он шаље по обученог градитеља који у свом мишљењу израђује план града. Град обликован у уму градитеља не постоји негде другде ван њега, већ је попут печата урезан у души тог мајстора. Слично томе, оно $\acute{o} \acute{\epsilon} \kappa \tau\acute{o} \nu \iota \delta \epsilon \acute{\omega} \nu \kappa \acute{o} \sigma \mu \acute{o} \varsigma$ не постоји негде „другде“ него у божанском Логосу.¹⁰⁵ Ово учење о „месту“ Идеја своје корене има у Аристотеловом исказу о души као $\acute{o} \tau \acute{o} \rho \iota \nu \epsilon \iota \delta \acute{\omega} \nu$ из списка *О души*.¹⁰⁶ Филон решава проблем оног „где?“ Идеја на исти начин као и остали средњоплатоничари, сугеришући да су оне мисли божанског ума. Изгледа да је с тим у вези Филон на уму имао овај Аристотелов текст, баш као што су га засигурно имали и платоничари након њега. Али нимало није извесно да ли је тај текст био доступан средњоплатоничарима пре Филона.¹⁰⁷

Идеје егзистирају у Логосу, али шта је или ко је овај Логос? Филон каже нешто више о томе у спису *Legum allegoriae*.¹⁰⁸ Логос се описује као Божија „сенка“. Чини се да је то нека врста посредног бића, можда не бића са потпуном ипостасном стварношћу, већ Божија пројава која Му при стварању света служи као оруђе.¹⁰⁹ Логос, Божија слика ($\acute{\alpha} \pi \epsilon \iota \kappa \acute{o} \nu \iota \sigma \mu \alpha$), јесте архетип за стварање свега осталог. Сам Бог јесте парадигма Логоса, а Логос је парадигма свих осталих бића. Посредством делотворности Логоса као божанског оруђа, Идеје извршавају своју космолошку функцију, усађујући се у стварање у виду иманентних $\lambda \acute{o} \gamma \circ \iota$ $\sigma \tau \epsilon \rho \mu \alpha \tau \iota \kappa \acute{o} \iota$.¹¹⁰

Шта, потом, бива сараним хришћанима? У прве хришћанске мислиоце за чије би се мишљење могло рећи да поседује егземпларистичке црте спадају Александријци Климент и Ориген. Верујем да изворе њихових егземпларистичких учења треба пре свега тражити у Светим Списима и, наравно, код Филона.¹¹¹ Поврх тога, постоји извешан извор у стоицизму у средњем платонизму, узимајући у обзир елементе из културног хоризонта тог времена.

104) Уп. *Тимају* 30 ц-д.

105) *De op.* 17–20.

106) *О души* 429а27–28.

107) Није јасно колики је део Аристотеловог опуса био доступан пре Андрониковог издања негде око 60. године пре нове ере.

108) *Leg. all.* 3.96.

109) Библијску позадину Филонових спекулација о Логосу треба тражити у оном што се каже о Премудрости у *Причама Соломоновим* (глава 8) и у *Премудростима Соломоновим* (глава 7).

110) *Leg. all.* 3.150 и *De legatione ad Gaium* 55..

111) Уп. први пасус (2.1) овог поглавља о односу између хришћанства и нехришћанских философских учења, те о важности појединих библијских одломака.

Егземпларистичко учење Климента Александријског, по мом мишљењу, добро је описао професор Волфсон (Wolfson) у својој књизи *Философија црквених Отаца (The Philosophy of the Church Fathers)*.¹¹² Филонов утицај на Климента уверљиво је показан, а слика коју стичемо јесте да Климент потврђује теорију Идеја у *νοῦς*, при чему је *νοῦς* еквивалентан Логосу.¹¹³ Логос, каже Климент, Себе назива Истином.¹¹⁴ Дакле, Истина је Идеја, Идеја је промисао коју Бог има, а тај промисао Логос=Истина=Идеја кога Бог има јесте узрок стварања. Када Климент у једном другом одломку о интелигибилном свету наговештава да је овај створен првог дана стварања, то не може значити да је створено Логос=Идеја.¹¹⁵ То пре значи да вечни Логос Бога Оца, као Идеја Идеје, у Себи садржи интелигибилни свет који је створен првог дана стварања. Према тумачењу Р. Сорабјија, Филонов интелигибилни свет створен је у тренутку стварања космоса.¹¹⁶ Отуда, Климент је у том погледу могао да буде под Филоновим утицајем. Климентов егземпларизам избија у први план када у том одломку каже да је интелигибилни свет архетипски, а да је чулни свет слика оног што се назива моделом. При свему томе, Климент не одступа много од Филона, изузев по својој хришћанској модификацији потоњег учења.

Оригенов егземпларизам, заједно са целокупном његовом космологијом, има важно место у историји хришћанске мисли. Иако је доспео под сумњу због извесних јеретичких схватања и због чега су га, најзад, у време Јустинијана духовне власти осудиле, није свака мисао у његовом систему јеретичка, а његов утицај на источно хришћанско учење био је огроман. Оригенов систем постаје важан у вези са приступом Св. Максиму Исповеднику, због тога што су Исповедникова дела делимично управљена на побијање Оригена и оригенистичких учења. Но, Св. Максим не само да *побија*, већ и *исправља*, што значи да реинтерпретирани оригенистички елементи налазе свој пут у православном контексту Максимовог мишљења. Према Поликарпу Шервуду, има разлога да се верује да је Св. Максим имао приступ не само касним оригенистичким списима, већ чак и делима самог Оригена, макар спису *De principiis*.¹¹⁷ Упознатост Св. Максима са учењима овог великог Александријца, без обзира на то да ли директно кроз списе или не, дала је важан подстицај развоју његовој властитој космолошкој мисли, а камоли његовој теорији о *логосима*, односно његовом егземпларизму.

Извори Оригенових спекулација јесу Свети Списи, Филонова дела, Платонов дијалози и друга грађа што потиче из философских школа.

112) Wolfson (1976), стр. 266–270, са обимним упућивањима на текстове.

113) Clement: *Stromata* 4.25.

114) Clement: *Stromata* 5.3.

115) Clement: *Stromata* 5.14.

116) Sorabji (1983), стр. 206.

117) Уп. Sherwood (1955), стр. 88 и даље.

Према *De principiis*, беспочетност Сина Бога Оца, названа Премудрошћу, „рођена је с оне стране граница сваког почетка о којем можемо говорити или га схватити“, а „ово само постојање премудрости подразумева способност и облик творевине која ће постојати“. Премудрост у себи садржи *initia*, *rationes* и *species* целокупне творевине.¹¹⁸ Разложно је помислити да на овом месту те речи на старогрчком гласе ἀρχαί, λόγοι и εἶδη. У свом коментару Јеванђеља по Јовану, Ориген такође каже да „баш као што су кућа и брод саграђени или смишљени према замислима градитеља, имајући свој почетак у замислима и мислима тог мајстора, тако ће све ствари постати сходно мислима о ономе што ће бити, а што је Бог у премудрости унапред замислио, ‘Јер он сачини све ствари у премудрости’“. У ономе што реченом непосредно претходи, он премудрост и промисли о космосу изричито смешта у Логос.¹¹⁹ Грчки термин који је преведен као „мисли“, у овом одељку гласи λόγοι. Волфсон наводи још један текст из истог коментара који показује да целокупност логоса образује *интелигибилни свет* у Логосу, сходно којем су све ствари постале.¹²⁰ Интересантна је употреба термина *логоси* у овој вези. Волфсон додаје следећи коментар:¹²¹

Термин „логоси“, дословно „узроци“, у смислу рационалних промисли, и отуда идеја, јесте скраћеница за стоичке „семене логосе“ (σπερματικοί λόγοι), које Ориген овде лишава њихове материјалности и употребљава у смислу идеја у Божијем уму, на трагу је Филонове аналогије, који овај стоички израз употребљава у смислу моћи Логоса који је иманентан свету.

Стоичка позадина средњоплатонистичке употребе овог термина коментарисана је у ранијим одељцима овог поглавља (2.2 и 2.3). Верујем да је исправно рећи да је Ориген лишио – како је то можда учињено код неких ранијих средњоплатоничара – λόγοι σπερματικοί њихове материјалности. Ипак, чини ми се да чак и ако се *логоси* у грчко-хришћанској мисли уводе у интелигибилно царство као Божије мисли, и отуда као божанске промисли или дефиниције бића, они и даље задржавају понешто од динамичке снаге какву су имали у ранијем мишљењу, па чак и у самом стоицизму. Као што ћемо видети, такав је макар случај са *логосима* у мишљењу Св. Максима.

И Филон и Климент уче да је интелигибилни свет на неки начин створен. Оригенови текстови које сам разматрао изгледа да имплицирају да у вези с тим питањем он не дели исто схватање. Но, не бих се усудио

118) *De princ.* I.2.2. Предео Butterworth (1936), стр. 16.

119) *In Joan.* I.22, PG 14: 56c–d. Предео R. E. Heine у Origen: *Commentary on the Gospel according to John, books 1–10*, Washington 1989, стр. 57.

120) *In Joan.* XIX.5, PG 14: 568b–c, преведено у Wolfson (1976), стр. 277 и даље.

121) Wolfson (1976), стр. 277.

да с превише сигурности изведем овај закључак, пошто нисам ближе упознат с његовим делима, а много тога што је он написао није допрло до нас.

Климентово, а поготову Оригеново учење о Логосу који садржи све *логосе*, даје парадигму за касније спекулације о божанским Идејама на хришћанском Истоку. Постоје, међутим, извесне мане у Оригеновом учењу, које можда дугују утицају философије средњег платонизма. У његовој светотројичној теологији из *De principiis* постоје извесне подређивачке тенденције: Отац је надређен свим бићима, Син је мањи од Оца, а Свети Дух је још мањи.¹²² Уколико је ово исправна слика Оригеновог мишљења, онда би могло изгледати да се Син појављује у виду средњоплатонистичког Ума „под“ првим богом.¹²³ Типично је за философију средњег платонизма – Алкин представља изузетак – да Идеје смешта у Ум, који је секундаран у односу на највише божанско биће. Оно што је Св. Максим из тога научио није, међутим, било толико да су *логоси* садржани у Логосу као интелигибилном свету или као Његовим мислима. Св. Максим не схвата Логос као средњоплатонистички или новоплатонистички *νοῦς*, већ као лично и активно божанско биће. *Логоси* су нерастопиво повезани са Логосом, али су на неки начин „изван“ Логоса. Верујем да је метафора унутар/изван интересантна и важна. То, наравно, не значи да су *логоси* унутар или изван Логоса као да је Он нека врста физичког или квазифизичког места. Та метафора указује на два начина на која су Логос и *логоси* међусобно повезани. Метафора *логоса* који бивствују у Логосу, иако образујући интелигибилни свет у Логосу, могла би да значи да Логос созерцава *логосе* као Своје властите мисли, које су унутрашње Његовом бићу. Чини се да је унутар западног хришћанства овај начин разумевања односа започео Св. Августин.¹²⁴ Када је његова верзија ове теорије почела да бива разумевана у новоплатонистичком правцу – најзад, то је уобичајен начин њеног разумевања – Реч је схватана као идентична Његовим мислима, то јест као остваривање у Њему Самоме свих савршенстава свега бивствујућег. То је за последицу имало да је Реч Божија у начелу сазнатљива, будући да је Он суштински поистовећиван са овом врстом садржаја.¹²⁵ Овим не желим да сугеришем ни да негативна теологија на Западу има тек маргиналну улогу, нити да је западно светотројично учење субордијанистичко. Али, иако не желим да сугеришем да негативна теологија на Западу има незнатну улогу, поистовећивање Логоса и *логоса* у западној хришћанској философији

122) *De principiis* 1.3.5. Грчки фрагмент који садржи овај податак потиче, међутим, из једног непријатељског извора, тј. цара Јустинијана. Овај фрагмент схватам као да указује на теологију а не на икономију, али можда грешим.

123) Уп. Kelly (1977), стр. 126 и даље.

124) Уп. *De diversis quaestionibus LXXXIII* 46 и *О држави Божијој* 11.29, где се подразумева да су Идеје садржане у Речи Божијој.

125) Овој врсти мишљења природно се намеће учење о *analogia entis*, учење које је јасно присутно већ код Св. Августина: уп. *О држави Божијој* 12.2.

могло би да објасни због чега та врста теологије никад не достиже ниво важности какав има на Истоку.

Изричито воздвижење Сина Божијег на Никејском сабору подразумевало је да платонистички надахнута субордијанистичка христологија више не може бити прихватана као православна. То отвара пут ка даљим развојима у учењима о божанским атрибутима и божанским Идејама, развојима који су најизраженији на Истоку. Кападокијска апофатика, прихватајући читаву тријадну божанских личности, припремила је пут за систематизацију апофатичке и катафатичке теологије у списима који носе име Дионисија Ареопажита. У тим списима, божански „атрибути“ (πρόοδοι) и Идеје (λόγοι) схватају се као „изван“ Тројице.¹²⁶ То значи да се они узимају у обзир као пројављивања *ad extra* божанског бића. Учење о божанским Идејама код Дионисија није подробно развијено. Код Св. Максима, с друге стране, такво учење је присутно у сваком делу које је написао. Међутим, ни у једном његовом делу не постоји систематски разрађен приступ; премда, по мом мишљењу, оно што он о томе заиста пише оставља утисак да је заправо систематски промишљао кроз импликације тог учења. Као што ћемо видети у поглављу 4, показује се да је његово учење брижљиво артикулисано.

Који су писани извори што садрже егземплиристичка учења били доступни Св. Максиму? Верујем да је Шервуд у праву када каже да су му била доступна Оригенова дела, макар *De principiis*. Надаље, знамо да је био блиско упознат са Дионисијевим *opusом*. Као што смо видели, такође је могуће да је у раним годинама читао поједине новоплатонистичке списе, међу којима су били новоплатонистички коментари о Аристотеловим делима.¹²⁷ У уводу у ову студију, разматрао сам дела која је Св. Максим вероватно читао. У овом тренутку, бићу слободан да просто поновим колико је тешко доспети до извесности у вези с овим питањем.

Према Св. Максиму, *логоси* су „изван“ Логоса. То сазнајемо на основу омиљене слике којој он прибегава како би илустровао однос између Логоса и *логоса*. Реч је о слици круга, његовом центру и радијусима.¹²⁸ Центар представља Сам Логос, а радијуси његове *логосе*. *Логоси* се на неки начин протежу из Логоса, и требало би их, макар делимично, разумети као неку врсту „спољашње“ делотворности божанског бића. У овом учењу о Идејама сачувана је извесна стоичка црта, судећи по крајње динамичком карактеру који му Св. Максим придаје. Идеје су божанске „мисли“, али не толико схваћене као чисто интелектуални појмови колико су мишљене као делотворне, божанске намере које

126) Пошто ћемо се овим темама вратити у поглављима 4 и 5, тамо ћемо се осврнути на документацију.

127) Sherwood (1952), стр. 1–2.

128) Уп. одељак 4.1, где се испитују три таква текста.

установљују створене природе. Оне могу сачувати тај карактер једино уколико су повезане са божанском вољом, као што изричито и јесу.¹²⁹ Његово схватање *логоса* као хтења могло би се, наравно, тумачити као ништа друго до Ареопагитово завештање, који их такође назива „хтењима“, смисао који је Св. Максим изричито наглашавао. Но, уверен сам да разлог да се они назову, или – још прецизније – *разумевају* као хтења, није само питање Дионисијевог утицаја, већ истицања теоријске важности тог учења самог по себи. Хришћанско учење о Богу и његовој творевини захтева истицање улоге божанске воље. Божанска промисао о космосу морала би бити повезана са божанским хтењем, те би отуда најразумније било да промисао схватимо као намеру или *промишљајућу вољу*.

Скок од Оригена ка Дионисију и Св. Максиму доиста је дугачак. Било би врло корисно знати да ли постоје нека егземпларистичка учења која су експлицитно развијали утицајни хришћански мислиоци у периоду између њих, на пример Кападокијци. Егземпларистичка мисао код Кападокијаца би, верујем, имала значајан утицај на касније развоје. Али, нажалост, колико ја могу да кажем, код Кападокијаца нема много тога да се пронађе. Најпре би требало да се окренемо Св. Василију Кесаријском. Јарослав Пеликан наводи одломак из једног од његових писама и његов смисао повезује са учењем о божанским Идејама:¹³⁰ „Од ствари од којих сада видимо само сенке, као у огледалу, касније ћемо, када се заоденемо у нерозориво и бесмртно тело, гледати њихове архетипове“ (τὰ ἀρχέτυπα). Не осећам се сигурно у погледу повезивања овог навода са учењем о Идејама. Св. Василије говори о истинском созерцању τὰ ὄντα, а оно што можемо да видимо у овом животу јесу сенке тих божанских реалитета. Када се ослободимо наших земаљских тела, созерцаваћемо те реалитете као такве, или, како се каже у том наводу, архетипе. Ти архетипи или реалитети су, претпостављам, истоветни са ἐνέργειαи о којима Св. Василије пише у неким другим својим писмима.¹³¹ Те „енергије“ јесу божанске делатности које, по мени, могу бити спознате у созерцању. Као примери могли би се навести страха Божија,¹³² благодатност, правда и творачка моћ. „Делатности“ (енергије) како их схвата Св. Василије треба некако разликовати од божанске суштине.¹³³ Оне су спознатљиве, што се не би могло рећи за суштину. Ἐνέργειαи би се могле разумети као нека врста божанске делатности посредством које Бог управља свим Својим пословима у вези са створеним светом. Али све је то исувише неодређено да би се схватило као израз неког егземпларистичког „учења“.

129) Уп. *Одговори Таласију* 13, CCSG 7: стр. 95, I. 6 II.

130) Уп. Pelikan (1993), стр. 98, St. Basil: *Letter VIII*, vol. 1, стр. 89 у Loeb издању. Ја сам уметнуо грчке речи.

131) St. Basil: *Letter CCXXXIV*, vol. 3, стр. 373 у Loeb издању.

132) „Страхота“ је Дефераријев (Deferrari) превод оног τὸ φοβερόν из Loeb издања. Може бити да је превод мало неприкладан. Грчка реч означава страх Божији.

133) Природа ове дистинкције биће разматрана у одељку 5.2 ниже.

По мом мишљењу, добро би било да се окренемо спису *In hexaemeron* (Шестоднев) Св. Василија, зато што би, ако игде, тамо требало да очекујемо да пронађемо егземпларистичко учење. Но, још једном, исход је прилично танак, иако доиста проналазимо неке назнаке у вези с тим питањем. У својој другој беседи, Св. Василије критикује учење о нествореној твари.¹³⁴ Заступници таквог учења су обманути аналогијама из обичног људског живота. Он каже:¹³⁵

Пошто је тако да је код нас свака вештина јасно заокупирана извесном грађом, рецимо, вештина металостругарства гвођзем, а дрводељство дрветом; а код њих је садржина једна ствар, а облик друга; а то сачињено из облика нешто друго; штавише, будући да се та грађа добија извана, а облик се вештином њој прилагођава, те коначни плод јесте спој и једног и другог, односно облика и грађе; тако они мисле да је и код божанске творачке делатности промисао света створен премудрошћу Творца свих ствари, али да је грађу Творац присвојио извана, па је свет саставио да постоји, имајући своју основну твар и садржину извана, а примајући свој промисао и облик од Бога.

Оно што Св. Василије каже у овом одломку могло би се схватити као полемика против једне верзије платонистичког егземпларистичког учења. Када излаже своје властито схватање, он говори о Богу, „пре“ (πρίν) него што су постојали било какви опажљиви предмети, као да је „трагао по Свом уму и решио да доведе у постојање ствари које нису постојале“.¹³⁶ То би могло да подразумева да је Бог Сам сачинио план „пре“ него што је – у логичком, не у временском смислу – створио свет. Бог је осмислио какву би врсту света створио, а потом је створио одговарајућу твар заједно с њеним обликом.¹³⁷ Овај начин мишљења могао би се разумети као да указује да је Св. Василије заправо заговарао неку врсту егземпларистичког учења, иако оно није подробно разрађено. Но, последице које можемо напабирчити на основу онога што он заиста каже су, као што сам малочас рекао, прилично танке.¹³⁸

Ако се окренемо Св. Григорију Ниском, стичемо једну јаснију слику. У свом спису *In hexaemeron*, он нам казује да је Бог видео све ствари „пре“ (πρό) њиховог стварања.¹³⁹

134) *In hex.* 2.2, PG 29: 29с и даље.

135) Преведено у Saint Basil: *Exegetic Homilies*, стр. 23.

136) Saint Basil: *Exegetic Homilies*, стр. 24.

137) Ibid.

138) У својој расправи о кападокијском учењу о Идејама, Пеликан (1993) не нуди никакву ширу документацију која би разрешила то питање у случају Св. Василија. Наравно, постоји могућност да бисмо негде у делима Св. Василија могли да пронађемо јасније назнаке његове позиције, али за сад су ми такве назнаке непознате.

139) *In hex.* PG 44: 726.

Божанско око је видело све ствари и све је изнедрено „снагом речи“ (ὁ τῆς δυνάμεως λόγος). Чини се да то подразумева да је Бог созерцавао Идеје свих оних ствари које је Он хтео да створи „пре“ њиховог стварног стварања.¹⁴⁰ Стварање материјалног света надовезује се на ово у виду „прописаног реда развоја“.¹⁴¹ Бог створи небо, етар, звезду, ватру, ваздух, океан, земљу, жива бића и биљке, каже Св. Григорије. Мисао о таквом стварању налази се и у његовом спису *De hominis opificio*.¹⁴² Према мом мишљењу, све ово – божански промисао или скуп Идеја и уређени развој стварања – назначавача једно чвршће поимано учење о егземпларизму. Да ли би још неки текстови Св. Григорија могли да потврде ову слику? Верујем да би могли. У његовом спису *De perfecta christiani forma*, каже нам се да је Христос Божији δύναμις и Божија σοφία.¹⁴³ Целокупна творевина и оно што је чулима опаљљиво и оно што трансцендира моћ опажања, сачињена је δι' αὐτοῦ и обједињена ἐν αὐτῷ.¹⁴⁴ Велика чуда стварања не би постојала да их Премудрост није промишљала, нити би постојала да Моћ није пратила Премудрост у испуњавању божанских мисли (τὰ νοήματα). Тек кроз Моћ, каже Св. Григорије, мисли постају дела (δι' ἧς ἔργα τὰ νοήματα γίνονται). То нам показује да је божанска Премудрост, Христос, у Свом поседу имала све νοήματα „пре“ стварања космоса. Разложно би било те νοήματα схватити као божанске Идеје за створене ствари, Идеје које се у створеном космосу имају отелотворити посредством Христа као Моћи.

У спису *De virginitate*, Св. Григорије изричито помиње ἢ τοῦ καλοῦ ἰδέα и τοῦ καλοῦ ἢ φύσις.¹⁴⁵ Тај текст одаје утисак да је он познавао Платонов дијалог *Гозба*. Идеја лепоте је узрок (αἷτιον) свеколике лепоте и свеколике доброте, каже Св. Григорије.¹⁴⁶ Ова Идеја лепоте, наравно, не сме се схватити као стварност по себи, одвојена од Бога. Она припада Богу, као један од Његових *attributes*. Но, ако промишљамо на овај начин, онда имамо један проблем. Чини се да су божанске *мисли* једна, а божанска *савршенства* друга ствар. Којима од њих да наденемо име „Идеја“ када говоримо о Идејама у вези са егземпларизмом? Мени се чини оправданим мислити да текстови из *In hexaemeron* и *De perfecta christiani forma* претпостављају егземпларистичко учење о божанским Идејама као божанским мислима или промислима. Текст из *De virginitate*, међутим, тиче се нечег другог. То можда може збунити читаоца, тако да своју поенту морам да учиним што јаснијом. Оно што је Бог видео „пре“ стварања, ствари присутне у Његовом уму, јесу, право говорећи,

140) H. F. Cherniss (1934), стр. 26, тумачи овај текст на такав начин.

141) Ibid.

142) *De hom. op.* 1, посебно 1.5, и 2. Уп. такође 8.4.5. PG 44: 128ц и даље, 132д и даље, 144д и даље.

143) *De perf.* PG: 260б. Уп. *Прва Коринћанима* 1:24..

144) Уп. *Колошанима* 1:16–17.

145) *De virg.* 11, PG 46: 364ц.

146) Ibid. 368д.

Идеје. То су Идеје чије је суштине Бог желео да створи. Али оно што Св. Григорије назива „Идејом лепоте“ чини се да није Идеја егземплиристичке врсте. Пре изгледа да је ту реч о божанском савршенству или божанској енергији. С тим у вези, терминологија Св. Григорија није важна. Оно што је важно јесте чињеница да се суочавамо са различитим аспектима божанског бића. Први аспект је Божија мисао о *врсти* ствари које Он жели да створи, други аспект су Божија властита савршенства. Св. Григорије ову дистинкцију вероватно није систематски разрадио, али чини се да је на неки начин макар претпоставио да заправо постоји таква дистинкција. Касније ћу тврдити да је дистинкција између Идеје и енергије установљена код Дионисија Ареопагита и, у много јаснијој мери, код Св. Максима Исповедника.¹⁴⁷

Смисао који настојим да извучем може пронаћи индиректну подршку у једном прилично неразговорном тексту из списка *De hominis orificio* Св. Григорија.¹⁴⁸ Тај текст указује да је Бог најпре створио човека, не као партикуларију, него као универзалију (οὐχ ὁ τῖς ἀλλ ὁ καθόλου). Та универзалија је τὸ τῆς ἀνθρωπότητος πλήρωμα, која је била садржана у божанском предзнању и моћи као првој творевини. Уколико је ово исправно тумачење, онда би требало да претпоставимо да су божанске Идеје за створене суштине и саме створене у искомском, трансцендентном чину. Да су идеје створене, ма колико чудно изгледало, сада не би требало да нас изненади. Видели смо да се интелигибилни свет Филона и Климента односи на поредак створења. Ово тумачење Св. Григорија требало би да моју поенту о Идејама и савршенствима или енергијама учини још јаснијом, зато што је, иако се Идеје тек уз тешкоћу могу схватити као створене, ипак несхватљиво да би феномени попут божанске лепоте или добротe могли представљати створења. Дакле, они су нешто друго, тј. вечна савршенства или енергије божанског бића.

Трећи Кападокијац, Св. Григорије Богослов, у свом спису *Poemata Arcana*, даје јасан израз егземплиристичком учењу. У песми „О васељени“, он најпре одбацује платонистичко учење (упор. *Тимај*) да материја и форма деле неисконски статус Бога.¹⁴⁹ Бог није попут сликара који „треба да створи облик који наликује неком другом облику, посматрајући пред Собом предмете које Његов ум већ није насликао“.¹⁵⁰ Св. Григорије учи да Бог созерцава Идеје целокупне икономије у Свом уму, а потом ствара интелигибилни и чулни космос.¹⁵¹ Игледа да се исто учење подразумева и у његовој песми „О провиђењу“, но он у њој није тако изричит.¹⁵²

147) Уп. поглавље 5 ниже.

148) Уп. главу 16: 16–18, PG 44: 1856 и даље.

149) *Poemata Arcana*, стр. 16, 1. 3–4.

150) *Poemata Arcana*, стр. 16, 1. 21–23, превео Sykes.

151) *Poemata Arcana*, стр. 20, 1. 67–100.

152) *Poemata Arcana*, стр. 22 и даље. Треба истражити да ли у другим делима Св. Григорија постоје даљи наговештаји или пак разраде егземплиристичког учења. Сматрам да би будуће изучавање учења Кападокијаца требало да садржи темељно истраживање овог аспекта њихове космологије.

Верујем да су ова разматрања показала постојање макар једног рудиментарног облика егземпларистичког учења у кападокијској мисли. Такво учење код, пре свега, Григорија Ниског и Григорија Богослова морало је дати снажан подстицај развоју егземпларистичког учења код Св. Максима. Дакле, Св. Максим је могао наћи егземпларизам не само код Ареопагита, већ и у списима већине православних и угледних теолога из четвртог века.

Тиме се окончава мој историјски преглед. Признајем да моја конструкција развоја егземпларистичке мисли садржи слабе тачке, иако сматрам да је овај преглед махом исправан. Нисам кадар да будем стручњак за све мислиоце о којима сам расправљао, и уверен сам да ће други стручњаци пожелети да исправе понеке моје тврдње. Надам се да ће оно што сам настојао да понудим отворити подручје за даља истраживања. Поздрављам сваку конструктивну критику која може уследити.

У свом закључку нећу настојати да се још једном осврнем на тај развој. Нагласићу само једну тачку која је од важности за моју даљу расправу о мисли Св. Максима. У хришћанској философији, макар од Кападокијаца наовамо, чини се да искрсава дистинкција између божанских Идеја и божанских савршенстава или енергија. Та дистинкција има важну улогу у метафизици Св. Максима, као што ћемо видети у наредним поглављима.

Будући да је учење о божанским Идејама као аспектима Божије воље блиско повезано са учењем о стварању ни из чега, следеће што ћемо испитивати јесте мишљење Св. Максима о стварању.

*Превод са енглеског:
мр Александар Добријевић*

ХРИСТО ЈАНАРАС

Есхатологија – крај времена или слобода од времена? *

Када Црква говори о „последњим догађајима“, тада она показује своју веру као поверење у Христа. Она говори не о томе шта познаје као историјски опит него о томе чему се нада.

Догађај Цркве – то није само догађај једне религије у историји човечанства. Религије пружају кодификацију (систематизацију) уверења о животу после смрти и о крају света. Религије се показују као продукт природне (јестаствене) и инстинктивне потребе коју човек има ради метафизичке сигурности – потребе, углавном, психолошког уверења да ће његово „ја“ бити спашено, односно, наставити вечно да постоји, да ће његово „ја“ постојати у бесконачној радости.

Црква, осим тога, показује да је и организација друге врсте. Она благовести човекову слободу од нужности коју му намеће његова створена и смртна природа, слободу од времена, места, пропадљивости и смрти, слободу од инстинктивне „нужности“ човека за религијом. У Цркви се превазилазе закони природе (јестаства). Побеђују се и „мисаони идоли“, интелектуална и психолошка неаутентична религијска уверења која се односе на „последње догађаје“.

Чини нам се како, да бисмо осетили нешто из реалности (истине) Цркве, стално морамо имати у виду чињеницу разликовања Цркве од религије. Ни на тренутак не смео заборавити мудру изреку да у лету авиона који се нађе у зони јаке турбуленције нема ниједног безбожника. Сви су религиозни због инстинктивне биолошке нужности.

Црква ништа не зна о последњим данима. Она предаје себе Божијој љубави и нада се. Ово поверење је заправо друга врста знања, не психолошког или чак „мистичког“ – то је знање које проистиче из односа (везе) и које ми људи осетимо сваки пут када истински заволимо некога. Такво знање доноси јеванђелска наука, због тога се језик Цркве не подређује језику науке и нашем свакодневном језику чије су границе – границе нашега света. Благовест Цркве оваплоћује се у нашем језику али се не може сместити у појам и границу нашег језика, нити се може исцрпити значењима нашег овоземаљког емпиризма. Црква благовести „оно што око није видело и ухо није чуло и у срце човеку не дође“ (1. Кор. 2, 9), она упућује ка „неисказаним речима које човеку није допуштено говорити“ (2. Кор. 12, 4).

* Овај текст је превод обраћања професора Христа Јанараса са Богословске конференције посвећене есхатолошком учењу Цркве одржане у Москви 2005. године, објављеног на руском језику под насловом «Эсхатология: конец времени или свобода от времени?» у зборнику *Эсхатологическое учение Церкви. Материалы богословской конференции РПЦ, Москва 14–17 ноября 2005 г.*, Синодальная богословская комиссия, Москва 2007, стр. 20–25.

Због тога, могуће је слушати језик Цркве, а разумети другачији црквени језик као да се ради о језику још једне религије. Могуће је певати заједно са Црквом да је „смрт смрћу побеђена“ а истовремено сматрати да ће човек победити смрт својим сопственим добродетелима, заслуживањем награде религиозним достигнућима. Другим речима, може се десити оно што се десило са књижевницима и фарисејима, који су сматрани људима вишег степена религиозности у епохи Христовог земаљског живота. Пред њима је био оваплоћени Син Очев, Логос (Слово) неприступног Владара, обучен у материјалну плот (као што је материјалан и у границама људског говора био и језик Његовог Јеванђеља). Чак не сумњајући до каквог откривења је водило Његово материјално и лично присуство, они су веровали (са самовеличајућом религиозном вером) да Он „демоне има и кнезом демонским“ укида јестаствене законе.

Искуство учесника црквеног живота предлаже као услов за прилазак разумевању смисла јеванђелског језика – апофатизам: апофатичку верзију објашњења. То је немогућност да се исцрпи истина у њеном формулисању. Између схватања формулисања истине и знања истине постоји растојање које можемо прећи само искуствено.

Не можемо чак изразити ниједну реч о есхатолошкој нади Цркве без радикалног апофатизма црквеног језика. Ако одбацимо апофатичку изражајност и пожелимо да будемо доследни језику (општег) просечног човечанског елоквентног опита, тада то води ка компромису са делимичним агностицизмом: не знамо ништа о томе шта ће бити после смрти. Знамо са емпиријским искуством, о чему говори Св. Анастасије Синаит, да је човекова природа створена и због тога смртна и да са смрћу престаје човекова душевно – телесна природа; престају све његове душевне и мислене функције: самосвест, мисао, размишљање, уобразиље, жеље, и човек више не може да делује посредством свог тела. Не може да говори, да се сећа, разликује, жели, да се сматра неким, разуме и одређује (св. Анастасије Синаит, *Odigos*, PG 89, 36). Савремени човек, а сви ми живимо у његовим условима (условима живота) које диктира владајућа култура нашег доба, научио је и учи се како му диктирају обичаји и рефлексии (културе) нашег свакодневног живота – ми имамо исти начин размишљања: знамо да потврдимо аргументоване чињенице стварношћу природе у којој живимо. И благодарећи математичкој (статистичкој) разради наших доказа можемо у неким случајевима – не увек – предвидети нешто што ће се десити у будућности (на пример, помрачење сунца или промену времена).

Наравно, у прошлости веку и на пољу чисто „позитивистичких“ наука, створених нашем културом, настала је врста инверзије која је супротна нашим позитивистичким доказним методама. Можемо да предвиђамо на основу статистичке разраде наших садашњих убеђења али можемо и

супротно – да дођемо до актуелних закључака проучавајући јасно видљив функционално потврђен крајњи циљ тог система који проучавамо. Пример такве инверзије доказног метода је прозван човечанским начелом (антропичким принципом) – а то је методолошки принцип који се налази у оквирима квантне физике.

Постоји човек, поручује „човечански принцип“. Значи, од непознатих, за сада, чињеница стварања и функционисања универзума, највероватнији са научне тачке гледишта су они фактори који омогућују услове за стварање разумног живота на земљи. Бићу храбар да кажем да искуство Цркве прокламује следеће: постоји лепота света која држи квалитет и начин постојања и тај квалитет подразумева примаоца и оцењивача тог начина постојања, тј. човека. Лепота – то је разлог и могућност да се ствара однос између човека и света, то је призив који се тиче саме лепоте. „Пошто Он све призива ка Себи, онда се и Он зове Лепота“ (*О божанским именима*, *Corpus Areopagiticum*). Ако космичка реалност постоји само под ликом лепоте и ако лепота постоји као загонетна веза човека са светом, онда је та веза функционално потврђени чин целог космоса и тада се може сматрати да је космос пролазан, но човек – као услов и фактор целог космоса – то свакако није.

Ми говоримо о вези и свези која означава познање искуствене непосредности везе, односно откривења. Морам да познајем Творца у творевини, Животописца у живопису, Композитора у музици. Морам да активно сусретнем персоналну другост Творца, и сасвим је јасно да је та веза непринудна. Она се добија, то је чињеница слободе. Ни једно учење и спознаја не могу ми дати знање које ми дарује та веза.

Треба да осетим кроз лепоту света персоналну другост Творца – Логоса (Слова) као Љубитеља безумног човека – то је откривење које је дар а не наметање. Оно се стиче не као искуство путем учења него као искуство које извире кроз савладавање искушења која се јављају у стварању такве везе. Искушења која се јављају у процесу постојања могу изнедрити препреке наспрам појма слободе и то често у трагичним консеквенцама јер се са лепотом природе и јестаства често преплиће и природно, јестаствено зло (страх, брига, бол, претња) као паралелни фактор човековог постојања: то је ивица или поље за борбу која се води за остварење истинске слободе човека.

Морам да осетим историјско присуство оваплоћене љубави Божије ка човеку, присуство Женика Христа кроз заједницу љубави и са очевицима Његовог присуства. *То је искуствено познање*, а не информација или процес учења. Та веза функционише као самопредаја и самоприношење, тј. као вера – поверење које је услов и орган узајамног одношења у постојању – услов и орган Цркве. Моје учешће у догађају Цркве – то је искуствено (емпиријско) познање краја мог постојања, то је очекивање и предукус пуноће те везе као нада и циљ мог последњег догађаја: „Да сви

једно буду, као ти, Оче, што си у мени и ја у теби, да и они у нама једно буду... Ја у њима и ти у мени, да буду усавршени у једно“ (Јн. 17, 21–23). Ништа више нам и не треба од таквог искуственог познања које нам дарује подвиг заједнице и љубави у Цркви. Нас чак и не интересује да ли ће наше „ја“ бити вечно. Нама је довољно да постоји Онај кога љубимо. „Јер нико од нас не живи самоме себи, и нико не умире самоме себи; јер ако живимо Господу живимо, ако ли умremo, Господу умиremo. Дакле, и када живимо и када умиremo, Господњи смо“. (Рим. 14, 7–8). Осмелио бих се да кажем да је апостол Павле дао сведочанство, а један „атеиста“ нашег савременог начина живота драматично изразио ово размишљање (о љубави). Жан – Пол Сартр је записао: „Нека се Он сто или пак хиљаду пута разгневи, довољно је што Он постоји“. Ова жеђ Сартрова могла би бити чак и мерило схватања наде која се тиче последњих дана као еросне жеље.

„Нова пак небеса и нову земљу по обећању Христовом очекујемо“ (2. Петр. 3, 13). Логика наше жеље и чекања је логика везе и односа, а не логика закључка научног посматрања. Ми очекујемо, на крају, да ће бити spaшен свако ко и најмање учествује у пројави љубави Божије, почевши од љупкости неприметног пољског цвета до савршене хармоније кретања галаксија, од предивних корака леопарда до светлости детињих очију или пак исте светлости и сјаја који постоје у мајчинском осмеху.

Ми чекамо, оно што је резултат речи Божије, стваралачког Божијег дејства, да буде spaшена лепота и премудрост небеса и земље. „Он рече и посташе, и реч Господња остаје довека“. Очекујемо да ће бити spaшено све што је слободно од нужности која управља творевином – од пропадљивости, страха, бола и смрти – да ће бити слободно као и нетљено тело Сина који је сео са десне стране Оца. Очекујемо да ће бити spaшено и време али не као наставак претходног времена, које беше неизвесно и узрок страха, него као време које је слобода од сваког предвиђања, које представља динамику дивљења „од славе ка слави“, у осећању заједништва „лицем ка лицу“ са Жеником и нашом Љубављу – Христом.

За начин мишљења нашег савременог језика и наше науке, па понекад и нас самих са нашим маловерјем, то есхатолошко очекивање јавља се као „пусто слово“ (Лк. 21, 11), као сентиментална фантазија, „демонстрација наших психичких жеља“. Међутим, у Цркви ми опет певамо: „Мој почетак и ипостас јесу стваралачка Твоја заповест“. То наше певање пројављује другу онтологију, откривење другачијег начина живота. То није наша материјална природа, кажемо, што се јавља за нас као ипостас (дејствујуће битије) – то је позив којим нам се обраћа Бог и који нас саздава из небића у биће. Ми постојимо као ипостасни одговор на позив Божији да остваримо наше биће као везу са Њим.

Чак и данашње науке потврђују да се наивност, којом изједначавамо

људски живот са биолошком и психолошком индивидуалношћу, показује као лакомислена заблуда. „Разумни субјект рађа се на месту другог“ – кажу наше науке. Наше битије, постојање, се одређује као одношење, као жеља за животом као везом, заједницом.

У Цркви не знамо ништа о последњим, есхатолошким догађајима. И то незнање је „изнад сваког знања“. *

*Превод са руског језика:
Илија Марчетић, дипл. теолог*

* Аутор текста изражава есхатолошко знање и надање апофатичком одредбом – прим. прев.

ЖАН ДАНИЈЕЛУ

Ступање у Цркву*

Припрема

У нашој студији важних литургијских јединица, почећемо са крштењем, зато што је ова Света Тајна почетак хришћанског живота. Током четвртог века, као што је познато, крштење је обично било обављано у ноћ пред Васкршњу Недељу, али су крштењске церемоније заправо почињале на самом почетку Великог поста. Кандидати су приступали током тог времена и започињали своју непосредну припрему за Свету Тајну, јер су до тог тренутка они били само катихумени. Овај необични период припреме је, као што знамо, могао да траје дуго, и Оци су често негодовали против оних који су због тога одлагали свој улазак у Цркву. Они који су приступили почетком Великог поста су у Цркви сачињавали нову групу, звану *photizomenoi*, „они који приступају просвећењу“. Службе током ових четрдесет дана сачињавају једну целину, од чега је данашњи чин крштења само један обред.

Ова припрема за крштење је започињала обредом уписа, коју на следећи начин описује Етерија у приказу свог ходочашћа: „Ко год жели да да своје име чини тако уочи Поста; и свештеник записује сва имена. Следећи дан, почетком Поста, онога дана када започињу тих осам седмица, у средини главне цркве, то јест у цркви *Мартирији*, поставља се трон за епископа, и један по један се кандидати изводе пред њега. Ако су мушкарци, иду са својим кумовима; ако су жене, са својим кумама. Онда епископ испитује суседе сваке особе која приступа и пита: ‘Да ли води добар живот? Да ли поштује своје родитеље: да ли се одаје пијанству или лагању?’ Ако сви испитани кандидата прогласе достојним, и то у присуству сведока, епископ својом руком записује његово име. Али ако је кандидат оптужен за неуспех по ма којој тачки, епископ му каже да иде, говорећи: ‘Нека поправи свој живот и када га поправи, нека приступи Крштењу’“ (*Per. Eth.* 45; *Petre* стр. 255–257).

Тако видимо да се ова служба састојала од следећег: кандидат би увече дао своје име ђакону; следећег дана, у пратњи свога кума, он се представљао и пролазио кроз некакву врсту испитивања да би се осигурала чистота његових мотива;¹ онда би епископ званично записао

* Овај наслов је редакцијски. Текст који следи представља прва два поглавља књиге: *Литургијске студије – Библија и Литургија* (Jean Daniélou, S.J., *Liturgical Studies – The Bible and the Liturgy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1956).

1) Ово испитивање се помиње већ у *Апостолском предању* Иполита Римског (20; Botte, стр. 47–48). Св. Августин даје одлично објашњење начина на који се вршило (*De catech. rud.* 9; PL, XL, 316–317).

његово име у записник. Обред који описује Етерија припада Јерусалиму, и аналоган је обреду Антиохије који овако описује Теодор Мопсуестијски: „Ко год жели да приступи светом крштењу, нека се представи Цркви Божијој. Он ће бити примљен од стране човека који буде одређен за ову дужност, по устаљеном обичају да они који желе да се крсте треба и да буду уписани. Овај човек ће бити обавештен о кандидатовим навикама и начину живота. Ову службу обављају, за оне који се крштавају, они који се називају гарантори. Човек који је одређен за ову дужност записује твоје име у Књизи Цркве, и такође име сведока. Као на суђењу, особа која је оптужена мора устати, тако да треба да држиш своје руке у положају онога ко се моли, и да држиш своје очи уперене надоле. Из истог разлога, треба да скинеш своју спољну одежду и да будеш босоног, стојећи на рогозини“ (*Hom. Cat. XII*, 1: Tonneau 323).²

Буквално значење ових обреда је јасно – али оно што нас занима је тумачење које су им давали Оци. Испитивање које претходи упису током кога се истражују наводи кандидата за Теодора Мосупсетијског значи да у том тренутку Сатана „покушава да се препире са нама, убеђујући нас како немамо никакво право да побегнемо од његове власти. Он каже да припадамо њему зато што смо потекли од главе нашег рода“ (XII, 18). Против њега „морамо да изађемо пред судију како бисмо доказали наше наводе и показали да ми од почетка нисмо припадали Сатани већ Богу који нас је створио по свом лику“ (XII, 19).³ И Теодор пореди ово „искушење“ са догађајем у коме Сатана „покушава да искуша Христа својим навођењима и искушењима“ (XII, 22). Чак је и став самог кандидата симболичан: он је обучен само у своју тунику и босоног, „да покаже ропство у коме га заробљеног држи ђаво и да изазове сажаљење судије“ (XII, 24).

Ово тумачење нас доводи до самог почетка једне од тема крштењске теологије – сукоба са Сатаном. Крштењски обреди сачињавају драму у којој кандидат, који је до тог тренутка припадао демону, покушава да се ослободи његове власти. Ова драма започиње уписом и није завршена, као што ћемо видети, до самог крштења. Штавише, приметимо да Теодор повезује испитивање кроз које кандидат пролази са, с једне стране, искушењем Адамовим, а с друге стране, са искушењем Христовим. Сада смо у центру библијске типологије. Однос између Адамовог и Христовог искушења се вероватно налази у Јеванђељу по Марку, где се Христос показује као Нови Адам, који влада дивљим зверима и коме служе анђели (Мк. 1, 13).⁴ Искушавање кандидата на крштењу је, с друге

2) Види сличан опис код Дионисија Ареопажита, *Hier. Eccl.*, 393 D–396 A.

3) „Оправдање ове идеје се може наћи код Св. Павла, када каже да на крштењу Христос уништава за нас *chirographum mortis*, право које Сатана има над нама (Кол. 2, 14), јер се то чини као првобитно увођење јуридикских идеја у теологију крштења“ (J. H. Crehan, *Early Christian Baptism and the Creed*, London, 1948, стр. 104).

4) Види U. Holzmeister, *Jesus lebte mit den wilden Tieren, Vom Wort des Lebens, Festschrift Meinertz*,

стране, саучествовање у искушењу Христовом. И на тај начин је он такође стављен у контраст са првим Адамом. Овај паралелизам сцена из Раја и крштења са сценама Христовог живота ће се појављивати током целог трајања крштењске катихезе. Примећујемо да се Јеванђеље о кушању и данас налази у римској литургији прве недељи Часног поста, и ово се треба тумачити у светлу чињенице да је то била недеља уписа.

Један детаљ који нам даје Теодор Мопсуестијски захтева посебну пажњу. У Сирији, кандидат је стајао на рогозини током испитивања. Ово се опет јавља у тренутку одрицања од Сатане, а опет га срећемо у афричкој литургији.⁵ Овај обичај је изучио Јохан Квастен.⁶ Изгледа да је првобитно значење рогозине било покајање; заправо, налазимо аналогну праксу у елеусинским мистеријама. Теодор такође наглашава овај симболизам. Али на другим местима обред је стекао другачије значење које се односи на интерпретацију крштењског обреда по симболизму Адама. Рогозина се прво појављује као слика „кожних хаљина“ (Пост. 3, 21) којима је Адам био одевен после пада, хаљина које су означавале његову пропаст. Стога кандидат гази ове хаљине од коже. На ово Теодор мисли када говори о старим гресима које симболизује рогозина.

После испитивања долази сам упис. И овде постоји симболичко тумачење. У *Беседи против оних који одгађају своје крштење*, чија је намена била да позове катихумене да се упишу, Григорије Ниски каже: „Дајте ми своја имена како би их мастилом записао. Али сâм Господ ће их записати на непропадљиве таблице, уписујући их сопственим прстом, као што је некада записао Закон Јевреја“ (PG XLVI, 417 B). Видљиви запис у регистар Цркве је слика записивања имена изабраних у небеске таблице.⁷ Теодор Мопсуестијски посвећује једну своју проповед тумачењу уписа. За Григорија Ниског, упис у црквене књиге је слика уписа у небеску Цркву: „О ви који се припремате за крштење – онај који је одређен за ову службу вас заиста уписује у Књигу Цркве на тај начин да можете знати да сте од сада уписани на небесима, а онај који гарантује за вас ће врло пазити да вас подучи, вас странце и дошљаке у граду у који сте тек недавно пристигли, свему о животу у њему, тако да бисте могли да му се привикнете“ (XII, 16; Tonneau, 348–349).

Тако, у прву недељу Поста, кандидати су били испитивани и уписивани. Четрдесет дана који су следили су били време самовања; „Од овога дана“, пише Св. Кирило Јерусалимски, „оставите свако

1951, стр. 84–92.

5) Quodvultdeus, *De Symbolo ad Catech.*, I, 1; PL, XL, 637.

6) Johannes Quasten, *Theodore of Mopsuestia on the Exorcism of Cilicium*, *Harv. Theol. Rev.*, 1942, стр. 209–219.

7) Овај појам небеских таблица на којима су исписана имена изабраних долази из Књиге Изласка 32, 32. Ова идеја је била честа у јеврејским апокалиптичким списима. Налази се и у Новом Завету (Јлк., 10, 20; Откр., 3, 5) и у хришћанским апокалиптичким списима (*Апос. Petri*; R.O.C., 1910, стр. 117). О пореклу ове идеје, види Geo. Widengren. *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book*, Upsala, 1950.

кварно делање; не говорите неприличне речи“ (PG XXXIII, 348 A). Већ „подигните очи ваше душе и созерцавајте ангелске хорове и Господа васељене где седи на свом престолу, са својим Сином крај Његове деснице и Духом поред Њега“ (XXXIII, 357 A). Читав овај период је требало да буде намењен припреми за крштење: „Да се приближава дан твог венчања, зар не би оставио све и потпуно се посветио припреми славља? Само што ниси посветио своју душу њеном небесном Женику. Зар не треба да оставиш световно да би стекао духовно?“ (XXXIII, 345 A). Ова припрема треба да се састоји са једне стране у ојачавању вере против напада греха: ово је сврха катихезе, а са друге стране је време очишћења у коме „рђа душе треба да се уклони тако да унутра остане само чисти метал“ (357 A).

Током овог времена, оглашени треба да долазе цркви свакодневно, у време читања Првог часа. Ова дневна молитва је укључивала, пре свега, егзорцизам. Етерија нам говори: „Обичај је овде да они који ће се крстити долазе овде сваки дан током поста, и испрва свештеници над њима врше егзорцизме“ (46; Petre, стр. 257). Кирило Јерусалимски нам даје неке предлоге како би кандидати требало да се понашају током молитви заклињања: „Током егзорцизма, док други пристижу да се над њима врше молитве, мушки треба да буду са мушкима а жене са женама. Мушкарци треба да седе, држећу у својим рукама неку корисну књигу: и док један чита, други треба да слушају. На другој страни, младе жене треба да се скупе и поју псалме или да читају, али то треба да чине тихо, тако да њихове усне говоре али да глас не стиже до туђих ушију“ (XXXIII, 356, A–B).

Кирило нашироко објашњава значај ових егзорцизама. Као прво, они су израз сукоба који се води између Христа и Сатане⁸ око верне душе. Ђаво користи сву своју снагу да задржи душу под својом влашћу. Испитивање, које по Теодору започиње од времена уписа, се наставља током припреме. „Змија је поред пута, пазећи на пролазнике“, пише Кирило Јерусалимски. „Пази да те она не уједе невером. Она својим очима прати оне који су на путу спасења, и лови оне које може да прождере. Како је избећи? Обуј своја стопала у Јеванђеље мира, тако да ти не науди њен ујед ако те угризе. Ако видиш какву злу мисао како надолazi твоме духу, знај да је то змија из мора која поставља замке за тебе. Чувај своју душу тако да не може да те укради“ (XXXIII, 361 A–B).

Овде се налази још једно сведочанство о важности борбе са Сатаном у крштењским обредима. Али морамо да напоменемо да се овај концепт Сатане који одвлачи са пута који води ка Богу, и којег морамо поразити ако желимо да дођемо Богу, налази и на другим местима поред обредâ крштења. Посебно се појављује у вези са мучеништвом. Тако, током

8) Види А. Dondeyne, *La discipline des scrutins dans l'Église latine avant Charlemagne*, *Rev. Hist. Eccl.*, 1932, стр. 14–18.

екстазе, Перпетуа је видела „аждају како лежи на лествици која је водила ка небесима, која је постављала замке онима који су се уз лестнице пели“.⁹ У вези са овим обредом, Карл-Мартин Едсман је уочио паралелизам између обреда крштења и теологије мучеништва,¹⁰ и мораћемо то да напоменемо више од једанпут. На општији начин, демон нам је приказан како покушава да спречи пут ка небу душама преминулих. Св. Антоније види у визији „огромног створа, како досеже до небеса, и који пружајући руке, спречава душе да се узнесу. Он схвата да је то демон“.¹¹ Ј. Квастен је указао на место ове идеје у древним заупокојеним богослужењима.¹²

Сам обред егзорцизма има за сврху да ослободи душу мало по мало од снаге демона која ју је приграбила. Кирило пише: „Прими егзорцизме жељно, било да се чине дувањем или заклињањем, јер они су спасоносни. Сматрај да си ти запрљано и кривотворено злато. Сада тражимо чисто злато. Али као што злато не може бити очишћено од примеса без ватре, тако се душа не може очистити без егзорцизама који су свештене речи изабране из Светог Писма. Као златари који дувају у ватру и тиме чине да се злато одвоји од земље, тако егзорцизми изгоне страх Духом Божијим и чине да се душа уздигне у телу као да је од камена, терајући непријатеља, демона, и стављајући само наду на живот вечни“ (XXXIII, 349, А–В).¹³

После егзорцизама сваког јутра је следила катихеза. „Затим“, пише Етерија, „постављају столицу за епископа у мартирiju,¹⁴ и сви који треба да буду крштени седну у круг око њега, и мушкарци и жене, и њихови кумови и куме, и сви они који желе да чују под условом да су хришћани. Током ових четрдесет дана, епископ пролази кроз цело Писмо, започињући са Постањем, објашњавајући прво буквални а онда духовни смисао: ово се зове катихеза. На крају пете недеље подучавања, они примају Символ, и његово учење се њима објашњава реч по реч, као и целог Писма, прво у буквалном па онда у духовном смислу“ (46; Pétré, 257, 259). Имамо доста среће што имамо серију Катихеза које припадају Кирилу Јерусалимском.¹⁵

Ове катихезе се завршавају у недељу пред Васкрс, читањем Символа.¹⁶

9) *The Passion of Ss. Perpetua and Felicity MM.* (Tr. W. H. Shewring. Sheed & Ward, 1931) IV, 3. Види F. J. Doeiger, *Das Martyrium als Kampf gegen die Dämonen*, *Ant. und Christ.*, III, 3, стр. 177 и даље.

10) C. M. Edsman, *Le baptême de feu*, стр. 42–47.

11) Св. Атанасије, *Житије Св. Антонија*, 66.

12) J. Quasten, *Der Gute Hirte in frühchristlicher Totenliturgie*, *Miscell. Mercati*, I, стр. 385–396.

13) Види F. J. Doelger, *Der Exorcismus im altchristlichen Taufritual*, Paderborn, 1909.

14) Мартирijум је била главна црква у Јерусалиму, саграђена на врху цистерне где су нађена оруђа Христове смрти. Види Vincent-Abel, *Jérusalem, Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*, II, стр. 183–194.

15) Види такође *Катихетске проповеди* Теодора Мопсуестијског и *De catechizandis rudibus* Св. Августина.

16) Када се успоставио обичај предавања и читања Господње молитве, предавање и читање Символа се одлагало за једну недељу касније. Види Dondeyne, *La discipline des scrutins*, *Rev. Hist. Eccl.*, 1932, стр. 14–15.

Значење катихеза појашњава Св. Кирило овим речима: „Немој мислити да се она састоји од обичних проповеди. Оне су добре, али ако их запоставимо данас, да ли их и даље можеш слушати сутра? Али учење које следи о крштењу новог рођења – ако га запоставиш сада, када га можеш поново наћи? Ово је време за сађење дрвећа. Ако запоставиш окопавање и обрађивање земље, како можеш исправно засадити дрво које је лоше засађено? Катихеза је здање. Ако не саздамо његове темеље, ако оставимо рупе и ако је зграда нестабилна, од какве користи може бити даљи рад?“ (XXXIII, 352, А–В). Период катихезе је, тако, оно време у којем се поставља темељ вере, заједно са чишћењем душе.

Што се тиче читања Символа, Теодор Мопсуестијски га сматра делом егзорцизама. Оно ослобађа душу од робовања Сатани. „Изговарањем Символа се везујеш за Бога, одлуком епископа, и правиш договор да останеш у љубави ка божанској природи“ (XIII, 1; Tonneau, стр. 369). Приметићемо да се двоструки аспект борбе са Сатаном и обраћења Христу налази у свим крштењским службама. Све оне су сама тајна смрти и васкрсења, и ови припремни обреди су већ означени тиме.

Последњи обред припреме за крштење се одвија током васкршњег бденија. Састојао се од одрицање од Сатане и прихватања Христа. Ова служба је део припремних церемонија, иако је стављена у службу Васкршњег бденија. Њу такође тумачи Кирило Јерусалимски у првој од *Мистагошких катихеза*, и налазимо је код свих писаца и у свим Црквама, у Јерусалиму, у Антиохији и у Риму. Њено порекло је доста древно, и чак је рани писци као што је Тертулијан¹⁷ спомињу. Изгледа да је директно повезана са одрицањем идолопоклонства. У том смислу се највероватније појавила не у јеврејском хришћанству (где то није имао смисла) већ у хришћанским мисијама. И ово објашњава зашто су све слике које она садржи више повезане са паганским светом него са јудаизмом.

Одрицање од Сатане описује Кирило Јерусалимски: „Прво си прошао кроз улаз крстионице, и док си стајао окренут ка Западу речено ти је да испружиш руку. Онда си се одрекао Сатане као да је присутан, говорећи: одричем те се Сатано, и свих дела твојих и сваког служења теби“ (XXXIII, 1068–1069). Аналогна је формула Теодора Мопсуестијског: „И опет стојиш на рогозини, босоног, скинуо си горњу хаљину, и твоје руке су испружене Богу у ставу молитве. Онда клекнеш али држиш тело усправљено. И онда кажеш: Одричем се Сатане, и свих анђела његових, свих дела његових, и сваког служења њему, и све његове гордости, и сваког светског греха; и везујем се заветом да се крстим у име Оца и Сина и Светога Духа“ (XIII, *Introduction*; Tonneau, 367).

Кирило нам објашњава зашто се одрицање од Сатане чини док је кандидат окренут ка Западу: „Објаснићу ти зашто стојите окренути

17) *De Corona*, 13; *De Spect.*, 4; *De Anima*, 35. За овај последњи пасус види издање J. H. Waszink-a, 1947, стр. 414.

лицем ка Западу. Како је Запад предео видљиве таме, и пошто Сатана, који име удела у тами, има своје царство таме, тако када се симболички окренеш ка Западу ти се одричеш овог мрачног и невидљивог тиранина“ (XXXIII, 1069 A).¹⁸ Овај симболизам вуче своје порекло из времена пре хришћанства. Древни Грци су веровали да се улаз у Ад налази на Западу, где сунце залази.¹⁹ Често га налазимо код Отаца Цркве: Григорије Ниски види Запад као „место где обитава сила таме“ (XLIV, 984 A). Св. Иларион тумачи стих 46. псалма: *Узиће Бог са усклицањем* као победу Христову над силом таме (PL, IX, 446 B).²⁰

Од веће важности је формула самог одрицања. Пројављује се као „поништавање древног уговора са Адом“ (XLIII, 1073 B). После се душа више не боји „окрутног тиранина“ који ју је држао под својом влашћу. „Христос је уништио његову силу, укинувши смрт својом смрћу, на тај начин да сам коначно и неповратно избављен из његовог царства“ (XXXIII, 1069 A). Сада смо на прагу одлучног чина којим се постиже ослобођење душе. Теодор Мопсуестијски овде поново наглашава тај део: „Пошто је ђаво, кога си ти почев са главешином твога рода једном послушао, био узрок многих твојих зала, мораш да обећаш да ћеш га се одрећи. Јуче, иако си то желео, ниси могао то учинити: али сада, захваљујући егзорцизмима, божанска пресуда ти је обећала слободу, сада можеш рећи: Одричем те се Сатано, у исто време означајући да си једно време имао општење са њим и чињеницу да се сада одвраћаш од њега“ (XIII, 5; Tonpeau, стр. 375). Положај испружене руке (Кирило) или руку (Теодор) наглашава чин одрицања. Јер ова гестикулација је у древним временима ишла уз свечано обећање које се чинило уз завет, или порицање завета. Она означава кандидатово порицање свезе која ја сједињује са Сатаном захваљујући Адамовом греху.²¹

Нека последовања имену Сатанином додају „и анђела његових“. Тако чини Св. Василије (*О Светоме Духу*, 27; Pruche, стр. 234). Исто је код Теодора Мопсуестијског, који додаје ово тумачење: „Ови анђели нису демони, већ људи који се потчињавају Сатани и које он чини својим оруђем, и којима се он служи да обори друге“ (XIII, 7). Теодор сачињава листу ових „анђела“: то су они „који се потчињавају клетом учењу и који чине да грех паганштине продре даље у свет“; и „песници који величају идолопоклонство својим баснама“; ту су такође „јеретици, Мани, Маркион, Валентин, Павле Самосатски, Арије, Аполинарије, који су у Христово име нудили своје злочешће“ (XIII, 8).

18) Тако каже и Псеудо-Дионисије, *Hier. Eccles.*, 401 A.

19) Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire chez les Anciens*, 1942, стр. 39 и даље.

20) Види F. J. Doelger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und die Schwarze*, Munster, 1919, стр. 33–49; A. Rusch, *Death and Burial in Christian Antiquity*, Washington, 1941, стр. 8–10.

21) F. J. Doelger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und die Schwarze*, стр. 118–119; J. H. Crehan, *Early Christian Baptism and the Creed*, стр. 96–110.

После овога долазе „помпа, служење и дела Сатанина“. Први израз је најтежи, и био је узрок многих дискусија. Израз *pompa Diaboli* исправно означава служење идолима, како Тертулијан показује (*De Corona*, 13). Али у ком смислу се овде подразумева то служење? Влч. Хуго Ранер види *помпу* као литију демона; тиме би реч означавала особе. Додавање анђела у сиријској литургији се уклапа у ово значење.²²

Али J. H. Wasznik, следејући др. де Лабриолу [de Labriolle], тврди да је првобитно значење било манифестација паганског богослужења, посебно процесија и игара, и да помпа то означава.²³ Чини се да је то првобитно значење, а да је лично објашњење исте у односу на библијску и патристичку идеју служења идолима као стварном служењу Сатани.

Ово је тумачење које налазимо код Кирила Јерусалимског:

„Помпа ђавоља су страсти ка позоришту, ка коњским тркама на хиподрому, ка играма у циркусу и свим таштинама ове врсте. И такође ка стварима које се износе на идолским гозбама: храна, хлеб и друге ствари чија је сврха призивање нечистих демона. Ова храна, која је део сатанске помпе, је сама по себи чиста, али опогањена је призивањем демона“ (XXXIII, 1072 A). Ова реченица нас подсећа на старо питање *идолотита* [*idolothytes*] – хране понуђене демонима – које је већ било исправљано у време Апостола.

Видимо да су спектакли позоришта, хиподрома и циркуса чинили *pompa diaboli* онолико колико су били укључени у богослужења која су била манифестације идолопоклонства. Ово је испрва било исправљано у Тертулијановом *De Spectaculis*. Али како је идолопоклонство губило на снази, видимо да се нагласак баца на аморалност ових спектакла. Овако то види Теодор Мопсусетијски: „Оно што смо назвали чарима Сатане су позориште, циркус, стадион, атлетичарска такмичења, песме, оргуље на воду и игре које је ђаво посејао у свету под видом забаве са намером да одвуче душе у пропаст. Онај који има удела у светој тајни Новог Завета се мора чувати од свега тога“ (XIII, 12). Овај аспект аморалности је штавише код најдревнијих Отаца био повезан са идолопоклонством. Тако Кирило, када говори о Сатаниној помпи, говори „о смејурији позоришта, где се могу видети фарсе и опонашања свега онога што се не треба видети, и будаласти плесови женствених мушкараца“ (XXXIII, 1069 C).

Што се тиче „служења Сатани“, ово означава, како за Кирила тако и за Теодора, све врсте идолопоклоничких и сујевernih чинова. За првог, „служење ђаволу је молитва у светилиштима, част дата идолима тако што се пале кандила, пале мириси поред извора и река, као што чине извесни људи који, преварени сновима или демонима, зарањају у њихове воде мислећи да ће у њима наћи лека за своје болести. Служење ђаволу се такође налази у прорицању, гатању, знаковима, амајлијама, угравираним

22) „*Pompa diaboli*,“ *Zeitschr. Kath. Theol.*, 1931, стр. 139 и даље.

23) „*Pompa diaboli*,“ *Vigiliae christianae*, 1947, 1, стр. 13 и даље.

жиговима, коришћењу магије“ (XXXIII, 1073 A). Теодор даје сличну листу, и додаје астрологију (XIII, 10). Ми знамо да, чак и после утврђивања хришћанства, такве забране нису биле беспотребне. *Теодосијев законик*, на крају четвртог века, и даље забрањује „приношење мириса пенатима, паљење кандила, вешање венаца око њихових жртвеника“ (XVI, 10, 201).²⁴

Одрицање од Сатане и његове помпе, *apotaxis*, одговара присаје-дињавању Христу, *syntaxis*. Погледајмо опет текст Св. Кирила: „Када си се одрекао Сатане и поништио древни пакт са Адом, онда се пред тобом отвара Рај Божији, Рај који је он посадио на Истоку, из којег је наш праотац истеран због своје непослушности. Символ овога је да се ти окрећеш од Запада ка Истоку, који је предео светла. Тако ти је речено да кажеш: Верујем у Оца и Сина и Светога Духа, и у једно крштење покајања“ (XXXIII, 1073 B). Теодор Мопсусетијски нам говори о аналогном обреду, без јасног спомињања тога да се катихумен окреће баш ка Истоку, али показује оглашеног као оног који клечи „са једним коленом на земљи, гледајући у небеса са испруженим рукама“ (XIII, 1).²⁵

Исповедање вере које се чини окретањем ка Истоку се надовеује на одрицање које се чини док је катихумен још окренут Западу. Овај обред се налази у миланској крштењској литургији: „Окренут си ка Истоку. Јер онај који се одриче демона окреће се ка Христу. Он Га гледа лицем у лице“ (*De Myst.*, 7; Botte, стр. 109). Ми знамо да се овај „правац“ молитве налази и на другим местима осим у крштењској литургији. Био је раширени обичај да се окреће ка Истоку током молитве. Св. Василије ово сврстава у најстарија предања Цркве (*De Spir. Sanct.*, 27; Pruche, 233). На местима молитве и чак у приватним домовима Исток се означавао крстом насликаним на зиду.²⁶ Молитва ка Истоку се посебно појављује у тренутку мучеништва: Перпетуа је видела четири анђела који су требали да је однесу на Исток после њене смрти (*Passio Perpet.*, XI, 2). Ми налазимо овај обичај окретања ка Истоку такође у тренутку смрти: Макрина, сестра Св. Василија, „у тренутку њене смрти је разговарала са њеним небесним Жеником, на Кога није престајала да упира свој поглед, јер је њен кревет био окренут ка Истоку“ (PG, XLVI, 984 B). И Јован Мосх нам приповеда о сиромашу кога су заробили разбојници, и који их је молио да га обесе окренутог ка Истоку (*Pré Spirituel*, 72).

Символизам овог обреда је довео до дискусија. Ф. Ј. Долгер је сматрао да је ова пракса била надахнута паганским обичајем молитве у правцу излазећег сунца.²⁷ Али Ерик Петерсон је очевидно установио чињеницу

24) Види А. Ј. Festugière, *Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur*, II, стр. 40–41.

25) Песудо-Дионисије, пак, помиње Исток, што показује да је обред постојао у Антиохији (*Hier. Eccl.*, 400 A).

26) Erik Peterson, „*La croce et la preghiera verso l'Oriente*,“ *Ephem. liturg.*, LIX, 1945, стр. 525 у даље; Jean Daniélou, *Origene*, стр. 42–44.

27) Тертулијан помиње да су одређени људи оптужили хришћане да обожавају сунце због овог

да је овај обред повезан са контроверзама између Јевреја и хришћана у вези тога где ће се Месија појавити на крају времена. Молитва ка Истоку би дакле била карактеристична за хришћанство, насупрот молитве ка Јерусалиму за Јевреје, и касније, ка Кибли или ка Меки за муслимане. Ово означава његову важност у разграничавању три облика монотеизма древног Оријента.²⁸ И овде се такође појављује есхатолошки значај овог чина; он одговара ономе шта смо рекли о његовом обављању од стране умирућих: они су чекали Христа да дође и одведе их.

Даље, изван број текстова указује на његов есхатолошки значај. Чини се да му се порекло налази у Јеванђељу Св. Матеја: „Јер као што муња излази од Истока и показује се до Запада, такав ће бити долазак Сина Човечијег“ (Мт. 24, 27). Адајова Дидаскалија га експлицитно повезује са овим текстом: „Утврђено је да треба да се молиш окренут ка Истоку, зато као што муња излази од Истока и показује се на Западу, такав ће бити долазак Сина Човечијег“ (II, 1; Нац, стр. 225). Овај есхатолошки аспект се јасно види у овом пасусу Методија Олимског: „Са висине небеса, о девојке, звук гласа се чује, будећи мртве: ка Женику, каже, пожуримо сви, одевени у беле хаљине, са светиљкама у рукама, ка Истоку“ (*Symp.*, II; Bonwetsch, стр. 132).

Али ово првобитно значење, повезано са чекањем краја времена, је ускоро нестало; и често Исток просто означава самога Христа. Овај симболизам је повезан са Зах. 6, 12: „Којем је име Исток“. Ово је објашњење крштењског обреда код Св. Амвросија: „Окренут си ка Истоку. Човек који се одриче демона се окреће ка Христу и види Га лицем у лице“. Исто значење даје антифон римске литургије: „*O Oriens, splendor lucis aeternae et sol iustitiae, veni ad illuminandos sedentes in tenebris et umbra mortis*“. Григорије Ниски га објашњава у овом пасусу: „Велики дан (вечнога живота) неће бити осветљен видљивим сунцем, већ истинском светлошћу, Сунцем Правде, кога пророци називају Истоком (излазећим сунцем) зато што га ништа не прикрива“ (PG XLIV, 505 A). И Св. Јован каже да у новом Јерусалиму „неће потребовати видела од жишка, ни видела сунчаног, јер ће их обасјавати Господ Бог, и цароваће у век века“ (Откр. 22, 5). Тако се Христос пројављује као вечито излазеће Сунце новог постања.²⁹

Али у четвртном веку се најчешће користи други симболизам. Молитва ка Истоку се везује за идеју Раја. Зар не каже Постање: „И насади Господ Бог врт у Едему на Истоку“ (Пост. 2, 8), тако да се окретање ка Истоку тумачило као израз жудње за Рајем. Овај разлог нам износи Св. Василије: „Због неписаног предања се ми окрећемо ка Истоку на молитви. Али ми

обичаја (*Apol.*, XVI, 9).

28) Erik Peterson, „Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung,“ *Theol. Zeitsch.*, 1947, стр. 1 и даље; F. L. Doelger, *Sol Salutis*, стр. 220–258.

29) Види такође Тертулијана, *Adv. Val.*, 3; „Свети Дух воли Исток који је символ Христа“; Григорије Ниски, PG, XLIV, 984 A; XLIV, 798 C.

ни не знајући се тако окрећемо ка древној отаџбини, Врту који је Бог засадио у Едему на Истоку“ (*De Spir. Sancto*, 27, Pruche, стр. 236). Исто тако *Апостолске установе* дају овај обичај у евхаристијској литургији: „Сви, устајући и окрећући се ка Истоку, пошто су катихумени отпуштени, моле се Богу ‘Који обитава на небесима небеса ка Истоку’, сећајући се древног дома Раја, засађеног на Истоку, одакле је први човек отпао“ (II, 57: Funk, стр. 162). Св. Григорије Ниски нам показује дубље значење овог символизма: „Као да је Адам живео у нама, сваку пут када се окренемо ка Истоку – није да само тамо можемо созерцати Бога, већ зато што је наша прва отаџбина, Рај од кога смо отпали, био на Истоку – са добрим разлогом ми говоримо као блудни син: Опрости нам преступе наше“ (PG XLIV, 1184 B–D).

Али треба да приметимо да је ово символизам на који нам Кирило Јерусалимски такође указује у крштењском обреду: „Када се одрекнеш Сатане, Божији Рај ти се отвара, Рај који је посадио на Истоку и из кога је наш праотац био истеран због своје непослушности. И символ овога је твоје окретање од Запада ка Истоку“. Нагласимо овде поново важност символизма Раја у крштењским обредима. У контрасту Адама који је потпао под Сатанину власт и који је био истеран из Раја, катихумен се сада ослобађа новим Адамом од Сатанине власти и поново уводи у Рај. Цела теологија крштења као ослобођења од прародитељског греха је тиме уписана у ове обреде.

Окренут ка Истоку, катихумен онда исказује своју приврженост Христу.³⁰ Реч „приврженост“ (*syntheke*) се овде често користи.³¹ Као и одрицање, ову радњу прати гестикалација испружене руке или руку, као што спомињу Теодор (XIII, 1) и Псеудо-Дионисије (401 A–B). Теодор тумачи овај покрет у смислу молитве а не у смислу давања завета. Кирило каже да је већ опширно говорио катихуменима о обрасцу овог дела. Заправо се овде сумира читав садржај хришћанске вере којој се нови хришћанин потчињава. Нема потребе да се дуже задржавамо на овоме.³² Као што Теодор Мопсуестијски запажа, присаједињење Христу је, исправно говорећи, чин вере који је потребан за крштење: „Божанска природа је невидљива, и вера је потребна од стране оног који се нуди да обећа како ће од тада живети без познатог колебања у њеном познању. Невидљиве су такође и добротe које је Бог спремио за нас на небу, и из тог разлога ми морамо веровати“ (XIII, 13–14).³³

30) Види J. H. Crehan, *Early Christian Baptism and the Creed*, стр. 95–110.

31) Origen, *Exh. Martyr.*, 17; Koetschau, 16; Greg. Naz., *Or.*, XL, 8; PG, XXXVI, 368 B.

32) Види De Ghellinck, *Recherches sur le symbole des Apôtres, Patristique et Moyen Age*, I, стр. 25 и даље.; J. N. D. Kealy, *Early Christian Creeds*, стр. 30 и даље. Oscar Cullmann, *Les premières confessions de foi chrétiennes*.

33) Ова прилепљивање Христу, које је и исповедање вере и животно везивање, је имало, чини се, велику важност у ранохришћанским временима. Ово је обред који се помиње изразом *ἐπερώτῃα* у чувеном крштењском тексту 1. Петр. 3, 21. Види о овоме тексту E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*, стр. 205–206; Bo Reicke, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism*, стр. 173–201; J. H.

Са одрицањем и исповедањем, припрема за крштење је готова, на прагу васкршње ноћи. И иако су ово различити ступњевци, ми видимо да их прожима један дух, који кулминира у свечаном обреду који ћемо управо да опишемо. Сада је кандидат за крштење, пошто је званично изразио вољу да напусти идолопоклонство и да се посвети Христу, способан да прими ову Свету Тајну. Али ова дуга припрема је сведочанство личне природе дела које је извршено. Ништа није даље од духа првобитног хришћанства него некакве магичне идеје сакраменталне акције. Искрено и свесрдечно преобраћење је услов који се захтева за примање крштења.

Крштењски обред

Обреди које смо изучавали формирају дугу припрему за крштење. Кирило Јерусалимски импосвећује прву катихезу, а Теодор Мосупсетиски своје прве две проповеди. Ови обреди сачињавају добро одређену целину, које карактерише чињеница да се врше ван крстионице; према кандидату се опходи као да је и даље стран Цркви. Улазак у крстионицу означава почетак непосредне припреме за крштење, и он је обухватао два прелиминарна обрета: скидање одеће и помазивање уљем. Затим се обављало само крштење, који се вршило погружавањем у крштењски базен. Потом је следило одевање у белу одежду, које је одговарало ранијем скидању. Ово су обреди чији ћемо симболизам сада проучити.

На почетку своје *Прокатихезе* Св. Кирило говори онима који долазе да се упишу: „Од сада сте на улазу палате. Нека вас ускоро одведу унутра ка цару“ (XXXIII, 333 А). Ово је тачан опис кандидатовог стања. Они су у припрати, „већ миришући благоухање блаженства. Они скупљају цвеће од којих ће им бити исплетени венци“ (XXXIII, 332). Овде опет наилазимо на симболизам Раја. Али они и даље нису у самој светилишту. Увођење у крстионицу означава улазак у Цркву, то јест, повратак у Рај, изгубљен грехом првог човека: „Ти си ван раја, о оглашени“, говори Григорије онима који су одлагали своје крштење. „Учествујеш у прогонству Адама, нашег праоца. Сада се двери отварају. Врати се одакле си дошао“ (PG XLVI, 417 С. Види такође 420 С и 600 А). На исти начин, Кирило Јерусалимски говори кандидату: „Ускоро ће се Рај отворити свакоме од вас“ (XXXIII, 357 А).

У раној Цркви, овај симболизам се наглашавао украсима крстионица. Овде обично видимо Христа представљеног као Доброг Пастира окруженог својим овцама у рајској постави дрвећа, цвећа и фонтана. Крстионица Дуре, која потиче из трећег века, нам показује насупрот Христу пад прародитеља. Ово тачно одговара, као што је приметио Л. де Брин, копијама Фортунатовог натписа у старохришћанској крстионици

Crehan, *loc. cit.*, стр. 10–12.

у Мајнцу: „Двор светог крштења, у који је тако било тешко ући, сада сија. Овде Христос у водама пере Адамов грех“.³⁴ Тако се осликавање крстионица мењало са теолошким схватањима. У Рај из којег је Адам био истеран враћа нас крштење.³⁵

Један мотив ових украса захтева објашњење – јелен који пије са извора. Ова слика потиче из алузије у Пс. 41: „Као што јелен чезне за изворима вода“. Можемо видети како је овај текст симболизовао жеђ катихумена да приме крштење; али симболизам је много дубљи него што то изгледа на први поглед. Примећено је да у неким крстионицама јелен у својим устима има змије, зато што је предање древне науке било да јелен може да једе змије, и да га то чини жедним. И ова замисао, као што је видео Х. К. Пуек, даје богатији симболизам овим сликама у крстионицама.³⁶ Тек пошто се сатре змија катихумени могу прићи водама крштења. Већ смо видели да се овај мотив појављује у Кириловим *Катихезама*.³⁷ И тако представа јелена који, пошто је појео змију, утољава своју жеђ у рекама Раја, приказује катихумене у свим стадијумима њихове крштењске иницијације.

Улога самих крстионица је такође симболичка. Као што је запазио Франц-Јосеф Болгер, крстионице су често осмоугаоне.³⁸ Порекло овог облика може потицати од римских купатила, али смо сигурни да је у хришћанству овај облик преузео симболичко значење, као што се види на натпису у крстионици цркве Св. Текле у Милану, у којој је служио Св. Амвросије: „Долично је да је просторија светог крштења изграђена по овом броју, по коме је Народ задобио истинско спасење у светлости васкрслог Христа“. Број 8 је, за древно хришћанство, символ Васкрсења, јер се оно десило у дан после суботе, и тако, осмог дана Христос васкрсе из гроба. Надаље, седам дана недеље су слика времена овога света, а осми дан је слика вечнога живота. Недеља је литургијско обележавање осмог дана, и тако у исти мах сећање на Васкрсење и пророчанство света који тек треба да дође.³⁹ У осми дан, призван Христом, хришћанин приступа свом крштењу.⁴⁰ Налазимо се у присуству врло древног крштењског симболизма, на кога можда и Св. Петар алудира у својој првој Посланици (3, 20), и који се често пројављивао у древном хришћанству.⁴¹

Када је уведен у крстионицу, катихумену се скида одећа. „Одмах пошто си ушао“, пише Кирило Јерусалимски, „скинуо си своју тунику“

34) L. de Bruyne, „La décoration des baptistières paléochrétiens,” *Mélanges Mohlberg*, I, стр. 198 и даље.

35) О Цркви као Рају, види Кипријан, *Epist.*, LXXIII, 10; C.S.E.L., 785; LXXXV, 15; C.S.E.L., 820.

36) H. Ch. Puech, *La symbolique du cerf et du serpent*, *Cahiers Archéologiques*, IV, 1949, стр. 18–60.

37) Види горе, претходно поглавље.

38) *Antike und Christentum*, IV, 4. 288; v, 294.

39) Види доле, поглавље 15.

40) F. J. Doelger, *Zur Symbolik des altchristlichen Taufhauses*, *Ant. und Christ.*, IV, 3, стр. 153 и даље.

41) Jean Daniélou, *Sacramentum futuri*, стр. 77 и даље.

(XXXIII, 1077 A). За великопосне егзорцизме кандидат је скидао само своју спољну хаљину и своје сандале, али сада је потпуно го. Теодор Мопсусетијски вели: „Сада приступаш светом крштењу, и прво скидаш своју одећу“ (XIV, I; Tonneau, стр. 405.). Овај обред, припрему за крштењску купељ, разни писци тумаче на симболичан начин. Скидање старе одеће Кирило сматра „иконом скидања старог човека и његових дела“ (XXXIII, 1077 A). Ово је такође симболизам Псеудо-Дионисија, који пише: „Ово учење симболичко предање сматра одузимањем од неофита његовог, такорећи, ранијег живота; кроз скидање са њега последњих веза са овдашњим стварима, чинећи да стоји својим телом и стопалима неодевен“ (401 A). Григорије Ниски, када говори онима који су оклевали са својим крштењем, заступа исто становиште: „Скини старог човека као упрљану одећу. Прими хаљину непропадљивости коју ти Христос нуди“ (XLVI, 420 C). За Теодора Мопсуестијског, стара одећа симболише пропадљиво човечанство: „Твоја одећа, знак смртности, се мора скинути, и својим крштењем мораш обући хаљину непропадљивости“ (XIV, 8).⁴²

Овај „стари човек“, символ како греха тако и смртности, је испрва скинут са људског рода од стране Христа на Крсту. Ако крштење означава саприсаједињење са Христом страдалим и поново васкрслим, ово скидање одеће је, за Св. Кирила, присаједињење Христовој наготи на Крсту: „Сада си разголићен и го, у овоме подражавајући Христу коме је на Крсту била одузета одећа, Њему који је својом наготом оборио началства и силе, и храбро их надвладао на Крсту (Кол. 2, 15). Пошто су силе зла једном владале твојим удовима, сада не треба више да носиш ту стару одећу. Не говорим сада о твојој опипљивој природи, већ о исквареном ‘старом човеку’ са његовим лажљивим жељама“ (XXXIII, 1077 B). Скидање Христа на Крсту је слика „скидања“ старог човека, којег симболизују одевни предмети. Овим скидањем, Христос је „лишио“ силе зла њихове власти коју су вршили над човечанством помоћу овог „старог човека“. Крштењским обнављањем, које је учествовање у скидању Христове одеће, кандидат се лишава силе зла власти која је вршена над њим.

Али ова стара одећа трулежи и греха коју крштени треба да скину, пратећи Христа, је иста одећа којом је Адам обучен после свог греха. Тако видимо однос између сцене у Рају у којој се Адам, побеђен Сатаном, одева трулежношћу, сцене Распећа, у којој Исус, нови Адам, победитељ Сатане, скида хаљину трулежности, и коначно, крштења, у којој особа која треба да се крсти, скида своју стару одећу, трулежност у којој је имао удела докле год је био под влашћу Сатане. Смртност, у коју се обукао Адам, је за Оце била представљена „кожним хаљинама“ у

42) О одећи као символу страдалности и смртности у древном свету, како паганском тако и јеврејском, види Р. Oppenheim, *Symbolik und religioese Wertung des Monchkleides im christl. Altertum*, Münster, 1932, стр. 8–18.

Пост. 3, 21.⁴³ Скидање „старог човека“ од стране новокрштеног је дакле скидање хаљина од коже у које је Адам био одевен. Григорије Ниски ово јасно објашњава: „Душа, у скидању хаљине од коже у коју је одевена после пада, се отвара за Реч тиме што скида покров са свог срца, то јест, са своје плоти. Када кажем ‘плоти’ мислим ‘старог човека’, кога морају скинути они који желе да се оперу у бањи Речи“ (XLIV, 1003 D).⁴⁴

Ова крштењска нагота је симболизовала не само скидање смртности, већ такође повратак првобитној невиности. Овај аспект наглашава Св. Кирило: „Како дивно! Био си наг пред очима свих, без осећаја икаквог срама. Ово је зато што изистински носиш у себи лик првог Адама, који је био го у Рају без осећаја икакве срамоте“ (XXXIII, 1080 A). Ово је такође тумачење Теодора Мопсуестијског: „Адам је био го од почетка и није га био стид. Зато се твоја одећа мора скинути, зато што је то убедљив доказ ове казне која доводи човечанство до тога да потребује одећу“ (XIV, 8). Овде се више не говори о хаљинама од коже из Пост. 3, 21, већ о смоквином лишћу око кукова из Пост. 3, 7. Ово је одећа коју су Адам и Ева обукли после њиховог греха, сведочећи о свом губитку невиности и поверења: „Срам и страх су уследили греху, тако да се Адам и Ева нису усуђивали да више стоје пред Богом, већ су се покрили лишћем и сакрили у шумама“ (PG, XLVI, 374 D12).

Тако видимо прави симболизам скидања одеће. Оно означава нестанак срама који приличи грешном човеку пред Богом, и повратак, насупрот сраму, синовског поверења, *parrhesia*, које је било један од благослова човечијег стања у Рају.⁴⁵ Григорије Ниски описује да се овај повратак слободи деце Божије постиже крштењем: „Истерао си нас из Раја, и сада нас дозиваш натраг; скинуо си са нас смоквино лишће, ту клету одећу, и оденуо си нас опет у хаљину части... Од сада, када позовеш Адама, он се више неће срамити, нити ће се, по наговору своје савести, крити међу рајским дрвећем. Пошто си стекао његово синовско поверење (*parrhesia*), он ће доћи у пуној светлости дана“ (XLVI, 600 A).

Катихумен, пошто му је скинута одећа, се надаље помазује уљем. Св. Кирило Јерусалимски такође тумачи овај обред: „Обнажен, помазан си уљем над којим је вршен егзорцизам, од врха твоје главе до твојих стопала, и постао си учесником истинске маслине која је Исус Христос. Одсечен си од дивље маслине и накалемљен на неговано дрво, дат ти је удео у богатству истинског уља. Јер освештано уље је символ учешћа у добрима Христовим. Оно чини да сваки траг непријатељске силе

43) Види Erik Peterson, „Pour une théologie du vêtement,” Lyon, 1943, стр. 17. У позадини овог симболизма се може наћи стара идеја да одећа (колико год чудно звучало) може привући утицај духова.

44) В. Григорије Ниски: „Када су први људи допустили да буду одвучени у зло где им је отето првобитно блаженство, Господ им је дао кожне хаљине. По мом мишљењу, ово се не односи на обичну одећу већ на нашу смртну судбину“ (XLVI, 521 D).

45) Jean Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique*, стр. 110–123.

нестане. Призивањем Бога и молитвом уље је добило силу не само да те чисти од остатака греха тиме што их прождире, већ и да натера у бег све невидљиве силе Злога“ (XXXIII, 1080 A).

Најважније симболичко значење уља се појављује у овом тексту. Његово делање је изнад свега исцелитељско, јер се уље користи као лек: тиме, благословено уље лечи душу од остатака греха који још остају у њој. Ову мисао налазимо у молитви освећења крштењског уља у *Серапионовом молитвенику*: „Помазујемо овим уљем оне који приступају светоме поновном рођењу, молећи Господа Исуса Христа да му пода моћ да лечи и да крепи, и да, својим својствима, лечи тело, душу и дух оних који се крштавају, ослобађајући их сваког трага греха и нечистоте, тако да имају снаге да надвладају нападе противних сила“.⁴⁶

Ове последње речи нас упућују ка другом и више важном аспекту симболизма уља. Уље посебно користе атлете, да ојачају своја тела. „Архијереј“, пише Псеудо-Дионисије, „започиње помазивање тела приступајућег светим уљима, позивајући приступника ка светим такмичењима којима ће сада морати да се подвргне под руководством Христовим, јер Он, пошто је Бог, наређује бој. Он је сам сишао у арену са борцима, да одбрани њихову слободу и да осигура њихову победу над силама смрти и пропасти. Тако ће и кандидат радо приступити у ове борбе за које зна да су божанске. Он ће ићи стопама Оног који је, својом добротом, био први међу атлетама. Стога, пошто је пребродило све смицалице и све силе које су се противиле његовом обожењу, умирући греху у крштењу, можемо рећи да узима учешћа у самој смрти Христовој“ (*Hier. Eccl.* 401D – 404A).

Тако помазивање уљем има за сврху да оснажи приступника за његову борбу са демоном. Али битно је напоменути да се ово не односи на будуће борбе новог хришћанина, већ на сам чин крштења, као што Псеудо-Дионисије показује. Треба дакле да се усредсредимо на драматични значај васкршње ноћи као борбе са демоном. Видели смо да је ова битка напредовала од почетка припреме, од тренутка уписа. Сада долази главни двобој; као добар атлета, кандидат треба да се помаже уљем пре него што у њега (= бој) ступи.

Кирило Јерусалимски нам показује како је силазак у крстионицу попут силаска у воде смрти у којима обитава морски змај, као што је Христос сишао у Јордан и тамо скршио снагу змаја који се тамо скривао: „Змај Бехемот, по Јову“, пише Кирило, „је био у водама, и гутао је Јордан у своју гушу. Али, како су алине главе смрвљене, Исус, пошто је сишао у воде, је оковао јакога, тако да бисмо ми могли добити силу да газимо скорпије и змије. Живот је дошао тако да је од тада преграда уништена, како би сви који су примили спасење могли рећи: Смрти, где

46) Brightman Journ. Theol. Stud., 1900, стр. 264.

ти је победа? Јер крштењем се одстрањује жаока смрти. Ти силазиш у воде, носећи своје грехе; али призивањем благодати, означивши душу своју печатом, тебе страшни змај неће моћи да прождре. Пошто си ушао у воде мртав грехом, изашао си жив у правди“ (XXXIII, 441 А).⁴⁷

У овој перспективи, помазивање уља се јасно схвата, као што је Баумстарк јасно увидео: „Тренутне рубрике крштења предвиђају да се помазивање изврши *in pectore et inter scapulas*. Древно хришћанство је овде предвиђало помазивање целог тела. Али шта је било значење ове церемоније? О овоме нас обавештава грчка молитва за освећивање крштењске воде: ‘Ти Који си осветио воде Јордана пославши с висине Твог Светога Духа, и Ти си скршио главе змија које су се тамо гнездили’. Овај текст је јасан доказ уверењу да су дубине воде представљале обитавалиште ђаволских сила и да их је Христос поразио својим крштењем. И за ову победну битку против сила таме су се кандидати spremали примајући симболичко помазивање“.⁴⁸

Ми сада стижемо да самог крштења. У Антиохији, њему је претходило освећење воде, као што видимо у *Апостолским установама* (VII, 43) и код Теодора Мопсусетијског: „Пре свега епископ, по закону првосвештеничке службе, треба да каже предвиђене речи и замоли од Бога да благодат Светога Духа дође на воду и учини је способном за ово задивљујуће рођење“ (XIV, 9). Друге катихезе такође наглашавају освећење воде, али без напомињања када се оно тачно дешава. Тако Кирило Јерусалимски пише да „обична вода, призивом Светога Духа, Сина и Оца задобија моћ освећивања“ (XXXIII, 429 А). И Амвросије говори још прецизније: „Видео си воду, али сва вода не лечи; ова вода која лечи има благодат Христову. Вода је оруђе, али је Дух Свети тај који дела. Вода не лечи ако Дух не сиђе на њу да је освети“ (*De Sacr.*, 1, 15; Botte 58–59).

Крштењски обред се суштински састоји од погружавања и израњања, које прати призивање Три Личности. Из Новог Завета се чини да је значење обреда већ установљено у својим основним цртама. Символичко погружавање означава очишћење од греха. Крштење је *катарза*. Ово је било значење јеврејског обреда крштења прозелита. Нови Завет га описује као бању (*loutron*) (Еф. 5, 26). Излажење, или израњање из воде, означава разговор Духа Светог који даје човеку синовство усвојења (*huiothesia*). Он чини новокрштеног новим створењем посредством новог рођења (*palingenesis*, Тит. 3, 5).⁴⁹

Овде се опет крштени поставља насупрот Адаму. Крштење је ново стварање човека по лику Божијем, које следи уништењу старога Адама.

47) Види Р. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne église*, стр. 148–150. Постоји исто тумачење ове „радње“, XL, 18–20, у Didymus, XXXIX, 681 В.

48) А. Baumstark, *Liturgie comparée*, стр. 149.

49) Види, о ова два аспекта код Св. Павла, Rudolf Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, Munich, 1950, стр. 1–15.

Овај паралелизам се већ налази код Св. Павла. Рудолф Шнакенбург је имао доброг разлога да напише како је „паралела између Адама и Христа од врховне важности у крштењској теологији Св. Павла“.⁵⁰ Поређење Крштења са стварањем првог Адама се обично налази код Отаца: „Крштењем“, пише Тертулијан, „се човеку враћа његова сличност Богу“ (*De bapt.*, 5; PL 1, 1206 A). И Теодор Мопсусетијски развија сличну идеју: „Пошто смо пали и искварени смо грехом, казна смрти је изазвала нашу потпуну пропаст; али, као последицу, наш Творац и Господар, по својој неописивој моћи, опет нас је створио наново“ (XIV, 11).

Али ово уништење старог и стварање новог човека се не постиже првенствено у крштеном, већ пре у Христу умрлом и поново васкрслom: „Крштење“, пише Св. Кирило, „није само чишћење од греха и благодат усиновљења, већ је такође и антитип страдања Христовог“.⁵¹ Ми овде поново наилазимо на три равни: Адама, Христа и крштеног, које смо толико пута већ срели. Али овде повезивање са Христом умрлим и васкрслим поново постаје веома важно. Испрва развијену од стране Св. Павла у многим цитатима,⁵² ову идеју су Оци четвртог века видели као стварност коју означава крштењско погружавања и извањање. Тако Св. Кирило пише: „Онда вас воде до свете бање божанског крштења, као што су Христа кога су скинули са крста положили у већ спремљену гробницу. Свакога од вас су испитали у име Оца и Сина и Светога Духа. Сви сте исповедили спасење и три пута су вас потопили у воду и извукли вас напоље, означајући Христов погреб током три дана. Овим делањем, ви сте умрли и ви сте се родили, и за вас је спасоносна вода у исто време била и гроб и мајчинска утроба“ (XXXIII, 1080 C).

На симболизам овог обреда испрва указује Св. Павле: светотајинско уобличење према Христовој смрти и васкрсењу. Ово је мотив који се свагда појављује. Налазимо га, за Сирију, у *Апостолским установама*: „Освети ову воду тако да они који су крштени могу бити распети са Христом, умрети са Њим, бити сахрањени са Њим, и васкрснути опет са Њим за усиновљење“ (VII, 43). Св. Григорије Назијанзин пише: „Ми смо крштењем сахрањени са Христом тако да бисмо поново васкрсли са Њим“ (PG, XXXVI, 369 B); у Милану, Св. Амвросије изражава исту идеју: „Упитан си: верујеш ли у Исуса Христа и Његов крст? Рекао си: верујем, и уроњен си у воду. Ево зашто си био сахрањен са Христом. Јер човек који са сахрањује са Христом са Њим и васкрсава“ (*De Sacr. II*, 20; Botte 66).

Али оно што нас занима је развој и богатство које се даје овом учењу. Овде је Св. Кирило наш велики учитељ. Када је објаснио да три погружења симболишу три дана пасхалног тродневља, он наставља:

50) Loc. cit., стр. 107.

51) PG, XXXIII, 1081 B.

52) Schnackenburg, loc. cit., стр. 16–74.

„Какво чудо и парадокс! Нисмо заиста умрли, нисмо заиста сахрањени, и нисмо, у стварности, пошто смо распети, васкрсли. Али подражавање се показује у икони (*en eikoni*), а спасење у стварности (*en aletheia*). Христос је стварно распет, стварно је стављен у гробницу; Он је стварно васкрсао. И све ово је учинио из љубави према нама, тако да, учествујући у подражавању Његових патњи, ми можемо стварно примити спасење. О преобилне ли љубави према људима! Христос је дозволио да се Његове пречисте руке и ноге пробију клинцима, и Он је страдао; и причешћем Његових патњи, Он нам је дао благодат спасења без нашег страдања или борбе“. „Нека нико, онда“, наставља он, „не помисли да се крштење састоји само од отпуштања грехова или нашег усиновљења, када знамо са сигурношћу да је, иако је оно и прочишћење од наших грехова и завет дара Духа Светог, оно такође антитип страдања Христовог. Зато нам Св. Павле управо рече: ‘Или не знате да сви који се крстисмо у Исуса Христа, у смрт Његову крстисмо се? Тако се с Њим погребосмо крштењем у смрт...’ Он је рекао ове речи људима који су мислили да крштење доноси опроштење грехова и усиновљење, али и да није учешће (*koinonia*) у сличности (*mimesis*) стварним патњама Христовим“.

„Али да бисмо научили да је оно шта је Христос пропатио Он претрпео због нас и нашег спасења у стварности, а не по изгледу, и да смо ми причасници Његових страдања, Павле наглашава: ‘Јер кад смо једнаки с Њим једнаком смрћу, бићемо и васкрсењем’. И он је у праву рекавши ово; јер сада када је засађена истинска Лоза, ми смо такође крштењем накалемљени на Његову смрт учешћем. Добро се замисли над овим, пратећи речи Апостола. Он није рекао: ‘Јер када смо накалемљени у Његову смрт’, већ, ‘једнаки смо са Њим једнаком смрћу’. Јер је Христос стварно умро, Његова душа се стварно одвојила од Његовог тела. Али за нас, са једне стране, постоји подражавање (*homoiota*) Његове смрти и Његових патњи, а са друге, стварност спасења“ (XXXIII, 1082 В–1084 В).

Овај спис изазива дивљење на сваки могући начин. Крштење је „антитип“ страдања и васкрсења, то јест, у исто време је различито од оригинала и слично њему. И спис објашњава шта чини сличност, а шта различитост. У смрти и страдању Христовом постоје два аспекта која се морају разликовати: историјска чињеница и садржај спасоносне благодати. Историјска чињеница се само опонаша: светотајински обред је опонаша, представља је. Али садржај спасоносне благодати омогућава стварно учешће (*koinonia*). Два аспекта ове Свете Тајне се тиме савршено дефинишу: она је ефикасни символ страдања и васкрсења, представљајући их опипљиво и оприсутњујући их духовно.

Ако сада посматрамо мистагошко учење Запада, налазимо исту доктрину код Св. Амвросија, и чак у истим појмовима (чак толико да се може поставити питање утицаја): „Апостол узвикује (*boa*), као

што сте чули у ранијем читању: ‘Ко је год крштен, крштен је у смрт Христову’. Шта то значи, ‘у смрт’? То значи да онако како је Христос умро, ти такође мораш да окусиш смрт: као што је Христос умро греху и живи Богу, ти такође мораш умрети прошлим задовољствима греха светом тајном крштења, и васкрснути благодаћу Христовом. Ово је стога смрт, али не стварно (*veritas*), већ у сличности (*similitudo*). Када си погружен у воду, ти примаш обличје смрти и погребља. Ти примаш свету тајну Његовог крста, зато што је Христос распет на крсту, Његово тело је приковано тамо клинцима. И ти, пошто си распет, си присаједињен Христом, присаједињен си дару Господа нашег Исуса Христа“ (*De Sacr.*, II, 23; Botte стр. 69).

Крштење дакле ствара обличје са једном смрћу Христовом, као што нам Св. Василије говори у *De Spiritu Sancto*: „Како бисмо се вратило у пријатељство са Богом, догодили су се долазак Христов у тело, примери Његовог јавног живота записаног у Јеванђељима, Његова страдања, Његов крст, Његов погреб, Његово васкрсење, тако да човек, spaшен опонашањем (*mimesis*) Христа стекне своје првобитно синовство. За савршени живот, опонашање Христа је неопходно, опонашање не само примера љубазности, смирења и трпљења које нам је дао током Свог живота, већ такође опонашање Његове смрти, као Павле, који је опомагао Христа, каже: ‘Да будем налик на смрт Његову, да бих како достигао у васкрсење мртвих’. Како, онда, ући у наличје смрти Његове? Помоћу погребља са Њим у крштењу. Постоји само једна смрт за свет, и једно васкрсење мртвих, којих је крштење слика (*typos*). Због овога је Господ који уређује наш живот успоставио завет (*diatheke*) крштења, које садржи обличје смрти и живота, воду која служи као икона (*eikon*) смрти и Духа који даје обећање живота. Помоћу три погружавања и толико призива се врши ова велика света тајна (*mysterion*), тако да би се поново створила икона смрти и да би се тако, помоћу предавања (*paradosis*) богопознања, душа крштеног просветила“ (*De Spiritu Sancto*, 15; Pruche 168–171).

Однос између крштења и смрти Христове се посебно наглашава у троструком погружењу, које је само по себи алузија на пасхално тродневје, како нам објашњава Псеудо-Дионисије: „Замислите се самном како су прикладни симболи који се приказују у светим тајнама. Пошто је у нашим очима смрт раздвајање некада спојених делова, које одводи душу у свет који је нама невидљив док тело сакривено под земљом губи своје људско обличје, достојно је да се оглашени три пута погрузи у воду као у слици смрти и погребља у којима се губи сваки облик. Овом поуком која се даје у симболима онај који прима свету тајну крштења се, погружаван три пута у воду, учи да опонаша тајанствено ову троструку смрт која је била погребљење Христово за три дана и три ноћи, у оноликој мери колико је човеку дозвољено да опонаша Бога без хуле“ (404 В).

Ова супротност између Христовог погребља у земљу и погружавања

крштеног у воду јасно означава разлику између стварности и свете тајне. Ово наглашава Григорије Ниски: „Упитајмо се зашто се очишћење постиже водом, и каква је сврха троструког погружења? Ево шта су Оци учили о овом предмету и шта смо добили од њих. Наш Господ је, извршавајући домострој спасења, сишао на земљу да би уздигао њено живљење. Ми, када примамо крштење, то заиста чинимо по образу нашег Господа и Владике, али ми нисмо сахрањени у земљу, јер ће ово бити обитавалиште нашег тела када оно умре. Али ми се сахрањујемо у води, елементу који је сличан земљи. И, чинећи то трипут, ми oponaшамо благодат васкрсења. Ово не чинимо примањем свете тајне у тишини, већ се на нас призивају имена три Свете Ипостаси“ (XLVI, 586 A–C. Види такође *Disc. Catch.* XXXV, 5–12). Треба да напоменемо, међутим, да се осећај аналогije између воде смрти и воде крштења изгубио, и да Григорије овде користи јелинистичку теорију о четири елемента и њиховим везама.

Али ако су воде крштења гробница у којој се сахрањује човек грешник, оне су такође оживљавајући елемент у коме се ствара ново створење. Оне су у исто време „и гроб и мати“, као што каже Кирило Јерусалимски. Ова тема је директно повезана са идејом мајчинства Цркве, за коју се чини да се посебно развила у Африци. Тертулијан пише на крају расправе *De Baptismo*: „Благословени сте када изађете из најсветије бање новог рођења, и када се први пут молитe поред своје Мајке и са својом браћом“ (*De. Bapt.* 20). Овде видимо везу између мајчинства Цркве и крштења. Још је јасније код Св. Кипријана: „Пошто се рођење хришћана постиже крштењем, и пошто се крштењски препород дешава само са једином Невестом Христовом, која је способна да духовно роди синове Божије, где би могао да се роди онај који није син Цркве?“ (*Epist.* LXXXIV, 6; C. S. E. L., 804).⁵³

Видимо како се ова нит појачава: Црква је мајка синова Божијих; у крштењу их она рађа. Тако је симболичко значење овог обреда јасно: крштењска купељ је мајчинска утроба у којој се деца Божија зачињу и рађају. Ово јасно објашњава Дидим Слепи, на чију су, као што је познато, крштењску теологију Африканци имали великог утицаја: „Крштењска бања је орган Свете Тројице који служи спасењу свих људи. Она постаје мајка свих Духом Светим док остаје Дјева. Ово је значење псалма: ‘Јер отац мој и мати моја оставише ме, а Господ прихвати ме’. И он ми је као мати дао крштењски базен; за Оца, Свевишњега; за Брата, Господа крштеног ради нас“ (PG, XXXIX, 692 B).

У четвртном веку, ово виђење добија на значају у припремним катихезама за крштење Зенона, епископа Вероне, које су написане између 362. и 373. године: „Ликујте са радошћу, браћо моја у Христу, и

53) Joseph C. Plumpe, *Mater Ecclesia*, стр. 100 и даље.

сви, озарени пламеном чежњом, пожурите да примите небеске дарове. Крстионица, где се рађамо за живот вечни, вас позива својом здравом топлином. Наша мајка је вољна да вас донесе на свет, али она није ни у најмањем подложна закону који влада над порођајима ваших мајки. Оне су стењале у порођајним боловима, али ова небеска мајка вас радосно производи, сва весела; слободне, тако вас рађа, ослобођене од окова греха“ (*Tract*, 30; PL XI, 476 B).⁵⁴ Ово је текст првог *Позива на крштење*. Бодрења која следе прихватају и развијају ову нит мисли, са реализмом који је толико карактеристичан Латинима. Оно што нас занима је како се овај симболизам прецизира, тако дајући обреду његово значење.

Исти симболизам је развио са великом бригом у другом делу света, то јест у Антиохији, Теодор Мопсуестијски. Он не троши доста времена на симболизам уобличавања према смрти, али зато пише нашироко о симболизму препорода: „Епископ мора да замоли Бога да благодат Духа Светог сиђе на воду и да је начини материцом светотајинског рођења, јер је Христос рекао Никодиму: ко се не роди водом и Духом Светим не може ући у Царство Небеско. Као што је у рођењу у телу, где мајчина утроба прима семе мада њега (= семе) обликује божанска рука, тако у крштењу вода постаје материца за онога ко се рађа, али благодат Духа у њој обликује онога који се крштава за поновно рођење (XIV, 9). Овде имамо развојну паралелу као и на Западу.

После самог обреда крштења преостаје још једна завршна церемонија: одевање у белу тканину.⁵⁵ „После крштења“, говори Св. Амвросије, „примили сте белу тканину, тако да вам она буде знак да сте скинули одећу греха и да сте одевени у чисту тканину невиности“ (*De Myst.* 34; Botte, 118). Ове беле одежде се дају да би замениле старе које су скинуте пре крштења и које су симболисале „старог човека“. Ове су символ новог. Један од суштинских аспеката крштења се тако овде представља симболички. Изрази „одећа непропадљивости“ (*endyma aphtharsis*) (XXXIII, 1033 A; XXXVI, 361 C; XLVI, 420 C) или „одећа светлости“ (XXXIII, 360 A; XXXVI, 361 C; XLIV, 1005 B) су технички изрази за крштење у белим тканинама.⁵⁶ Порекло овог симболизма се налази код Св. Павла: „Ви који се у Христа крстисте, у Христа се обукосте (Гал. 3, 27). Чин облачења белих хаљина тако означава један аспект крштењске благодати.

Ове беле хаљине у исто време означавају чистоту душе и нетрулежност тела.⁵⁷ Св. Амвросије нам износи прво гледиште, и опет га налазимо код Св. Кирила: „Сада када си скинуо своју стару одећу и када си одевен у белу ризу, тако исто у духу мораш остати одевен у бело.

54) Пратим превод M. Chirat, *Vie Spirit.*, April 1943, стр. 327.

55) Овде у миланској литургији следи прање ногу (Амвросије, *De Sacr.*, III, 4; Botte, 72–73).

56) See J. H. Waszink, *Tertullian De Anima*, стр. 420–421.

57) О симболизму белих хаљина види P. Oppenheim, loc. cit., стр. 33–43.

Не мислим да мораш увек да носиш белу одећу, већ да увек мораш бити покривен оним што је ваистину бело и сјајно, тако да можеш рећи са пророком Исајом: ‘Јер ме обуче у хаљине спасења и плаштем правде огрте ме’“ (XXXIII, 1104 В). Теодор Мопсуестијски са друге стране наглашава нетрулежност коју поново задобијамо крштењем: „Пошто си прошао кроз крштење, обучен си у хаљину која је сва светла. Ово је знак тог светлог света, те врсте живота коме си већ приступио помоћу ових симбола. Када заиста примиш васкрсење у свој његовој стварности и будеш одевен у бесмртност и нетрулежност, више нећеш потребовати такве ризе“ (XIV, 26).

Ова слава је учествовање у слави Господњој у Његовом Преображењу. када „хаљине Његове постадоше беле као снег“ (Мт. 17, 2).⁵⁸ „Онај који је крштен је чист, по Јеванђељу, зато што су Христове ризе биле беле као снег када је, у Јеванђељу, Он показао славу свог васкрсења. Јер онај који греша и коме је опроштено постаје бео као снег“ (Амвросије, *De Myst.*, 34; Bottel18). И Св. Григорије Ниски нам показује да крштени носе „хаљину Господњу, сјајну као сунце, којом се Он оденуо у чистоти и нетрулежности када се попео на Гору Преображења“ (XLIV, 1005 С. Види такође XLIV, 764 D).

Други низ текстова у белим хаљинама налази поновно успостављање првобитне целовитости у којој је Адам створен.

Овде се симболизам одевања у беле ризе поново доводи у везу са симболизмом Раја који смо већ сусрели у вези са скидањем старе одеће, симболом хаљина од коже у које је човек био оденут после пада, са тиме да су беле хаљине символ повратка светлосне ризе која је човеку припадала пре пада. Овај однос између крштењских хаљина и човечијег стања у Рају се појављује у одломцима као што је следећи, у којем Григорије Ниски говори о крштењу: „Истерао си нас из Раја и дозвоао нас назад; Ти си скинуо смоквино лишће, ту ризу нашег јада, и поново нас оденуо у хаљину славе“ (XLVI, 600 А). Још конкретније, Григорије нам показује оца блудног сина који га одева у хаљину, „и то не у неко друго одело, већ у оно првобитно, које му је скинуто због непослушности“ (XLIV, 1143 В. Види такође XLIV, 1005 D).

Потпорна идеја свих ових одељака је да је Адам, пре него што је оденут у кожне хаљине, био лишен друге хаљине, пошто је открио да је го. Ерик Петерсен то лепо образлаже: „Адам и Ева су били огољени падом, на тај начин да су увидели да су голи. Ово значи да су раније били обучени. А то значи да је, по хришћанском предању, натприродна благодат покривала људе као одежда“.⁵⁹ Тако је рајска хаљина била

58) Ово је текст из *Codex Betae* који је камен темељац предања на Западу. Сви грчки списи, са друге стране, садрже „беле као светлост“.

59) *Religion et vêtement, Rythmes du monde*, 1946, 4, стр. 4. Види *Pour une théologie du vêtement*, од истог аутора, Lyons, 1943, стр. 6–13.

слика духовног стања у којем је човек био створен и које је изгубио грехом. Крштењске хаљине симболишу повратак том стању. Григорије Ниски се често враћа овој замисли хаљине славе коју је Адам изгубио грехом: „Као да Адам живи у свакоме од нас, ми видимо нашу природу прекривену хаљинама од коже и отпалим лишћем нашег земаљског живота, хаљинама које смо начинили за себе када смо били лишени хаљина светлости, обукавши таштине, части, пролазна задовољства тела уместо наших божанских одежди“ (XLIV, 1184 B–C).

Овај симболизам прожима цело учење о верском значају одеће. Већ смо уочили порекло овог застарелог веровања: „Међу примитивним народима је било уобичајено схватање“, објашњава А. Лодс, „да је одећа посебно подложна томе да буде испуњена духовним силама које окружују онога ко је носи. Отуда постоји опасност да одећа може унети непријатељске изливе у света места, или, опет, изнети честице божанске течности у наш профани свет.⁶⁰ Адамов губитак хаљине славе се тако сматрао врстом обесвећивања, спадања на стање лишено светости. Ово одговара нашем протеривању из Раја, који је света шума, обитавалиште Божије, и нашем уласку у профани свет, пун бола. Григорије тачно користи израз ‘скидање светих хаљина’“. „Љубомора демона нас је отерала од дрвета живота и лишила нас наших свештених одежди, да би нас обукла у срамотно лишће смокве“ (XLIV, 409 B). Облачење крштењске хаљине је стога повратак у Рај који је свет светог.

Можемо са сигурношћу утврдити да је бела боја, у Светом Писму, боја светих одежди.⁶¹ У Старом Завету, свештеници су носили одежде од беле тканине (Изл. 39, 25). Опет, Откривење Св. Јована Богослова нам показује двадесет и четири старешине који служе Небеску Литургију и представљају анђеле одевених у беле ризе (Откр. 4, 4). Беле хаљине Христове током Преображења су, по Харалду Рајзенфелду, алузија на беле одежде првосвештеника на празник Дана помирења.⁶² Симболизам белих одежди новокрштених може да упућује на ову тему, али не чини се, међутим, да он укључује алузију на „свештенство“ хришћана.⁶³

И, коначно, беле одежде имају есхатолошко значење. Конкретно, оне означавају боју у коју се мученици облаче после њихове смрти. Откривење нам казује да су они који су мучеништвом однели победу над ђаволом обучени у бело (Откр. 3, 5 и 18). У Перпетуиној визији, мученици који су пре ње отишли у Рај су одевени у бело (*Passio Perpetuae*, 4). Тешко је не увидети везу са крштењским ризама. И ово није први пут да видимо сличност између светотајинских и есхатолошких представа. Карл-Мартин Едсман је на то посебно указао у *Страдању Св. Перпетуе*.⁶⁴

60) *Israel des origines aux Prophètes*, стр. 313.

61) Dom Damasus Winzen, “Pathways in Holy Scripture”, *The Book of Exodus*, стр. 10.

62) *Jésus transfiguré*, стр. 115 и даље.

63) *Oppenheim*, loc. cit., стр. 37.

64) *Le baptême de feu*, стр. 42-47. Види С. А. Pusch, *Death and Burial in Christian Antiquity*, стр. 217.

У Откривењу је Небеска Литургија мученика описана у појмовима који су позајмљени од видљиве Литургије. Ова чињеница показује зашто је често тешко знати да ли су украси коришћени на древним споменицима есхатолошки или светотајински.

Још прецизније, беле крштењске ризе су, као што нам говори Тертулијан, символ васкрсења тела. У *De Resurrectione Carnis*, он тумачи текст из Откр. 14, 4, који он комбинује са 7, 13: „У Писму налазимо наговештај о ризама као симболима наде тела: ово су они који нису оскрнавили своју ризу са женама, мислећи на оне који су девственици. Ово је разлог зашто ће бити у белим хаљинама, то јест, у слави девичанског тела. Тако нам овај симболизам придодaje још једну тврдњу у прилог телесном васкрсењу“ (27; PL, II; 834, A–B). Ово се уклапа са веровањем – које се често среће у другом веку – да мученици и девственици устају са прослављеним телима одмах после своје смрти, без чекања на опште васкрсење. Црква је касније дефинисала да је ово сигурно само у случају Мајке Божије: ово је догма Успења.

Сада можемо да видимо како ови различити аспекти симболизма белих одежди нису несагласни, већ су органски повезани у целину. Беле хаљине се односе, изнад свега, на Адама, означавајући његово стање у Рају. Онда се односе на Христа, који је дошао да обнови Адамову изгубљену благодат. У крштењу, оне означавају сједињавање са благодаћу Христовом. И коначно, оне су праслика будуће славе која се очекује у садашњем животу. Сво богословље које се изражава у овом симболизму је богословље Новог Адама. Такође, исти је случај и са неколико других обреда које смо изучавали. Тако се пројављује главни аспект библијске теологије Светих Тајни, онај који можемо назвати богословљем Адама, а остали ће се појавити током наше студије.

*Превод са енглеског:
Бојан Теодосијевић*

