



Теолошки погледи

ВЕРСКО НАУЧНИ ЧАСОПИС

Година 38

Београд, 2008.

Број 1

Издавач:

Свети Архијерејски Синод
Српске Православне Цркве

Главни и одговорни уредник:

Презвитер мр Александар Ђаковац

Редакцијски одбор:

Митрополит проф. др Амфилохије
(Радовић);
проф. др Богољуб Шијаковић;
проф. др Свилен Тутеков;
доц. др Давор Џалто;
мр. Александар Добријевић;
мр. Александар Раковић

Сарадници:

Презвитер Вукашин Милићевић
Радомир Маринковић
Срећко Петровић
Градимиr Станић

Секретар редакције:

Сандра Дабих

Лектура и коректура:

Споменка Газикаловић

Графичка припрема и штампа:

Штампарија Српске Патријаршије
Београд, Краља Петра I, број 5

Тираж: 500 примерака

Теолошки погледи (Нова серија) излази
три пута годишње (мај, септембар, децембар).

Објављени текстови представљају ставове
аутора.

Адреса редакције:

Теолошки погледи, Београд, Краља Петра I
број 5, тел/факс 011 26 36 811
e-mail: teoloski.pogledi@spc.yu

САДРЖАЈ

Свети Максим Исјоведник

Мелхиседек 3

Давор Џалто

De Rebus Artium Quasi

Phenomena Apophatica 11

Здравко Пено

Софиологија и софијанизам 25

Дарко Ђоџо

Појам „ΕΙΚΩΝ“ код Оригена .. 57

Драгица Тадић

Размишљања о нелинеарности
литургијског језика 75

Оливер Субојић

Историјски развој организационе
структуре Цркве 81

Роберт Тафић

Литургија велике Цркве: Почетна
синтеза структуре и тумачења у
сумраку иконоборства 95

Мирослав Пойовић

Монашки редови и духовност на
Западу у 12. и 13. веку 133

Осврћи 165

ПЕТ СОЗЕРЦАЊА О МЕЛХИСЕДЕКУ¹

**Свети Максим
Исповедник**

А Мелхиседек цар Салимски изнесе хлеб и вино; а он беше свештеник Бога вишињег. И благослови га говорећи: благословен да је Аврам Богу вишињему, чије је небо и земља! И благословен да је Бог вишињи, који предаде непријатеље твоје у руке твоје! И даде му Аврам десетак од свега.

Пост 14, 18–20

Јер тај Мелхиседек, цар Салимски, свештеник Бога вишињег, који сrete Авраама кад се враћаше после пораза царева, и благослови га; коме Авраам даде и десетак од свега, он је по значењу свога имена прво цар правде, а потом је и цар Салимски, тј. цар мира. Без оца, без матере и родослова, нити му дани имају почетка нити му живот има свршетка, а као сличан Сину Божијему остаје свештеник без престанка. Но погледајте колико је велик овај, коме је и сам патријарх Авраам дао десетак од пробраног плена...

Јев 7, 1–4

Онај што познаде и искуси, пречудесни и велики Мелхиседек, о коме божанствена реч у Писму казује велике и пречудесне ствари: како је изнад времена и природе, те како удостојен би да буде уподобљен Сину Божијем; најпре ће бити да је овај таква својства стекао по благодати, како и приличи, пошто се верује да по суштини тако постоји једино сам Давалац благодати. Јер то, чини ми се, што се за њега каже да је без оца, мајке и родослова не обзнањује ништа друго доли да му је од најузвишеније благодати по врлини припало савршено одсуство

ΚΔ (24). ΘΕΩΡΙΑ ΕΙΣ ΤΟΝ ΜΕΛΧΙΣΕΔΕΚ
Θεωρία εἰς τὸν Μελχισεδέκ.

Ὅπερ, οἶμαι, γνούς καί παθών ὁ θαυμαστός ἐκεῖνος καί μέγας Μελχισεδέκ, περὶ ὃν τὰ μεγάλα καί θαυμαστά παρὰ τῇ Γραφῇ ὁ θεῖος διεξέρχεται λόγος, χρόνου καί φύσεως ὑπεράνω γενέσθαι, καί ὁμοιωθῆναι τῷ Υἱῷ τοῦ Θεοῦ κατηξιῶθη, τοιοῦτος ἔξει δηλαδὴ κατὰ τὴν χάριν ὡς ἐφικτόν γενόμενος, οἷος αὐτός ὁ δοτὴρ τῆς χάριτος κατὰ τὴν οὐσίαν ὑπάρχων πιστεύεται. (≡14Δ_168⇒ Τὸ γάρ Ἀπάτωρ καί ἀμήτωρ καί ἀγενεαλόγητος περὶ αὐτοῦ λεγόμενον, οὐκ ἄλλο μὴνύειν

¹ Изворник: *Ambiguorum Liber*, PG 91, 1137–1145. Превод и коментари: презвитер Вукашин Милићевић.

природних обележја; то што, наима, нема почетка данима његовим нити свршетка животу, онога чиме се иначе одређује свако време и век и познање истих, сведочи о созерцању које надилази постојање сваке вештаствене и невештаствене суштине; то што уподобљени Сину Божијем остаје свештеник заувек, чини ми се да показује како по непроменљивом својству најбогоподобније врлине и божанствене устремљености ка Богу умствено око може бити сачувано непомућеним. Јер врлини је природно да савлађује природу, а истинском созерцању време и век, а све како би обоје остали непокорени другоме доли Богу и непотчињени, будући да за родитеља једино Бога знају, те да, како се не поводе ни за чим што има почетка и краја, буду и неописиви, пошто сами изображавају Бога, установитеља свакога почетка и краја, онога који сваку мисао мислећих по неизрецивом иступљењу к себи привлачи.

Познање и врлина показују божанствено подобје; њима се у достојних непомућеном чува љубав према јединоме Богу, љубав по којој се дарује достојанство усиновљења које, богодолично дајући се, непрестано усељава и уводи у Бога откривајући само божанствено подобје примаоца. Стога, сматрам да неће бити како га је божанствена реч показала праведним по времену и природи,² када су исти живљењем и разумом превазиђени и потпуно свладани; наима, и велики Мелхиседек је због њих природно скончао, већ да носи име од чега и по чему је себе гномички пресаздао, по врлини, велим,

ὑπονοῶ ἢ τὴν ἐγγενομένην αὐτῷ ἐκ τῆς κατ' ἀρετὴν ἀκροτάτης χάριτος τελείαν τῶν φυσικῶν γνωρισμάτων ἀπόθесιν· τό δέ μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν, μήτε ζωῆς τέλος ἔχειν, τὴν χρόνου παντός καὶ αἰῶνος ιδιότητα περιγράφουσα γινῶσιν, (=1140=) καὶ πάσης ὑλικῆς καὶ αὐλοῦ οὐσίας τὴν ὑπαρξιν ὑπερβαίνουσιν θεωρίαν μαρτυρεῖ· τό δέ Ἀφωμοιωμένος τῷ Υἱῷ τοῦ Θεοῦ μένει εἰς τό διηνηκὲς ἱερεὺς, τάχα μέχρι τέλους καθ' ἑξὶν ἀτρεπτον τῆς θεοειδεστάτης ἀρετῆς καὶ τῆς θείας καὶ πρὸς τόν Θεόν ἐνατενίσεως τό νοερὸν ὄμμα ἀνεπίμυστον δυνηθῆναι φυλάξαι παραδηλοῖ. Τῇ φύσει γάρ ἡ ἀρετὴ μάχεσθαι πέφυκε, καὶ χρόνῳ καὶ αἰῶνι ἡ ἀληθὴς θεωρία, ἵνα ἡ μὲν ἀδούλωτος μένοι τοῖς ἄλλοις ὅσα μετὰ Θεόν εἶναι πιστεύεται, καὶ ἀκράτητος, ὡς Θεόν μόνον εἰδυῖα γεννήτορα, ἡ δέ ἀπερίγραφος, οὐδενὶ τῶν ἀρχὴν ἢ τέλος ἔχοντων ἐναπομένουσα, ὡς Θεόν δι' ἑαυτῆς εἰκονίζουσα, τόν πάσης ἀρχῆς καὶ τέλους ὀριστικόν, καὶ πᾶσαν νόησιν τῶν νοούντων κατ' ἑκστασιν ἀρρήτον πρὸς ἑαυτὸν ἔλκοντα.

Ἐξ ὧν ἡ θεῖα ὁμοίωσις δείκνυται, γνώσεως τέ φημι καὶ ἀρετῆς, καὶ δι' ὧν ἡ εἰς μόνον τόν Θεόν ἀκλόνητος ἀγάπη τοῖς ἀξίοις φυλάττεται, καθ' ἣν τό τῆς υἰοθεσίας ἀξίωμα θεοπρεπῶς διδόμενον διηνεκῶς ἐντυγχάνειν Θεῷ καὶ παρεστάναι χαρίζεται, πρὸς δυσώπησιν αὐτὴν τοῦ ἐντυγχάνοντος τὴν θεῖαν ὁμοίωσιν παρεχόμενον. Ὅθεν εἰκότως ὑπολαμβάνω μὴ διὰ χρόνου καὶ φύσεως, ὅφ' ἃ φυσικῶς ἐτέλει ὁ μέγας Μελχισεδέκ, βίῳ καὶ λόγῳ ὑπερβαθέντων ἤδη καὶ παντελῶς καταλελειμμένων προσαγορευθῆναι δεῖν, Ὁ θεὸς αὐτόν ἐδικαίωσε λόγος, ἀλλ' ἐξ ὧν καὶ δι' ὧν ἑαυτὸν μετέποιήσε γνωμικῶς, ἀρετῆς· λέγω καὶ γνώσεως, ὀνομασθῆναι. Ἐφ' ὧν

² Ендрю Лэут (Andrew Louth, *Maximus the Confessor*, London and New York, 1999, 207) претпоставља да је ово алузија на Пс 50, 6. Чини се вероватнијим да се ове речи односе на Јев 7, 2, тј. на тумачење имена Мелхиседек – *цар правде*.

и познању. Јер није право да они чија одлучност³ по врлинама јуначки свлада противоборни закон природе, а својство времена и века превазилази чистим и познањским покретом ума, буду означени својством онога што је превазиђено, већ пре величанственошћу примљенога, од кога и у коме једино и постоје и коначно се препознају. Наиме, и ми сами тела видљивих бића природно поимамо и називамо по бојама; тако и светлошћу зовемо осветљени ваздух, а ватром њоме захваћену твар, или пак белим избељено тело и све томе слично.

Ако је божанствени Мелхиседек тако по одлуци⁴, добрим избором намењеног нам достојанства, претпоставио врлину природи и свему ономе што је по њој, а по познању превазишао свако време и век, оставивши по созерцању за собом све ниже од Бога и не оставши ни при једноме од бића која подразумевају ма какву границу, већ је отворио свој ум за божанствене, беспочетне и бесмртне⁵ зраке Бога Оца⁶, те је рођен од Бога кроз Логоса по благодати у Духу, тако да носи у себи читаво и истинско подобје Бога који га роди (пошто свако рођење чини да је пород исти са оним који га је родио; вели, наиме, да је рођено од тела тело, а рођено од Духа дух [Јн 3, 6]); стога не би назван по природним и привременим својствима у која спадају отац, мајка и родослов, почетак и крај дана, што се све по трулежности разрешава, већ по божанственим

γάρ ἡ γνώμη γενναίως (≡₁₄Δ_170⇒) διὰ τῶν ἀρετῶν τὸν δυσμαχώτατον τῆς φύσεως κατηγωνίσατο νόμον, καὶ τὴν χρόνου καὶ αἰῶνος ιδιότητα διὰ γνώσεως ἀχράντως ἢ τοῦ νοῦ ὑπερίπταται κίνησις, τοῦτοις οὐκ ἔστιν ἐπιφημίσαι δίκαιον τῶν ἀπολειφθέντων ὡς γνώρισμα τὴν ιδιότητα, ἀλλὰ μᾶλλον τὴν τῶν προσληφθέντων μεγαλοπρέπειαν, ἐξ ὧν καὶ ἐν οἷς μόνον εἰσὶ λοιπὸν καὶ ἐπιγινώσκονται. Επεὶ καὶ ἡμεῖς φυσικῶς τοῖς ὁρατοῖς ἐπιβάλλοντες ἐκ τῶν χρωμάτων τὰ σώματα καὶ γνωρίζομεν καὶ ὀνομάζομεν, οἷον ὡς φῶς τὸν πεφωτισμένον ἀέρα, καὶ πῦρ τὴν οἶαν οὖν πυρὸς ἐξημμένην ὕλην, καὶ λευκὸν τό λευκασμένον σῶμα, καὶ ὅσα ἄλλα τοιοῦτότροπα.

Εἰ τοίνυν γνωμικῶς τὴν ἀρετὴν τῆς φύσεως καὶ τῶν κατ' αὐτὴν ἀπάντων προετίμησε, διὰ τὴν καλὴν τοῦ ἐφ' ἡμῖν ἀξιώματος αἵρεσιν, καὶ πάντα χρόνον καὶ αἰῶνα κατὰ τὴν γνώσιν ὑπερηκόντισε, πάντα ὅσα μετὰ Θεὸν κατόπιν ἑαυτοῦ γνωστικῶς κατὰ τὴν θεωρίαν ποιησάμενος, οὐδενὶ τῶν ὄντων ἐμμένοντας ᾧ ἐπιθεωρεῖται τό οἶαν οὖν πέρας ὁ θεὸς Μελχισεδέκ, πρὸς δὲ τὰς θείας καὶ ἀνάρχους καὶ ἀθανάτους [οὐσίας] τοῦ Θεοῦ διὰ τοῦ Λόγου κατὰ χάριν ἐν Πνεύματι γεγέννηται, καὶ σῶαν καὶ ἀληθῆ ἐν ἑαυτῷ φέρει τοῦ γεννήσαντος Θεοῦ τὴν ὁμοίωσιν (ἐπεὶ καὶ πᾶσα γέννησις ταύτόν τῳ γεννῶντι ἐφύκεν ἀποτελεῖν τό γεννώμενον. Τό γάρ γεγεννημένον, φησὶν, ἐκ τῆς σαρκός, σὰρξ ἐστὶ, τό δὲ γεγεννημένον ἐκ τοῦ Πνεύματος πνεῦμα ἐστίν), εἰκότως (≡₁₄1=) οὐκ ἐκ τῶν φυσικῶν καὶ χρονικῶν ιδιωμάτων, οἷς πατὴρ τε καὶ μήτηρ καὶ

³ γνώμη.

⁴ Гномички, γνωμικῶς.

⁵ У Мињовом тексту стоји ἀθανάτους οὐσίας τοῦ Θεοῦ – *суштинe* је додатак приређивача.

⁶ У Мињовом тексту стоји:καὶ ἀθανάτους [οὐσίας] τοῦ Θεοῦ διὰ..... Текст допуњује Шервуд (Polycarp Sherwood O. S. B., *The Earlier Ambigua*, Orbis Catholicus, Herder, Romae, 1955, 41) на основу рукописа. Лаут (стр. 117) уноси у превод Шервудове исправке.

и блаженим обележјима којима му се обличје пресаздало, а којих се не дотиче ни време, ни природа, ни разум, ни ум, нити пак шта друго што би по опису могло припадати бићима. Зато је велики Мелхиседек и био описан као без оца, мајке и родослова, као без почетка дана и краја животу, што о њему истинита реч богоносних објављује, не, наиме, по створеној природи и то ни из чега, по којој му је биће ограничено почетком и крајем, већ по божанственој и нествореној благодати, вечно суштој од вечно суштог Бога на начин који превазилази сваку природу и свако време, а по којој се самој сав у свему гномички рођени препознаје.

Његов јединствен начин постојања Писмо потврђује, будући да је први по врлини постао изнад твари и обличја – а што се може показати тиме што је без оца, мајке и родослова, те будући да је по познању превазишао све условљено временом и веком, све оно што по непореченом рођењу у времену има некакав почетак бића, опет није случајно да, пошто је по разумевању ступио божанским путем, нема почетка данима нити краја животу, и као у изабраног, скривено и тајанствено, једном речју непознатљиво, након потпуног умственог отклањања сваког бића у њега улази Бог, тако да цео целим бива саздан и пресаздан, па је могуће да се уподобљени Сину Божијем показује свештеником до века. Јер, сваки од светих, ма које да је добро изабрао, по истоми се обзнањује и као образ даваоца добра, тј. Бога. У складу са реченим, и овај велики Мелхиседек се по оствареној у њему божанственој врлини удостојио да буде икона Христа Бога и његових неизречивих тајни, онога, наиме, ка коме као првообразу и узроку пројаве добра у

γενεαλογία, ἀρχή τε καί τέλος ἡμερῶν περιέχεται, ἅπερ φθάσας ἑαυτοῦ παντελῶς ἐπελύσατο, ἀλλ' ἐκ τῶν θείων καί μακαρίων γνωρισμάτων, οἷς τό εἶδος ἑαυτῷ μετεποίησεν, ὠνομάσθη, ὧν οὐκ ἐφικνεῖται οὐ χρόνος, οὐ φύσις, οὐ λόγος, οὐ νοῦς, οὐδ' ἄλλο τι κατὰ περιγραφὴν φάναι τῶν ὄντων οὐδέν. Ἀπάτωρ οὖν καί ἀμήτωρ καί ἀνευαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν, μήτε τέλος ζωῆς ἔχων, ἀναγέγραπται ὁ μέγας Μελχισεδέκ, ὡς ὁ ἀληθὴς τῶν θεοφόρων ἀνδρῶν (≡14Δ_172≡) τὰ περὶ αὐτοῦ διεσάφησε λόγος, οὐ διὰ τὴν φύσιν τὴν κτιστὴν καί ἐξ οὐκ ὄντων, καθ' ἣν τοῦ εἶναι ἦρξατό τε καί ἔληξεν, ἀλλὰ διὰ τὴν χάριν τὴν θείαν καί ἄκτιστον, καί αἰεὶ οὖσαν ὑπὲρ πᾶσαν φύσιν καί πάντα χρόνον, ἐκ τοῦ αἰεὶ ὄντος Θεοῦ, καθ' ἣν δι' ὅλου μόνην ὅλος γνωμικῶς γεννηθεὶς ἐπιγινώσκεται.

Μόνος δέ τοῦτο ὧν τῇ Γραφῇ τετήρηται, ὡς πρῶτος ἴσως ὑπὲρ τὴν ὕλην καί τό εἶδος κατὰ τὴν ἀρετὴν γενόμενος, ἅπερ διὰ τοῦ ἀπάτωρ καί ἀμήτωρ καί ἀνευαλόγητος δηλοῦσθαι δύναται, καί ὡς πάντα τὰ ὑπὸ χρόνον καί αἰῶνα κατὰ τὴν γνώσιν παρελθόν, ὧν τό εἶναι χρονικῶς τῆς γενέσεως ἦρξατο τό ποτέ εἶναι οὐκ ἡρνημένης, οὐδ' ὅτιοῦν τῷ κατὰ διάνοιαν θεῷ δρόμῳ ἐνσκάσας ὅπερ σημαίνει τυχόν τό μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε τέλος ζωῆς ἔχειν· καί ὡς ἐξηρημένως, κρυφίως τε καί σεσηγημένως, καί συνελόντα εἰπεῖν, ἀγνώστως, μετὰ πᾶσαν τῶν ὄντων πάντων ἀφαίρεσιν κατὰ νοῦν εἰς αὐτόν εισδύς τόν Θεόν, καί ὅλος ὅλῳ ποιωθείς τε καί μεταποιωθείς, ὅπερ τό, Ἀφωμοιωμένος δέ τῷ Υἱῷ τοῦ Θεοῦ μένει ἱερεὺς εἰς τό διηνεκές ὑπεμφαίνειν δύναται. Πᾶς γάρ τις τῶν ἁγίων, οὗτινος κατ' ἐξάρετον ἀπήρξατο καλοῦ, κατ' αὐτό καί τύπος εἶναι τοῦ δοτῆρος Θεοῦ ἀνηγόρευται. Καθ' ὃ σημαινόμενον καί οὗτος ὁ μέγας Μελχισεδέκ διὰ τὴν ἐμποιηθεῖσαν αὐτῷ θείαν ἀρετὴν εἰκὼν εἶναι κατηξίωται Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ, καί τῶν ἀπορρήτων αὐτοῦ μυστηρίων, εἰς ὃν πάντες μέν οἱ ἅγιοι συνάγονται ὡς

свакоме од њих стреме сви свети, а понај-пре Мелхиседек, као онај који више од мноштва других у себи носи лик Христов.

Једино је Господ наш и Бог Исус Христос природом и истински без оца, мајке и родослова, те нити има почетка данима нити краја животу. Без мајке је по невештаствености, бестелесности и потпуној непознатљивости небеског предвечног рођења од Оца; без оца је по земаљском и временском рођењу од мајке у телу коме није претходило зачеће путем семена; без родослова је будући да су оба његова начина рођења у потпуности свима недоступни и несхватљиви. Почетка и краја данима својим нема као беспочетни, бескрајни и у потпуности необухватљиви, што значи као природом Бог; а свештеник довека остаје као онај који никаквом злом или природном смрћу не престаје да постоји, пошто је Бог и дава-лац свакога живота по природи и по врлини. Иако се ове речи односе на великог Мелхиседека, и не помишљај како ово нема никакве везе са благодаћу. Свима је, наиме, једнако Бог природно уделио силу за спасење, да сваки који хоће божанствену благодат може бити пресаздан; и захтевши, доступно му је да постане Мелхиседек, као и Авраам и Мојсеј, те да све свете оприсутњује у себи, не променом имена или места, већ подражавањем њиховог начина живљења и владања.

Свако ко се стара да умртви све што је земаљско, да из свега мишљења истреби све телесно, те да отресе од себе

ἀρχέτυπον καὶ τῆς ἐν ἐκάστῳ αὐτῶν τοῦ καλοῦ ἐμφάσεως αἴτιον, μάλιστα δέ οὗτος, ὡς τῶν ἄλλων ἀπάντων πλείους ἐν ἑαυτῷ φέρων τοῦ Χριστοῦ τὰς ὑποτυπώσεις.

ΚΕ (25). ΕΞΗΓΗΣΙΣ ΕΙΣ ΤΟΝ ΚΥΡΙΟΝ, ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΛΕΓΟΜΕΝΩΝ ΕΙΣ ΤΟΝ ΜΕΛΧΙΣΕΔΕΚ

Ἐξηγήσεις εἰς τὸν Κύριον, περὶ τῶν λεγομένων εἰς τὸν Μελχισεδέκ.

Μονώτατος γάρ ὁ Κύριος ἡμῶν καὶ Θεὸς Ἰησοῦς Χριστὸς (≡_{14Δ} ₁₇₄⇒ φύσει καὶ ἀληθεῖα ἀπάτωρ ἐστὶ καὶ ἀμήτωρ καὶ ἀγενεαλόγητος, καὶ μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων· ἀμήτωρ μὲν διὰ τὸ αὐλον καὶ ἀσώματον καὶ παντελῶς ἄγνωστον τῆς ἄνω ἐκ τοῦ Πατρὸς προαιωνίου γεννήσεως· ἀπάτωρ δέ κατὰ τὴν κάτω καὶ χρονικὴν ἐκ τῆς μητρὸς καὶ ἐνσώματον γέννησιν, ἧς κατὰ τὴν σύλληψιν τὸ διὰ σπορᾶς εἶδος οὐ κατεστήσατο· ἀγενεαλόγητος δέ ὡς (=1144=) ἀμφοῖν αὐτοῦ τῶν γεννήσεων τὸν τρόπον ἔχων καθόλου τοῖς πᾶσιν ἄβατον καὶ ἀκατάληπτον. Τὸ δέ μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων, ὡς ἀναρχος καὶ ἀτελεύτητος καὶ παντελῶς ἄπειρος, οἷα φύσει Θεός· μένει δέ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα, ὡς μηδενὶ θανάτῳ κακίας ἢ φύσεως τοῦ εἶναι παύμενος, ὅτι Θεός καὶ πάσης τῆς κατὰ φύσιν καὶ ἀρετὴν ζωῆς χορηγός. Μὴ νόμιζε δέ ταύτης τινὰ ἀμοιρεῖν τῆς χάριτος, ἐπεὶ δὴ περὶ μόνου τοῦ μεγάλου Μελχισεδέκ ὁ λόγος αὐτὴν διωρίσατο. Πᾶσι γάρ ἴσως ὁ Θεὸς τὴν πρὸς σωτηρίαν φυσικῶς ἐνέθηκε δύναμιν, ἵνα ἕκαστος βουλούμενος τῆς θείας μεταποιεῖσθαι χάριτος δύνηται· καὶ θέλων Μελχισεδέκ γενέσθαι, καὶ Ἀβραάμ, καὶ Μωϋσῆς, καὶ ἀπλῶς πάντας μεταφέρειν εἰς ἑαυτὸν τοὺς ἁγίους, μὴ κωλύεται, οὐκ ὀνόματα καὶ τόπους ἀμείβων, ἀλλὰ τρόπους καὶ πολιτεῖαν μιμούμενος.

ΚΣ (26). ΘΕΩΡΙΑ ΑΛΛΗ ΕΙΣ ΤΟΝ ΜΕΛΧΙΣΕΔΕΚ

у потпуности сваку везу са телом којом се дели љубав која једино Богу приличи; да ради божанствене благодати збаци све особине тела и света, па да са блаженим Павлом апостолом може говорити: Ко ће нас одвојити од љубави Христове?... [Рим 8, 36], овакав је, дакле, тиме постао, као и велики Мелхиседек, без оца, мајке и родослова, немајући, услед свезаности са Духом, начина да буде потчињен телу и природи.

Иако себе тиме уништава, онај који сопствену душу мене ради изгуби, наћи ће је [Лк 9, 24], а ово значи: који садашњи живот са жељама његовим ради бољега презире стекао је Логоса Божијег, јединога живог и дејствујућег, онога који по врлини и познању прожима све до раздеобе душе и духа [Јев 4, 12]. Овај, дакле, није лишен ничега што присуство Логоса подразумева, па је тако постао и беспочетан и бескрајан, не носећи у себи никакав временски и пролазни живот који има почетак и крај, потресан многим патњама, већ једино божанствени, никаквом смрћу ограничени живот вечнога Логоса који се у њега уселио⁷.

Θεωρία ἄλλη εἰς τὸν Μελχισεδέκ.

Πᾶς τοιγαροῦν τὰ μέλη νεκρώσας τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ ὅλον ἑαυτοῦ τῆς σαρκὸς ἀποσβέσας τὸ φρόνημα, καὶ τὴν πρὸς αὐτὴν δι' ὅλου σχέσιν ἀποσεισάμενος, δι' ἧς ἡ τῷ Θεῷ μόνῳ χρεωστούμενη παρ' ἡμῶν ἀγάπη μερίζεται, καὶ ἀρνησάμενος πάντα (≡14Δ_176⇒) τὰ τῆς σαρκὸς καὶ τοῦ κόσμου γνωρίσματα, τῆς θείας ἕνεκεν χάριτος, ὥστε καὶ λέγειν δύνασθαι μετὰ τοῦ μακαρίου Παύλου τοῦ ἀποστόλου, Τίς ἡμᾶς χωρίσει ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ; καὶ τὰ ἐξῆς, ὁ τοιοῦτος ἀπάτωρ καὶ ἀμήτωρ καὶ ἀγενεαλόγητος κατὰ τὸν μέγα Μελχισεδέκ γέγονεν, οὐκ ἔχων ὅπως ὑπὸ σαρκὸς κρατηθῇ καὶ φύσεως, διὰ τὴν γεγεννημένην πρὸς τὸ Πνεῦμα συνάφειαν.

KZ (27). ΘΕΩΡΙΑ ΕΙΣ ΤΟ ΜΗΤΕ ΑΡΧΗΝ ΗΜΕΡΩΝ ΕΧΕΙΝ, ΜΗΤΕ ΤΕΛΟΣ ΖΩΗΣ

Θεωρία εἰς τὸ μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν ἔχειν, μήτε τέλος ζωῆς.

Εἰ δέ καὶ ἑαυτὸν πρὸς τούτοις ἡρνήσατο, τὴν ἰδίαν ἀπολέσας τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ, εὐρήσει αὐτὴν, τουτέστι τὴν παροῦσαν ζωὴν μετὰ τῶν αὐτῆς θελημάτων τῆς κρείττονος ἕνεκεν προϊέμενος ζῶντά τε ἐνεργοῦντα μονώτατον τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον κέκτηται, διῴκνουμένον κατ' ἀρετὴν καὶ γινῶσιν ἄκρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος, καὶ μηδὲν τὸ παράπαν τῆς αὐτοῦ παρουσίας ἄμοιρον

⁷ Ово место коментарише и св. Григорије Палама, утврђујући тако, насупрот Варлааму, учење о нествореним енергијама: *усиновљење које се остварује по вери и овај обожујући дар свети недвосмислено називају уипостасираним; овај пак (Варлаам) за богоподржавање, које сам држи за богоначалије и обожујући дар, тврди да није уипостазирао; стога је у питању нешто другачије од обожјења које су остварили и које знају оци. А божанствени Максим не само да га назива уипостазиралим, већ и непосталим, и не само нествореним, већ и неописивим и надвременским, па су тако и они који удеоничаре у њему по истоми усавршени да буду нестворени, беспочетни и неописиви, иако су по сопственој природи постали из небића...* (Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Meyendorff, Seconde édition, Louvain, 617).

Ко особеним даром и снажном устремљеношћу зна сачувати себе будним, делањем и созерцањем старајући се за добра која су изнад природе и времена, постао је и свештеник свагдашњи и вечни, који се умствено свагда наслађује божанственим речима, те гномички слободним подражавањем добру својствене непоколебљивости, не лишавајући се јудејски по греховној смрти онога што је по природи непроменљиво, остаје до века и приноси жртву хвале и исповедања, преславно словечи Бога као саздаатеља свега, и доброподобно благодарећи му на божанственом словесном жртвенику као праведном промислитељу и судији свега, са кога немају слободе да једу они који служе скинији. Јер не могу тако од тајанствених хлебова божанственог познања јести или имати удела у живој чаши мудрости они који се држе само слова, који жртве бесловесних страсти држе довољним за спасење, те који смрт Исусову објављују одустајањем од греха, а васкрсење његово, за које и због кога је до смрти дошло, не исповедају путем умствених созерцања, просвећених праведношћу добрих дела, те који у много већој мери теже усмрћењу телом, неголи што на ма који начин имају оживотворење духом, тако да за њих још увек важи скинија, будући да им кроз разум и познање није објављен

ἔχει, γέγονε καὶ ἄναρχος καὶ ἀτελεύτητος, τὴν χρονικὴν μηκέτι φέρων ἐν ἑαυτῷ κινουμένην ζωὴν, τὴν ἀρχὴν καὶ τέλος ἔχουσαν, καὶ πολλοῖς δонουμένην παθήμασι, μόνην δὲ τὴν θεῖαν τοῦ ἐνοικήσαντος Λόγου καὶ αἰδίου καὶ μηδενὶ θανάτῳ περατουμένην.

ΚΗ (28). ΘΕΩΡΙΑ ΕΙΣ ΤΟ, «ΜΕΝΕΙ ΙΕΡΕΥΣ ΕΙΣ ΤΟΝ ΑΙΩΝΑ»

Θεωρία εἰς τό, “ Μένει ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα. “

Εἰ δὲ καὶ προσοχῇ πολλῇ τῷ ἰδίῳ ἐπαγρυπνεῖν οἶδε χάρισματι, διὰ πράξεως καὶ θεωρίας τῶν ὑπὲρ φύσιν καὶ χρόνον ἐπιμελόμενος ἀγαθῶν, γέγονε καὶ (=1145=) ἱερεὺς διηνεκῆς καὶ αἰώνιος, νοερῶς αἰετῆς θείας ἀπολαύων ὁμιλίας, καὶ διὰ τό μιμεῖσθαι τῇ περὶ τό καλόν κατὰ τὴν γνῶμην ἀτρεψία τό κατὰ φύσιν (=14Δ_178=> ἄτρεπτον μὴ κωλυόμενος ἰουδαϊκῶς ἁμαρτίας θανάτῳ εἰς τό διηνεκές παραμένειν, καὶ θυσίαν προσφέρειν αἰνέσεως καὶ ἐξομολογήσεως, ἐνδόξως θεολογῶν ὡς δημιουργόν τῶν ἀπάντων, καὶ εὐγνωμόνως εὐχαριστῶν ὡς προνοητῇ καὶ κριτῇ τῶν ὄλων δικαίῳ, ἐν τῷ κατὰ διάνοιαν θείῳ θυσιαστηρίῳ, ἐξ οὗ φαγεῖν οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες. Οὐ γάρ οἷόν τε μυστικῶν θείας γνώσεως ἄρτων καὶ κρατῆρος ζωτικῆς σοφίας μεταλαχεῖν τοὺς μονοστοιχοῦντας τῷ γράμματι, καὶ ἀλόγων θυσίαις παθῶν πρὸς σωτηρίαν ἀρκουμένους, καὶ τὸν μὲν θάνατον τοῦ Ἰησοῦ, διὰ τῆς καθ' ἁμαρτίαν ἀργίας καταγγέλοντας, τὴν δὲ ἀνάστασιν αὐτοῦ, ὑπὲρ ἧς καὶ δι' ἣν ὁ θάνατος γέγονε, διὰ τῆς

Између осталих, овде преведени текстови св. Максима показују да на њима утемеље-
но учење о нествореним енергијама има у основи христолошко значење. Наиме, иако св.
Максим наводи примере старозаветних личности, више је него јасно да богопознање и бо-
гоопштење и у њиховом случају, упркос томе што су живели у времену пре оваплоћења,
почива на чињеници и догађају Богочовека. Богочовек је средиште историје, па је као та-
кав, иако на различите начине (како управо св. Максим учи), присутан у њеном почетку,
читавом току и крају.

пут светих, а овај пут је Бог Логос који је рекао: Ја сам пут [Јн 14, 6], те како би од познања тела Логосовог путем подвига созерцањем достигли у познање Господа славе као јединородног од Оца, пуног благодати и истине.

κατά νοῦν θεωρίας, τῆς ἐν δικαιοσύνῃ ἔργων ἀγαθῶν πεφωτισμένης, οὐχ ὁμολογοῦντας, καί τό μέν θανατωθῆναι σαρκί εὖ μάλα προθύμως ὀλομένους, τό δέ ζωοποιηθῆναι καί πνεύματι οὐδ' ὀπωσοῦν ἀνασχομένους, ἔτι τῆς κατ' αὐτούς σκηνῆς ἐχούσης στάσιν διά τό μήπω πεφανερῶσθαι αὐτοῖς τήν διά λόγου καί γνώσεως τῶν ἁγίων ὁδόν, ἥτις ἐστίν ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ ὁ εἰπών, Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδός, καί ἀπό τοῦ σάρκα Λόγον εἰδέναι διά πρακτικῆς τόν Κύριον ἐπί τήν ὥς μονογενοῦς παρά Πατρός δόξαν, τήν πλήρη χάριτος καί ἀληθείας, διά θεωρίας ἐλθεῖν οὐκ ἐφιεμένους.

DE REBUS ARTIUM QUASI PHENOMENA APOPHATICA

Давор Џалто,
Филозофски факултет,
Универзитета у Нишу

Астракт: У овом раду успостављам паралелу између начина на који уметност и уметничка теорија бивају схваћени у другој половини двадесетог века, и философије уметности Николаја Берђајева. И у једном и у другом случају имамо основа да о уметничком стваралаштву говоримо као о апофатичком феномену, што доводи до неопходности конституисања једног новог погледа на уметничку „теорију“ и „праксу“ у односу на императив „научне објективности“.

Кључне речи: Уметност, апофатика, Берђајев, Зонтаг, теорија, пракса, стваралаштво, слобода, „еротика“.

У овом раду ћу се позабавити начинима сазнања уметности као апофатичког феномена¹ и последицама таквог сазнања. У том циљу ћу довести у везу философију стваралачког чина Николаја Берђајева са два питања која постављају уметничка теорија и пракса у другој половини двадесетог века: 1. Да ли је и на који начин могуће превладати поделу на уметничку „теорију“ и „праксу“ и, 2. Како сазнавати уметност без императива позитивистичке „објективности“ и „научности“?

¹ Појам „апофатичности“ користим овде, пре свега, у смислу нечега што се не може у потпуности изрећи, чија суштина остаје ван домета формално-логичког мишљења и језичког исказа. Али „апофатично“ не би требало разумети као нешто сасвим изван домета сазнања или личног искуства. Реч је о томе да се бит „апофатичког“ феномена не може сместити у једноставне логичке или језичке формулације, али се њима може сугерисати. Оно што имам на уму је слично разлици која постоји између „онога што се може рећи“ и „онога што се може показати“ (у шта спадају и „апофатички“ феномени) код Лудвига Витгенштајна (*Tractatus logico-philosophicus*; више о томе у: Donald Harward, *Wittgenstein's Saying and Showing Themes*, Bonn 1976; Russel Nieli, *Wittgenstein: From Mysticism to Ordinary Language: A Study of Viennese Positivism and the Thought of Ludwig Wittgenstein*, Albany 1987, 108–127). У сврху „показивања“, тј. надилажења језичких и формално-логичких ограничења исказа, а зарад „показивања“ апофатичког феномена или указивања на њега, могу се користити и саме логичке односно језичке форме у смислу таутологија и контрадикција (више о томе као средству уметничког исказа видети у: Davor Džalto, *The Role of the Artist in Self-Referent Art*, 13–20, 29–137).

*

У читавом двадесетом веку, а нарочито у његовој другој половини, долази до интензивног преиспитивања саме уметности, њеног бића, значења и смисла, али и до преиспитивања начина гледања и разумевања уметности. Постављају се питања о „границама уметности“, у светлу проширених медија и изражајних средстава, о „кризи уметности“² и о евентуалном „крају“ и „смрти уметности“³ и њене историје. Преиспитивању бива подвргнут и стваралачки субјект. Оглашава се „смрт аутора“⁴ или се пак говори о „аутору функцији“.⁵ Занимљиво је да оваква преиспитивања, иако на различите начине, долазе истовремено из подручја уметничке и књижевне теорије, историје и философије, као и из подручја уметничке праксе. Паралелно са тим, појављује се и снажан покрет који тежи превладавању поделе на уметничку „теорију“ и „праксу“ као суштински вештачке и у актуелном времену неодрживе расцепљености.⁶

У склопу ових и сличних гледишта, јавља се потреба и да се само мишљење о уметности (у виду уметничке теорије и историје) подвргне преиспитивању. Један од најзанимљивијих покушаја у том смислу је учињен у есеју Сјузан Зонтаг под називом *Против интерпретације*.⁷ Тежња тог рада је усмерена на оспоравање „интерпретације“ уметности и уметничких дела као универзалног метода њиховог сазнања. Критика коју Зонтаг упућује интерпретацији као методу заснована је, по мом мишљењу, на критици позитивистичке вере у „објективно“ откривање „чињеница“ и

² Видети: Карло Ђулио Арган, *Криза уметности као „европске науке“*, у: *Трећи програм* 33, II–1977, 609–654.

³ Видети: Oto Bihalji-Merin, *Ende der Kunst im Zeitalter der Wissenschaft?*, Stuttgart 1969. (на српском: Ото Бихаљи-Мерин, *Крај уметности у доба науке?* у: *Трећи програм* 4, јесен 1971, 495–583), касније ове тезе добијају своју детаљну елаборацију у радовима Виктора Бургина (Victor Burgin, *The End of Art Theory*, London 1986), Артура Дентоа (Arthur C. Danto, *The End of Art*, у: Berel Lang (прир.) *The Death of Art*, New York 1984; Arthur Danto, *After the End of Art, Contemporary Art and the Pale of History*, New Jersey 1997), Доналда Каспита (Donald Kuspit, *The End of Art*, Cambridge 2004) и други.

⁴ Видети: Roland Barthes, *La mort de l'auteur*, Manteia 1968, том V.

⁵ Видети: Michael Foucault, *Qu'est-ce qu'un auteur?*, у: *Bulletin de la société française de philosophie* 63, 1969.

⁶ Еклатантан пример су уметници-теоретичари концептуалне уметности (Сол Ле Вит [Sol Le Witt], Џозеф Косјут [Joseph Kosuth], Тери Еткинсон [Terry Atkinson], Дејвид Бејнбриџ [David Bainbridge], Мајкл Балдвин [Michael Baldwin], Херолд Харел [Harold Hurrell], Јан Бурн [Ian Burn], Мел Ремзден [Mel Ramsden], Роџер Катфорт [Roger Cutforth], Чарлс Харисон [Charles Harrison] и други), али и творци сасвим особених поетика попут Јозефа Бојса (Joseph Beuys) или Еда Рејнхарта (Ad Reinhardt). Ова тенденција се може, на појединачним примерима, пратити уназад све до момента када уметник почиње да бива схватан не само као мануелни радник већ и интелектуалац, односно делатник духа (о томе видети ауторов појам „уметник као аутор“ у: Davor Džalto, *The Role of the Artist in Self-Referent Art*, Berlin 2007; *The Artist as Author of Artworks*, 21–27).

⁷ Susan Sontag, *Against Interpretation*, New York 1961. Овде цитирано према: Susan Sontag, *Against Interpretation*, у: *Against Interpretation and Other Essays*, New York 1967, 3–13.

свођење уметничког дела на „објекат-факат“ који је у потпуности доступан рационалној анализи, чак и у својим ирационалним елементима. Ауторка сматра да је дуалистичко схватање уметничког дела, кроз појмове „форме“ и „садржаја“, одговорно за веру у могућност „научног“ и „реалистичног“ („истинитог“) сазнања (садржаја) које је у потпуности засновано на рацију доступним фактима:

„The fact is, all Western consciousness of and reflection upon art have remained within the confines staked out by the Greek theory of art as mimesis or representation. It is through this theory that art as such – above and beyond given works of art – becomes problematic, in need of defense. And it is the defense of art which gives birth to the odd vision by which something we have learned to call ‘form’ is separated from something we have learned to call ‘content,’ and to the well-intentioned move which makes content essential and form accessory.“⁸

Ову појаву Зонтаг назива „интерпретацијом“ и упозорава да „модерна интерпретација“, тражећи тј. „ископавајући“ значења, заправо уништава дело:

„The modern style of interpretation excavates, and as it excavates, destroys; it digs ‘behind’ the text, to find a sub-text which is the true one.“⁹

Ауторка се при том не залаже за укидање било какве анализе, критике или коментара о уметности, већ поставља питање о адекватном начину за анализу и сазнавање уметности:

„What kind of criticism, of commentary on the arts, is desirable today? For I am not saying that works of art are ineffable, that they cannot be described or paraphrased. They can be. Thee question is how. What would criticism look like that would serve the work of art, not usurp its place?“¹⁰

У закључку свог рада, Зонтаг формулише принцип који би требало следити у проналажењу прикладног метода за схватање уметности:

„In place of hermeneutics we need an erotics of art.“¹¹

Потреба за „еротиком“ уместо за херменеутиком упућује нас да когнитивни акт, акт сазнања нечега (у овом случају уметности) није нужно нити у целини ограничен на рационални, логички или интерпретативни приступ. Разумевање уметности, а како ћемо у даљем тексту видети и њено стварање, може бити такође „еротика“, што треба разумети не као „еротичност“ већ пре као „ерос“, односно чин заједничарења и љубави.

(Критичко преиспитивање домета и заснованости „научног“ приступа у сфери теорије и историје уметности¹² које Зонтагова покреће, није у каснијој литератури

⁸ Сјузан Зонтаг, нав. дело, 4. Упоредити: исто, 6.

⁹ Сјузан Зонтаг, 6.

¹⁰ Сјузан Зонтаг, 12.

¹¹ Сјузан Зонтаг, 14.

¹² Овде напомињем да би било погрешно ограничити критику коју Зонтагова упућује „интерпретацији“ само на херменеутику као метод. Мислим да она појам „интерпретације“ користи више као симптом ширег проблема који се јавља на релацији: објекат (који је предмет знања и анализе) – начин на који се тај објекат сазнаје (метод) – субјект који сазнаје (личност). Упоредити горе цитирана места.

значајније развијано и поред велике популарности овог есеја. Главни токови у литератури о уметничкој теорији и историји су ипак наставили, уопштено говорећи, афирмацију позитивистичког, рационално-научног метода. Тај приступ, упркос свим варијацијама које се унутар њега могу пронаћи, и данас је доминантан.¹³

Тако, са једне стране уметници и теоретичари средине двадесетог века трагају за неком врстом синтезе стваралачког чина који ће превазићи расцеп између „теорије“ и „праксе“, док, са друге стране, сама методологија сазнавања и разумевања

¹³ Као пример истичем Дејвида Кериера, можда најутицајнијег савременог аутора у области методологије историје уметности, чији су ставови по питању приступа анализи уметности управо супротни схватањима Сјузан Зонтаг. У својим *Принципима писања историје уметности* (*Principles of Art History Writing*), Кериер објашњава базичне циљеве и методологију историје уметности управо кроз императив „интерпретирања“ и „истинитости“ до које се долази поступком интерпретације: “Within present-day art history, the conflict of interpretations is consistent with truth in interpretation. [...] And when these implicit rules governing their discourse are spelled out, we can understand how truth in interpretation is possible.” (David Carrier, *Principles of Art History Writing*, State College 1991, 6). Уз то, Кериер наглашава „објективност“ као кључан циљ анализе уметности: “Once we recognize that standards of objectivity are defined by these rules, then we can understand both why objectivity is possible and how standards of objectivity can change.” (Исто). (Видети још: David Carrier, *Art History*, у: Robert S. Nelson, Richard Shiff (прир.), *Critical Terms for Art History*, Chicago – London 1996, 129-141) Кериер није ни на који начин усамљен у оваквом гледању на методологију анализе уметности (видети, на немачком говорном подручју, студије о историјско-уметничкој херменеутици Оскара Бечмана [Oskar Bätschmann, *Einführung in die kunstgeschichtliche Hermeneutik*, Darmstadt 1984; Oskar Bätschmann, *Anleitung zur Interpretation: Kunstgeschichtliche Hermeneutik*, у: Hans Belting, Heinrich Dilly, Wolfgang Kemp, Willibald Sauerländer Martin Warnake (прир.), *Kunstgeschichte, Eine Einführung*, Berlin 1996, 192-222]). У скоројој студији В. Џ. Т. Митчел такође истиче да је централни задатак историје уметности студија ликовних представа, а да историја уметности није ништа друго до проналажење правих речи да би се те представе интерпретирале, објасниле, описале и валоризовале (“What is art history, after all, if not an attempt to find the right words to interpret, explain, describe, and evaluate visual images?” W. J. T. Mitchell, *Word and Image*, in: *Critical Terms for Art History*, 47). Ако ове ставове упоредимо са нешто ранијим методолошким студијама о „науци о уметности“, историји уметности или уметничкој теорији (имајући у виду да појединачне методолошке диференцијације између самих ових области нису од значаја за овај рад, а да их и поједини аутори такође пренебрегавају или минимизирају), попут *Историје уметности и хуманистичке науке* Жана Бијалостоцког, поново ћемо бити у прилици да уочимо тежњу да се продукт стваралачке делатности сагледава „објективно“, да се досегне „истина“ на бази чулно-логичко-рационалне анализе, која се управо базира на научној интерпретацији „факата“ (Jan Bialostocki, *Historia sztuki wśród nauk humanistycznych*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1980. На српскохрватском: Jan Bialostocki, *Povijest umjetnosti i humanističke znanosti*, Zagreb 1986). Критикујући перспективе

уметности бива подвргнута захтеву да се превазиђе расцеп између „forme“ и „сadržaja“, а индиректно и између „субјекта“ и „објекта“. Увиђа се да „научност“, „објективност“ и „рационалност“ нису довољни да се уметност разуме у ономе што јесте. Потребна је „еротика“, тј. један личан, непосредан, рекао бих и животан однос према стваралаштву, уместо изолованог и појединачног „чињеничног“ интерпретирања.¹⁴

Сматрам да се питања раскола између уметничке „теорије“ и „праксе“, „субјекта“ (који сазнаје) и „објекта“ (сазнања), „апофатичности“ уметности и „научне“ и „објективистичке“ методологије, нарочито методолошке критике које Сјузан Зонтаг упућује када је реч о схватању уметности, могу довести у везу са философијом уметности Николаја Берђајева, као и са гносеолошким преиспитивањима која Берђајев покреће у својим делима а која су у вези са уметничким чином. У оквиру имплементације

традиционалне историје уметности, „ново“ или „радикално“ читање уметности, у смислу основних методолошких премиса, такође не доноси новине. И поред тога што се критикује „класно“ гледање на уметност, или што се указује на проблем рода и идеологије као неодвојивих пратилаца сваке анализе уметности, „нова историја уметности“ се подједнако као и „стара“ залаже за рационалне „доказе“, „факте“, научне „процедуре“ и „интерпретацију“ (видети: Jonathan Harris, *The New Art History: A Critical Introduction*, London – New York 2004). Отуда се „новом“ или „радикалном“ историјом уметности мења перспектива гледања на „предмет“ или „објекат“ који се третира, али се и даље захтева рационално-научна анализа „објекта“ и са њим повезаних „факата“. Сви наведени приступи се слажу у следећем: теоријска анализа уметности, из перспективе историје, теорије или „науке о уметности“, јесте активност која се одвија унутар појединачне „дисциплине“ која има одређени „објекат“ свог интересовања (уметност, уметничка дела и са њима повезане феномене) који је као такав изван саме те дисциплине као и изван самих „истраживача/научника“. Другим речима, на једној страни се налази „истраживање“ а на другој „објекат“ истраживања. „Објекат“ се анализира путем одређене методологије која омогућава да се открију појединачни аспекти анализираног феномена, да они схвате и вреднују. У идеалном случају би било могуће сазнати велики број аспеката и информација, можда чак и све, које би нас онда довеле до тога шта „објекат“ јесте, односно до одређене интерпретације анализираног „објекта“. Лако је уочити супротстављеност оваквих погледа, на анализу и разумевање уметности, залагањима Сјузан Зонтаг.

¹⁴ Из начина на који Сјузан Зонтаг третира дуализам „форма-сadržaja“, да се закључити да је већ само изоловање „сadržaja“ као предмета интерпретације својеврсно „објективизирање“ које рационално научно-интерпретативно мишљење чини како би до сазнања уметничког дела уопште могло доћи. На овом трагу би се могло рећи да би и „форма“ уметности морала да буде „преведена“ на одређени (рационалан, позитиван) „сadržaj“, како би њено сазнање за рационално научно-интерпретативно мишљење било могуће. При томе, овде не треба изгубити из вида да тежња Сјузан Зонтаг није да у потпуности одбаци рационално, аналитичко, па чак и интерпретативно у сазнавању уметности. То такође није намера овог рада, и поред јасног упућивања на суштинску апофатичност уметничког чина, гледано из перспективе Берђајевљеве философије. Интенција је само да се укаже на ограничен дomet таквог приступа и на његову неадекватност у откривању оног „што јесте“ у стваралачком акту, будући да апофатични стваралачки акт превазилази ниво „објекта“ или „чињенице“ која би се могла у потпуности разумети искључиво егзактним и аналитичким методом, чак и у случају обједињавања свих појединачних „дисциплина“ које се баве уметношћу.

Берђајевљеве философије на горе поменуте проблеме, позабавићу се најпре начином на који Берђајев поима стваралаштво и слободу као конституенте уметничког чина, затим критикама које Берђајев упућује „научном“ или „објективно-позитивистичком“ схватању и сазнавању уметности као слободне и стваралачке делатности човека. На крају ћу закључити рад са једним „синтетичким методом“ који не раздваја ствараоца и онога ко сазнаје уметност (не раздваја „теорију“ и „праксу“) и који захтева личан и „еротски“ однос према стваралачком чину како би омогућио његово схватање.

*

За Николаја Берђајева уметност је пре свега слободни и стваралачки чин личности:

„Уметност је у првом реду стваралачка област. Чак је уобичајено називати уметничким стваралачки елемент у свим областима делатности духа.“¹⁵

Већ се у самом стваралачком чину одиграва и чин ослобађања у односу на сваку задатост:

„Уметнички акт је директно супротан сваком окамењавању, у њему постоји ослобађање. Суштина уметничког стваралаштва је у победи над теретом нужности.“¹⁶

Берђајев овде дефинише стваралаштво преко слободе. Изгледа као да стваралаштво води ослобађању, тј. превладавању нужности и демонстрацији слободе. Циљ стваралаштва је, на изванредан начин, слобода. Међутим, на другом месту, Берђајев се не устручава да слободу одређује преко стваралаштва чиме, на први поглед, оба појма објашњава таутолошки:

„Слобода је позитивна стваралачка моћ, која ни у чему није утемељена и ничим није условљена, која се излива из бесконачног извора. (...) Слобода у свом позитивном изразу и остварењу и јесте стваралаштво.“¹⁷

Овакво објашњење упућује на немогућност одвајања слободе и стваралаштва. Слободу и стваралаштво није могуће логички и рационално у потпуности схватити, самим тим што се њихов садржај не може претопити у појам, као апстрактну категорију апстрактног мишљења. Управо је то оно што и условљава да говор о уметности као стваралаштву и слободи буде на моменте таутолошки, на моменте парадоксалан:

„Схватити стваралачки чин и значи признати његову непојмљивост и неутемељеност. Жеља да се рационализује стваралаштво је повезана са жељом да се рационализује слобода. Слободу покушавају да рационализују и они, који је прихватају, који неће детерминизам. Али рационализација слободе је већ детерминизам, пошто пориче бескрајну тајну слободе.“¹⁸

¹⁵ Николај Берђајев, *Смисао стваралаштва II*, Београд 1996, 45.

¹⁶ Николај Берђајев, исто, 45.

¹⁷ Николај Берђајев, *Смисао стваралаштва I*, Београд 1996, 121.

¹⁸ Николај Берђајев, исто, 120.

Ова уска повезаност стваралаштва и слободе готово да би нам дала за право да их у контексту Берђајевљевој философије означавамо једном речју, сложеницом стваралаштво-слобода, будући да је једно неодвојиво од другог и да једно постаје узрок и извор другог. На стваралаштво-слободу се не може применити логика и рацио. Стваралаштво-слобода јесте по својој суштини апофатично, неизрециво и несводљиво на једноставне формално-логичке исказе. Овакво схватање код Берђајева налазимо на више места:

„Стваралаштво је – необјашњиво. Стваралаштво је – тајна. Тајна стваралаштва је тајна слободе. Тајна слободе је – бескрајна и неизрецива – она је бездан.“¹⁹

„Немогуће је изградити позитиван логички појам о слободи за кога би тајна слободе постала потпуно прозирна. Позитивне дефиниције слободе рационализују слободу и умртвљују њен унутрашњи живот. Слобода је живот, живот је схватљив само у искуству живота, он је у својој унутрашњој тајанствености неухватљив за категорије разума. (...) Слобода је ирационална тајна бића, тајна живота и судбине. То не значи да слобода уопште не може бити сазнатљива и да је овде нужно помирити се са агностицизмом. Али путеви сазнања слободе су сложенији и нису налик оним путевима којима се креће натуралистичка метафизика која рађа и учење о детерминизму и учење о слободи воље.“²⁰

(На темељу горе изнетог разумевања стваралаштва-слободе као конституената уметничког чина, које сам означио као „апофатично“, могло би се поставити питање због чега уметност заслужује да буде окарактерисана као „апофатичка“, што је појам који се у теолошком дискурсу јавља пре свега у вези са [не]могућношћу говора о Богу? Уколико је Бог [као биће које не може никада бити у потпуности обухваћено „позитивним“ изразом људског разума] изазов за мишљење, говор или анализу, због чега је то и уметност као човекова делатност? Да ли је исувише неприлично говорити о „апофатичности“ уметности имајући у виду да тиме имплицирамо како је наша сопствена [људска] творевина на сличан начин „неизрецива“, односно ван домаћаја нашег сопственог [рационалног] сазнања, као што је то сам Бог? Иако Берђајев ово питање не поставља на начин на који је то овде учињено, негативан одговор је могуће засновати на хришћанској антропологији која Берђајеву служи као полазиште његове философије. Берђајев готово да поистовећује хришћанску антропологију и христологију. За њега је „истинска антропологија садржана у истинској христологији“, па ће, следствено, „од тога како мислите о Христу, [зависити] и то како мислите о човеку.“²¹ Уколико је „икона Божија“ у човеку способност човека да буде личност, онда је управо овај појам централан за разумевање сличности између Бога и човека по питању апофатичности. За Берђајева је личност, како Бога тако и човека, „тајна“.²²

¹⁹ Николај Берђајев, исто, 119.

²⁰ Николај Берђајев, *Дух и слобода*, Београд 1998, 86.

²¹ Николај Берђајев, исто, 145.

²² „Само богопосиновљење човека, које је извршио Христос, његово обнављање људске природе, оскрнављене грехом и отпадништвом, открива тајну о човеку и његовом првенству, тајну човековог лика. У Христу Бог постаје личност и човек постаје личност. (...) Тајна Христа

„Тајна” је и све што произлази из „дубине” личности као и из међусобног односа личности [Бога и човека или човека и човека]: љубав,²³ стваралаштво,²⁴ слобода,²⁵ историја²⁶. Управо због „тајне” личности [која се истовремено открива и скрива у Христу као Богочовеку], односно коначне апофатичности личности, човеково стваралачко и слободно деловање [кроз које се он пројављује као личност] постаје такође апофатично.)

Ако је стваралачко-слободна делатност личности апофатична, поставља се питање на који начин је могуће схватати уметност, коју, како смо већ видели, одређује управо стваралаштво-слобода? Да ли је тиме што је реч о стваралачкој и слободној делатности пресечен сваки пут ка њеном разумевању, анализи или сазнању?

Да би се на то питање могло одговорити неопходно је видети шта за Берђајева значи сазнање. Сазнајни чин за њега подразумева прво, стваралачки чин, и друго, „ерос“, односно чин љубави. Размотримо најпре когнитивни чин као такав, како бисмо то могли применити на уметност.

На сазнајни чин Берђајев гледа као на сазнање истине у коме нема исконског јаза између *субјекта* који сазнаје и *објекта* који је предмет сазнања. У том смислу, процес сазнања за њега има активно и стваралачко значење. Оно не може бити „објективистичко“ или „научно“, у смислу пасивног откривања чињеница и законитости и њиховог прихватања као нужности, већ мора бити слободно да би могло претендовати на истинитост.

„Није ли ‚истина’ пасивног интелекта, с његовом чисто интелектуалном савешћу, само привид, самохипноза потлаченог, потиснутог, расцепљеног духа? Покоравање пасивног интелекта ‚истини’ је ропство и слабост, а не честитост и савесност. ‚Истина’ пасивног интелекта једнако не постоји, она је само интелектуални израз духовне потлачености и зависности. Истина се открива само стваралачком активношћу духа и независно од ње је недоступна и непојмљива. (...) Истина није оно што јесте, оно што је наметнуто као дато стање, нао нужно. (...) Истина је осмишљавање и ослобађање бића, она претпоставља стваралачки чин онога који сазнаје у бићу. (...) *Истина нас чини слободнима. Негирати слободу значи негирати истину.*”²⁷

„Сазнање по својој најдубљој суштини не може да буде само покорни одраз стварности, прилагођавање датости – она је такође делатни преображај, разумевање бића, тријумф светског ума у бићу, сунчева светлост у њему.”²⁸

и јесте тајна човека.” Николај Берђајев, *Смисао стваралаштва I*, 63. Упоредити још: исто, 65, 71, 72; као и Н. Берђајев, *Философија слободе II*, Београд 1997, 119; *Дух и слобода*, 36; *Истина и откровење*, у: *Судбина човека у савременом свету*, Београд 1999, 121.

²³ Николај Берђајев, *Смисао стваралаштва II*, 33; *Дух и слобода*, 130, 131.

²⁴ Николај Берђајев, *Смисао стваралаштва I*, 79, 81, 82, 92, 119, 128; *Дух и слобода*, 135, 144.

²⁵ Николај Берђајев, *Дух и слобода*, 86; *Смисао историје*, Београд 2001, 69, 70.

²⁶ Николај Берђајев, *Смисао историје*, 51–71.

²⁷ Николај Берђајев, *Смисао стваралаштва I*, 32.

²⁸ Николај Берђајев, исто, 101.

Овде се „истинитост” до ког сазнавање треба да доведе, директно повезује са стваралачким чином саме личности која сазнаје, а не са „пасивном”, „објективном” анализом факата. Берђајев је нарочито скептичан по питању науке као начина сазнавања бића (истине) или стваралаштва:

„Стваралачки људски чин се одиграва на оном нивоу бића на који се не протежу компетенције науке, због чега се на њега не односи ни гносеологија науке.”²⁹

Карактеришући сазнање уопште на овај начин, Берђајев алтернативу објективистичком, позитивистичком, научном или формално-логичком мишљењу у сазнавању уметности као слободне и стваралачке делатности, види у сазнању које је и само стваралаштво:

„Сазнајно решење проблема стваралаштва је могуће само за стваралачки сазнајни чин. Стваралаштво се сазнаје само стваралаштвом, слично – сличним. Сазнање као покорност не може ништа да каже о стваралаштву. (...) А стваралачко сазнање је чин бивствовања (постојања), чин успона у бићу.”³⁰

„Јер сазнање је биће. Ново сазнање о стваралачкој моћи човека и света може бити само ново биће.”³¹

„Стваралачку тајну бића је немогуће доживети пасивно, у атмосфери покорављања оптерећујућој материјалности света. Њу је могуће сазнавати само активно, у ситуацији самог стваралачког акта. Сазнати стваралачку делатност личности значи – бити стваралачки делатна личност. Сазнати слободу личности значи – бити слободна личност. (...) Сазнање је стваралачки чин и не може се очекивати сазнање стваралачке делатности од сазнања као пасивног прилагођавања.”³²

„Уметничко стваралаштво, као и сазнање, није одраз стварности, оно је увек додавање онога што још није постојало стварности света.”³³

О недовољности и неадекватности формално-логичког и рационалног мишљења у сазнавању стваралаштва и слободе, Берђајев говори и на другим местима. За њега је слобода „неутемељени темељ бића и она је фундаменталнија од сваког бића”³⁴ Њу је „немогуће из било чега извести, у њој је могуће само изворно постојати”.³⁵ Сазнање стваралаштва-слободе подразумева стваралаштво и слободу онога који сазнаје. Отуда сазнање није апстрактна или „објективистичка” (у смислу „научна”) категорија. Оно не полази од раздвојености „субјекта” и „објекта” већ од њихове повезаности.

„Субјект који сазнаје није пасивни одражавалац бића нити његов активни стваралац, он је живи делатник у бићу, онај који развија биће, који повећава стваралачку енергију бића. (...) Само сазнање јесте биће, жива функција бића, вредност развоја бића.”³⁶

²⁹ Николај Берђајев, исто, 92.

³⁰ Николај Берђајев, исто, 102.

³¹ Николај Берђајев, исто, 117.

³² Николај Берђајев, исто, 129.

³³ Николај Берђајев, *Смисао стваралаштва II*, 56.

³⁴ Николај Берђајев, *Смисао стваралаштва I*, 120.

³⁵ Николај Берђајев, *Философија слободе I*, Београд 1996, 5.

³⁶ Николај Берђајев, исто, 89, 90.

„Право сазнање неког објекта је исто тако самосазнање тог објекта, тај објекат је исто тако и субјект, субјект и објект су – идентични.”³⁷

Овим као да се нуди решење за расцеп на релацији „субјект” - „објект”. Овакав дуализам Берђајев проглашава лажним, односно искривљеним стањем које је препрека сазнајном чину. Заједничарење „субјекта” и „објекта” се овде открива као алтернатива, као могућност сазнања које је истовремено и самосазнање. Такво сазнање није ни „субјективно” ни „објективно”, јер је изван ових категорија. Будући да је предмет сазнања истина, која за Берђајева као философа чија мисао израста из православног хришћанства има пре свега персонално значење,³⁸ она спречава било какву „субјективност” или произвољност мишљења и сазнања. Истина као предмет сазнања и истина као стваралачки акт сазнања чини да онај који сазнаје такође буде „истинитији” у самом акту сазнања, који је, као што смо видели, и акт слободе и стваралаштва:

„По генијалном запажању Фр. Бадера: *сазнавати истину значи бити истински*. Вредност знања се састоји у томе што у њему биће постаје истинскије.”³⁹

„Ја сам Истина’. Зато је истина – пут и живот. Зато знати истину значи бити истинит. Сазнање истине је преображај, стваралачки развој, посвећење у васељенски живот. Истина је – оно што јесте.”⁴⁰

Истина, која је садржај слободе и стваралаштва, такође не може бити предмет „научног” или само рационалног сазнања.⁴¹ Будући да је она у непосредном односу са личношћу (иако није на било који начин „субјективна” или „релативна”), начин њеног сазнања јесте заправо истоветан начину *личносног постојања* које је са-однос, *заједничарење*, љубав.

„Љубав према Богу и јесте сазнање Бога, љубав према свету и јесте сазнање света, љубав према човеку и јесте сазнање човека.”⁴²

³⁷ Николај Берђајев, исто, 91.

³⁸ Берђајев истину поистовећује са Истином тј. Христом (видети даље у тексту), који је истовремено жива личност и *догађај*, а не пасивни „објекат” сазнања или апстрактна чињеница.

³⁹ Николај Берђајев, *Философија слободе I*, 92.

⁴⁰ Николај Берђајев, исто, 109.

⁴¹ Критику „рационалног” мишљења и анализе Берђајев износи прилично опширно у *Философији слободе I*, као што илуструју цитати који следе (у заградама је дат број стране): „Субјект и објект су се неприродно раздвојили и ишчезло је нешто – ноумен, остало је само оно о нечему – само феномен.” (9) „Апстрактна истина је привидна, она је плод рационалистичког лутања по пустињама апстрактног мишљења. Истина је жива, она је такође пут и живот. И та жива истина, целовита истина, не може да се открива само интелектуално, разумски, рационално; с њом је могуће доћи у додир само кроз искуство религиозног живота.” (28) „Мишљење којим се рационалисти толико поносе је дискурзивно, аргументовано мишљење. У дискурзивном мишљењу нема непосредне датости бића, већ постоји посредност и логички след.” (51) У *Мисли стваралаштва I* он управо „научност” поистовећује са нужношћу, са отуђењем од слободе и са методом који нема директног додира са истином: „Научност је само један од израза губитка слободе стваралачког духа. (...) Научно мишљење се увек налази у суштинском складу, увек је прилагођено светској нужности, оно је оруђе сналажења у реалности.” (16, 17).

⁴² Николај Берђајев, *Философија слободе I*, 94. Говорећи о философији, Берђајев је још експлицитнији по овом питању: „Зар права философија не треба да буде љубавна изјава двоје заљубљених? (...) Како је ужасно што је философија престала да буде изјава љубави, што је изгубила ерос и зато се претворила у расправу о речима” (Исто, 93).

Под „љубављу” треба подразумевати слободно заједничарење, пребивање у целом и изворном постојању, а не у сепаратном и изведеном. Стога, сазнање Берђајев упоређује са браком, односно са љубављу којом човек сазнаје више него само разумским просуђивањем:

„Само гносеологија која ће бити заснована не само на чињеници науке него и на чињеници вере, чињеници откривења, само таква целовита гносеологија успоставља контакт са живим постојањем, досеже знање као тајну брака онога који сазнаје са оним што јесте.”⁴³

„Онај који воли зна о особи коју воли оно што не зна читав свет, и онај који воли је увек више у праву него читав свет. Само онај који воли стварно доживљава личност, одгонета њену генијалност.”⁴⁴

Сазнајни акт је, дакле, стваралачки излаз из индивидуалности оног који сазнаје у слободу заједничарења са „другим”,⁴⁵ без обзира да ли је тај „други” материјални свет у коме човек пребива, продукт човекове делатности, друга људска личност или Бог. Будући да „истинским” сазнањем као стваралачким чином сазнајемо Истину, онда је чак и сазнање природе, а поготову сазнање продуката стваралачке делатности човека, чин заједничарења са Богом.

*

На основу наведених места, може се закључити да је за Берђајева уметност чин стваралаштва-слободе. Стваралаштво-слобода јесте тајна, никада до краја појмљива; суштина стварања и слободе је, према томе, апофатична. Из тога следи да формална логика, позитивистичко или рационално мишљење није од велике користи у сазнавању уметности у ономе што она јесте. Рационално, логичко, научно, позитивистичко мишљење почива на законитостима, тј. на нужности, и као такво није слободно. Неопходно је прихватити границе оваквог мишљења и не тражити да оно објасни или доведе до потпуног сазнања/откривања стваралачког чина. Вредност овог мишљења се открива тек у његовом надилажењу. Сазнавање слободе подразумева ослобађање и пребивање у слободи, на исти начин на који сазнавање стваралаштва подразумева стварање. Можемо рећи да философија Берђајева имплицира да сазнавање уметности као стваралачке и слободне делатности човека-уметника подразумева нови уметнички чин, стварање а не просто интерпретирање уметности. Другим речима,

⁴³ Николај Берђајев, *Философија слободе I*, 85.

⁴⁴ Николај Берђајев, *Смисао стваралаштва II*, 35.

⁴⁵ Атанасије Јевтић, позивајући се на Никоса Нисиотиса, наводи да сама етимологија латинске речи „cognoscere” упућује на „саборни” односно заједнички акт, тј. да у чину нашег појединачног покушаја сазнања већ учествује и „неко други”, услед чега руска мисао с правом одређује „сазнање као саборни чин” (Анатасије Јевтић, предавање „Богопознање и човекопознање”, доступно на: http://verujem.org/audio/atanasije_bogoroznajte.htm [09. 02. 2008.], 15. минут). Упоредити са: Николај Берђајев, *Философија слободе I*, 90.

уметник постаје и онај ко ствара и онај ко сазнаје створено, јер је и у једном и у другом случају неопходан стваралачки и слободан акт. Закључак који се намеће јесте да је не само сазнање уметничког чина уметнички чин, већ и да је сам уметнички чин истовремено и чин сазнања. Тиме би дуализам „теорија/пракса“ био превладан, будући да чин стварања (уметности) и чин сазнања/разумевања стваралачког чина нису различити по својој природи, већ напротив, истородни.

Стваралачко сазнање је и чин „ероса“, чин заједничарења и љубавног изласка из сопствене индивидуалности зарад сједињења са Истином. „Ерос“ је метод заједничарења и као такав има сазнајни, стваралачки и слободни карактер. А истина, стваралаштво, слобода и сазнање за Берђајева нису само апстрактни појмови, већ конкретне реалности које се дешавају на плану личности а не независно од ње. Овим се превладава и дуализам „субјект/објект“, будући да је критеријум Истина, а она није ни „субјективна“ ни „објективна“ категорија, већ личносна. Истина сазнања и истинско сазнање надиласе појмове „субјекта“ и „објекта“, који су продукти човековог „пада“ и „болесног“ стања човечанства.

Ако се вратимо ставовима које у свом раду износи Сјузан Зонтаг, изненађује подударност до које у критици логичко-рационалистичког метода као императива анализе и сазнања уметности долазе и Берђајев и Зонтагова. Критика се своди не на оспоравање „научности“ или „рационалности“ у приступу уметности, већ на указивање на њихово ограничено поље примене, које не може захватити „оно што јесте“, или истину уметности као слободног и стваралачког чина. Оно што произлази из ставова оба аутора, сасвим експлицитно код Берђајева и индиректно код Зонтагове, јесте да постоји однос идентичности стваралачког акта и акта сазнања стваралачког акта, да оба акта подразумевају „ерос“, односно заједничарење (љубав) која тек омогућава сазнање, и да се све то не може одвијати искључиво на апстрактном плану позитивистичког мишљења, већ на плану „живота“ који постаје слободан у стваралачкој делатности.

Због тога, тек целовита, жива и стваралачка личност даје смисао и апстрактној мисли.

DE REBUS ARTIUM QUASI PHENOMENA APOPHATICA

Davor Džalto,

*Facultaty of Philosophy
University of Niš*

Summary: *In this work I shall analyze, first of all, the possibilities and modalities of a cognitive act in an attempt to approach and comprehend art as an apophatic phenomenon. For the sake of this objective, I am going to analyze the philosophy of a creative act by Nikolai Berdiayev and to implement some critical*

points of his philosophy in finding a solution for two questions that the late 20th century art theory and practice raise: 1. Is it possible to overcome the gap between the art "theory" and "practice" and how can it be done? 2. How to comprehend art without (positivistic) imperative of "scientific objectivity"?

There were number of different attempts to overcome the "theory-practice" gap in the history of 20th century art. They were discussed both in art theory and art practice. "Theory," as a separate objective reflection on art, becomes in this time an insufficient concept in approaching and understanding art. The second part of the century raises the following questions: Can there be any separate "theory" of art? If the old "theory" as a concept opposite to "practice" should be revised, what kind of "theory" or thinking of art would be appropriate?

During the 1960s, Susan Sontag makes one of the most interesting attempts to reexamine methodology of the 20th century art history and theory in her essay "Against Interpretation." She criticizes "interpretation" of art as a universal method of art comprehension. This critique is based on Sontag's skepticism that a positivistic and rational approach to the arts is possible and fruitful. Instead of it, she proposes "erotics" as a "method" of thinking and understanding art. Given the fact that it is not "content" or "form" that matters but art in its completeness, Susan Sontag implicitly defines art as an apophatic phenomenon, i.e. a phenomenon for which a rational analysis, she calls "interpretation," is not an adequate nor sufficient cognitive method.

On the other hand, similar examination of art, as a free and creative human activity, can be seen in Berdyaev's philosophy. Nikolai Berdyaev argues openly against "rational," "scientific" or "objectivistic" methodology in thinking of art. Being a free and creative activity, art is apophatic in its essence, and can never be fully reached by a rational analysis. The solution that Berdyaev sees is quite similar to the conclusions by Sontag: an "erotic" act, act of a communion between the "subject" and "object" is necessary for a cognitive act. Berdyaev's philosophy also offers a solution to the "gap" problem faced by the 20th century art and art theory: the gap between the art "theory" and "practice." In his eyes, annihilation of the division between the "subject" and "object," leads to annihilation of the gap between the "practical" creative labor and "theoretical" reflection: both activities

are one and the same creative activity, and no essential separation between them can be made.

Philosophy of Nikolai Berdyaev can be implemented in finding a solution for particular contemporary art and art theory issues. It reveals unexpected similarities with some of the most influential streams of art of the second half of 20th century. One of them is a tendency to look upon art as an apophatic phenomenon.

Key words: *art, apophatic theology, Berdyaev, Sontag, theory, practice, creativity, freedom, „erotics”.*

СОФИОЛОГИЈА И СОФИЈАНИЗАМ

Здравко Пено

Православни Богословски
факултет
Универзитета у Источном
Сарајеву

Анстракт: Аутор разматра егзегетско и богословско значење појма „Софија“ у Светом писму Старог и Новог завета у светлу светоотачке херменаутике и теологије, са посебним критичким освртом на касније интерпретације.

Кључне речи: Софија, софиологија, ипостас, суштина, енергија

Термини *софиологија* и *софијанизам* указују на различит приступ и однос према теми Софије – Премудрости Божије. Разлика између софиологије и софијанизма није само у употреби суфикса *логос* и *изам* него је управо суштинска, јер се тиче садржаја и значења ових двају појмова, који онда подразумевају и одговарајућу употребу речи. За разлику од *софијанизма* који има обележје само једног у низу религиозно-философских праваца, који нису нашли дубље утемељење у теологији о Софији, *софиологија* указује на то да је учење о Премудрости засновано у библијско-светоотачком богословљу уопште, а посебно у богословљу о Логосу,¹ које је неодвојиво од софиологије и синоним је за њу. Сваки говор о Премудрости, било да се ради о Светом писму или о делима отаца Цркве, утемељен је на еклисијалном доживљају Премудрости, односно Логоса Божијег. О *софијанизму* као религиозно-философском правцу могуће је промишљати као о покушају тумачења софиолошке литературе Старог завета. Софијанизам долази до изражаја у четвртм веку, у јеку аријанских контроверзи, са настојањем да се старозаветна Софија (јевр. *Hokhma*) одвоји и удаљи од Логоса, односно да се Премудрости одузме обележје вечне Ипостаси једносуштне Оцу и Духу Светом. У новије време *софијанизам* као религиозно-философски покрет руских религиозних мислилаца 19. и 20. века представља покушај да се о Софији говори митолошки и рационалистички, изван црквеног искуства и доживљаја. Оно што уједињује старе и нове софијанисте јесте умањивање онтолошког статуса Софије. Као код присталица Арија, тако и код руских религиозних философа, Софија је лишена ипостасне једносуштности са Оцем и Духом. Нејасно одређење Софије је последица одсуства разликовања нетварног и тварног код руских софијаниста, односно мешања тих двају нивоа постојања. На тај проблем, који је суштински проблем у теологији о Премудрости указивао у време аријанске смутње свети Атанасије

¹ Упор. Р. А. Спаронов, *Русская философия*, изд. Церковь и Культура, Санкт-Петербург, 2000, 182.

Велики. Сви покушаји руских софијаниста да нађу континуитет са Светим Оцима Цркве управо су доведени у питање њиховом немогућношћу да разликују тварно од нетварног и увођењем нечег „трећег“ што има обележје посредника између нетварног Бога и створеног света. Само постављањем јасних критеријума, православна *софиологија* је могла да се избори са искушењима аријанске јереси, у четвртном веку, као и са новим учењем о Премудрости у Соловјова, Флоренског, Булгакова, крајем 19. и у првој половини 20. столећа.

Иако, на први поглед ова тема изгледа само историјска, њена актуелност у Руској помесној Цркви, није умањена до данас. Управо се у наше време штампају књиге са насловом *Pro et contra* Владимира Соловјова², као и *Pro et contra* Павла Флоренског,³ а дела Булгакова доживљавају поновљена издања.⁴ Опасност од враћања митолошкој свести и подлегања естетској саблазни, тако присутној у животима и делима руских софијаниста, могуће је отклонити само правилним тумачењем софиолошких текстова, а то пре свега значи тумачењем које ће имати за полазиште искуство Цркве о Премудрости.

ПРЕМУДРОСТ У СТАРОМ ЗАВЕТУ

Тема Премудрости Божије у Светом писму је веома присутна, нарочито у софиолошким књигама старозаветног корпуса, одакле је преузета и пренета у новозаветне списе. Њена важност не губи на снази ни у постапостолском периоду, а посебно долази до изражаја у периоду великих отаца Цркве, Атанасија Великог и кападокијских отаца, када је вера Цркве у Сина и Логоса Божијег јасно одређена и формулисана. Борба Цркве за правилно тумачење библијског учења о Премудрости не само да је учврстила њену веру у Свету Тројицу него је поставила темеље за разјашњење христолошког догмата.

Анализом различитих аспеката Премудрости у старозаветним поучним списима показује се богатство „премудрости“ у животу древног Израила. Изобиље софиолошких мотива у софиолошким књигама пружа велике могућности за дубље сагледавање онтолошког статуса Премудрости у *Причама Соломоновим*, а посебно у 22. стиху 8. главе *Прича: Господ ме је саздао почетком путева својих за дјела своја* (Κύριος ἔκτισέ με ἀρχῇ ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ). Овај стих заједно са 1. стихом 9. главе: *Премудрост сазда себи дом и утврди на седам стубова* (Ἡ Σοφία ᾧ

² Владимир Соловьев, *Pro et contra*, изд. Русского Христианского гуманитарного института, Санкт-Петербург, 2000.

³ П. А. Флоренский, *Pro et contra*, изд. Русского Христианского гуманитарного института, Санкт-Петербург, 1996.

⁴ С. Н. Булгаков, *Свет невечерний*, изд. „Республика“, Москва 1994, С. Н. Булгаков, *Тихие думы*, изд. „Республика“, Москва 1996, Протоиерей Сергей Булгаков, *Агнец Божий*, изд. Общедоступный православный университет основанный протоиереем Александром Менем, Москва 2000.

δόμησεν ἑαυτῇ οἶκον καὶ ὑπῆρξε στύλους ἑπτὰ) највише су правилним тумачењем од стране отаца Цркве допринели разјашњењу питања Софије у Старом завету. Мудросну литературу Старог завета, која доприноси разјашњењу главне софиологијске проблематике садржане у *Причама Соломоновим*, чине канонске књиге: *Књига о Јову*, *Књига Проповедникова*, *Књига пророка Данила*, *Псалми Давидови*, и дефтероканонске књиге: *Премудрости Соломонове* и *Премудрости Исуса сина Сирахова*. Међу наведеним књигама софиологијска тематика у ужем смислу је заступљена у *Књизи о Јову*, *Књизи Проповедниковој*, *Премудростима Соломоновим* и *Премудростима Исуса сина Сирахова*. Све софиологијске књиге Старог завета имају мистагогијски и пророчки карактер. Истина о Христу као Премудрости Божијој објављена је у њима посредством библијских слика и прича.⁵

Иако не улази у корпус канонских књига Старог завета,⁶ књига *Премудрости Соломонових* је од изузетног значаја управо због христолошких, тријадолошких и сотириолошких елемената који су у њој садржани⁷. По мишљењу неких савремених библиста, све што је речено у овом богонадахнутом спису била је „припрема за каснију дискусију о Личности Христовој“.⁸ У њој се наговештава оваплоћење Логоса – Сина Божијег⁹ из Јовановог Јеванђеља, а сама Премудрост се описује речима које су у тесној вези са терминима које користи апостол Павле у својим посланицама.¹⁰

⁵ Јн. 16, 25. „Παροιμία ἐστὶ λόγος ἀπόκρυφος δι' ἑτέρου προδήλου σημαίνόμενος“ Ωριγένης, *Εἰς Παροιμίας Σολομῶντος ἐξηγήσεων*, PG 17, 161A.

⁶ Књига *Премудрости Соломонове* написана је у јелинистичком периоду старозаветне историје и у њој је остварен спој библијске Нокhme и јелинске мудрости – Софије. По преводу Седмдесеторице *Премудрости Соломонове* долазе у ред књига дветероканонских. У хришћанску употребу је ушла из „александријског канона“, док је старији „палестински канон“, који је користио Ђура Даничић у преводу Старог завета, не садржи.

⁷ Ова књига уједно представља и спону између Старог и Новог завета. Ἀθανασίου Κ. Θεὸ χάρις, Ἡ ἔννοια τῆς σοφίας ἐν τῇ κανονικῇ καὶ ἀποκρύφῳ φιλολογίᾳ τοῦ μεταγενέστερου Ιουδαϊσμοῦ, Θεσσαλονίκη 1977, 42. Иако у Новом завету не налазимо ни једно место директно преузето из *Премудрости Соломонових*, неки писци указују да је она утицала на формирање Христологије код Св. Јована Богослова. Посебно се доводе у везу следећа места: Прем Сол 7, 21; 8, 6 и Јн 1, 18, Прем Сол 7, 28. и Јн 14, 23; 16, 28; Прем Сол 8, 3; 9, 4 и 1. Јн 1, 18, Прем Сол 8, 4; 9, 9 и Јн 5, 20. Упор. R. C. Charles, *Apokrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, t.1, Oxford 1913, 526–527; Otto Eisfeld, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen, 1964, 815. Св. Атанасије Велики истиче важност ове књиге и управо се позива на њу у свом *Другом слову против Аријанаца*, доказујући истину да је Премудрошћу Божијом створен свет и сам човек. Упор. М. Ἀθανασίου, *Κατὰ τῶν Ἀρειανῶν*, 2, 45, ΕΠΕ Θεσσαλονίκη 1974, т. 2, 340–342.

⁸ David F. Hinson, *Theology of the Old Testaments*, TEF, т. 6, Лондон 1976, 38.

⁹ М. Ἀθανασίου, *Κατὰ τῶν Ἀρειανῶν*, 3, 53, ΕΠΕ Θεσσαλονίκη 1975, том 3, 157.

¹⁰ Упор. (Кол 1, 15–17; Јев 1, 2–3). Дерек Киднер истиче да језик који се користи у *Премудростима Соломоновим* представља антиципацију христолошких термина Новог завета, али садржи и оно што би се могло назвати „платонистичко кокетирање са јелинском мишљу“: Derek Kinder, *The Proverbs, an introduction and commentaries – The Tyndale Old Testament commentaries*, USA 1994, 14.

Она је излив чистог Сведржитеља славе (Прем Сол 7, 25), одблесак Свјетлости вјечне и чисто огледало дјеловања Божијег и икона доброте Његове (Прем Сол 7, 26). Њене одлике су, дакле, одблесак,¹¹ огледало¹² и икона,¹³ што све указује на вечни карактер Премудрости. У Премудростима Соломоновим се наглашава онтолошка веза Премудрости са Богом – Оцем (Прем 7, 22–26) и Њена једносушност са Духом Божијим,¹⁴ свetim и свесилним (Прем Сол 7, 22–23). Вечна заједница са Оцем и присуство у њој Духа Светог, свевидећег „припрема нас за новозаветно откривење тајне Свете Тројице“.¹⁵

Све ове одлике Премудрости доприносе правилном тумачењу поменутог софиолошког одељка у књизи *Прича Соломонових*, нарочито 22. стиха 8. главе, који је због различитих превода и различитих тумачења јеврејског глагола *kanani*, остао дуго времена у средишту богословских расправа вођених са Аријем у вези са његовим учењем о створености Сина Божијег. Анализом поменутог стиха на основу учења отаца Цркве, јасно се уочава да разлике између превода Седамдесеторице (*ἐκτίσεν* = *саздао*) и превода Акиле, Симаха и Теодотиона (*ἐκτέραστο* = *имао*)¹⁶ нису суштинске, када се и један и други превод протумаче у духу Божанског Откривења. Другим речима, оба превода указују на предвечно постојање и божанско порекло Премудрости, што су оци Цркве и истицали у борби против Аријевог схватања о створености Логоса.

¹¹ Реч одблесак (блистање, ἀπαύγασμα) биће много коришћена како у новозаветним списима тако и у светоотачкој литератури како би се показало Божанство Господа Исуса Христа и Његова једносушност са Оцем, превасходно. Ову реч употребљава апостол Павле у Посланици Јеврејима (1, 3) где Господа назива „сјај славе и обличје бића Његовог...“. Упор. Ἰω. Χρυσόστομος, *Ὅμιλία εἰς τὴν πρὸς Ἑβραίους*, 2, 2, ПГ 63, 22; Μ. Ἀθανασίου, *Περὶ Διωνύσιου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας*, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1975, том 4, 48.

¹² Реч огледало (одраз, ἑσποπτρον) ће употребити у Посланици Коринћанима (2. Кор 3, 18.) Апостол Павле „одражавамо (*katoptrizo, tenoi*) славу Господњу, преображавамо се у тај исти лик, из славе у славу, као од Духа Господа“.

¹³ Реч икона (εἰκών) ће употребити апостол Павле у: 2. Кор 4, 4, Кол 1, 15. Видети код: Ἰω. Κἄ ραβδόποῦλου, *Εἰκὼν Θεοῦ καὶ κατ' εἰκόνα Θεοῦ παρὰ τῷ ἀποστόλῳ Παύλῳ*, Θεσσαλονίκη 1964, 85. Свакако, теологија о икони и подобју има свој корен у Књизи Постања (1, 26).

¹⁴ Постоје и они библисти који поистовећују Премудрост са Духом, у чему би се видео утисај стоичке философије. Према стоицима животворно начело у човеку јесте један део божанског духа који прожима сва бића тако да у сваком бићу постоји искра божанског огња који прожима цео космос. Овај стоички пантеизам не налази место у *Премудростима Соломоновим*, будући да се у овој књизи душа не посматра као део Бога, него као дело Бога. Видети о томе: Ἀθανασίου Κ. Θεοχάρη, н. дело, 43.

¹⁵ Митр. Амфилохије Радовић, *Уводна ријеч о књизи Премудрости Соломонове*, у: *Премудрости Соломонове* (превод са јелинског оригинала), изд. Братство Св. Симеона Мироточивог – Врњачка Бања, Јасен, Бијели Павле – Никшић, 1995, 7.

¹⁶ Акилин превод 8, 22: *Κύριος ἐκτέραστο με κεφάλαιον ὁδοῦ αὐτοῦ, ἀρχήθεν κατεργασμάτων αὐτοῦ*, а превод Симаха и Теодотиона: *Κύριος ἐκτέραστο με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ πρὸ τῆς ἐργασίας αὐτοῦ ἀπὸ τότε*. Овим преводима следује и Вулгата: глагол *kanani* је преведен са *possedit*, а превод целог стиха је следећи: *Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidam faceret a principio*. C. F. Burney, *Christ as the Chrch, of creation*, JTS 27 [1923], 168–169.

Користећи превод Седамдесеторице Арије је истицао да глагол *εκτισε* говори у прилог томе да је Син Божији створење а не Бог, те да је „било некада када није био“ (ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν). Аријев приступ носио је у себи основну слабост која се састојала у томе да је издвојио 22. стих из контекста 8. главе, као и из целокупног оквира софиолошког предања записаног у Светом писму. То је заједничко место свих јеретика да, сагласно речима св. Григорија Нисијског, нису имали на уму да се у Причама „не говори отворено, него се говори у мистичким појмовима, а да Јеванђеље разоткрива енигматске и нејасне изразе“.¹⁷ Само поглед на софиолошке текстове из перспективе новозаветног Откривења отвара могућности правилног тумачења „оног што је речено у причама“.

Приступ отаца Цркве је полазио од тумачења које, није само по слову, него „у Духу“. Глагол *ἐκτισε* се ни у ком случају не односи на божанску природу Логоса, него на нешто друго¹⁸, а то друго је тело које Логос прима у Оваплоћењу.¹⁹ Тело је оно што Сина Божијег доводи у јединство са створењима, а спасоносно Оваплоћење је догађај којим Бог премошћује онтолошку удаљеност између Њега и твари. Створења имају спољашњу везу са Творцем, а Логос као предвечни Син Божији и рођење Очево има онтолошку везу са Оцем, будући да су исте суштине. Тако, „створења су спољашња дела Творца, а оно што је рођено није споља, као дело, него је од Оца и особитост Божије суштине. Баш зато су једно створења а друго је Логос Божији, Син Јединородни“.²⁰

Свети Атанасије Велики даје правилно тумачење 22. стиха 8. главе *Прича* објашњавајући да је ту првасходно реч о *ad extra* пројекцији Премудрости Божије, која не само да учествује у стварању света него и сама долази у свет који је сазидала. Глагол *ἐκτισεν* се не односи на суштину односно вечно постојање Сина Божијег, него на оно што се остварило у Икономији која је после вечног постојања Његовог.²¹ Имајући у виду Његово спасоносно Оваплоћење ради нашег обновљења, или нас ради остварену Икономију Сина Божијег, св. Атанасије глагол *ἐκτισεν* приписује људској природи Господа Христа.

Полазећи од разликовања два основна плана Божијег постојања, Теологије и Икономије, св. Атанасије осујећује сваки покушај дељења једног и истог Сина Божијег и свођење Бога на ниво твари. На тај начин, он одбацује Аријев став о створености Сина. Имајући у виду разлику између вечног Божијег постојања и Божије Икономије у свету, Логоса Божијег је оправдано назвати човеком, који долазећи у свет не

¹⁷ Γρηγορίου Νύσσης, *Κατὰ Εὐνομίου, λόγος γ΄*, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1988, том 3, 36.

¹⁸ Κυρίλου Ἀλεξανδρείας, *Βίβλος τῶν Θησαυρῶν περὶ τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου Τριάδος*, 15(PG 75, 265 AC.

¹⁹ „Περὶ μὲν τοῦ Υἱοῦ φημί καὶ γὰρ τὸ ρῆμα, οὐ μέντοι περὶ τῆς αὐτοῦ θεότητος, ἀλλ’ τὴν ἐκ Μαρίας αὐτοῦ σαρκός. Ἀκτιστός γὰρ θεότῃ, κτίζεται τῷ προσλήμματι“, Καισαρίου, *Διάλογοι*, 1, PG 38, 865D.

²⁰ Μ. Ἀθανασίου, *Κατὰ τῶν Ἀρειανῶν*, 2, 56, PG 26, 268 AB.

²¹ Μ. Ἀθανασίου, *Κατὰ τῶν Ἀρειανῶν*, 2, 51, PG 26, 256 A.

мења и не губи Свој вечни идентитет Сина Божијег: „Када чујете – говори св. Атанасије – *сازда* разумејте да Он (Господ) не назива себе тварју, него своје човечанство, коме је својствено да буде саздано“.²² Св. Атанасије, дакле, у овом стиху налази потврду за Оваплоћење (Логоса) које је почетак целокупне Икономије Божијег Сина у телу и почетак Његовог искупитељског дела: „Када слушамо у Причама *сازда* треба себи да представимо не да је Логос (Реч) свецело по природи твар, него да се обукао у тварно тело. Бог му је саздао тело ради нас... тело му је припремио, да би се ми могли у Њему обновити и обожити“²³.

И по богонадахнутом тумачењу св. Кирила Александријског глагол *ἐκτίσεν* се односи на створену човечанску природу Логоса, а не на нестворено Божанство, односи се на Оваплоћење, а не на предвечно рођење²⁴. Спасоносно Оваплоћење је остварено ради наше обнове и учешћа у новом животу. Једино тако, полазећи од сотириолошких разлога, могуће је разумети употребу глагола *ἐκτίσεν* у 22. стиху 8. главе *Прича Соломонових*.

Међутим, глагол *kanani* поред значења *сازдао* може да значи и *родио*. Св. Атанасије говори у прилог таквом ставу: „Ево и о рођенима су говорили да су створени, знајући да се они одмах признају за синове, тако да нема разлике ако неко каже: *постаде* или *стекох* или *створих*, зато што се сама по себи мисао заснива на природи и стварности“.²⁵ Допринос таквом схватању даје и св. Василије: „Сада пак да не оставимо незапажено и то да су други преводиоци, који су дали тачније значење јеврејског текста, дали превод *ἐκτίσας* ме (*имао ме*) уместо *ἐκτίσέ* ме (*сازдао ме*). Ово

²² Исто. Објашњавајући претходну мисао св. Атанасије говори: „Када чујемо код јеванђелисте Јована – *Логос постаде тијело* (Јн 1, 14) – представљамо себи не то да је Логос свецело тело (плот), него да се Он обукао и учинио себе човеком и слушајући да је – *Христос постао за нас проклетство* (Гал 3, 13) и – *Њега који није знао грјеха, учини грјехом нас ради* (2. Кор 5, 21) – себи не представљамо да је Он свецело учинио себе проклетством и грехом, него да је примио на себе проклетство које је било положено на нама, по речима Апостола: *Искупио си нас од проклетства* (Гал 3, 13) и по речима Исаије Пророка: *Он је понио грјехе наше* (Ис 53, 4) и по записаним речима код Петра: *Изнесе их на тијелу својему на дрво* (1. Пет 2, 24)“. Видети: М. 'Αθανασίου, *Κατὰ τῶν Ἀρειανῶν*, 2, 47, ЕПЕ, том 2, 346.

²³ М. 'Αθανασίου, *Κατὰ τῶν Ἀρειανῶν*, 2, 47, ЕПЕ, том 2, 346.

²⁴ Κυρίλου 'Αλεξανδρείας, *Βίβλος τῶν Θησαυρῶν περὶ τῆς ἀγίας καὶ ὁμοούσιου Τριάδος*, 15, PG 75, 268D.

²⁵ Св. Атанасије наводи низ примера из Старог Завета у којима се уместо глагола *родио* користи глагол *створио*: „Језекија је, по писању Исаије, рекао у молитви: *Од данас ћу стварати дјецу која ће оглашавати правду Твоју, Господе спасења мога* (Ис. 38, 19). Према томе, Језекија је рекао *створићу* уместо *родићу* и рођене именује као да су створени и нико не спори да је тај израз употребљен за природно рођење. И Ева родивши Каина, рекла је: *Добих човјека од Господа* (Пост 4, 1). Она је рекла *стекох* (*добих*) уместо *родих*. И о Јову Писмо говори: *Постаде у њега седам синова и три кћери* (Јов 1, 2), као што је и Мојсеј говорио у Закону: *Ако буду у некога синови, и: Ако створиш сина...*“. М. 'Αθανασίου, *Κατὰ τῶν Ἀρειανῶν*, 2, 4, ЕПЕ, том 2, 226–228.

пак спречава највеће њихове саблазни, јер онај који је рекао: *задобих човека од Бога* (ἐκτήραμην ἄνθρωπον διὰ τοῦ Θεοῦ), користи овај израз не зато што је саздао Каина, него зато што га је родио.²⁶ Дакле, када је реч о доласку Логоса у свет глагол *kanani* има преносни смисао и односи се на рођење Сина Божијег у телу, а исти смисао има и наведено библијско место које говори о односима међу створењима.

Трагање појединих Светих Отаца за другачијим преводом глагола *kanani*, од постојећих, било је у највећој мери мотивисано потребом да се у расправама са аријанцима изнесу што убедљивији докази којима би се њихово јеретичко учење одбацило као библијски неосновано. Многи оци Цркве су у преводу глагола *kanani* са ἐκτήρατο видели повољније решење, сврсисходније у борби са евномијанцима и присталицама Аријеве јереси. Св. Јован Златоуст спомиње превод Акиле,²⁷ а том преводу су следовали и св. Епифаније Кипарски,²⁸ као и два брата св. Василије Велики²⁹ и св. Григорије Нисијски,³⁰ „који говоре о другим преводиоцима не наводећи њихова имена“³¹.

Свети Григорије Богослов каже да је потребно знати зашто се један од ових глагола приписује божанској (ἐκτήρατο), а други човечанској природи (ἐκτίσειν).³² Разлика између Божијег постојања и постојања света јесте у узрочности. У вечном постојању Сина Божијег, односно у Теологији, не може бити речи ни о каквом спољашњем разлогу, и обрнуто, када је реч о односу Бога према свету тада постоје разлози због којих Бог чини нешто, што има везе са оним што се дешава у свету.³³ Св. Атанасије указује када се користи глагол *родио*, а када глагол *саздао*: „Сам Син говори о себи: *Прије свијех хумова рађа ме* (Приче 8, 25). Не говори Логос због чега се рађа, као при казивању: *сазда ме* где се додаје *за дјела*, него говори изричито: *рађа ме* као у Јеванђељу: *у почетку бјеше Логос*. Ако и нису била саздана дела био је Логос Божији и Бог бјеше Логос“.³⁴

²⁶ Κατὰ Εὐνομίου 2, 20, PG 29, 616D–617A.

²⁷ Περί τῆς ἀγίας καὶ ὁμοουσίου Τριάδος, PG 48, 1093.

²⁸ Κατὰ αἰρέσεων 59, PG 42, 240 D.

²⁹ Κατὰ Εὐνομίου 2, 20, PG 29, 617 A.

³⁰ Κατὰ Εὐνομίου 1, PG 45, 344 A.

³¹ Ἀθανασίου Κ. Θεοχάρη, Ἡ ἔννοια τῆς σοφίας ἐν τῇ κανονικῇ καὶ ἀποκρύφῳ φιλολόγῳ τοῦ μεταγενέστερου Ιουδαϊσμοῦ, Θεσσαλονίκη 1977 27.

³² Περί Υἱοῦ - Θεολογικός τρίτος, 29, 18, PG 36, 97A.

³³ Овде није реч о томе да Бог чини нешто налазећи узрок у нечему изван Њега или, пак, имајући неопходност у свету, јер ништа из створеног не може бити узрок ономе што се дешава у нествореном Богу.

³⁴ М. Ἀθανασίου, Κατὰ τῶν Ἀρειανῶν, 2, 56, ЕПЕ, т. 2, 372. Св. Максим Исповедник објашњава ову узајамну повезаност Бога Логоса и света и додаје да би се Логос оваплотио независно од тога да ли је човек сагрешио или не, јер Христово Оваплоћење је крајњи предначени циљ стварања човека, независно од тога шта је човек учинио, тј. да ли је сагрешио или не. Другим речима циљ стварања човека је јединство Божанске и човечанске природе у Личности Оваплоћеног Богочовека Христа. Видети: Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, Πρὸς Θαλάσιον, 60, PG 90, 620 C – 625 B, нарочито 621 AB. Упор: PG 90, 320, BC.

Учење о двоструком рођењу Премудрости налазимо најпре код Оригена који тумачећи 22. стих 8. главе *Прича Соломонових* пише: „Она која је по суштини Премудрост Божија пре векова се рађа и била је од вечности, пре сваке твари. Када је пак однос према створењима показала, тада је постала почетак стваралачких и промислительних путева Божијих, дакле почетак створењима којима је сама постала почетак, тј. веза у односу на створења. Вечна Премудрост пак, суштински пре векова постоји у Богу.³⁵

Међу оцима Цркве било је и оних који су превод Седамдесеторице сматрали неодговарајућим. Карактеристичан је, свакако, пример св. Епифанија Кипарског који је тврдио да израз *ἐκτισεν* „не потврђује нигде ни Свето писмо, нити је неко од Апостола мислио да га стави уз име (Божанство) Христово.... Нека се не усуђује нико да каже да се овај израз односи на Сина Божијег: Не односи се на Божанство Сина. Међутим, може бити одговарајући израз за Његово присуство у телу и то због тога што говори: *Премудрост сазда себи дом...* и тада израз *Господ ме је саздао* значи да ме је настанио (саздао) у утроби (Приснодјеве) Марије, чинећи посредством ове трудноће *почетак путева својих*. Јер дело правде и спасења имало је за почетак тело које је Христос узео од (Приснодјеве) Марије, са којим је и сишао у свет“.³⁶ Због несигурности превода Седамдесеторице, св. Епифаније се позива на јеврејски текст и на превод Акиле, Симаха и Теодотиона који то место преводе са *ἐκτῆσάτό μ* При том он даје и свој превод са јеврејског: *Adonai* преводи са *Kύριος*, а *kanani* са *ἐνόσσευσέ με* (родио ме) и са *ἐκτῆσάτό με* (имао ме). Најтачнији превод глагола *kanani*, по мишљењу св. Епифанија, јесте *ἐνόσσευσέ με* (родио ме).³⁷

Свети Оци су, дакле, у 22. стиху 8. главе *Прича Соломонових*, видели као сведочанство о вечном постојању Сина Божијег, али и као пророштво о Оваплоћењу Логоса. Стихови који следе у овом софиолошком одељку Прича (23–31) потврђу вечни карактер Премудрости Божије (22–26), а самим тим и њен удео у свим стваралачким делима Божијим (27–31). Речи 1. стиха 9. главе: *Премудрост сазда себи дом* указују на Оваплоћење Премудрости, на долазак Сина Божијег међу нас људе, а стихови који следе у истој глави (2–6) говоре о тајни Евхаристије коју је Премудрост, сагласно речима св. Максима Исповедника, тајинствено припремила у прошлости.³⁸

Свој допринос тумачењу глагола *kanani* дали су савремени западни библисти. Њихова тумачења, мање или више утемељена на слову Писма, готово увек носе аријански предзнак. По мишљењу Дерека Киднера (D. Kidner), глагол *kanani* превасходно значи *добити* или *поседовати*, а само се на шест или седам места, од укупно осамдесет четири појављивања у Старом завету, може превести у смислу *саздати*, с тим да то није и једино значење.³⁹ Овај аутор истиче да се и именице

³⁵ Οριγένης, *Εἰς Παροιμίας Σολομώντος ἐξηγήσεων*, PG 17, 185.

³⁶ Видети: *Κατά αἰρέσεων* 20, PG 42, 232D–233A, 236 AB.

³⁷ *Κατά αἰρέσεων* 25, PG 42, 241 BC.

³⁸ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Πρὸς Θαλάσιον*, 35, PG 90, 377 C.

³⁹ Derek Kidner, *The Proverbs, an introduction and commentary* – TOTC, Leicester, England – Downers Grove, USA 1994.

изведене од глагола *kanani* односе на поседовање. Кетлин Фармер (K. Farmer) говори да је глагол *kanani*, поред превода *ἐκτίσέ με* (саздао ме), могао бити преведен и са *ἐκτίσάτο με* (имао ме), будући да постоји подједнак број библијских паралела у којима су валидна оба значења⁴⁰. Превод *родιο ме*, ова ауторка сматра нетачним и једино оправдање му налази у *Књизи Постања* (4,1).⁴¹ Појмови *створен*, *рођен* и *стечен*, који се такође употребљавају као преводи, одају утисак, по мишљењу Фармерове, да је Премудрост приказана као независно биће, одвојено од Бога. Аргументе за превод *створен*, она сматра неубедљивим⁴². Појам *створен*, по запажању Вајбраја (R. N. Whybray), може навести на закључак „да је Премудрост била прва међу створењима Божијим“⁴³, а појам *стекао* упућује на то „да је Премудрост свему претпостојала и да има порекло изван створеног поретка“, „док значење глагола *kanani* у смислу *имао ме*“⁴⁵ оставља могућност да се Премудрост схвати као персонификација једног Божијег атрибута.⁴⁶

По мишљењу Роса (A. P. Ross), глагол *kanani* може значити или *поседовати* или *саздати*. Овај глагол се, по његовом запажању, појављује у *Причама Соломоновим* дванаест пута у значењу *стећи*. Верзије превода у којима се среће глагол *поседовати* не садрже глагол *саздати* јер би то, по Росу, могло звучати као да је Богу недостајало Премудрости и да ју је због тога створио пре него што је свет почео да постоји. У том смислу су и Акила, Симах и Теодотион, по мишљењу Роса, желели да избегну да кажу да Премудрост није вечна. Насупрот таквом гледишту, по његовом мишљењу, стоји Арије, који је одабрао глагол „саздати“ да би оправдао своје тврдње о створености Сина Божијег.

Међу савременим библистима има и оних који се залажу и за другачија значења глагола *kanani* од наведених, а које не налазимо ни код Седамдесеторице, ни код Акиле, Симаха и Теодотиона. Покушавајући да обједини различите ставове, Барнеј (C. F. Burney)⁴⁷ је глагол *kanani* превео са *γεννᾶν* и тако га је довео у везу са глаголом *κτᾶσθαι*. Келер (L. Koehler) указује да се *kanani* може превести са *δημιουργεῖν*, али само у следећим случајевима: Пост 14, 19, 22; Изл 15, 16; Понз 32, 6; Пс 74, 2; 78, 54;

⁴⁰ Kathleen A. Farmer, *Who knows what is good? A Commentary on the book of Proverbs and Ecclesiastes*, ИТС, Michigam 1991, 53.

⁴¹ Исто, 53.

⁴² Исто, 53.

⁴³ R. N. Whybray, *Wisdom in Proverbs*, 100–101.

⁴⁴ Kathleen A. Farmer, н. дело, 54. Видети: Bruce Wawter, *Proverbs 8:22: Wisdom and Creation*, 205–216.

⁴⁵ Разумевање *канани* у смислу „имао ме“ би такође, по мишљењу К. Фармер, „довео слику Премудрости из 8,22 у исту равн са речима из 3,19: *Господ је Премудрошћу основао земљу*“. Kathleen A. Farmer, н. дело, 54.

⁴⁶ Исто, 54.

⁴⁷ C. F. Burney, *Christ as the 'Αρχή of creation*, u: *Journal of Theological Studies*, 1925–1926, 160–167.

139, 13 и у Причама 8, 22.⁴⁸ Постоје и аутори који подједнако употребљавају оба превода глагола *kanani*, и *κτᾶσθαι* и *δημιουργεῖν*. Хумберт (P. Humbert) сматра да је оправдано коришћење оба ова превода, јер је и корен глагола *kanani* двострук.⁴⁹ Ставови Барнеја, Келера и Хумберта оповргавао је Ајрвин тврдећи да преводи глагола *kanani* са *πλάττειν* или *δημιουργεῖν* (to form or create) имају пре свега биолошко значење.⁵⁰ Овај глагол се на много места у Старом завету тумачи и као *ἀγοράζω*,⁵¹ *ἄποκτῶ*,⁵² *κατέγω*,⁵³ *γεννώ*⁵⁴ и *κτίζω* – *δημιουργώ*.⁵⁵

Поред мишљења западних библиста, потребно је изнети и гледиште Н. Сотиропулоса (N. I. Σωτηρόπουλος) који, иако нејасно и терминолошки недоследно, даје могућност употребе глагола *ἔκτισε* у двоструком смислу: за исказивање предвечног рођења од Оца и за стварање света. „Бог је саздао премудрост, односно као начело у Божанству дао јој је предвечно постојање, кроз рађање. Сходно томе, Бог који је начело свега и творац свега (Прем. Сир. 24, 8) саздао је и премудрост. Али на један начин је саздао свет, а на други начин, посебан и јединствен, саздао је премудрост: родио ју је предвечно из своје суштине.”⁵⁶

Из свега претходног произлази да су гледишта савремених западних библиста у вези са преводом глагола *kanani* врло удаљена од светоотачких тумачења и да не постоји могућност њиховог сагласја. Ова немогућност долази отуда што су поменути истраживачи, баш као и Арије, 22. стих 8. главе *Прича* тумачили издвојено од софиологијског предања Светог писма и целокупног живота и Предања Цркве. Наведена тумачења западних библиста Премудрости из *Прича Соломонових* не допиру до оног најважнијег, ипостасног аспекта Премудрости који је тако наглашен у мудросној књижевности Старог завета. Свети Оци су сагласни да су софиолошка ишчекивања Старог завета нашла своје испуњење у Личности Христа, који у

⁴⁸ Видети: W. Koehler, *Kleinigkeiten*, ZAW, Berlin 1934, 160.

⁴⁹ Видети: P. Humbert, *Qana en hebreux biblique* u: Festschrift fur Alfred Bertholet, 1950, (259–267), 265.

⁵⁰ Ἀθανασίου Κ. Θεοχάρη, Ἡ ἔννοια τῆς σοφίας ἐν τῇ κανονικῇ καὶ ἀποκρύφῳ φιλολῳγίᾳ τοῦ μεταγενέστερου Ιουδαϊσμοῦ, Θεσσαλονίκη 1977, 28–29. Видети: W. A. Irwin, *Where shall Wisdom be found?* u: Journal of Biblical Literature, June 1961, 133.

⁵¹ Пост 25, 10; 33, 19. Изл 21, 2, Левит 22, 11; 25, 14, 15, 28, 44, 45, 50; 27, 24, Пон.з. 28, 68. Ис Н 24, 32, 2. Сир 12, 3; 24, 21. 3. Сир 16, 24. 4. Сир 12, 13, 12, 6. Нем 5, 16. Приче 20, 14 (МК). Амос 8, 6. Зах 11, 5. Ис 24, 2. Јер 13, 12. Јез 7, 12.

⁵² М. Ἀθανασίου, Κατὰ τῶν Ἀρειανῶν, 2, 1, ЕПЕ, т. 2, 218.

⁵³ Упор. Κατὰ τῶν Ἀρειανῶν, 1, 24, ЕПЕ, т. 2, 98.

⁵⁴ Упор. Ολγκάς Γκούμα, Ἡ θεία Σοφία στό Βιβλίό τῶν Παροιμιῶν (μεταπτυχ. εργασία), Θεσσαλονίκη 1998, 119–121.

⁵⁵ Ἐπιφανίου Κύπρου, Κατὰ αἰρέσεων, 3, 1, 73, PG 42, 117 В. М. Ἀθανασίου, Κατὰ τῶν Ἀρειανῶν, 3, 53, PG 26, 436 А. Видети: Звнтрачко Пѣно, Ἡ Σοφία τοῦ Θεοῦ κατὰ τὴν πατερικὴν πᾶράδοση καὶ τὰ софиолоγικὰ ρεύματα 19ου καὶ 20ου αἰῶνα, (докторска дисертација у рукопису), 67.

⁵⁶ R. Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Setting*, New York 1956, 24, 27.

догађају Оваплоћења саздаје себи дом. Тајна вечног постојања и доласка Премудрости у свет јесте тема Новог завета о којој су писали и најдубље сведочење оставили Апостол Павле у својим посланицама и Јеванђелист Јован.

ПРЕМУДРОСТ У НОВОМ ЗАВЕТУ

Учење о Премудрости у Новом завету је, као што је већ речено, незамисливо без сагледавања целокупног софиолошког наслеђа Старог завета, а нарочито без увида у однос између Премудрости у старозаветној мудросној књижевности и учења о Логосу које је изложено на почетку Јовановог Јеванђеља. „мудрост је у томе – говори св. Максим Исповедник – да познамо да су два Завета сагласна међусобно у свему по благодати, у допуњавању у једној тајни“.⁵⁷ Кључ за разумевање односа између говора у енигми, у сенци или у причама у Старом завету и објаве пуноте истине Новог завета налази се у Христовим речима: *Ово сам вам говорио у причама...; али долази час кад вам више нећу говорити у причама, него ћу вам отворено јавити о Оцу* (Јн 16, 25). Говор о Христу у Новом завету престаје бити енигма и постаје божанска тајна⁵⁸ која нас води гледању Бога *лицем у лице*.

У Старом завету народ Божији познаје Христа кроз дела, кроз енергије Божије у свету и кроз учење о Њему од светих Божијих људи, превасходно Пророка. Нови завет, пак, показује љубљеног Сина Очевог, Премудрост Божију у најприснијој вези са нама, будући да је *Премудрост саздала себи дом* (Приче 9, 1) и *Логос постаде тијело и настани се међу нама* (Јн 1, 14). Једино ново, по речима св. Иринеја, што је донео Господ својим доласком јесте Он сам.⁵⁹ „Он сам јесте Нови закон и Нови завет“,⁶⁰ јер Господ Христос у својој Богочовечанској Личности сабира целокупно учење и дело Његово и Собом их тумачи.⁶¹ Христос који је вечна *Божјија Сила и Божјија Премудрост* (1. Кор 1, 24), односно *Божјија Премудрост у тајни сакривена, коју је предодредио Бог прије вијекова за славу нашу* (1. Кор 2, 7), у последња времена се родио, примивши тело од Свете Дјеве Марије.

⁵⁷ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Πρός Θαλάσιον περί διαφόρων ἀπόριων τῆς θείας Γραφῆς ΕΓ'*, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1992, т. 14Г, 282. Говорећи у антропоморфним сликама о сагласју Старог и Новог завета Св. Максим, каже да је ово јединство наглашено „више него што су код рођења једног човека у сагласју душа и тело“. На другом месту, на њему својствен начин, даје готово истоветно поређење: „када се сретну душа и тело образују човека, тако пракса и теорија чине мудрост духовну, и исто тако Стари и Нови завет образују једну тајну“. Упор. н. дело, 294.

⁵⁸ „Οὐκ ἔστιν αἰνίγμα, ἀλλὰ μυστήριον θεῖον“, Μ. Ἀθανασίου, *Κατά τῶν Ἀρειανῶν*, 1, 41, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1974, том 2, 144.

⁵⁹ Εἰρηναίου Λουγδουνῶν, *Ἐλεγχος καί ἀνατροπή τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*, IV, 34, 1, PG 7, 1083–1084.

⁶⁰ Ἰουστίνου, *Διάλογος* 112, 4, ВЕПЕС 3, 218.

⁶¹ Јустин Поповић, *О суштини православне аксиологије и критириологије*, Београд 1935, 13.

Оци Цркве су нарочито указивали на узајамну повезаност софиологијских књига Старог завета и новозаветних перикопа посвећених Премудрости. Позивајући се на наведена места из Јовановог Јеванђеља и из Посланица Апостола Павла, било да су их доводили у везу са одговарајућим местима из Старог завета,⁶² или не,⁶³ оци и учитељи Цркве су хтели да укажу на истину о: 1) вечном постојању Сина Божијег, 2) стварању света у Премудрости и 3) коначном назначењу света у Христу.

За исказивање претходно исказаног циља, оци Цркве су превасходно користили пролог Јовановог Јеванђеља,⁶⁴ који носи изразито софиолошки карактер. Стих: *У почетку бјеше Логос и Логос бјеше у Бога, и Логос бјеше Бог* (Јн 1, 1) је у директној вези са одељком осме главе у целини (8, 23–31), а посебно са стихом: *Господ ме је имао на почетку путева својих за дјела своја* (8, 22). Речи које говоре о Оваплоћењу Христовом: *Логос постаде тијело* (Јн 1, 14) су, пак, у непосредној вези са стихом: *Премудрост сазда себи дом* (Приче 9, 1).⁶⁵

На основу анализе односа Премудрости из софиолошких списа Старог завета и Логоса са почетка Јовановог Јеванђеља могуће је изнети следеће закључке:

а) Разлике између Премудрости и Логоса о којима говоре неки од западних истраживача,⁶⁶ а које некритички усвајају и неки од савремених православних библиста,⁶⁷ не налазе место и оправдање у делима отаца Цркве. Поготово је неосновано гледиште да је Премудрост творевина, будући да је Премудрост Син Божији. Бог није већи од Премудрости будући да је Премудрост у Богу, односно Премудрост је Бог (Јн 1, 1). Све што је Јеванђелист Јован хтео да нас поучи о Премудрости дао нам је у Јеванђељу, нарочито у његовом прологу.⁶⁸

б) Премудрост није само једна од особина Божијих која је *одблесак свјетлости вјечне и чисто огледало Божанског дејства* (Прем Сол 7, 26) и која у *поређењу са свјетлошћу првенство има, јер ову смјењује ноћ, а Премудрост не надвладава злоба* (Прем. Сол 7, 29),⁶⁹ него је предвечни Бог (*Свјетлост истинита која обасјава сваког човјека који долази у свијет* – Јн 1, 9), коме припадају иста својства која припадају и Оцу и Духу Светоме, због заједничке природе својствене једном Богу.

⁶² М. Ἀθανασίου, *Κατὰ τῶν Ἀρειανῶν*, 2, 1, ЕПЕ, т. 2, 218.

⁶³ Упор. *Κατὰ τῶν Ἀρειανῶν*, 1, 24, ЕПЕ, т. 2, 98.

⁶⁴ Упор. Ολγκάς Γκούμα, *Ἡ θεία Σοφία στό Βιβλίό τῶν Παροιμιῶν* (μεταπτυχ. εργασία), Θεσσαλονίκη 1998, 119–121.

⁶⁵ Ἐπιφανίου Κύπρου, *Κατὰ αἰρέσεων*, 3, 1, 73, PG 42, 117 В. М. Ἀθανασίου, *Κατὰ τῶν Ἀρειανῶν*, 3, 53, PG 26, 436 А. Видети: Ζητράβко Πένο, *Ἡ Σοφία τοῦ Θεοῦ κατὰ τήν πατερικήν παράδοση καί τά софиολογικά ρεύματα 19ου καи 20ου αἰῶνα*, (докторска дисертација у рукопису), 67.

⁶⁶ R. Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Setting*, New York 1956, 24, 27.

⁶⁷ Упор. Βασιλείου Γ. Τσάκωνα, *Ἡ χριστολογία τοῦ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγελίου*, Αθήναι 1969, 26–29.

⁶⁸ Ἐπιφανίου Κύπρου, *Κατὰ αἰρέσεων*, 3, 1, 73, PG 42, 117 А: „Ὅρα γάρ ὅτι καи αὐτὸς αὖ ἐδιδάχθη παρὰ τῆς Σοφίας, ταῦτα ἐν τῷ παρ’ αὐτοῦ κηρυχθέντι ἡμῖν Εὐαγγελίῳ παραδέδωκε“

⁶⁹ Βασιλείου Γ. Τσάκωνα, н. дело, 28.

в) Тврдња да Премудрост не узима делатну улогу у стварању света као Логос код Јована⁷⁰ не заснива се на библијском учењу, будући да се речи *Све кроз Њега постаде* (Јн 1, 3) налазе у непосредној вези са речима *Који си све створио ријечју Својом и који си Премудрошћу Својом саздао човјека* (Прем Сол 9, 2), као и са речима *Бог је Премудрошћу основао земљу* (Приче 3, 19), *Премудрост је изумитељка свега* (Прем Сол 7, 22) и *Све си у Премудрости саздао* (Пс 103, 24). Премудрост није посредник у стварању света, нити космолошки принцип, него Личност кроз коју Бог ствара свет и без које је незамисливо остварење Божије замисли о свету и човеку, односно остварење целокупне људске историје, будући да све што Бог чини у свету то чини кроз Сина тј. кроз Логоса или Премудрост.

г) Тврдња да се нигде другде сем у Новом завету не спомиње учење о Оваплоћењу Логоса,⁷¹ показује се потпуно неоснованом. Речи из Јовановог Јеванђеља: *Логос постаде тијело* (Јн 1, 14) у ствари су унапред предсказане у *Причама* где јасно стоји *Господ ме је саздао за почетак путева својих* (Приче 8, 22), као и *Премудрост сазда себи дом* (Приче 9, 1) које, према наведеном тумачењу, указују на Оваплоћење. О томе изричито сведочи св. Атанасије када каже: „τῆς Σοφίας οὐμα ὑέγονεν ἡ σάρξ”.⁷²

Утицај софиолошке литературе Старог завета очигледан је и у посланицама Апостола Павла, који говори о Христу као *Божјијој Сили и Божјијој Премудрости* (Кор 1, 24), и о *Христу Исусу који нам постаде Премудрост од Бога* (Кор 1, 30). У 2. глави Посланице Коринћанима Апостол говори о божанском карактеру Премудрости: *Говоримо Премудрост Божију у тајни сакривену, коју предодреди Бог прије вијекова за славу нашу* (1. Кор 2, 7). Христос је Онај у коме су сакривена сва блага премудрости и знања (Кол 2, 3), те стога Апостол саветује верне Колошане: *ходите у премудрости* (Кол 4, 5). Софиолошки карактер имају и стихови 1. главе Посланице Колошанима, од 15. до 18. стиха, у којима се говори о Христу као *икони Бога невидљивог и Прворођеном прије сваке твари* (Кол 1, 15), *Творцу свега видљивог и невидљивог, у коме све постоји* (Кол 1, 16–17). Христос је *Прворођени из мртвих* у чијем Васкрсењу сва дела Божија налазе испуњење, а Он постаје *глава тијела Цркве* (Кол 1, 18). Најзад, одраз софиолошког учења из *Премудрости Соломонових* (Прем Сол 7, 25–26) налазимо и у Посланици Јеврејима у којој се за Христа каже да је *сјај славе и обличје бића Божијег* (Јев 1, 3). Врхунац учења о Премудрости налазимо у Првој Посланици Коринћанима у којој Апостол Павле, свакако следејући софиолошком учењу у Старом Завету, јасно и недвосмислено Христа назива Божијом Силом и Божијом Премудрости (1. Кор 1, 24).

Указивањем на тесну повезаност његовог учења о Премудрости са старозаветном софиолошком тематиком, Апостол Павле потврђује у својим посланицама ерминевтичко начело јединства како софиолошке литературе Старог завета, тако и

⁷⁰ Исто.

⁷¹ Исто, 29.

⁷² М. Ἀθανασίου, *Κατὰ τῶν Ἀρειανῶν*, 3, 53, PG 26, 436 A.

јединства целокупног текста Светог писма које се односи на Премудрост Божију. На тај начин његово богословље, заједно са богословљем Апостола Јована постаје кључно за разумевање и развијање софиолошке проблематике у делима отаца и учитеља Цркве.

ПРЕМУДРОСТ – ИПОСТАС И ЕНЕРГИЈА

Сагласно учењу исказаном у *Причама Соломоновим* и другим софиологијским књигама Старог завета, као и на основу новозаветних сведочанстава о Премудрости, оци Цркве су кроз векове искристалисали учење о Премудрости као Ипостаси Сина Божијег, затим о мудрости као енергији Божијој, као дару Божијем,⁷³ као и енергији људској која је одраз Божије мудрости у човеку.⁷⁴

Најважнији аспект софиолошког наслеђа у Светом писму, који је нарочито дошао до израза у тумачењима Светих Отаца, јесте ипостасни, тј. онај који говори о Премудрости као вечној Божијој ипостаси. Без овог ипостасног поимања Премудрости, немогуће је разумети текст *Прича Соломонових*, нарочито речи посматраног одељка (8, 22–9, 6), као ни речи других мудросних старозаветних књига, на првом месту *Премудрости Соломонових*, али и других софиолошких места Старог⁷⁵ и Новог завета. Премудрост, дакле, посматрана у односу на Бога, није просто једна од многих Његових особина,⁷⁶ него је конкретна Ипостас која од вечности постоји у Богу и која постоји као Бог, као величанствена онтолошка реалност.⁷⁷ Од велике важности је став, исказан не само код отаца Цркве него бар у назници код неких западних истраживача,⁷⁸ да и пре стварања света Премудрост постоји као предвечна Божанска Ипостас (Приче 8, 12, 22, 23, 25). Када Бог ствара свет, ствара га у Премудрости (Пс 103, 24) и Њоме управља светом и животом сваког човека, а посебно оних који држе заповести Божије.

О свим аспектима учења о Премудрости (као вечној ипостаси, Творцу света и Оваплоћењу Премудрости) није од почетка, у постновозаветном периоду, било

⁷³ О Богу као дародавцу мудрости видети: Приче 2,6; 30,3. Прем Сол9,17. Прем. Сир. 45,26; 51,17. 3. Сар. (1. Сар.) 5,9; 26,1. Јездр. 4,60. Ис. 50,4. Дан. 1,17; 2,21; 23.

⁷⁴ О мудрости људској као дару Божијем видети: Приче 14,8. Књ. Проп. 2,9. 8,9. Прем Сол1,4. 7,7. Прем. Сир. 11,1. 25,5. 34,8. 39,1. 41,15. Ис. 29,14. Јер. 9,22. Дан. 2,30. 5,14.

⁷⁵ Св. Атанасије је наводио стихове: *Јер је од Тебе извор живота у свјетлости Твојој видим свјетлост* (Пс 35, 10); *Оставише мене (који сам им) извор воде живе* (Јер 2, 13). Унутарње онтолошко јединство између Бога и Премудрости и учење о Богу као извору Премудрости налазимо и у књизи Варуховој, у којој се осуђује Израил јер је *оставио извор Премудрости* (Вар 3, 12.). Видети: *Περὶ τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου*, 12, ЕПЕ, Θεσσαλονίκη 1976, т. 9, 58–60.

⁷⁶ Јер 1, 12; Пс 103, 24; Јн 38, 36; Приче 3, 19.

⁷⁷ Јн 28. Вар 3. Приче 8. Прем Сол 7, 22.

⁷⁸ A. F. Walls, *Proverbs NCBC*, Michigan 1967, 558. R. W. Schloerb, *Proverbs*, 833. C. Keil – F. Delitzsch, *Commentary in the Old Testament in ten volumes, Proverbs*, том IV, Michigan 1988, 193.

јединственог гледишта. У апологетском периоду Цркве, софиолошко учење је било у опасности да буде посматрано независно и изван библијске традиције. Разлози због којих је Премудрост код неких отаца Цркве поистовећена са Синим Божијим а код неких (Теофила Антиохијског⁷⁹ и Иринеја Лионског⁸⁰) са Духом Светим, били су последица недовољно разјашњене библијске терминологије, али и различитих, превасходно гностичких, утицаја. Учење о Сину Божијем као Премудрости је код отаца Цркве било недовољно јасно формулисано све до Првог васељенског сабора. На Никејском сабору оци Цркве су, борећи се за чистоту библијске вере, исказали веру Цркве у Сина Божијег, да је Син Логос и Премудрост Божија.

Однос између Премудрости и Бога Оца јесте такав да је Премудрост Јединородни Син, рођење Очево, Логос, Сила, Светлост, Икона, Воља Очева. Сва ова Имена указују на различите аспекте вечног постојања Сина Божијег и Његовог односа према Богу Оцу. Управо у делима великих Александринаца и великих Кападокијаца налазимо одговоре на кључне аспекте Христологије као што су одговор на питање зашто се Син назива Премудрост, Воља и Сила Очева. То је, по св. Атанасију, зато што „има у себи премудрост и вољу и силу, не сличну него исту (са Оцем)“^{81 82}.

Исповедање Сина Божијег као Премудрости Очеве, једносуштне Богу Оцу и Светом Духу, не само због једне природе него и због односа према Богу Оцу као Извору и Начелу Божијег постојања, јесте неопходан услов православног сведочења о Светој Тројици. Исповедањем једноте Божије кроз наглашавање начела једносуштности и монархије, св. Атанасије и кападокијски оци су дали догми о Светој Тројици коначну одређеност. На тај начин су ови велики оци и учитељи Цркве поставили темеље, не само православној Тријадологији него и софиологији, као једном од начина исказивања тајне вечног Божијег постојања и тајне односа Сина Божијег према свету.

Ова тема остаје присутна у византијском богословљу, а посебно у делима св. Максима Исповедника који у свим аспектима софиологије прихвата гледишта александријских и кападокијских Отаца. Низу светоотачких сведочења посебан печат даје византијски систематичар св. Јован Дамаскин,⁸³ који даје не мали допринос софиологији, нарочито када говори о смрти Христовој и Васкрсењу. Међутим, поједини аспекти овог учења, нарочито они који се односе на разликовање Премудрости као Божанске Ипостаси и премудрости као Божанске енергије, добили су коначни одговор у делима св. Григорија Паламе. Наиме, ставови Акиндина, као новог Арија,

⁷⁹ *Πρὸς Ἀυτόλυκον*, 2, 15.

⁸⁰ *Ἐλεγχος ψευδωνύμου γνώσεως*, 4, 20, 3.

⁸¹ Бранећи Божанство Сина, св. Атанасије упућује следеће речи аријанцима: „Премудрост говори, разум мој, сила моја, воља моја и сигурност: доследно томе Она је жива воља Очева и Она је названа хтењем Очевим. Тако их (аријанце) треба оповргавати, будући да размишљају људски о Богу: јер је Син изван оних који бивају по вољи“: *Ἀθανασίου, Κατὰ τῶν Ἀρεῖανων*, 3, 63, PG 26, 457 A.

⁸² Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Λόγος Ἀντιρητικός ΣΤ* 17, 66, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1987, т. 6, 432–434.

⁸³ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, *Ἐκδόσις ὀρθοδόξου πίστεως*, 4, 18, PG, 94, 1181C.

да „не постоји заједничка Светој Тројици нестворена премудрост, ни живот, доброта и сила и енергија и томе слично“, те „да се оне не разликују од божанске природе“⁸⁴ су значили да су заједничке силе и енергије Оца и Сина и Светог Духа не створене, како су говорили оци Цркве, него да могу једино бити створене⁸⁵. Настojeћи да своје тврдње поткрепи учењем отаца Цркве, Акиндин је износио, наводно, сведочанства св. Атанасија Великог, да је „само Логос Премудрост и блистање Очево“⁸⁶ и „пошто је један Бог, једна треба да је и Премудрост Његова“⁸⁷ и св. Кирила Александријског, да „премудрост, сила и енергија Оца и Духа Светог јесте једна и иста, не слична, него иста“⁸⁸. Међутим, када свети Атанасије говори о премудрости, он је не поистовећује са суштином Свете Тројице, „јер нестворена енергија је заједничка Тројици, али није природа Тројице“⁸⁹. И сила и премудрост и доброта и све друге енергије су су „око суштине“⁹⁰, тако да се искључује свака могућност да се било која од њих назива суштином.

Исто тако се искључује и могућност да се премудрост као енергија везује непосредно за ипостас, будући да је њено постојање, као и сваке друге енергије везано за једну заједничку суштину Свете Тројице. Свети Максим Исповедник је категоричан: „Ко је икад тврдио да постоји ипостасна енергија и када и од кога су то (јеретици) примили, да тако износе то учење“⁹¹. Премудрост је, дакле, енергија, Премудрост је и Ипостас Божија, али одатле не треба извлачити закључак да је премудрост енергија која припада само Ипостасној Премудрости, него једној заједничкој суштини Свете Тројице, преко које и Отац као премудар и Син као ипостасна Премудрост и Свети Дух имају заједницу са премудрошћу као и сваком од Божанских енергија.

Следујући Светим Оцима пре њега, св Григорије Палама је, исповедио Премудрост као предвечну ипостас Божију, као Сина и Логоса Божијег који има заједничку природу са Оцем и Духом Светим, којој припада и премудрост као једна и заједничка енергија Свете Тројице. Сагласно речима Св. Григорија Паламе, „као што кажемо да је сила и премудрост заједничка Оцу и Сину и Светом Духу, исто тако (кажемо) да је Сила и Премудрост самоипостасни Син Очево“⁹². Овим исповедањем св. Палама је, свакако, повукао паралелу између овог учења и учења Цркве о Духу Светом као енергији и Светом Духу као Личности.

Говорећи о једноти Божијој, која се огледа превасходно у једносуштности, па следствено томе и у свакој од енергија Божијих, св. Григорије Палама истиче: „За нас

⁸⁴ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, Λόγος Ἀντιρρητικός ΣΤ 16, 63, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1987, т. 6, 426.

⁸⁵ Исто.

⁸⁶ Πρὸς Σεραπίωνα ἐπιστολὴ 1, 9, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1975, т. 4, 138.

⁸⁷ Исто, 1, 20, PG 26, 580 А. Видети: Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, Λόγος Ἀντιρρητικός ΣΤ 16, 64, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1987, т. 6, 428.

⁸⁸ Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, Περὶ Τριάδος 23, PG 77, 1164 D.

⁸⁹ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, Λόγος Ἀντιρρητικός ΣΤ 16, 62, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1987, т. 6, 426.

⁹⁰ Исто. Видети: Μ. Ἀθανασίου, Κηρυκτικὸν εἰς τὸν Εὐαγγελισμόν, 9, PG 28, 929 А.

⁹¹ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, Πρὸς Μαρῖνον, 19, PG 91, 200 А.

⁹² Γ. Παλαμᾶ, Πρὸς Ἀρσένιον, 1, Συγγράμματα, Θεσσαλονίκη 1966, т. 2, 189.

постоји један Бог који је једно и просто Божанство, али не посматрано само у суштини, него и кроз савршенство које се огледа у свему, а то је Његова самовласност, простота, премудрост, стваралачка, божанска и вољна сила и све што је томе слично, и оне се не мешају међу собом, нити се спајају са створењима, због тога што се разликују између себе“.⁹³

Премудрост као Божанска енергија се у Икономији Божијој „преноси од Бога на човека да би је он користио као науку живота“.⁹⁴ Она нема неки други извор осим Бога који је даје свима онима који чувају Његове заповести.⁹⁵ Премудрост се као божанска енергија пројављује у стварању света и човека (Прем Сол 9, 2), и у бризи о Божијем народу у кључним догађајима његове историје. Премудрост Божија је ушла у душу служитеља Божијег (Мојсија) и чудесима и знамењима стала против страшних царева. Бог је премудрошћу ослободио јеврејски народ из египатског ропства и провео га кроз Црвено море, а непријатеље њихове потопио (Прем Сол 10, 15–21).

Божанска мудрост, дакле, није само трансцендентна реалност, него је и доступна људима. Својство мудрости као савршеног знања јесте да је она вечна и неизмерива, а човек као саздано биће, пролазно и ограничено, може постати њен причасник, будући да је саздан по икони Божијој. Када у свом напредовању у премудрости и знању, подражавајући Христа (в. Лк 2, 52), човек хоће да постане причасник славе Божије, он усходећи ка Богу, може да задобије од Господа и овај небески дар.⁹⁶ Заједница са Премудрошћу се задобија кроз побожност и молитву (Прем Сол 7, 7).⁹⁷ Мудрост, дакле, Божијим благовољењем постаје и људска енергија, јер „као што има почетак у Богу, тако има и станиште у свету, тј. у побожној души праведника, *јер прелазећи из рода у род, у свете душе, припрема пријатеље Божије и пророке* (Прем Сол 7, 27)“.⁹⁸ То даље значи да мудрост није природни дар, није створена енергија, како је тврдио Акиндин, него је превасходно благодатни дар. Она није дар који се даје свим људима без разлике, није ни дело интелектуалне способности, него резултат Божије воље и силе. Као Божији дар, она се даје онима који љубе Бога и имају страх Божији. Мудрост је у софиолошким списима јасно одређена као „страх Господњи“,⁹⁹ који је њен почетак, али и као страх који *остаје увијек* (Пс 18, 9). „Први страх – по казивању св. Максима – *изгони напоље савршена љубав* (1. Јн. 4, 8), тако да душа која ју је стекла не боји се више казне: а други, као што је речено, она увек има сједињеног са собом“.¹⁰⁰

⁹³ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, Λόγος Ἀντιρρητικός Β' 11, 44 ЕПЕ, Θεσσαλονίκη 1987, т. 5, 244–246.

⁹⁴ Ἀθανασίου Κ. Θεοχάρη, Ἡ ἐννοια τῆς σοφίας ἐν τῇ κανονικῇ καὶ ἀποκρύφῳ φιλολῳγία τοῦ μεταγενέστερου Ιουδαϊσμοῦ, Θεσσαλονίκη 1977, 5.

⁹⁵ Исто, 6.

⁹⁶ Упор. Прот. А. Р. Рождественский, Книга премудрости Иисуса сына Сирахова, Санкт-Петербург 1911, 2–3, у: П. А. Флоренски, Стуб и тврђава истине, књ. 2, Београд 1998, 547. (нап. 571)

⁹⁷ Исто, 6.

⁹⁸ Исто.

⁹⁹ Приче 1, 8; 9, 10; Пс. 110, 10.

¹⁰⁰ Μ. Ὁμολογητοῦ, Κεφαλαία περὶ ἀγάπης, 1, 81, ЕПЕ, Θεσσαλονίκη 1985, т. 14, 200.

ПРЕМУДРОСТ У СТВАРАЊУ

Премудрост учествује у стварању као личност у којој Бог ствара свет (*Све си у Премудрости створио* – Пс 103, 24), а премудрост је и једна од Божијих енергија којом Творац ствара свет. Однос Премудрости према стварању је у софиолошкој литератури исказан на два начина: први је поетски и он има за циљ да прикаже Бога као мудрог, а премудрост као особину која сапостоји са Њим и у Њему. Други начин јесте да се посредством извесних одлика Бог представи као премудар. Она се карактерише као дух *разума, свети, јединородни, многострани, танани, благољетни, свети, чисти, јасни, незлобиви, добротољубиви, продорни, неодољиви, добротворни, човекољубиви, тврди, крепки, безбрижни, свесилни, свевидећи, који све прожима* (Пр. Сол. 7, 22–23). Премудрост је једна од енергија Божијих, која, поред светости, силе љубави, милости, гнева, правде,¹⁰¹ и других енергија, представља нарочито својство којим се Бог пројављује у свету. Посебно у стварању света (Приче 3, 19) и управљању њиме долази до изражаја премудрост као начело космичког поретка и хармоније. Премудрост као одлика Божија је дефинисана и као „свемудрост посматрана у односу на циљеве које је Бог поставио стварајући свет, као и у односу на расположива средства за испуњење тих циљева. То је на неки начин етичко-практична страна Божије Премудрости“.¹⁰²

Исповедање вере св. Григорија Богослова да је „Тројица савршена од савршене Тројице“ наилази на богословско образлагање св. Максима Исповедника, који ову формулацију св. Григорија тумачи тако да „биће није изван живота и премудрости, тако мислећи одредили смо као Премудрост Сина и Логоса Божијег, као живот Свети Дух, јер је и наша душа саздана по икони Божијој и одређује се у ово троје, у уму, логосу и духу“.¹⁰³ Из оваквог тумачења произлази да је Бога, односно Свету Тројицу, могуће познати и из начина постојања створених бића: „Верује се да сва бића постоје на три начина: по суштини, по разноликости и по животу. Полазећи од логоса суштине (створених) бића уверавамо се да постоји једна суштина која је Отац; од разноликости бића уверавамо се о Премудрости, то јест о Сину – јер је дело суштине да пружа свакој природи својство које јој припада и да чува свако биће добро уређеним и неупрљаним према себи и према другима; и од живота се уверавамо о Светом Духу. Међутим, када је реч о Богу ово јесу и називају се ипостасне (одлике), а када је реч о створењима ово су и називају се догађаји“.¹⁰⁴

Бог дакле, не само да ствара свет у Премудрости, него Премудрост „свакој природи додељује својство које јој припада и чува свако од створења добро уређеним и непомућеним како у себи тако и према другима“.¹⁰⁵ Она је присутна у свету

¹⁰¹ L. Lindblom, *Wisdom in the Old Testament prophets*, VT (Supp.) 3 (1960), 198.

¹⁰² П. Τρεμπέλα, *Δογματική τῆς Ὁρθόδοξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, Ἀθῆναι 1959, т. А, 211–212.

¹⁰³ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Ἐρωταποκρίσεις*, 105, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1992, т. 14А, 160.

¹⁰⁴ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Ἐρωταποκρίσεις*, 136, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1992, т. 14А, 198.

¹⁰⁵ Исто.

кроз узор премудрости (τύποι σοφίας), како је говорио св. Атанасије или кроз логосе бића (λόγοι τῶν ὄντων), како је другачије изразио ово учење св. Максим. Кроз узор премудрости или логосе бића, као изразе и носиоце Божије воље, могуће је познати Бога: „јер преко њих, као кроз огледало, уочавамо бескрајну доброту и мудрост и силу“.¹⁰⁶ Логоси бића постоје у предвечној вољи Божијој али они нису самопостојећи, јер би створена природа тада била самопостојећа, него су одраз воље Божије, односно исказују Божији план о творевини који се остварио у времену. Ниједно биће не може доћи у постојање,¹⁰⁷ ако не постоји његов логос у Богу, а сва бића имају за почетак премудрост и вољу Божију.¹⁰⁸

ОВАПЛОЋЕЊЕ ПРЕМУДРОСТИ

Оваплоћење Христово је догађај који је у светоотачкој литератури тумачен у складу са вером и очекивањима у Старом завету о доласку Спаситеља у тело, као и у вези са догађајима који су записани у Новом завету, у којима се објављује и потврђује Блага вест о доласку Сина Божијег у свет. Тајну Оваплоћења Бога Логоса Апостол Павле назива великом тајном побожности говорећи: *Бог се јави у тијелу* (1. Тим 3, 16), а Апостол Јован исту тајну исказује другим речима: *Логос постаде тијело* (Јн 1, 14). Надахнут софиолошким текстовима Старог завета, Апостол Павле говори да се у Оваплоћењу Христовом испуњује тајна коју је Бог предодредио пре постања света. Стога, он објављује Коринћанима, али и свим потоњим хришћанима *Премудрост Божију у тајни сакривену, коју предодреди Бог прије вијекова за славу нашу* (1. Кор 2, 7), откривајући тако *тајну Бога и Христа, у коме су сакривена сва блага премудрости и знања* (Кол 2, 2–3).

Логос је и пре Оваплоћења, од самог почетка стварања пребивао у свету као у неком великом телу, устројавајући га и оживотворавајући га, и сасвим је приличило да се појави и у људском телу да би га оживотворио. На човеку је био већ уцртан лик Логоса. Када се упрљао и постао невидљив „требало га је обновити“. То се десило у Оваплоћењу.¹⁰⁹ И док је на почетку стварања света Бог узео земљу и саздао човека, у догађају Оваплоћења је узео тело од Дјеве и није саздао просто човека, него је Себе саздао у телу, односно Себи је саздао тело. На почетку је, по запажању св. Григорија Нисијског, „саздао човека, сада се Он сам саздаје. Прво је Логос саздао тело, потом је Логос постао тело да би променио наше тело у дух, управо са Његовим уделом у нашем телу и крви.“¹¹⁰ У светлу тајне Оваплоћења Христовог једино је могуће схватити речи Апостола Петра: *нека зна сав дом Израиљев, да је и Господом и Христом*

¹⁰⁶ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Κεφάλαια περὶ ἀγάπης*, 1, 96 ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1985, т. 14, 206.

¹⁰⁷ Упор. Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Περὶ ἀποριῶν*, PG 91, 1329.

¹⁰⁸ Исто, PG 91, 1329.

¹⁰⁹ Г. Флоровски, *Источни оси IV века*, 39.

¹¹⁰ Γρηγορίου Νύσσης, *Κατὰ Εὐνομίον, λόγος γ'*, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1988, т. 3, 122.

учинио Бог Њега, овога Исуса кога ви распесте (Дап 2, 36). Овим речима, по тумачењу св. Василија Великог, Свето писмо нам не предаје начин говора о Теологији, него открива разлоге који се односе на спасоносни божански план.¹¹¹

Бог не само да ствара свет у Премудрости него га изнова пресаздаје, обнавља и уводи у живот нове твари. Премудрост саздаје себи дом и *Прворођени прије сваке твари* постаје *Прворођени прије све браће*. С обзиром на то да је од почетка назначење целокупне твари и човека као круне стварања, било да постане оно што ће Христос пројавити у догађају Оваплоћења (и нарочито после Васкрсења), онда је суштинска улога Христа у свету, била да пројави Себе као Премудрост у којој је створен свет, и на тај начин да дâ коначно назначење човека у свету. Због тог циља Син Божији се оваплоћује и постаје *почетак путева, за дјела своја*. Свети Григорије Нисијски говори о Христу као о почетку путева на следећи начин: „Због тога циља *саздао сам се*, ја који постојим одувек и немам уопште потребу за творевином да бих постојао, тако да бих био почетак путева за дела Божија, мислим на људе. Пошто је дакле, први пут уништен требало је да се (људи) обнове на једном новом, живом путу, тј. у мени који сам пут“.¹¹²

У Оваплоћењу се Син Божији „неунизио унизио неунизиу висину своју са неисказивим и несхвативим силаском (јер ово и значи силазак) и дошао слугама својим. Будући савршен Бог постаје савршен човек, остварује се новије од свега новог, једино ново под сунцем, са којим се разоткрива бескрајна сила Божија“.¹¹³ То је тајна у којој Господ постаје слуга, предвечни и бесмртни Бог се облачи у трошно и смртно тело. Пошто Христос у свом човечанском телу носи сва обележја људске природе правилно се „каже да је саздан, али тек онда када је постао човек, зато што то припада човеку“.¹¹⁴

Оваплоћење Бога Логоса јесте, по св. Григорију Нисијском, „κατ’ ἀνθρώπων οἱ κονομία“¹¹⁵ и, по св. Максиму Исповеднику, коначни циљ целокупног стварања: „Господ наш Исус Христос, Бог будући по природи, примајући наше тело уистину је постао једини човек, једини који је сачувао у себи божански циљ који је рекао: *начинимо човјека по својој икони и подобију* (Пост 1, 26). У Христу се, по речима св. Максима, испуњава велика тајна побожности, и Христос је у ствари блажени циљ због којег је све саздано и због којег све постоји.“¹¹⁶

¹¹¹ М. Βασιλείου, *Κατά Εὐνομίον*, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1974, т. 10, 130–132. Св. Василије тумачи спорно место из Дап 2, 36: Име *Господ* исказује не суштину, него власт. Тако да онај који је рекао *Господом* и *Христом* учинио је Бог Њега не подразумева власт и владање над свим, која је дата Њему од Оца и не односи се на то како је дошао у постојање“.

¹¹² Γρηγορίου Νύσσης, *Κατά Εὐνομίον, λόγος γ’*, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1988, т. 3, 50.

¹¹³ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, *Ἐκδόσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, изд. Π. Πουρναρά 1992, 211.

¹¹⁴ Μ. Ἀθανασίου, *Περὶ τῆς ἐν Νικαία συνόδου*, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1976, т. 9, 65.

¹¹⁵ Упор. Γρηγορίου Νύσσης, *Ἐπιστολή Γ’*, PG 46, 1020 В.

¹¹⁶ *Πρὸς Θαλάσσιον*, 60, PG 90, 620C–621C. „τοῦτ’ ἐστὶ τὸ μέγα καὶ ἀπόκρυφον μυστήριον· τοῦτο ἐστὶ τὸ μακάριον, δι’ ὃ τὰ πάντα συνέστησαν, τέλος. Τοῦτο ἐστὶ ὁ τῆς ἀρχῆς τῶν οὐρανῶν προεπινοούμενος θεὸς σκόπος, ὃ ὀρίζοντες εἶναι φαμεν, προεπιννοούμενον τέλος, οὐ ἕνεκα μὲν πάντα, αὐτὸ δὲ οὐδενὸς ἕνεκα“.

И после Оваплоћења, циљ стварања света остаје исти – јединство човека и света са Христом. Мења се само пут који је подразумевао промену начина остварења предвечног плана Божијег, укључујући и страдање Логоса, Његово Страдање на Крсту које је довело до обновљења човека и целокупне твари. Страдање оваплоћене Премудрости је имало, дакле, сотириолошки значај, али и, од њега нераздвојни, гносеолошки садржај, јер пошто је Премудрост „род наш, још више је открила себе и кроз себе свог Оца“.¹¹⁷

ПРЕМУДРОСТ У ЖИВОТУ ЦРКВЕ

Тајна Христа као Премудрости Божије објављена је Апостолима као тајна Цркве. О Цркви као тајни присуства Божанске Премудрости у свету могуће је говорити кроз анализу односа Премудрости и Израиља као Цркве у Старом завету, али и имајући у виду и софиолошки аспект Цркве у Новом завету. Полазећи од апостолског сведочења могуће је бар делимично докучити тајну Цркве у Старом завету. „Нека нам кроз речи Апостола буде дато појашњење тајне Скиније“,¹¹⁸ каже св. Григорије Нисијски. Апостол је, по њему, разоткрио један део тајне која се састоји у томе да се „Мојсије унапред поучио у праобразу о целој тајни коју садржи Скинија. Ова Скинија је Христос, *Божја Сила и Божја Премудрост*, која, иако нерукотворена по природи, прихвата да буде саздана, онда када треба да се уобличи у нама ова Скинија, тако да је истовремено на неки начин и несаздана и саздана: нестворена, по томе што претпостоји, а постала је створена по своме материјалном саставу“.¹¹⁹

Са Оваплоћењем Господ „је примио тело Цркве“¹²⁰ и истовремено је своје тело учинио Црквом. Саздавши себи дом, Премудрост је открила тајну Бога, али и тајну Божијег односа према свету, тј. да је свет створен са намером да постане Тело Христово односно Црква. „Све што говори Свето писмо да је примио Син, то говори за Тело Његово које је Првина Цркве“,¹²¹ будући да је, по речима Апостола Павла, *Христос Почетак Цркве* (1. Кор 15, 23). Ова тврдња указује на савршено јединство Христа и Цркве и на потпуну повезаност Христологије (=Софиологије) и Еклесиологије.¹²²

Веза између Софиологије и Еклесиологије долази до изражаја како у дневном и недељном богослужбеном животу Цркве, тако и у годишњем циклусу богослужења. Свакако најважнији догађај недељног и годишњег богослужбеног круга јесте Света Литургија, у којој долази до изражаја учење о Христу као Премудрости. Наиме, много пута у току Свете Литургије служашчи произноси речи „Премудрост“

¹¹⁷ М. Ἀθανασίου, *Κατὰ τῶν Ἀρειανῶν*, 2, 81, ЕПЕ, т. 2, 442: <<τὸ γένος ἡμῶν ἔτι καὶ πλεον ἂ πεκάλυσεν ἑαυτὸν τε καὶ δι' ἑαυτοῦ τὸν ἑαυτοῦ Πατέρα>>.

¹¹⁸ Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ βίου Μωσέως* 2, ЕПЕ Θεσσαλονίκη 1990, т. 264.

¹¹⁹ Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ βίου Μωσέως*, 2, PG 44, 381 AB: <<Ἐκκλησίας δὲ σάρκα ἀνέλαβε>>.

¹²⁰ Ἰω. Χρυσόστομου, *Ὁμιλία πρὸς τῆς ἐξορίας*, 2, PG 52, 429.

¹²¹ М. Ἀθανασίου, *Περὶ τῆς ἐνσάρκου ἐπιφανίας*, 12, ЕПЕ, Θεσσαλονίκη 1975, т. 3, 310.

¹²² Видети: 1. Кор. 11,3. Упор. Ἰω. Χρυσόστομου, *Εἰς τὴν πρὸς Ἐφεσίους, Ὁμιλία* 20, 4, PG 62, 140.

или „Премудрост смерно стојмо“. Премудрост, на коју нас подсећа свештенослужитељ, по дубоком запажању св. Николаја Кавасиле, јесу „одговарајуће мисли прикладне служби, са којима присутни верници, који немају ништа земаљско, треба да гледају и слушају оно што се врши и изговара“.¹²³

У Евхаристији као тајни Цркве оприсутњује се целокупна Божија Икономија, све оно што обухвата један годишњи богослужбени круг. У току једне богослужбене године, која врхуни у служби васкрсне Литургије, читају се софиолошки текстови Старог и Новог завета који имају наглашен дидактички и мистагошки карактер. Било да се читају одељци из мудросних књига Старог завета из Паримејника, на вечерњим богослужењима уочи празника, било да се читају софиолошке перикопе из Посланица Апостола Павла, то читање има смисао у дубљем доживљавању празника, у његовом историјском остварењу и есхатолошком назначењу. Софиолошки текстови прате догађаје премудре Икономије Божије, почев од Благовести, када се Премудрост саздаје за почетак путева Својих, за дела своја, па све до великих догађаја Страсне седмице, када Син Божији завршава дела због којих је дошао у свет. Говорећи о Икономији Божије Премудрости у историји, св. Јован Дамаскин каже да се „Премудрост огледа у томе што је Бог нашао за немогућу ситуацију најповољније решење: Примео је човечанску природу да би је исцелио и да би победио смрт на Крсту, односно посредством Крста... Најчудеснији од свега је Његов Часни Крст, јер смо постали деца Божија и наследници, не другачије, него само са Крстом Господа Исуса Христа“.¹²⁴

На Велику суботу се завршавају сва дела која је Господ од вечности предвидео. У овој благословеној Суботи ће Бог починути од својих дела. Стога, Црква на Велику суботу пева ове стихове: „У седми дан, који си пре благословио, кончина је дела, јер приводиш све створено и чиниш новим, празнујући суботу, и све Себи приводећи, Спаситељу мој“,¹²⁵ а на сам дан Васкрса певамо: „О Пасхо велика и најсветија, Христе, о Премудрости и Логосе Божији и Сило, дај нам да најпотпуније учествујемо у невечерњем дану Царства Твога.“¹²⁶

Христос Својим Страдањем извршава „дела која је примио од Оца“ и остварује „најновије од свега новог, једино ново под сунцем, са којим се пројављује бескрајна сила Божија“.¹²⁷ Васкрсење Христово постаје почетак новог живота, а Он сам, који је Почетак, ставља се за почетак нових путева. Смрт је побеђена Васкрсењем Христовим, али ту се не зауставља порука коју црпемо из богослужења Велике

¹²³ Скоро идентичне речи срећемо код св. Симеона Солунског: Συμεὼν Θεσσαλονίκης, *Περί τῆς θείας προσευχῆς*, 322, PG 155, 588 В: „И опет гласно казује *Премудрост* да бисмо слушали молитву која следи“.

¹²⁴ Ђ. Дамаскиноу, *Ἐκδόσεις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, Г, 1, (45), 211.

¹²⁵ Јутарња служба на Велику суботу (Слава на 4. песму Канона).

¹²⁶ Јутарња служба на Васкрс (Слава на 9. песму Канона). На дан Пасхе, Црква из своје богате ризнице износи текст Св. Григорија Богослова који има софиолошки карактер: „ὦ Πάσχα, τὸ μέγα... ὦ Λόγε τοῦ Θεοῦ καὶ φῶς καὶ ζωὴ καὶ σοφία καὶ δύναμις“ у: *Λόγος* 45, 30, ЕПЕ, Θεὸς σαλονίκη 1977, т. 5, 214–216.

¹²⁷ Ђ. Дамаскиноу, *Ἐκδόσεις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, Г, 1, (45), 210.

Недеље. Васкрсењем је отворена могућност уласка у есхатолошки век благодати, у чијој пуноти налази „смисао и сврху све оно што се дешава овде и сада“.¹²⁸

У светлости и радости есхатолошког ишчекивања новог живота, Црква је богомудро устројила празновање Преполовљења Педесетнице као празника који се прославља на средини између Васкрсења, као догађаја Христове победе над смрћу и Педесетнице, као догађаја изливања дарова Христовог Васкрсења на свако тело.¹²⁹ Овај празник посвећен Христу као ипостасној Премудрости,¹³⁰ има изразито есхатолошки карактер, будући да носи обележја ових двају великих празника, пошто је „спона између њих а они заједно га величају и осветљавају“.¹³¹ Празник Преполовљења има и своју историјску потку у сећању на празник Сјеница када је Исус дошао у храм и учио, доказујући да је Он онај месија о коме је пророковао Мојсеј, односно, онај који је помазан од Оца Духом“.¹³² Христос је својим следбеницима раније указивао да је Он Хлеб живота, будући да даје вечни живот онима који верују у Њега (Јн 6, 51), а дошавши на празник Сеница да је живоносни Источник који напаја оне који су жедни Њега (Јн 4, 14), јер је у последњи велики дан Празника повикао говорећи: *Ко је жедан нека дође мени и пије* (Јн 7, 37). Изговарајући ове речи Христос је показао да је Он Премудрост „која позива и умудрује немудре“, а да је света Евхаристија Тајна у којој Премудрост „даје и раздаје Себе у храни и пићу“, „жртвује ради нас тело и крв своју“ и говори: „дођите и једите хлеб мој, тело моје, и пијте вино које сам вам растворила, крви моје Новог завета“.¹³³

Истински доживљај Премудрости се, дакле, састоји не само у читању и слушању речи Христових, него превасходно у учешћу у трпези на коју нас позива Премудрост. По богомудром Дионисију „позив званица на вечеру треба да схватимо као одмор од многих трудова, као бестрасан живот и као божанствено живљење у светлости и у земљи живих, препуној богатства, као обилно даривање добара која доносе блаженство: тамо где се праведници насићују сваком благоразумношћу, а сам Исус их весели, поставља их за трпезу и служи их, дарује им вечни покој и истовремено им дели и раздаје мноштво добара“.¹³⁴

¹²⁸ Михаил Кардамакис, *Православна духовност* (прев. З. Пено), изд. Хиландар 1996, 206.

¹²⁹ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Κεφάλαια διάφορα θεολογικά καὶ οἰκονομικά*, 5, 46, PG 90, 1368 BC: “Он је Субота, као смирај душе од патње тела и одмор од праведних мука. Он је Пасха, као ослободитељ заробљенима из горког ропства греха. Он је Педесетница, као првина и крај бића и смисао (разлог) због којег је сва природа саздана”.

¹³⁰ Софиолошки карактер овог празника потврђује читање из Паримејника одељка *Прича Сономонових* (9, 1–11) на Вечерњу празника.

¹³¹ Ὁ Μέγας Συναξαριστής τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, τόμ. ΙΔ', Ἀθηναὶ 1985, 182. Упор: Ἀμφὶ λόχῳ Ἰκονίου, *Εἰς τὴν μεσοπεντηκοστήν καὶ εἰς τὸν παραλυτικόν*, PG 39, 124 A. Ἰω. Χρυσόστομος, *Εἰς τὸ ὅτε ἀνέβη ὁ Κύριος εἰς τὸ ἱερὸν μεσοῦσης τῆς ἑορτῆς καὶ εἰς τὸν Μελχισέδэк*, PG 61, 739–744.

¹³² Ὁ Μέγας Συναξαριστής τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας..., 185.

¹³³ Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τοῦ ἁγίου ναοῦ*, 140, PG 155, 349 C.

¹³⁴ Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Εἰστολή* 9, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1986, т. 3, 550–552.

Бити, пак, учесник гозбе значи бити члан заједнице верних, тј. Цркве, а то подразумева ново рођење, водом и духом Премудрости. Црква је богомудро устројила да се Крштење обавља на Велику суботу када Премудрост завршава дела због којих је примила тело. Припрема за Крштење катихумена је по древном предању Цркве вршена пред Пасху када су се нарочито читали одломци из *Прича Соломонових*. У Крштењу се одвија мистично поистовећење новокрштеног са Христом и усвајање догађаја из Христовог живота – смрти и Васкрсења. По казивању св. Јована Дамаскина „смрт Христова, односно Његово распеће, оденула нас је у ипостасну Премудрост и Силу“.¹³⁵ Оденувши се у ипостасну Премудрост, новокрштени постају учесници есхатолошке радости Другог Доласка, већ овде и сада, у Евхаристији као тајни Будућег века. Сви верујући који учествују у новом животу Цркве тајинствено се поистовећују са Христом и позвани су да прођу све узрасте које је прошао Христос (Лк 2, 52) имајући пред собом најузвишенији циљ – узрастање у *меру раста пуноте Христове* (Еф 4, 13). Узрастање у мудрости и знању за верујуће се показује немогућим, без и мимо Христа, будући да се у Њему налазе *све ризнице знања и премудрости*. Због свега тога је у животу верних нарочито наглашена веза између знања и обожења, јер истинско знање, односно узрастање у премудрости је немогуће остварити мимо заједнице са Богом у Евхаристији, као тајни коју је Премудрост тајинствено припремила у прошлости, а која своје коначно остварење има у Будућем веку.

СОФИЈАНИЗАМ

Светоотачко богословље, које је свој најдубљи израз нашло у делима великих отаца Цркве одредило је и основне токове развоја философске мисли, и то не само у Византији него и у свим земљама византијског културног круга. Утицај тог богословља се осећао и у средњовековној Русији и био је присутан у њој све до 18. века, од када постепено преовладавају дух и идеје Просветитељства. У складу са начелима рационализма у Русији је, као и на Западу, учињен велики заокрет, који је имао за циљ да се догматске истине преточе у спекулативне истине разума.

Са развојем руске религијске мисли у 19, а потом и у 20. веку, поставило се питање ревизије¹³⁶ или преформулисања догмата. У склопу свих ових промена, прво се на удару нашло, свакако не случајно, учење о Премудрости Божијој, које је имало и своју предисторију у руској религиозној уметности.¹³⁷ Владимир Соловјов (1853–1900) као покретачка личност руског религиозног ренесанса одлучујуће је

¹³⁵ Γω. Δαμασκηνός, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, 4, 11 (84) PG 94, 1128 D – 1129 A.

¹³⁶ Видети: С. Н. Булгаков, *Центральная проблема Софиологии*, у: *Тихие думы*, изд. „Республика”, Москва 1996, 271.

¹³⁷ Видети: Протоиерей Георгий Флоровский, *О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси*, у: *Догмат и история*, изд. Святовладимирское Братство, Москва 1988, 394–414.\

утицао, не само на религиозно стваралаштво својих настављача, Флоренског (1882–1937) и Булгакова (1871–1944) него и на друге руске мислиоце и писце који су исходиште својих идеја и мисли налазили у његовом философском стваралаштву.

Верујући да постоји неограничена могућност развоја православних догмата,¹³⁸ руски софијанисти су кроз речи Сергија Булгакова, као систематичара новог богословског приступа – софијанизма, широм отворили врата субјективизму сваке врсте. „Сада нема ни једног догматског проблема који не би имао потребу за одговарајућом ревизијом“¹³⁹ – говорио је Булгаков. У новом теолошком преиспитивању свеукупног светоотачког богословља, учење о Премудрости је представљало један од примарних и најбитнијих задатака у самоодређењу Православља који наше време предаје будућим вековима. Тим се новим учењем, по речима Булгакова, „одређује основна магистрала савременог православног богословствовања“.¹⁴⁰

Руски софијанисти, а посебно о. Сергеј Булгаков, у својим списима су се често позивали на *Премудрости Соломонове*¹⁴¹ и *Премудрости Исуса сина Сирахова*.¹⁴² Ове књиге су сматрале коментарима на *Приче Соломонове*,¹⁴³ а посредством истих су објашњавали своје учење о Софији.¹⁴⁴ Када је реч о месту софиологијских књига у учењу Цркве о Премудрости, Булгаков је тврдио да оне „не само да не потврђују распрострањено патристичко тумачење текста о Премудрости, под којом се подразумева Ипостасни Логос Божији него су, треба отворено рећи, са њим несагласне“.¹⁴⁵ Булгаков сматра да се „патристичка расуђивања (поводом наведених речи из Прича) довољно објашњавају њиховим происхођењем из борбе са аријанством и пошто су очигледно обојена том борбом, довољно се разоткривају у својој историјској условљености и релативности. Она не садрже директно и потврдно (апсолутно) учење о Премудрости, него само полемику са аријанством“.¹⁴⁶ Произлази, по Булгакову, да је учење Цркве о Премудрости Божијој превасходно резултат историјских околности. Сигурно да су и историјске околности одиграле извесну улогу у формулисању учења Цркве о Премудрости, али њихова улога није одлучујућа. О томе најбоље сведочи

¹³⁸ Булгаков износи гледиште да „постоји неограничена могућност развоја православне догматике – не самих православних догми које не познају развој, него њихове спознаје и исказивања... Православље не само да још није себе исказало него тек почиње себе да изражава на језику савремености и за савремену свест. Овим се, наравно не умањује удео руководећег значаја патристичког периода богословља“. С. Булгаков, *Православље*, (превод на српски Ј. Јовановић), Нови Сад 1991, 151.

¹³⁹ Видети: С. Н. Булгаков, *Центральная проблема Софиологии*, у: *Тихие думы*, изд. „Республика“, Москва 1996, 271.

¹⁴⁰ С. Булгаков, *Православље*, 219.

¹⁴¹ Прем Сол 1, 5, 7–8; 7, 22–28; 8, 2–18; 9, 4, 6; 10–12.

¹⁴² Прем. Сирах. 1. и 24. глава.

¹⁴³ Приче 8, 22–31, 9, 1–6.

¹⁴⁴ Прот. С. Булгаков, *Купина Неопалимая*, Париж 1927, екскурс II, 241–252.

¹⁴⁵ Исто, 253.

¹⁴⁶ Исто.

непроменљивост овог учења кроз историју Цркве, као и сагласје светоотачког са старозаветним и апостолским Предањем. Да би засновао свој став о историјској детерминисаности учења Цркве о Премудрости, Булгаков се нарочито позивао на период који је претходио борби са аријанством, када још увек није била искристалисана терминологија и када су поједини Свети Оци (Теофило Антиохијски и Иринеј Лионски) поистовећивали Духа Светог са Премудрошћу Божијом.

С друге стране, може се са сигурношћу тврдити да учење руских мислилаца о Софији није засновано на Светом писму нити на Божанском Откривењу. Ипак, они су се служили Предањем Цркве. Соловјов је Православље доживљавао као ризницу препуну драгоцености, али нажалост, није знао њен прави смисао. Његова Софија је митолошка више него било шта друго. М. М. Тареев каже да је „страшно помислити, да Соловјов, који је толико писао о Хришћанству, ни једном речју није показао да осећа Христа. Играјући се речима ‘Логос’, ‘Богочовек’, ‘Софија’ са лакоћом виртуоза, он није осећао тајну историјског Христа. Логос-Богочовек је био за њега апстрактан појам, а не предмет живог созерцања“.¹⁴⁷

Постоји и другачије мишљење, према коме стваралаштво Соловјова има корене у источној патристици, „у хришћанском платонизму Григорија Нисијског и Максима Исповедника“.¹⁴⁸ Однос Соловјова према Св. Максиму је најбоље исказао сам Соловјов: „Св. Максим Исповедник је, после Оригена, најјачи философски ум на хришћанском Истоку“.¹⁴⁹ По Соловјову „погледи Св. Максима „представљају посредничку карику између грчко-источне теософије и средњовековне философије Запада“.¹⁵⁰ На ту улогу је, по мишљењу Бојкова, претендовао сам Соловјов.¹⁵¹ Бојков је, међутим, добро изразио жеље Соловјова, али не и његово место у православној мисли, што потврђује и Флоренски: „То о чему је учио Соловјов се приближава савелијанству, спинозизму и шелингијанству“.¹⁵² Занимљиво је и мишљење Флоровског, који каже да је од Соловјова „пут назад ка Шелингу и неоплатонистима, али и ка патристици, ка искуству Велике Цркве, Цркве предања и Отаца“.¹⁵³

Флоренски се, као и Соловјов, обраћао Предању Цркве, али се поиграо са богатством Православља, створивши на његовој основи фантоме своје софијанистичке

¹⁴⁷ М. М. Тареев, *В. С. Соловьев - Основы христианства*, 2. изд, Сергиев Посад, 1908, т. 4, 342.

¹⁴⁸ Видети: В. Ф. Бойков, *Соловьяная песнь русской философии*, у: Владимир Соловьев: *Pro sontra*, изд. РГХИ, С-Петербург 2000, 32.

¹⁴⁹ Видети: В. С. Соловьев, *Максим Исповедник у: Энциклопедический словарь*, Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон, С-Петербург 1896, т. 18, 446.

¹⁵⁰ Исто.

¹⁵¹ Видети: В. Ф. Бойков, *Соловьяная песнь русской философии*, 32.

¹⁵² П. Флоренский, *Столы и утверждение истины*, Москва 1990, 775.

¹⁵³ Г. В. Флоровски, *Путевы руског богословља*, изд. СИД, Подгорица 1997, 527. Такође се може рећи да од Соловјова води пут и према најважнијим представницима руске религиозне философије. Поред поменутих Флоренског и Булгакова ту су свакако и чланови Религиозно-философског друштва у спомен на Вл Соловјова: Е. Н. Трубецкой, В. Ф. Ерн, Г. А. Рачинский.

мисли. Заљубивши се у свет Божији, са пуним сазнањем ко је његов Извор, он није видео у Њему живи Лик. У софијанизму Флоренског преовладава нешто што се налази између света и Бога, нешто неухватљиво и нејасно, што има црте Софије.¹⁵⁴ Мислити о Софији се може само „као о огледалу у загонеци“, а сваки покушај насилне метафизичке представе њеног лика и настојање да се стане пред њу „лицем у лице“ води мистичком фантазерству и удаљавању од хришћанског искуства. Софија се код Флоренског именује као символ горњег, као небеска Црква. Међутим, божански симболи нису метафизички ребуси које треба одгонетати, нарочито не уз помоћ „специјалиста за Софију“, како је то, по сопственом признању, чинио Вл. Соловјов.¹⁵⁵

Идеја посредништва у делу Булгакова је карактеристична за гностичко поимање односа Бога и света, којим се одриче различитост природа Творца и твари, а у Демијургу се тражи посредништво, „онтолошки мост“ између Бога и твари.¹⁵⁶ Прихватајући Логоса за посредника између Бога и света и схватајући светоотачку Христологију као учење о „посредништву“, Булгаков потврђује оправданост карактерисања његовог система као „гностичког“.¹⁵⁷ Божанска Софија, погружена у небитије, постајући истовремено тварна Софија, коју ослобођа Логос и у коме се сједињује са божанском Софијом – сва та софијна митологија, слично гностичкој митологији, с њеним бесконачним еонима и сизигијама, не може имати други извор, осим имажинације. Слично гностичима који у Откривењу нису налазили материјал за своја философска учења, тако и Булгаков прибегава фантазији, како би изразио своје идеје о односу Бога и света.

Учење Булгакова не одражава патристичку мисао о посредништву између Бога и света коју налазимо код Отаца Цркве. Када се Бог јавио у телу, као *једини посредник између Бога и људи, човек Исус Христос и наш Господ* (1. Тим 2, 5),¹⁵⁸ тада је престао да важи сваки вид посредништва који је био пре Његовог доласка, јер, сагласно речима св. Григорија Паламе, „пре јављања Бога у телу, ни анђели нису били нечему таквом научени, као ни пророци, осим онога што предображава будућу благодат, после чије објаве не постоји неопходност да се све одвија кроз посредништво“¹⁵⁹.

Софијанисти су у Христологији тежили прекомерној логичкој одређености, не осећајући антиномичност Богочовечанске тајне. Одгонетка неразликовања реалности и објашњења двосмислености у делима руских мислилаца је најбоље исказана

¹⁵⁴ П. А. Сапронов, *Русская философия (Опыт типологической характеристики)*, изд. „Церковь и Культура“, Санкт Петербург 2000, 244-245.

¹⁵⁵ П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, 331.

¹⁵⁶ Близкост Булгаковљевог учења о посредништву са учењем гностика наглашава Архиеп. Серафим (Соболев) у свом делу *Новое учение о Софии, Премудрости Божией*, София 1935.

¹⁵⁷ Видети : В. Н. Лоский, *Спор о Софии*, Москва 1996, 21.

¹⁵⁸ Λεοντίου Βυζαντίου, *Κατὰ Νεστοριανῶν* 1, 18, PG 86, 1468 C.

¹⁵⁹ Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων, 2, 3, 29, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1982, 466. Анђели симболизују закон јер је он преко њих дат. Дап 7, 53, Гал 3, 19, Јев 2, 2. Упор. Διον. Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ οὐρανοῦ ἱεραρχίας* 4, 2, PG 3, 180. Исти, 192 D.

у речима Берђајева који је тачно приметио да „људи који су поверовали у Софију, а нису поверовали у Христа, нису могли разликовати реалности“.¹⁶⁰ Ове речи се једним делом, по запажању Г. Флоровског, односе и на Флоренског, па и на самога Солвјова.¹⁶¹ Иста примедба се може по, запажању Берђајева, применити и на Булгакова, који у својим делима много више говори о Софији него о Христу. Сви они који су се нашли под великим утицајем софијанизма, „слабо разумеју и осећају Христа – Он за њих као да није важан, као што је важна Софија“.¹⁶²

Сваки говор о Христу треба да има за полазиште да је Он и Бог и човек. У том смислу треба и тумачити поједина места из Светог писма која се односе на једну Личност или на једну од две Његове природе. Тако ће се богодолично исповедати две природе (православни диофизитизам) и њихово јединство у једној Личности Христа. У сваком случају не постоји могућност за треће решење „када би се Његова суштина посматрала и као божанска и као она која је изван Бога“.¹⁶³ О томе сведочи не само терминологија Халкидонског ороса, него и сва дохалкидонска Христологија. Св. Кирило Александријски, као и св. Атанасије, одбацују филоново учење о Логосу као „посреднику“ између Бога и света у стварању и промишљању о творевини. Између Бога и твари не постоји неки посредник, нека „средња природа“, што не би било ни Бог ни твар, или што би носило у себи особине и Бога и твари¹⁶⁴. Руским софијанистима недостаје јединствен критеријум, недостаје им јасно разграничење између нетварног и тварног, управо оно што представља темељ светоотачког богословља.

Учењем о Софији руски мислиоци су унели нове проблеме у, већ западним – неправославним наслеђем, обременењено руско богословље. Над руским богословљем се наднела естетска саблазан. Књига Павла Флоренског „Стуб и тврђава истине“ је била један од најјаснијих симптома тог искушења.¹⁶⁵ Сви софијанисти говоре о преображају света на основу само извесних естетских начела, у чијем средишту је начело софијности. Неки од критичара виде у томе допринос софијанизма философској мисли. Заслуга Флоренског, по В. Зјенковском, јесте у томе што је поставио проблем софијности света, живог јединства космоса, „Корена целокупне твари“. С друге стране, постоје супротна мишљења. Берђајев нпр. каже: „Што је више и раскошније у делима руских религиозних философа цветала њихова прелест – софијна романтика, то је све мање у њиховом стваралаштву остајало места за човека и његову личну судбину.“¹⁶⁶

¹⁶⁰ Видети: Г. В. Флоровски, *Путеви руског богословља*, 532.

¹⁶¹ Исто.

¹⁶² Видети: Л. В. Василенко, *Введение в русскую религиозную философию*, изд. Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, Москва, 1999, 175.

¹⁶³ М. Ἀθανασίου, *Περὶ τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου*, ЕПЕ, Θεσ. 1976, т. 7, 62.

¹⁶⁴ Г. Флоровски, *Источни оци V–VIII века*, изд. манастир Хиландар 1997, 60.

¹⁶⁵ Г. В. Флоровски, *Путеви руског богословља*, 532.

¹⁶⁶ Н. А. Бердяев, *О русских класиках*, Москва 1993, 317-324.

Један од показатеља неусаглашености софијне мисли јесте одсуство јединственог критеријума софијности.¹⁶⁷ На питање шта је софијно а шта не постоје различити одговори руских мислилаца. Спиритуалистичко и визионарско учење о Софији Владимира Соловјова говори о „обмањивости“ света и о софијности, изричито одељеној од материје, од грубе коре вештаства, као неке личине. Учење о Софији Флоренског говори управо о супротном: о „истини и лепоти саме творевине“, о софијности непосредно садржаној у свакој појави, која га претвара у символ испуњен смислом. За Булгакова софијно је све оно за што је могуће молити се, све оно што благосиља и освештава Црква у свом богослужењу.

Руска религиозна философија је у својим најдубљим наслагама антропоцентрична. За Соловјова и за целокупну руску философију централни проблем је човек. Руска философија није ни теоцентрична, ни космоцентрична, она се више од свега бави темом човека, његовом судбином и путевима, о смислу и циљевима историје.¹⁶⁸ Софија у богословско-философском систему Соловјова служи као везивна спона између апсолутног и релативног, Творца и твари, Бога и човека, Богочовека и човечанства. Уколико се апстрахују многе нијансе смисла Софије, она се може представити као начело идеалног у реалном. Помоћу Софије Соловјов конкретизује интуицију свејединства, али не са стране јединства Бога и света у Богу, него са стране јединства Бога и света у свету. Софија као друго, произведено јединство јесте „начело човечанства, она је идеални или нормални човек“¹⁶⁹ и она се стратегијски јавља као основа за утврђивање унутарње причасности Бога и човека, као основа за богочовечанско оправдање света.¹⁷⁰

Теософема Софија у делу Соловјова се приближава „паганском“, по своме пореклу, појму „светске душе“ и она је била за њега не само продукт рационалних спекулација, него и предмет личног сусрета и доживљаја. Стога је тешко рећи нешто што би било коначно и одређено, јер се појам о Софији мењао и ширио већ према развоју његових философских погледа. У најширем смислу Софија код Соловјова је религиозно-поетски симбол стваралачког општења човека са Богом – образ сусрета и заједништва на путу човека ка Богу и Бога ка човеку.¹⁷¹

¹⁶⁷ Софијност је својство причасности издвојене појаве или целокупног света Софији, као свом идеалном првообразу. Главни задатак у формирању софиолошке слике света се састоји у раскривању софијних потенцијала света у свакој области створеног света и у одвајању „софијне основе света“ од „вансофијне љуштуре догађања“. Софијност света исказују и следећа имена Софије: Благо, Истина, Лепота, сагласно којима софијност представља хармонични поредак ствари, принцип закономерности и саобразности, који су супротстављени „несофијним тенденцијама непријатељства, хаоса, распада“. Видети: С. С. Хоружий, *После перерыва, Пути русской философии*, С-Петербург 1994, 85.

¹⁶⁸ Видети: В. В. Зенковский, *История русской философии*, 2. изд. Париж 1989, т. 2, 18.

¹⁶⁹ В. С. Соловьев, *Собрание сочинения в 9 томах*, т. 3, 111.

¹⁷⁰ Видети: В. Ф. Бойков, *Соловьевина песнь русской философии*, 34.

¹⁷¹ Исти, 34–35.

Флоренски своју концепцију свејединства и Софије заснива на платонистичком учењу или пак на хришћанском платонизму.¹⁷² Он сам је својом концепцијом свејединства и Софије хтео да покаже да је платонизам у основи хришћанско учење. У његовим делима је одређена тенденција целокупне руске софијанистичке мисли после Соловјова – превазилажење одељености од православног Предања, од црквеног сазнања и светоотачке мисли.

Заједничко софијанистичкој мисли Соловјова и Флоренског јесте њихов полазни став о безличном карактеру Апсолута. Код Соловјева је Софија надбожанска, а код Флоренског је „скоро“ божанска. Немогуће је засновати ипостасност Софије уколико је она скоро неодвојива од Бога, независно од тога да ли је она укореењена у Богу или се узвисује над Њим. У прилог сличности софијанистичког учења Соловјова и Флоренског говори не просто декларација њихових ставова о ипостасности, по суштини, неличносно Софије, него и принципијелне нејасности њеног онтолошког статуса. Када у текстовима једног мислиоца стоје тврђења о томе да је Софија супстанца Пресвете Тројице, а код другог да је она тварна, и да се скоро слива са Богом, онда се ка тим тврђењима свакако не може односити као према провереним богословским или философским позицијама. Текстови Соловјова и Флоренског остављају утисак да њихови аутори не одговарају у потпуности за своје речи, скоро да речи одговарају за њих Преувеличано би било тврдити да су Соловјов и Флоренски потпуно страни философском и богословском Логосу. Логика богословског и философског смисла, код њих почиње да служи нечему што је крајње нелогично, чему је противречност урођена стихија.

Мишљења руских религиозних мислилаца о Премудрости Божијој, иако нису у сагласју са учењем Светих Отаца Цркве, можда управо зато представљају изазов за истраживање ове велике и широке теме. Систематизација ставова руских мислилаца, који су код сваког понаособ, а и између њих, понекад доведена до крајње противречности, представља готово немогућ задатак. Једини образац који може послужити као покушај систематизације њиховог учења јесте настојање да се њихова софијанистичка трагања посматрају под призмом учења отаца Цркве о Премудрости Божијој, у свим њеним аспектима. У том, свакако захтевном подухвату, није могуће сажето и на једном месту дати одговоре на сва питања која извиру из софиолошке проблематике. Отуда, треба првенствено имати на уму да приближавање великој тајни Премудрости Божије, није могуће без благодатне помоћи и подршке Ипостасне Премудрости Очево, у којој су, сагласно речима великог Апостола Павла, *сакривене све ризнице мудрости и знања*.

¹⁷² О Флоренском је Булгаков говорио: „ја сам у њему духовно видео више од свега древног Јелина“, а сам Флоренски за себе каже у писму В. В. Розанову: „Може бити... да сам ја последњи Јелин“. У другом писму Ф. Д. Самарину стоји: „Древно јелинство је за мене најдрагоценије и „моје““.

SOPHIOLOGY AND SOPHIANISM

Zdravko Peno,

Orthodox Theological Faculty,

University of Eastern Sarajevo

Summary: *In the presented article author deals with exegetical and theological meaning of the term „Sophia Theou“ (the Wisdom of the God) in the Holy Scriptures of the Old and New Testament in the light of patristic hermeneutics and theology. Analyzing the Old Testament Sophia-doctrine according to the New Testament theology, the author finds the personal character of the eternal Wisdom, underlines sophiological character of the Prologue of the Fourth Gospel and establishes the direct relationship between two important biblical terms: „Sophia Theou“ (the Wisdom of the God) and „Logos Theou“ (The Word of the God). He also points the place of the Sophiology in the theology and in the revelation and, according to the vivid experience of the Church, he interprets the liturgical texts of the Church in which the term „Wisdom“ is mentioned and especially the liturgical texts of the Pentecost.*

Dealing with Russian authors and theologians, the author pays special attention to the Solovyev's, Florensky's and Bulgakov's Sophia-doctrines and analyzes it from the triadological, Christological and ecclesiological point of view. Author's conclusion upon the matter is that sophianism of the Russian authors is not based on the patristic doctrines. That is the reason why he establishes lexical difference between sophiology (biblical and patristic Sophia-doctrine) and sophianism (Sophia-doctrine in the Russian religious thought, heavily influenced by the philosophy of German classical idealism).

Key words: *Sophia, sophiology, hypostasis, essence, energy.*

ПОЈАМ „ΕΙΚΩΝ“ КОД ОРИГЕНА¹

Дарко Ђого

Православни Богословски
факултет
Универзитета у Источном
Сарајеву

***Апстракт:** Ориген је један од најзначајнијих древ-
нохришћанских писаца, чији су ставови умногоме ути-
цали на формирање како православне тако и неправос-
лавне мисли. Аутор истражује Оригеново схватање
иконичности, као и његов допринос теолошком утеме-
љивању иконоборства.*

***Кључне речи:** Ориген, икона, иконичност, платони-
зам, тријадологија, иконоборство.*

Ориген сигурно представља једну од кључних личности древне Цркве: његово теолошко наслеђе ће бити увек актуелно, било кроз селективне афирмације (Кападокијци, св. Максим Исповедник), било кроз борбу против нецрквених или лоше интерпретираних аспеката његовог учења (св. Методије Олимпијски, Епифаније Кипарски, Јустинијан). У сваком случају, зависност „теологије“ иконоборства од оригенистичких богословских претпоставки је већ одавно запажена.² Видели смо да је теологија иконе код библијских и предоригеновских патристичких писаца увек била уско повезана са осталим аспектима богословског учења, тако да би било заиста илузорно очекивати да један богословски систем са у најмању руку „интересантном“ космологијом, христологијом и антропологијом не укључује у себе подједнако „интересатну“ теологију иконе. С обзиром да је Оригенов теолошки опус, чак и са стано-вишта данашњег стања рукописа велики, и да је термин εἰκών један од врло често употребљаваних,³ ограничићемо наш приказ само на ове моменте које сматрамо битним и релевантним за потоњу теологију иконе или „теологију“ иконоклазма.

Рад представља дио дипломског рада под називом „Богословске и философске претпоставке иконоборства код раних црквених писаца“ који је успјешно одбрањен на Богословском факултету Светог Василија Острошког у Фочи, на Катедри за систематско и упоредно богословље. Ментор рада је био проф. др Здравко Пено, коме аутор најљубазније захваљује на помоћи приликом израде рада.

¹ Фундаментално дело по овом питању представља нама, нажалост, недоступна студија великог познаваоца Оригена, проф. Анри Крузела, Henri Cruez, *Theologie de l' image de Dieu chez Origen*, Paris, 1956.

² В. нав. чланак о. Георгија Флоровског, *Ориген, Јевсевије...*

³ Само у делу *Против Келса* (Κατά Κέλσου), Ориген употребљава термин εἰκών 89 пута.- TLG Workplace.

Ориген термин $\epsilon\kappa\acute{o}\nu$ генерално гледано употребљава у три случаја: када тумачи или спомиње Павлове речи из Колош. 1,15; када тумачи Пост. 1,25 и у општем смислу (слика) када говори о уметности. Богословски су, наравно, значајна прва два случаја.

Ориген тумачи Кол 1,15, на више места, или се бар надовезује на те речи. Већ овде се морамо осврнути на суштински проблем који постоји по питању Оригенове богословске заоставштине: чак и по питању тумачења овог места, као да постоје с једне стране „оригинални“, а с друге и „кориговани“ Ориген.⁴ Реч је о разлици која евидентно постоји између дела *О начелима* (*Περὶ Αρχῶν, De principiis*), које нам је, бар што се тиче прве четири књиге, остало само у Руфиновом „преводу“ и, са друге стране, остатка његовог опуса.⁵ Убеђени да се „не може град сакрити кад на гори стоји“ (Матеј 5,14), ми ћемо користити сведочанства и из дела *О начелима* желећи да покажемо да, колико год Руфин „кориговао“ Оригена, неке суштинске бољке његовог система се никако не могу отклонити, поготово кад упоредимо и одељке из осталих његових дела.

а.) Једно од најзначајнијих места на ком Ориген тумачи своје схватање појма $\epsilon\kappa\acute{o}\nu$ јесте оно у *О начелима* 1, 2, 6, које у суштини јесте својеврсна $\epsilon\pi\iota\tau\eta\epsilon\iota\alpha$ на Кол 1,15⁶, коме Ориген посвећује доста пажње као христолошки изузетно важном (уз Јев 1, 3 и Премудрости Соломонове 7,25–26):

У овом кратком изводу се већ могу уочити главни недостаци Оригеновог схватања иконичности. Није толико у питању нејасан однос између рађања из воље или

„Quae imago etiam naturae ac substantiae Patris et Filii continet unitatem. Si enim omnia quae facit Pater, haec et Filius facit sicut Pater (Ioan. 5,19), imago Patris in Filio deformatur, qui utique natus est ex eo

„(Христос) као икона укључује јединство природе и суштине између Оца и Сина. Ако, наиме, 'све што чини Отац чини и Син' (Јован 5,19), тиме што Син све чини као и Отац, у Сину се обликује Очева

⁴ О овоме смо више говорили у нашем раду: Дарко Ђого, *Јелинска космологија у Оригеновом систему*, „Нови источник“ 5/2005.

⁵ Суштинско питање јесте: колико је Руфин кориговао и уљепшавао Оригенова теолошка мишљења током преводјења? Научни консензус је да је Руфин унаказио грчки оригинал својим преводом, и то је неоспорно. Друго питање јесте: у ком смислу је то учинио? Док ће се према Оригену критички расположени научници сложити да је Руфин „никејизирао Оригена“ (као што убедљиво показује В. В. Болотов, *Учение Оригена...*, стр.136–177), дотле ће апологети Оригена све какодоксно код Александринца приписати „злонамерности Руфина“ (Panayotis Tzetzis, *The concept of Time in Origen*, Bern-Frankfurt am Mein-New York-Paris-Wien, (ed. Peter Lang), 1991, pg. 99, 107). Ми ћемо навести оба приступа, мада сматрамо да су Болотовљеви аргументи необориви. Ипак, за разлику од славног руског историчара, не можемо ми моћи и сведочанства из дела *О начелима* приликом разматрања целине Оригенове мисли.

⁶ В.В. Болотов примећује да Ориген уопште није био толики систематичар, колико се обично мисли: „традиционално мишљење о њему је оправдано само у релативном смислу. Може се сматрати општепризнатим да чак и најсистематичније од Оригенових дела – *περὶ αρχῶν* – и оно је прилично далеко од идеала систематичног устројства. Ориген је био писац са поривом ка систематизацији, али је он увек остао не систематик него егзегета...тако нпр. глава „О Христу“ у књизи *О начелима* јесте у суштини тумачење на следећи низ текстова...“ (даље проф. Болотов наводи гореспоменућа места) – В. В. Болотов, *Учение*, стр. 177.

est velut quaedam voluntas eius ex mente procedens.⁷ Ex ideo ego arbitror quod sufficere debeat voluntas Patris ad subsistendum hoc quod vult Pater. Volens enim non alia via utitur, nisi quae consilio voluntatis profertur. Ita ergo et Filii subsistentia generatur ab eo. Quod necesse est in primis suscipi ab his qui nihil ingentium, id est innatum praeter solum Deum Patrem fatentur. Observandum namque est, ne quis incurrat in illas absurdas fabulas eorum, qui prolationes quasdam sibi ipsis depingunt, ut divinam naturam in partes vocant et Deum Patrem quantum in se est dividant, cum hoc de incorporea natura vel leviter suspicari, non solum extremae impietatis sit, verum etiam ultimae insipientiae, nec omnino ad intelligentium consequens ut incorporeae naturae substantialis divisio possit intelligi. Magis ergo sicut voluntas procedit e mente, et neque patrem aliquam mentis secat, neque ab ea separatur aut dividitur, tali quadam speciei putandum est Patrem Filium genuisse, imaginem scilicet suam, ut sicut ipse invisibilis est per naturam, ita imaginem quoque invisibilem genuerit. **Verbum enim est Filium et ideo nihil in eo sensibile intellegendum est. Sapientia est, et in sapientia nihil corporeum suspicandum est.** Lumen est verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum (Ioan. 1,9), sed nihil habet communae ad solis huius lumen. Imago ergo est invisibilis Dei Patris Salvator noster...⁸

икона. Син је сигурно рођен од Оца као Његова воља, што значи – из ума/мисли. Ја, пак, држим да Очева воља мора бити потребна да би оно што Отац хоће поседовало биће/постојаност. Када, наиме, Бог хоће, не служи се неким другим путем већ оним који настаје из савета Његове воље. Тако пађа и Синову сопствену постојаност (subsistentia). То у првом реду морају прихватити они који признају да осим Бога Оца нема ништа друго нерођено, тј. што се не пађа. Ваља, наиме, водити рачуна о томе да не би ко пао у безумне приче људи који у себи измишљају извесне приче како би разделили Божанску природу и Бога Оца у Њему Самоме разделили. А то и најповршније помислити о нетелесној природи није само крајње безбожно, већ и крајња неразумност. Не би уопште било у складу са разумношћу када би се у нетелесној природи могла замислити подела суштине. Тачније је, дакле, ово: као што воља долази из ума, а не отсеца један део ума, нити се од њега одваја или дели, на такав некакав начин је, мислимо, Отац родио Сина, своју икону. И као што је сам Отац невидљив по природи, родио је невидљиву икону. **Син је, наиме Реч (Verbum = Λόγος), стога се у Њему не може замислити ништа чувствено. Он је и Премудрост (Sapientia = Σοφία), а у Премудрости се, пак, не може подозревати ништа телесно.** Он је, такође, 'истинита Светлост која обасјава сваког човека који долази на овај свет' (Јован 1, 9). Ипак, нема ништа заједничко са светлошћу овога /видљивог/ сунца. Наш Спаситељ је, дакле, Икона невидљивог Бога Оца...⁹

De principiis 1,2,6

О начелима 1,2,6

⁷ Овде Мињ упићује на више места из *Педагога* и *Стромата* Климента Александријског.

⁸ P.G. 11, col. 134B – 135B Текст је преузет из Миња уз замену нововековног латинског правописа (којим је штампана Мињова серија) латинским правописом одомаћеним у класичној филологији – најочитија је употреба слова „i“ и за вокал „и“ и за сугласник „j“, за разлику од Миња који има оба знака („i“ и „j“, мада овај последњи није постојао у класичном латинитету).

⁹ Превод М. Мандац (Origen, *Počela*, ed. „Symposion“, Split. 1985, pg. 168–169) који смо ми у много чему модификовали према српском богословском вокабулару.

суштине Очеве (вероватно је Оригеново инсистирање на Очевој вољи као извору Синовог бића узроковано жељом да се опонира гностицима који су говорили о невољном истицању Плироме).¹⁰ Проблем је у премиси и методу на који начин Ориген изводи закључак о једности Оца и Сина: с обзиром да су оба лица „нетелесне природе“ (*naturae incorporeae*), логичка је нужност да им је она једна и заједничка. „Нематеријалност“ води ка истости и једности природе Оца и Сина, а не супротно. Заправо, нагласак у целом наводу јесте очигледно на **нематеријалности Оца и Сина**, што ствара велике проблеме: с једне стране акцентовање апсолутне нематеријалности Сина као да укида реализам Христовог Оваплоћења, а, са друге стране, остаје нерешен проблем односа Оца и Сина¹¹ јер нематеријалност још увек не показује Њихов онтолошки однос¹² – покушај да се то учини остао је у границама платонистичке спекулације о Уму и вољи (чест мотив и крупнија бољка Августиновског богословља)¹³ где Бог као „једноставна разумна природа која се не може замислити као тело или у телу“ (*Non aut corpus aliquid, aut in corpore, putandus est Deus, sed intellectualis natura simplex*)¹⁴. Како онда схватити јовановску истину да „Логос постаде тело“ (Јован 1,14) на коме је заснована сва православна иконологија и иконографија? Ако је икона „догматски акт и факт“ (о. Георгије Флоровски) и то пре свега – христолошки, како је могуће говорити о некој „библијској“¹⁵ теологији иконе код богослова логолошке спекулације, какав је био Ориген. Ориген укида не толико истинитост христолошког догмата (као што су то чинили докети) колико жртвује динамизам Божијег открочења и пре-стварања Оваплоћењем Синовим зарад сопствене погружености у медитацију непроменљивог Бога и Његовог истог таквог космичког Логоса. Јасно је да је ова богословска статика Оригеновог схватања божанске природе пре јелинска, неголи новозаветна: није у питању просто „апофатичко богословље“ колико настојање да се изврши спиритуализација теологије, бег од материјалног:

¹⁰ Здравко М. П е н о, *О претпостојању душа – критика Оригеновог схватања стварања*, у „Пети васељенски сабор“, Србиње, 2004, стр. 81.

¹¹ У том смислу с резервом треба схватити и Оригенове наводе у којима се спомиње „једносушност“ Оца и Сина. „Његово поимање једносушности је, пре свега, у служби исказивања вечне непроменљивости Божије, а не равночасности Трију Личности“ – Здравко П е н о, нав. дело, стр. 80.

¹² Права богословска терминологија коју развија св. Атанасије Велики, и на којој инсистира чак више и од израза *ομοούσιος* јесте *γέννησις*, односно Сина и *γένεσις*, односно материје *Παπαγιωτίς* *С h r i s t o u*, *Uncreated and Created, Unbegotten and Begotten in the Theology of Athanasius of Alexandria*, „Augustinianum“ 13, Roma, 1973 Ту богословску линију су, дакако, наставили и Кападокијци.

¹³ Као што с правом инсистира митрополит пергамски Јован Зизјулас – Јован З и з ј у л а с, *Догматске теме*, Нови Сад, 2001, стр. 248–249. Ипак, мишљења смо да ни сам Августин по том питању није био толико оригиналан мислилац, колико је следио општу платонистичку линију у крилу хришћанства чији је корифеј дефинитивно био Ориген.

¹⁴ *О началима* 1,1,6 P.G. 11 col. 125.

¹⁵ Оригенова „библичност“ је, и поред његовог великог труда на егзегетском пољу, врло сумњива. Као што примећује проф. Стилијан Пападопулос: „Алијенација онога што очигледно тврди библијски образац, од онога што скрива, претвара на крају Писмо у употребљиво оруђе у рукама теолога-ерминевтичара, који може да га употребљава као потпору за подупирање

Оригенова погруженост у платонистичку спекулацију је овде више него очигледна: и терминологија и проблематика је чисто платонистичка, схватање иконе такође: Христолошки иконизам је неинтересантан Оригену јер би омогућавао и захтевао саблазан јединства Нетварног и тварног које се десило Оваплоћењем Христовим

Πάλιν δὲ αὐτὸ ἑαυτῷ συνεῖρει πλείονα λέγων ὡς ὑφ' ἡμῶν διδόμενα, ἅπερ οὐδεὶς τῶν ἐν Χριστιανοῖς νοῦν ἔχόντων δίδωσιν. Οὐ γὰρ φησί τις ἡμῶν ὅτι μετέχει σχήματος ὁ θεὸς ἢ χρώματος, ἀλλ' οὐδὲ κινήσεως μετέχει ὁ διὰ τὸ ἑστηκέναι καὶ βεβαίαν εἶναι τὴν φύσιν αὐτοῦ προκαλούμενος καὶ τὸν δίκαιον ἐπὶ τὰ παραπλήσια καὶ λέγων· „Σὺ δὲ αὐτοῦ στήθι μετ' ἐμοῦ.“ Εἰ δὲ τινες λέξεις οἰοῦναι κινήσιν τινα παριστάσιν αὐτοῦ, ὡς καὶ ἡ λέγουσα· „Ἦκουσαν κυρίου τοῦ θεοῦ περιπατοῦντος ἐν τῷ παραδείσῳ τὸ δειλινόν“, οὕτως ἀκουστέον τῶν τοιούτων ὡς κινουμένου νοουμένου τοῦ θεοῦ τοῖς ἡμαρτηκόσιν, ἢ οὕτως ἀκουστέον τῶν τοιούτων ὡς καὶ ὑπνοῦ θεοῦ τροπικῶς λεγομένου ἢ ὀργῆς ἢ τινος τῶν παραπλησιῶν. Ἀλλ' οὐδ' οὐσίας μετέχει ὁ θεός· μετέχεται γὰρ μᾶλλον ἢ μετέχει, καὶ μετέχεται ὑπὸ τῶν ἔχόντων πνεῦμα θεοῦ. Καὶ ὁ σωτὴρ ἡμῶν οὐ με

„Опет он /Келс/ наводи мноштво речи, као да смо их ми предали, а које ниједан од умова међу Хришћанима /тј. умних Хришћана/ није предао. Јер нико од нас не би рекао да 'Бог учествује/партиципира у облику и боји, нити он учествује/партиципира у кретању јер он стоји постојано и његова природа је поуздана /тј. стална/, као што Он и позива праведника на исто, говорећи: 'А ти стој овде уз мене'. (Понз. 5, 31). А, ако извесне речи указују на неко кретање од стране Њега, као ове: 'и чуше глас Господа Бога ходећег у рају предвече' (Пост. 3, 8), схватимо то на тај начин да су грешници умовали да је Бог покретан, или као фигуративно (тропикῶς) назван 'сан' Божији или гнев, или било шта друго од описā. Него Бог не учествује/партиципира ни у природи, пре/је тачно/ да у Њему учествују/партиципирају они који имају Духа /Светог/ него да Он учествује/партиципира /у њима/. И наш Спаситељ не учествује у праведности, будући Сама Праведност у којој учествују-

било ког свог схватања. Безгранично употребљавање алегоријског метода коначно води не у афирмацију, продубљивање, аутентично повећавање Предања које већ постоји, већ у унапређивање (На Јов. 4, 21) Предања, тј. у увођење мање-више нових предања, нових истина“. Овде није место да се дубље упуштамо у проблем Оригеновог употребљавања алегоријског метода. Само ћемо још навести примедбу проф. Пападопулоса да „многа пута, пак, када га (Оригена) није задовољило слово Светог писма, прихватао је слово као символ, као образац неке (једне) истине, идеје, догађаја“. – Σπυρίδων Παπαδόπουλος, *Πατρολογία Α'*, (β' εκ.), Αθήναι, 1991, σελ. 398. Или, као што закључује о. Јован Мајендорф: „Понекад се Ориген до те мере одушевљавао алегоризмом, да је у потпуности пренебрегавао историјски смисао текста“ – И. Мейендорф, *Введение*, стр. 94. Дакле, у питању је чувени Оригенов „неисторизам“ (по речима о. Георгија Флоровског) који је настојао да побегне од библијског реализма у један идеализовани свет алегорије и „духовног значења“ (по томе је Ориген доста близак Птоломејевом *Писму Флори*). Довољно је упоредити св. Мелитона Сардског или св. Иринеја да нам постане јасно да се библичност није увек морала жртвовати теолошкој продубљености.

/партиципирају праведни. Много је, пак, тешко схватљивих речи (=расправа) о суштини, поготво, да ли је оно непроменљиво и нетелесно суштина, тако да се може наћи (=закључити) да Бог јесте „изнад суштине“¹⁶ предајући заступништвом и силом суштину онима којима се предаје (са којима заједничари) преко свога Логоса /као што предаје/ своје Логосу. Па, ако Он и јесте суштина, каже се да је по природи невидљив, у овим речима односно нашег Спаситеља: 'Он је икона Бога невидљивог' (Кол 1,15), подразумевајући под 'невидљивог', у ствари 'нетелесног'. Такође, треба истражити да ли се 'једнородни' и 'прворођени целе твари' може назвати 'суштином /изнад свих/ суштина' или 'идејом /изнад свих/ идеја', када је изнад свега тога Његов Отац и Бог.“

τέχει μὲν δικαιοσύνης, „δικο-σύνη“ δὲ ὧν μετέχεται ὑπὸ τῶν δικαίων. Πολὺς δ' ὁ περὶ τῆς οὐσίας λόγος καὶ δυσθεώρητος καὶ μάλιστα, ἐὰν ἡ κυρίως οὐσία ἡ ἐστῶσα καὶ ἀσώματος ᾖ· ἢ εὐρεθῇ, πότερον ἐπέκεινα οὐσίας ἐστὶ πρεσβεία καὶ δυνάμει ὁ θεὸς μεταδιδούς οὐσίας οἷς μεταδίδωσι κατὰ τὸν ἑαυτοῦ λόγον καὶ αὐτῷ λόγῳ, ἢ καὶ αὐτός ἐστιν οὐσία, πλὴν τῇ φύσει ὁρατός λέγεται ἐν τῷ περὶ τοῦ σωτήρος λόγῳ φάσκοντι. „Ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ὁράτου“, σημαίνεται δὲ ἐκ τῆς „ὁράτου“ φωνῆς ὁ ἀσώματος. Ζητητέον δὲ καί, εἰ οὐσίαν μὲν οὐσιῶν λεκτέον καὶ ἰδέαν ἰδεῶν καὶ ἀρχὴν τὸν μονογενῆ καὶ πρωτότοκον „πάσης κτίσεως“ ἐπέκεινα δὲ πάντων τούτων τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ θεόν.

Против такозваног Келсовог
„Истинитог Логоса“ 6, 64¹⁷

ΠΡΟΣ ΤΟΝ ΕΠΙΓΕΓΡΑΜΜΕΝΟΝ
ΚΕΛΣΟΥ ΑΛΗΘΗΝ ΛΟΓΟΝ 6, 64.

– уместо такве визије, Ориген користи Павлове речи да спиритуализује и од „телесности“ (која је – у платонистичком кључу – сама по себи негативна) одвоји Очевог Логоса, али не без субординационистичке уздржаности према једности Оца и Сина.¹⁸ Посреди је иста она саблажњеност „Исусом у телу“, коју је критиковао про-оригенистички настројен Касијан.¹⁹ Да би се избегла недопустива „материјализација“ Логоса, Ориген се послужио иконичним односом. Још један од „парадокса Оригенизма“ јесте тај да се Ориген исти, иконичним односом послужио и да разлучи „самобожанство“ Очево од Божанства Логоса и оних који бивају обожени Његовим посредством:

¹⁶ Оригенова зависност од неоплатонизма је, чак и у овом кратком изводу, више него очигледна (на основу чега је Порфирије и засновао своју приповест о наводном јелинском пореклу Оригена). Питање: *колико је у диспуту са Келсом Ориген жртвовао не само библичност језика, већ и богословља које назива хришћанским* је увек релевантно и стоји, али је и данас предмет контроверзи. Ми бисмо рекли – до непрепознавања много.

¹⁷ Наслов Келсовог списка „Αληθής Λόγος“ би се, чини нам се, пре могао превести као „Истинити логос“, него као „Истинита реч“. Уосталом, тог је мишљења и проф. Т. Ј. Шаги-Бунић (Т. Š a g i – В u n i ć, op. cit, pg. 246–247). Један реалан и свеобухватан поглед на Келсово дело, али и на Оригенову критику Келса даје Алексей Петрович Л е б е в, *Новое сочинение о Цельсе*, у зборнику „Христианский мир и эллино-римская цивилизация“, Санкт Петербург, 2005, стр. 304–322.

¹⁸ Као што тврди Анри Крузел, „Оригеново виђење света дубоко је прожето Платоновим егземпларизмом, представљањем универзума у два плана, небеском и земаљском, од којих је један

Оригену је, дакле, иконични однос потребан да, с једне стране, одвоји и Логоса, а поготово „Самобога“ од вештаствене стварности, а, са друге стране, да изгради својеврсну онтолошку градацију у којој ће иконизам послужити као кључ „аналогиче бића“ која влада на релацији. Самобог – Логос – човек. За Оригена, очигледно ико-

„Ἀληθινὸς οὖν θεὸς ὁ θεός, οἱ δὲ κατ' ἐκεῖνον μορφούμενοι θεοὶ ὡς εἰκόνες πρωτοτύπου· ἀλλὰ πάλιν τῶν πλειόνων εἰκόνων ἡ ἀρχέτυπος εἰκὼν ὁ πρὸς τὸν θεὸν ἐστὶ λόγος, ὃς „ἐν ἀρχῇ“ ἦν, τῷ εἶνα „πρὸς τὸν θεόν“ αἰεὶ μένων „θεός“, οὐκ ἂν δ' αὐτὸ ἐσχηκῶς εἰ μὴ πρὸς θεὸν ἦν, καὶ οὐκ ἂν μέινας θεός, εἰ μὴ παρέμενε τῇ ἀδιαλείπτῳ θέᾳ τοῦ πατρικοῦ βᾶθους.

Ἀλλ' ἐπεὶ εἰκὸς προσκόψειν τινὰς τοῖς εἰρημένοις, ἑνὸς μὲν ἀληθινοῦ θεοῦ τοῦ πατρὸς ἀπαγγελλομένου παρὰ δὲ τὸν ἀληθινὸν θεὸν θεῶν πλειόνων τῇ μετοχῇ τοῦ θεοῦ γινομένων, εὐλαβο-υμένους τὴν τοῦ πᾶσαν κτίσιν ὑπερέχοντος δόξαν ἐξιῶσαι τοῖς λοιποῖς τῆς „θεός“ προσηγορίας τυγχάνουσι, πρὸς τῇ ἀποδεδομένη διαφορᾷ, καθ' ἣν

„Истинити бог је дакле Бог,²⁰ а они који се образују по Његовој икони, јесу богови као иконе прототипа. А Логос који је код Бога јесте, пак, многих икона архетипна икона, будући да Он „у почетку бјеше код Бога“ (Јован 1, 1) и увек остаје „богом“ – а не би био то што је, да не беше код Бога, нити би остало бог, да не пребива у сазерцању очинске /тј. Очево/ дубине.

Али, неке ће, можда, ово узнемирити: да се једино Отац признаје истинитим Богом, а да многи постају богови кроз причасност/партиципацију у Богу. /Ово ће узнемирити оне/ који се брину да не упоредимо славу Онога који надилази сву твар са другима који се називају „богом“, онда већ учињеној дистинкцији – да бог Логос служи за божанство /тј. обожење²¹/ других

образац, а други слика његова, то налазимо у његовој христологији, његовој антропологији, његовој мистици, аскези и моралу“ – Анри Крузел, *Origene et la philosophie*, pg. 49–50, цитирано према: Епископ Атанасије (Ј е в т и ђ), *Ориген и грчка философија*, „На путевима Отаца“ (1. том), Београд, 1991, стр. 85–86.

¹⁹ Вид. протојереј Георгије Ф л о р о в с к и, *Антропоморфити у египатској пустињи*, у „Богословске студије“, Београд, 2005, стр. 64–65. Оваква је теолошка потка и Јевсевијевог *Писмо Констанци* на које су се познији иконоборци позивали, а које садржи једну саблажњеност иконопоштовањем, управо на основу овакве оригенистичке духовности. Видећемо да је овакво Оригеново становиште суштински утицало на псевдо-теологију познијег иконоборства.

²⁰ Нашем тексту претходи мала расправа у којој Ориген, тумачећи Јованово Јеванђеље, уводи дистинкцију између термина о Θεός (дакле са чланом) који, по његовом схватању припада само Богу Оцу као „Самобогу“ (Αὐτόθεος) и θεός (без члана, придевски) који припада Логосу. Ми ту дистинкцију опонашамо селективном употребом великог иницијалног слова за о Θεός и малог иницијалног слова за – θεός – прим. Д. Ђ.

²¹ Овде Ориген не прави разлику између „θεότης“ = „божанство“ и „θέωσις“ = „обожење“. Оригену је, иначе, концепт обожења био изузетно близак, и у директној је вези са његовим антрополошким тумачењем, Пост. 1, 26. Као што каже, без сумње одличан познавалац Оригена, проф. Анри Крузел: „Људи су створени према икони Божијој тј. према Његовом Сину. Ово /за Оригена/ значи много више од примања природних дарова – то значи да је семе и жеља за обожењем усађена у човечанство, а ово семе мора, уз Божију помоћ бити развијено у савршено подобје“ – Henri C r o u z e l, *Origene*, ER, pg. 6889.

ἐφάσκομεν πᾶσι τοῖς λοιποῖς θεοῖς
διάκονον εἶναι τῆς θεότητος τὸν θεὸν
λόγον, καὶ ταύτην παραστατέον. Ὁ γὰρ
ἐν ἐκάστῳ λόγος τῶν λογικῶν τοῦτον
τὸν λόγον ἔχει πρὸς τὸν ἐν ἀρχῇ λόγον
πρὸς τὸν θεὸν ὄντα λόγον θεόν, ὃν ὁ θε-
ὸς λόγος πρὸς τὸν θεόν· ὡς γὰρ αὐτόθε-
ος καὶ ἀληθινὸς θεὸς ὁ πατὴρ πρὸς
εἰκόνα καὶ εἰκόνας τῆς εἰκόνος, – διὰ
καὶ „κατ’ εἰκόνα“ λέγονται εἶναι οἱ
ἄνθρωποι, οὐκ „εἰκόνες“ – οὕτως ὁ
αὐτόλογος πρὸς τὸν ἐν ἐκάστῳ λόγον!

богова – морамо додати и следећу: ло-
гос/разум, својствен сваком од слове-
сних/ логосних (бића), има исти однос ка
у почетку бившем код Бога богу Логосу,
као бог Логос према Богу, јер, како се Са-
мобог и истинити Бог Отац односи пре-
ма Икони и иконама иконе – јер се за љу-
де каже да нису „иконе“, него „по икони“
/сздани/ – тако се и самологос /односи/
према логосима у сваком /словесном би-
ћу/.²²

ΕΙΣ ΤΟ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ
ΕΞΗΓΗΤΙΚΟΝ 2, 2, 10-2, 3, 20

Тумачење Јовановог
Јеванђеља 2, 2, 10-2, 3, 20

на има „тријадолошко“ значење,²³ али се оно суштински не разликује од „антрополошког“. Такав парадокс је незамислив: док за Адаманта „икона“ у тријадолошком кључу означава скоро потпуну истоветност, „идентитет“ (ταυτότης, како би рекли Јелини) Оца и Сина/Логоса, дотле је она у космолошком кључу примењена као својеврсна аналошка диференцијација. У оба случаја, за Оригена је појам „иконе“ **дијалектички појам** који првенствено има задатак да повеже две стварности једном релацијом „у-чест-вовања“, али у другом случају задржавајући при том извесну онтолошку дистанцу између њих (за разлику од навода из дела *О начелима*): Логос је икона Очева јер учествује у Његовом Божанству, али Он задржава исти однос према Њему, као и људи према Логосу. Она нема толико функцију да непосредно „премости“ онтолошки амбис између твари и Творца, човека и Бога. Пре ће бити да је код

²² Интересантно је да је директно против оваквог Оригеновог мишљења писао св. Григорије Нисски, тумачећи Пост. 1, 26, у свом чувеном делу *О стварању човека*: „Претходно је речено да Слово то оглашава ради обарања јеретичког безбожништва, и како ми, научивши да је човека створио једнородни Бог по образу /икони – Д.Б./ Бога, ни у ком смислу не правимо разлику између Божанства Оца и Сина, будући да Свето писмо подједнако сваког назива Богом – и Онога који је створио човека, и Онога по чијем је образу (човек) створен“ (Εἰρηται μὲν οὖν ἤδη καὶ ἐν τοῖς ἐμπροσθεν, ὅτι πρὸς καθάρεισιν τῆς αἰρετικῆς ἀσεβείας ὁ τοιοῦτος προαναπεφώνηται λόγος, ἵνα διδάχθεντες ὅτι ἐποίησε τὸν ἄνθρωπον ὁ μονογενὴς Θεὸς κατ’ εἰκόνα Θεοῦ, μηδενὶ λόγῳ τὴν θεότητα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ διακρίνωμεν, ἐπίσης τῆς ἀγίας Γραφῆς Θεὸν ἐκάτερον ὀνομαζούσης, τὸν τε πεποιηκότα τὸν ἄνθρωπον, καὶ οὐ κατ’ εἰκόνα ἐγένετο.) – Свети Г р и г о р и ј е Н и с с к и, *О стварању човека* 16, 5, српски превод А. Пантелић у зборнику „Господе, ко је човек?“, Београд, 2003, стр. 36.

²³ О изузетној важности овог навода за Оригенову тријадологију, као и више о тој тријадологији в. В.В. Б о л о т о в, *Ученио Оригена...*, стр. 276 и даље.

Оригена њена функција у извесној стратификацији онтолошких нивоа, тј. у аналогичном посредовању између три „нивоа“ (=начина) постојања: божанског – логосног – човечанског.

б.) То нас доводи до Оригеновог схватања човекове иконичности. Видели смо како је он своје идеје на ту тему изнио у *Тумачењу Јовановог Јеванђеља*. Видљив је његов покушај да иконичну релацију Самобог – бог, пренесе на антрополошку релацију Самологос – логос (људски ум). Ево шта славни Александријац каже у спису *Против Келса*:

Овакво Оригеново тумачење је, видели смо, имало претходника у филоновско-климентовској егзегетици на Пост 1, 26, али и наследнике у патристичком предању.²⁵ Ипак, врло брзо је уследила и критика таквог Оригеновог става који је партикуларизовао целовитост људског бића, те човекову иконичност своди искључиво на „душу“

„Εἰτά φησιν ὁ Κέλσος, μὴ ἐνιδῶν τῇ διαφορᾷ τοῦ „κατ’ εἰκόνα θεοῦ“ καὶ „τῆς εἰκόνης αὐτοῦ“, ὅτι „εἰκὼν“ μὲν „τοῦ θεοῦ“ ὁ „πρωτότοκος πάσης κτίσεως“ ἐστὶν ὁ αὐτολόγος καὶ ἡ αὐτοαλήθεια ἐπὶ δὲ καὶ ἡ αὐτοσοφία, „εἰκὼν“ οὖσα „τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ“, „κατ’ εἰκόνα“ δὲ τοῦ „θεοῦ“ ὁ ἄνθρωπος πεποιήται, ἐπὶ δὲ καὶ ὅτι πᾶς ἄνθρωπος, οὗ „Χριστός ἐστι κεφαλὴ“, „εἰκὼν“ καὶ δόξα θεοῦ „ὑπάρχει· ἀλλ’ οὐδ’ ἐπιστήσας, ἐν τίνι τῶν τοῦ ἀνθρώπου τῷ „κατ’ εἰκόνα“ τοῦ „θεοῦ“ χαρακτηρίζεται, καὶ ὅτι ἐν τῇ ἡμῇ ἐσχληκείᾳ ἡ μηκέτι ἐχούση ψυχῇ „τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ“, ἐκ τοῦ μὴ ἔχειν ταῦτα χρηματιζούσῃ „κατ’ εἰκόνα“ τοῦ κτίσαντος, φησὶ τό· Οὐδ’ ἄνθρωπον ἐποίησεν εἰκόνα αὐτοῦ· οὐ γὰρ τοιόσδε ὁ θεὸς οὐτ’ ἄλλω εἶδει οὐδεὶν ὅμοιος. Οἷον δ’ ἐστὶ τοῦ συνθετοῦ ἀνθρώπου τῷ χεῖρονι μέρει, λέγω δὲ τῷ σώματι, νομίζειν ἐνυπόρχειν τῷ „κατ’ εἰκόνα“ τοῦ „θεοῦ“, ὡς δ’ ὁ Κέλσος ἐξείληφεν, αὐτὸ εἶναι τὸ „κατ’ εἰκόνα“

„Тако Келс говори, не учивши разлику између ’по икони Божијој’ (Пост 1, 26) и ’иконе Божије’ (Кол 1, 15) и /не учивши/ да ’икона Божија’, ’прворођени сваке твари’ јесте Самологос и Самоистина, као и Самопремудрост, будући да је ’икона доброте Његове’, док је човек створен ’по икони Божијој’. Штавише, сваки човек ’коме је Христос глава’, јесте ’икона и слава Божија’ (Еф 5, 23). Али, не знајући /Келс/ која људска особина је окарактерисана /да је створена/ ’по икони Божијој’ и да се састоји у души која не имаше нити више има ’старог човека са делима његовим’ (Кол 3, 9), будући да нема те особине, па је названа створеном ’по икони’ Творца, он говори: ’Нити је човека начинио својом иконом, јер Бог није упоредив ни са чим нити чему видљивом сличан’. Зар је могуће мислити да се ’по икони Божијој /тј. богоподобност човекова/ садржи у лошијем делу – мислим у телу²⁴ – сложеног човека /тј.

²⁴ Платонистички background Оригенове антропологије не треба нарочито наглашавати. Дихотомична подела човека на душу и тело у коме је тело означено као „нижи“ или „лошији“ део човековог бића, а душа као „виши“ или „јачи“, јесте чисто платонистичка заоставштина, која је у то време, кроз концепт јелинске παιδεία-е као „чувања“ душе, била тадашњи антрополошки стандард. Њу је Ориген пренио и на своје ученике – вид. нпр. *Похвално слово Оригену* Светог Григорија Чуодотворца, 6, 86–89.

αὐτοῦ; Εἰ γὰρ τὸ „κατ' εἰκόνα“ τοῦ „θεοῦ“ ἐν τῷ σώματι ἔστι μόνω, ἐστέρηται τὸ κρεῖττον, ἡ ψυχὴ, τοῦ „κατ' εἰκόνα“ καὶ ἔστιν ἐν τῷ φθαρτῷ σώματι, ὅπερ οὐδεὶς ἡμῶν λέγει. Εἰ δ' ἔστιν ἐν τῷ συναμφοτέρῳ τὸ „κατ' εἰκόνα“ τοῦ „θεοῦ“, ἀνάγκη σύνθετον εἶναι τὸν θεὸν καὶ οἶονεῖ συνεστῶτα καὶ αὐτὸν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, ἵνα τὸ μὲν „κατ' εἰκόνα“ τὸ κρεῖττον ἢ ἐν τῇ ψυχῇ, τὸ δ' ἔλαττον καὶ κατὰ τὸ σῶμα ἐν τῷ σώματι, ὅπερ οὐδεὶς ἡμῶν φησι. Λεῖπεται δὴ τὸ „κατ' εἰκόνα“ τοῦ „θεοῦ“ ἐν τῷ καθ' ἡμᾶς λεγομένῳ ἔσω ἀνθρώπῳ καὶ ἀνακαίνουμένῳ καὶ πεφυκότι γίνεσθαι „κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος“ νοεῖσθαι, ὅτε γίνεται τις „τέλειος“, „ὥς ὁ πατήρ ὁ οὐράνιος τέλειος ἔστι“, καὶ ἀκούει ὅτι „Ἅγιοι ἔσεσθε, ὅτι ἐγὼ ἅγιος κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν“, καὶ μαυθάνων τὸ „Μιμηταὶ τοῦ θεοῦ γίνεσθε“ ἀναλαμβάνει εἰς τὴν ἑαυτοῦ ἐνάρετον ψυχὴν τοὺς χαρακτῆρας τοῦ θεοῦ, ὅτε καὶ „ναός“ ἔστι τοῦ ἐν τῷ „κατ' εἰκόνα“ ἀνειληφότος τοῦ θεοῦ τὰ τοῦ θεοῦ „τὸ σῶμα“, τοῦ τοιαύτην ἔχοντος ψυχὴν καὶ ἐν τῇ ψυχῇ διὰ τὸ „κατ' εἰκόνα“ τὸν θεόν.

ΠΡΟΣ ΤΟΝ ΕΠΙΓΕΓΡΑΜΜΕΝΟΝ
ΚΕΛΣΟΥ ΑΛΗΘΗ ΛΟΓΟΝ 6, 63

човека који је сложена природа/, будући да је Келс објаснио да је то 'по икони' Његовој? Јер, ако је оно 'по икони Божијој' само у телу, јачи део, душа, бива лишена онога што је 'по икони' /тј. иконичности/ те /иконичност/ постоји у пропадљивом телу, што нико од нас не тврди. Али, ако оно што је 'по икони Божијој' јесте у обоме, онда је по нужности Бог сложено биће, те се састоји од душе и тела, да би оно што је 'по икони Божијој', јачи део, био у души, а нижи, који је 'по телу', био у телу, што такође нико од нас не тврди. Остаје, зато, да је оно што је 'по икони Божијој' у нашем 'унутрашњем човеку' који је обновљен и који постаје по 'икони онога који га је створио' када постане 'савршен', 'као што је савршен Отац наш небески', и када чује: 'Будите свети, јер сам ја Свети, Господ ваш' и научивши да 'подражаваоци Бога будите', добија у своју оврлиновљену душу обличја Божија. А тело онога ко поседује такву душу јесте храм Божији, јер је у души оно што је 'по икони Божијој'.

Против такозваног
Келсовог „Истинитог Логоса“ 6, 63

или „разум“. Заправо, и у антрополошком смислу, икона за Оригена представља пре партикуларну пројаву „божанственог Логоса“ него обожујућу потенцију целог људског бића да, колико је то могуће, досегне обожење, божански начин постојања. Колико је Оригенова антропологија била дефектна, нећемо посебно истицати: задовољићемо се само иконолошким консеквенцама платонистичке позадине његове мисли.

Икона је, као што смо видели анализирајући библијско-патристичке конотације тог термина пре Оригена, била размеђе на ком су се разилазиле или сретале различите богословске и философске традиције, највише према свом односу према материји.

²⁵ У једну руку, Оци ће допунити Оригена, одбацујући једностраност његовог тумачења. Ипак, увек ће бити и скоро потпуно оригенистички и платонистички оријентисаних писаца, као што су Немесије Емески (спис *О природи човека*), али и антиоригенистичких писаца који ће критиковати његову антропологију (вид. даље у тексту).

О. Георгије Флоровски је оригенизам окарактерисао као „јерес о времену“²⁶ – ми бисмо приметили да је он и „јерес о твари“, јерес која никад није могла да надиђе схизофрени јаз између вечитог света идеја и потцењеног света чулних стварности. Полазећи од два у основи јелинска становишта: вечности света и спекулације о Логосу – Ориген је развио дефектну космологију и логологију, у којој је иконизам имао врло сужену и теолошки недопустиву функцију. Отуђеност од историје, инсистирање на једној статичкој визији сталних космичких циклуса²⁷ у којим нема места за прекратнице тј за оваплоћење Христово – проузрокује једну контемплативну теологију у којој је и свака иконична релација просто акциденција која има смисла све до „αλοκαθάστασις-а“ свих бивствујућих. Јасно је да оригенистичка теологија није могла да да конструктиван допринос развоју богословља иконе.

Али, да ли постоје и оригенистичке претпоставке једне иконоборачке псевдо-теологије? О. Георгије Флоровски је, у свом прелиминарном истраживању утврдио да постоје. Код Јевсевија Кесаријског, најомиљенијег раног ауторитета иконоборца 8. и 9. века, оригенистички карактер његове одбојности према иконама је приметан и несумњив.²⁸ Такође, пре самог спора о иконама као предметима црквене уметности, можемо наћи један спор који проблематски потпуно одговара иконоборачкој кризи 8. и 9. века, а чије су богословске претпоставке исте.²⁹

²⁶ Георгий Ф л о р о в с к и й, *Противречия оригенизма*, „Догмат и историја“, Москва, 1998, стр. 302.

²⁷ Вид. Георгије Ф л о р о в с к и, *Патристички век и есхатологија*, „Видослов“ бр. 23/2001, стр. 43. Такође и *Противречия оригенизма*, стр. 296-297.

²⁸ О овоме вид. већ више пута поменути рад о. Георгија Флоровског *Ориген, Јевсевије...* Ми се Јевсевијем, нажалост, нећемо посебно бавити због тога што нам текст његовог *Писма Констанци* није доступан (иначе је сачуван само у полемичком делу патријарха Никифора, *Антиеретикос*-у), а делимично и због тога што се о. Георгије Флоровски већ бавио питањем Јевсевијевог иконоборства. Иначе, темељан увид у Јевсевијева теолошка и идеолошка становишта може се наћи у чланку Ц. Б. Лајтфута: J. B. L i g h t f o o t, *Eusebius of Caesarea*, „Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines ed. by William Smith and Henry Wace“, vol. II, pg. 324-5.

²⁹ Постављамо још једном питање: колико је уопште могуће кривити Оригена за грешке његових лоших настављача? Колике су заслуге, а колике кривице великог Александринца? Одговор није лак. Да ли је уопште могуће одвојити оригенизам од оне иринејевско-дамаскиновске богословске линије или он увек остаје скривен у источном богословском предању, али и неодвојив од њега? Да ли је само Оригеново дело имало једино деструктивне теолошке последице или су Адамантова прегнућа нашла неки конструктиван начин да се уклопе у источно богословље? Можда је ипак у праву Поликарп Шервуд (Polycarp Sherwood Поликарп Ш е р в у д, *Максим и оригенизам. ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ*, „Луча“ XXI-XXII, (ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ – аспекти философске и теолошке мисли Максима Исповједника), Никшић, 2006, стр. 449) можда постоје (бар) два различита оригенизма. Па је једини одговор на постављени комплекс питања опет питање – каквог Оригена желимо да нађемо?

а) Оригенизам и спор о „кат’ εἰκόνα“ у египатској пустињи 4. века

У анализама црквених писаца 4. века је остао забележен спор о „антропоморфитима“ у египатској пустињи, спор о тумачењу речи Пост 1, 26–27. (да ли је „икона Божија“ у човеку изгубљена после пада).³⁰ Овде се јасно да приметити оригенистичка заоставштина александријског „научног“ богословља, које је протагонисао Теофило Александријски (иначе, ватрени противник Оригена, када му се то из црквенополитичких разлога чинило умесним),³¹ са својим схватањем да је „икона“ Божија падом потпуно изгубљена у човеку, што је за монахе египатске пустиње, погружене у аскетски живот Цркве и зато знатно више „оптимистички“ оријентисане по том питању, представљало незамисливу саблазан. Св. Епифаније Кипарски је, имајући у виду такво схватање, јасно стао на страну трезвенијег тумачења: светитељ, наиме, није прихватио нити антропоморфитску позицију, нити оригенистичку, истакавши да „има многих који би покушали да локализују лик, или само на душу, или само на тело, или на врлине човекове. Сви ови покушаји иду погрешним путем од предања. Кат’ εἰκόνα није искључиво у души, нити је искључиво у телу, а било би погрешно порицати да је и у телу и у души... Човек је створен кат’ εἰκόνα, а не део човека“.³² Уосталом, такво гледиште је суштински „отачко“ – по овом питању је Св. Епифаније био доследан св. Григорију Нисском, његовој икониčnoј антропологији. Наиме, будући да се већ у време св. Григорија поставља питање **идентификације образа/иконе Божије** у човеку, велики и светлоносни Григорије изјављује:

„καὶ κατ’ εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν. Οὐ γὰρ ἐν μέρει τῆς φύσεως ἡ εἰκὼν, οὐδὲ ἐν τιῇ τῶν καθ’ αὐτὸν θεωρουμένων ἡ χάρις· ἀλλ’ ἐφ’ ἅπαν τὸ γένος ἐπίσης ἡ τοιαύτη διήκει δύναμις. Σημεῖον δὲ, ὅτι πᾶσιν ὡσαύτως ὁ

„И створи Бог човека, по образу Божијем створи га“. Образ се, наиме, не налази у једном делу природе и благодат није само у једном од онога што у њему постоји, него се та сила подједнако распростраје на читаву врсту. Знак за то је тај што

³⁰ Протојереј Георгије Флоровски, *Теофил Александријски и ава Апф из Пемдје (антропоморфити у египатској пустињи II)*, „Богословске студије“, стр. 71–97.

³¹ О „антиоригенизму“ Теофила Александријског и свим закулиским играма и интригама којима се служио, у које је покушао (и успевао) да уведе и св. Епифанија Кипарског, и које су за последицу имале и свргавање Златоуста, вид. А. В. Карташов, *Вселенские соборы*, Санкт-Петербург, 2002, стр. 169–175.

³² Исто, стр. 90. Овде као да је св. Епифаније имао на уму горепомеути навод из Оригеновог дела *Против Келса* у коме он експлицитно говори о души као оном делу у ком се садржи икониčnost човекова. И св. Григорије Нисски говори о човеку као икони Божијој у целини. Чињеница да он наглашава „ум“ и „слободну вољу“ као суштински битне елементе човекове икониčnosti ни у ком случају не значи да он поистовећује човекову икониčnost са „интелектуалним животом“ већ да Св. Отац у човеку препознаје „богоподобност“ у његовој могућности да остварује односе неусловљене природним датостима постојања – вид. ниже навод из св. Григорија Нисског.

νοὺς ἐγκαθίδρυται· πάντες τοῦ διανοεῖσθαι καὶ προβουλεύειν τὴν δύναμιν ἔχουσι, καὶ τὰ ἄλλα πάντα, δι' ὧν ἡ θεία φύσις ἐν τῷ κατ' αὐτὴν γεγονότι ἀπεικονίζεται. Ὅμοίως ἔχει ὁ τε τῇ πρώτῃ τοῦ κόσμου κατασκευῇ συναναδειχθεὶς ἄνθρωπος, καὶ ὁ κατὰ τὴν τοῦ παντὸς συντέλειαν γεννησόμενος, ἐπίσης ἐφ' ἑαυτῶν φέρουσι τὴν θεῖαν εἰκόνα.“

је свима подједнако дарован ум; сви имају способност мишљења, слободну вољу и све остало, по чему се Божанствена природа одражава у оном што је од ње створено. Онај човек, који се појавио приликом првог стварања света, као и онај који ће се појавити на крају света, подједнако ће на себи носити Божанствени образ/икону.“³³

ΠΕΡΙ ΚΑΤΑΣΚΕΥΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΥ 16, 17

О стварању човека 16, 17

На површини ове „антрополошке“ примедбе св. Григорија, као и „антрополошког“ сукоба у египатској пустињи 4. века у суштини лежи христолошки и космолошки проблем сучељавања два светоназора. Неприхватање иконе јесте израз антрополошког минимализма у Христологији и њему својствене мизо(х)илије у космологији – икона као сведочанство Оваплоћења јесте „саблазан“ са докетистичку теологију екстремног александризма. Суштински су се, у оба сукоба – и у сукобу око „иконе“ Божије у човеку, и у теолошким контроверзама 8. века – суочила два концепта: оригенистичко-монофизитски концепт бега од историје и материје у идеализован протолошки свет надтелесног бивствовања и концепт библијско-реалистичког пријема христолошке догме о Оваплоћењу Христовом као „новотворењу природа“ (по изразу св. Григорија Богослова)³⁴ тј. новог егзистенцијалног односа Тварног и нетварног оствареног у Христу. Такав христоцентрични, богомужевни однос Твари и творца јесте „иконичан“ без ма каквих „партикуларних“ и једностраних транспозиција: икона је потпуно сведочанство о обожењу као о есхатолошком стању људске природе која ће, колико је то тварној природи могуће,³⁵ постојати на начин божанске. Укинути или на било који начин минимализовати људску природу у том односу представља замрачење христолошког догмата у правцу монофизитизма, а негирање иконолошког

³³ Превод А. Пантелић: Св. Г р и г о р и ј е Н и с с к и, *О стварању човека*, „Господе, ко је човек?“, стр. 39. Иначе, могла би се (а и морала) написати посебна студија о теолошком значењу и значају иконе код Кападокијаца, поготово ако имамо у виду да је основне постулате позније и од Отаца развијене теологије иконе поставио св. Василије Велики (чувени израз: διότι ἡ τῆς εἰκόνης τιμὴ ἐπὶ τὸ πρῶτότυπον διαβαίνει. – „Јер се поштовање иконе преноси на прототип“ – св. В а с и л и ј е В е л и к и, *О Духу Светом* 18, 45; ово је locus classicus православне иконологије).

³⁴ „καὶνοτομοῦνται φύσεις“ – Св. Г р и г о р и ј е Б о г о с л о в, *Беседа на просветљење* (39), „Празничне беседе“, Требиње–Врњачка Бања, 2001, стр. 77

³⁵ Свети Григорије Нисски управо објашњава иконичност на следећи начин: „Τίνα τοίνυν αὐτοῦ τε τοῦ Θεοῦ, καὶ τοῦ πρὸς τὸ Θεῖον ὁμοιωμένου τὴν διαφορὰν καθορώμεν; Ἐν τῷ, τὸ μὲν ἀκτίστως εἶναι, τὸ δὲ διὰ κτίσεως ὑποστῆναι.“ „Какву ми онда уочавамо разлику између самог Божанственог и онога што се уподобљује Божанственом? Она је

догмата у правцу икономахије 8. века. У том смислу, „антрополошки“ спор 4. века је био антиципација христолошких спорова наредних векова, али и иконолошких спорова 7. и 8. века, који су, како је већ одавно примећено, представљали завршну етапу христолошких контроверзи. Оригенистичка (или бар екстремно александријска) потка монофизитске „теологије“ је неоспорна. Да ли се то може тврдити и за „теологију“ икономаха?

б) Оригенизам и идеологија позног иконоборства

Из перспективе данашње православне пребогате иконологије, скоро да нам немогуће делује да је ма кад била актуелна икаква „теологија“ иконоборства. Ипак, таква, пре идеологија, него теологија је имала своје корене у једној архаичној линији, суштински одређеној оригенистичким космолошким и христолошким основама.³⁶ Оптужба за „манихејство“ (тј. схватање по ком је материја зла), коју је православно богословље давало и даје икономахији, премда је суштински тачна, тешко је – или

у томе што је једно нестворено, док друго своје биће добија кроз стварање“ – Св. Григорије Ниски, *О стварању човека* 16, 12 (прев. А. Павловић). Дакле, разлика између Нетварног и тварног остаје: она је суштина иконичности која настоји да „премости“ овај онтолошки амбис. Ово је изузетно важно, с обзиром да ће св. Јован Дамаскин рећи: – „πάντως δὲ οὐ κατὰ πάντα ἔοικεν ἡ εἰκὼν τῷ πρωπάντως δὲ οὐ κατὰ πάντα ἔοικεν ἡ εἰκὼν τῷ πρωτοτύπῳ τούτῃ τῷ εἰκονιζομένῳ–ἄλλο γάρ ἐστιν ἡ εἰκὼν καὶ ἄλλο τὸ εἰκονιζόμενον–καὶ πάντως ὁράται ἐν αὐτοῖς διαφορά, ἐπεὶ οὐκ ἄλλο τοῦτο καὶ ἄλλο ἐκεῖνο. Οἶόν τι λέγω· Ἡ εἰκὼν τοῦ ἀνθρώπου, εἰ καὶ τὸν χαρακτήρα ἐκτυποῖ τοῦ σώματος, ἀλλὰ τὰς ψυχικὰς δυνάμεις οὐκ ἔχει· οὔτε γὰρ ζῇ οὔτε λογίζεται οὔτε φέγγεται οὔτε αἰσθάνεται οὔτε μέρος κινεῖ. Καὶ ὁ υἱὸς εἰκὼν φυσικὴ ὢν τοῦ πατρὸς ἔχει τι παρηλλαγμένον πρὸς αὐτόν· υἱὸς γάρ ἐστι καὶ οὐ πατήρ.“ – „Свакако, икона није исто што и прототип у свим погледима. Јер једно је икона, а друго је /оно што је/ иконизовано, свакако, може се видети разлика између једног и другог. А ја кажем: икона човека, чак иако носи и облик телесних обриса, ипак нема душевних сила, јер не живи, нити умује, нити чује, нити осећа, нити помера усне. И син је природна икона очева, и са њим има нешто различито, јер је син а не отац“ – Св. Јован Дамаскин, *Треће одбрамбено слово против клеветника Св. икона*, 16. (у последњој реченици је јасно да је Св. Отац мислио на синовско-очински однос код људи, а не у тријадолошком смислу). О месту овог аргумента у полемици Св. Јована Дамаскина протин иконокластичке псевдо-теологије в. V. Ваганоу, *The theology of early iconoclasts as found in St. John of Damascus Apologies*, Християнский Восток 4(Х), 2002, pg. 23-55. Текст Баранова је драгоцен је директно сучељава иконоборачке наводе и одговоре Св. Јована Дамаскина, па је и нама приликом израде рада био драгоцен, мада недостаје нека суштинска теза коју би аутор заступао или закључак који би извео. Такође, терминологија је „политички“, али не и теолошки „коректна“ (ваљда према укусу западне теолошке и црквено-историјске традиције): кроз читав текст се поштоваоци Св. Икона називају „иконодулима“ (Iconoduls) што је у мајмању руку смешно и неозбиљно.

³⁶ Ову „архаичност“ иконоборства примећује о. Георгије Флоровски: *Ориген, Јевсевије...* стр. 374.

никако – доказива из перспективе историјског континуитета иконоборачких тенденција у оквирима хришћанског богословља. Ипак, овакво платонствујуће схватање материје и света се, преко једног другог извора – оригенизма – инфилтрирало дубоко у свест одређених кругова Велике Цркве. Контроверза 8. и 9. века је просто избацила на површину сву дисхармонију између „стarih мехова“ јелинске, нарочито платонистичке, космологије и „новог вина“ библијског и светоотачког богословља.³⁷

Оригенистички карактер икономахијске теологије долази до изражаја у одлукама иконоборачког сабора у Јерији (од 10. фебруара до 8. августа 754. год, када је овај „васељенски сабор“ премештен у иначе за време иконоборства девастирану Влахернску цркву).³⁸

„πᾶσαν τὴν ἐρατικὴν συνεκαλέσασιν τοῦ τῶν θεοφίλων ἐπισκόπων ἀμῆγυριν, ὅπως συνοδικῶς ἐπὶ τὸ αὐτὸ γενομένη γραφικὴν τε συζήτησιν ποιησάμεν περὶ τῆς ἀπατηλῆς τῶν ὁμοιωμάτων χρωματουργίας τῆς καταστροφῆς ἐκ τῆς ὑψηλῆς καὶ θεῷ προποδοῦς λατρείας εἰς τὴν χαμαιζήλον καὶ ὑλικὴν κτισμαλατείαν [].“

„/иконаборачки цареви/ сазваше читав сабор богољубивих епископа, да би, сабравши се, и испитавши Писма поводом варљивих такозваних бојоорадњи /=икона/, које спуштају /ум/ са узвишеног и Богу подобног обожавања на земаљско и материјално обожавање твари...“³⁹

Оригенистички карактер оваквог резонувања је несумњив: посреди је иста она визија „савршене θεωρία-с“ која надилази све материјално, па и „Исуса у телу“ која је, као што показује о. Георгије Флоровски, надахњивала Јована Касијана⁴⁰ да оштро осуђује антропоморфите као ἰδιότες, а која је у „материји“ гледала топос космичког зла и препятствие спасења. Она је, преко евагријанства (а оно је, као што је општепознато у суштини актуелизован оригенизам и које је у то доба било аскетски, али за неке и богословски стандард) добила популарност у извесним круговима византијске

³⁶ Ову „архаичност“ иконоборства примећује о. Георгије Флоровски: *Ориген, Јевсевије...* стр. 374.

³⁷ Ефективна компарација коју су применили још Етјен Жилсон и о. Георгије Флоровски – вид. нав. чланак о. Г. Флоровског *Појам стварања код Св. Атанасија Великог*.

³⁸ Ф. У с п е н с к и, нав. дело, стр. 658.

³⁹ Нав. према V. В а г а н о в, ор. cit, pg. 34.

⁴⁰ Георгије Ф л о р о в с к и, *Антропоморфити у египатској пустињи*, стр. 64–65. Тек би требало истражити везу и утицај овакве, очигледно оригенистичке, духовности на развој аскетизма на Истоку. Евидентно је да је, бар у евагријанској аскетици и мистици, овакав отклон од материје, па чак и од „Исуса у телу“ постао τέλος подвига, што није могло да се не одрази на став који је у тим круговима формиран и према православној Христологији (позната су „десна скретања“ оригенистички расположених монаха) и иконологији (овде су углавном били присутни испади тадашњих „слободних интелектуалаца“).

⁴¹ Евагријанство Јована Граматака, иконоборачког патријарха из 9. века је, чини се, неспорно. Погл. нав. дело В. Баранова у ком се он позива на мишљење Ј. Гулијара, издавача Граматикових фрагмената који су дошли до нас.

интелигенције.⁴¹ У евагријевско-оригенистичкој („манихејској“) традицији, материја, као „акциденција“, као негативна космичка стихија, није могла наћи своје место чак ни у оквиру неке гносеологије засноване на аналогiji Бога и света који је створио, а која је, уз подразумевајуће се оградe „апофатичког“ богословља, била саставни део библијског предања, још од псаламских стихова и наведене 13. главе Премудрости Соломонових. **Материја и Божанство су, за иконоборце, као и за Оригена, не само неспојиви, већ и дијаметрално супрот(ставље)ни** – довољно је само подсетити на Оригенову искључивост у Логологији, која му није дозвољавала да развије Христологију у правом смислу речи (јер „Син је, наиме Реч (Verbum = Λόγος), стога се у Њему не може замислити ништа чувствено. Он је и Премудрост (Sapientia = Σοφία), а у Премудрости се, пак, не може подозревати ништа телесно“ – *О начелима* 1, 2, 6). Зато је идеал евагријевско-оригенистичке али и иконокластичке традиције „умствено созерцавање“⁴² које прокламује и Сабору у Јерији:

„Πάντες ὀρθοδόξως πιστεύομεν. Πάντες νοερώς τῇ νοερά θεότητι λατρεύοντες προσκυνούμεν. Αὐτῇ πίστις τῶν ἀποστόλων, αὐτῇ ἡ πίστις τῶν πατέρων, αὐτῇ ἡ πίστις τῶν ὀρθοδόξων. Οὕτω πάντες λατρεύοντες τῷ θεῷ προσεκύνουν.“

„Сви верујемо православно! Сви поштујемо умствено Божанство умствено /га/ обожавајући!“⁴³ Ово је вера Апостола, ово је вера Отаца, ово је вера Православних! Овако су сви /они/ обожавали Бога и поклањали му се!“⁴⁴

Саблажњеност самом могућношћу да се „вештаственим бојама“ (*δι' υλικῶν χρωμάτων*)⁴⁵ представи невештаствени Бог одјекује са сваке странице јеријских докумената. Оригенистички антагонизам између Бога и материје је засенио и јовановску

⁴¹ Евагријанство Јована Граматака, иконоборачког патријарха из 9. века је, чини се, неспорно. Погл. нав. дело В. Баранова у ком се он позива на мишљење Ј. Гулијара, издавача Граматикових фрагмената који су дошли до нас.

⁴² О оваквој мистици В. Сергей Леонтиевич Е п и ф а н о в и ч, *Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие*, Москва, 1996. стр. 29–32. То је „мистика ума и апстрахних созерцања“ – стр. 30.

⁴³ Из овог навода је очигледно да иконокласти (као и западни – углавном франачки -теолози тог доба) уопште нису познавали разлику између λατρεία и προσκύνισις, коју је истакао Седми васељенски сабор (вид. о томе српски превод Ороса вере Седмог васељенског сабора у Никеји у А. Ј е в т и ћ, *Историја и теологија Св. икона*, стр. 62–64, такође и чланак Virgil S a n d e a, *Icons*, ER, pg. 4352–4354.)

⁴⁴ Нав. према V. В а г а н о в, 35. О иконоборачком сабору у Јерији и његовим одлукама, више вид. у Ф. У с п е н с к и, нав. дело, стр. 658–661, поготово стр. 658–659 где су дате „анатеме“ икономаха против поштоваоца Св. икона, мада у уопштеном и лошем преводу. На енглеском језику постоји превод догматског дела јеријских саборских акта у *The Art of the Byzantine Empire 312-1453 – Sources and documents*, ed. by Cyril Mango, ed. Prentice Hall, 1972. pg. 165-169.

⁴⁵ Друга „анатема“ псевдо-сабора у Јерији: „Εἰ τις τὸν θεῖον τοῦ θεοῦ λόγου χαρακτῆρα κατὰ τὴν σάρκωσιν δι' υλικῶν χρωμάτων ἐπιτηδεύει κατανοῆσαι καὶ μὴ ἐξ ὅλης

благовест о Логосу који је постао тело (Јован 1,12). Наравно, иконокласти се позивају на претходне саборе. Ипак, ма колико се, разним „логичним“ силогизмима епископи сабрани на овом сабору позивали на Халкидонски орос, њима је суштинска нит православне Христологије измакла из погледа: ипостасно јединство Тварног и нетварног је за последицу имало могућност приказивања Нетварног Бога, као што то истиче св. Јован Дамаскин:

“Πάλαι μὲν ὁ θεὸς ὁ ἀσώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος οὐδαμῶς εἰκονίζετο, νῦν δὲ σαρκὶ ὁφθέντος θεοῦ καὶ τοῖς ἀνθρώποις συναναστραφέντος εἰκονίζω θεοῦ τὸ ὁρώμενον. Οὐ προσκυνῶ τῇ ὕλῃ, προσκυνῶ δὲ τὸν τῆς ὕλης δημιουργόν, τὸν ὕλην δι’ ἐμὲ γενόμενον καὶ ἐν ὕλῃ κατοικῆσαι καταδεξάμενον καὶ δι’ ὕλης τὴν σωτηρίαν μου ἐργασάμενον.”

„Некада Бог, Бестелесни и Невидљиви не бејаше приказиван. Али сада, када се Бог јавио у телу и живио међу људима, ја приказујем видљивог Бога. Не обожавам вештаство, већ обожавам Творца вештаства, Који је постао вештаство због мене, Који се настанио у вештаству и Који је, кроз вештаство, остварио моје спасење“.⁴⁶

Λόγος ἀπολογητικὸς πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας 16

(Прво) одбрамбено слово против клеветника Св. Икона, 16⁴⁷

Тема овог рада нам не допушта да шире елаборирамо Дамаскиново богословље иконе: оно је заправо „класично“ отачко-православно богословље са израженим осећајем за библијски реализам Оваплоћења; оно је христолошки засновано и ослобођено било каквих слабости које би проистикале из некритичке рецепције јелинског

καρδίας προσκυνῇ αὐτὸν ὁμμασι νοεροῖς ὑπὲρ τὴν λαμπρότητα τοῦ ἡλίου ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ ἐν ὑψίστοις ἐπὶ θρόνου δόξης καθήμενον, ἀνάθεμα. ! – „Ако неко покуша да схвати (=прикаже) божански карактер/обрис Бога Логоса према Оваплоћењу **путем вештаствених боја**, а не да целим срцем и умственим очима поштује Онога који је, изнад светлости Сунца, с десне стране Бога, на висинама, сео на престо славе /Божије/, анатема!“ – Овакви наводи су давали директног повода православним да иконоборце оптуже за „манихејство“.

⁴⁶ Модификован превод из: Борис Б о б р и н с к о ј, *Кратак преглед спора о иконама* (први дио), „Светигора“ бр. 165, стр. 34. Превод дат у „Светигори“ уместо „вештаство/ материја“ (ὕλη) има „твар“ (κτίσις): ове две речи у отачком Предању могу али и не морају значити исто.

⁴⁷ Више о Св. Јовану Дамасину и овим његовим апологетским беседама вид. Атанасије Ј е в т и њ, *Епоха, живот, дела Св. Јована Дамаскина*, у св. Јован Дамаскин, Беседе, Требиње-Врњци, 2002, стр. 67-70. Слично св. Јован Дамаскин говори и: 4. парафразу овог Слова: „Οὐ προσκυνῶ τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα, ἀλλὰ προσκυνῶ τὸν κτίστην κτισθέντα τὸ κατ’ ἐμὲ καὶ εἰς κτίσιν ἀταπεινώτως καὶ ἀκαθαίρετως κατεληλυθότα, ἵνα τὴν ἐμὴν δοξάσῃ φύσιν καὶ θείας κοινωνὸν ἐπεργάσῃται φύσεως.“ – „Не поштујем твар уместо Творца, већ поштујем Творца који се створио по мени (тј. оваплотио) и /који је/ непонижено и неослабљено сишао у твар да ми прослави природу (тј. да прослави људску природу) и да је опет учини причасном Божанској“.

менталитета: као јелинофони Семит, св. Јован Дамаскин потврђује тезу о. Георгија Флоровског да је иконоборство било више условљено остацима паганског јелинског светоназора него арапско-јеврејског семитизма са којима је могућа једна „изванредна аналогија“⁴⁸, из које ипак не треба извучити пренагљене закључке. Пре ће бити да је екстремни јелинизам одредио иконоборачку позицију.⁴⁹ Када упоредимо текстуалне наводе и доктринарне импликације тих навода, оригенистичка потка тог јелинизма, коју је назначио о. Георгије Флоровски, јасно долази до изражаја: **Оригенизам заправо јесте идеолошка позадина иконобораче псевдо-теологије познијих векова.**

THE NOTION „ΕΙΚΩΝ“ IN ORIGEN

Darko Đogo,

Orthodox Theological Faculty

University of Eastern Sarajevo

Summary: Origen is one of the most influential writers of Ancient Christendom, whose stances had a major impact on formation of both orthodox and heterodox schools of thought. The author is investigating Origen's view of iconology, as well as his contribution to the theological foundation of iconoclasm.

Key words: *Origen, icon, iconism, platonism, Tryadology, iconoclasm*

⁴⁸ Г. Флоровски, *Ориген, Евсевий...* стр. 355, нарочито стр. 357.

⁴⁹ Како и закључује „васељенски прота“: Г. Флоровски, нав. дело, стр. 375.

РАЗМИШЉАЊА О НЕЛИНЕАРНОСТИ ЛИТУРГИЈСКОГ ЈЕЗИКА*

Драгица Тадић,
Хришћански културни центар

Апстракт: У другој половини XX века на сцену светске књижевности ступа нови облик литерарног израза који се назива нелинеарна или хиперкњижевност, а један од њених најзначајнијих представника јесте Милорад Павић. Дело нашег најчитанијег савременог писца, као и његови огледи из области теорије књижевности, подстакли су нас на размишљање о литургијском језику Цркве. У нелинеарном роману, прича се не креће непрекинуто праволинијски од почетка ка крају, већ се одвија према одређеном кључу. На сличан начин, богослужбени текстови се читају према кључу времена, односно календару. Постојање две његове стране, покретне и непокретне, изображава дијалектику створеног и нествореног, као и божанско дело спасења творевине. Попут нелинеарног романа, који је у суштини дијалог писца и читаоца, и богослужење је дијалог, али не Бога са сваким појединцем, него са заједницом Цркве. То је слободни дијалог љубави Тела Христовог, којег изграђује Дух Свети, са Богом Оцем и Творцем.

Нелинеарна књижевност, чији је истакнути представник Милорад Павић, подстиче на размишљања о литургијском језику Цркве. Попут нелинеарног романа, литургијски текстови се такође читају према одређеном кључу, у овом случају по кључу времена чије две стране, покретна и непокретна, одсликавају дијалектику створеног и нествореног. Као и нелинеарни роман, богослужење је дијалог Бога као „Писца“ са заједницом Цркве.

Кључне речи: Милорад Павић, Литургија, језик, богослужење

Када је године 1984. Милорад Павић објавио *Хазарски речник* – роман лексикон у 10.000 речи, ушао је на велика врата у светску књижевност. Многи критичари су тада забележили да је Павић писац чудесне имагинације и предводник европске постмодерне. Оно што је било потпуно ново и неуобичајено јесте начин читања, који је свакако био условљен начином писања овога дела. Роман није почињао на првој страни и непрекинуто текао ка последњој, него се читалац кроз њега кретао као кроз речник, креирајући сваки пут нову, другачију и потпуно аутентичну причу.

У истом маниру, али са другим кључем читања, написан је и *Предео сликан чајем* (објављен 1988. године), који се може читати водоравно или усправно. Ако се тај роман-укрштеница чита усправно, у први план доноси портрете јунака књиге. Ако се иста поглавља читају у водоравном следу (на „класичан начин“) она у први план истичу заплет и расплет књиге.

Уследили су потом роман – клепсидра *Унутрашња страна ветра*, роман – тарот *Последња љубав у Цариграду* и многа друга дела. Интересантна је и драма *Позоришни јеловник: Заувек и дан више*, који нуди три почетка – предјела, једно главно јело и три завршетка – посланице.

Свако ко је прочитао макар неко дело Милорада Павића може са сигурношћу да каже да је он највећи мајстор у стварању отворених дела. Али шта заправо значи отворено дело? Аутори отворених дела нуде својим читаоцима два или више равноправна читања и, разуме се, по природи ствари захтевају од својих читалаца већи духовни напор, премда то на први поглед не мора изгледати тако.

Начин писања Милорада Павића, познат као нелинеарна или хиперкњижевност, има све већи број присталица, нарочито у Америци. Умберто Еко који је мање познат као аутор неких списа из теорије литературе, од којих је један и код нас преведен под називом „Отворено дело“, први је теоретичар који је термилошки фиксирао једну битну разлику између два начина књижевног обликовања. Од домаћих писаца ваљало би поменути и Ненада Илића и његов роман *Цариградски друм* који прати разне периоде српске историје испреметане на путу Београд – Цариград. Дакле, кључ за читање је пут, простор изукрштан са временом, који је метафора пута за Било Који Град – Царство Небеско. Ако су ови романи од стране критике наведени као незаобилазно штиво новог века, вреде да се и ми позабавимо њима али с аспекта теологије и литургијског језика који и сâм Павић помиње.

У свом есеју *Почетак и крај романа*, који се осим у књизи *Роман као држава и други огледи* може наћи и на веб страници www.khazars.com, Милорад Павић каже:

„Суштина је у томе да наш хиљадама година уврежени и већ помало овештали начин читања можемо да изменимо. И то на тај начин, што ћемо са читаоцем поделити посао дајући му равноправније место у стварању књижевног дела. Дајући му могућност да сам крчи сопствени пут кроз роман, песму или причу, чија ће се садржина мењати у зависности од тога коју је мапу читања читалац изабрао. Такав књижевни поступак познат је данас у свету књижевне теорије под различитим назнакама (hypertext, nonlinear narratives, interactive fiction, la literature a contrainte, при чему треба имати на уму да је овај француски назив нешто обухватнији). Међутим, онај ко хоће да мења начин читања једног романа, мора да мења и начин писања тог романа. Треба дакле, створити такво дело које пружа могућност читаоцу да га користи као интерактивну прозу. То захтева сасвим другачију, нову технику писања романа или приче, технику која унапред предвиђа различите токове читања и омогућује их. То помало личи на напуштање линеарности писаног језика и враћа нас механизму који познајемо из снова и мисаоног тока, или из усмене књижевности. Људски снови и мисли нису линеарни, они се роје и бокоре на све стране, имају симултаност која захвата у живот и из живота знатно више и шире него било какав језички исказ. То сви знамо из искуства.“

При помену искуства најпре треба поменути литургијско искуство, као и литургијски језик, којег и сам Павић наводи као пример нелинеарног. Даља и дубља размишљања су нас навела на неколико закључака за које сматрамо да би их вредело размотрити.

Данашња Црква има свој устаљени богослужбени језик и богослужбени ритам који се градио вековима и који отприлике изгледа овако: постоје свакодневне службе – јутарње, вечерње и часови, и недељна и празнична Литургија. Све оне имају утврђени основни поредак, али (што је за овај текст веома битно), садржина је увек другачија. Из различитих богослужбених књига, као што су Часослов, Минеј, Службеник и друге, у зависности од дана бирају се текстови молитава, писаних у поезији или прози, и одређује њихов распоред. Дакле, сви богослужбени текстови који су данас у употреби сабрани су у неколико књига, али су варијанте њиховог читања безбројне и зависе од кључа који је у овом случају време.

Архимандрит Василије каже: „Васцела творевина, простор и време, имају вредност зато што су пројава љубави Божије. Љубав чини простор Рајем, а у време она доноси оно што је безвремено и вечно.“

Богослужбено време није обично време, него је освештано, време које уноси вечност у створени поредак. Док су Грци време посматрали као цикличну појаву, Јевреји као праволинијску, која има свој почетак у стварању, време хришћана је синтетичко. Оно почиње стварањем света и човека Речју Божијом и тече праволинијски ка свом крају. У једном тренутку историје у њега улази Оваплоћени Логос, а са Његовим Васкрсењем и вечност. Од тада оно наставља да се креће праволинијски, али при том у Светој тајни Литургије, сваки пут када се она савршава, у време Духом Светим улази вечност. Та вечност, есхатон, опште васкрсење и вечни живот у Христу, јесте циљ и условно речено крај времена, али не као његова пропаст, него као његово испуњење.

Ова тајна је изображена и у кључу читања богослужбених књига који је, као што смо рекли, време, односно календар. Наиме, време је у Цркви обележено празницима и они су разврстани у два циклуса: покретни и непокретни. Непокретни празнични циклус почиње 1. септембра од када се нижу успомене на различите догађаје из историје људског спасења и помени разних светитеља, по устаљеном и утврђеном реду. Жижа покретног празничног циклуса је прослављање Христовог Васкрсења, а догађаји везани за њега се не празнују утврђеног датума, него у односу на Празник над празницима. Свима је из искуства познато да Васкрс није увек истог датума, те се сходно томе одређује и датум празновања Цвети, Спасовдана или Духова.

Ова два циклуса, односно две стране кључа за читање богослужбених књига, су веома очигледна слика читаве икономије људског спасења. Наиме, људска створена историја је одређена простором и временом а икона те везаности је непокретни празнични циклус. Стога се успомене на светитеље и догађаји из живота светог Јована Крститеља и Пресвете Богородице, која је била једна од нас, створених људи, прослављају увек у исти, датумом утврђени дан. И само рођење Господа Исуса Христа припада непокретном календару и тиме сведочи да се Бог оваплотио и да је узео људско тело и сва ограничења која му припадају, и просторна и временска. Међутим,

прослављање Васкрсења Христовог, које је једини нови догађај под сунцем, припада покретном календару. Христос је васкрсавши и победивши смрт, неизбежну судбину читаве творевине, пробио обруч затворене онтологије у којој се све до бесконачности понављало и вртело у круг, као што се и сваки непокретни празник врти у круг и понавља истог датума из године у годину. Укинуо је стеге простора и времена и дао свему створеном могућност да живи божанским, вечним животом. На исти начин празник Христовог Васкрсења пробија обруче утврђеног, створеног времена изображеног непокретним циклусом и облагорађује га уласком вечности. Могли су светитељи живети својим подвижничким животом, могла је Пресвета Богородица родити Богочовека, али ништа не би донело спасење од тока времена које собом носи пролазност и завршава се у пропасти непостојања. Једино је Христово Васкрсење творевини отворило врата вечности.

То што и даље постоје оба циклуса, и покретни и непокретни, показује нам неизмерну љубав Божију која не уништава ништа што је створила, него га узводи ка његовом назначењу. Тако након Христовог Васкрсења није заборављено Његово рођење, нити подвиг Његове мајке и неизмерног броја светитеља. Све што је постојало, наставило је да постоји, али сада на нови, обновљен начин. Свему је дат приступ ка вечности које није само неизвесна нада у далеку будућност, него је прославом Христовог Васкрсења на свакој недељној Литургији већ присутна сада и овде.

На овом месту треба рећи и да су химне светитељима и молитве у различите дане и за разне потребе веома разнолике, док су евхаристијске молитве (барем у нашој богослужбеној традицији) увек исте. Међутим, њихово изговарање сваке недеље није оно бесконачно понављање створеног тока, него напротив, изношење вечних и непроменљивих истина, онога што је Бог по својој неизмерној љубави учинио за нас, од стварања, до другог и славног Христовог доласка. Те молитве не одражавају наше узалудно кретање по затвореном кругу створености, него Истину која је сâм Господ и која припада вечности.

Огледи Милорада Павића о нелинеарној књижевности наводе на размишљање о још једној теми. Наиме, у наведеном есеју *Почетак и крај романа*, он каже: „Ја покушавам да променим начин читања романа у том смислу што сам повећао улогу и одговорност читаоца у стварању дела. Пребацио сам на њих одлуку о избору заплета и расплета романа, где ће почети, а где завршити читање, одлуку чак о судбини главних личности.“

Видимо, дакле, да настанак једног романа није само у рукама писца који га потом као готово дело предаје свом пасивном читаоцу на усвајање. У процесу стварања у великој мери учествује и читалац, па би се стога могло рећи да Павићев роман представља дијалог.

Када ту слику пренесемо на литургијски живот Цркве, уочићемо неколико разлика. Наиме, писац постмодернистичког романа води милионе потпуно различитих дијалога са милионима различитих читалаца. Тако његов роман добија безброј различитих живота од којих се сваки може посматрати као засебни ентитет. Дијалошки начин постојања је веома похвалан, али оно што му недостаје, гледано из хришћанске

перспективе, јесте то што је сваки однос писац – читалац у крајњој линији самоза-творена монада и индивидуа. Он је ограничен на две особе и нема никакве везе са односом других сличних парова.

Читање богослужбених текстова је другачије. Рекли смо већ да је кључ освећено литургијско време које има две стране: покретну и непокретну. Међутим, тај кључ није у рукама сваког појединог верника, него Цркве као заједнице. Не узима га у руке свако за себе и стварајући тако своју сопствену причу, различиту од свих осталих. Њега, напротив држи заједница верних обједињених Духом Светим у Тело Христово, њиме обликује језик и води један и јединствен дијалог са Богом Оцем, Творцем, Писцем.

Ова слика би се на први поглед могла учинити као ограничавајућа за ствара-лачку слободу сваког појединог верника. И јесте, ако слободу посматрамо у створе-ним категоријама, као могућност избора. Али, нажалост, та слобода за коју се човек током читавог живота бори и отима, није права слобода. Она није чак ни могућност избора. Наиме, најновија научна истраживања су показала да човек нема способност избора пошто свесним делом његовог мозга управља несвесни. Он му нуди најразли-читије саржаје, а свесни део мозга само одбацује оне које не жели.

Обично се сматра да када пожелимо да померимо десну руку, ми најпре има-мо мисао о томе, а мозак потом даје наредбу мишићима и нервима да помере руку. Дакле, померили смо руку зато што смо то желели, то је био наш избор. Заблуда! Не-уролошка испитивања су показала да је најпре несвесни део мозга дао наредбу о по-мерању десне и, на пример, леве руке. Онда је свесни део мозга одбацио померање леве, и померио само десну руку.

Наука, дакле, показује оно што хришћани верују и Духом Светим знају векови-ма, да је створени пали човек потпуно неслободан и да се сва његова слобода своди на *не*. А хришћанска, истинска слобода, на коју је човек још од стварања призван, јесте *да*.

У Тројичном Богу који је савршена заједница љубави, све је *да*, а и самом чо-веку је дата могућност да живи на божански начин и да пројављује своју слободу ко-ја је *да* Богу. Наиме, човек је, као и све остало, створен без икакве нужности, из чи-сте Божије љубавне намере, и створен је да живи вечно. Како је настао из небића, он му по својој створеној природи стално тежи. Међутим, намера Божија је била да ни-шта што постоји не пропадне, него да у Богу живи вечно. И Он је својом силом то лако могао да оствари. Међутим, пошто је Бог безгранична љубав која ништа и ни-кога не условљава, него се без престанка даје, Он је човека створио по икони Својој, а то пре свега значи да му је дао слободу. Тако човеков вечни живот у Богу не може бити производ нужности, који би у крајњој линији могао личити на некакву осуду и казну, него је последица слободе човекове да Богу каже *да*, док они који не желе веч-ни живот у љубавној заједници са Светом Тројицом, ничим нису на то присиљени.

Таква слобода се управо изражава на литургијском сабрању када сви кажемо *да* Богу и ближњима и као једно тело, једним срцем, једним умом и душом читамо богослужбене књиге по кључу освештаног времена и једним језиком водимо дијалог љубави са Оцем.

Павић и његови истомишљеници имају потпуно право када кажу да не желе да стварају дела „која личе на једносмерне улице, по којима се све креће од почетка ка крају, од рођења ка смрти“. То уистину јесте најдубљи порив људског бића које је створено и као такво се креће ка смрти, али које је по љубави и благодати Божијој назначено и призвано на вечност. А истинско и пуно остварење те исконске тежње се налази у литургијском животу Цркве где се све креће у обрнутом смеру, од смрти ка рођењу и вечном животу, од крштењске смрти за овај свет и рађања за вечни живот који се причешћем телом и крвљу Христовом увек изнова обнавља и узраста из славе у славу.

Захваљујемо се господину Павићу на надахнућу.

RÉFLEXIONS DE LA LANGUE LITURGIQUE COMME AN A LITTÉRATURE À CONTRAINTE

Dragica Tadic,

Centre culturel créé hien

RÉSUMÉ: *Au cours de 2^e moitié du 20^e siècle, dans la scène littéraire apparut une forme nouvelle de l'expression écrite nommée la littérature à contrainte. L'écrivain serbe Milorad PAVIC est un de ses représentants les plus connus. Son œuvre littéraire a inspiré quelques réflexions de la langue liturgique de l'Église. Dans la littérature à contrainte, l'histoire ne se déroule pas linéairement dès le début jusqu'au fin, mais selon un clé de lecture. Pareillement, les textes liturgiques sont lu selon le clé qui est le temps, c'est-à-dire le calendrier. L'existence de deux ces côtés, mobile et immobile, reflète la dialectique du créé et de l'in-crée, aussi bien que l'œuvre divin de salut. Comme c'est le cas dans un romain à contrainte, qui représente le dialogue de l'écrivain et du lecteur, la service liturgique est aussi un dialogue du Dieu, pas avec chacun fidèle individuellement, mais avec la communauté ecclésiale. C'est le dialogue libre de l'amour entre le Corps du Christ, constitué par l'Esprit-Saint, avec le Dieu le Père et Créateur.*

Mors-cles: *Milorad Pavić, liturgie, langue, la service liturgique*

ИСТОРИЈСКИ РАЗВОЈ ОРГАНИЗАЦИОНЕ СТРУКТУРЕ ЦРКВЕ

Оливер Суботић

***Апстракт:** Од почетне заједнице која је обухватала неколико евхаристијских сабрања, Црква је убрзо постала организам васељенских димензија, што је условило и консеквентан развој њене организационе структуре. То је посебно био случај после ревидирања друштвеног статуса Цркве и потоњег вишевековног функционисања у оквиру РOMEЈСКОГ царства, али и у нововековном периоду. Поред идентификовања конкретних историјских организационих схема и кључних фактора који су утицали на њихову еволуцију, потребно је одредити и однос према темељним еклисиолошким поставкама.*

***Кључне речи:** црквена општина, дијецеза, митрополитски систем, егзархијски систем, Пентархија, сабор, синод, етнарх, централизам, етнофилетизам, етатизам, дијаспора.*

ОРГАНИЗАЦИОНА СТРУКТУРА У ПЕРИОДУ РАНЕ ЦРКВЕ

Основна организациона јединица у периоду ране Цркве била је црквена општина која је била директно подређена евхаристијској структури локалне цркве. Апостоли су црквене општине отварали у градовима Римске империје (по принципу једна црквена општина у једном граду) и на њихово чело постављали старешине.¹ Било је додуше случајева да су сâми апостоли били старешине општина,² но у целини гледано, апостоли били њихови оснивачи, а предстојатељи (старешине) су били епископи. Црквене општине су тако биле под директном управом епископа и савета свештеника, управо према евхаристијском поретку – административно устројство Цркве од раних времена се тако базира на апостолској служби, епископату и светотајинском животу сваке помесне Цркве.³ Првобитне организационе јединице нису биле узајамно неповезане –

¹ Благога Гардашевић, „Управљање епархијом по православном црквеном праву (историјски развитак)“, *Избор црквено-правних радова*, Богословски факултет СПЦ, Београд 2002, стр. 297.

² Исто, 299. – На челу Јерусалимске црквене општине је био Јаков, брат Господњи.

³ Власије Фидас, *Канонско право: богословска перспектива*, Богословски факултет СПЦ, Београд 2001, стр. 126.

напротив, постојала је веза која је најчешће била одређена њиховим постанком или географским положајем.⁴ Оне су имале веома развијену социјалну делатност у помагању хришћана који су били економски угрожени,⁵ што је био додатни подстрек даљем развоју организационе структуре.⁶

Временом се ове црквене јединице тако организују да у 2. и 3. веку епископије водећих градова (метропола) постају централне тачке ширих округа.⁷ Њихов епископ полако постаје први епископ у ширем округу, са посебним ингеренцијама, а опсег тих ингеренција и конкретно организационо устројство се разликује од округа до округа.⁸ Канонска основа за овакву организациону схему је 34. апостолско правило, које одређује да епископи сваке помесне Цркве треба да имају првог међу собом оног који узима прву катедру.

Упоредо са тим процесом, организациона структура ране Цркве се прилагођава државно-административном уређењу Римске империје у случајевима где је то било практично и потребно, али га се не држи ригидно уколико то нарушава њену унутрашњу структуру.⁹

Проблем преплитања области јурисдикције је навео Цркву да саборски одреди да се по питању граница црквена администрација географски мора ускладити према политичким границама.¹⁰ Тај приступ је онемогућавао распрострањавање епископске

⁴ Никодим Милаш, *Правила Православне Цркве с тумачењима*, књига I, Нови Сад, 1895, истоимено фототипско издање, Истина, Београд – Шибеник, 2004, стр. 94.

⁵ У том погледу је карактеристичан пример Јерусалимске црквене општине. Погледати: Дап 4, 32, 34.

⁶ Благота Гардашевић, „Улога првих хришћанских општина у организацији цркве“, нав. дело, стр. 51.

⁷ Алексеј П. Лебедев, *Свештенство древне Васељенске цркве*, превод са руског Младен М. Станковић, Zepher world book, Београд 2002, стр. 188–197. – Као потврду тези да се организација епископија ширег округа са централном епископијом може лоцирати већ у 2. веку, Лебедев наводи пример Иринеја Лионског, који посланицу Римској цркви пише „у име свих галских епископа“, наводећи поред тога и пример првих епископа малоазијских цркава крајем 2. века.

⁸ Александар Шмеман, *Историјски пут Православља*, превод са руског Марија и Бранислав Марковић, Митрополија цетињска, Цетиње 1994, 173–174. – Тако је у Африканској цркви највиши ауторитет био сабор епископа са редовном динамиком састајања. У Египту, са друге стране, централизам и власт александријског епископа бива далеко јаче изражен у односу на остале епископе који фактички имају потпуно подређен положај. Антиохијска катедра, у поређењу са Александријском из тог периода, има знатно мањи утицај и власт међу сиријским епископима.

⁹ Николај Афанасјев, *Трпеза Господња*, прев. са руског Ксенија Кончаревић, 2. допуњено издање, Цетиње 2001, стр. 106. – Аутор наводи конкретан пример односа села и града средином 2. века, који су у оквиру Римске империје били јединствена целина (град и околна села), док је село са својим хороепископом имало знатно већу аутономију у црквеном погледу. Тиме је рана Црква поставила своје структуралне постулате изнад државно-административне структуре.

¹⁰ Никодим Милаш, нав. дело, књига I, стр. 244; Александар Шмеман, нав. дело, стр 176; Георгије Острогорски, *Историја Византије*, Народна књига – Алфа, Београд 1998, стр. 55. – Примера ради, у време цара Константина римска држава је била подељена на четири префектуре,

власти ван своје области (односно преплитање јурисдикција у простору), а са друге стране отворио простор за административно-организациону субординацију у одређеним случајевима.

Црквене дијецезе (области) су стога углавном верно следиле државно-административну поделу,¹¹ мада је и ту било изузетака.¹² Дијецеза као епархијска област је у себи обухватала неколико епархија чији су предстојатељи у питањима која су прелазила границе епархије били потчињени предстојатељу дијецезе.¹³ Предстојатељ дијецезе није био нека врста надепископа нити је имао непорециву власт над епископима у његовој области, али је имао право надзора стања у области у њеној свеукупности, првенство међу осталим епископима и право председавања обласним саборима.¹⁴ То значи да увођењем оваквог административног система није нарушено правило по коме је епископ у својој епархији потпуно самосталан по питању унутрашњих послова уколико их чини у канонски одређеним границама.¹⁵ За ову проблематику је везана и појава аутокефалних цркава,¹⁶ која се везује за аутокефалност митрополија уређену преко Првог васељенског сабора.

НАСТАНАК МИТРОПОЛИТСКОГ СИСТЕМА

Канони 4. и 5. Првог васељенског сабора у административно устројство Цркве експлицитно уводе митрополитског систем. Могуће је да је један од главних узрока

међу којима је једна била префектура Истока, при чему се она састојала од пет дијецеза: Истока (центар Антиохија), Египта (Александрија), Азије (Ефес), Понта (Кесарија Кападокијска) и Тракије (Ираклија) и свака се даље делила на провинције, а оне на епархије. Број и обим префектура се мењао све до краја 4. века када су се њихове границе усталиле. Термини *дијецеза*, *провинција* и *епархија* воде порекло из административне терминологије уређене римским правом.

¹¹ Алексеј П. Лебедев, нав. дело, стр. 200–202. – Да је био потребан пре свега политички, а не црквени значај града, говори нам пример Јерусалима. Иако је одувек најсветији град у хришћанској свести, ипак у 2. и 3. веку његов епископ нема одређену јерархијску власт, а чак бива потчињен епископу Кесарије Палестинске која је имала већи политички значај у том тренутку. Са друге стране, Риму, Александрији, Антиохији, Картагини и Неокесарији значај је давала управо политичка улога тих градова.

¹² Исто, 204–205. – Аутор наводи пример јурисдикције александријског митрополита, која је у 2. и 3. веку била територијално шира од грађанске поделе.

¹³ Никодим Милаш, нав. дело, књига I, стр. 242.

¹⁴ Исто, 245.

¹⁵ Благота Гардашевић, „Управљање епархијом по православном црквеном праву (историјски развитак)“, нав. дело, стр. 306.

¹⁶ Термин аутокефалност је имао различита значења у различитим епохама и није увек значао самосталност у данашњем смислу те речи. Примера ради, у византијској епохи је означавао архиепископије које су биле независне од месног митрополита и биле директно потчињене Цариградској патријаршијској катедри. Погледати о томе: В. А. Цыпин, *Церковное Право*, PDF електронска верзија, Holy Trinity Orthodox School, стр. 144.

увођења митрополитског система јачање јединства помесних Цркава око одређених центара који су се поклапали са политичким центрима и успостављање епархијских сабора као органа изражавања јединства, пре свега по питању рукополагања епископа.¹⁷ Канони Првог васељенског сабора тај циљ спроводе на више начина.¹⁸ По питању (ин)директне улоге коју је митрополитски систем имао за увођење патријарашког постоје различита мишљења.¹⁹

Иначе, назив „митрополит“ је био потпуно непознат пре Првог васељенског сабора,²⁰ мада је из формулације његовог 6. канона јасно да је митрополитска организација већ постојала пре сабора,²¹ иако није експлицитно навођена као таква. Митрополит је, дакле, епископ митрополијске области („обичан“ епископ је надлежан само за своју епархијску област, тј. град са околином), у смислу да је епископство његова суштинска служба, а митрополитско звање организационо-управног карактера.²² У митрополитском систему, епископ метрополе је у својој подручној области морао бити консултован око свих важнијих послова из те области који су сами по себи прелазили границе појединачних епархија. Конкретне ингеренције митрополита биле су у сазивању епархијског сабора, његовом председавању и спровођењу његових одлука.²³

¹⁷ Власије Фидас, нав. дело, стр. 130.

¹⁸ Канон 4. Првог васељенског сабора то чини кроз правило о постављању епископа од стране више епископа уз верификацију митрополита дате области, а канон 5. кроз саборско окупљање епископа ради решавања проблема везаних за целу област. Канон 6. истог сабора инаугурише принцип већинског гласања у митрополитском систему у случају да епископ буде постављен без сагласности митрополита.

¹⁹ Постоји мишљење међу неким савременим канонолозима да митрополитски систем који је канонски верификован још од најранијих времена Цркве, већ одредбама Првог васељенског сабора лагано прелази у патријарашки. Поводом првенства митрополија наведеног у 6. канону Првог васељенског сабора (конкретно: првенства Александријског, Римског и Антиохијског епископа и њихове јурисдикције), епископ Атанасије Јевтић тумачећи овај канон наводи да он „признаје будућа Патријарашка преимућства, која су започета (половином 2. века) са Митрополитским правима, што сведочи и потврђује 34. канон Апостолски“. Погледати детаљнији увид у тумачење овог канона у зборнику *Свештени канони Цркве*, превод и коментар Атанасије Јевтић, Београд 2005, стр. 71.

²⁰ Алексеј П. Лебедев, нав. дело, стр. 189.

²¹ Канон почиње речима „Нека се држе стари обичаји, који постоје у Египту, Ливији и Пентапољу..“, напомињући уз ове области александријске јурисдикције још и Рим и Антиохију, што говори о положају епископа тих катедри као првих у својим областима.

²² Погледати тумачење 11. канона Антиохијског сабора у: *Свештени канони Цркве*, стр. 258.

²³ Власије Фидас, нав. дело, стр. 131.

ЕГЗАРХИЈСКИ СИСТЕМ

Егзархијски систем,²⁴ као директни увод у патријарашки, се уводи на Другом васељенском сабору.²⁵ Канони 2. и 6. овог Сабора уводе неку врсту надмитрополитског саборског ауторитета, при чему се руководе политичким устројством РOMEЈСКОГ царства и административној подели на шире области – дијецезе, у контексту забра-не рукополагања епископа ван подређене области и суђења истима.²⁶ Цариградска катедра 3. каноном овог Сабора добија првенство части после Епископске катедре Рима.²⁷ Иако је посредством егзархатског система уведена нека врста надмитрополитског система,²⁸ аутокефалност митрополија је задржана до Четвртог васељенског сабора када је укинута у корист новог, патријарашког система.²⁹

ПАТРИЈАРАШКИ СИСТЕМ

Проблем подређивања митрополита ширем административном телу је решен одредбама Четвртог васељенског сабора који уводи патријарашки систем у виду Пентархије – првенства катедре Рима, Цариграда, Александрије, Антиохије и Јерусалима и увођења конкретне надмитрополитске власти. Многи фактори су утицали да одређена катедра добије одређене почести – старина, апостолско порекло, мученичка слава, геополитичке погодности, величина, богатство.³⁰ Није спорно да је 34.

²⁴ Појам „егзарх“ је током векова добијао различита значења, мада се најчешће узима у контексту првог епископа у митрополитском округу. У Руској православној цркви данас ова титула има посебно значење. Погледати: В. А. Цыпин, нав. дело, стр. 102–104.

²⁵ Каноном 2. овог Сабора. Погледати у вези са тим тумачење епископа Атанасија Јевтића у: *Свештени канони Цркве*, стр. 86.

²⁶ Власије Фидас, нав. дело, стр. 52–54.

²⁷ Неки канололози тврде да је управо давањем повластица части цариградском патријарху положена нека врста темеља патријарашком систему у Цркви. Погледати: Никодим Милаш, нав. дело, књига I, стр. 249. – Са друге стране, насупротив честим тврђењима да је ово уперено против примата римског епископа, постоје доста аргументовани ставови да је то било усмерено директно против претензија Александријске катедре, која је заступала став да је она друга по важности иза Рима, како у грађанским тако у црквеним питањима. Погледати: John Mayendorf, „Ecclesiastical organization in the History of Orthodoxy“, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 4/1, 1960, стр. 9.²⁸ Егзарх је према неким канололозима био митрополит шире провинције која под собом има више области, а према неким патријарх. Погледати тумачење 9. канона Четвртог васељенског сабора у: *Свештени канони Цркве*, стр. 109.

²⁹ Власије Фидас, нав. дело, стр. 142.

³⁰ John H. Erickson, „Concrete structural organisation of the local church“, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 20/1&2, 1975, стр. 13. – Неки аутори као додатне разлоге за реорганизацију наводе степен централизације државне управе и побољшање комуникација у 5. веку као кључне факторе који су определили број Цркава (пет Патријаршија уз Кипарску и Јерменску аутокефалију) са пуном управном и судском влашћу на Истоку. Погледати: Благота Гардашевић, „Канонски основи за стицање аутокефалности у Православној цркви“, нав. дело, стр. 270.

апостолски канон и у овом случају био основа за првенство части водећих епископских катедри.³¹ Систем Пентархије се у том контексту развио као директан израз принципа синодалности, односно потребе за што бољом црквеном управом. Сама титула „патријарх“ се распространила тек у 6. веку, док се у канонима Халкидонског сабора и не помиње.³² Занимљиво је да је нека врста теолошке потврде система Пентархије добијена тек у 9. веку.³³

Укидање митрополитске аутокефалности је великим делом плод историјских притисака пет највећих катедри које су на крају (пored првенства части) добиле над-митрополитску аутокефалну јурисдикцију.³⁴ За тај систем је постојало више регулаторних механизма.³⁵ Ипак, установљавањем Пентархије нису аутоматски све области Цркве потпале под власт једне од патријаршија, а неке области су дуго и кроз средњи век биле спорне.³⁶

Митрополити су задржали право бирања и посвећивања епископа своје области, што му је и раније припадало, али је њега самог посвећивао патријаршијски сабор, уз додатне корекције по питању суђења епископима.³⁷ Изузетак од губитка аутокефалности била је Кипарска црква, у складу са 8. канонем Трећег васељенског сабора,³⁸ што је потврђено и знатно касније, на Трулском сабору,³⁹ приликом специфичног случаја привременог пресељења Кипарске цркве због најезде варвара.⁴⁰

Увођење патријарашког система је имало и неке друге, секундарне последице по административно устројство Цркве. Примера ради, иако је Црква од почетка имала строге нормe по питању територијалног разграничења епископија односно јурисдикције над одређеном територијом, пракса установљавања ставропигијалних манастира

³¹ Погледати тумачење канона 34. светих Апостола у: *Свештени канони Цркве*, стр. 45.

³² В. А. Цыпин, нав. дело, стр. 103.

³³ Исто, 151.

³⁴ Власије Фидас, нав. дело, стр. 139.

³⁵ Примера ради, у случају подизања новог града који се подиже царском влашћу, треба следовати државном административном разграничењу. Погледати 17. канон Четвртог васељенског сабора.

³⁶ Алексеј П. Лебедев, нав. дело, стр. 247–248; Џон Мајендорф, *Империјално јединство и хришћанске деобе: Црква од 450. до 680. године*, превод са енглеског Јован Олбина, Каленић, Крагујевац 1997, стр. 53. – Примери су Северноафричка црква која није потпала ни под једну јурисдикцију, неке територије Запада, затим Кипар као аутокефална област и Илирик који је у контексту јурисдикције вековима био спорно питање између Рима и Цариграда. Картагина такође није припадала ниједном од пет патријархата у јурисдикцијском смислу.

³⁷ Пресуде на последњој инстанци су постале ингеренција патријаршијских сабора. Погледа-ти: Власије Фидас, нав. дело, стр. 141.

³⁸ Ову црквену независност Кипарске од Антиохијске катедре треба донекле гледати и кроз призму богословског спора који у то време тиња између табора које предводе Кирило Александријски и Јован Антиохијски. Детаљније о томе: Александар Шмеман, нав. дело, стр. 161–164.

³⁹ Канон 39. Трулског сабора.

⁴⁰ О томе детаљније коментар епископа Атанасија Јевтића у *Свештени канони Цркве*, стр. 162.

који су били подређени директно патријарху, независно од епископије на којој су се налазили је то правило директно нарушило.⁴¹ Слично је и са тзв. метосима односно подворјима, који су били под канонском управом Цркве која их је саградила, независно од територије на којој су се налазили.⁴²

Иако је првенство части Цариградске катедре имало политичке конотације, одатле не треба извлачити закључак да су првенствено политички фактори одлучивали административно устројство Цркве. С тим у вези, Јерусалимска катедра већ на Првом васељенском сабором добија част,⁴³ а пуно патријарашко достојанство такође на Халкидонском сабору, иако ни у једном ни у другом случају нема неки политички значај.⁴⁴ Од великих епископских катедре, једино је Јерусалимска имала посебно уважавање, као „Мајка свих Цркава Божијих“, које је временом све више добијало на значају. То је била јединствена одредница невезана за правно-политички статус Јерусалима или неку конкретну историјску геополитичку парадигму.⁴⁵

УЛОГА ЦАРИГРАДСКЕ ПАТРИЈАРШИЈЕ У ОРГАНИЗАЦИОНОЈ СТРУКТУРИ ЦРКВЕ

Првенство части Цариграда, нормирано већ 3. канонем Другог васељенског сабора и консеквентно потврђено на следећим саборима, имало је директне политичке конотације аналогно нарастајућем политичком значају Новог Рима. На Халкидонском сабору то првенство добија пуно значење, због царских прерогатива које Цариград као царски град има, што се отворено говори и у тексту канона. Поред давања првенства части, Цариградска катедра добија и конкретне ингеренције, у смислу потчињавања тачно одређених варварских провинција.⁴⁶ Првенство части Цариградске катедре је додатно потврђено и 36. канонем Трулског сабора.

⁴¹ В. А. Цыпин, нав. дело, стр. 143.

⁴² Исто, 142. – Ципин у наведеним случајевима, ради лакшег разумевања, пореди тај принцип са принципом екстериторијалности у међународном праву.

⁴³ Канон 7. Првог васељенског сабора.

⁴⁴ Тим поводом, епископ Атанасије Јевтић умесно примећује да је у свести Православне цркве Јерусалим као „Мајка свих Цркава“ одувек имао првенство части у овом контексту. Погледати тумачење 7. канона Првог васељенског сабора у: *Свештени канони Цркве*, стр.72.

⁴⁵ Погледати тумачење 28. канона Четвртог васељенског сабора у: *Свештени канони Цркве*, стр. 118.

⁴⁶ У погледу овог питања постоје спорења да ли се то данас посредно односи на све области у дијаспори или се канон мора тумачити у контексту конкретних историјских области које су у њему наведене. У случају првог тумачења, Цариградској катедри данас би требало да буде потчињена цела дијаспора. Наше мишљење је да се доследно треба држати текста канона, те да се он не може аутоматски примењивати на организационо-управне проблеме данашњице, како због тумачења тако и због потпуно другачије геополитичке констелације и нових богословских центара у наше време.

После Великог Раскола, Источна црква се још више идентификовала са политичким и друштвеним системом Ромејског царства, због чега су се јавиле неминовне редукције у поимању Цркве и тај еклисиолошки редукционизам представља корен каснијих проблема са црквеним регионализмом и национализмом.⁴⁷ Установа Пентархије је расколом озбиљно уздрмана јер се једна епископска катедра са првенством части одвојила од пуноће целе Цркве. Тај догађај је на Истоку још више ојачао ауторитет патријаршијских и епархијских сабора, што је превасходно дало на значају тзв. ендимуса (сталним) саборима Васељенске патријаршије.⁴⁸ Ти сабори су окупљали ограничен број учесника из неколико Патријаршија и Аутокефалних цркава, а били су карактеристични по томе што их је сазивао Цариград, при чему би се епископи сабрали у граду и остајали све док спорна питања не би била решена.⁴⁹ Овакви ендимуса сабори су постојали и раније, у периоду црквеног јединства Истока и Запада, и били су састављени од великог броја митрополита и епископа који су у неком одређеном тренутку неким случајем боравили у Цариграду.⁵⁰ Они су, дакле, настали сасвим спонтано, али су временом институционализовани и постали су нека врста црквене паралеле државном сенату.⁵¹ Ови синоди су у православном свету после Великог Раскола добили велики значај пре свега због разматрања доктринарних питања, законодавства и дисциплинских питања која су превазилазила помесни ниво, обезбеђујући у кризна времена и координациону улогу.⁵²

Огроман значај Цариградске патријаршијске катедре у периоду после раскола постаје апсолутна власт у периоду турократије. Систем Пентархије, иако де јуре још увек на снази у канонском погледу, де факто је у турократском периоду суспендован од стране Отоманске империје. Имајући функционалност у оквирима Ромејског царства, у периоду отоманског ропства пентархијски систем је уништен превлашћу Цариградске катедре која је своју хегемонију над осталим катедрама бранила управо њиме.⁵³ Сви патријарси у оквиру Отоманске империје султановим указом постају етнарси, односно управитељи над покореним хришћанским становништвом, чиме црквена јерархија добија грађанско-управне ингеренције над хришћанским становништвом, управо према теократској концепцији исламске државе.⁵⁴ Тај период ропства хришћанских народа под отоманским јармом формално не доноси ново устројство верификовано од стране саборног организма Цркве, али Цариградска

⁴⁷ John Meyendorff, „The Orthodox concept of the Church“, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 6/2, стр 59.

⁴⁸ Власије Фидас, нав. дело, стр. 1171–172. – Аутор се посебно осврће на значај тзв. исихастичких сабора у 14. веку, који у свести Православне цркве имају исти значај као и Васељенски сабори.

⁴⁹ Lewis Patsavos, „The Synodal structure of the orthodox Church“, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 39/1, 1995, стр 72–73.

⁵⁰ Џон Мајендорф, *Империјално јединство и хришћанске деобе*, стр. 52.

⁵¹ Александар Шмеман, нав. дело, стр. 222.

⁵² Lewis Patsavos, нав. дело, стр. 74.

⁵³ В. А. Цыпин, нав. дело, стр. 151.

⁵⁴ Александар Шмеман, нав. дело, стр. 315.

катедра добија апсолутни примат у оквиру незнабожачке империје – цариградски патријарх постаје нека врста над-етнарха у односу на остале патријархе-етнархе. Фактичке ингеренције Цариградске патријаршије (дате султанским ферманима, а не црквеним правом) у то време иду дотле да она постаје директно и недвосмислено надређена свим аутокефалним црквама, а свој статус етнарха свих хришћана у исламској држави цариградски патријарх је користио и за укидање аутокефалија у покореним областима и њихово прикључивање својој јурисдикцији.⁵⁵

УТИЦАЈ ЕТНОФИЛЕТИЗМА И ЕТАТИЗМА НА ПОТОЊЕ СТРУКТУРАЛНЕ ДЕВИЈАЦИЈЕ

После слома Отоманске империје и ослобођења хришћанских народа, систем Пентархије (који је фактички већ одавно изгубио свој смисао) потпуно губи своју функционалност и фактички постаје својеврсно „обичајно-богослужбено преживљавање“ некадашње структуре.⁵⁶ Основни проблем који се јавља у пост-туркократском периоду јесте аутокефалија Цркви које су се обреле у младим националним државама. Стварање националних покрета 19. века и инспирације тековинама западног просветитељства доводе до тога да код православних народа слаби свест о васељенском јединству. Стварају се аутономизоване националне државе (чему је подређена и црквена свест), што доводи до великих спорова приликом самовољних проглашења аутокефалија и отворених политичких тежњи ка патријаршијским звањима.⁵⁷ Негативна искуства по питању хегемоније Цариградске катедре из времена туркократије само појачавају аутономистичке тежње црквених центара у новоформираним државама. Таква етнофилетистичка динамика рађа велике тензије и актуелизује расколничку атмосферу чије се разорне последице и данас осећају – иако су црквени принципи давања или одузимања аутокефалије одувек били добро познати,⁵⁸ неканонски покушаји све више постају реалност.

Са друге стране, аутокефалне Цркве већ од 18. века почињу, како у организацији тако и у речнику, да имитирају модерне суверене државе.⁵⁹ Најочигледнији пример је Московска патријаршија, која убрзо после пада Цариграда почиње да развија идеју Трећег Рима⁶⁰ и да сходно томе иде ка централизацији црквене управе.⁶¹ Крајност која је потом уследила била је увођење специфичног синодалног

⁵⁵ Јован Мајендорф, *Православна црква јуче и данас*, превод са француског др Радомир Поповић, Богословски факултет СПЦ, Београд 1998, стр. 77.

⁵⁶ Христо Јанарас, *Истина и јединство Цркве*, Беседа, Нови Сад 2004, стр. 115.

⁵⁷ Исто, стр. 118–119.

⁵⁸ Погледати детаљније: Благота Гардашевић, „Канонски основи за стицање аутокефалности у Православној цркви“, нав. дело, стр. 277–283.

⁵⁹ John H. Erickson, нав. дело, стр. 11.

⁶⁰ Покретач ове идеје био је старац Филотеј из Псковског Елеазаровог манастира. Погледати о томе: Александар Шмеман, нав. дело, стр. 353–354.

⁶¹ John Mayendorf, „Ecclesiastical organization in the History of Orthodoxy“, стр. 15.

устројства црквене управе у царској Русији,⁶² тј. установљавање Свјатјејшег правитељствујућег синода као највишег црквеног управног тела.⁶³ Та промена у административној структури Цркве је учињена кршењем црквених канона и под директним утицајем цара који је фактички пресликао црквене организације у протестантском свету.⁶⁴ Такав Синод је фактички постао део државног апарата и његове одлуке су морале да имају царску верификацију.⁶⁵ Његови чланови су чак у својој заклетви цара посматрали као последњу судску инстанцу тог колегијума.⁶⁶ Патријаршија је, додуше, поново успостављена у 20. веку на Московском сабору, али тај сабор доноси и неке доктринарне новине – експлицитно је проглашено да се помесна Црква дели на епархије, што је била новост за православни свет, с обзиром да је ромејска свест полазила од епископија као пуних црквених јединица које даље сачињавају митрополитске и патријарашке округе.⁶⁷ Одредбама овог Сабора у којима је стајало да су епископије део Цркве, а не пуна Црква, биле су противне основним еклисиолошким начелима.⁶⁸ Друга огромна новина тог Сабора јесте давање лаицима пуног учешћа у свим аспектима црквеног живота, укључујући ту и избор епископа.⁶⁹ То, међутим, није утицало на кључне управно-административне проблеме цркве у Русији: епископије су и даље остале превелике и централна патријаршијска администрација је и даље имала огромне ингеренције у односу на епископе.⁷⁰

Сличан развој догађаја је приметан и у Грчкој цркви, у којој је у 19. веку. такође основан специфичан синод као управно тело – радио је под врховним надзором краља-странца тако што је на својим седницама имао свог представника.⁷¹

21. ВЕК

Устројство некадашњих Патријаршија из времена Пентархије данас се разликује по практичној форми и ингеренцијама субјеката.⁷² У Аутокефалним црквама које

⁶¹ John Mayendorf, „Ecclesiastical organization in the History og Orthodoxy“, стр. 15.

⁶² Радомир Поповић, *Православље на раскрићу векова*, Богословски факултет СПЦ, Београд 1999, стр. 92–95. – Ову промену уводи Петар Велики. Могуће је да је то учињено делом због претходних искустава државе са патријархом Никоном који је имао велики утицај и на државну сферу.

⁶³ Из Духовног регуламента састављеног тим поводом утврђивање таквог синодалног управног система се правда непристрасношћу и објективношћу у случају када одлучује више лица. Погледати: В. А. Цыпин, нав. дело, 166.

⁶⁴ John Mayendorf, „Ecclesiastical organization in the History og Orthodoxy“, стр. 16.

⁶⁵ Исто.

⁶⁶ Александар Шмеман, нав. дело, стр. 372.

⁶⁷ Николај Афанасјев, нав. дело, стр. 110.

⁶⁸ John H. Erickson, нав. дело, стр. 10.

⁶⁹ John Mayendorf, „Ecclesiastical organization in the History og Orthodoxy“, стр. 16.

⁷⁰ Исто.

⁷¹ Радомир Поповић, нав. дело, стр. 222.

⁷² Погледати детаљније: Јован Мајендорф, *Православна црква јуче и данас*; Радомир Поповић, нав. дело; Lewis Patsavos, нав. дело, стр 76-91.

су настале касније, управни систем се такође разликује од случаја до случаја.⁷³ У неким случајевима постоји и велики утицај свештеника и лаика на црквену управу,⁷⁴ што донекле подсећа на неке организационе структуре из окупационих времена.⁷⁵

Наслеђени су изазови етнофилетистичких и етатистичких утицаја из ранијих векова, што представља проблем за савремену црквену свест. Посебна проблематика је везана за јурисдикционо преклапање епископија, пре свега у Америци и Западној Европи.⁷⁶ Тај проблем у историји црквене управе доноси невиђену констелацију паралелних црквених структура и јурисдикција. Иако ниједна канонска регулатива није до те мере афирмисана у канонском предању као забрана паралелних црквених структура у једном истом месту,⁷⁷ управо је то оно што одликује православну дијаспору данас. Иако је „један епископ у једном граду“ и „један синод у свакој области“ апсолутно правило које су Оци успоставили,⁷⁸ дијаспора показује тужан пример како губитак есхатолошког духа утиче на све сфере црквеног живота, па и организациону. Ситуација у којој у једном граду постоји неколико епископа (српски, руски, грчки, бугарски...) којима се јурисдикције преклапају је уобичајена појава у дијаспори.⁷⁹ Решавање тог проблема јесте кључни црквено-организациони изазов нашег времена и он не може бити решен ван афирмације литургијско-подвижничког етоса.

САЖЕТАК:

Од првобитне организационе парадигме коју је представљала црквена општина као најмања организациона целина, током векова је развијена комплексна организациона структура Цркве. Проблем преплитања области јурисдикције је био кључни за одлуку Цркве да саборски одреди да се по питању граница црквена администрација географски мора ускладити према политичким границама у оквиру Ромејског

⁷³ Московска патријаршија је пример потпуне централизације, у којој патријарх са Синодом од 6 епископа врши сву управну власт. Погледати: Јован Мајендорф, *Православна црква јуче и данас*, стр. 125. Организација Руске цркве се разликује од организације балканских цркава управо у томе што патријарх има далеко шира овлашћења на епископима. Друга разлика у управном смислу је што она има веома мало епископија, које су самим тим огромне, што за последицу има проблем да епископ не може познавати своју паству. Погледати: John Meyendorf, „Ecclesiastical organization in the History of Orthodoxy“, стр. 2.

⁷⁴ Занимљив је пример Грузијске цркве, у којој законодавну власт има Црквени сабор који сачињавају свештеници и лаици. Погледати: Радомир Поповић, нав. дело, стр. 195.

⁷⁵ Попут црквено-народних сабора, карактеристичних за живот СПЦ на просторима Аустријске царевине после Велике сеобе Срба 1690. године и формирања Карловачке митрополије.

⁷⁶ В. А. Цыпин, нав. дело, стр. 143.

⁷⁷ Погледати о томе: John Meyendorf, „One bishop in One City“, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 5/1-2, 1961.

⁷⁸ Исто.

⁷⁹ Исто. – Недопустиво је имати две заједнице и два епископа у једном истом месту, из простог разлога што је Христос један.

царства. Постојали су и случајеви који се не могу објаснити (гео)политичким значајем, попут Јерусалимске катедре. Директни плодови развоја организационе структуре Цркве у оквиру РOMEЈСКОГ царства јесу митрополитски, егзархијски и патријарашки административни систем. Сваки од њих је доносио квалитативна побољшања у односу на онај који му је претходио, пре свега у смислу унапређења функционисања црквене управе и јачању јединства локалних Цркава, уз нешто веће појачање централизације. Практично се може рећи да је у периоду од два века (4. и 5. век) дошло до најбитнијих промена у организационој структури Цркве чији је крајњи исход систем Пентархије.

Потоњим одвајањем Римске епископске катедре Цариград је смештен у сами центар организационе структуре Источне цркве. Период отоманске окупације је донео *de facto* апсолутни примат Цариградске катедре у управном смислу, јер она постаје директно надређена свим осталим епископским катедрама, али не канонским одредбама, већ султановим декретима, што је прва велика девијација у организационом погледу. Организациона структура у канонском смислу остаје у пентархијском облику, али је фактички стављена ван снаге. То је највиши вид централизма у историји управе Источне цркве.

Велики проблеми настају после периода ослобођења, због етнофилетистичких тежњи, али и револта због претходне хегемоније Цариградске катедре. Од тада се аутокефалија све чешће стиче и политичким средствима, што у погледу организационе структуре готово да инаугурише принцип политичког притиска зарад редефинисања управног статуса одређене помесне Цркве. Упоредо с тиме утицај етатизма у црквену организацију директно увлачи елементе државне организације, при чему је еклатантан пример синодалних структура у којима учествују и лаици-државни представници.

У 21. веку, поред наставка класичних етнофилетистичких тежњи, основни проблем за организациону структуру Цркве представља дијаспора као плод етнофилетизма, у смислу до сада невиђене констелације паралелних црквених структура и јурисдикција, потпуно противних основним еклисиолошким постулатима. Тиме је феномен еклисиолошког партикуларизма највећи проблем који данас стоји пред организационом структуром Цркве, који не може бити решен ван повратка аутентичном литургијском етосу.

HISTORICAL DEVELOPMENT OF THE ORGANIZATIONAL STRUCTURES OF THE CHURCH

Oliver Subotić

Summary: *From the initial community which consisted of only a few eucharistic meetings, the Church quickly became an organism of universal proportions, which caused a consequential development of her organizational structure. This was especially the case after the reformation of social status of the Church and her later function within Eastern Roman Empire, but also in modern times. Besides identifying the precise historical organizational patterns and key factors that affected their evolution, it is also needed to determine their relationship towards essential ecclesiological foundations.*

Key words: *Church commune (community), diocese, metropolitanate, egzarchy, pentarchy, council, synod, ethnarch, centralism, etnofiletism, etatism, diaspora.*

ЛИТУРГИЈА ВЕЛИКЕ ЦРКВЕ: ПОЧЕТНА СИНТЕЗА СТРУКТУРЕ И ТУМАЧЕЊА У СУМРАКУ ИКОНОБОРСТВА*

Роберт Тафт, С. Ј.

УВОД

Средњовековна литургијска тумачења, која се некада са потцењивањем називају „алегоријама“, нису наша најпоштованија теолошка литература данас.¹ Али само уз ризик да се објективност проучаваоца културне историје доведе у питање неко може одмах да одбаци тако еластично трајан књижевни жанр какво је византијско тумачење Литургије. И заправо, скорашње истраживање је већ припремило подлогу за још истанчаније проучавање овог материјала.²

На следећим страницама ћемо углавном говорити о тумачењу Патријарха Германа I Цариградског (†око 730. године) и о Литургији Велике Цркве коју он описује,³ иако је сигурно Максим Исповедник значајнији аутор, а његова *Мистагогија*

* Наслов изворника: Robert Taft, S. J. (Society of Jesus), „The Liturgy of the Great Church: An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm“, *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 34 (1980 – 1981), стр. 47–75. Овај рад је допуњена верзија предавања одржаног на Дамбартон Оакс Симпозијуму о византијској Литургији, 10–12. маја 1979. године. Текст са енглеског превели Маријана и Срећко Петровић.

¹ Уп., на пример, O. Demus, *Byzantine Mosaic Decoration. Aspects of Monumental Art in Byzantium* (London, 1947), стр. 15; J. Meyendorf, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes* (New York, 1976), стр. 118, 202 и даље; A. Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, Library of Orthodox Theology, 4 (London, 1966), стр. 99 и даље; H.-J. Schulz, „Kultsymbolik der byzantinischen Kirche“, у *Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums* (Stuttgart, 1962) (даље – Schulz, „Kultsymbolik“), стр. 17, 20–21; M. Solovey, *The Byzantine Divine Liturgy. History and Commentary* (Washington, D.C., 1970.), стр. 70 и даље; J. van Rossum, „Dom Odo Casel O.S.B. († 1948)“, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 22 (1978), стр. 150–151.

² R. Bornert, *Les Commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII^e au XV^e siècle*, AOC, 9 (Paris, 1966) (даље – Bornert, *Commentaires*); H.-J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbol-gestalt*, Sophia, 5 (Freiburg/B., 1964) (даље – Schulz, *Liturgie*).

³ О Герману, види L. Lamza, *Patriarch Germanos I, von Konstantinopel (715–730)*, Das östliche Christentum, N. F. 27 (Würzburg, 1975)

(око 630. године), прво постојеће византијско тумачење, на многе је начине најзначајније дело, и за разлику од Германовог дела оно је више упућено монашком созерцању него народној литургијској побожности,⁴ имајући је на крају мање утицаја на коначну синтезу византијског литургијског символизма. И иако тумачење Николе Кавасиле (око 1350. године) најбоље представља ову коначну синтезу, када је Литургија достигла потпуни облик у Филотејевом διὰταξις-у,⁵ и најпопуларније је тумачење данас⁶ – немамо чак ни превод Германовог дела – Кавасилино дело и Литургија коју он тумачи су крајњи производ развоја који је сазрео у периоду борбе и победе над иконоклазмом (726–775, 815–843),⁷ великог развоја у историји византијске Литургије после златног Јустинијановог доба.⁸ Као у грубо названом „мрачном Средњем Веку“ Западне Европе, ово је доба темељне промене побожности.⁹ Период Германовог патријарховања (715–730) је на капији овог развоја, и његово дело је наш најранији сведок нове синтезе у народној литургијској побожности.

⁴ Уп. Bornert, *Commentaires*, стр. 85–86, 181.

⁵ *Ibid.*, стр. 25, 243; Schulz, *Liturgie*, стр. 165–66. Књига рубрика Филотеја Кокиноса (Philotheus Kokkinos) датира од пре 1347. године, кад је он још увек био игуман Велике Лавре на Атосу. Она је задобила велики углед после Филотејевог устоличења на патријарашки престо Цариграда 1353. и на крају постала норматив у читавој византијској Цркви ван Италије, и била је припојена *editia princeps* Литургије Димитрија Дукаса (Demetrius Doucas) (Rome, 1526). Уп. R. Taft, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Other Pre-anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, OCA, 200 (Rome, 1975) (даље – Taft, *Great Entrance*), XXVI, XXXVI–XXXVIII.

⁶ Када би бар могло да се суди по пажњи која се добија. Поред неколико превода његовог највећег дела, постоји ново критичко издање његовог тумачења: Nicholas Cabasilas, *Explication de la Divine Liturgie*, превео S. Salaville, друго издање са R. Bornert, J. Gouillard, P. Périchon, SC, 4 bis (Paris, 1967); и бар две капиталне студије о његовој теологији: M. Lot-Borodine, *Nicolas Cabasilas, un maître de la spiritualité byzantine au XIV^e siècle* (Paris, 1958), и W. Völker, *Die Sakramentsmystik des Nikolaus Kabasilas* (Wiesbaden, 1977). О утицају Кавасиле на западну теологију, види Bomert, *Commentaires*, стр. 244.

⁷ Уп. Schulz, *Liturgie*, стр. 165 и даље; Bornert, *Commentaires*, стр. 179–80. Заправо, овај преокрет почиње раније, у шестом веку, са порастом поштовања икона, на шта је иконоборство било конзервативна реакција. Уп. E. Kitzinger, „The Cult of Images in the Age before Iconoclasm“, *DOP*, 8 (1954.), стр. 83–150.

⁸ За резиме различитих фаза византијске литургијске историје, види M. Arranz, „Les grandes étapes de la liturgie byzantine: Palestine-Byzance-Russie. Essai d'aperçu historique“, у *Liturgie de l'église particulière, liturgie de l'église universelle*. Conférences S.-Serge, 1975, Bibliotheca Eph.L., Subsidia 7 (Rome, 1976), стр. 43–72.

⁹ Западни „мрачни средњи век“ и ново друштво које је изникло из њега су мање следили оно што је претходило, али Источно царство је такође имало своје „мрачне векове“ (уп. Mango, *Byzantine Architecture, History of World Architecture* [New York, 1976], стр. 161), у периоду од око 610–850, и нова културна синтеза у обе области има можда више заједничког него што се често признаје, нарочито што се тиче литургијског схватања. Уп. A. Kolping, „Amalar von Metz und Florus von Lyon, Zeugen eines Wandels im liturgischen Mysterienverständnis“, *Zk Th*, 73 (1951), стр. 424–64. Историја побожности још увек чека коначно проучавање, а за Запад

Значајан успех ове синтезе је доказан њеном трајношћу. Германово дело *Ἰστορία ἐκκλησιαστικὴ καὶ μυστικὴ θεωρία*, које се непрестано ширило и осавремењивало кроз векове узастопним интерполацијама, да би ишло у корак са сваким новим развојем у самој Литургији, на крају је добило квази-званични статус након придруживања литургијским књигама.¹⁰ Заиста ово непрекидно преправљање текста може да буде разлог због којег модерни научници придају тако мало пажње Герману. Текст који се налази код Миња (PG, 98) је безнадежно оштећен, и аутентичност тумачења је ретко била потврђивана све до реконструкције грчког текста коју је приредио Никола Борција (N. Borgia), и скорије, брилијантне Борнертове (Bornert) студије.¹¹

Пратећи реконструисани текст, надам се да ћу показати да Германово дело није измишљена алегија, већ жива, доследна евхаристијска теологија, која је у складу са менталитетом његовог времена и у континуитету са патристичким предањем чији је он био наследник. Потврђивање његовог дела има, наравно, ограничења неодојива од било којег таквог ревизионистичког подухвата. *Неко* богословље није *само* богословље; *његова* времена нису *сва* времена. Али проучавања историје богословља увек показују апсурдност када се тражи нешто више. Изван уобичајене основе новозаветне поруке, свако доба и његово литургијско предање обликује свој сопствени *Symbolgestalt* да би изразили одређени поглед на бескрајно богатство које оригинална верзија носи. Све што можемо да тражимо од Германа је оно што тражимо од богословља данас: да његов „модел“ Евхаристије представља важећи израз општег предања, да би тако оно [тј. предање] оживело за дух његовог доба. Јер се на укрштању предања и савремене културе употребљава богословско умеће, а у византијском тумачењу Литургије на почетку осмог века, ово раскршће је заузео Герман.

БОГОСЛУЖЕЊЕ ВЕЛИКЕ ЦРКВЕ У ОСМОМ ВЕКУ: ИСТОРИЈА/ТЕОРИЈА¹²

1. Света Софија

Ни у једном литургијском предању литургијски простор није тако интегралан део Литургије као што је то случај у Византији, и ни у једном предању једна грађевина као

најбољи преглед је дао J. A. Jungmann, „The Defeat of Teutonic Arianism and the Revolution in Religious Culture in the Early Middle Ages“, у *idem, Pastoral Liturgy* (New York, 1962) (даље – Jungmann, „Arianism“), стр. 1–101.

¹⁰ Bornert, *Commentaires*, стр. 125, 161 и даље. Уметнут текст је први пут штампан после три Литургије у Дукасовом *editio princeps*. Од тринаестог века он се јавља у Русији у словенским манускриптима, и његови велики делови су били укључени у популарну књигу *Служба толковаја* (Тумачење Литургије), која је понекад бивала припојена словенском Молитвослову (=Евхологиону) или самом Службенику. Уп. Solovey, *op. cit.*, стр. 77 и даље.

¹¹ Bornert, *Commentaires*, стр. 125–42, даје исцрпну студију текстуалног проблема. О издању које је приредио Н. Борција и о питању аутентичности, уп. *ibid.*, стр. 127–32, 142–48.

¹² О значењу ових термина, које је византијска мистагогија позајмила из патристичких егзегеза, види. *ibid.*, стр. 65 и даље, 90 и даље, 218 и даље, 266. *Ἰστορία* је дословно излагање о смислу обреда; *θεωρία* је созерцање / сагледавање његовог скривеног тајинства.

што је Јустинијанова црква Свете Софије није играла тако пресудну улогу. Ниједна црква чак ни упола велика колико Света Софија није подигнута у Византијском царству; заиста, до времена Литургије о којој говоримо, монашке цркве са ниже лествице су већ почеле да преовлађују.¹³ Ипак је Света Софија била катедрална црква града у којем се византијски обред обликовао и богослужио, и у којем је виђење његовог смисла, који се на другим местима представљао на nižем степену, био одређен и одржаван у животу.

Оно што је било најновије у вези са овим здањем, далеко новије од њене невероватне архитектуре, било је *виђење* које ствара њена величанствена унутрашњост, и творбени утицај овог виђења на дух обреда за чије је удомљење она била направљена. Црква није храм, бар не у њеном првобитном смислу. Заједница, више него неки материјални храм, јесте боравиште Божијег Присуства.¹⁴ Временом је постало уобичајено да се здање посматра као символ Тајни које је удомљавала, али тек је са Светом Софијом такво значење створило себи лађу достојну одражавања ове стварности. Са Светом Софијом *domus ecclesiae* постаје Нови Храм, а Јустинијан Нови Соломон, као што је и он сам рекао приликом освећења цркве 537. године.¹⁵

Византинци нису, наравно, измислили појам цркве као слике васељене коју је Бог створио и у којој Он борави, од врха свог престола преко херувима до доњег нивоа где се одиграва живот људи,¹⁶ али му је Света Софија дала феноменалан израз на начин који он никада раније није достигао. Упадљива масивност и њена спољашња величина која се надвијала над градом учинили су је „призором велике лепоте, чудесном онима који је гледају и све заједно невероватном онима који о њој слушају“.¹⁷ Али ако је спољашњост била невероватна, унутрашњост је била застрашујућа: Света Софија је обухватала највећу неподељену унутрашњост која је икада стављена под кров.¹⁸ Они који описују ову цркву запањени су двема особинама: импозантном

¹³ Mango, *Architecture*, стр. 107, 178 и даље.

¹⁴ Уп. Мк 14, 58; Јн 2, 21; 1. Кор 3, 16, 6, 19; 2. Кор 6, 16; 1. Пет 2, 5; Еф 2, 19–22. Види Y. M. – J. Congar, *The Mystery of the Temple* (Westminster, Md., 1962), поглавље 8.

¹⁵ Према древном легендарном извештају из деветог века, *Anonymi narratio de aedificatione templi S. Sophiae*, 27, приредио T. Preger, *Scriptores originum constantinopolitanarum*, I (Leipzig, 1901), стр. 105.

¹⁶ Ово је мисао коју је у хришћанској књижевности први систематизовао Максим Исповедник (*Mystagogia* 1–5, PG, 91, cols. 664–84); појам о храму као микрокосмосу је свакидашњи у људској религиозности. Уп. M. Eliade, *Images and Symbols. Studies in Religious Symbolism* (New York, 1969), погл. 1. Колико ми знамо, први пут је ово схватање примењено у песми из шестог века о катедрали у Едеси, приредио H. Goussen, „Über eine 'Sugitha' auf die Kathedrale von Edessa“, *Le Muséon*, 38 (1925), стр. 117–36; превео C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire, 312–1453, Sources and Documents in the History of Art Series* (Englewood Cliffs, N.J., 1972) (даље – Mango, *Art*), стр. 57–60. Уп. A. Grabar, „Le témoignage d'une hymne syrienne sur l'architecture de la cathédrale d'Edesse au VI^e siècle et sur la symbolique de l'édifice chrétien“, *CahArch*, 2 (1948), стр. 41–67.

¹⁷ Procopius, *De aedit.* I, I, 27, Loeb, VII (Cambridge, Mass., 1954), стр. 12–13; и Mango, *Art*, стр. 73–74.

¹⁸ T. Mathews, *The Byzantine Churches of Istanbul: A Photographic Survey* (University Park, Pa., 1976.), стр. 263.

величином брода, и њеним бљештавим осветљењем.¹⁹ Надмоћан утисак начињен покривањем тако пространог отвореног простора који није издељен стубовима, учинио је да свод изгледа као да виси са небеса, као небо, без подршке неке земаљске силе.²⁰ И сунце које сија унутра кроз небројене прозоре, бљешти и одбија се од златну унутрашњост прекривену мозаицима и посребрени намештај, изгледа као да исијава из неког унутрашњег извора у животу саме грађевине.²¹ Овај нестваран сјај је наводио посматраче сваке епохе да изјаве са значајном доследношћу да су овде, заиста, била небеса на земљи, небеско светилиште, други небески свод, слика васељене, престо саме славе Божије.²²

Приметно је да је сам простор, а не украшавање, остављао овакав утисак.²³ Само је у украшавању, мање величанственим структурама сиромашнијег доба овај симболизам постао одређен у мозаицима и фрескама, у складу са дословнијим духом пост-иконоборачког доба.²⁴ Сличан утисак је остављала Литургија која се ту служила, како читамо у познатом извештају посланства којег је у Цариград послао кнез Владимир Кијевски 987. године: „...Нисмо знали да ли смо на небесима или на земљи. Јер на земљи нема такве лепоте, и не знамо како да је опишемо. Знамо само да тамо Бог борави међу људима...“²⁵

¹⁹ Уп. Евагрије Схоластик (Evagrius Scholasticus), *Historia ecclesiastica* IV, 31, PG, 862, cols. 2757–61; Paul Silentiary, *Desc. S. Sophiae* 398, 489, 506, 532, 668, 720, 806, 834, 839, 862, 871, 884, *ibid.*, cols. 2135–52; *Descr. ambonis* 76, 163, 191, *ibid.*, cols. 2255, 2258–59; Procopius, *De aedif.* I, i, 29 и даље, Loeb, VII, 16 и даље; све у Mango, *Art*, стр. 74–75, 79, 82 и даље, 92, 94.

²⁰ Procopius, *De aedif.* I, i, 33–34, 46, 50, Loeb, VII, 16–23; Evagrius, *Hist. eccl.* IV, 31, PG, 862, cols. 2760–6; Paul Silentiary, *Descr. S. Sophiae* 352, 398, 489, 552, *ibid.*, cols. 2133–40; све у Mango, *Art*, стр. 74–75, 79, 81–83.

²¹ Procopius, *De aedif.* I, i, 30, Loeb, VII, 16; Mango, *Art*, стр. 74.

²² Уп. Procopius, *De aedit.* (шести век), I, i, 61; Loeb, VII, 26; Mango, *Art*, стр. 76; Adamnanus (око 705), *De locis sanctis libri tres*, III, 3. *Itinera Hierosolymitana saeculi III–VIII*, CSEL, 39, 286; Германов текст (око 730.) цитиран *infra*, у закључку; Михајло Псел (Michael Psellus) (једанаести век), *Monodia*, PG, 122, col. 912; Никита Хонијат (Nicetas Choniata) (†1206), *Historia* 4, приредио Bonn (1835), стр. 782.

²³ Првобитни живопис цркве Свете Софије је био веома скроман. Његов садашњи живопис датира из периода од око 860–913, после пораза иконоборца. Види С. Mango, *Materials for the Study of the Mosaics of St. Sophia at Istanbul*, DOS, 8 (Washington, D.C., 1962), стр. 93–94.

²⁴ О живопису цркве из средњовизантијског периода, види Demus, *op. cit.* (*supra*, напомена 1); Mango, *Architecture* (*supra*, белешка 9), стр. 249 и даље; Schulz, *Liturgie*, 92 и даље; E. Giordani, *Das mittelbyzantinische Ausschmückungssystem als Ausdruck eines hieratischen Bildprogramms*, *JÖBG*, 1 (1951), стр. 103–34; и види документа у Mango, *Art*, поглавље 6. О каснијем живопису у цркви Свете Софије, види Mango, *Materials*.

²⁵ S. H. Cross и O. P. Sherbowitz-Wetzor, *The Russian Primary Chronicle, Laurentian Text* (Cambridge, Mass., 1953), стр. 110–11. Види такође издања о ходочаснику Антонију Новгородском (1200. после Христа), *Kniga palomnik. Skazanie mest svjatyh vo Tsaregrade Antonija Arhiepiscope Novgorodskago v 1200. godu*, приредио Н. М. Loparev, *Pravoslavnyj paleisinskij sbornik*, 51 (1899), стр. 13, 17, 20; превод В. de Khitrowo, *Itinéraires russes en orient* (Geneva, 1889), стр. 94, 99.

2. Извори Литургије²⁶

Какву су Литургију они посматрали овом судбоносном приликом, тако невероватно упечатљиву да је она постала темељан симболички догађај у легенди о обраћењу Руса? Тумачења Максима Исповедника и Германа су једина постојећа сведочења патријарашке Евхаристије Велике Цркве у периоду између Јустинијана и доба иконоборства. Али не-статистичка служба се није много изменила током два века која деле Германа и наше следеће изворе, тако да ћу због потребе, и са уобичајеним *напоменама* о таквој процедури, користити неке од ових каснијих извора, али само да бих употпунио нашу слику о обредима на које Герман јасно указује. Међу овим изворима, *De cerimoniis* Константина VII Порфирогенита из десетог века поново поbroјава ове обреде патријарашке Литургије – као што су входи, целив мира, причешће – у којима је цар понекада имао активну улогу. Затим постоји најважнији Типик Велике Цркве из десетог века;²⁷ и на крају, *Codex Isidore Pyromalus* и са њим повезана латинска верзија овог кодекса из Јоханисберга; оба ова извора за Литургију Св. Василија Великог из десетог века садрже одређена упутства која се тичу архијерејског богослужења цркве Свете Софије.²⁸

Али за потпун опис интегралног обреда треба да сачекамо позни византијски διατάξεις или литургијске приручнике са упутствима, који су од дванаестог века почели да се умножавају као нови жанр у византијској црквеној литератури.²⁹ Први од њих је *Поредак Свете Литургије према обреду Велике Цркве* из једанаестог века, која се налази на пергаменту из дванаестог века у делу кодекса Британске библиотеке (*British Library Add. 34060*).³⁰

3. Припремни обреди

Из ових и других потпуно различитих извора, углавном из средњовизантијског периода, можемо да реконструишемо са приличном тачношћу Литургију која

²⁶ За потпуне податке о изворима за архијерејско богослужење, види део II R. Taft, „The Pontifical Liturgy of the Great Church According to a Twelfth-Century Diataxis in Codex *British Museum Add. 34060*“, I: Text, *OCP*, 45 (1979), стр. 279–307; II: Commentary, *OCP*, 46 (1980), стр. 89–124 (даље Taft, „Pontifical Liturgy“).

²⁷ J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Eglise. Ms. Sainte-Croix no. 40. Introduction, texte critique, iraduction et notes*, OCA, стр. 165–66 (Rome, 1962–63).

²⁸ *Codex Pyromalus*, изгубљено, издато у J. Goar, *Εὐχολόγιον sive ritate graecorum...*, друго издање (Venice, 1730) (даље – Goar), 153–56. О верзији из Јоханисберга, види Taft, *Great Entrance*, XXVII, цитирано из *Speculum antiquae deuotionis circa missam, et omnem alium cultum Dei: ex antiquis, et antea nunquam emulgatis per typographos autoribus, à Ioanne Cochlaeo laboriose collectum...* (Mainz, 1549).

²⁹ Види Taft, *Great Entrance*, XXXV–VIII.

³⁰ Издато у Taft, „Pontifical Liturgy“, део I.

се тумачи у Германовој *Historia ecclesiastica* из прве четвртине осмог века. Припреме за службу, које још увек нису преузеле своје садашње размере или важност, биле су у малој ротонди која се називала скевофилакионом или ризницом, у одвојеној грађевини у околини цркве, смештеној на самом североисточном углу Свете Софије.³¹ Ту су се чувале црквене одежде, сасуди, и друге литургијске утвари; ту су људи остављали свој принос пре Литургије; ту су се клирици преоблачили и припремали неопходне сасуде и дарове пре почетка Литургије. Још увек није могуће говорити о обреду Проскомидије осим о његовој зачетној фази.³² Такони су само бирали неопходну количину хлеба међу приносима и припремали путире.³³ Када би патријарх стигао из свог двора који се налазио наспрам катедралне цркве и када би се преобукао, ставио би хлеб на дискос, окадио би га, и изговорио би молитву предложења. Такав је барем обред описан у Литургији Св. Василија Великог, у извору из десетог века.³⁴ Ова молитва је већ била део Литургије у осмом веку,³⁵ али је ово прва референца у прилог томе да је патријарх изговара. У Германово време, током нестатистичких дана, када Литургији није претходила литија (процесија) [кроз град], вероватније се патријарх преоблачио у двору и улазио је у спољни нартекс (припрату) кроз „дивне двери“ на северној страни која су била окренута према његовом двору.³⁶ Ако је било „статистичких“ служби [тј. литије градским улицама], клир и народ су заједно стизали у процесију, пролазећи кроз атријум током певања антифоновог псалма. По уласку у нартекс, патријарх и клирици су се заустављали пред централним или „царским дверима“ која воде у брод да би прочитао уводну молитву, док би се људи сливали у брод кроз осталих шест врата, од којих су се по троја налазила на свакој страни средишњих тројих врата која су била резервисана за цара и свештенство.³⁷

³¹ Уп. Taft, *Great Entrance*, стр. 185–92.

³² О изворима и еволуцији овог чина у архијерејском богослужењу, види *ibid.*, стр. 265–70.

³³ Референце – *ibid.*, стр. 274, белешка 73.

³⁴ Приредио Cochlaeus, 267, и Goar, 153 (оба *supra*, белешка 28), цитирано у Taft, *Great Entrance*, стр. 267–68.

³⁵ *Codex Barberini 336*, најранији постојећи манускрипт Литургије, приредио F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western* (Oxford, 1896), стр. 309. Ова молитва, као једна од формула уобичајених за оба цариградска евхаристијска богослужења (Св. Василија и Св. Јована Златоустог), је касније додата обема, након што су оне почеле да деле заједничку историју као варијантне формуле исте помесне Цркве.

³⁶ О статистичким (литијским) обредима и развоју енарксиса из њих, види J. Mateos, *Célébration de la Parole dans la liturgie byzantine*, OCA, 191 (Rome, 1971), стр. 34–71; R. Taft, „How Liturgies Grow: The Evolution of the Byzantine 'Divine Liturgy'“, *OCP*, 43 (1977) (даље Taft, „Liturgies“), стр. 360 и даље. „Дивна врата“ не треба мешати са „дивним вратима“ или „царским дверима“ која воде од припрате до брода. Уп. Taft, „Pontifical Liturgy“, део I, напомена 12, чему треба додати референце у Mango, *Materials* (*supra*, напомена 23), стр. 96–97.

³⁷ Taft, *Great Entrance*, стр. 192 напомена 51.

4. Енарксис ³⁸

Код Литургија којима нису претходиле статијске литије, пре уласка патријарха и његове пратње, бар један презвитер и један ђакон би ушли и стали пред солеју да уведу заједницу у службу енарксиса, што је једноставан обред састављен од три антифона, а сваком од њих претходила је молитва и њој одговарајући *oremus*.³⁹ Ни уводни благослов ни велика синапта („велика“ тј. „мирна јектенија“) нису били део енарксиса у то време.⁴⁰

5. Вход

Све ово су само припреме; Литургија тек треба да почне. До сада је патријарх сео у нартекс испред царских двери, чекајући почетак Входа.⁴¹ Када појци у својим одајама које су се налазиле испод амвона запевају химну *Јединородни*, традиционални рефрен уводног псалма – трећи антифон енарксиса не-статијских дана – патријарх одлази пред царске двери да изговори входну молитву.⁴² За патријарха, а његов поглед на брод падао је поред отворених врата и унутрашњих подупирача на западу преко средишње осе амвона, солеје и светилишта које је било окупано зрацима сунца који су продирали унутра кроз прозоре на апсиди,⁴³ речи молитве, као и код многих тумача и, сигурно су будиле виђење небеског светилишта које блиста на Истоку, пред његовим очима:

³⁸ Види *supra*, напомена 36.

³⁹ Верзија из Јоханисберга, цитирано у Taft, *Great Entrance*, стр. 267, из Cochlaeus (*supra*, напомена 28), стр. 119. О развоју синапте из *oremus*-а, види R. Taft, „The Structural Analysis of Liturgical Units: An Essay in Methodology“, *Worship*, 52 (1978), стр. 319–21.

⁴⁰ Taft, „Liturgies“, стр. 362.

⁴¹ Taft, *Great Entrance*, стр. 268–69; „Pontifical Liturgy“, део I, Text I, 1, и део II, тумачење, стр. 105–6.

⁴² О положају појаца, види референце у Taft, *Great Entrance*, стр. 79 напомена 109. Химна *Јединородни*, за коју се верује да ју је саставио цар Јустинијан (535–536), данас је перџа или варијанта којом се завршава рефрен другог антифона (уп. Brightman, *op. cit.*, стр. 365 ред 33 – 366 ред 9). За њено оригинално место у самом входу, и о томе како је премештана до једанаестог века, види Mateos, *Célébration*, 50 и даље; *idem*, *Typicon* (*supra*, напомена 27), II, f 11 напомена 4. За историју ове песме, види V. Grumel, „L’auteur et la date de composition du tropaire ‘Ο μονογενής“, *EO*, 22 (1923), стр. 398–418.

⁴³ Види фотографију овог призора у H. Kahler, *Hagia Sophia* (New York–Washington, D.C., 1967), илустрација 23, и опис, стр. 28 и даље.

*О Господе и Владико, Боже наш, који си на небесима установио поретке и војске анђела и арханђела да служе пред Твојим Величанством, учини да свети анђели уђу са нама, и да са нама служе и прославају Твоју благодот...*⁴⁴

А народу који се сада окреће у ишчекивању да види појављивање патријарха и његове пратње, који су дивно обучени у богате одежде својих служби и носе Јеванђеље и крст, симболе Христа, псалам (LXX, Пс 94) и антифон мора да су заиста предсказивали скорашње појављивање самог небеског Слављеника међу њима.⁴⁵

Ходите, обрадујмо се Господу, ускликнимо Богу Спаситељу нашем;

Претекнимо лице Његово у благодарењу и у псалмима ускликнимо Њему!

Јер је Господ Бог велики, и Цар велики над свом земљом...

Ходите, поклонимо се и паднимо пред Њим...

Јединородни Сине и Речи Божија, бесмртан си, а изволео си да се ради нашега спасења оваплотиш од Свете Богородице и Приснодјеве Марије, и непроменљиво постао си човек; био си распет, Христе Боже, смрћу си смрт сатро; Ти си један од Свете Тројице, прослављан са Оцем и Светим Духом, спаси нас!

6. Созерцање

Герман (24/33)⁴⁶ тумачи овај „улазак Јеванђеља“ као долазак Христа у свет:

⁴⁴ Brightman, *op. cit.*, 368. Ово је изворна цариградска молитва Входа. А. Јакоб (А. Jacob) је показао да је варијанта ове молитве која се може наћи у манускриптима из јужне Италије (уп. *ibid.*, стр. 312, десни стубац) итало-византијска јединственост: А. Jacob, „La tradition manuscrite de la liturgie de S. Jean Chrysostome (VIII^e-XII^e siècles)“, у *Eucharhisties d'Orient et d'Occident*, *Lex orandi*, 47 (Paris, 1970), стр. 109–38; уп. Taft, *Great Entrance*, XXXI–II стр. 128–29.

⁴⁵ Током Входа су се носили тамјан, крст и Јеванђеље (Taft, „Pontifical Liturgy“, део II, стр. 106–9), али Герман помиње само Јеванђеље (уп. *infra*). За псалмопојање, види Mateos, *Célébraiion*, стр. 48–53.

⁴⁶ Референце за Геманово дело ће бити дате у тексту, а два броја која су дата у заградама се односе на бројеве пасуса из две доступне реконструкције првобитног грчког текста, у складу са њиховом појединачном нумерацијом: N. Borgia, *Il commentario liturgico di S. Germano Patriarca Costantinopolitano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario*, *Studi liturgici*, 1 (Grottaferrata, 1912); F. E. Brightman, „The ‘Historia Mystagogica’ and Other Greek Commentaries on the Byzantine Liturgy“, *JThS*, 9 (1908), стр. 248–67, 387–97.

Вход са Јеванђељем показује долазак и улазак Сина Божијег у овај свет, као што апостол каже: „Када Он – тј. Бог Отац – уводи Првороднога у васељену, говори: И нека му се поклоне сви анђели Божији“ (Јев 1, 6).

Епископ у црвеној одежди представља оваплоћеног Христа, који се сада не јавља у јаслама бесловесних животиња већ у виду оваплоћеног Слова. Као што су анђели певали када се Он оваплотио „Слава на висини Богу“ (Лк 2, 14), ми певамо „Ходите, поклонимо се и припаднимо Христу! Спаси нас, Сине Божији!“ И као што су Мудраци даровали злато, тамјан и смирну, ми приносимо нашу веру, наду и милосрђе, изражену у Трисветој песми (25/34), која се певала, као и дан-данас, одмах после уводних антифона.

Антифон који претходи овом појављивању Герман тумачи као пророчанства која су објавила Христов долазак (23/32). Када се епископ попне на горње место и седне, огрнут својим омофором, он указује на Христово вазнесење и устоличење у величанство са десне стране Оца, и на Христа који на Својим раменима носи и дарује Оцу читав род Адамов (27/38).

По доласку на престо у апсиди, патријарх поздравља и благосиља заједницу традиционалном молитвом „Мир свима“ и седа. Затим одмах следи псалам или прокимен, читање посланице, алилујариј и Јеванђеље. Прокимен и Јеванђеље још једном оглашавају јављање Христово (28/39, 31/43). Заиста – ова „парусија“ – термин који Герман користи пет пута (23/32, 24/33, 28/39, 31/43) у контексту присуства Христовог у уводним обредима и у служби Речи – јесте главна тема коју Герман наглашава у оваом делу Литургије.⁴⁷

Свето Јеванђеље је долазак Бога у којем Он беше виђен од нас, али више не кроз облаке и говорећи у загонеткама као некада Мојсију... већ се Он јавља отворено као истински човек и ми Га видесмо... Онај кроз којег нам је Бог говорио лицем к лицу и не у загонеткама, за Којег Отац небески сведочи говорећи „Ово је мој Син љубљени“, Премудрост, Реч и Сила, објављен нама преко пророка, и откривен у Јеванђељу, тако да „сви који Га приме и верују у Његово име могу да постану деца Божија“. Њему, којег чусмо и својим очима познасмо као Премудрост и Реч Божију, сви кличемо „Слава Теби, Господе!“ (31/43).

Ово је ништа друго до оновремени (VIII век) византијски начин казивања да би се изразило оно што хришћани данас говоре о служби Речи: „У Литургији живи

⁴⁷ Код Максима, којег Герман овде следи, *parousia* је представљана силаском епископа са горњег места, док је читање Јеванђеља јасно други долазак Христов (*Mystagogia* 14, PG, 91, col. 693). Као што ћемо видети, ове измене Максимовог тумачења захтева Германово тумачење Великог Входа.

Бог долази да се сретне са нама у Својој Речи и Својој Светој Тајни⁴⁸.⁴⁸ Христос је оваплоћена Реч која још увек борави међу нама у речи свог откривења као и у Светој Тајни Његовог тела и крви. По Германовом мишљењу, Вход са Јеванђељем, богослужбени символ овог садашњег Логосовог доласка, подсећа нас на Његово прво јављање у телу, од којег се присуство Речи наставља у светотајинском облику, и упућује нас на долазећу парусију последњих дана (33/45).

7. Велики Вход⁴⁹

После Јеванђеља и омилије патријарх и клир силазе са синтроноса и одлазе до трпезе док се један од ђаконa пење на амвон да произнесе посредничку молитву за оглашене и отпуст, што је за време Германа била чиста формалност.⁵⁰ Затим се илитон шири преко трпезе, и док један од ђаконa наставља посредничку молитву за оглашене са амвона, неколико осталих узимају кадионицу и одлазе из олтарa кроз северна врата солеје, излазећи из цркве до скевофилакиона код североисточних врата. У скевофилакиону они врше последње припреме дарова, затим пролазе кроз ротонду, можда излазећи кроз њена западна врата и улазе поново у цркву кроз врата са северне стране, одмах наспрам амвона.⁵¹

Пошто би се завршила заступничка мољења, ђакони у поворци оглашавају свој долазак са даровима певајући Херувимску песму, коју затим прихватају појци, који су напустили своје уобичајено место у одаји испод амвона и поређали су се са обе стране солеје да би образовали почасни пролаз за поворку са даровима, која пролази праћена бројним свећама и мирисом упаљених кандила.⁵² Када архиђакон са чела поворке стигне до олтарских двери, поворка застаје док он улази да окади олтар, а патријарх и свештеници чекају долазак дарова.⁵³

Као прва песма Входа, која је служила да припреми народ за Христов долазак у тајни Његове Речи, Херувимска песма, која се певала током овог проласка поворке, без прекидања каснијим средњовековним спомињањима (комеморацијама), служила

⁴⁸ A. Verheul, *Introduction to the Liturgy* (Collegeville, Minn., 1968), стр. 21.

⁴⁹ Види Taft, *Great Entrance*, део I, за детаљнију историју овог обреда.

⁵⁰ Од осмог века још једна молитва, јектенија – ѱтеѿи, која се изворно налазила у статистичким литијским службама постпасхалног периода, била је убачена пре овог отпуста (уп. Taft, „Liturgies“, стр. 368–69). Отпуст је био чиста формалност од најкасније седмог века.

⁵¹ За изворе ове реконструкције, види T. Mathews, *The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy* (University Park, Pa.-London, 1971), стр. 155 и даље; Taft, *Great Entrance*, стр. 194 и даље. Мишљење да је поворка ишла до скевофилакиона да донесе дарове није установљено на чврстим основама; детаљи и правац кретања поворке су хипотетички.

⁵² *Ibid.*, стр. 79–80.

⁵³ Или је барем тако у нашем најстаријем постојећем опису: *De cerimoniis* I, 1, *Constantin VII Porphyrogénète, Le Livre des cérémonies*, приредио A. Vogt (Paris, 1935), I, 13. Уп. Taft, *Great Entrance*, стр. 151 и даље.

је да духовно припреми народ за наступајуће жртвоприношење (анафору) и причешће, подстичући их да уздигну свој ум и срце до Бога, да запевају анђелски *Sanctus*, и да се припреме да приме свог Цара у причешћу.⁵⁴

Ми који Херувиме тајанствено изображавамо, и Животворној Тројици Трисвету песму певамо, сваку сада животну бригу оставимо, као они који ће примити Цара свих, Анђелским Силама невидљиво праженога. Алилуја!

Лепота ове поворке је легендарна колико и зграда у којој се ово дешавало. Заиста, она – поворка – је почела да симболизује, неком врстом обредне синегдохе, читаву византијску Божанствену Литургију.⁵⁵

Обредна припрема за анафору се завршава када ђакони стављају дискос и пунтир на трпезу и покривају их воздухом, у почетку огромним велом који је био довољно велики да покрије већи део трпезе. Тек између тринаестог и четрнаестог века овај обред покривања задобија значење, – под утицајем растуће симболичне важности коју су му доделили каснији тумачи – симболику погребa Христовог тела.⁵⁶

Док појци завршавају последње понављање тропара Входа, патријарх се повлачи од трпезе до двери и приклања се саслужитељима који су поређани са обе стране од двери до трпезе, тражећи да се моле за свештену радњу коју он треба да започне. Они одговарају текстом из Лк 1, 35: „Дух Свети доћи ће на тебе, и сила Вишњег осениће те“. Онда патријарх између низова саслужитеља пролази до трпезе и започиње анафору, почињући са припремном Молитвом Предложења.⁵⁷

8. Созерцање

У каснијем развоју византијског литургичког симболизма тумачење ове поворке и прекривања дарова постало је оса око које се окретала читава симболичка структура: све што јој је претходило и што је следило за њом на крају је почело да зависи од ње. Али најранији ниво симболизма, онај анђелског богослужења којег смо већ видели израженог у молитви входа, може такође да се нађе у Херувимској песми која је у Литургију уведена за време Јустина II, у периоду 573–574.⁵⁸ године, а Герман истовремено и наставља и обогаћује ову ерминевтику.

⁵⁴ *Ibid.*, стр. 62 и даље, 78–79, 227 и даље.

⁵⁵ Средњовековне фреске „Божанствене Литургије“ увек осликавају ову поворку. Види G. Millet, *Monuments d' Athos. I: Les peintures* (Paris, 1927), pls. 64,1, 118, 2–3, 218, 2, 219, 3, 256, 2, 257, 2, 261, 1–2, 262, 1–2; J. D. Ștefanescu, *Illustrations des liturgies dans l'art de Byzance et de l'Orient* (Brussels, 1936), стр. 73 и даље, 189–90, и pls. XXXIX, 1–2, XXX, 1–2, LX.

⁵⁶ Taft, *Great Entrance*, стр. 209–10, 216 и даље, 242 и даље.

⁵⁷ Образложење ове реконструкције првобитног текста *orate fratres* дијалога се налази у *ibid.*, стр. 290 и даље; за рубрике види стр. 308–10.

⁵⁸ Cedrenus, *Hist. compendium*, PG, 121, col. 748. Уп. Taft, *Great Entrance*, стр. 68–69.

*Поворком ђакона и приказом (Ιστορία) рипиде на којој је слика се-
рафима, Херувимска песма показује улазак светих и свих праведних, ко-
ји улазе заједно пред херувимским силама и анђелским мноштвима, не-
видљиво одлазећи пред Христа великог Цара приносећи тајинствену
жртву... (37/49)⁵⁹*

Символизовано у ватри и слатком диму тамјана је присуство Духа Светога, „који невидљиво долази на нас које је добромириснима осетио кроз тајинствено, жи-
воносно, и бескрвно богослужење и оправдање“. А анђелски хорови, „видевши Хри-
стов домострој испуњеним у Његовом распећу и умирању, и у победи над смрћу, си-
ласку у Ад, и у васкрсењу тридневном, са нама певају 'Алилуја'!“ (37/49).

У овом тумачењу Великог Входа као ишчекивања читаве евхаристијске анам-
незе, Герман остаје веран најранијем византијском тумачењу, израженом у Херувим-
ској песми. На другом месту сам показао да песме Великог Входа из византијског и
заправо из већине источних литургијских предања нису песме „приношења“, већ пре
служе да уведу читав обред који следи, као што је антифон Входа некада чинио за
Литургију Речи.⁶⁰ А у духу предања Герман разјашњава да анамнеза садржи Христо-
ву славну Пасху у свој њеној пуноти. То није представљање страдања, као што се
сматрало на позном средњовековном Западу, што је довело до тако кобних последи-
ца у појединим осиромашавањима касније схоластичке и реформационе евхаристиј-
ске теологије.⁶¹

Али Герман обогаћује ово прастаро тумачење другим, каснијим предањем ко-
је ће коначно да постане норматив: поворка и прекривање дарова као погребна по-
ворка и Христова сахрана.

*Такође је и у подражавању погребња Христовог, као што је Јосиф
скинуо тело са крста и умотао га у чист покров, и пошто га је пома-
зао зачинима и миром, са Никодимом га однео и сахранио у новом гробу
исклесаном у стени. Олтар и трпеза су слика светог гроба, односно, ка-
мена на који је положено непорочно и свесвето тело (37/50).*

⁵⁹ Овде, такође, Герман мења тумачење Максимове *Мистагогије* (16, PG, 91, col. 693). Тамо је поворка виђена као ишчекивање уласка праведних у парусију, тиме означавајући послед-
ње време које је, у Максимовом систему представљено евхаристијским делом Литургије ко-
ји следи после Великог Входа (*Myst.* 16–21, PG, 91, cols. 693–97). Германово наглашавање Ли-
тургије као спомена Христовог земаљског домостроја, више него као ишчекивања коначног
Царства му овде не дозвољава да следи Максима.

⁶⁰ Уп. Taft, *Great Entrance*, стр. 62–68.

⁶¹ Види скорашњу студију: F. Pratzner, *Messe und Kreuzesopfer. Die Krise der Sakramentalenidee bei Luther und in der mittelalterlichen Scholastik*, Wiener Beiträge zur Theologie, 29 (Vienna, 1970), и литературу на коју је тамо упућено. Овај проблем је добро сажет у A. Gerken, *Theologie der Eucharistic* (Munich, 1973), стр. 97 и даље.

У Германово време, ово ново, антиохијско тумачење почело је да плете своју мрежу алегорије не само око Входа, већ и око обреда који му претходе, започињући процес уз помоћ којег је читаво литургијско дешавање које претходи и следи после приношења дарова тумачено у служби идеје да дарови при Входу представљају тело већ распетог Христа.⁶² Стога илтон, којег на трпезу рашире ђакони пре него што оду да донесу дарове, симболише покров у који је Христово тело било умотано и положено у гроб (34/47); и последња припрема у скевофилакиону пре улаза осликава место Голготе на којој је Христос умро, чега је праслика жртва Аврамова (36/48).

Поглавља 38-41/52-54а шире симболизам у алегорију: дискос су руке Јосифа и Никодима: покривач је убрус који је покривао Христово лице у гробу; велики вео (воздух) је камен наваљен на гроб, и стража коју је Пилат поставио пред гробом.

9. Целив Мира, Символ Вере и Анафора⁶³

По завршавању славословља молитве Проскомидије, патријарх поздравља народ са „Мир свима“, и архиђакон налаже целив мира (*pax*): „Љубимо једни друге!“ Једини одговор је било самò целивање, а целивали су се међусобно сви у цркви. Затим сви изговарају Символ Вере, и коначно, велики вео се склања са дарова који су спремни за благосиљање у анафори. Сама анафора, молитва коју изговарају служитељи у олтару, не захтева објашњење и Герман је не објашњава.⁶⁴ Више је изненађујуће његово ћутање у погледу *целива мира* и Символа Вере.

⁶² Овде користим реч „алегорија“ у смислу у којем се она обично схвата у савременим литургијским списима (уп. Bornert, *Commentaires*, стр. 44–45). Хришћански литургијски смисао је укоренен у библијској типологији заснованој на слагању између фаза историје спасења, укључујући и светотајинску историју. Али читав светотајински обред, а не појединачни детаљи, јесте оно што носи смисао. „Алегорија“ нарушава ове претпоставке или прескачући преко граница непристрасне библијске типологије, посматрајући у обредима значења која су лична за алегористу и која немају оправдање у библијском тумачењу историје спасења; или комадајући целовитост симбола и значења, додељујући појединачним детаљима светотајинског дејства одвојене аспекте означене стварности. У оба случаја, символ је растегнут до тачке пуцања. Отуда је назив „алегорија“, по аналогiji са својим значењем у класичној реторици, проширена метафора. То није, међутим, предањски смисао „алегорије“ у хришћанском предању (види *infra*, напомена 72).

⁶³ О историји обреда Целива Мира (*pax*) и Символа Вере (*Creed*), види Taft, *Great Entrance*, поглавље 11.

⁶⁴ Види R. Bornert, „L' anaphora dans la spiritualité de Byzance. Le témoignage des commentaires mystagogiques du VIII^e au XV^e siècles“, у *Eucharisties d'Orient et d'Occident* (*supra*, напомена 44), стр. 241–64. Цариградска анафора је почела да се изговара тихо негде до шестог века. Уп. Novella 137, 6 of Justinian's Code, *CIC*, III, Nov (Berlin, 1899), стр. 699; P. Trembelas, „L'audition de l'Anaphore eucharistique par le peuple“, у 1054–1954. *L'Eglise et les Eglises. Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident*, II (Chevetogne, 1955), стр. 207–20.

10. Созерцање

Герман почиње своје коментаре о анафори са драматичном објавом о симболизму прекривања која је касније ушла у саме литургијске обрасце у неким средњовековним италијанским рукописима:

Гле, Христос је распет, живот је покопан, гробом затворен, каменом запечаћен! Свештеник и анђелске силе заједно приступају, не као земаљском већ као небеском светилишту, стајући пред жртвеником Божијег престола. Он [тј. свештеник] созерцава (θεωρεῖ) велику и неописиву и недостижну тајну Божију. Он исповеда благодат, објављује васкрсење, потврђује веру у Свету Тројицу (41/58).

Бакон на амвону, који најављује анафору са три позива: „Стојмо смерно! Стојмо са страхом! Пазимо да свети принос у миру узнесемо!“ је као анђео на гробном камену који објављује тридневно Христово васкрсење из гроба. Одговарајући, „...народ кличе о благодати Христовог васкрсења: *’Милост мира, жртву хвале!’*. А затим уздижући све до небеског Јерусалима, до Његове свете горе, свештеник узвикује: *’Горе имајмо срца!’*...“ (41/58). И овде, такође, Герман убацује историјску тему о погребу у шири контекст читавог савршеног домостроја Христове смрти и васкрсења, који од сада бива свеприсутан у вечној тајни небеске Литургије.

Управо на ту небеску тајну Герман обраћа сву своју пажњу у остатку свог тумачења анафоре. Свештеник прилази престолу Божије благодати са смелашћу и са вером, обраћајући се Богу који више није у облаку као код Мојсија, већ лицем к лицу, са чистотом вере у тајни Свете Тројице каква је откривена у Христу. Рипида и ђакони показују присуство серафима и херувима; народ поје анђелску Трисвету песму (*Sanctus*). Тумачење текста из шесте главе Књиге пророка Исаије даје Герману могућност да изложи своју теологију евхаристије.⁶⁵ Под утиском свог виђења престола Господњег окруженог серафимима који кличу: „Свет је, свет, свет Господ Саваот! Пуну су небо и земља славе Твоје!“ пророк је рекао: „Јаох мени! Погибох, јер сам човек нечистих усана...“. Али један од серафима је долетео до њега носећи жив угљен са олтара и дотакао је његове усне говорећи: „Ево, ово се дотаче усана твојих и безаконе твоје узе се, и грех твој очисти се“ (Ис 6, 1–7). Ово место

...означава свештеника који узима духовни жар, Христа, машицама својих руку у светом олтару, и освећује и очишћује оне који примају

⁶⁵ Види како је на сличан начин Теодор Мопсуестијски употребио 6. главу књиге пророка Исаије, *Омилија 16*, 6–10 и нарочито 36–38, у: R. Tonneau и R. Devreesse, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, ST, 145 (Vatican City, 1949.) (даље Tonneau-Devreesse), стр. 543–49, 591–97; Narsai, *Homily 21*, у R. H. Connolly, *The Liturgical Homilies of Narsai*, Texts and Studies, VIII, 1 (Cambridge, 1909) (даље Connolly, *Narsai*), стр. 57. Герман је несумњиво позајмио ову тему од Теодора. Кроз цело његово тумачење се види утицај Теодора, као што указујем *infra*, стр. 62 и даље, 72 и даље.

(Жар = Христа) и причешћују се. „Јер Христос не уђе у рукотворену светињу, која је предобразац истинске, него у само Небо, да се сада појави пред лицем Божијим ради нас (Јев 9, 24), поставиши за нас првосвештеник (6, 20) који је прошао небеса (4, 14), и имамо Њега као заштитника пред Богом, и као умилостивљење за наше грехе“ (1. Јн 2, 1–2), који нам је подарио своје свето и вечно тело, отпуштење грехова за све нас, као што Он каже: „Оче свети, сачувај их у име твоје, оне које си ми дао, да буду једно као ми“ (Јн 17, 11. 17. 19); и „Оче, хоћу да и они које си ми дао буду са мном где сам ја, да гледају славу моју коју си ми дао, јер си ме љубио пре постања света“ (Јн 17, 24) (41/59–60).

Оно што долази после је директно изложење анафоре која следи после *Sanctus*-а: препричавање и анамнеза домостроја спасења; освећивање хлеба и вина, силом Светога Духа, у тело и крв Христову, који је рекао: „Ја посвећујем себе за њих, да и они буду посвећени истином“ (Јн 17, 19); „Који једе тело моје и пије крв моју у мени борави и ја у њему“ (Јн 6, 56) (41/60). Ову свету тајну свештеник служи приклоњене главе, у разговору са самим Богом, созерцавајући божанску светлост и сјај славе лица Божијег.

Мртви и живи се помињу заједно са светима:

Душе хришћана су позване да се са пророцима и апостолима и јерарсима окупе и почивају са Авраамом и Исаком и Јаковом на тајанственој трпези Христа Цара. Стога, окупљајући се у „јединству вере и заједници Светога Духа“, кроз домострој Онога који је умро за нас и сео са десне стране Оца, ми више нисмо на земљи већ стојимо пред царским престолом Божијим на небесима, где је Христос, као што Он и сам каже: „Оче свети, сачувај их у име твоје, оне које си ми дао, да буду са мном где сам ја“ (Јн 17, 13.16) (41/60–61).

А као усвојени синови и санаследници са Христом (Гал 4, 5; Рим 8, 17; Еф 2, 8) усуђујемо се да кажемо: „Оче наш...“ (41/61).

11. Молитва Господња и Причешће

После не посебно важног коментара о молитви „Оче наш“, Герман некако изненада закључује у поглављу 43. које говори о Причешћу. Још једном он упућује на Посланицу Јеврејима (9, 19 и даље): Мојсије је кропио крвљу телади и јараца као крвљу савеза, али је Христос дао своје тело и крв. „И стога са овим разумевањем ми једемо хлеб и пијемо из чаше тело и крв Христову, исповедајући смрт и васкрсење Господа Исуса Христа, коме слава у све векове векова, амин!“ (43/62; *крај оригиналног текста*).

Пошто Герман не коментарише обред причешћивања, ми овде нећемо да га описујемо, већ упућујем заинтересоване на наш чланак о патријарашком диатаксисту из *British Library Add. 34060*.⁶⁶

ГЕРМАНАНОВО МЕСТО У ПРЕДАЊУ

1. Аутентичност Германовог дела

Неуравнотежена форма Германовог коментара је исход новина у литургијском тумачењу које су биле од кључне важности у каснијој византијској литургијској побожности. Ове промене се тичу символизма Цркве и припреме и приношења дарова. Не само да су оне прекомерно заступљене – много више од Анафоре и Причешћа – већ и пасуси који коментаришу ове обреде одражавају покушај да се у старији систем који је очуван нетакнутим интегрише нови степен символизма у објашњавању Анафоре.

Германова обрада анафоре је у потпуности библијска. Оно чега се подсећамо овде је Христов домострој спасења: Његов спасавајући живот, смрт, и васкрсење којим бисмо и ми могли да будемо очишћени и освећени примањем Његових небеских дарова. Теологија Посланице Јеврејима пружа делотворну основу ове анамнезе: Христос је постао наш првосвештеник и ушао је у небеску светињу једном и за све. Тиме је Вечера Господња постала месијанска Гозба Царства, а наш земни обред предочушање овог небеског богослужења. Ово је могуће силом Духа Светога. Овим богослужењем, ми исповедамо своју веру у спасавајућу смрт и васкрсење Господње. То је заиста спомен свега онога што је Христос урадио за нас, не у смислу поновог обредног одигравања догађаја из прошлости у његовим неколиким историјским фазама, већ у смислу анамнезе целокупне тајне – односно Христа – у њеном садашњем остварењу, у вечном посредовању Христа, нашег Првосвештеника, пред престолом Божијим. Њена сила је заснована на нашој вери у Тројицу. Њена делотворност је дело Духа Светога, – послатог вољом Очевог –, преко руку свештеникових, да би нам даровао Христа као што нам се Он подарио у оваплоћењу.⁶⁷

⁶⁶ Уп. Taft. „Pontifical Liturgy“, текст и тумачење, одељак X. Овај манускрипт има најранији потпуни опис обреда. Дајемо делимичну реконструкцију обреда у „Liturgies“, стр. 374 и даље, и „Structural Analysis“ (*supra*, напомена 39), стр. 324 и даље.

⁶⁷ О паралелизму између оваплоћења и Евхаристије у патристичком предању, уп. J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*. I,1: *Die Aktualpräsenz der Person and des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik* (Freiburg/B., 1955) (даље – Betz), стр. 267 и даље; G. Kretschmar, „Abendmahl, III/1: Alte Kirche“, у *Theologische Realenzyklopädie*, I (Berlin-New York, 1977) (даље – Kretschmar, „Abendmahl“), стр. 68; E. Kil-martin, „The Eucharistic Prayer: Content and Function in some Early Eucharistic Prayers“, у *The Word in the World. Essays in Honor of Frederick L. Moriarty, S.J.*, приредили R. J. Clifford и

Али ако се предамо созерцању (Θεορία) Цркве, и [созерцању] предложена, приношења, и прекривања дарова, можемо видети покушај да се у ово прастаро виђење, укорено у Посланици Јеврејима, интегрисе још једна тежња, подједнако древна иако мање истакнута у раној фази византијског литургијског символизма: виђење Евхаристије као сећања на Христово страдање и смрт, чак до те мере да се у појединачним детаљима конкретног обреда види поновно драматично одвијање тих страшних догађаја.

Тако је оно што налазимо код Германа заправо задирање дословнијег предања у један други, мистичнији ниво византијског тумачења – и то тачно у сумраку иконоборства, када су смене у византијској побожности довеле до великог пораста култа икона, да се Православље убрзо нашло усред смртоносне борбе, за одбрану овог новог израза радикалног оваплоћењског реализма од реакције традиционалнијег иконоборачког спиритуализма. Кицингер (Kitzinger) је показао значај периода између Јустинијана и иконоборства за успон култа икона.⁶⁸ Верујемо да је то подједнако важан период за развој литургијске побожности, у којој је на делу била иста динамика, производећи у мистагогији реализам паралелан оном реализму религиозне уметности. Пошто се чак и најодважније теолошке новине обично могу пратити до традиционалних корена, хајде да бацимо мрежу преко вода Босфора у потрази за местом где све ово почиње.

2. Позадина: Егзегеза и мистагогија Отаца ⁶⁹

Сва здрава литургијска тумачења почивају на обредном символизму одређеном не произвољно, већ сведочењем предања заснованог на Светом писму. Као и Писмо, обреди Цркве чекају егзегезу и ерминевтику и омилитику које треба да изложе, протумаче и примене своје вишеструке нивое значења у сваком добу. Мистагогија је за Литургију оно што је егзегеза за Свето писмо. Није ни чудо, онда, што тумачи Литургије користе метод наслеђен од старијег предања библијске егзегезе.

G. W. MacRae (Weston, Mass., 1973), стр. 122 и даље. Упоредо са Германом овај паралелизам налазимо и код Јована Дамаскина, *De fide orthodoxa* 4, 12, PG, 94, col. 1141, а он је утицао на развој *orate fratres* дијалога. Уп. Taft, *Great Entrance*, поглавље VIII.

⁶⁸ Уп. Kitzinger, *op. cit.* (*supra*, напомена 7).

⁶⁹ Најзнаменитије дело у историји патристичке и средњовековне егзегезе је написао Н. de Lubac: види *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Théologie, 16 (Paris, 1950); и нарочито његово монументално дело *Exégèse médiévale. Les quatre sons de l'Écriture*, део I, vols. 1–2; део II, vols. 1–2, Théologie, 41, 42, 59 (Paris, 1959–64). J. Tigcheler, *Didyme l'aveugle et l'exégèse allégorique. Étude sémantique de quelques termes exégétiques importants de son commentaire sur Zacharie*, Graecitas christianorum primaeva, 6 (Nijmegen, 1977), даје одличан резиме Лубаковог дела. За мистагогију, основно дело је Bornert, *Commentaires*.

За Оце Цркве, Свето Писмо представља више од свештене историје. Созерцан у вери, историјски догађај се сагледава као догађај који садржи вишу истину, вечну истинитост, као и њену практичну примену за овде и сада, и знак који указује на оно што ће доћи. Постоје позната четири смисла која су језгровито сажета у често цитираном средњовековном двостиху приписаном Августину Дакијском (Augustine of Dacia) († око 1282):

Аутентична основа ове егзегезе се налази у самом Новом завету, и она признаје два смисла „Писама“ (у то време, Старог завета), дословно и духовно:

*Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia.*⁷⁰ (Слово учи догађаје, алегорија у шта веровати, морал шта чинити, анагогија чему тежити.)

Истражујте Писма, јер ви мислите да у њима имате живот вечни; а баш она сведоче о мени (Јн 5, 39).

Јер да веровасте Мојсију, веровали бисте и мени, јер он писа о мени (Јн 5, 46).

И почевши од Мојсија и од свих Пророка разјасни им што је у свим Писмима о њему писано (Лк 24, 27).

Тако су историјски догађај Старог завета схваћени као догађаји који имају своје стварно значење само у односу на Христа. Ово није споредан, „додати“ смисао. Док није био докучен, Стари завет једноставно није био схваћен:⁷¹ „Што је сенка онога што ће доћи, а тело је Христово“ (Кол 2, 17; уп. Јев 10, 1; Рим 5, 14; 2. Кор 3, 6–16). Једини циљ ране хришћанске егзегезе је био да се открије овај хришћански смисао; оправдање се налази у самим Христовим речима.

Још од Оригена († 253), о ова два смисла се говорило као о „дословном“ или „историјском“, и као „духовном“ или „мистичном“ или „алегоријском“, мада „алегорија“ овде није имала савремену пежоративну конотацију.⁷² Каснија подела на четири смисла је само објашњење „духовног“ смисла кроз три аспекта:⁷³

⁷⁰ О тексту и о његовом преношењу, види H. de Lubac, „Sur un vieux distique. La doctrine du 'quadruple sens'“, у *Molanges F. Cavallera* (Toulouse, 1948), стр. 347–66; *idem*, *Exégèse*, I, 1, стр. 23 и даље.

⁷¹ Уп. Tigcheler, *op. cit.*, стр. 11 и даље.

⁷² *Ibid.*, стр. 13 и даље. У класичној реторици, алегорија је проширена метафора. Хришћанске егзегете су позајмиле ово пренесено значење и примениле га не на *језик*, већ на *догађај*, па је тако прелазак преко Црвеног мора виђен као праслика Христовог крштења: *Allegoria est, cum aliud geritur ei aliud figuratur* (Ambrose, *De Abraham* I, iv, 28, PL, 14, col. 432). То није питање скривеног смисла у тексту, нити односа између видљивих и невидљивих стварности, већ питање односа између два историјска догађаја из различитих епоха историје спасења, као што су прелазак Јевреја преко Црвеног мора и крштење Христово. Али поред ове *allegoria facti*, такође је постојала и *allegoria dicti*, која је у библијском тексту проналазила скривена значења, често неприродна. Као што смо видели (*supra*, напомена 62), управо на ову

1. *алегоријски* или догматски аспект. Он тумачи Стари завет као оно што упућује на Тајну Христову и на Цркву. Његова област је *вера*.

2. *трополошки* или морални и духовни аспект. Он се односи на преносни смисао тајне на хришћански живот: од оног у шта верујемо до оног што чинимо. Његова област је *љубав*.

3. *анагогијски* или есхатолошки аспект. Он се односи на последње испуњење које чекамо у Царству које ће да дође, и на наше садашње созерцање ове будуће небеске стварности. Његова област је *нада*.

Ова егзегеза остаје основа сваке доличне беседе, сваког созерцања Речи Божије у тишини келије. Она је заснована на уверењу да је Свето писмо значајно за људски живот у сваком добу, убеђењу које је засновано на вери – изложеној управо у Новом завету – да стари Божији закони наговештавају нове и могу да буду схваћени само у светлу нових; да је тајна божанског живота коју нам је открио и живео Христос извор и модел за животе свих оних који су крштени у Њега; да ће ова тајна достићи очекивано испуњење у последњим временима. Укратко, она је укорењена у садашњем стању Цркве, као Новог Јерусалима, припремљеној у Старом Завету, тежећој према јовановском Небеском Јерусалиму којег је она већ почетак и нада.

примену овог произвољног проширеног метафоричког тумачења литургијских обреда у средњем веку савремени литургичари обично упућују, пежоративно, као на алегорију. О читавој овој теми, види Tigcheler, *op. cit.*, стр. 44–50; J. Daniélou, „Exégèse et typologie patristiques“, *Dictionnaire de spiritualité*, IV (Paris, 1960), стр. 132–38; H. de Lubac, „‘Typologie’ et ‘allegorisme’“, *Recherches de Science religieuse*, 34 (1947), стр. 180–226; *idem*, „A propos de l’allégorie chrétienne“, *ibid.*, 47 (1959) стр. 5–43; *idem*, *Hisioire it esprit*, стр. 384–95; *idem*, *Exégèse*, I, 2, стр. 373–96, 489–522; II, 2, стр. 125–49; Bornert, *Commentaires*, стр. 42 и даље, 78–80, 269–70.

⁷³ De Lubac, *Exégèse*, I, 1, 305; I, 2, 416, 420; Tigcheler, *op. cit.*, стр. 16 и даље. Ова схематизација покушава да уопшти предање које тече од Оригена до средњег века, и у њој, као што је случај са свим синтетичким моделима, не налази се сваки детаљ у сваком појединачном примеру. Уп. de Lubac, *Exégèse*, I, 2, 657 и даље; Tigcheler, *op. cit.*, 38. Сва четири нивоа су изражена у Јев 13, 11–16: „... Јер телеса оних животиња, чију крв за грехе уноси првосвештеник у светињу, спаљују се ван станишта. Зато и Исус, да би осветио народ крвљу својом, пострада изван града. Дакле, изађимо к Њему изван станишта, поругу његову носећи. Јер овде немамо постојана града, него тражимо онај који ће доћи. Кроз Њега, дакле, непрестано да приносимо Богу жртву хвале, то јест, плод усана које исповедају Име његово. А доброчинство и заједништво не заборављајте; јер се таквим жртвама угађа Богу“. Уп. I. Кор 10, 1 и даље. Ова метода се такође користи у најранијим литургијским омилијама, које представљају прву примену литургијског схватања, као што се види у пасхалној омилији Мелитона Сардског, око 160–170. после Христа: *Méliton de Sardes, Sur la paque et fragments*, приредио и превео O. Perler, SC, 123 (Paris, 1966).

Ово је сасвим супротно од савремених студија о Светом Писму, која тумаче Нови Завет у светлу Старог, а не обрнуто, као што су то чинили Оци.

Било како било, ова патристичка метода постала је и остала, основа хришћанског литургијског символизма. Јер дословни и духовни смисао заокружују поље које је много шире од односа између списка Старог и Новог завета, између догађаја из историје Израилља и догађаја из Христовог живота. Иако Оци нерадо говоре о Новом завету у оквирима алегорије – то би значило да је он само сенка јасног откривења које ће тек да дође – они знају из њега да је наговештена стварност испуњена у Христу остала динамички делотворна у тајнама Цркве и у животима светих сваког доба, све до последњих времена.

Катихетске омилије из четвртог века проширују ову методу егзегезе Светог писма, – коју је први систематизовао Ориген да би протумачио обреде Старог завета –, до разумевања хришћанског богослужења, и хришћанска мистагогија постаје засебан жанр. Стога, сви патристички тумачи Литургије ће нагласити један или други аспект ове сложене реалности. Антиохијци, посвећенији у егзегези дословном смислу Светог писма, били су наклоњени мистагогији која је посматрала литургијске тајне углавном као опис историјских тајни спасења. Александријци, који су следили оригеновску егзегетску склоност ка алегоријском, тумачили су Литургију поступком анагогије по којем се може уздићи од слова до духа, од видљивих обреда литургијских тајни до једне тајне која је Бог.⁷⁴

„АЛЕКСАНДРИЈСКА“ МИСТАГОГИЈА ПСЕУДО-ДИОНИСИЈА⁷⁵

Анагогијски или „александријски“ метод тумачења Литургије, у којем созерцавање литургијских обреда доводи душу до духовних, тајанствених стварности невидљивог света, достиже органску систематизацију на крају петог века у делу Псеудо-Дионисија *О црквеној јерархији*: „Чувствени обреди су образи умних ствари. Они тамо воде, и показују пут до њих“ (II, 3:2).⁷⁶ У дионисијском систему има мало места за библијску типологију. Преовлађује алегоријска анагогија: Литургија је алегорија напредовања душе од раздорности греха до божанске заједнице, кроз поступке очишћења, просветљења, усавршавања унапред представљене у обредима.⁷⁷ Постоји мало упућивања на Христов земаљски домострој, и нимало упућивања на Његово

⁷⁴ Bornert, *Commentaires*, стр. 60–82.

⁷⁵ Уп. *ibid.*, стр. 65–72; E. Boulard, „L’eucharistie d’après le Pseudo-Denys l’Aréopagite“, *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 58 (1957), стр. 193–217; *ibid.*, 59 (1958), стр. 129–69; R. Roques, *L’univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Théologie, 29 (Paris, 1954); Schultz, *Liturgie*, стр. 51 и даље; *idem*, „Kultsymbolik“, стр. 9–17.

⁷⁶ Текст у PG, 3, cols. 369–485. Референце за поглавља ће бити дате у самом чланку.

⁷⁷ Види *Eccl. Hier.* I, PG, 3, cols. 369–77, где Дионисије објашњава свој систем. Уп. Bornert, *Commentaires*, стр. 67 и даље; Roques, *op. cit.*, стр. 245, 292, 294.

бого-човечанско посредовање, или на Његову спасавајућу смрт и васкрсење.⁷⁸ Мало христолошког садржаја на који се дело *О црквеној јерархији* усредсређује, у типичном александријском маниру, јесте оваплоћење, извор заједнице са божанством.⁷⁹ Богослужење Евхаристије нам показује живот оваплоћеног Христа који је ушао у наше подељено стање да би нас довео до тога да учествујемо у Њему кроз заједницу и спајање са Његовим божанским животом, заједницу која је симболизована у евхаристијској *κοινωνία* (III, 3:13). Нема ни речи о Павловом „смрт Господњу објављујете, докле не дође“ (1. Кор 11, 26), или о Христовом посредништву, првосвештенству или самоприношењу. Сећање на Христову спасоносна дела је објављено у читањима и песмама и у молитви благодарења, али хришћански домострој, осим оваплоћења, једноставно није модел за Дионисијево објашњење Литургије.⁸⁰ Евхаристија никако није обредно поновно представљање Христовог саможртвовања у Његовом страдању и смрти. За то морамо да се обратимо Антиохијцима.

„АНТИОХИЈСКА“ МИСТАГОГИЈА ТЕОДОРА МОПСУЕСТИЈСКОГ⁸¹

Одшколовани у дословној егзегези која је наклоњенија „историји“ (*ιστορία*) него созерцању (*θεωρία*), антиохијски тумачи су били мање од Александријаца склони

⁷⁸ *Eccl. Hier.* III, 1; III, 3:3 и даље, PG, 3, cols. 424–25, 428 и даље. За критику Дионисијевог погледа на Евхаристију, уп. Roques, *op. cit.*, стр. 269 и даље, 294–302. Дионисије повезује крштење са Христовом смрћу и васкрсењем (II, 3:7–8, PG, 3, col. 404), али у његовом објашњењу Евхаристије једино упућивање на страдање је у созерцању неофита, док је причешће подсећање на Последњу Вечеру (III, 3:1, PG, 3, col. 428). О читавом проблему христолошког садржаја Дионисијевог дела, види Roques, *op. cit.*, стр. 248 и даље, 269.

⁷⁹ Види нарочито *Eccl. Hier.* III, 3:6–7, 11–13, PG, 3, cols. 432–33, 440–44 (уп. Bornert, *Commentaires*, стр. 69 и даље). Није случајно то да су Ориген и уопште Александријци развили сотиологију наглашавајући преображењску снагу оваплоћењског јединства са Прототипом, придавајући мањи значај слободној, човеко-спасавајућој делатности Исуса као човека. О читавом овом питању, види A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 2nd ed., I (Atlanta, 1975), стр. 141 и даље; J. N. D. Kelley, *Early Christian Doctrines*, 4th ed. (London, 1975), стр. 126 и даље, 184 и даље; добар сажети преглед у P. Smulders, *The Fathers on Christology, The Development of the Christological Dogma from the Bible to the Great Councils* (De Pere, Wisc., 1968), стр. 41 и даље. За утицај ове сотиологије на александријску евхаристијску теологију, која наглашава садашњу божанску спасавајућу делатност у Литургији, са мање пажње посвећене вези између ове садашње стварности и Христове историјске икономије, види Betz, стр. 99, 125 и даље.; Gerken, *op. cit.* (*supra*, напомена 61), стр. 65–84. Види такође одличну нову студију L. Lies, *Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses*, Innsbrucker theologische Studien, 1 (Innsbruck, 1978). Ово спасење преко јединства са Прототипом је модел Дионисијевог тумачења евхаристијског богослужења.

⁸⁰ *Eccl. Hier.* III, 3:4–5, 11–13, PG, 3, cols. 429–32, 440–44. Он тврди да је сва сврха Евхаристије спомен икономије спасења (III, 3; 11–13), али је оваплоћење једини аспект Христове земаљске икономије који је заправо интегрисан у његов систем.

⁸¹ Уп. Bornert, *Commentaires*, стр. 80–82.

тумачењу Старог завета у оквирима више алегоријским него типолошким,⁸² и иста склоност се испољава у њиховој мистагогији, са јаким акцентом на однос између литургијских обреда и спасавајућих дела из Христовог живота. Ово јасно видимо у крштењским катихезама из четвртог века као и у другим списима Кирила Јерусалимског, Јована Златоустог и Теодора Мопсуестијског.⁸³ Наговештени у типовима из Старог завета, светотајински обреди су „подражавање“ (μίμησις: Кирило) или „спомен“ (ἀνάμνησις: Златоусти) спасавајућих дела из Христовог живота, и наслућивање небеске Литургије.⁸⁴ Оно што је наговештено у Старом завету и испуњено у Христу је постало света тајна, ишчекивање коначног испуњења. Штавише, учествовање у овим тајнама је завет оданости хришћанском начину живота.

Теодор Мопсуестијски, у својим последњим двама омилијама (15–16), даје најопширнију примену ове методе на Евхаристију.⁸⁵ За њега је Литургија истовремено слика и наговештај небеске и есхатолошке стварности, и подсећајући приказ Христовог историјског домостроја, иако он одвлачи пажњу са Старозаветне типологије,⁸⁶ несумњиво због ненаклоњености према алегоријској егзегези александријске школе.

Теодор је прекомерно многоглагољив, али синопсис који претходи 15. Омилији даје представу о њеном удвојеном духу:⁸⁷

...Дужност Првосвештеника Новог Савеза је да принесе ову жртву која открива природу Новог Савеза. Требало би да верујемо у то да епископ који је сада за олтаром игра улогу Првосвештеника, и да ђаци такође представљају слику богослужења невидљивих сила... Треба сада да видимо Христа како Га одводе на страдање и још једном

⁸² О антиохијској егзегетској школи, види С. Schaublin, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese*, Theophaneia, 23 (Cologne–Bonn, 1974). Њен оснивач, Диодор Тарсијски († пре 394) и његови ученици Јован Златоусти († 407), Теодор Мопсуестијски († 428) и Теодорит Кирски († око 466), су њени главни представници, међу којима је Теодор Мопсуестијски најважнији егзегета (*ibid.*, 11).

⁸³ Cyrille de Jérusalem, *Catéchèse mystagogiques*, приредио А. Piétlagnel, превео Р. Paris, SC, 126 (Paris, 1966); Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales inédites*, приредио и превео А. Wenger, SC, 50 (Paris, 1957); и Tonneau–Devreesse. Уп. студију коју је приредио Н. Riley, *Christian Initiation. A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan*, The Catholic University of America Studies in Christian Antiquity, 17 (Washington, D.C., 1974).

⁸⁴ Bornert, *Commentaires*, стр. 73 и даље.

⁸⁵ О Теодоровој егзегетској методи, види увод у Н. Sprenger, *Theodori Mopsuestensi commentarius in XII prophetas. Einleitung und Ausgabe*, Göttinger Orientforschungen, ser. V, Biblica et patristica, 1 (Wiesbaden, 1977); R. Greer, *Theodore of Mopsuestia, Exegete and Theologian* (Westminster 1961). нарочито стр. 76 и даље, 86 и даље.

⁸⁶ Greer, *op. cit.*, стр. 76 и даље; Bornert, *Commentaires*, стр. 80–82.

⁸⁷ Ако није другачије наведено, цитирам верзију од Т. Yarnold, *The Awe-inspiring Rites of Initiation. Baptismal Homilies of the Fourth Century* (Slough, 1971), који је, међутим, дао себи слободу да сроза Теодорову бујицу речи до подеснијег енглеског језика.

касније када је Он положен на трпезу да би био жртвован за нас. Због овога једни ђакони шире тканине по трпези што нас подсећа на развијање плаштанице, док други стоје са обе стране и машу воздухом над светим телом...

Ове теме су резимиране у телу беседе:

(15) ...Пошто епископ представља симболичне знаке небеских стварности, и жртвовање треба да их приказује, тако да он представља, такође, слику небеске Литургије...

(18) ...Настављамо са вером док се не узнесемо на небеса и не одемо нашем Господу... Ми се радујемо постизању овог стања у стварности [будућег] васкрсења... у међувремену приступамо првим плодовима ових благослова, Христу нашем Господу, Првосвештенику наше заоставштине. У складу с тим научени смо да у овом свету чинимо симболе и знакове благослова који ће доћи, и тако, као народ који улази у радост добрих небеских ствари уз помоћ Литургије, можемо засигурно да се надамо ономе што очекујемо...

(19) Следи да су, пошто треба да постоји представа Првосвештеника, одређени појединци постављени да предстоје Литургијом ових знамења. Јер ми верујемо да се оно што је Господ наш Христос чинио у стварности, и наставиће да чини, остварује кроз свете тајне...

(20) ...Сваки пут, тако, када се служи Литургија ове страшне жртве, која је јасна слика небеских стварности, треба да замислимо да смо на небесима... Вера нам омогућава да у својим мислима представимо небеске ствари, док се подсећамо тога да је исти Христос који је на небесима... сада жртвован под овим симболима. Тако када вера омогућава да својим очима созерцавамо спомен који се сада одиграва, опет можемо да видимо Његову смрт, васкрсење и вазнесење који су се већ десили за нас.

(21) Пошто је Христос наш Господ принео себе као жртву за нас и тако у стварности постао наш Првосвештеник, треба да верујемо да епископ који је сада за трпезом врши службу овог Првосвештеника. Он (=епископ) не приноси себе као жртву, јер он овде није истински Првосвештеник: он само врши неку врсту приказа приношења ове жртве која је сувише велика да би се исказала речима. Тиме он за вас врши видљиви приказ ових неописивих небеских стварности...

Теодор је такође видео Литургију као драматично поновно дешавање историјског домостроја. Следећи пасус спаја оба аспекта: земаљску икономију и небеско настављање.

(24) Христос, Господ наш, је установио ове страшне тајне нас ради. Надамо се њиховом савршеном испуњењу у Будућем Веку, али смо вером већ њима овладали. Сходно томе, потребна нам је ова светотажинска Литургија да би ојачала нашу веру у откривење које смо примили; Литургија нас води према ономе што ће доћи, јер ми знамо од чега се она састоји, такорећи, од слике тајанственог опроштаја грехова у Господу нашем Христу, и она нам пружа сеновито виђење онога што се десило. Сходно томе, на месту епископа ми у нашим срцима стварамо некако слику Господа нашег Христа који је себе дао као жртву да би спасао нас и подарио нам живот. А на месту ђаконa који служе замишљамо невидљиво богослужење [анђелских] сила које приносе ову тајанствену службу; јер ђакони доносе ову жртву – односно симболе жртве – и полажу је на страшну трпезу...

У Омилији 15:25 Теодор графички описује приношење дарова у светлу топографског симболизма у којем је светиња гроб, из којег, у васкрсењу, долази спасење:

У значењу симбола треба да видимо Христа којег сада одводе на страдање, и који је, у другом тренутку, положен на трпезу. И када жртва треба да се принесе износи се у свештеним сасудима... треба да замислите како Господ наш Христос излази, и воде Га на страдање... мноштво невидљивих служитеља... А када жртву изнесу, положи је на светој трпези што представља пуноту страдања. Тако можемо да мислимо о Њему положеном на трпези као на гробој плочи, и о томе да је већ прошао кроз страдање. Због тога ђакони простиру по трпези платно које представља, према овој фигури, плаштаницу погребња... а када на олтару видимо жртвовање које изгледа као полагање у гроб после смрти, велика тишина обузима присутне. Зато што оно што се овде дешава улива страхопоштовање, треба да се посматра са сећањем и страхом, што је могуће сада, Литургијом... Господ наш Христос је васкрсао, објављувајући свима учествовање у неописивим благодатима. Сећамо се стога смрти Господње у овој жртви јер она јасно показује васкрсење и неописиве благодати.⁸⁸

⁸⁸ Овде користим дословнију верзију А. Mingana, *Commentary of Theodore of Mopsttestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist*, Woodbrooke Studies, 6 (Cambridge, 1933) стр. 85–89, донекле преправљену на основу издања Tonneau-Devreesse, стр. 503 и даље.

Ова аналогија се наставља у 16. *Омилији*. Васкрсење, које се остварује призивањем Светог Духа на дарове, тј. у освећењу дарова, је делотворан знак спасења (16, 11–12), и овај божански живот долази према нама из гроба приликом причешћа. Заједничарење у овим даровима приликом причешћа је попут појављивања васкрслог Господа (16, 18.20). У том упућивању на причешће, Теодор наглашава морално посвећење хришћанском врлинском животу, какво захтева такво учешће у бесмртним тајнама (16, 22 и даље). Тако упркос чињеници да Теодор изоставља старозаветну типологију, савршено је јасно да он на Литургију примењује методе патристичке егзегезе која је описана изнад. Оно што је ново, међутим, јесте његово систематско тумачење литургијске *историје* као драматичног понављања страдања Христовог, тумачење које ће преко Германа ући у Византијско предање.⁸⁹

УТИЦАЈ ЈЕРУСАЛИМА

Ова перспектива може да се прати, верујем, до предања из Палестине из четвртог века. У Јерусалиму први пут чујемо за топографски систем црквеног символизма, према којем различити делови зграде представљају места која су освећена током страшног тридневља (*triduum*): Сионску горницу, Голготу, гроб. После Миланског едикта (313) и открића, стварног или наводног, светих места која су дуго била затрпана под паганским градом Елијом Каптолином (Aelia Capitolina), Литургија Светог Града почела је да се окреће око његове свете топографије. Статијске службе по светим местима карактеришу јерусалимске службе, и од посебног значаја је била црква *Anastasis* (Црква Васкрсења) или црква Светог Гроба (326–335).⁹⁰ Она је сматрана Новим Јерусалимом,⁹¹ и њен утицај, који се убрзо осетио у литургијском символизму, траје до данашњег дана.

Ово се може видети већ у дневнику познате путујуће монахиње Етерије, написаном око 381–384: гроб, мада није смештен унутар светилишта *мартурије* или базилике где се служила Евхаристија, средишња је тачка вечерњих служби и васкршњег бдења, што су јерусалимске службе које су преживеле у византијском богослужењу.⁹² Ево како Етерија описује осветљење током вечерње молитве:

⁸⁹ Bornert, *Commentaires*, стр. 82.

⁹⁰ О статистијским (литијским) богослужењима у Јерусалиму, види А. Renoux, *Le codex arménien Jérusalem 121*, I, *Introduction. Aux origines de la liturgie hiérosolymitaine. Lumières nouvelles*, PO, 35, fasc. 1, no. 163; Н. Leeb, *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem (vom 5. bis 8. Jahrhundert)*, Wiener Beiträge zur Theologie, 28 (Vienna, 1970), поглавље 5; R. Zeff, *Die Schriftlesung im Kathedraaloffizium. Jerusalems*, LQF, 48 (Münster, 1968).

⁹¹ Eusebius (?), *Vita Constantini* III, 33, приредио F. Winkelmann, *Eusebius Werke*, I, 1, GCS (Berlin, 1975), стр. 99; уп. Mango, *Art*, стр. 12; Socrates, *Hist. eccl.* I, 17 и 33, PG, 67, cols. 120, 164.

⁹² Види 24–28; E. Franceschini и R. Weber, *Itinerarium Egeriae*, CChr, 175 (Turnhout, 1958), стр. 67–90. О службама у Етеријином спису, види J. Mateos, „La vigile cathédrale chez Egérie“, OCP, 27 (1961), стр. 281–312; „Quelques anciens documents sur l’office du soir“, OCP, 35 (1969) стр. 359–71, 374; Leeb, *op. cit.*, поглавља 2–4. О историји јерусалимске службе и њеном

... у четири сата они имају вечерње (*Lychnicon*), како га називају, или на нашем језику, *Lucernare*. Сав народ се још једном сабира у Цркви Васкрсења, и све лампе и свеће су упаљене, што цркву чини веома светлом. Ватра се доноси не од споља, већ из пећине – унутар покроба – где лампа гори ноћ и дан (24.4).⁹³

Овај симболизам је познат: из гроба долази васкрсли Христос, светлост која обасјава, тј. спасава: φῶς (просвећење) означава крштење (уп. Јн 1; Јев 6, 4–6; итд).

Оно што се раширило картом јерусалимске свештене историје преписано је у малом у скромнијим црквама источног хришћанског света, као што је у каснијем периоду статистици систем Рима одредио симболизам манастирских цркава романичког стила.⁹⁴ Тако је олтарска апсида постала пећина гроба, а трпеза је постала гробница из које спасење долази свету. Уводни обреди данашњег византијског васкршњег јутрења – светлост која излази из светиње-гробнице у замрачен брод-свет, отварање свих двери на иконостасу – засновани су на овом симболизму.⁹⁵ Његова примена на Евхаристију је била толико одговарајућа да је била неизбежна. Следећи, или можда пратећи корак, јер еволутивни низ није баш јасан, био је симболизам погребне поворке при приношењу и прекривању дарова.

Која год да су његова даља порекла, овај систем симбола јасно зависи од антиохијске ерминевице. Теодор Мопсуестијски, примењујући овај систем на Евхаристију, означио је почетак традиције тумачења која ће се на крају раширити по целом хришћанском свету, иако је имала доминантну улогу у евхаристијском систему симбола само у византијском и источно-сиријском предању.⁹⁶ Налазимо је код Св. Исидора Пелусиота († око 435), премда Александријца по пореклу – по егзегези одлучног Антиохијца.⁹⁷ Она се јавља у литургијским омилијама Нарсаја (*Narsai*) (†502) и у каснијим средњовековним источно-сиријским коментарима.⁹⁸ Такође је

прихватању у Цариграду, види Arranz, op. cit. (supra, напомена 8), стр. 43–72; N. Egenter, *La prière des heures: Horologion, La prière des églises de rite byzantin, I* (Chevetogne, 1975), стр. 34–49; G. Winkler, „Über die Kathedralvesper in den verschiedenen Riten des Ostens und Westens“, *ALW*, 16 (1974), стр. 72 и даље.

⁹³ Предео J. Wilkinson, *Egeria's Travels* (London, 1971), стр. 123–24.

⁹⁴ Уп. A. Häussling, *Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abend-ländischen Klosterliturgie und zur Geschichte der Messhäufigkeit*, *LQF*, 58 (Münster, 1973), стр. 55, 70, 186–201, 316–19, 347.

⁹⁵ Види G. Bertoniè, *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church*, *OCA*, 193 (Rome, 1972).

⁹⁶ За византијско предање, види Taft, *Great Entrance*, стр. 35–40, 173. 210–11, 216 и даље, 226–27, 244 и даље; за источно-сиријско, види *infra*, напомена 98. Иста тема се јавља, иако не преовлађује, у другим предањима (уп. следећу напомену).

⁹⁷ *Ep*, 1, 123, PG, 78. cols. 264–65. Уп. Bornert, *Commentaires*, стр. 79; Taft, *Great Entrance*, стр. 245.

⁹⁸ Connolly, *Narsai, Homily 17*, стр. 3–4; уп. такође *Homily 21*, стр. 55–56. О каснијим тумачи-ма, види W. F. Macomber, „The Liturgy of the Word According to the Commentators of the Chal-dean Mass“, у *The Word in the World* (supra, напомена 67), стр. 179–90.

ова традиција имала својих тренутака на средњовековном Западу, јављајући се први пут код Беде Венерабилиса (672–735), истовремено, дакле, са првим јављањем код Германа.⁹⁹

3. Евхаристија као анамнеза

Каква је корист од таквог тумачења? Може ли оно да се одбаци као пука алегорија? На првом месту, тумачење хришћанског богослужења као обредног сећања на одређене догађаје из Христовог земаљског живота није била новина из четвртог века, „спасењско-историјски“ поглед на свете тајне насупрот старијег, чисто „есхатолошког“ становишта.¹⁰⁰ Сам Нови завет изражава теологију обредне анамнезе у Христовој заповести: „Ово чините за мој спомен (*anamnesis*)“ (Лк 22, 19; 1. Кор 11, 24–25), са павловским објашњењем: „Јер кад год једете овај хлеб и чашу ову пијете, смрт Господњу објављујете, докле не дође“ (1. Кор 11, 26). Нећу залазити у спорно питање значења култног *zikkaron*-а или анамнезе у Светом писму.¹⁰¹ Хришћани су се често налазили у неслагању поводом теолошких финеса око тога на који начин њихов обред Вечере Господње, у покорности новозаветној „заповести о чињењу у спомен“, делатно подсећа на Пасху Христову, али сви се слажу да подсећа. Штавише, изван је ситничарења став да Нови завет представља овај жртвени обед истовремено

⁹⁹ *In Lucae evangelium expositio* 24: 1, CChr, 120 (Turnhout, 1960) стр. 410. Амаларије од Меца (Amalarius of Metz) (око 780–850) ју је позајмио од Беде, и тако је она ушла у средњовековно западно предање тумачења Литургије. Уп. Amalarius, *Eclogae de ordine romano* 23, 25, приредио J. – M. Hanssens, *Amalarii episcopi opera liturgica omnia*, III, ST, 140 (Vatican City, 1950), стр. 252–58; *Ordinis totius missae expositio* I, 11, 14–16, *ibid.*, III, стр. 308–11; *Liber officialis*, III, стр. 30–31, *ibid.*, II, стр. 359–62. Имам информацију за ову напомену из чланка Барбаре Њумен (Barbara Newman), „The Burial of Christ in Liturgical Allegory from Theodore of Mopsuestia to Amalarius of Metz“ (необјављен рад, Yale University, децембар 1977), написаног за Ејдана Каванага (Aidan Kavanagh) професора Богословске школе, и показаног ми његовом љубазношћу.

¹⁰⁰ О овом питању, види Т. Talley, „History and Eschatology in the Primitive Pascha“, *Worship*, 47 (1973), стр. 212–21. Не желим да порекнем да може да се запази јачи акценат на историјском елементу из касног четвртог века, али овај случај је обично пренаглашен. У сваком случају, Тејли (Talley) је убедљиво показао да историјска димензија није била изум постцариградског периода. Као и обично, то је питање нове равнотеже већ постојећих елемената. Види занимљиву расправу у G. Dix, *The Shape of the Liturgy* (London, 1945) (даље – Dix), поглавље 9.

¹⁰¹ Међу најбољим недавним студијама су B. S. Childs, *Memory and Tradition in Israel*, *Studies in Biblical Theology*, 37 (Naperville, Ill., 1962); P. A. H. de Boer, *Gedenken und Gedächtnis in der Welt des Alten Testaments* (Stuttgart, 1962); W. Schottroff, „Gedenken“ im alten Orient und im Alten Testament. *Die Wurzel zäkar im semitischen Sprachkreis*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 15 (Neukirchen-Vluyn, 1964). Овај концепт је примењен на Евхаристију, иако можда претерано, у М. Thurian, *The Eucharistic Memorial*, *Ecumenical Studies in Worship*, 7–8 (Richmond, Va., 1961).

као испуњење јеврејске Пасхе¹⁰² и као прорицање месијанске гозбе Будућег Века.¹⁰³ А то је тачно динамичко јединство свих ових нивоа: припремљен у Старом завету, обредно проречен у Последњој Вечери, испуњен на Голготи, вечно присутан као небески дар пред престолом Оца, поново представљен у литургијским тајнама – све ово, у динамичном јединству, хришћанско литургијско богословље треба да обухвата.

Оци антиохијске школе из четвртог века, дакле, нису измислили спасењско-историјски симболизам; они су само одабрали да га нагласе и синтетишу у својој теологији крштења, и на тај начин „антиохијски“ Оригенов став о крштењу који осликава поступак раста у Христу протумаче као обредно поновно дешавање Његових спасоносних дела.¹⁰⁴ Теодор Мопсуестијски је затим узео овај метод и систематски га применио на евхаристијске обреде. Чинећи то, он је развио правац који је присутан у евхаристијској мисли од почетка.

Упркос сложености у раној историји Евхаристије, основа крајње синтезе је већ постала преовлађујућа у трећем веку: однос евхаристијског обеда према спасавајућем Христовом делу. Сви токови евхаристијског предања са својим различитостима у наглашавању имају заједничко новозаветно учење да је Евхаристија спомен на спасење које имамо у Христу.¹⁰⁵ У најранијој познатој молитви, оној из *Учења Дванаесторице Апостола (Дидахи)*, нагласак је више на есхатолошкој него на спасењско-историјској димензији, која је само скицирана.¹⁰⁶ Али почетком трећег века у Иполитовом *Апостолском Предању (Apostolic Traditione)* видимо развој евхаристијске молитве у одређено сећање на читав Христов домострој, од оваплоћења до васкрсења,¹⁰⁷ док семитске молитве типа налазећег се у *Дидахи*, које више нису сматране подесним за Евхаристију, престају да се користе или су потиснуте у агапе, које су до тада већ биле одвојене од Вечере Господње.¹⁰⁸

¹⁰² Синоптичка Јеванђеља повезују Тајну Вечеру са Пасхом (Мт 26, 17–19.28; Мк 14, 12–14.24; Лк 22, 1.7–8.13.15), док је у Јеванђељу по Јовану Христос разапет у сату када су била клана пасхална јагњад (Јн 19, 14.29; уп. Изл 12, 22.46). О Христу као пасхалном јагњету, уп. Јн 1, 29.36; 19, 36; 1. Пет 1, 19; 1. Кор 5, 7 („Христос је као наше пасхално јагње принет на жртву“), Отк 5, 6 и даље. О односу између пасхалног обеда и Тајне Вечере, види J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* (Philadelphia, 1966).

¹⁰³ Мк 14, 25; Лк 22, 16–18; 29–30. Уп. G. Wainwright, *Eucharist and Eschatology* (London, 1971); D. E. Aune, *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity, NT, Suppl. 28* (Leiden, 1972).

¹⁰⁴ О Оригеновој крштењској спиритуалности види код E. Kilmartin, „Patristic Views of Sacramental Sanctity“, у *Proceedings of the Eighth Annual Convention of Catholic College Teachers of Sacred Doctrine*, 8 (1962), стр. 71 и даље.

¹⁰⁵ Види G. Kretschmar, „Abendmahlsfeier, I: Alte Kirche“, у *Theologische Realenzyklopädie*, I (Berlin – New York, 1977), стр. 238; *idem.*, „Abetidmahl“, стр. 60.

¹⁰⁶ Види 9–10, приредио J. – P. Audet, *La Didachè. Instruction des apôtres* (Paris, 1958), стр. 234–36, 372 и даље. Уп. Kilmartin, „The Eucharistic Prayer“ (*supra*, напомена 67), стр. 125–30.

¹⁰⁷ Види 4. поглавље, приредио B. Botte, *La Tradition apostolique de s. Hippolyte. Essai de reconstitution*, LQF, 39 (Münster, 1963), стр. 12–16; уп. Kretschmar, „Abetidmahl“, стр. 60.

¹⁰⁸ Kretschmar, „Abendmahlsfeier“, стр. 238; и *supra*, напомена 106.

Још један корак, посебно карактеристичан за Александријце, наглашавао је у теми Последње Вечере [место] Христа као Раздаваоца и као Дара, тиме наглашавајући Његово стварно, лично присуство као небеског Првосвештеника.¹⁰⁹ Ово је отворило пут евхаристијском тумачењу Посланице Јеврејима, што је још један кључни мотив за синтезу из четвртог века.

Оно што видимо је фини преокрет од хвале Богу за све Његове дарове до одређеније анамнезе Христовог домостроја, главног мотива за ову хвалу; и од Христовог присуства у даровима до Његовог истовременог присуства – као вечног Приноситеља ових дарова пред престолом Божијим.

4. Синтеза из четвртог века

У четвртом веку су ова истицања разрађена у нову синтезу. Милански Едикт из 313. године је изазвао коренита преуређивања на свакој инстанци живота Цркве, укључујући и Литургију. Прелаз из прогоњене мањинске секте у царску Цркву, са поплавом обраћеника и палих који су се враћали, представљао је огроман изазов дисциплини Евхаристије. Неизбежан исход су били нови развоји који су ишли у сусрет овом изазову. Црква више није била мала, уско повезана заједница светих. Сирове и грубље придошлице, упућене у страшноост тајни, одговарале су напуштањем трпезе Господње.¹¹⁰ Појам о заједничкој евхаристијској заједници као изразу јединства заједнице већ је био разорен великим бројем не-причешћујућих катихумена и оних кајућих који нису били у заједници.¹¹¹ Нестајање редовног причешћивања и широко распрострањена пракса одлагања крштења само су даље допринели делењу заједнице на елиту која се причешћује и на мноштво катихумена, покајника, и других који су били отпуштани пре благодарења (Евхаристије) или, у каснијем периоду, оних који су имали статус посматрача. Причешћивање је постало акт личне посвећености пре него заједничко учествовање у заједничким даровима.¹¹² Ово је само појачано појавом, у касном четвртом веку, нових молитвених ставова у проповедању, и описом Евхаристије као страшне

¹⁰⁹ Betz, стр. 86 и даље; 113 и даље; Kretschmar, „Abetidmahl“, стр. 69, 71. Наравно, тема Христа као Првосвештеника је древна; опет је ово питање наглашавања. Уп. Betz, стр. 136 и даље; Jungmann, „Arianism“, стр. 13; *idem.*, *The Place of Christ in Liturgical Prayer* (New York, 1965) (даље – Jungmann, *The Place of Christ*), поглавље 13; Dix, стр. 251 и даље, 279–80, 292.

¹¹⁰ О овом неуобичајеном начину причања о тајнама при катихизацији неофита, види омилије Кирила Јерусалимског (1:5, 5:4), јована Златоустог (2:12, 14), и нарочито Теодора Мопсуестијског (13:7; 14:2, 6, 10, 18; и омилије 15 и 16 *passim*). Уп. *supra*, напомена 83, за дотична издања.

¹¹¹ Kretschmar, „Abendmahl“, стр. 77.

¹¹² *Ibid.*, стр. 77–78. Шизме које су доследне христолошким кризама су поделиле хришћанство на одвојене групе које нису „у заједници“, тиме даље слабећи Евхаристију као симбол κοινῆς, што је њено најважније значење у првобитној Цркви. Уп. G. Hertling, *Communio: Church and Papacy in Early Christianity* (Chicago, 1972).

тајне, којом са страхом треба приступити.¹¹³ Под таквим условима Евхаристија више није могла да одржи своје раније назначење обреда заједнице – κοινωμία, и антиохијско литургијско објашњење почиње да развија симболизам присуства спасавајућег Христовог дела у самом обреду, чак и одвојено од учествовања у причешћивању даровима.

Оно што следује, и што је можда још важније, је чињеница да су ове социолошке промене биле исход великих христолошких расправа рођених у време аријанског спора.¹¹⁴ Адопционистичке и субординацистичке претње у овом спору довеле су до обновљеног наглашавања преегзистенцијалног божанства Логоса и Његове једносуштне једнакости са Оцем. Аријанци су тврдили да је сама Литургија, у којој се молимо Оцу *кроз* Сина, била субординацистичка. Православље је реаговало изједначавајући доксолошки образац („...Оцу и Сину и Светоме Духу...“), и наглашавајући учење о две природе, према којем је Христос посредник не као подређен Оцу у божанству, већ као човек.¹¹⁵ У александријској теологији, ово решење је довело до слабљења Христовог посредништва, а међу антиохијцима до већег наглашавања Христовог првосвештенства које се односи на Његово човештво.¹¹⁶ У литургијском тумачењу у александријској школи која је више била забринута за божанство Логоса, имали су мање да кажу о историјском домостроју Христовог спасавајућег дела. Међу антиохијцима, који су увек више обраћали пажњу на Његово човештво и на први ниво значења библијске егзегезе, ово је код писаца из четвртог века изазвало супротан ефекат: обновљено наглашавање Христовог човеко-спасавајућег дела.

На неки начин је отпало средишње мишљење, васкрсли Богочовек се *сада* за нас залаже као Првосвештеник, и остављени смо са дилемом коју чине две неспојиве крајности: Бог и историјски Исус. Тачка укрштања која је основа за сво хришћанско литургијско богословље је управо бого-човечанско посредништво васкрслог Господа. Управо је ово вечно свештенство оно што чини стварним у садашњем литургијском догађају и спасавајуће дело из прошлости и будуће испуњење. Ова анамнетичко-есхатолошка, прошло-будућа тежња је оно што богослужење треба да реши, и свака школа кроз читаву историју објашњавања Литургије се борила са овим проблемом на сопствени начин, одговарајући потребама свог времена. Напад аријанаца

¹¹³ Види *supra*, напомена 110; и Betz, стр. 126; E. Bishop, „Fear and Awe Attaching to the Eucharist“, додаток за Connolly, *Narsai*, стр. 92–97; G. Fittkau, *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus*, Theophaneia, 9 (Bonn, 1953) стр. 122–45; Jungmann, *The Place of Christ*, стр. 245 и даље; Kretschmar, „Ahendmahl“, стр. 77–78; J. Quasten, „Mysterium tremendum. Eucharistische Frömmigkeitsauffassungen des 4. Jahrhunderts“, у A. C. Mayer et al., *Vom christlichen Mysterium* (Düsseldorf, 1951), стр. 66–73.

¹¹⁴ За литургијске ефекте ових спорова, види Jungmann, „Arianism“; *idem*, *The Place of Christ*, поглавља 11–14 *passim*; Betz, стр. 121 и даље.

¹¹⁵ Дело Св. Василија Великог *De Spiritu Sancto (О Светоме Духу)* (PG, 32, cols. 67–218) се бави овом темом. Види M. Lubatschewskyj, „Des hl. Basilii liturgischer Kampf gegen den Arianismus“, *ZkTh*, 66 (1942), стр. 20–38; Jungmann, *The Place of Christ*, поглавље 11.

¹¹⁶ Betz, стр. 99–105, 121 и даље, 125 и даље, 128 и даље, 136 и даље, 194.

је међу александријцима довео до већег наглашавања божанства. Антиохијци, иако су се држали божанства, више су наглашавали човечност, али као одговор на напад аријанаца да је божанско посредништво субординацијско, антиохијски литургијски писци су развили свој символизам Литургије као представе спасавајућег дела човека Христа.¹¹⁷

Ми смо, наравно, свесни тога да је сваки покушај да се укратко схематизује тако огромна сложена историја изложена оптужбама за сувишно поједностављење. Али верујемо да би главне црте ове анализе издржале проверу. У сваком случају, Теодор Мопсуестијски је до краја четвртог века исплео ове теме у нову синтезу, синтезу две крајности које су историјско самодаровање Христа и небеска Литургија, уједињене у систем обредног осликавања у којем је христолошка анамнеза схваћена као драматично поновно дешавање пасхалне тајне која заокружује читав евхаристијски обред од приношења дарова до причешћивања; и земаљски служитељ је виђен као слика небеског Првосвештеника, земаљска Литургија као икона Његовог небеског жртвоприношења. Ова два средишња мотива су са Германом постала основа касније византијске синтезе.

Александријски приступ, који наглашава у Литургији садашњу божанску активност и који мање пажње обраћа на спасењску историју, први пут је синтетисан у делу Псеудо-Дионисија *О црквеној јерархији*, пред крај петог века. Ово стремљење ступа у византијско предање тумачења литургије са *Мистагогијом* Максима Исповедника, интегрисао га је Герман, мало су га ублажили каснији византијски тумачи, и затим је оно обновљено завршетком традиције у списима Симеона Солунског (†1429).¹¹⁸

У светлости овакве позадине, да погледамо још једном Германово тумачење Божанствене Литургије, и оптужбе за алегоризам које су тако често изрицане против целог овог књижевног жанра.

СРЕДЊОВЕКОВНИ АЛЕГОРИЗАМ? ДРУГАЧИЈИ ПОГЛЕД

Од Максима до Германа

Германов директни предак у византијској мистагогији, Максим Исповедник, јасно зависи од система симбола александријског типа, од списка *О црквеној јерархији*

¹¹⁷ Управо у овом периоду може да се посматра двоструко ширење евхаристијске анамнезе. Прво, у самом литургијском тексту *садржај* изворног спомена (анамнеза у техничком смислу, следећи „заповест о чињењу у спомен“ добијену после установљења Евхаристије) шири се како би укључио и друге тајне осим смрти и васкрсења. Друго, у тумачењу Литургије, појам је проширен како би укључио не само анафору већ читав обред. Види Schulz, *Liturgie*, стр. 30–31; *idem*, „Kultsymbolik“, стр. 9 и даље; Dix, стр. 264 и даље.

¹¹⁸ Уп. Bornert, *Commentaires*, поглавље 2 *passim*, и стр. 248 и даље, 268.

Псеудо-Дионисија. За обојицу, оваплоћење је „модел“ јединства душе са Богом, и Максимов „посебан“ (ἰδικῶς) ниво литургијског символизма – односно, Литургија виђена као слика обраћења појединачне душе и успење према јединству са Богом – очигледно је дионисијевска.¹¹⁹ Улазак у цркву симболише наше обраћење од зла и материјалних ствари ка Богу (поглавље 9, 23–24); читања показују божански план о духовној борби и успењу (поглавље 10, 23–24); Јеванђеље је посета Речи, која нас уздиже на више созерцање разумног света (поглавље 13, 23–24).¹²⁰ У *Sanctus*-у нас Логос смешта са анђелима и даје нам њихово знање о Тројици. Води нас до Оца као синове својом молитвом у којој нас је удостојио да зовемо Бога „Оцем“, и доводи нас до несхватљивог Божанства у „Један је свет“, сједињујући нас недељивим јединством у заједницу колико год је то могуће у садашњој раздвојености. Свиме овим руководи Дух Свети, који нас, свагда невидљиво присутан, уподобљава стварностима које су нам предочене у литургијским тајнама (поглавље 13, 23–24).

Поред овог „посебног“ нивоа тумачења, постоји и „уопштено“ (γενικῶς) тумачење по којем се евхаристијско богослужење схвата као спомен Христовог божанског домостроја, и као ишчекивање парусије и Есхатона. Структура ове *историјско-есхатолошке* типологије, коју Максим обично назива *символом* (σύμβολον), условљена је његовим алегоријском погледом на Цркву као на тип и икону (τύπος καὶ εἰκών) – поново, његове речи – васељене: брод представља земне ствари, светиње небеске.¹²¹ Тако улазак епископа означава долазак Христа у оваплоћењу, и Његово спасавајуће страдање; а његов улазак у светињу и пењање на горње место у апсиди симболизује Христово вазнесење на небеса и враћање на његов наднебесни престо (поглавље 8). Остатак службе Речи, који се догађа изван светиње, време је Цркве, у којој Божији дарови за борбу против супарника долазе до нас из небеске светиње. Ова борба врхуни у читању Јеванђеља, што је символ савршетка света: силазак епископа са престола, отпуст катихумена, и затварање двери означавају долазак Христов у парусију, избацивање неправедних од стране анђела, улазак праведних у тајанствене брачне одаје Женикове (поглавља 14–16). Тако Литургија Речи представља божански домострој од оваплоћења Христовог до парусије.

Евхаристијско сабрање је символ и предукус постпарусијског домостроја будућег света, откривеног уласком у тајне (поглавље 16). *Целив мира* (pax) је символ свеукупног јединства које ће владати у Царству, када сви у целости буду једно са Речју (поглавље 17); Символ Вере је вечна химна хвале за божанску икономију (поглавље 18); *Sanctus* показује наше јединство и једнакост са анђелима у божанским хвалама Будућег Века (поглавље 19); молитва *Оче наш* показује пуноћу нашег усиновљења (поглавље 20); песма „Један је свет“ показује вечно јединство божанске једноставности и чистоте; причешћивање је благодат и почетак есхатолошког обожења које ће тада бити наше (поглавље 21).

¹¹⁹ Уп. *ibid.*, стр. 118, 121 и даље.

¹²⁰ Текст је у PG, 91, cols. 657–717. Референце о поглављима ће бити дате у тексту чланка.

¹²¹ Bornert, *Commentaires*, стр. 117–21.

Тако за Максима Литургија представља не само Христову земаљску икономију, већ читаву историју спасења од оваплоћења до коначног савршенства. Иако [је Максим] у основи Дионисијев ученик, његова оригиналност се види у далеко већем акценту који он ставља на историјску икономију. Али он одлучно остаје александријац у свом негативном запостављању земаљске фазе ове икономије у симболичној структури, наглашавајући изнад свега оваплоћење, мало говоривши о пасхалној тајни Христовој.

АНТИОХИЈСКИ „РЕАЛИЗАМ“ И ИКОНОБОРАЧКА КРИЗА

Герман је био оно што сваки богослов треба да буде: човек предања и човек свог времена. Градећи на оном дионисијевском наслеђу које се од Максима преносило у елитном монашком облику, пишући век касније у добу непријатељски настројеном према спиритуализацији симболизма, утичући на „apertura ad Antiochia“, чувао је све време Максимово виђење са мало ретуширања.

Овај прелаз се открива у самом наслову његовог дела: *Ἱστορία*. Уобичајено је говорити о симболичком карактеру византијске уметности и Литургије. Али у борби са иконоклазмом оно што видимо је заправо победа дословније народне и монашке побожности, управо у корист мање апстрактно симболичке и више репрезентативне, сликовите религиозне уметности: већ на Пето-Шестом сабору у Трулу (692), 82. канон заповеда да Христос има да се надаље слика у људском облику, а не симболично, као Јагње Божије.¹²² Сада симболизам и осликавање нису иста ствар ни у уметности ни у Литургији, и последица овог народног менталитета по литургијско богословље може да се посматра у осуди иконоборачког става да је Евхаристија једини ваљан символ Христа.¹²³ Православље је одговорило да Евхаристија није символ Христа, већ заиста сам Христос.¹²⁴ Слични развоји стигли су касније на Запад (у деветом веку), током спора између Ратрамуса (Ratramus) и Пасхасија Радберта од Корбие (Paschasius Radbertus of Corbie), али источна теологија иконе била је та која је успела да очува византијско литургијско созерцање од радикалног раздвајања симбола и стварности која ће мучити западну евхаристијску теологију до данашњег дана.¹²⁵ Не бих да претерано инсистирам на било којој усиљеној вези између иконопоштовалачке теорије религиозних слика и репрезентативнијег погледа на литургијску анамнезу.

¹²² Mansi, 11, стр. 977–80.

¹²³ Опос иконоборачког сабора из 754, Mansi, 13, 264 (Mango, *Art*, 166).

¹²⁴ Седми Васељенски Сабор (787), *loc. cit.*

¹²⁵ Види референце *supra*, напомена 61. А. фон Харнак (A. Von Harnack) је сумирао ову тему са својом уобичајеном моћи опажања: „Wir verstehen unter Symbol eine Sache, die das nicht ist, was sie bedeutet, damals verstand man unter Symbol eine Sache, die in irgendwelchem Sinne das wirklich ist, was sie bedeutet“; *Grundriss der Dogmengeschichte*, 4th ed., препађено, I (Tübingen, 1905), стр. 476.

Али чињеница је да су оба приступа задобила предност у *византијској* теологији у исто време, и представљају, с' моје тачке гледишта, победу монашке народне посвећености над приступом који је више спиритуалистички.

ЗАКЉУЧАК: ГЕРМАНОВА СИНТЕЗА И МЕТАФОРИЧКА ПРИРОДА РЕЛИГИОЗНОГ ЈЕЗИКА

Ово је оно што је Герман остварио за Литургију. Како је он то урадио може да се види поновним читањем пасуса који су изнад цитирани или сажети. Јасан пример, намерно сачуван до сада, јесте Германово објашњавање црквене грађевине, из најчешће цитираног пасуса византијске литургијске књижевности:

Црква је небо на земљи, у којем борави и ходи Господ небески. Она изображава распеће и погреб и васкрсење Христово. Она је прослављенија од Скиније Сведочанства Мојсијевог са њеним жртвеником и Светињом над Светињама, предочена патријарсима, утемељена на апостолима, украшена јерарсима, усавршена мученицима (1/1).

Света трпеза представља место где је Христос био положен у гроб, на којем лежи истински и небески хлеб, тајанствена и бескрвна жртва, Његово тело и крв, даровани вернима као храна вечног живота. Она је такође престо Божији на којем почива оваплоћени Бог... и као трпеза за којом је Он био међу Својим ученицима за време Његове Тајне Вечере... предочена у трпези Старог Закона када је мана, која је Христос, пала са неба (4/3).

Исте ове теме су сажете у следећим пасусима. Светиња је место на којем је Христос принео Оцу своје тело као Јагње и Првосвештеник и Син Човечији, који приноси и који се приноси, прасликован у пасхи Старог завета, којим се причешћују верни, чиме постају учесници у вечном животу. Даље, ова иста светиња је слика невидљиве небеске светиње у којој се небески служитељи мешају са земаљским, „јер је Син Божији и творац свега озаконоио и небески и земаљски обред“ (6/5). Епископски трон у апсиди је место на којем Христос са својим апостолима председава. Он наговештава његово председавање у слави у парусији (7/6). Солеја је као преграда пред Светим Гробом у Јерусалиму (9/8). Величанствени амвон који се уздиже над централним вратима солеје је као велика стена одваљена са гробних врата. Са њега је анђео први пут објавио мироносницама радосну вест о васкрсењу Господњем (10/9).

И тако он наставља, корак по корак, кроз читаво тумачење које претходи анафори, износећи прво Максимово предањско тумачење, затим додајући нови

„антиохијски“ ниво значења заснован на Христовом историјском домостроју. Трезвеност овог символизма и јединство ове методе су тако очигледни да су негативне осуде сасвим збуњујуће. На пример:

*У области топографског символизма... пренатегуто тумачење наступа јако брзо, више од једне символичке идентификације се примењује на једно место или чак на један једини предмет намештаја у цркви. Примери за ово могу да се нађу у Излагању о Цркви Патријарха Германа...*¹²⁶

Овај закључак није везан за тему, мислимо, јер не успева да појми Германову методологију, као ни читаву основу за његов систем симбола, јер се проблем касније средњовековне литургијске алегорије не састоји од мноштва систематски наслаганих симбола, као што може да се нађе овде и у патристичкој егзегези. Касније представљање једног-симбола-по-једном-објекту не исходи из сређивања раније неповезане једноставности, већ из растављања раније патристичке тајинске теологије на историјски систем драмске приповедачке алегорије. Сви нивои – припрема у Старом завету, Последња Вечера, савршење на Голготи, вечно небеско приношење, садашњи литургијски догађај – било које тумачење Евхаристије треба да их задржи у динамичком јединству. Одвојити ове нивое, затим изделити елементе на ситније делове у складу са неким хронолошки доследним приповедачким низом значи претворити обред у драму, символ у алегорију, тајну у историју.

Ово је пресудно: алегорија представља слом метафоричког језика, барем у пезжоративном смислу у којем се користи термин алегорија када упућује на каснија средњовековна тумачења.¹²⁷ Прецизан геније метафоричног језика треба истовремено да се држи динамичне тежње неколиких нивоа значења.¹²⁸ У том смислу, једна иста евхаристијска трпеза *мора* да буде истовремено и Светиња над Светињама, Голгота, гроб васкрсења, Сионска горница, и небеска светиња из Посланице Јеврејима. Германови бојажљиви алегоријски излети из овог средишта су несумњиво произвољни (циборијум као Голгота, амвон као стена објаве васкрсења), и не умањују основно јединство тајне и симбола. Ово не значи да је сваки његов израз подесан, да он никада не ходи по танком леду алегорије. Али он одбија касније искушење историјског разлагања јединствене тајне на компоненете стварног историјског дешавања,¹²⁹ тако да није мноштво значења већ покушај да се она издели оно што доводи до вештачког

¹²⁶ Demus, *op. cit.*, (напомена 1 *supra*), стр. 15.

¹²⁷ Уп. *supra*, напомене 62, 72.

¹²⁸ Види D. Stevick, „The Language of Prayer“, *Worship*, 32 (1978), стр. 547 и даље.

¹²⁹ Као што се дешава у каснијој *протеопији* (*Protheoria*) (средица једанаестог века). Види Bornert, *Commentaires*, стр. 203 и даље, 241; Schulz, *Liturgie*, стр. 150 и даље. Али овај историјско-драмски поглед на Литургију никада није достигао размере као у средњем веку на Западу (уп. Jungmann, „Arianism“, стр. 48–80 *passim*), што је несумњиво разлог због којег је

разарања симбола и метафоре на буквално тумачење, и то је управо оно што Герман одбија да учини. Одбијајући то он једноставно остаје веран ономе на шта указује Ж. Данијелу (J. Daniélou), велики проучавалац патристичке књижевности тумачења Литургије, као на уједињујуће виђење ових споменика хришћанске културе:

Хришћанска вера има само једну сврху: тајну Христа мртвог и васкрслог. Али ова јединствена тајна опстаје на различите начине: она је прасликована у Старом завету, историјски остварена у Христовом земаљском животу, садржана је у тајинству Светих Тајни, тајински живи у душама, друштвено је остварена у Цркви, есхатолошки је испуњена у Царству Небеском. Тако хришћанин има на располагању више могућности, мултидимензијски симболизам, за изражавање ове јединствене стварности. Читава хришћанска култура се састоји од разумевања веза које постоје између Светог писма и Литургије, Јеванђеља и есхатологије, мистицизма и Литургије. Примена ове методе на Писмо се назива духовна егзегеза; примењена на Литургију она се назива мистагогија. Ово се састоји од читања обреда у тајни Христовој, и созерцавања иза симбола невидљиве стварности.¹³⁰

Доказ о успеху Германове синтезе је њена способност за живљење: више од шест стотина година она је са неоспорним приматом владала на пољу византијског тумачења Литургије. Све до синтезе исихастичке епохе из четрнаестог века, која је представљена у литургијској кодификацији диатаксиса патријарха Филотеја Кокиноса, и у тумачењу Николе Кавасиле, Германова надмоћна синтеза није срела достојног изазивача.¹³¹ Али је до тада квази-званични статус Германове *Историје* већ био зајамчен, и Кавасила му није одузео примат док Кавасилу нису открили на Западу.¹³²

Дуговечност, наравно, није показатељ теолошке или литургијске подобности, а Германова синтеза има своје слабости. Конкретно, његово увођење антиохијског мотива погребa Христовог преместило је жижну тачку евхаристијског обреда са правог врхунца у анафори и причешћивању, враћајући је на нови врхунац у приношењу дарова. Смањивање редовног причешћивања од четвртог века надаље, и тихо изговарање анафоре од шестог века, несумњиво су били одговорни за врло малу улогу коју

средњовековна литургијска драма углавном западни феномен, иако није у потпуности непозната у Византији. Види М. Velimirović, „Liturgical Drama in Byzantium and Russia“, *DOP*, 16 (1962), стр. 171–211, и литературу цитирана овде, којој треба додати S. Baud-Bovy, „Le théâtre religieux, Byzance et l'occident“, *Ελληνικά*, 28 (1975), стр. 328–49; и, о читавом питању драме и Литургије, В.-Д. Berger, *Le drame liturgique de Pâques. Liturgie et théâtre*, Théologie historique, 37 (Paris, 1976).

¹³⁰ J. Daniélou, „Le symbolisme des rites baptismaux“, *Dieu vivant*, 1 (1945), стр. 17.

¹³¹ Уп. *supra*, напомена 5.

¹³² О Германовом утицају на Западу, види Bornert, *Commentaires*, стр. 243–44.

им је Максим дао у *Мистагогији*.¹³³ Герман заиста прелази далек пут да би исправио ову равнотежу, дајући анафори средишњије место од свог претходника. Али не може се порећи да његово тумачење једноставно нестаје код молитве *Оче наш*, и да у њему евхаристијска заједница нема никакву обредну улогу.

Ово смењивање жике ће изазвати касније споредне развоје у обредима приношења и покривања дарова.¹³⁴ Што је још важније, оно је постало одлучујући фактор у започињућем богословљу и развијајућем обреду Проскомидије (*prothesis*) или припремања дарова пре Литургије Речи.¹³⁵ Ово су били главни развици византијског евхаристијског богослужења после Германа, и они су углавном били условљени његовим делом. Али то није проблем Германових предака већ његових наследника.

Pontifical Oriental Institute
Rome

¹³³ Уп. *supra*, напомена 64.

¹³⁴ Види Taft, *Great Entrance*, стр. 245 и даље.

¹³⁵ Уп. *ibid.*, 37; Dix, стр. 282 и даље; Schulz, *Liturgie*, стр. 113–18, 162–64.

МОНАШКИ РЕДОВИ И ДУХОВНОСТ НА ЗАПАДУ У 12. И 13. ВЕКУ

Мирослав Поповић,
Архив Србије

***Апстракт:** У раду се описује развој просјачких редова и њихове побожности, улога у црквеном и интелектуалном животу западног хришћанства 13. века.*

***Кључне речи:** монаштво, монашки редови, духовност, фратри, фрањевци, доминиканци.*

Сложене друштвене прилике, црквено-политичка ситуација и нова схватања света и духовности створили су у 12. и 13. веку услове за настанак нових верских покрета на европском Западу. Они су обележили епоху и представљају један од темеља позносредњовековног друштва. Експанзија просјачких редова донела је полет и замајац развоју западног света. Огроман је напредак у односу на претходне векове на културном, интелектуалном, научном, економском плану, а фратри су дали огроман допринос. Повезали су својом делатношћу све крајеве Европе, стигли до Далеког истока, успоставили контакте Запада са византијским светом. Европски Запад је захваљујући њима крочио у ново доба, доживео духовни преображај, који представља врхунац средњовековног раздобља.

ПОБОЖНОСТ НА ЗАПАДУ 11–13. ВЕКА

Почетком II миленијума настају мреже међусобно блиско повезаних манастира. Постојале су блиске везе између опатија које су истовремено реформисане, као између опатије матице и мреже њених приорија. Из тих односа настала су верска удружења.

Водећу улогу имао је најмоћнији, клинијевски ред. Манастир Клини основан је 910. године у Бургундији. Клини је био суштински повезан са Црквом у Риму. Склапао је блиске везе са немачким царевима. Опати овог великог манастира сањали су о преузимању вођства над Црквом.¹ Под опатима Одом (умро 942.г.), Мајолусом (умро 954.г.) и Одилом (умро 1048.г.) ред се уздигао до моћи и утицаја без преседана у тадашњој западној Цркви. Углавном због својих опата задобио је подршку краљева и папа. Његова власт и привилегије су се увећале и постао је глава више од 300 манастира широм Француске, Италије, Немачке и Шпаније. У црквеној политици залагао се за пристojност и реформу, али не дајући потпуну подршку ни цару ни

¹ Ž. Dibi, Umetnost i društvo u srednjem veku, Beograd 2001, 42.

папи. Равнотежа и умереност карактерисале су развој реда. То је била монашка организација која је примером и великом моћи надзора, коју је примила од папства и световних власти, унапређивала регуларност и прикладност живота монаха и секуларног свештенства.² Клинијевска реформа не представља нарочито пооштравање монашких принципа, већ више општи напредак бољих елемената у бургундијском и француском монаштву да би се превазишла груба секуларизација Цркве. Клинијев утицај је деловао против монашке деградације уопште, више него у корист неке специјалне аскетске или црквене политике.

Крајем 11. и у првој половини 12. века одиграле су се одлучне промене на тлу Европе. Хришћански свет није био јединствен политички ентитет, али од 11. века папство је успело да постане видљив предводник хришћанства. Крсташки ратови су дали први израз идеји о уједињеним хришћанским народима са папом на челу.³ Само је I крсташки рат (1096–99) био потпуно успешан у војном погледу. Папа Урбан II (1088–1099) је у Клермону у средњој Француској 1095. године проповедао о потреби да се помогне браћи хришћанима на Истоку у борби против Турака Селџука. Његова проповед изазвала је масовну хистерију и решеност да се спаси Света земља. Папство је живело у окружењу осећања лојалности према хришћанском свету, а крсташки походи су били јасно отелотворење тог осећања. Са друге стране, јачање дубоког осећања хришћанске солидарности довело је до појаве историјског отпора животу са суседима који су се разликовали по вери, језику или раси. Развила се мржња према муслиманима, Јеврејима и јеретцима. Главни узрок био је духовни, требало је освојити Света места. Поред верског жара и папског ауторитета били су потребни и друштвени предуслови. Нису постојале државе, политика није раздвајала западни хришћански свет и он се цео могао окупити око папе. Постојала је војничка класа – витештво, коју је требало позвати и одредити вође, без сакупљања новца за свети рат. У њему је западноевропски феудализам наступио као целина.⁴

У 12. веку дошло је до другачијег односа према божанском. Од часа када су се први крсташки вратили из Палестине, учени људи су постали више заинтересовани за Јеванђеље, Посланице светог Павла, за Дела апостолска.⁵ Доживљавање Новог завета се најбоље може видети кроз израз средњовековне уметности.⁶ Од 11. века, уметници су више пажње обрађали на емоционалну и људску страну хришћанства, посебно наглашену кроз култ Исуса и Богородице. Река западних путника ишла је у Палестину да види места где је Исус живео, проповедао и умро. Васкрс је постао главни верски празник за Цркву, јер слави Исусово васкрсење, а расте важност Божића који прославља Исусову људску природу. Оживљавање Јеванђеља дотакло је све нивое друштва, многи лаици су тражили интензивно и лично осећање верског живота.

² Н.О. Taylor, *Medieval Mind*, Cambridge 1959, 375.

³ Џ. Х. Линч, *Историја средњовековне цркве*, Београд 1998, 209.

⁴ Н. Pirrenne, *Povijest Evrope od Seobe naroda do XVI stoljeća*, Zagreb 1956, 135–136.

⁵ Ž. Dibi, *Umetnost i društvo u srednjem veku*, 50.

⁶ Џ. Х. Линч, *Историја средњовековне цркве*, 244.

У уметности, иконографи се ослобађају апстракције и сваки лик надахњују личним изразом. Касније ће се тела ослободити укрућености, а у последњој трећини 13. века у скулптуру је улетео портрет, трагање за сличношћу. Међу ученим људима јавља се помисао да се спас не постиже само учешћем у обредима, већ преображењем себе. Позива се на интроспекцију, истраживање по сопственој савести. Грех није у делу, него у намери, у интимности душе. Поступци које прописује морал преносе се у унутрашњост бића, у приватан простор који нема ништа са заједницом. Размишљања о браку довешће до признања да се брачна заједница везује заједничким пристанком и да лична обавеза сваког супружника стоји изнад колективне одлуке породице. Књижевна дела потврђују самосталност личности која је господар сопствених осећања. „Ја“ полаже право на идентитет у оквиру групе.⁷

Брига о души постаје све више индивидуална, ослобађа се заједнице, а верско поље се постепено приватизује.⁸ На почетку феудалног доба заједница верника препушта изабраницима да га ослободе од зла. У 11. веку људи теже да лично ступе у везу са духом и својим делима заслуже спас. Њих су прогонили као јеретике и ућуткивали зато што ремете јавни ред. Били су у мањини и са њима се могло изаћи на крај. Почетком 12. века њихови следбеници су тако гласни иступили да је Црква, будући оспорена, морала да одговори јачањем своје основе. Наставила је да се поуздаје у владаре, ојачала улогу клера који има задатак да шири свету тајну и реч међу народом, који је окупљен у мала организована парохијска стада. Црква не би савладавала јерес да није изашла у сусрет очекивањима, предлажући личније упражњавање вере. Апеловала је на просте вернике да напредују степен по степен ка савршенству.

Монаси цистерцити, бели монаси, истакли су другачије и веома успешно тумачење Бенедиктовог Правила. Почели су рад 1098.г., када се Роберт од Нолема повукао из манастира и са двадесет и једним монахом основао нови, у Ситоу у Бургундији. Године 1112. двадесетдвогодишњи бургундски племић Бернар (1090-1153) тражио је да буде примљен у Ситоу. Бернар је постао опат Клервоа, манастира који је основао Сито. Био је убедљив проповедник и човек велике енергије, снага која је означила почетак епохе импресивног узлета цистерцитског реда.⁹

Цистерцити су тежили да монашка правила ослободе допуна које су начињене од каролиншког периода и да живе према слову Бенедиктовог Правила.¹⁰ Многе цистерцитске акције биле су отворена или прећутна критика клинијевског начина живота. Сваки цистерцитски манастир имао је сопственог опата кога су бирали монаси. Цистерцити су вратили једногодишњи период искушења; одбацили бенедиктинску (и клинијевску) праксу узимања деце и ценили избор у верском животу. Установљен је редован поступак оснивања нових манастира; послали би опата и

⁷ Ф. Аријес, Ж. Диб, Историја приватног живота II, Београд 2001, 447.

⁸ Исто, 461.

⁹ Ц. Х. Линч, Историја средњовековне цркве, 258.

¹⁰ Исто, 259.

12 монаха на ново место које је пажљиво бирано. Враћена је сразмера између молитви и рада, цистерцитски монаси су следили прилагођенији распоред молитви који је прописивало Бенедиктово Правило.

У Европи 12. века многи су побожни и духовно осетљиви лаици и свештеници говорили како су позвани да живе *vita apostolica* (апостолски живот).¹¹ Овај образац живота, који подражава животе Исуса и апостола, био је снажан модел који је привукао приврженике. Његови главни елементи били су одрицање од личног богатства, дељење са браћом, живот у заједници и проповедање личног спасења. Апостолски живот се може свести на две речи: сиромаштво и проповедање. Модел лутајућих апостолских проповедника који уопште немају новца био је снажан у друштву развијеног средњег века.

Следећи апостолски идеал цистерцити су се облачили у грубе одоре, оскудно се хранили, градили цркве без украса, обављали Литургију у скромним одежама. Тежили су да сведу на најмању меру додире са лаицима. Били су пионири у стварању ефикасног међународног верског реда, јер је клинијевски на свом врхунцу у позном 11. веку био прилично неразвијен. Цистерцитски ред је начинио писани устав Повеља милосрђа (*Charta caritatis*) која је одржавала једнообразност у Литургији и дисциплини и спречавала одступање од строгих норми. Свака цистерцитска кућа била је потпун манастир, а појединачни манастири су уједињени у пажљиво структурисан ред.¹²

У 11. и 12. веку потпуна самоизолованост пустињака наилазила је на дивљење и следбенике. Овај живот се разликовао од бенедиктинског, охрабривао индивидуализам, усамљеност и строг аскетизам. У 11. веку било је више покушаја да се институционализује живот пустињака, од којих је најуспешнији везан за Бруна из Келна (око 1030–1101) и његов ред картузијанаца, назван по њиховом главном манастиру у Великој Шартрези у алпским пределима источне Француске.

ПОЈАВА ПРОСЈАЧКИХ РЕДОВА

На југу Европе, у Лангедоку и по италијанским комунама, рађали су се просјачки редови. У њих сврставамо „Четири реда“: 1) доминиканце или Браћу проповеднике, који се често називају Црна браћа у Енглеској и јакобинци у Француској; 2) фрањевце или Малу браћу, које у Енглеској зову Сива браћа, у Француској корделјерци, а у Немачкој Босонога браћа; 3) кармелићане или ред Благословене Девике са Кармелске горе, или Белу браћу; 4) августинску браћу или Ред браће пустињака Светог Августина. Многи мањи просјачки редови раширили су се у 13. веку, али су потиснути Другим концилом у Лиону 1274. године. Сваки од четири реда настао је из посебних околности и имао је различите карактеристике. Сви су мање или више

¹¹ Исто, 249.

¹² Исто, 263.

одбијали сталне приходе, живели живот у добровољном сиромаштву, били широко распрострањене и централизоване организације, независне од локалног дијецезана и парохилјалне организације, чији су чланови били у служби Бога.¹³

Редови Св. Августина и цистерцитски монаси су најбоље одговарали потребама и уклапали се у друштвени модел Западне Европе у периоду 1050–1200. године. То исто важи за доминиканске и фрањевачке фратре у 13. веку.¹⁴ Доминиканци су следили Правило Св. Августина. Фрањевци су имали потпуно оригинално Правило, али су у својој побожности били наследници цистерцитске посвећености личности Исуса.

Снагом своје личности Св. Бернар из Клервоа, утемељитељ цистерцитског реда, дао је нов живот монаштву, подупирао реформу секуларног свештенства и сузбијање јереси, окончао папску шизму, покренуо II крсташки рат и четврт века жарио и палио хришћанским светом као ниједан свети човек пре или после њега.¹⁵ За Св. Бернара, Христ је био универзални посредник између Бога и човека, конкретна инстанца коју је Бог створио ради разумевања људи.¹⁶ Човечја личност Христа вуче људе да га воле, док њихова љубав не буде очишћена од телесности и узвишена у савршену љубав према Господу: „Верујем да је главни разлог ради ког је невидљиви Господ пожељео да га виде телесно и да као човек живи са људима, био да привуче наклоност телесног човека, који може само телесно да воли, ка здравој љубави према Његовом телу, а затим ка духовној љубави.“¹⁷

Савршена заједница, најкомплетнији однос који у овом смртном животу душа може имати са Христом, са Господом, симболизована је речима младе и младожење у Песми над песмама.¹⁸ Брачна веза је у великој мери део симболизма преко којег монаси и монахиње изражавају љубав душе према Господу. Свештеници и монаси су извукли најадекватнију алегорију о заједници душе са њеним Творцем – сматрали су и осећали љубав према Богу као венчану унију. Цистерцитско схватање личности Исуса и везе између њих и Господа преузели су у великој мери и фрањевци.

Бернар из Клервоа је, уместо инсистирања схоластичких теолога да знање води божанском, тврдио да је само љубав пуна страсти и жеље усмеравала душу ка Богу. Он је, пронашавши библијску потврду у Песми над песмама, њој дао духовно значење. Млади љубавници из песме су идентификовани као душа и Бог, служили као образац за разумевање и развијање религиозног искуства. Бернарове проповеди о Песми над песмама прожеле су средњовековно хришћанство емоционалном димензијом и надахнуле генерације мистика.¹⁹

¹³ The Cambridge Medieval History, Volume VI, Cambridge 1929, 726.

¹⁴ R.W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, The Pelican History of the Church 2, London 1988, 273.

¹⁵ H. O. Taylor, *Medieval Mind II*, 408.

¹⁶ Исто, 425.

¹⁷ *Sermons on Canticle*, Sermon XX in *Cantica*, <http://www.fordham.edu/halsall/source.html>.

¹⁸ H. O. Taylor, *Medieval Mind II*, 447.

¹⁹ К. Мек Данел, Б. Ланг, *Раж: једна историја*, Нови Сад 1997, 132.

Оба реда фратара имала су централизовану управу и контролу. Фратри су у великој мери били нешто потпуно ново у верском животу Европе. Припадали су окружењу великих градова и универзитета који су једва постојали стотину година раније.²⁰ Без градова фратри никад не би могли да постоје, а без универзитета никад не би постали значајни. Градови и универзитети у 13. веку су захтевали нову врсту верске организације, а фратри су први одговорили на ове захтеве.

Црквена организација у 13. веку се још није прилагодила градском друштву, нарочито једном елементу градског менталитета – изливима хистерије. Они су били најубичајенији у градовима. Везивани су за велике догађаје, приближавање краја света или појаву Велике куге 1349. године. Најчешће су то били једноставни изрази насиља појединаца или група. У то време било је лако створити покрет код становништва које је увек имало времена на располагању, у коме је владало сиромаштво и које је давало милостињу људима који су напуштали своје дотадашње животе и окренули се сиромаштву и вечности. Збуњеност црквених власти у сусрету са овим покретима је важна за историју првих фратара. Они нису били јеретици и тешко да су било шта друго угрожавали сем јавне пристojности. Дуго времена су их толерисали и чак охрабривали. Тако се изражавала почетна тешкоћа у томе како се опходити према спонтаним изливима верских емоција код градског становништва у Италији. Став је пооштрен последњих година 13. века. Слобода ранијих година омогућила је успон фратара.²¹

Забележена су два догађаја када је верски занос плануо до фанатичне маније. Година 1233. прозвана је „годином алелује“, када су у чудној трзавици религиозне узбуђености, као пред крај света или уочи Судњег дана, мушкарци и жене, стари и млади, обилазили по градовима, молећи се и певајући побожне песме. Жене, деца и одрасли људи слушали су проповеди, које су се у црквама одржавале три пута дневно.²²

Године 1266. је по тумачењу неких светих људи требало да се испуни пророчанство Јоакима из Флоре о силаску Светог Духа на земљу. У Умбрији је настао покрет под именом бичеваца (flagellanti). Тада је народ био исцрпљен епидемијом куге, глађу, страначким раздором у градовима и ратовима духовне и световне власти. Ускоро се свет разочарао јер глад, рат, мржња и болести нису престали.

Поред слободе градова, слобода универзитета омогућила је развој фратара.²³ Почетком 13. века универзитети у Паризу и Болоњи били су водећи интелектуални центри у Европи. На овим местима могле су се наћи све нове идеје теологије и права и стећи знања из слободних вештина.²⁴ Током века биће основано неколико нових

²⁰ R. W. Southern, *Western Society and the Church*, 273.

²¹ Исто, 277.

²² V. Lozovina, *Povijest talijanske književnosti I*, Zagreb 1909, 74.

²³ R. W. Southern, *Western Society and the Church*, 277.

²⁴ Подучавање слободним вештинама заснивало се највише на речима. Три од ових вештина (граматика, реторика и дијалектика) училе су младе људе да читају, пишу, говоре, расправљају и мисле правилним латинским језиком. Остатак слободних вештина, које су биле неопходне образованом човеку, биле су геометрија, астрономија, аритметика и музика.

универзитета, нарочито у Италији, али и у Француској и Енглеској. Постојале су и многе друге школе са високом репутацијом у одређеним областима. Ова училишта су до почетка 13. века у потпуности преузела место манастира као интелектуалних центара.

ПОРЕКЛО И ЦИЉЕВИ ПРОСЈАЧКИХ РЕДОВА

Порекло фратора је повезано са скривеним борбама и одлукама двају великих оснивача, Доминика и Фрање. Почетак организације доминиканаца везује се за 1206. годину и сусрет у Монпелјеу између шпанског бискупа који се враћао из Рима и три цистерцитска опата које је Иноћентије III овластио да се боре против јереси у Лангедоку.²⁵ Члан бискуповог домаћинства, августинац Доминик, увидео је узрок неуспеха цистерцитске мисије – три опата су путовала уз велику помпу црквених великодостојника. Доминик је увидео да успех захтева усвајања једноставнијег, више апостолског живота. Ова идеја га је одмах закупила и следећих петнаест година, до смрти 1221. г., он је делао да она постане институционално призната. Десет година је имао само делимичан успех, али 1217. година је била одлучујућа. Тада су Доминик и његова мала група проповедника одржали састанак у Тулузу, одакле су се распршили у свим правцима: четворица су отишла у Шпанију, седморица у Париз, четворица остала у Тулузу, а сам Доминик отишао је у Рим. Нису имали средстава, много знања и књига, али се већ назирала широко заснована шема касније активности широм света. Веома се ценила улога универзитета у регрутовању и развоју новог реда.

Ово су биле основе доминиканског реда чији је циљ био борба против јереси проповедањем појачаним првобитном једноставношћу апостолског живота. Главно оружје у овом послу била је академска дисциплина коју је подржавала универзална организација. После 1217. године напуштена је нарочита тежња за преобраћењем Лангедока и центар рада окренуо се Паризу и Болоњи, главним схоластичким центрима Европе. Општом повељом у Болоњи 1220. године почела је тријумфална каријера новог свеопштег реда Цркве.²⁶

Доминик и његови пратиоци били су свештеници и интелектуалци.²⁷ У средишту доминиканског духа налази се потпуно сиромаштво. Није у питању сиромаштво цистерцита, већ право, Христово сиромаштво. Богатство је кварило модерни свет и на том подручју се налазила кључна тачка борбе. Доминиканац није имао ништа своје, осим књига, а оне су биле његово оруђе. Његов задатак био је да шири право учење, да се обазриво бори против духа безверја. Он је морао да изгради своју оштроумност, наоружа разум, да чита, проучава. Доминиканац је живео у заједници, као катедрални каноници, као бенедиктински калуђери. Браћа су се живо особађала обредних молитава, непријатељ се није сретао у самоћи у пустињи, па ни у пољу, већ у граду.

²⁵ R.W. Southern., *Western Society and the Church*, 279.

²⁶ Исто, 280; General Chapter at Bologna 1220, <http://www.fordham.edu/halsall/source.html>.

²⁷ Ž. Dibi, *Vreme katedrala*, Beograd 1989, 171.

Доминикански манастири су смештени у само средиште градског језгра, чије је житеље требало просветити. Пошто су фратри позвани да се боре у доктриналној борби, требало је да се појаве добро наоружани, да буду вешти у дијалектици, световној науци, да добро познају рационална доказивања код Аристотела.

Доминик је основао свој ред да би спасао душе кроз проповедање: „Јер наш ред је познат по томе да је од почетка установљен специјално за проповедање и спасавање душа, и наше студије би требало да за главни циљ свог рада имају да нас оспособе да будемо корисни душама наших суседа“.²⁸ Св. Фрања није размишљао о световним студијама, а што се тиче реда проповедника, Конституције 1228. забраниле су доминиканцима да проучавају *libros gentilium* и *seculares scientias*. Они треба да проучавају *libros theologicos*.²⁹ Разлика између темперамента Св. Фрање и Св. Доминика може се симболично представити поређењем доминиканске максиме да Јеванђеље треба проповедати широм света подједнако речју и примером (*verbo pariter et exemplo*) и фрањевачке да све треба саветовати више примером него речју (*plus exemplo quam verbo*).³⁰

Слику живота доминиканаца дао је Матија Парис у Енглеској око 1240. године: „Врло су се оскудно хранили и одевали, нису имали злата ни сребра, нити било шта своје, ишли су кроз градове, варошице и села, проповедали Јеванђеље... живели су заједно по десеторица или седморица... О сутрашњем дану нису размишљали, нити су ишта чували за наредно јутро... Што год да им преостане са трпезе од милостиње коју су добили, то су давали сиромасима. Ишли су опремљени само Јеванђељем, спава-ли су у одећи на розгозини, а под главу стављали камен уместо јастука“.³¹

Ред фрањеваца произишао је непосредно из лаиката градова и његових духовних фрустрација.³² Свети Фрања био је син трговца тканинама из Асизија који је са двадесет осам година 1210. године отишао у Рим са једанаест крајње скромно одевених следбеника да представи папи нов начин живота. Четири године раније одрекао се свега. Његови циљеви су били много нејаснији него Доминикови. Правило из 1210. се састојало највећим делом од позива на потпуно одрицање – давање све имовине сиромашнима, одрицање од било какве славе, богатства, помоћи, луксуза, организације. Фрања је пратио образац одрицања који се може наћи у сваком добу, али оштрину и крајност његовог подстицања убрзали су насиље, сјај и нестабилност муниципалних организација Италије. Ранији верски покрети водили су се јаким смислом за ред и традицију, али се они само у малим траговима могу наћи у сачуваним Фрањиним речима. Његова идеја била је да се буквално живи живот Христа.

²⁸ Constitutiones des Prediger-Ordens vom Jahre 1228, Prologus; H. Denifle, Archiv für Litt. und Kirchengesch. des Mittelalters I, Bd. 1885, 194. (цитирано према H.O. Taylor, The Medieval Mind II, Cambridge 1959, 426).

²⁹ Constitutiones, cap. 28–31.

³⁰ H. O. Taylor, Medieval Mind II, 426.

³¹ Др Р. В. Поповић, Извори за црквену историју, Београд 2001, 157.

³² Ž. Dibi, Vreme katedrala, 174.

Свети Фрања није преузео Августину теологију; није преузео Исуса кога су пренела прелазна столећа раног средњег века, није усвојио Исуса црквене хијерархије. Исуса је узео из Јеванђеља или барем оне елементе Исусовог живота и учења које је осећао и разумео. Фрања је обликовао свој живот на сопственом разумевању Христа и његовог учења. Створио је нови идеал Христа, непотпун и без духа и равнотеже оригинала, али уверљив и пун живота. Сам Фрања је осећао да је цео његов живот био усмерен и инспирисан од Христа, да га је Христ изабрао да поново прикаже истински јеванђеоски живот.³³ „Пошто ми је Господ подарио браћу, нико ми није показао шта морам да учиним, већ ми је Свевишњи сам открио да морам да живим према моделу Светог Јеванђеља“.³⁴ Мистични сусрет са Христом водио је Фрању Јеванђељима, чије је речи обожавао јер су описивале Исуса. Његова велика страст била је да постигне крајње буквалну имитацију Богочовека, нарочито у „понижности и јасноћи мука“.³⁵ Успео је да се тако савршено поистовети са њим да је примио на своје тело ране његовог страдања.

Позивао је на тоталну предају, коју је симболизовало тачно придржавање речи Јеванђеља да се све прода и преда сиромашнима.³⁶ О овоме сведоче 5. и 6. поглавље Правила Св. Фрање из 1223. године: „...Као плату за свој рад нека добију за себе и своју браћу ствари неопходне за тело, без новца, и то са понизношћу, како одговара слугама Божјим и ученицима светог сиромаштва“. „...Фратри не смеју да поседују ништа, ни кућу, ни земљу, нити било шта. И нека лутају са вером тражећи милостињу као странци и ходочасници на земљи, који служе Господа у понизности и сиромаштву; и нека се не стиде да то чине, јер је Господ самог себе створио сиромашног на овом свету ради нас“.³⁷

Сиромаштво је било део сваког претходног верског покрета, али не њихово посебно обележје. Св. Фрања није сматрао да је богатство природно и да је било који човек толико сиромашан да би био потпуно лишен богатства. Он је једини увидео да је богатство профит, зарада, коју човек ствара за себе, да је то нешто покварено. Тако је сиромаштво засјало као идеал чистоте и романтике, заузело прво место у његовом покушају да прати живот и сиромаштво Исуса Христа. Сиромаштво је основни елемент у имитирању Христа, а то је било све што је Фрања желео.³⁸

Свети Фрања није као други пустињаци сматрао овај свет сотонским делом, није бежао од мајке природе, од Божјих створења и људи. Све су то за њега била изванредно лепа и корисна дела Свемогућега, која својом лепотом и својом сврхом

³³ H. O. Taylor, *Medieval Mind II*, 434-435.

³⁴ St. Francis of Assisi, *Testament*, <http://www.fordham.edu/halsall/source/stfran-test.html>.

³⁵ Thomas of Celano, *The Two Lives of St. Francis*, ch. 30, <http://www.fordham.edu/halsall/source/stfran-lives.html>.

³⁶ R. W. Southern, *Western Society and the Church*, 281.

³⁷ *Documents Illustrative of the History of the Church*, vol. III, c. 500-1500, ed. B.J. Kidd, London 1941, 159-160.

³⁸ R.W. Southern, *Western Society and the Church*, 282.

славе свога Створитеља. Сва та створења говоре његовом срцу, од човека и других животиња до природних појава и најнезнатнијих материјалних бића.³⁹

Имао је веома мало идеја о вођству и организацији, али показујући како сиромашење градова може да се прихвати са радошћу и допринети спасењу, пробудио је велике емоције урбаног друштва. Брже него организовани Доминик, неуређени покрет који је Фрања створио постао је организација која је покривала целокупан хришћански свет. При сусрету двају вођа у Риму 1218. године, Доминик је био вођа шапачице проповедника, а Фрања вођа организације са огранцима у скоро свакој земљи Западне Европе.

Новембра 1215. Св. Фрања био је у Риму у време одржавања IV Латеранског концила. Један од предмета које је Концил требало да размотри било је питање братстава и верских редова који су се појављивали у све већем броју последњих година. Пошто је један од главних циљева Концила било постизање веће дисциплине у Цркви, донет је декрет који је забранио оснивање нових верских редова. Овај декрет је природно утицао на два верска реда који су настали радом Св. Фрање и Св. Доминика. У светлу новог декрета, Иноћентије III није био у стању да дозволи Доминику да оснује нови верски ред и стога га убедио да заснује своје братство на Правилу августинаца са таквим додацима који су били неопходни да се изађе у сусрет специфичним потребама рада којем су се посветили – проповедању међу јеретичима.⁴⁰

За разлику од Доминика, Фрања се већ обратио Светој Столици ради прихватања његовог Правила и, мада није дошло до формалне потврде, папа му је дао вербални подстрек. Стога је Иноћентије III прогласио пред Концилом да се ред Мале браће има сматрати једним од постојећих редова. На тај начин су ред и Правило сачувани и Фрања је напустио Рим да би се суочио са новим изазовима.⁴¹

Две организације настале делатношћу Доминика и Фрање су у суштини биле веома различите. Доминиканци су огранак следбеника Августиновог учења и ова веза била је веома дубока. Доминик је дао нови подстицај идеалу апостолског живота, који је и раније подстицао следбенике Августиновог Правила. Истицао је проповедање као централни задатак. Све остало – организација, студије, правила о сиромаштву и Литургији били су подређени овом циљу. Фрањевци не припадају ниједном типу раније организације, мада су наследници градских покрета који су се повремено јављали широм Европе од средине 12. века.

Фрањевци су се од свих њих разликовали својим огромним успехом, појавом на универзитетима, трајношћу и способношћу да се прилагоде оквиру црквене организације. Развој ова два реда је великом мером одређен њиховим ривалством, које је веома важан фактор. Чланови обе организације створиле су жељу да свој ред развију до крајње границе могућности. То је довело до неизбежне оштре конкуренције

³⁹ V. Lozovina, *Povijest talijanske književnosti I*, 72–73.

⁴⁰ J. R. H. Moorman, *A History of the Franciscan Order from its Origins to the Year 1517*, Oxford 1968, 29.

⁴¹ Исто, 30.

између организација које су деловале на истом пољу. Преузимали су једни од других оне елементе који су били најважнији за опстанак. Фрањевци су преузели велики део доминиканске организације и пратили доминиканце на универзитетима. Доминиканци су од фрањеваца преузели став о сиромаштву који им је дао велику снагу. Без својих ривала доминиканци би можда остали релативно мали ред посвећен једино задатку борбе против јереси. Без доминиканског примера фрањевци можда никада не би опстали.⁴²

До 1217. године фрањевци су већ поделили познати свет у провинције, које јасно показују области у којима је почетна експанзија била најинтензивнија. Било је шест провинција у Италији, две у Француској и по једна у Немачкој, Шпанији и на Блиском истоку. До 1230. године, Немачка је подељена у две провинције, Француска и Шпанија на по три, а листи су додате провинција Енглеска и Аустрија. У току неколико година створена је основна територијална организација, која је задовољавала све дотад створене средњовековне захтеве.⁴³

Према првом доминиканском плану провинција из 1221. године, планирано је било само пет (Ломбардија, Рим са јужном Италијом, Прованса, Шпанија, Француска), којима су до 1230. године додате Угарска, Немачка, Енглеска, Пољска, Данска, Грчка и Света земља. Запажа се да су доминиканци више пажње посветили пограничним земљама. До раног 14. века укупан број доминиканских кућа износио је око 600, а фрањевачких 1400. Свака процена о броју фратара у овим кућама је изузетно несигурна, али цифра од 20 у свакој кући је прихватљива. Тако би добили број од око 28 000 фрањеваца у поређењу са 12 000 доминиканаца на врхунцу средњовековног развоја два реда. Процене по овом питању се знатно разликују.

ФРАЊЕВЦИ ПОСЛЕ СМРТИ СВЕТОГ ФРАЊЕ 1226. ГОДИНЕ

Још пре смрти Фрање почеле су да се формирају фракције унутар реда. Главни узроци били су организациони проблеми настали током трансформације мале групе личних пријатеља оснивача у заједницу хиљада људи. Недостаци Правила као законског документа створили су велике проблеме у интерпретацији. Степен строгиости према којем се мора спроводити сиромаштво било је још једно питање око којег су постојала размимоилажења. Постепено су се појавиле три струје: зилоти (целанти), који су инсистирали на очувању свих одлика првобитног фрањевачког живота; лаксисти (*relaxati*), који су били за сваку врсту ублажавања; и умерени, другачији називани Заједницим, са веровањем да се идеали Јеванђеља могу очувати унутар строжег правног оквира, мање буквалног поштовања правила и организованијег облика апостолског живота.⁴⁴

⁴² R. W. Southern, *Western Society and the Church*, 284.

⁴³ J. R.H. Moorman, *History of the Franciscan Order*, 46–62, 62–74.

⁴⁴ *The New Catholic Encyclopedia*, Volume II, Washington 1967, 40.

Године 1221. Фрања је поставио на чело реда брата Елијаса. Он се показао као способан вођа и надарени администратор. После смрти Фрање, почео је изградњу величанствене базилике у којој би положио оснивачеве посмртне остатке. За већину фратора такав допринос Малој браћи био је неадекватан, чак и скандалозан. Талас реакције који се подигао збрисао је Елијаса са положаја 1227. године. Општи саста-нак те године изабрао је за вођу Ђованија Парентија, човека са правним основама, оданог, мада не јаког. Елијас је наставио да гради базилику и кад је добио одобрење и заштиту Григорија IX нови генерал је могао мало тога да учини да би контролисао његове активности.

На састанку из 1230.г. умерена већина, којој су припадали Антоније из Падове, Адам Марш и Бернард из Квинтевалле, гласала је за тражење решења конституционалних проблема које је могао да донесе само виши ауторитет Цркве. Григорије IX је као одговор издао булу *Que elongati*, која је објавила да Завет Св. Фрање није имао снагу закона, да су фратри дужни да поштују само оне савете који су изричито споменути у Правилу, да власништво над имовином коју користе фратри остаје у рукама донатора и да повереници (*nuntii*) могу да задрже и распоређују новац за ред. Ово прво папско објашњење Правила, компромисно решење, наишло је на неодобравање екстремиста са леве и десне стране.⁴⁵

Елијасову политичку способност потврђује чињеница да је успео да буде изабран за генерала реда 1232. године. У време изузетне експанзије донео је чврста правила и јако вођство, завршио базилику, подстицао мисионарску активност и студије. Његове методе биле су силовите, а лични живот није одговарао фрањевачком. Створио је страх међу зилотима и мржњу код умерених и на крају изгубио подршку и једних и других. Напорима северних провинција и учених фратора, Елијас је смењен 1239. године. Хајмо од Фавершама, енглески умеренак, постао је генерал 1240.г, енергично је решио злоупотребе и спровео јединство послушности. Постојали су одређени делови Правила о чијем се тумачењу још увек расправљало. Хајмо је именовао групу париских доктора коју је водио Александар из Хејлса да припреми студију. „Изолагање четворице учитеља“ било је резултат њиховог рада. За неке проблеме тумачења Правила професори нису имали решења. Предлагали су да их реши Св. Столица. Новембра 14, 1245.г., Иноћентије IV је издао *Ordinem vestrum*, булу која је резервисала за Св. Столицу власништво добара која су користили фратри. Дозволила је расподелу новца преко повереника, не само за бригу о болеснима и потребе проповедања, већ и за погодности фратора.⁴⁶

Целанти су били упорни у свом противљењу овом декрету, кога су сматрали кварењем истинског духа Правила. Кресценције из Јеси-а, који је управљао од 1244. до 1247.г., строго се обрачунавао са непослушнима, али под Јованом из Парме (1247–57) били су релативно недирнути. Током десет година Јован је неуморно посећивао провинције, јачао дисциплину и издавао декрете. Њихов циљ био је чување

⁴⁵ Исто, 40; *Que elongati*, <http://www.intratext.com/X/ESLO240.HTM>.

⁴⁶ Исто, 41; *Ordinem vestrum* <http://www.intratext.com/X/IA0535.HTM>.

позитивних аспеката верског живота. Дозволио је да пропадну све ублажене праксе које је спровео *Ordinem vestrum* и да *Que elongati* поново постане стандард по питању сиромаштва. Александар IV затражио је од Јована да поднесе оставку због својих јоакимистичких тенденција. Када је састанак из 1257. затражио од генерала да одреди свог наследника, он је именовао Бонавентуру из Багнореа. Бонавентура је оличавао све принципе умерене струје. Темељно је разумео анђеоског Оца и поседовао светост и способност учења. Тежио је да успостави равнотежу између супротстављених страна уоквирујући и спроводећи мудро законодавство које би реду дало чврсту правну структуру, не уништавајући његову унутрашњу виталност. Конституције из Нарбоне,⁴⁷ које је одобрио општи састанак из 1260.г, биле су главни инструмент његовог рада. Овај корпус закона одржавао је равнотежу између правих идеала Св. Франје и реалности постојећег организованог стања и постао модел за све будуће легислације.

После смрти Бонавентуре 1274.г., целанти, који сада постају познати као спиритуалци, постали су агресивнији. Следећих педесет година биле су испуњене огорченом борбом између спиритуалаца и умерених, у којој су обе струје криве за експецсе. Спиритуалци су захтевали буквалан однос према Правилу и поштовање апсолутног сиромаштва. Порицали су моћ Цркве да прилагоди Правило и ублажи сиромаштво које је прописао живот Христа и његових Апостола. За њих је једноставан живот, ослобођен од статута и декрета, попут живота у раним Франџиним данима био једини истински облик франјевачког живота. Године 1279. Банграцио из Сан Ђованија, изабрани генерал, тражио је од Николе III ревизију, ратификацију и разјашњење свих папских декларација о Правилу. Устав *Exiit quo seminat*,⁴⁸ који је папа издао 14. новембра 1279. није садржао нове привилегије или концесије. То је било потпуно оправдање умереног става и зрачио је Бонавентуриним духом. Године 1283. Мартин IV издао је булу *Exultantes*, која је увела службу апостолског заступника. У име Св. Столице заступник је могао да спроводи сва правна акта, укључујући и примање и трошење новца за потребе фратара. Док су ови повереници које је увео Григорије IX били представници донатора – добротвора, заступници су представљали Св. Столицу и именовали су их фратри.⁴⁹

Ове нове папске објаве одбацили су спиритуалци, који су сада захтевали одвајање од умерених. Након што су одбили јурисдикцију својих провинцијских управника, неки су се повукли у далека пустињачка пребивалишта. Жестоке акције су предузете против таквих сепаратистичких тенденција. Спиритуалце су затварали или прогонили, а неке су чак екскомуницирали. Спиритуалци су 1309. г. поднели молбу Клементу V да забрани даље прогањање од стране умерених. Различите врсте злоупотреба су се укорениле у неколико провинција, које су спиритуалци навели у

⁴⁷ *Constitutiones de Narbonne*, <http://www.digitale-bibliothek.de/export/1161inhalt.htm>.

⁴⁸ *Exiit quo seminat*, <http://www.ewtn.com/library/PAPALDOC/N3SEM.HTM>.

⁴⁹ *The New Catholic Encyclopedia* vol. II, 41; *Bullarium Franciscanum* IV, ed. U. Huntemann, J.M. Po у Marti, pp. 498–500.

молби. Умерени су узвратили оптужбама за јерес, побуну и одбијање ауторитета. Именована је комисија кардинала да спроведе истрагу и уследио је трогодишњи судски процес који је појачао сукоб. Одлука Цркве 6. маја 1312.г. била је у облику буле *Exivi de Paradiso*,⁵⁰ документа у којем су обе струје тражиле своје оправдање. У ствари, у питању је био почетак пада спиритуалаца.

За спиритуалце була је представљала нарушавање фрањевачког идеала. Одлучили су да је одбију и одвоје се од умерених. Политика отпора показала се погубном. Јован XII наредио је генералу, Михајлу од Цезене, да предузме оштре мере против спиритуалаца, због њиховог одбијања ауторитета Цркве и умешаности у јоакимизам. Многи од њих су затворени, а преко сто спаљено као јеретици. Неки су избегли казну и повезали се са фратичелима, јеретичком сектом која је преживела и у 15. веку. После 1325.г., спиритуалци су престали да буду фракција од било каквог значаја у реду.⁵¹

ДОМИНИКАНЦИ ПОСЛЕ 1215. ГОДИНЕ

Под својим оснивачем доминиканци су успоставили своје установе у свим земљама Западне Европе, укључујући Угарску и Скандинавију. Доминикова смрт 1221.г. није зауставила брз напредак реда, јер су петорица његових непосредних наследника (Јордан из Саксоније, Рамон из Пењафора, Јован из Вилдесхаузена, Хумберт из Романсе и Јован из Верчелија) били изузетно способни људи светачког карактера. Под њиховом управом, која је обухватала период од преко шездесет година, ред је развио своје карактеристике и активности, основао много нових самостана и повећао своје чланство. Године 1221. постојало је или било у процесу настанка осам провинција: Шпанија, Прованса, Француска, Ломбардија, Рим, Угарска, Енглеска и Немачка. Пољска, Скандинавија, Грчка и Света земља придружиле су им се пре 1228.г. Осим територије за мисије, ове поделе су обележиле области активности до 1510, али се број провинција повећао даљом поделом, тако да их је 1303.г. било осамнаест. Године 1277, ред је бројао 404 самостана, а 1303. 590. Број чланова реда је 1256. износио око 13 000, а 1347.г. на почетку Црне смрти, вероватно 21000.⁵² У периоду 1220–1228. настала је организација доминиканског реда. Јединица организације реда је манастир (конвент) браће на челу кога стоји приор. На челу више манастира у провинцијама је провинцијални приор и четири дефинитора. Општи сабор давао је јединство реду и бирао човека на челу, са титулом *magister generalis*.⁵³

Доминик је поставио темеље доминиканског образовног система и интелектуалне изузетности.⁵⁴ Установио је школу у Паризу и обезбедио њено укључење у

⁵⁰ *Exivi de Paradiso*, <http://home.ici.net/~panther/francis/exivi-e.html>.

⁵¹ *The New Catholic Encyclopedia*, volume II, , 41.

⁵² Исто, volume I, 977.

⁵³ Р. В. Поповић, Појмовник Црквене историје, Београд 2004, 176.

⁵⁴ *The New Catholic Encyclopedia* I, 977.

универзитет, где је 1229.г. ред успоставио своју прву катедру теологије, а 1230. другу. Енглески доминиканци имали су катедру у Оксфорду пре 1248.г. План студија реда, завршен 1259, кретао се узлазном линијом преко самостанских школа, провинцијских школа слободних вештина, философије и теологије до опште школе студија у Паризу, где је ред проглашавао фратре за дипломиране теологе. Године 1248. отворене су додатне опште школе студија у Оксфорду, Келну, Монпељеу и Болоњи. После 13. века све веће провинције успоставиле су опште школе студија. Најбољи доминикански ученици добијали су звања: лектор, магистар и магистар богословља. Остали су били само проповедници.⁵⁵

Фратри Париза, под вођством Хуга из Сен-Шера, предузели су велике научне подухвате, попут исправки текста Вулгате и усаглашавања компилације библијских коментара. До средине 13. века Алберт Велики, Тома Аквински и Роберт Килвардби довели су ред до првенства на научном и теолошком пољу. Томистички философско-теолошки систем, дубоко уједињујући и кохезиони фактор реда, преносио се и развијао сталним додацима коментатора и теолога.⁵⁶

Само неколицина фратара се истакло писањем о схоластици и другим културним пољима. Вилијем из Моербика преводио је дела Аристотела и других грчких писаца и знатно допринео схоластичким спекулацијама. Рамон из Пењафора, са својом компилацијом Декретали и делом *Summa de poenitentia*, достигао је славу као канониста и моралиста. Упутства за инквизиторе Бернарда Гија и Николаса Ејмерика и преглед догми катара и валденга Монета из Кремоне, ојачали су католичко проповедање међу јеретичима. Винсент из Бувиса у свом делу *Speculum maius* дао је енциклопедијски рад са циљем да представља компендијум савременог знања. Јероним из Моравије написао је најважнији рад у 13. веку о литургијском певању. „*Catholicon*“ Јована Балбуса био је пионирски рад на етимолошком речнику латинског језика. Бернард Гиј, Птоломеј из Луке, Николас Тревет, Мартин из Тропауа и Антоније спадају и у ред историчара.

Доминикански манастири, подигнути у градовима, постали су центри организоване управе. Сваки самостан је даље делио своју територију и одређивао фратре који су систематски проповедали у сеоским парохијама засебних дистриката. У удаљеним областима „проповеднички домови“ градили су се да би фратри могли да остану дужи временски период, интензивно ширећи реч Јеванђеља.

Градили су простране цркве да би се прилагодили великим конгрегацијама. Држали су преко 250 проповеди годишње. Имали су велике библиотеке, сабране проповеди, писали проповедничке приручнике и користили компилације илустративног материјала. Осим проповеди на латинском користили су локалне језике. Подигла се опозиција секуларног свештенства. Пастори су оспоравали право просјачких редова да проповедају, исповедају и сахрањују. Настала свађа која је постојала током 13. века, делимично је ублажена када је Бонифације VIII 1300.г. забранио, мада не и

⁵⁵ Р. В. Поповић, Појмовник Црквене историје, 176.

⁵⁶ The New Catholic Encyclopedia I, 977.

укинуо, привилегије просјачких редова булом *Super cathedram*.⁵⁷

Брзи развој другог реда говори о доприносу развоју манастирског живота религиозних жена. Доминикански III ред био је резултат проповедања лаицима. Удружења основана у црквама реда омогућила су конгрегације за проповеднике и овековечиле плодове њихових проповеди. Године 1274. Григорије X, на почетку II концила у Лиону, обавезао је ред да проповеда оданост Светом имену. Из овог приповедања развиће се Заједница Светог имена.⁵⁸

Папа је налагао братима да реформишу манастире и дијецезе, да управљају женским манастирима, служе као управници Свете палате, папини покајници, проповедници крсташког рата, да окупљају крсташку војску и врше дипломатске мисије. Доминиканци су редовно, мада не једини, чинили особље инквизиције, за шта су били погодни због своје обуке. Ред је дао двојицу папа, 28 кардинала и стотине бискупа пре 1500. године. Краљеве Француске, Енглеске, Шпаније и Португала, као и многе принчеве, често су исповедали доминиканци.⁵⁹

Историја Другог реда доминиканских калуђерица почиње 1206. године, када је Доминик уобличио прва начела живота. Хумберт из Романсе оформио је нови текст 1259, који је неизмењен важио до 1930. године. Калуђерице су водиле манастирски живот налик оцима. У почетку је најмање шест фратара пребивало у сваком манастиру да би надгледао световну и духовну активност калуђерица. Када је постало немогуће наставити ову помоћ, постигнут је компромис 1267. године. Ред је задржао јурисдикцију над калуђерицама и њиховим духовним усмеравањем, али се одрекао одговорности за њихове световне послове.

Трећи ред је подељен на секуларни Трећи ред лаика, који живе у свету следећи доминикански дух, и конвентуални Трећи ред браће и сестара који под заветом живе живот у заједници. Први се развио из покајничких братстава раног 13. века. Године 1285. главни генерал Мунио из Заморе одобрио је правило оним братствима која су дошла под доминиканско усмеравање. Конвентуални Трећи ред развио се од горе поменутих братстава, када су усвојила живот у заједници, са или без завета.⁶⁰ Терцијари су се називали *fratres et sorores poenitentes S. Dominici*, или организација световњака за борбу против јеретика. Носе и име Ритери Исуса Христа (*Milites Jesu Christi*). Од 1261. године постоје Ритери Блажене Марије – Велики ритери. Све ове редове чине световњаци који су се одrekli света и клирици који живе по манастирима по правилима Св. Августина. Узимали су и обавезу да оружјем штите и бране Цркву. Ратнички карактер терцијара се изгубио, а они постају религиозна заједница световњака по начелима општежића.⁶¹

⁵⁷ Bullarium Franciscanum IV, ed. U. Huntemann, J.M. Po y Marti, pp.498–500.

⁵⁸ The New Catholic Encyclopedia, volume I, Washington 1967, 978; Documents Illustrative of the History of the Church III, ed. B.J. Kidd, 178–186.

⁵⁹ The New Catholic Encyclopedia, volume I, 978.

⁶⁰ Исто, 982.

⁶¹ Р. В. Поповић, Појмовник Црквене историје, 177–178.

ИНТЕЛЕКТУАЛНИ РАД ФРАТАРА

После првог периода интензивног верског ентузијазма који је обележио почетке фрањевачког и доминиканског реда уследио је период од отприлике једног века у којем су просјачки редови дали Европи већину њених мислилаца и научника.⁶² Успон фратора догодио се истовремено са великом интелектуалном активношћу, која је почела кад је западни свет поново открио философска дела Аристотела. Помирење Аристотела са хришћанском теологијом било је дело доминиканаца.

Доминиканци су од почетка били учени ред, њихове прве школе у Италији, Франуској и Енглеској основане су на местима учења, у универзитетским градовима. Јакобински манастир у Паризу био је интелектуални центар реда. Свака провинција имала је право да шаље студенте у Париз. Међутим, париски центар био је дубоко у дуговима у 13. веку и захваљујући томе се објашњава успон Оксфордског универзитета.

Двојици највећих мислилаца доминиканског реда били су Алберт Велики и Тома Аквински. Алберт (око 1200–1280) је припадао племенитој швапској породици и ушао је у ред око 1223, предавао у доминиканској школи од 1228. до 1245.г. Постао је заменик професора у Паризу 1245–46. Каснији део свог живота (осим неких осам година које је провео у администрацији провинције Немачке и као бискуп Ратисбона), провео је предајући, пишући и проповедајући у Келну. Био је најученији човек свог доба и његово знање обухватало је природне науке у којима је извршио независна истраживања. Његов главни циљ био је „да учини Аристотела разумљивим за Латине“. Писао је парафразе и коментаре о свим Аристотеловим делима, али је често унапређивао и бранио противуречне ставове и није успео да створи кохерентан философски систем. Ово ће учинити својим делом његов ученик Тома Аквински.⁶³

Тома, син грофа од Аквина, рођен је око 1225.г. и похађао је универзитет Фридриха II у Напуљу, где се придружио доминиканском реду 1244.г. Студирао је код Алберта у Паризу и Келну од 1245. до 1252, када су га позвали у Париз да предаје теологију. Око 1260. постао је професор школе на папском двору и опет предавао у Паризу од 1268. до 1272.г. Умро је 1274. у четрдесет и деветој години. Није имао широки опсег интересовања који је одликовао Алберта, али је био далеко изнад њега у јасноћи размишљања. Савременици су га сматрали иноватором: фундаментална промена коју је увео у схоластичку философију била је одбрана првенства интелекта над вољом, истинског (истинитог) над добрим, у супротности са дотада прихваћеним августицистичким доктринама. Вероватно је више него било који мислилац пре или после њега дошао ближе успостављању склада између разума и религије и помирења супарничких тврдњи философије и теологије.⁶⁴

⁶² The Cambridge Medieval History, Volume VI, 741.

⁶³ R. Nešković, Srednjovekovna filozofija, 440–442, B. Telebaković, Srednjovekovna filozofija, 223–227.

⁶⁴ B. Telebaković, Srednjovekovna filozofija, 227–231, R. Nešković, Srednjovekovna filozofija, 442–478.

Свети Тома је у делу *Summa Theologica* изнео своје мишљење о опхођењу према јеретичима и на питање да ли јеретика треба толерисати, он одговара: „...Што се тиче јеретика, морају се имати у виду две ствари, једна на њиховој страни, друга на страни Цркве. На њиховој страни је грех, због кога заслужују не само да буду одвојени од Цркве екскомуникацијом, већ такође да смрћу буду уклоњени са света. Јер, много је тежа ствар искварити веру која оживљава душу него фалсификовати новац који подржава привремени живот. Стога, ако се фалсификатори новца и други злочинци осуђују на смрт од секуларне власти, има много више разлога да се јеретици, чим су осуђени за јерес, не само екскомуницирају, већ и усмрте.

На страни Цркве, међутим, стоји милосрђе које гледа на преобраћење залуталог, али после првог и другог саветовања, Апостол наређује: после тога, ако је још увек тврдоглав, Црква, више се не надајући његовом преобраћењу, гледа на спасавање других екскомуницирајући га и одвајајући га од Цркве, и, штавише, предаје га секуларном трибуналу да смрћу буде избрисан са света.⁶⁵

Поводом питања да ли Црква треба да прихвати оне који се одврате од јереси, Св. Тома износи следеће: „...Црква прима на покајање оне који се по први пут врате из јереси...уколико се испостави да је њихово преобраћење искрено...али кад поново падну у јерес, након што су били прихваћени, то изгледа доказује да нису утврђени у вери, стога, када се поново врате, примају се на покајање, али нису ослобођени бола смрти.“⁶⁶ Ове речи Св. Томе Аквинског најбоље сведоче о томе како се поимала вера у његово време – била је важнија од телесног живота и највеће добро на земљи. Као такву, требало ју је одбранити и сачувати по сваку цену.

Још за време живота био је признат као ауторитет у школама и доминикански свеопшти састанак из 1286. наредио је свим братима да шире и бране његову доктрину и увео је суспензију за сваког предавача који је чинио супротно. Ово није охрабрило интелектуалну слободу. Браћа проповедници били су уважавани због учености, а не оригиналности. До средине 13. века произвели су велики број заједничких дела у чијој су припреми учествовале групе братара-сарадника. Главна од њих били су ревизија текста Вулгате, Библијска усаглашавања и велика енциклопедија, *Speculum maius*, коју је издао Винсент из Бувиса.

Доминиканац мајстор Екхарт (око 1260–1328) школовао се у Паризу, Стразбуру и Келну. Многа његова учења папа је прогласио кривоверним и чак га изопштио. Познавајући систематику науке, преко снаге интелекта доспео је до још веће снаге душе. Бог је за њега тако високо да се више не може описати апстракцијама, већ га осећа само у једноставном непосредном додиру са свим стварима које су вечне. Право спасење за човека је рођење Бога у души. Овакве ставове Екхарт је исказао у свом делу *Opus tripartitum* на латинском језику, немачким списима *Говори разликовања* и

⁶⁵ Documents Illustrative of the History of the Church III, 175–176.

⁶⁶ Исто, 177.

Књижица Божје утехе, те у својим проповедима. Проповеди су важна литература, документ живог немачког језика за широке масе, значајан за религиозну мисао и осећања.⁶⁷

Свети Фрања се супротстављао силама које би фрањевце учиниле редом научника. По њему, учење би било деструктивно по једноставност и сиромаштво фратара и једини његов уступак новом покрету била је нека врста овлашћења које је дао Антонију из Падове да предаје о теологији. Исти став преузели су његови непосредни ученици, као Жил, коме је Париз изгледао као Јерусалим који је уништио пророке.⁶⁸ Развој је ипак био неизбежан и брз. Било је неопходно да учитељи и проповедници преузму улогу у интелектуалном животу времена. Пример доминиканаца, смештање фрањеваца у универзитетске градове, улазак учених људи у ред, политика Елијаса као генерала и стално подстицање папства помогли су убрзању промена. Два одлучујућа догађаја у интелектуалној историји реда догодила су се 1231. године.⁶⁹ Александар из Хејлса ушао је у ред у Паризу. Роберт Гростест постаје предавач фрањевцима Оксфорда.

Прва париска школа Мале браће била је у Сен Денију и није била у директној вези са универзитетом. Повећање броја чланова и долазак студената и професора, попут великог теолога Хајма из Фавершама 1223, довео је фрањевце до предворја универзитета. Важност доласка Александра из Хејлса у ред била је двострука – он је био можда најугледнији професор у Паризу и у исто време предавао је теологију. Пошто је наставио своја предавања у фрањевачком манастиру, фрањевачка школа је постала једна од јавних школа универзитета.

Слава Александра из Хејлса лежи на његовом делу *Summa*, које је, засновано на Сентенцама Петра Ломбарда, било први покушај да се на вишем нивоу у хришћанску теологију угради Аристотелова философија. Дело је било незавршено у време његове смрти (1245) и ускоро су га наставили радови каснијих теолога, који су градили на темељима које је он поставио.

Гростеста, несумњиво најутицајнијег човека на Окфорду и вероватно највећег научника свог времена, позвао је Ангелус, управник провинције Енглеске, да предаје фрањевцима на Окфорду.⁷⁰ Он је подржавао покрет у реду који је ишао у корист учења. Имао је широк утицај на фрањевачко учење и постао оснивач нове школе мисли, чији су главни представници били Адам Марш и Роџер Бејкон.⁷¹

Одлике ове школе биле су независност просуђивања, употреба експерименталне методе, студије математике и физике, језика и текста Светог писма у духу Сентенца. Роџер Бејкон је зависност од ауторитета тежио да замени знањем из прве руке,

⁶⁷ М. Križman, *Njemačka literatura u kasnom srednjem vijeku*, *Njemačka književnost I*, Sarajevo–Beograd 1979, 88.

⁶⁸ *Cambridge Medieval History*, volume VI, 743.

⁶⁹ Исто, 744.

⁷⁰ Исто, 744.

⁷¹ B. Telebaković, *Srednjovekovna filozofija*, 207–210.

које потиче из директног посматрања и експеримента. Нарочито инсистира на овоме у две области знања – граматички (која укључује студије језика и критике текста) и физици. У циљу да се схвати Свето писмо било је неопходно темељно знање хебрејског и грчког, па је Бејкон сам компиливао граматике ова два језика. Сматрао је математику основом физике. Његова је теорија да су све природне појаве резултат сила које делују на материју и да сила подлеже математичком закону. Следи да је метод истраживања у природној философији у основи дедуктиван. Сматрао је да је неопходна експериментална наука, краљица свих наука, која је у суштини више метод.⁷²

Идеје Бејкона, потекле од Гростеста су се предавале генерацијама студената у фрањевачкој школи у Оксфорду. Оксфорд је обезбеђивао учитеље за фрањевачке школе широм Енглеске, у Француској, Немачкој и Италији. Традиције Гростеста-Бејкона могу се пратити у 14. веку, али покушај да се недостатак схоластицизма ублажи проширењем основе знања у суштини је пропао. Са друге стране, оксфордска фрањевачка школа је наставила да рађа нове идеје. У различитости погледа Роџера Бејкона, Дунс Скота и Вилема Окама лежи доказ постојања духа слободе. Ниједан професор у фрањевачком реду није стекао интелектуалну превласт попут Томе Аквинског код доминиканаца.⁷³

Јован Фиданца, који је под именом Бонавентура постао старешина фрањевачког реда, кардинал, светац и Doctor Seraphicus, угледао је светлост дана у тосканском селу Багнореа. Вероватно 1238. године, када је имао седамнаест година, придружио се фрањевачком реду. Четири године касније послали су га у Париз, где је студирао код Александра из Хејлса. Године 1248. добио је дозволу да јавно предаје, и од тада се у Паризу посветио подучавању и писању до 1257. Тада, тек што му је универзитет доделио титулу *magister*, одабран је за старешину свог реда, у тридесет и седмој години. Највећи део његових списа настао је пре него што га је терет вођства одвукао од студија. Годину дана пре своје смрти проглашен је за кардинала 1273. године. Тома Аквински и Бонавентура предавали су у исто време на Теолошком факултету у Паризу и заједно наступали у академском сукобу између редова и секуле. Алберт и Бонавентура су се такође морали познавати. Бонавентура исказује доста дванаестовековних утицаја у својим размишљањима.⁷⁴

Позната дела Бонавентуре су „Коментар о изрекама“ и кратак спис *Itinerarium mentis ad Deum*. У њему говори о лествицама, којима се успињемо ка Богу. Као теолог, Бонавентура је по потреби користио философију. Сматрао је да онај који користи само философију, а не ослања се на Откровење, пада у заблуду. Био је главни заступник августинизма у 13. веку, због тога што је, слично Августину, имао интересовање за човеков укупан живот и однос према Богу. Расправљао је о анђелима и њиховој разлици у односу на људске душе, заробљене у телима. Кретао се у оквирима црквене догме и борио се против идеја који су могле да их наруше.⁷⁵

⁷² Исто, 219–223, R. Nešković, *Srednjovekovna filozofija*, 496–497.

⁷³ Cambridge Medieval History, volume VI, 745.

⁷⁴ H. O. Taylor, *Medieval Mind II*, 432–433.

⁷⁵ B. Telebaković, *Srednjovekovna filozofija*, 217.

Према Бонавентури, свет је пун симбола и аналогича које подсећају на Творца. Испитивањем стварности открива се Божја мудрост. Сматра се да је интересовање Бонавентуре и његових следбеника за природу утицало на напредак природних наука.

Џон Пекам (1225–1292) ширио је Бонавентурине идеје у Енглеској. У Паризу је предавао Готје Бришки (†1307). Фрањевачки генерал и кардинал, Матеј од Акваспарте (1240–1302), оштро је нападао све који су одступали од Бонавентуриног учења и покушао да га и даље развије. Познати фрањевци у Енглеској били су Роџер Мерстон и Ричард од Мидлтона, „*Doctor solidus*“ (истински учитељ). Касније је Дунс Скот настојао да у фрањевачки ред унесе нова схватања. Од фрањеваца треба споминути и Петра Јована Оливија и Виљема из Вера, учитеља Дунса Скота.⁷⁶

Велико достигнуће 13. века на интелектуалном пољу било је остварење синтезе разума и вере, философије и теологије. Људи попут Св. Бонавентуре, Хенрика од Гана и Дунс Скота били су оригинални мислиоци, који су радили унутар заједничког оквира идеалне синтезе и хармоније између теологије и философије. Били су спекулативни теолози, веровали су у могућност формирања природне теологије. Такође су били реалисти, сматрали да ум може достићи објективно сазнање суштина.⁷⁷

ОДНОС ФРАТАРА И УНИВЕРЗИТЕТА

Мала браћа су још пре смрти Фрање Асишког основала своје заједнице у неким француским градовима. Године 1221. Браћа проповедници основала су у улици Св. Јакова у Паризу (по којој су добили надимак јакобинци) свој манастир, расадник теолога. Просјачка браћа имали су подршку кнежева и папа. Луј IX је живео окружен фрањевцима и доминиканцима, спроводио је у дело њихов идеал аскетизма, а неке од њих учинио епископима.⁷⁸

На универзитетима фратри су дошли у додир и често у сукоб са строго организованом корпорацијом. Године 1231. два предавача теологије Јован од Сен Жила и Александар из Хејлса ушли су у доминикански и фрањевачки ред и наставили као фратри курсеве предавања која су држали као представници секуле. Тако су доминиканци имали две јавне школе, а фрањевци једну. Потоњи су ускоро отворили своју другу школу и изгледало је да ће их бити још. Године 1250. папа је дефинитивно наредио канцелару да повери дозволу за предавање оноликом броју верника колико их сматра способним.⁷⁹ Универзитет је губио контролу издавања професорских дозвола фратрима.⁸⁰

⁷⁶ Исто, 217.

⁷⁷ F. Koplston, *Istorija filozofije III, Kasni srednji vek i renesansna filozofija*, Beograd 1994, 7–8.

⁷⁸ Е. Пероа, Р. Дусе, А. Латреј, *Историја Француске I*, Београд 1961, 184–185.

⁷⁹ Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis I*, No. 191, p.219.

⁸⁰ R.W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, 296–297.

Фратри су били најпопуларнији предавачи, сале су биле препуне студената. Александар IV ватрено је подржавао фратре и у були *Quasi lignum vitae* (1255) одбранио је право канцелара да издаје дозволе било коме ко је одговарао и наредио да их универзитет прими у своје удружење и да им привилегије.⁸¹

Није било теолошког факултета у Болоњи, а у Тулузу предавање теологије било је у потпуности у рукама доминиканаца. Током 13. века, за владавине Јована и Хенрија III, у Енглеској су се одиграле две велике друштвене и интелектуалне промене. Уздижу се универзитети у Оксфорду и Кембриџу и појављују се фратри. Били су огранци покрета који су настали на континенту, у Италији, Шпанији и Француској.

Први фрањевачки фратри у Енглеској били су обрађеници из класе центрије. Дали су велики допринос верској обнови међу сиромашнима, који се у многоме може поредити са пуританским, методистичким и покретом Армије спаса у каснијим временима.⁸² Фратри у Енглеској у прво време нису увек били добродошли. У Доверу су били затварани као „скитнице“ и „слабоумници“, познате „маргиналне скупине“ у Енглеској 12. и 13. века. У Оксфорду су их мешали са глумцима „мутаџима“ и протеривали. Било им је тешко да одбију куће које су им многи наметали, као нпр. Хенри III у Ридингу и градски одборници у Саутхемпτονу. Средином владавине Едварда I било је стотину кућа у рукама фратара. Увек су биле у градовима, где су имали да пренесу нарочиту поруку.⁸³

Трећа деценија 13. века је време када се доминиканци и фрањевци појављују и у Угарској. Већ 1221, основан је доминикански самостан у Ђеру, где је живео и деловао Павле Мађар, професор теологије на Болоњском универзитету. Успостављена је ускоро посебна угарска доминиканска провинција. Њој ће крајем 13. века бити подређени самостани у Далмацији, Зети и Албанији. Доминиканцима из Угарске поверена је борба против богумила у Босни, духовна брига о Албанији, покрштавање Кумана у Влашкој низији, а ради тога је постојала мисијска бискупија у Милкову.⁸⁴

Фрањевце је Бела IV почео да фаворизује пред крај живота. Појавили су се у Угарској 1229. године, а прве манастире имали су у Стоном Београду и Острогону. По популарности су брзо превазишли доминиканце, а основана је и угарска фрањевачка провинција. Мала браћа су преузела доминиканске мисије у Босни и Влашкој. Бела IV, краљица Марија и њихов млађи син Бела сахрањени су у цркви фрањеваца у Острогону. Фрањевачки ред је свој процват доживео под владавином угарских Анжујаца.

⁸¹ Исто, 298. Cth. Univ. Paris, No. 247, pp. 279–85.

⁸² G. M. Travelyan, *A Shortened History of England*, Harmondsworth 1980, 159–160.

⁸³ Е. Бригз, Друштвена историја Енглеске, Београд 2001, 93–94.

⁸⁴ П. Рокаи, З. Ђере, Т. Пал, А. Касаш, Историја Мађара, Београд 2002, 71.

ФРАТРИ И СЕКУЛАРНО СВЕШТЕНСТВО

Односи фратара и секуларног свештенства и дијецезалне организације отварају шира питања. Григорије IX је 1231. изузео доминикански и фрањевачки ред из епископске визитације и јурисдикције, обезбедивши им пуно право на самоуправу. Контроверзе су настале око права фратара да проповедају, исповедају, примају понуде и завештања и сахрањују у својим црквама особе које нису припадале њиховом реду. Последња наведена привилегија је одобрена доминиканцима 1227, а фрањевцима 1250. године.

Политика папства између 1250. и 1300. године показала је колебање. Године 1300. Бонифације VIII је издао булу *Super cathedram*, која је остала закон Цркве у остатку средњег века.⁸⁵ Була је одредила следеће:

1) Фратри треба да имају пуно право проповедања свештенству и народу у својим црквама и на јавним местима, осим у одређено време. У парохиским црквама могу да проповедају само по позиву парохиског свештеника или наредби бискупа;

2) Могу да бирају међу својим члановима погодне особе да исповедају и износе исповести бискупима дијецезе, који треба да их одобре – пошто је број исповести регулисан потребама становништва;

3) Треба да имају право сахрањивања у својим црквама оних особа које то траже;

4) Треба да предају парохиском свештенику четвртину својих понуда и завештања.

Нека мања питања остављена су без одлуке, али, у целини узев, була је омогућила споразум који је био успешан у пракси.⁸⁶

ФРАТРИ КАО ИСПОВЕДНИЦИ И ПРОПОВЕДНИЦИ

Латерански концил из 1215.г. увео је обавезну исповест барем једанпут годишње. Парохиски свештеници у већем делу Европе нису ни морално ни интелектуално били спремни за задатак који је био пред њима. Многе приручнике за обуку исповедника у 13. веку издали су или сами фратри или бискупи који су били у блиском додиру са њима. Папе и краљеви су за исповеднике такође имали фратре. Од средине 13.

⁸⁵ The Cambridge Medieval History, vol. VI, 748.

⁸⁶ Исто, 749; Documents Illustrative of the History of the Church, vol. III, ed. B.:J. Kidd, 181–186.; Bullarium Franciscanum IV, pp. 498–500.

века надаље почињу гласне и упорне жалбе на деморалишући утицај фратара-исповедника. Они су уништили ауторитет парохијског свештеника и давали опрост под благим условима за било који, чак и озбиљан прекршај.

Фратри су издали многе књиге о обучавању проповедника, попут детаљног и просветљујућег дела Хумберта из Романсе. Још бројније биле су колекције бележака за проповеди, са илустративним анегдотама или примерима с циљем да привуку пажњу и утичу на морал. Фратри су користили свој утицај као исповедници и проповедници не само да би себи обезбедили повластице, већ и да би унапредили дела од опште користи. Фрањевци су основали болницу за губаве у Либеку око 1258.г, болницу за сирочад у Венецији око 1335, и Monti di Pieta у многим италијанским градовима у касном 15. веку.

МИСИЈЕ ФРАТАРА

Фрањевци и доминиканци били су активни мисионари у земљама изван Римске цркве. Обраћење Сарацена био је један од циљева Св. Фрање. Први фрањевци који су се добровољно одазвали овој опасној служби вероватно су више били инспирисани жељом за мучеништвом него надом да ће преобратити душе. Прича о петорици мученика у Мароку 1220. г. (која је подстакла Антонија из Падове да се прикључи фрањевцима) била је једна од најпопуларнијих легенди реда. Доминиканци, који су се прикључили нешто касније, усвојили су разумније методе. Око 1250. године Рајмон из Пењафора је основао школе за студије хебрејског и арапског у којима су се мисионари могли обучавати и пре краја века Рајмонд Лул основао је сличну школу у име фрањеваца. У муслиманским земљама фратри су имали дуг низ мученика, али мало успешних преобраћења. Узрок неуспеху изгледа да није био недостатак интелигенције или недовољна припрема. Итинераре ирског фрањевца, Симона Симеониса, показује да је писац поседовао значајно познавање Корана.⁸⁷

У Пруској и Литванији фратри су дошли у сукоб са политичким циљевима витезова тевтонског реда, који су се супротстављали христијанизацији својих словенских поданика. Далеки исток нудио је плодносније поље за делатност. Монголска сила претила је Европи 1240. г. и Григорије IX наредио је да фратри проповедају крсташки рат против варвара. Крсташки рат је ускоро уступио место мисијама, које су имале двоструки циљ, да преобрате невернике и створе савез између хришћанства и Монгола против ислама. Фрањевци, Јован де Плано Карпини, Италијан, кога је Иноћентије IV послао 1245, и Виљем из Рубрука, Фламанец, кога је послао Луј IX 1253, посетили су двор Великог кана на Каракоруму и дали западном свету његова прва знања о Монголском царству. Док италијански фратар даје детаљнији опис понашања, обичаја и историје Монгола, дело Рубрука показује моћ посматрања, увид у

⁸⁷ S. Neill, *A History of Christian Missions*, London 1987, 114–117.8

принципе филологије, етнологије и интересовање за непознатим облицима живота, који су били нови за средњи век. Њихова путовања била су почетак фрањевачке мисије у Кини, која је трајала барем до збацивања Монгола 1368. године. На челу мисионара био је Јован из Монте Корвина (у Апулији) који је радио на Далеком истоку од 1289. до 1328. године. Био је надбискуп Пекинга и оснивач извесног броја бискупија и манастира у Кини. Превео је на њихов језик Нови завет и Псалтир. Међу фрањевачким мисионарима који су му се прикључили био је Одорик из Порденонеа, који је оставио опис својих путовања. Изгледа да су фрањевачки мисионари усвојили начин живота народа међу којима су радили.⁸⁸

Доминиканци нису били ништа мање активни. На почетку 14. века, источни мисионари су се организовали у самоуправну заједницу, познату као *Peregrinantium propter Christum*.⁸⁹ Ово није, као што постоји опште мишљење, заједничко друштво доминиканаца и фрањеваца. Има мало трага редовне сарадње између редова на пољу мисија, мада изгледа да су њихови односи били пријатељски. Јован XXII им је 1318. доделио различите сфере утицаја, одређујући Јужну Азију (са Великом Јерменијом, Персијом и Индијом) доминиканским бискупима, а Северну Азију фрањевцима. Фрањевачке мисије су наставиле да делују у доминиканској сфери, а доминиканске у фрањевачкој. Доминиканци су оставили трајније резултате међу јерменским шизматичима. Прекид мисионарског рада у другом делу 14. века настао је делом због политичких и верских покрета у Азији (пад Монгола и успон Османског царства), делом појавом Црне смрти која је дезорганизовала мисије на Истоку и спречила долазак нових мисионара са Запада.

ПРОСЈАЧКИ РЕДОВИ И УМЕТНОСТ

Појавило се пажљиво посматрање природе, које је утицало на укус. Бернар из Клервоа је мистици страха супротставио мистику љубави, „чудновату мешавину и прожимање просветљене душе и врховне светлости“. Чиста светлост, која „не улива страх, већ радост, не подстиче немирну радозналост, већ је смирује, чула не замара, већ их оспокојава“, ⁹⁰ потиснула је и заменила језиве слике романичке пластике.⁹¹

Према Св. Фрањи, животиње, дрвеће, сунце и све у природи део је великог Божјег универзума; они су браћа које треба волети и поштовати. Постепено је дошло до промене тачке гледишта – са средњовековног идеала према којем се треба усредсредити на живот који долази, за који је овај само припрема, прешло се на остварење

⁸⁸ Исто, 100–110; занимљиво сведочанство о деловању Јована из Монте Корвина је његово писмо 8. јануара 1305. г. старешини реда, чији се енглески превод налази у *Documents Illustrative of the History of the Church III*, 161–163.

⁸⁹ S. Neill, *A History of Christian Missions*, 100.

⁹⁰ *Super cantica canticorum XXIII* 16.

⁹¹ Р. Асунто, *Теорија о лепом у средњем веку*, Београд 1975, 93094.

вредности садашњег живота, због лепоте коју треба видети и легитимног уживања у природи. Такво остварење окренуло је очи људи да посматрају природу, што се развило у раној готици и достигло врхунац у индивидуализму и секуларизацији ренесансе.⁹²

Кардинали су просјачким редовима пружили заштиту, с циљем да их ставе под своју контролу и подстицали их да граде манастире и тамо се настане. Они су на то пристали, али нису изневерили свој завет на сиромаштво. Градили су цркве по предграђима, а настале су да би се у њима проповедало. То су биле једноставне хале са слободним унутрашњим простором, без препрека између проповедника и верника. Цркве нису биле украшене скулптурама. Просјачки редови употребљавали су слику, вечито пропагандно средство за народне масе.

Да би појачали дејство својих речи, проповедници су осетили потребу да поређају пред очима оних којима су се обраћали представе које илуструју драму Јеванђеља или сцене из живота Светог Фрање, који се поистоветио са Христом. Проповедници су се служили сликаном декорацијом храма, пошто је та уметност била лакше разумљива и јефтинија. Слике су у извесном смислу допуњавале проповеди представника просјачких редова и омогућавале лакши непосредни дијалог верника са Христом.⁹³

Према Св. Томи, за лепоту су потребне три ствари: интегритет или савршеност, прикладна сразмерност или склад и јасноћа. За предмет који садржи све троје може се рећи да је леп. Св. Тома истиче естетички идеал који се заснива на јасноћи, равнотежи и реду. За Тому нису лепо живи и драматични облици, већ уређени, смирујући, слично схватању Св. Бернара.⁹⁴

Свети Бонавентура сматра да свака лепота извире из светлости, која је нетелесна, у себи се умножава и представља суштинску форму. Племенитост тела мери се према већем или мањем учешћу у њој. Лепота која је садржана у светлости одуховљава чула, али их никад не засићује. Доживљавање лепог се карактерише непресушношћу жудње која сама из себе расте и никад не засићује. Осећање лепоте је врста увођења у љубав Божју, која лежи у основу фрањевачке мистике.

Свети Тома и Бонавентура су теоретичари идеала лепоте и уметности које су заступали италијански доминиканци и фрањевци. Ови редови у Италији су имали тенденцију да готичку архитектуру упросте, љубав за оно што је природи блиско и за континуитет у сликарству и вајарству. Италијански фрањевци и доминиканци имали су заједничке естетичке наклоности са грађанством, у чијој средини су живели и вршили своју апостолску и проповедничку мисију. Ставови Св. Томе и Бонавентуре јављају се нешто измењени код фирентинских писаца 14. века.⁹⁵

⁹² H. Gardner, *Art Through the Ages I*, Washington 1944, 306.

⁹³ Ž. Dibi, *Umetnost i društvo u srednjem veku*, Beograd 2001, 71–72.

⁹⁴ P. Асунто, *Теорија о лепом у средњем веку*, 103–104.

⁹⁵ Исто, 106–109.

СХВАТАЊА О ГРЕХУ

Свети Тома Аквински је заслужан за најведрије и најшире размишљање о греху у средњем веку. Оно заузима знатан део његове Суме теологије. Истој теми посвећена је његова расправа *De Malo*. Оживљава философски појам греха који сваки човек може да разради, без прибегавања Богу. Воља жели само добро, стварно или привидно, грех је противан правилима разума.⁹⁶ Теологија греху открива ширу димензију, јер се он супротставља вечном закону, првој и главној мери људског делања. Св. Тома је наведен да прихвати дефиницију Св. Августина. Она обухвата и нехотичне грехове. Нехотична грешка је негација повезана са рђавом афирмацијом. Питање о нехотичном греху обележило је до данас свест западног човека. По Св. Томи, сваки рђав поступак гори је од порока, јер је овај само склоност рђавом делу, док је грех прелаз из виртуелног у чињенично стање. Грех надмашује навику у добру као и у злу. Он потамњује душу која га је починила, па ова губи сјај и престаје да буде бистра. Представља пркошење Богу – „Сви грехови су уперени против Бога“.⁹⁷

Проповеди и иконографија често су и даље мешале грех и порок. Специјалисти за моралну теологију су покушавали да категоризују грехове. Постоје две велике целине – списак смртних грехова и супротност између смртних и лаких грехова. У доба Св. Томе Аквинског, а посебно захваљујући њему, коначно је утврђено седам смртних грехова. Размишљао је о казни као последици греха. У Суми теологије пише да све што се буни против поретка ствари, треба да очекује казну од руке господара тога поретка. Људска природа је на првом месту потчињена свом властитом разуму, затим онима који споља управљају духовним и световним, у држави или у породици, и, најзад, онемо који управља свемиром. Грех ремети сваки од ова три поретка, па грешнику следи трострука казна – од њега самог (кајање), од људи и од Бога.⁹⁸ Казна за грех није поправљање (које проистиче из испаштања), већ узвраћање за грешку. Представља победу реда поремећеног нередом. Божја правда налаже кажњавање греха, пошто је овај за грешни живот исто што и заслуга за честити живот. По Св. Томи, сваки вољни чин нужно је усмерен ка неком крајњем циљу. Лака кривица није посвећена неком рђавом крајњем циљу (иначе би била смртна), али се и не своди на неки добар циљ (јер онда не би ни било греха). Лаки грех пролази поред закона, али га заиста не оспорава, док је смртни грех потпуно усмерен против закона. Он је потпуни, док је онај први непотпуни грех.⁹⁹ Разликовање смртног и лаког греха добило је своју важност са IV Латеранским концилом (1215), по коме је постало обавезно исповедање свих смртних грехова.¹⁰⁰

⁹⁶ The Summa Theologica of Saint Thomas Aquinas, vol. II, Great Books of the Western World 20, Chicago 1952, Part I of the Second Part, Question 71, Article 2.

⁹⁷ Исто, Q. 71, Art. 3; Ž. Delimo, *Greh i strah I*, Novi Sad 1986, 287–288.

⁹⁸ Summa Theologica, vol. II, Part I of the Second Part, Q. 87, Art. 1.

⁹⁹ Исто, Q. 72–73.

¹⁰⁰ Ž. Delimo, *Greh i strah I*, 290–293.

После двадесет и прве одлуке IV Латеранског концила, почео је изузетан развој књижевности која се односи на грех. Дела посвећена греховима делиће се на две категорије. Настале су бројне „суме исповедника“ и „приручници за исповедање“. „Суме исповедника“ представљају дебеле томове правно-моралних расправа које су требале да омогуће доношење тачног суда о чиновима признатим на исповести, и да се пропише одговарајуће задовољење и лек за спречавање исте кривице. „Приручници за исповедање“ су сажети и zgodни за руковање, дају свештеницима и покајницима неопходна упутства за добру исповест, која треба да доведе до признања сваког озбиљног греха.

Модел „суме исповедника“ створио је између 1220. и 1240. године каталонски доминиканац Рамон из Пењафора, чија је *Summa de casibus poenitentiae* доживела велики успех. Већ од 13. века настају њене скраћене верзије. Његов пример следило је више фрањеваца и доминиканаца. Почетак 13. века је важан прелом у историји хришћанства, јер су се у размаку од шест година (1210–1215) поклопили стварање фрањевачког и доминиканског реда и IV Латерански концил. „Казуистичке суме“ постају међународни производ – писане су у Шпанији, Немачкој, Француској, Италији. До краја 13. века настале су *Summa confessorum* (око 1290) Јована из Фрајбурга и *Suma de poenitentia* (1295–1302) фрањевца Јован из Ерфурта, коју је прерадио други фрањевац Диран из Шампање.¹⁰¹

У „приручницима за исповедање“ постоји израженија брига за пастирску мисију. Међу првима, посебно место припада Приручнику о греховима, англо-норманском делу, састављеном у другој половини 13. века. Треба истаћи Краљеву Суму проповедника Лорана, исповедника француског краља Филипа III Смелог, састављену око 1280. године на захтев самога суверена. „Приручнике за исповедање“ су такође често писали свештеници из просјачких редова, што је нови доказ њихове бригае да на себе преузму управљање християнизацијом.¹⁰²

ТЕОЛОГИЈА ЧИСТИЛИШТА

Чистилиште се на Западу образовало као простор и време између 3. и 12. века. Представља последицу развоја раног хришћанског веровања да постоји могућност искупљења неких грехова у извесним условима и после смрти. Прво се јавља у пракси, као молитва за мртве и дела у корист спаса покојника – молитве задушнице. Касније су теолози потражили темеље у списима.¹⁰³

Дефиниција места очишћења и времена тог чишћења убрзава се у другој половини 12. века. Париска теологија даје му назив и дефинише га између 1170. и 1180. у

¹⁰¹ Исто, 298–300.

¹⁰² Исто, 301–302.

¹⁰³ Ž. Le Gof, *Srednjovekovno imaginarno*, Novi Sad 1999, 96.

дијалогу Богородичине школе и монаха цистерцитских опатија источне и северне Француске. Први теолози чистиљшта су Петар Појац и Симон из Турнеа. Тринаести век је време учвршћења чистиљшта у западном хришћанству. Томе су допринеле у догматској равни писмо Иноћентија IV папском нунцију Еду из Шаторуа (1254), изјаве II Лионског концила (1274) у оквиру уједињавања Латинске и Грчке цркве. У теолошкој равни чистиљште се учвршћује укључивањем у све велике теолошке системе од Гијома из Оверјеа и Александра из Хејлса до Св. Бонавентуре, Св. Алберта Великог и Св. Томе Аквинског. Време чистиљшта и његово посебно место дефинисано је у току великог преображаја Запада између 1150. и 1250. године.¹⁰⁴

Мисао да очишћење може почети на овом свету излаже у својој расправи намењеној проповедницима средином 13. века доминиканац Етјен Бурбонски, под утицајем Св. Августина. Тома Аквински је раскинуо повезаност између земаљског времена и времена чистиљшта. Не може бити заслуге после смрти, ни окајавања, да би се очистили греси постоје само казне. Време чистиљшта није време окајавања, већ време кажњавања.¹⁰⁵

Боравак на мукама чистиљшта може бити краћи или дужи и постоји неједнакост душа у чистиљшту у погледу времена очишћења. Време у чистиљшту зависи и од молитава живих, процењују се односи између масе и времена молитава, интензитета и трајања мука у чистиљшту. Александар из Хејлса, један од првих великих учитеља Париског универзитета, предлаже теорију о сразмери времена у чистиљшту у односу на земаљско време. Постоји однос, мада без заједничке мере, између земаљског и загробног времена.¹⁰⁶

Црква одређује систем чистиљшта и молитве да се његово време скрати. Главни доприноси су молитве, милостиња, службе Божје. Канонско право је традиционално сматрало да је за хришћанина пре надлежан свештени суд, али да после смрти зависи само до Божјег суда. Канонисти и теолози прве половине 13. века сматрају да душе у чистиљшту зависе од заједничког суда Бога и Цркве. Према Св. Бонавентури, папи се признаје лично право одлуке у погледу примене опроштајница на душе у чистиљшту. Тома Аквински у 13. веку каже да сваки хришћанин може помоћи неком покојнику да брже изађе из чистиљшта и да је заједница светаца прави темељ чистиљшта. Улогу у молитвама за покојнике има сродство и верске заједнице. Нарочито су на скраћивање времена у чистиљшту утицале верске заједнице за које су покојници били везани. Тај вид солидарности после смрти јачао је верске редове, нарочито оне који су имали великог учешћа у настанку или ширењу овог веровања. Постоје сведочанства о томе – Цезарија из Гајстербаха, везана за цистерците и Жерара де Фраше, везана за Браћу проповеднике у *Vitae fratrum*.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Исто, 97.

¹⁰⁵ Исто, 98.

¹⁰⁶ Исто, 101–104.

¹⁰⁷ Исто, 104–107.

ЗАВРШНИ ОСВРТ

Фратри су јерес изазвали на мегдан по својим сопственим правилима, нудећи уверљиву правоверну алтернативу сиромаштву и проповедању катара и валденга. Својим позитивним деловањем привукли су велики део покрета апостолског сиромаштва. Није превише ако се каже да су они господарили црквеним животом 13. века и помогли да се за наредних 150 година одложе поделе и самообмане у западној Цркви, које су претиле већ почетком 13. века.

Просјачки редови били су изузетно значајан чинилац у оквиру западне Цркве. Вероватно њихов најзначајнији подухват током 13. века била је одбрана духовне и интелектуалне супрематије Цркве од напада јеретика и новог знања. Њихов основни задатак у борби против јереси било је вођење инквизиције. Фратри су имали водећу улогу и у прилагођавању учења Цркве новим знањима. У њиховој укупној делатности задивљују највише њихове мисије у далеке земље. Њихов свакодневни рад широм Западне Европе, мада мање упечатљив од посебних задатака које су обављали, био је такође значајан. Слушали су исповеди и држали проповеди. Чинили су једну велику, одлично организовану војску под непосредним заповедништвом папе. Фрањевци су имали задатак да раде са масама, сиротињом, а доминиканци, носиоци инквизиције, били су оријентисани на рад са племством коме су и сами припадали.

Већ у 13. веку фрањевци су били присталице уније Западне и Источне цркве и посебни папски изасланици у овом процесу. Истицали су сличност фрањевачке духовности и веровања Источне цркве и постали посредници приликом представљања доктрине Римске цркве византијским царевима. Према Св. Бонавентури, основи фрањевачке духовности су молитва и контемплација која води до мистичног спајања са Богом, стављају тежиште на мариологију и молитве Христу. Ови елементи, како је сматрао Св. Бонавентура, водили су приближавању фрањевачке духовности византијској.¹⁰⁸

¹⁰⁸ В. Живковић, Проповеднички редови у касносредњовековном Котору, ИЧ 50 (2003), 79.

MONASTIC ORDERS AND SPIRITUALITY IN THE WEST IN THE 12TH AND 13TH CENTURIES

Miroslav Popović,
Archive of Serbia

Summary: *Friars challenged heresies offering orthodox alternative to the poverty and preaching of the cathars and waldensians. They attracted the larger part of the apostolic movement. The friars governed church life of the 13.th century and helped to postpone division in the Western Church for 150 years.*

Mendicant orders were one of the most important elements within the Western Church. Their most significant achievement during the 13. th century was defence of spiritual and intellectual supremacy of the Church from attacks of heresy and new knowledge. The friars had the leading role in adjustment of the church teachings to the new knowledge. Their basic task in the fight against heresies was the leadership of the Inquisition. Their missions in far-away countries were the most impressive. They made a large, well-organized army under the immediate command of Pope.

Key words: *monasticism, monastic orders, spirituality, friars, franciscans, dominicans.*

ДВЕ КЊИГЕ О СВЕТОМ МАРКУ ЕФЕСКОМ*

*Протојереј-ставрофор
проф. др Радомир В. Поповић*

Домаће богословско читалиште у 2007. години обogaћено је двома књигама које су посвећене Св. Марку Митрополиту Ефеском. Ово није нимало случајно. Св. Марко Ефески управо је актуалан у духовно кризним временима живота православне Цркве, какво је без сумње наше време.

Писац прве књиге је архимандрит Амвросије. Он је рођен у Панчеву 1923. године, завршио је Православни богословски факултет у Београду а потом је остатак живота провео у Америци. Упокојио се на Толстовској фарми 2004. године. Књига која је пред нама је његова докторска дисертација одбрањена у Београду на Богословском факултету 1965. године. Дакле, реч је о нашем духовном чаду које нам узвраћа својим дивним богословским плодом, који нам је сад доступан и на српском језику.

Две књиге које су пред нама као да допуњавају једна другу. Књига коју је приредио и превео Младен Станковић садржи једну целовиту слику о Св. Марку Ефеском. Зналачки је написано његово Житије које Светитеља представља као

великог подвижника, богослова, у одређеном времену страдалника за Истину. Писац доноси и Службу Светоме на црквенословенском језику и упоредо српски превод. У Служби Светоме посебно се истиче да се Свети „није уплашио италијанских лукавстава“ (шеста песма Канона), ни „властодржаца“ (мисли се на византијског цара Јована Осмог Палеолога). Он је за животописца „уништитељ новотарских смицалица“. Св. Марко је својим упорним и доследним одстојавањем у Истини „постидео трула размишљања трговаца светињом“ (седма песма Канона). Додуше, краће Житије Светогa (писац првобитног Житија је његов брат, Јован Евгеник), доноси и Преподобни архимандрит Јустин (Поповић), Житија Светих за јануар, Београд 1972, 609–621).

Чудесан је животни овоземаљски пут Светог Марка. Родио се у византијској престоници, где се и упокојио. Најпре је био монах на острву Антигона, а затим у Манганском манастиру у Цариграду. Митрополит је постао 1437. године у малоазијском граду Ефесу (хришћанска заједница апостолског порекла и старине; боравак Апостола Павла на Трећем путовању и Посланице Ефесцима). На сабору у Ферари и Флорентији (1438–9) заступао је патријархе Александрије, Антиохије и Јерусалима.

Богословље Св. Марка Ефеског одраз је времена и прилика у којима Свети живи. Он се бави углавном оним

* Архимандрит Амвросије (Погодин), Свети Марко Ефески и Флорентинска унија, прев. са руског Ђакон Ђорђе Лазић, ред. прев. Ксенија Кончаревић, издање Епархијског управног одбора Епархије жичке, Краљево 2007.

Младен Станковић (прев. и прир.), Св. Марко Ефески Исповедник, Житије, Изабрана дела, Служба, Београд, 2007.

богословским темама које су биле актуалне и које је требало у том тренутку бранити. Побија учење западних хришћана у првој половини петнаестог века о такозваном чистилишту, или очишћујућем огњу. Свети је написао две беседе, односно два трактата. У књизи која је пред нама такође је донет Марков одговор на приговоре Латина и објашњење свих њихових богословских недоумица. Свети у духу вере и Предања Цркве у својим одговорима консултује црквене Учитеље и Свете Оце древне Цркве, који су опитно, у искуству доживели истине вере као такве, а не само да су књишки читали или научили исте. Свети Марко посебно износи доста доказа конкретних против западне теорије о чистилишту. Архимандрит Амвросије Погодин доноси на ове важне теме на сабору у Флорентији и „Одговор Грка на извештај Латина“ и „Одговор Латина на извештај Грка“, тако да читалац може доследно да прати целовиту полемику која је вођена на унионистичком сабору у Италији. Код архимандрита Амвросија Погодина главни акценат је усредсређен на оно што се дешава у Ферари и Флорентији и на дела Св. Марка која су тамо и тим поводом настала, а која третирају углавном чистилиште и латинско филиокве.

Св. Марко је посебно био заокупљен латинским филиоквеом. У богословском побијању ове новотарије у богословљу Свети полази од Светог писма и Светих Отаца и доноси 121 место (стр. 193–215) у прилог одбацивања филиоквеа. У истом духу је написан и његов краћи спис под називом „Латин“, у виду разговора где се такође оспорава филиокве. (стр. 177–182). За време сабора у

Италији настао је и трактат Св. Марка о том да се Свети дарови освећују молитвом и благословом свештеника (стр. 297–0303).

Архимандрит Амвросије посебну пажњу посвећује животу и раду Св. Марка после сабора. У овом периоду његовог живота настале су његове бројне посланице упућене одређеним личностима (патријарху, Георгију Схоларију, појединим угледним јеромонасима), а све у циљу да се разоткрије и уруши лажна нада у црквено јединство са Латинима. Посебно је важна његова Посланица о погубности уније (стр. 333–341), Посланица Георгију Схоларију (стр. 342–344) или пак његова беседа на самертном одру и одговор Георгија Схоларија, јер је поменут у беседи (стр. 373–377).

Пажњу богослова ништа мање не привлаче ни дела Св. Марка настала у временима пре сабора, дакле у доба када је мирно живео и стварао у монашком подвигу. Из тог времена потиче Тумачење молитве Исусове (М. Станковић, стр. 47–53) (Ову молитву на српски језик превео је јеромонах Иринеј (Буловић), Теолошки погледи 1–2 (1994) 89–93. Овде су и друга његова дела која га представљају као великог следбеника тиховатељско-монашког подвига који цвета на Истоку особито у четрнаестом веку. Његов спис „Против Акиндина“ (стр. 54–69) разматра питање суштине и енергија, трактат у коме јасно показује да енергија није суштина и да енергије нису створене, питања о која су се посебно саплитали западни хришћани. Спис „О Васкрсењу“ (стр. 70–79) (постоји и ранији српски превод јеромонаха Иринеја Буловића у, Теолошки погледи 3 (1971), такође је написан у истом духу.

Дело Св. Марка Ефеског веома нам је блиско по важности и тематски, иако је настало пре више од пет стотина година, у времену које је за Цркву било и те како изазовно и забрињавајуће. Његов кристално јасан богословско-опитни ум одговорио је и изашао у сусрет свим недоумицама и неспоразумима које је изнудило његово време. Свети се није поколебао нити за тренутак посустао, већ је храбро и у духу вере и Предања древних Отаца Цркве неустављивим духом својим развејао све житејске разлоге и лажне компромисе на рачун вере која Живот значи.

Од Светог Марка Ефеског на српском језику имамо следећа његова дела:

– О васкрсењу, прев. са грчког Иринеј (Буловић), Теолошки погледи 3 (1994) 168-174; Исто у Свети Марко Ефески, прев. и прир. М. Станковић, Београд 2007, 70–79. – Окружна посланица, прев. са грчког Р. Поповић, Свети Кнез Лазар 1 (1994) 49–57; Исто у Истина је једна – Свети Оци о римокатолицизму, прир. В. Димитријевић, 2001, 121–128; Исто у Р. Поповић, Извори за црквену историју, Београд 2001, 186–193; Исто у Свети Марко Ефески, прев. и прир. М. Станковић, Београд 2007, 259–269. Исто у Архимандрит Амвросије (Погодин), Свети Марко Ефески и Флорентинска унија, прев. са руског Ђ. Лазаревић, Краљево 2007, 333–341.

– О молитви Господе Исусе Христе Сине Божији помилуј ме, са грчког јеромонах Иринеј (Буловић), Моћ имена, Цетиње 1997, 39–43.

– Исповедање вере, прев. са грчког епископ Атанасије (Јевтић), Живо предање у Цркви, Врњачка Бања–Требиње 1998, 318–324; Исто у Свети Марко Ефески, прев. и прир. М. Станковић, Београд 2007, 237–243.

– Посланица настојатељу манастира Ватопеда на Светој Гори, прев. са грчког В. Никчевић, Истина је једна – Свети Оци о римокатолицизму, прир. В. Димитријевић, 2001, 129–131; Исто у Светигора, 62–64 (1997) 44–45; Исто у, Свети Марко Ефески, прев. и прир. М. Станковић, Београд 2007, 282–285.

– Промјени се Господа ради! Посланица Георгију Схоларију, Светигора 61 (1997) 50–51.

– О томе да се божански дарови не освештавају само изговарањем Спаситељевих речи, него силом Светога Духа, и то управо молитвом и благословом свештеника који затим следе, у Архимандрит Амвросије (Погодин), Свети Марко Ефески и Флорентинска унија, прев. са руског, Ђ. Лазаревић, Краљево 2007, 297–303.

– Посланица Св. Марка Ефеског неком Метонском презвитеру по имену Георгије, а против обреда Римске цркве, прев. са руског А. Пантелић, Вечно подне – Огледи о Светој Литургији и тајни спасења, Зборник текстова од Светих Отаца до савремених богослова, Београд, 2007, 84–92; Исто у, Свети Марко Ефески, прев. и прир. М. Станковић, Београд, 2007, 244–257; 278–281. Исто у Архимандрит Амвросије (Погодин), Свети Марко Ефески и Флорентинска унија, превод са руског Ђ. Лазаревић, Краљево 2007, 349–0351.

– Одговор Св. Марка Ефеског на питања која су му поставили латини у, Свети Марко Ефески и Флорентинска унија, превод са руског Ђ. Лазаревић, Краљево 2007, 152–164.

– Десет аргумената који доказују да чистиљни огањ не постоји, Исто, стр. 165–168.

– Посланица Георгију Схоларију, Исто, 342–344.

– Посланица цариградском Патријарху Јосифу, Исто, стр. 355–357.

– Посланица јеромонаху Теофану, Исто, стр. 358–359. – Беседа пред своју смрт, Исто, стр. 373–376. – Беседа упућена папи Еугену Четвртом на сабору у Ферари, Исто, стр. 41–45.

– Прва беседа о чистицишном огњу, Исто, стр. 60–75.

– Друга беседа о чистицишном огњу, Исто, стр. 118–151.

– Дијалог Марка Ефеског под називом „Латин“, или о додатку у Символу вере, Исто, 177–182.

– Скуп цитата који сведоче да Дух Свети исходи само од Оца, Исто, стр. 193–215.

– Силогичке главе против Латина, Исто, стр. 241–278. – Исповедање вере изложенона сабору са латинима у Флорентији, исто, стр. 279–284.

– Изложење о томе на који је начин примио архијерејско достојанство и објашњење о сабору који је заседао у Флорентији, Исто, стр. 316–321.

– Свети Марко Ефески, Житије, дела, Служба, прев. и прир. М. Станковић, Београд, 2007.

– О Светој Литургији, у, Епископ Атанасије (Јевтић), Божанствена Литургија 2, Београд–Требиње 2007, 280–288.

ТЕОЛОГИЈА И ФИЛОЗОФИЈА*

Презвитер мр Александар Ђаковац

Волфхарт Паненберг није довољно познат нашој богословској јавности. Колико знамо, ово је до сада први превод неке његове књиге из опуса који броји преко 650 библиографских јединица. Због тога ћемо навести неколико основних података о самом аутору. Волфхарт Паненберг (Wolfhart Pannenberg) је рођен 1928. у Немачкој. Након Другог светског рата започео је студије на Универзитету у Берлину. Такође је студирао на Универзитету у Гетингену (Göttingen) и на

Универзитету у Базелу. Докторирао је на Универзитету у Хилдербергу. У својој дисертацији се бавио проблемом председинације у делу средњовековног писца Дунс Скотуса (John Duns Scotus). Ова дисертација је објављена 1954. године. Био је ученик Карла Барта (Karl Barth) и Едмунда Шлинка (Edmund Schlink). Иако је као дете био крштен од Лутерана, током читаве младости није имао контаката са Црквом. У младости је имао одређена религиозна искуства која је касније

* Аутор: ВОЛФХАРТ ПАНЕНБЕРГ, издавач: Плато, Београд, 2003.

описивао као „искуства просветљења“. Своја искуства је покушавао да схвати читајући велике философске и религиозне мислиоце. Током читаве своје каријере бавио се односом религије и науке. Такође се бавио и философијом историје и философијом науке. Називан је и „есхатолошким реалистом“.

Његови важнији радови (наведено са преводима на енглески) су: *Anthropology in Theological Perspective*. 1985. trans. Matthew J. O'Connell. Philadelphia: Westminster. *Basic Questions in Theology*. 1971. Philadelphia: Fortress Press. Trans. George H. Kelm of *Grundfragen systematischer Theologie, Gesammelte Aufsätze*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1967. „The Doctrine of Creation and Modern Science.“ *Zygon* 23 (1988): 3–21. „God's Presence in History.“ 1981. *Christian Century*. 98:3/11:260–3. *Introduction to Systematic Theology*. 1991. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans. *Jesus—God and Man*. Philadelphia: Westminster Press, 1968. Trans. by Lewis L. Wilkins and Duane A. Priebe of *Grundzüge der Christologie*. Göttingen: Göttinger Verlagshaus G. Mohn, 1964. *Metaphysics and the Idea of God*. Trans. by Philip Clayton. Grand Rapids: Eerdmans. *Revelation as History*. 1968. coauthored with Rolf Rendtorff, Trutz Rendtorff, and Ulrich Wilkens. New York: Macmillan. Trans. David Granskow of *Offenbarung als Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1963. *Systematic Theology*. 1991. Vol.1. Grand Rapids: Eerdmans. Trans. Geoffrey Bromiley from *Systematische Theologie*. 1988. Band 1. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht. *Theology and the Philosophy of Science*. 1976. Philadelphia: Westminster Press. Trans. Francis McDonagh of *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973.

Књига која је пред нама представља збирку предавања које је сам аутор прерадио за штампање. Тема односа теологије и философије није код нас у довољној мери обрађена. Не можемо а да не приметимо да код извесног броја наших богослова постоји негативан, чак негаторски став према философији уопште, што, морамо признати, није било својствено Светим Оцима Цркве, чијем дискурсу није била страна примена философских достигнућа њихових и ранијих времена, иако, наравно усклађена – „крштена“ – кроз креативну рецепцију. Пред православним богословима још увек стоји изазов оваквог – креативног – сусрета са савременом (западном) филозофијом.

Дело „Теологија и филозофија“ отвара многе видике и може, у том смислу, послужити веома инспиративно. Паненберг суверено влада философском материјом, што се види на свакој страници. Његов начин излагања је једноставан тако да чак и мање упућени читалац може са лакоћом да прати излагање без обзира на сложеност саме материје. Већа пажња је посвећена *западним* философима и њиховом односу са *западном* теологијом, што је и природно, с обзиром на протестантско наслеђе самог аутора. Књига је, ваља нагласити, писана на сасвим неконфесионални начин. Аутор се строго држи научног принципа објективности, тако да нисмо приметили једностраности и натежања приликом разrade одређених проблема. Утицај теологије на филозофију је врло темељно обрађен док остаје утисак да би се о утицају философије на теологију могло још понешто рећи. Посебно су темељно обрађена учења „класичних“ мислилаца као што су Лајбниц, Спиноза,

Кант, Хегел, Шелинг... Студенти теологије зато могу имати велике користи од читања овог дела, пошто им је на једном месту укратко а јасно приказано оно што је по свом значају незаобилазно. Примећујемо да је аутор посветио сразмерно мање места неким философима као што је Хајдегер, док неки мислиоци попут Лакана, Левинаса или Берђајева нису ни споменути. У сваком случају, иако би се о теми философија и теологија имало још доста тога рећи (нарочито ако у разматрање узмемо новију философију као и руску религиозну мисао) ово дело представља диван пример аналитичког приступа којим заслужује да се нађе у библиотеци сваког ко се занима за философско-теолошку проблематику.

На крају, поред речи хвале издавачу због овог подухвата, морамо изнети и неколико „техничких“ примедби. Наиме, иако је превод у суштини јасан и конзи-

стенан, те праћење текста не представља додатни напор (што често код нас није случај), појавиле су се извесне грешке које су при лектури морале да буду исправљене. *Христос* је тако редовно *Христ*, Јеванђелист *Јован* је *Иван*... Неки одомаћени називи светоотачких дела или личности пренесени су на неадекватни начин. Тако су Стромата – „*Тилими*“ Св. Климента, постали „*Теписи*“ (стр. 19). И неки појмови, попут грчког „омоусиос“ (= једносуштан), како је код нас одомаћено читање - транскрибовано је као *хомеузија*, док је „*ипостас*“ транскрибована као „*хипостаза*“ (стр. 38). Реч „Бог“ је недоследно писана час малим час великим словом. Оваквих примедби би било још. Надамо се да ће издавач, приликом приређивања другог издања, исправити ове пропусте. Надамо се и да ће се одредити да ову књигу убудуће штампа ћирилицом, што би представљало допринос очувању нашег националног писма.

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије , Београд

27-1

Теолошки погледи : верско научни часопис /
главни и одговорни уредник Александар
Ђаковац. - Год. 1 , бр . 1 (1968) - год . 30 , бр .
1/4 (1998) ; н . с . , год . 38 , бр . 1 (2008) -
- Београд : Свети архијерејски Синод Српске
православне цркве , 1968-1998 ; 2008- (Београд :
Штампарија Српске патријаршије) . - 24 cm

ISSN 0497-2597 = Теолошки погледи
COBISS.SR-ID 6936578