



ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

ВЕРСКОНАУЧНИ ЧАСОПИС

Година 38

Београд, 2008.

Број 2-3

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

Маријана Петровић

Градимир Станић

Секретар редакције:

Сандра Дабић

Лектура и коректура:

Маријана и Срећко Петровић

Графичка припрема и штампа:

Штампарија Српске Патријаршије,
Београд, Краља Петра I бр. 5

Тираж: 500 примерака

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

Објављени текстови представљају
ставове аутора.

Адреса редакције:

Теолошки погледи, Београд,

Краља Петра I бр. 5,

тел/факс 011/ 26 36 811

e-mail: teoloski.pogledi@spc.rs

САДРЖАЈ:

Св. Григорије Ниски
Велико катихетско слово I–II3

Св. Киријан Карфаџински
Јединство католичанске (саборне) Цркве ..13

Ејиској Јован Пурић
Богословске основе благодатне
педагогије светог Јована Златоустог39

Мирослав П. Пойовић
Аспекти византијског иконоборства
и догмат о иконопоштовању –
антиципација реформације?57

Патријарх Пејтар VII Александријски
Хришћанство и ислам у дијалогу69

Пројојереј Џон Анџони Макијакин
Црква: Невеста Јагњетова73

Јеромонах Александар Голицин
Литургија и мистицизам: искуство Бога
у источном православном хришћанству .. 81

Пројојереј Георгије Флоровски
Откровење и тумачење127

Пијер Фаринјон
Православна христологија
Севира Антиохијског141

Алберт Маршен Волшперс
Текст и текстуална критика историјских
књига Старог Завета157

Бревард С. Чајлдс
Бог Израиљев и Црква167

ВЕЛИКО КАТИХЕТСКО СЛОВО*
ΛΟΓΟΣ ΚΑΤΗΧΗΤΙΚΟΣ**
(*Oratio Catechetica magna*)

Gregorius Nyssenus

Св. Григорије Ниски

Πρόλογος.

Пролог

[1] Ὁ τῆς κατηχήσεως λόγος ἀναγκαῖος μὲν ἔστι τοῖς προεσθηκόσι τοῦ μυστηρίου τῆς εὐσεβείας, ὡς ἂν πληθύνοιτο τῇ προσθήκῃ τῶν σωζομένων ἢ ἐκκλησία, τοῦ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστοῦ λόγου τῇ ἀκοῇ τῶν ἀπίστων προσαγομένου. οὐ μὲν ὁ αὐτὸς τῆς διδασκαλίας τρόπος ἐπὶ πάντων ἀρμόσει τῶν προσιόντων τῷ λόγῳ, ἀλλὰ κατὰ τὰς τῶν θρησκείων διαφορὰς μεθαρμόζειν προσήκει καὶ τὴν κατήχησιν, πρὸς τὸν αὐτὸν μὲν ὀρώντας τοῦ λόγου σκοπόν, οὐχ ὁμοιοτρόπως δὲ ταῖς κατασκευαῖς ἐφ' ἐκάστου κεχρημένους.

[2] ἄλλαις γὰρ ὑπολήψεσιν ὁ ἰουδαϊζὼν προεὐληπταὶ καὶ ὁ τῷ ἑλληνισμῷ συζῶν ἐτέραις, ὅ τε Ἀνόμοιος καὶ ὁ Μανιχαῖος καὶ οἱ κατὰ Μαρκίωνα καὶ Οὐαλεντίνον καὶ Βασιλείδην καὶ ὁ λοιπὸς κατάλογος τῶν κατὰ τὰς αἱρέσεις

[1] Катихетска реч је неопходна предстојатељима (проεσθηκόσι)¹ тајне благочестивости, јер се њоме, увећањем броја спасених,² увећава Црква, пошто реч вере која је у складу са науком³ (κατὰ τὴν διδαχὴν), долази до ушију неверника. Не одговара, међутим, свима који приступају Речи, исти вид поуке, тако да излагање треба уподобити религиозним различитостима (θρησκείων διαφορὰς) слушаца. Иако је циљ обучавања исти, не смеју се исти докази користити у различитим приликама.

[2] Јер Јудејац има једне претпоставке док онај ко живи на јелински начин има друге, једно важи за аномејце, манихејце, за маркионите, за валентинијанце, за василиде, и за остали списак оних који су преварени од јереси. Јер сваки од

* Ово дело св. Григорија Ниског је преведено према PG 45.9–105 и TLG: *Oratio catechetica magna* (2017.046).

** Грчки текст доносимо према критичком издању које је приредио James Herbert Srawley, *The Catechetical Oration of Gregory of Nyssa (Cambridge Patristic Texts)* (Cambridge: Cambridge University Press 1903).

¹ Св. Григорије овде мисли на епископе који су предстојатељи Црквених сабрања. У древној Цркви, они који су желели да приступе црквеној заједници излазили су пред епископа који је испитивао њихову веру. Израз τοῖς προεσθηκόσι у овом смислу употребљава и апостол Павле у Рим. 12, 8 као и у 1. Тим. 5, 17.

² Уп. Дап. 2, 47.

³ Уп. Тит. 1, 9.

πλανωμένων ἰδίαις ἑκάστος ὑπολήψει
προειλημμένοι ἀναγκαίαν ποιούσι τὴν
πρὸς τὰς ἐκείνων ὑπονοίας μάχην · κατὰ
γὰρ τὸ εἶδος τῆς νόσου καὶ τὸν τρόπον
τῆς θεραπείας προσαρμοστέον.

[3] Οὐ τοῖς αὐτοῖς θεραπεύσεις
τοῦ Ἑλλήνος τὴν πολυθείαν καὶ τοῦ
Ἰουδαίου τὴν περὶ τὸν μονογενῆ θεὸν
ἀπιστίαν, οὐδὲ ἀπὸ τῶν αὐτῶν τοῖς
κατὰ τὰς αἱρέσεις πεπλανημένοις
ἀνατρέψεις τὰς ἡπατημένας περὶ τῶν
δογμάτων μυθοποιίας · οὐ γὰρ δι' ὧν
ἂν τις ἐπανορθώσαιο τὸν Σαβελλιον,
διὰ τῶν αὐτῶν ὠφελήσει καὶ τὸν
Ἀνόμοιον, οὐδὲ ἡ πρὸς τὸν Μανιχαῖον
μάχη καὶ τὸν Ἰουδαῖον ὀνίνησιν, ἀλλὰ
χρή, καθὼς εἴρηται, πρὸς τὰς προλήψεις
τῶν ἀνθρώπων βλέπειν καὶ κατὰ τὴν
ἐγκειμένην ἐκάστω πλάνην ποιεῖσθαι
τὸν λόγον, ἀρχάς τινες καὶ προτάσεις
εὐλόγους ἐφ' ἐκάστης διαλέξεως
προβαλλόμενον, ὥς ἂν διὰ τῶν παρ'
ἀμφοτέροις ὁμολογουμένων ἐκκαλυφθεῖ
κατὰ τὸ ἀκόλουθον ἡ ἀλήθεια.

[4] Οὐκοῦν ὅταν πρὸς τина τῶν
ἐλληνιζόντων ἡ διάλεξις ᾗ, καλῶς ἂν
ἔχοι ταύτην ποιεῖσθαι τοῦ λόγου
τὴν ἀρχήν. πότερον εἶναι τὸ θεῖον
ὑπέληφεν, ἢ τῷ τῶν ἀθέων συμφέρεται
δόγματι; εἰ μὲν οὖν μὴ εἶναι λέγοι, ἐκ τῶν
τεχνικῶς καὶ σοφῶς κατὰ τὸν κόσμον
οἰκονομουμένων προσαχθήσεται πρὸς
τὸ διὰ τούτων εἶναι τινα δύναμιν τὴν ἐν
τούτοις διαδεικνυμένην καὶ τοῦ παντὸς
ὑπερκειμένην ὁμολογῆσαι εἰ δὲ τὸ μὲν
εἶναι μὴ ἀμφιβάλλοι, εἰς πλήθος δὲ
θεῶν ταῖς ὑπονοίαις ἐκφέροιτο, τοιαύτη
χρησώμεθα πρὸς αὐτὸν τῇ ἀκολουθίᾳ.

ових има своје убеђење (ὑπολήψει) што
чини неопходном борбу против њихових
нагађања (ἐκείνων ὑπονοίας), пошто се
врсти болести мора прилагодити начин
лечења (τρόπον τῆς θεραπείας).

[3] Нећеш, тако, истим леком лечити
јелинско многобоштво (πολυθείαν) и
јудејско неверовање у Јединородног Бога⁴
(περὶ τὸν μονογενῆ θεὸν ἀπιστίαν),
нити ћеш, истим разлозима, код оних
који су преварени јересима, побијати
басне њихових догмата (δογμάτων
μυθοποιίας). Јер оно чиме се савелијанац
враћа на прави пут не користи аномејцу,
нити борба против манихејаца помаже
Јудејцу. Потребно је, дакле, водити рачуна
о предубеђењима тих људи и усмерити реч
према заблуди сваког од њих. Потребно је
на почетку, за сваку расправу установити
нека начела, да би се на основу онога
што оба супарника признају, следствено
(κατὰ τὸ ἀκόλουθον), открила истина.

[4] Тако, када се са неким Јелином
започне расправа, разговор се овако
може започети на добар начин: да ли
сматра да божанство постоји или се, пак,
слаже са мишљењем безбожника (= ἀθέων
συμφέρεται δόγματι – атеиста)? Ако каже
да не постоји, посредством уметнички и
премудро (ἐκ τῶν τεχνικῶς καὶ σοφῶς)
устројеног космоса, навешћемо га да
призна како постоји сила које се у у свету
види и која га надилази (ὑπερκειμένην).
А ако не сумња да божанство постоји,
али су га нагађања (ὑπονοίαις) навела
на заблуду да постоји више богова (тј. на
многобоштво), тада ћемо искористити
следеће:

⁴ Овде се Св. Григорије ослања на Јн. 1, 18. Иако израз «јединородни Бог» не налазимо у неким издањима Јовановог Јеванђеља, у издању Нестле–Аланд овај израз стоји, премда у загради. Изгледа да овај израз има доста добру потпору у рукописима па није без основе сматрати га изворним. Јасно је да навођењем овог израза већ на самом почетку списка, Св. Григорије жели да опонира аријанцима.

[5] πότερον τέλειον ἢ ἐλλιπὲς ἡγεῖται τὸ θεῖον; τοῦ δὲ κατὰ τὸ εἰκὸς τὴν τελειότητα προσμαρτυροῦντος τῇ θείᾳ φύσει, τὸ διὰ πάντων αὐτὸν τῶν ἐνθεωρουμένων τῇ θεότητι τέλειον ἀπαιτήσωμεν, ὡς ἀνμῆσύμμικτον ἐκ τῶν ἐναντίων θεωροῖτο τὸ θεῖον, ἐξ ἐλλιποῦς καὶ τελείου. ἀλλ' εἴτε κατὰ τὴν δύναμιν, εἴτε κατὰ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἐπίνοιαν, εἴτε κατὰ τὸ σοφὸν τε καὶ ἄφθαρτον καὶ αἰδίων καὶ εἴ τι ἄλλο θεοπρεπὲς νόημα τῇ θεωρίᾳ προσκείμενον τύχοι, ἐν παντὶ τὴν τελειότητα θεωρεῖσθαι περὶ τὴν θείαν φύσιν κατὰ τὸ εὐλογον τῆς ἀκολουθίας ταύτης συγκαταθήσεται.

[6] τούτου δὲ δοθέντος οὐκέτ' ἂν εἴη χαλεπὸν τὸ ἐσκεδασμένον τῆς διανοίας εἰς πλήθος θεῶν πρὸς μιᾶς θεότητος περι-αγαγεῖν ὁμολογίαν. εἰ γὰρ τὸ τέλειον ἐν παντὶ δοίη περὶ τὸ ὑποκείμενον ὁμολογεῖσθαι, πολλὰ δὲ εἶναι τὰ τέλεια διὰ τῶν αὐτῶν χαρακτηριζόμενα λέγοι, ἀνάγκη πᾶσα ἐπὶ τῶν μηδεμιᾶ παραλλαγῇ διακρινομένων ἀλλ' ἐν τοῖς αὐτοῖς θεωρουμένων ἢ ἐπιδεῖξει τὸ ἴδιον ἢ, εἰ μὴδὲν ἰδιαζόντως καταλαμβάνοι ἢ ἐννοία ἐφ' ᾧ τὸ διακρίνον οὐκ ἔστι, μὴ ὑπονοεῖν τὴν διάκρισιν.

[7] εἰ γὰρ μήτε παρὰ τὸ πλεόν καὶ ἔλαττον τὴν διαφορὰν ἐξεύρισκοι, διότι τὴν ἐλάττωσιν ὁ τῆς τελειότητος οὐ παραδέχεται λόγος, μήτε τὴν παρὰ τὸ χεῖρον καὶ προτιμότερον · οὐ γὰρ ἂν ἔτι θεότητος ὑπόληψιν σχοίη οὐ ἢ τοῦ χείρονος οὐκ ἄπεστι προσηγορία· μήτε κατὰ τὸ ἀρχαῖον καὶ πρόσφατον· τὸ γὰρ μὴ αἰεὶ ὄν ἐξω τῆς περὶ τὸ θεῖον ἐστὶν ὑπόληψεως · ἀλλ' εἰς καὶ ὁ αὐτὸς τῆς θεότητος λόγος, οὐδεμιᾶς ιδιότητος ἐν οὐδενὶ κατὰ τὸ εὐλογον

[5] Питаћемо га да ли сматра да је божанство⁵ савршено или несавршено (τέλειον ἢ ἐλλιπὲς)? Одговориће, природно, да божанску природу (θεία φύσει) сматра савршеном. Навешћемо га да божанству призна свако савршенство да се не би Бог схватио као смешаше супротних [противстављених] особина и да је састављен од савршеног и несавршеног. Јер уистину, било да је реч о сили, о појму добра, мудрости, нераспадљивости, вечности или било којој другој мисли које се сетимо а достојна је Бога, снагом разборитог закључивања ће се доћи до закључка да се вазда мора говорити о савршености када је у питању божанска природа.

[6] Ако је саговорник то прихватио, онда више није тешко његово мишљење, усмерено ка мноштву богова, привести признању једног јединог божанства. Јер ако се (саговорник) слаже да Богу треба приписати свагдашњу савршеност, али додаје да постоје многа бића која имају исте такве особине (тј. која су савршена) неопходно је да се у бићима која не дели никаква различитост него се пројављују у истоме, пронађе оно што је властито или да се ни не помишља на разлику, ако ум не може да пронађе ништа засебно тамо где ни нема разлике.

[7] Непријатељ не може да у Богу открије никакво разликовање у смислу «већег» и «мањег», пошто појам савршенства не дозвољава ознаку «мање». На исти начин у Богу нема разликовања на «ниже» и «више». Јер тамо где се може говорити о «нижем» нестaje појам божанства. Исто важи и за «древан» и «савремени» (скорашњи). Јер оно што нема трајно постојање страна је појму божанства. [Насупрот овоме] сам појам божанства је у себи један и истоветан. На

⁵ Овај израз не налазимо у LXX али га налазимо у Дап. 17, 29. Могуће да Св. Григорије користи овај израз како би олакшао прелазак са многобоштва на веру у једног Бога.

εὐρισκομένης, ἀνάγκη πᾶσα πρὸς μιᾶς θεότητος ὁμολογίαν συνθλιβῆναι τὴν πεπλανημένην περὶ τοῦ πλήθους τῶν θεῶν φαντασίαν.

[8] εἰ γὰρ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ δίκαιον, τό τε σοφὸν καὶ τὸ δυνατόν ὡσαύτως λέγοιτο, ἢ τε ἀφθαρσία καὶ ἡ αἰδιότης καὶ πᾶσα εὐσεβὴς διάνοια κατὰ τὸν αὐτὸν ὁμολογοῖτο τρόπον, πάσης κατὰ πάντα λόγον διαφορᾶς ὑφαιρουμένης συνυφαιρεῖται κατ' ἀνάγκην τὸ τῶν θεῶν πλήθος ἀπὸ τοῦ δόγματος, τῆς διὰ πάντων ταυτότητος εἰς τὸ ἐν τὴν πίστιν περιαχούσης.

I

[1] Ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ ὁ τῆς εὐσεβείας λόγος οἶδέ τινα διάκρισιν ὑποστάσεων ἐν τῇ ἐνότητι τῆς φύσεως βλέπειν, ὡς ἂν μὴ τῇ πρὸς τοὺς Ἑλλήνας μάχῃ πρὸς τὸν Ἰουδαισμόν ἡμῖν ὁ λόγος ὑπενεχθεῖ, πάλιν προσήκει διαστολῇ τινὶ τεχνικῇ καὶ τὴν περὶ τοῦτο πλάνην ἐπανορθώσασθαι.

[2] οὐδὲ γὰρ τοῖς ἔξω τοῦ καθ' ἡμᾶς δόγματος ἄλογον εἶναι τὸ θεῖον ὑπείληπται · τοῦτο δὲ παρ' ἐκείνων ὁμολογούμενον ἱκανῶς διαρθρώσει τὸν ἡμέτερον λόγον. ὁ γὰρ ὁμολογῶν μὴ ἄλογον εἶναι τὸν θεὸν πάντως λόγον ἔχειν τὸν μὴ ἄλογον συγκαταθήσεται. ἀλλὰ μὴν καὶ ὁ ἀνθρώπινος ὁμωνύμως λέγεται λόγος. οὐκοῦν εἰ λέγοι καθ' ὁμοιότητα τῶν παρ' ἡμῖν καὶ τὸν τοῦ θεοῦ λόγον ὑπονοεῖν, οὕτω μεταχθήσεται πρὸς τὴν ὑψηλοτέραν ὑπόληψιν.

[3] ἀνάγκη γὰρ πᾶσα κατάλληλον εἶναι πιστεύειν τῇ φύσει τὸν λόγον, ὡς καὶ τὰ ἄλλα πάντα. καὶ γὰρ δύναμεις τις

основу разума у њему се не могу наћи никакве посебне властитости. Због тога је машта (= фантазија) која је залутала ка многобоштву, приморана да призна само једно једино божанство.

[8] Тако Богу признајемо и доброту и праведност и мудрост и силу и на исти му начин приписујемо непропадљивост и вечност и сваку другу особину која је у складу са правом вером. На тај начин се у божанству отклања свака разлика те се, по неопходности, из учења (= веровања) отклања свака мноштеност богова. Вечна истоветност у свему доводи до вере у само једно божанско биће.

Поглавље I

[1] Познато је да благочестива реч види разликовање ипостаси (διάκρισιν ὑποστάσεων) у јединству природе [Божије]. Али да не бисмо у борби против Јелина (= многобожаца) застранили у јудејство, потребно је вешто разлучивање како би се таква заблуда (πλάνη) отклонила.

[2] Јер и они који су ван нашег учења (= догмата), не сматрају да је божанство без Логоса (= Речи),⁶ те прихватајући то сасвим довољно поткрепљују наше тврђење. Јер онај ко прихвати да Бог није без Логоса (= Речи), свакако ће се сложити да има Логоса (= Реч) онај ко није без њега. Али тако се исто (ὁμωνύμως) назива и логос (= реч) човека. Сходне томе, ако саговорник каже да поима Логос Божији слично нашем, тако ћемо га довести до узвишенијег схватања.

[3] Јер је сасвим неопходно да верује да Логос, као и све друго, одговара природи. У човеку тако опажамо

⁶ Израз ἄλογον може се схватити вишезначно. И као «без Речи», дакле без Логоса, Сина Божијег, али и бесловесно, алогосно. Употреба ове вишезначне речи на овом месту свакако није случајна, јер Св. Григорије вероватно жели да то све и каже.

καὶ ζωὴ καὶ σοφία περὶ τὸ ἀνθρώπινον βλέπεται · ἀλλ' οὐκ ἂν τις ἐκ τῆς ὁμωνυμίας τοιαύτην καὶ ἐπὶ τοῦ θεοῦ τὴν ζωὴν ἢ τὴν δύναμιν ἢ τὴν σοφίαν ὑπονοήσκειν, ἀλλὰ πρὸς τὸ τῆς φύσεως τῆς ἡμετέρας μέτρον συνταπεινοῦνται καὶ αἱ τῶν τοιούτων ὀνομάτων ἐμφάσεις, ἐπειδὴ γὰρ φθαρτὴ καὶ ἀσθενὴς ἡμῶν ἢ φύσις, διὰ τοῦτο ὡκύμορος ἡ ζωὴ, ἀνυπόστατος ἡ δύναμις, ἀπαγὴς ὁ λόγος.

[4] ἐπὶ δὲ τῆς ὑπερκειμένης φύσεως τῷ μεγαλείῳ τοῦ θεωρουμένου πᾶν τὸ περὶ αὐτῆς λεγόμενον συνεπαίρεται. οὐκοῦν καὶ λόγος θεοῦ λέγεται, οὐκ ἐν τῇ ὁρμῇ τοῦ φθεγγομένου καὶ τὴν ὑπόστασιν ἔχειν νομισθῆσεται, καθ' ὁμοιότητα τοῦ ἡμετέρου μεταχωρῶν εἰς ἀνύπαρκτον· ἀλλ' ὥσπερ ἡ ἡμετέρα φύσις ἐπὶ κηρος οὐσα καὶ ἐπὶ κηρον τὸν λόγον ἔχει, οὕτως ἡ ἀφθαρτος καὶ αἰετῶσα φύσις αἰδίου ἔχει καὶ ὑφεστῶτα τὸν λόγον.

[5] εἰ δὴ τοῦτο κατὰ τὸ ἀκόλουθον ὁμολογηθεῖ τὸ ὑφεστάναι τὸν τοῦ θεοῦ λόγον αἰδίως, ἀνάγκη πᾶσα ἐν ζωῇ τοῦ λόγου τὴν ὑπόστασιν εἶναι ὁμολογεῖν. οὐ γὰρ καθ' ὁμοιότητα τῶν λίθων ἀψύχως ὑφεστάναι τὸν λόγον εὐαγές ἐστιν οἰεσθαι. ἀλλ' εἰ ὑφέστηκε νοερόν τι χρῆμα καὶ ἀσώματον ὧν,

одређену силу (δύναμις), живот (ζωή) и мудрост (σοφία), али нико неће, због истоимености⁷ тих назива, замислити да су сила, живот и мудрост у Богу једнаки како код нас, него ће смисао тих израза унизити до мере наше природе.⁸ Пошто је наша природа пропадљива и слаба, живот нам је кратак, сила нам је неутемељена,⁹ а логос (= реч) нам је нестабилан.¹⁰

[4] Када је у питању трансцендентна (= онострана, вишња – ὑπερκειμένης φύσεως) природа, потребно је да, све што се о њој говори, буде уздигнуто до узвишености онога што се сагледава (θεωρουμένου). Ако говоримо о Божијој Речи (= Логосу), неће се мислити да она остварује изрицањем и да након тога, слично нашој речи, прелази у непостојање (ἀνύπαρκτον), него напротив, као што наша природа, и сама пролазна (ἐπίκτητος),¹¹ поседује пролазну реч, тако и непропадљива и вечна природа има вечну Реч (= Логос) која опстоји (ὑφεστῶτα).

[5] Ако се, следујући овоме, исповеди да Реч Божија вечно постоји, неопходно је исповедити и да је она жива као ипостас.¹² Заиста не би било благочестиво, када би се тврдило да Реч (= Логос) опстоји¹³ бездушна¹⁴ (= нежива) попут камена. Јер ако [Реч] опстоји као разумно и бестелесно биће (ὧν)¹⁵ свакако да је

⁷ Хомонимности – ὁμωνυμίας.

⁸ πρὸς τὸ τῆς φύσεως τῆς ἡμετέρας μέτρον.

⁹ Св. Григорије овде каже да је наша сила ἀνυπόστατος, што би значило да нема онтолошко утемељење. Са извесном смелашћу, овде бисмо можда могли да кажемо да Св. Григорије говори о нашој сили, моћи, као не-уипостазираној, у смислу да наша Ипостас, уколико се ослања на сопствену природу, нема моћи да вечно постоји.

¹⁰ И овде морамо имати на уму вишезначност појма «логос», који овде не означава само и једино «реч», већ и унутрашњи принцип, начело. Управо тако схваћена, наша «реч» је заиста нестабилна, онтолошки неутемељена.

¹¹ Привремена.

¹² Овде појам ипостас треба схватити, пре свега, као нешто «стварно постојеће».

¹³ Тако смо превели израз ὑφεστάναι τὸν λόγον.

¹⁴ ἀψύχως.

¹⁵ Кад ово ὧν преводимо са «биће», треба се чувати да не учитамо касније филозофско (најчешће хајдегеријанско) значење овог појма, који овде, пре свега означава оно «постојеће», или да кажемо «бивствујуће».

ζῆ πάντως · εἰ δὲ τοῦ ζῆν κεχώρισται, οὐδὲ ἐν ὑποστάσει πάντως ἐστίν. ἀλλὰ μὴν ἀσεβες ἀπεδείχθη τὸν τοῦ θεοῦ λόγον ἀνυπόστατον εἶναι. οὐκοῦν συναπεδείχθη κατὰ τὸ ἀκόλουθον τὸ ἐν ζῳῇ τοῦτον θεωρεῖσθαι τὸν λόγον.

[6] ἀπλῆς δὲ τῆς τοῦ λόγου φύσεως κατὰ τὸ εἶκος εἶναι πεπιστευμένης καὶ οὐδεμίαν διπλόην καὶ σύνθεσιν ἐν ἑαυτῇ δεικνυούσης, οὐκέτ' ἂν τις κατὰ μετουσίαν ζῳῆς τὸν λόγον ἐν ζῳῇ θεωροίη · οὐ γὰρ ἂν ἐκτὸς εἴη συνθέσεως ἢ τοιαύτη ὑπόληψις, τὸ ἕτερον ἐν ἑτέρῳ λέγειν εἶναι· ἀλλ' ἀνάγκη πᾶσα, τῆς ἀπλότητος ὁμολογουμένης, αὐτοζῶν εἶναι τὸν λόγον οἶεσθαι, οὐ ζῳῆς μετουσίαν.

[7] εἰ οὖν ζῆ ὁ λόγος ὁ ζῳῇ ὢν, καὶ προαιρετικὴν πάντως δύναμιν ἔχει · οὐδὲν γὰρ ἀπροαίρετον τῶν ζώντων ἐστί. τὴν δὲ προαίρεσιν ταύτην καὶ δυνατὴν εἶναι κατὰ τὸ ἀκόλουθον εὐσεβές ἐστι λογιζεσθαι. εἰ γὰρ μὴ τις τὸ δυνατόν ὁμολογοίη, τὸ ἀδύνατον πάντως κατασκευάσει.

[8] ἀλλὰ μὴν πόρρω τῆς περὶ τὸ θεῖον ὑπολήψεώς ἐστι τὸ ἀδύνατον. οὐδὲν γὰρ τῶν ἀπεμφαινόντων περὶ τὴν θεῖαν θεωρεῖται φύσιν, ἀνάγκη δὲ πᾶσα τοσαύτην εἶναι ὁμολογεῖν τοῦ λόγου τὴν δύναμιν, ὅση ἐστὶ καὶ ἡ πρόθεσις, ἵνα μὴ τις μίξις τῶν ἐναντίων καὶ συνδρομὴ περὶ τὸ ἀπλοῦν θεωροῖτο, ἀδυναμίας τε καὶ δυνάμεως ἐν τῇ αὐτῇ προθέσει θεωρουμένων, εἴπερ τὸ μὲν τι δύναιτο, πρὸς δὲ τι ἀδυνατάως ἔχοι · πάντα δὲ δυναμένην τὴν τοῦ λόγου

жива, јер ако је одвојена од живота онда свакако не опстоји.¹⁶ Али, ми смо показали да је безбожно тврдити како Реч Божија не опстоји (= да је безипостасна).¹⁷ Следујући изнесеним доказима, установили смо да се Реч, о којој овде расправљамо, треба сматрати живом.

[6] Пошто се верује да је природа Логоса (= Речи) једноставна, и да у себи не показује никакво двојство (οὐδεμίαν διπλόην) или сложеност (σύνθεσιν), нико неће закључити да Логос живи удеоничарењем (= учествовањем). Јер схватање по коме је једна ствар у другој неће искључити идеју сложености (συνθέσεως). Али ко исповеди једноставност [Речи], приморан је да држи да је она сам живот а не да [само] у животу удеоничари (= учествује).

[7] Тако, ако Реч живи, бдујући сама живот (= саможивот – αὐτοζῶν), она, сходно томе, има и слободно вољу (προαίρεσιν), пошто се ништа што нема слободну вољу не придржава (= не сматра) живима. Благочестиво је закључити да је то произвољење (= слободна воља) и делатно (= моћно). Јер када је (= Реч) не бисмо исповедили делатном, сматрали бисмо је неделатном (= немоћном).

[8] Али немоћ је далеко од појма о Богу, пошто у божанској природи нема ничега непостојаног (ἀπεμφαινόντων),¹⁸ те је неопходно признати да Реч има толику моћ (= дејство) колику и вољу. Тако се неће сматрати да је једноставно [Реч] некаква мешавина супротности и спој. Јер би се, ако би Реч једно могла а у другоме [се показала] немоћна, у истој вољи разабрале (θεωρουμένων) и немоћ

¹⁶ Тј. онда свакако није у постојању. Овде је занимљиво приметити како Св. Григорије изједначава постојање са животом. Овакав став, наравно, има бројне антрополошке и сотириолошке последице.

¹⁷ ἀνυπόστατον εἶναι (видети горе напомену 9).

¹⁸ Тј. у божанству нема ничега контрадикторног, самог себи супротстављеног (в. Liddell – Scott, Greek–English Lexicon, 1996, стр. 185)

προαίρεσιν πρὸς οὐδὲν τῶν κακῶν τὴν ῥοπὴν ἔχειν · ἀλλότρια γὰρ τῆς θείας φύσεως ἢ πρὸς κακίαν ὁρμή · ἀλλὰ πᾶν ὅ τι πὲρ ἐστὶν ἀγαθόν, τοῦτο καὶ βούλεσθαι, βουλομένην δὲ πάντως καὶ δύνασθαι, δυναμένην δὲ μὴ ἀνενέργητον εἶναι, ἀλλὰ πᾶσαν ἀγαθοῦ πρόθεσιν εἰς ἐνέργειαν ἄγειν.

[9] ἀγαθὸν δὲ ὁ κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα σοφῶς τε καὶ τεχνικῶς θεωρούμενα. ἄρα τοῦ λόγου ἔργα τὰ πάντα τοῦ ζώντος μὲν καὶ ὑφ' ἐστῶτος, ὅτι τοῦ λόγου ἐστὶ, προαιρουμένου δέ, ὅτι ζῇ · δυναμένου δὲ πᾶν ὅ τι περ ἂν ἔληται, αἰρουμένου δὲ τὸ ἀγαθόν τε καὶ σοφὸν πάντως, καὶ εἴ τι τῆς κρείττονος σημασίας ἐστίν.

[10] ἐπεὶ οὖν ἀγαθὸν τι ὁ κόσμος ὁμολογεῖται, ἀπεδείχθη δὲ διὰ τῶν εἰρημένων τοῦ λόγου ἔργον τὸν κόσμον εἶναι, τοῦ τὸ ἀγαθὸν καὶ αἰρουμένου καὶ δυναμένου, ὁ δὲ λόγος οὗτος ἕτερός ἐστι παρὰ τὸν οὗ ἐστὶ λόγος · τρόπον γάρ τινα τῶν πρὸς τι λεγομένων καὶ τοῦτο ἐστίν, ἐπειδὴ χρηὶ πάντως τῷ λόγῳ καὶ τὸν πατέρα τοῦ λόγου συνυπακούεσθαι· οὐ γὰρ ἂν εἴη λόγος, μὴ τινος ὦν λόγος · εἰ οὖν διακρίνει τῷ σχετικῶ τῆς σημασίας ἢ τῶν ἀκουόντων διάνοια αὐτόν τε τὸν λόγον καὶ τὸν ὅθεν ἐστίν, οὐκέτ' ἂν ἡμῖν κινδυνεύοι τὸ μυστήριον ταῖς Ἑλληνικαῖς μαχόμενον ὑπολήψει τοῖς τὰ τῶν Ἰουδαίων πρεσβεύουσι συνενεχθῆναι · ἀλλ' ἐπ' ἴσης ἐκατέρων τὴν ἀτοπίαν ἐκφεύζεται, τὸν τε ζῶντα τοῦ τοῦ λόγου καὶ ἐνεργὸν καὶ ποιητικὸν ὁμολογῶν, ὅπερ ὁ Ἰουδαῖος οὐ δέχεται, καὶ τὸ μὴ διαφέρειν κατὰ τὴν φύσιν αὐτόν τε τὸν λόγον καὶ τὸν ὅθεν ἐστίν.

[11] ὥσπερ γὰρ ἐφ' ἡμῶν ἐκ τοῦ νοῦ φαμέν εἶναι τὸν λόγον, οὔτε δι' ὅλου τὸν

и моћ. Неопходно је, тако, признати да слободна воља Речи, иако има моћ за све, нема склоности ни према каквом злу, пошто је свако стремљење ка злу стране божанској природи. Супротно томе, оно што је добро то и хоће, а оно што хоће, то свакако и може. А што може то не бива нестворано (μὴ ἀνενέργητον εἶναι), него свако добро произвољење [Реч] спроводи у дело.

[9] Свет је добар и све је у њему премудро и вешто уређено. Све је [то] дело Речи која је жива и која [заиста] постоји, јер је то Божија Реч. Има слободну вољу јер живи и све што одлучи може и да изврши, а све што изабере, без сумње је добро, премудро и има знак савршенства.

[10] Тако је свет, као што смо признали, нешто добро, а раније смо већ доказали да је [он] дело Речи која одабира добро које може саделати (= учинити, извршити). Али Реч се разликује од Онога чија је Реч, (јер је то име на неки начин односно) пошто се уз име Реч по неопходности подразумева и Отац Речи.¹⁹ Јер да Реч није нечија она не би ни била Реч. Пошто слушаоци, по њиховим односним именима, разликују Реч и Онога од Кога је она, [јеванђелско] тајинство којим се боримо против јелинских схватања није више у опасности да се уврсти у учење присталица јудејске вере. Оно ће једнако умаћи безумљу и једних и других, пошто исповедамо да је Реч Божија и жива и делатна и творачка, што Јудејац не прихвата, те да се реч и Онај од кога је [Реч] не разликују по природи.

[11] Јер и када говоримо о нашој речи, кажемо да она потиче од ума, али

¹⁹ Свети Григорије хоће да каже да је појам «Реч» по себи односан, јер подразумева и онога ко је реч изрекао. У контексту Тријадологије, Реч подразумева и Бога Оца Који је изриче.

αὐτὸν ὄντα τῷ νῷ, οὔτε παντάπασιν ἕτερον · τῷ μὲν γὰρ ἐξ ἐκείνου εἶναι ἄλλο τι καὶ οὐκ ἐκείνὸ ἐστὶ · τῷ δὲ αὐτὸν τὸν νοῦν εἰς τὸ ἐμφανὲς ἄγειν οὐκέτ' ἂν ἕτερόν τι παρ' ἐκείνον ὑπονοοῖτο, ἀλλὰ κατὰ τὴν φύσιν ἐν ᾧ ἕτερον τῷ ὑποκειμένῳ ἐστίν · οὕτως καὶ ὁ τοῦ θεοῦ λόγος τῷ μὲν ὑφ' ἐστάναι καθ' ἑαυτὸν διήρηται πρὸς ἐκείνον, παρ' οὗ τὴν ὑπόστασιν ἔχει · τῷ δὲ ταῦτα δεικνύειν ἐν ἑαυτῷ, ἃ περὶ τὸν θεὸν καθορᾶται, ὁ αὐτός ἐστι κατὰ τὴν φύσιν ἐκείνῳ τῷ διὰ τῶν αὐτῶν γνωρισμάτων εὐρισκομένῳ · εἴτε γὰρ ἀγαθότης, εἴτε δύναμις, εἴτε σοφία, εἴτε τὸ αἰδίως εἶναι, εἴτε τὸ κακίας καὶ θανάτου καὶ φθορᾶς ἀνεπίδεκτον, εἴτε τὸ ἐν παντὶ τέλειον, εἴτε τι τοιοῦτον ὅλως σημεῖόν τις ποιοῖτο τῆς τοῦ πατρὸς καταλήψεως, διὰ τῶν αὐτῶν εὐρήσει σημείων καὶ τὸν ἐξ ἐκείνου ὑφ' ἐστῶτα λόγον.

II

[I] Ὡς περ δὲ τὸν λόγον ἐκ τῶν καθ' ἡμᾶς ἀναγωγικῶς ἐπὶ τῆς ὑπερκειμένης ἔγνωμεν φύσεως, κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τῇ περὶ τοῦ πνεύματος ἐννοίᾳ προσαχθισόμεθα, σκιάς τινας καὶ μιμήματα τῆς ἀφράστου δυνάμεως ἐν τῇ καθ' ἡμᾶς θεωρῶντες φύσει. ἀλλ' ἐφ' ἡμῶν μὲν τὸ πνεῦμα ἢ τοῦ ἀέρος ἐστὶν ὀλκή, ἀλλοτρίου πράγματος πρὸς τὴν τοῦ σώματος σύστασιν ἀναγκαίως εἰσελκομένου τε καὶ προχέομένου, ὅπερ ἐν τῷ καιρῷ τῆς ἐκφωνήσεως τοῦ λόγου φωνὴ γίνεται, τὴν τοῦ λόγου δύναμιν ἐν ἑαυτῇ φανεροῦσα.

да није са умом једно исто нити је, пак, од њега сасвим различита, јер пошто излази из ума, нешто је друго а не ум сам. Али пошто пројављује ум, не сме се сматрати нечим сасвим другим од ума. По природи је [наша реч] једно са умом, али је као стварност (ὑποκειμένῳ)²⁰ нешто друго. Слично важи и за Реч Божију, која се својим самопостојањем разликује од Онога од кога има ипостас, а пошто у себи показује (= пројављује) све што се види у Богу, она је по природи једно са Оним који се по истим ознакама (= карактеристикама) препознаје. Било да се говори о доброти, моћи, премудрости, вечности бића, неподложности злу, смрти и пропадљивости, или о било ком другом савршенству или уопште о било којој другој ознаци (σημεῖον) која указује на Оца, по истим обележјима препознати и Реч која од Њега прима постојање.²¹

Поглавље II

[I] На исти начин на који смо, полазећи од себе, познали Реч и успели се до највише (ὑπερκειμένης) природе, на исти начин долазимо и до појма о Духу [Светоме], пошто у својој природи примећујемо сенке и подобија (μιμήματα) неизрециве Силе. Тако наше дисање је увлачење ваздуха који нам је туђ, али је удисање и издисање неопходно да би се одржало наше тело. У тренутку када изговарамо реч, дах постаје глас који у себи изражава силу речи.

²⁰ Подлежуће, опстојеће, ентитет. Реч ὑποκειμένῳ указује на нешто што стварно постоји.

²¹ Реч дакле, «суштаствује», «јестествује» од Оца, тј. има своју природу од Оца.

[2] ἐπὶ δὲ τῆς θείας φύσεως τὸ μὲν εἶναι πνεῦμα θεοῦ εὐσεβὲς ἐνομίσθη, καθὼς ἐδόθη καὶ λόγον εἶναι θεοῦ διὰ τὸ μὴ δεῖν ἐλλιπέστερον τοῦ ἡμετέρου λόγου τὸν τοῦ θεοῦ εἶναι λόγον, εἴπερ τούτου μετὰ πνεύματος θεωρουμένου ἐκεῖνος δίχα πνεύματος εἶναι πιστεύοιτο. οὐ μὴν ἀλλότριόν τι καθ' ὁμοιότητα τοῦ ἡμετέρου πνεύματος ἔξωθεν ἐπιρρεῖν τῷ θεῷ καὶ ἐν αὐτῷ γίνεσθαι τὸ πνεῦμα θεοπρεπὲς ἐστὶν οἶεσθαι · ἀλλ' ὡς θεοῦ λόγον ἀκούσαντες οὐκ ἀνυπόστατόν τι πρᾶγμα τὸν λόγον ᾤθημεν, οὐδὲ ἐκ μαθήσεως ἐγγινόμενον, οὔτε διὰ φωνῆς προφαινόμενον, οὔτε μετὰ τὸ προενεχθῆναι διαλυόμενον, οὐδὲ ἄλλο τι πάσχοντα τοιοῦτον, οἷα περὶ τὸν ἡμέτερον λόγον θεωρεῖται πάθη, ἀλλ' οὐσιωδῶς ὑφестῶτα, προαιρετικόν τε καὶ ἐνεργὸν καὶ παντοδύναμον ·

[3] οὕτως καὶ πνεῦμα μεμαθηκότες θεοῦ, τὸ συμπαραμορτοῦν τῷ λόγῳ καὶ φανεροῦν αὐτοῦ τὴν ἐνέργειαν, οὐ πνοὴν ἄσθματος ἐννοοῦμεν · ἢ γὰρ ἂν καθαιροῖτο πρὸς ταπεινότητα τὸ μεγαλεῖον τῆς θείας δυνάμεως, εἰ καθ' ὁμοιότητα τοῦ ἡμετέρου καὶ τὸ ἐν αὐτῷ πνεῦμα ὑπονοοῖτο · ἀλλὰ δύνάμιν οὐσιώδη αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς ἐν ἰδιαζούσῃ ὑποστάσει θεωρουμένην, οὔτε χωρισθῆναι τοῦ θεοῦ, ἐν ᾧ ἐστίν, ἢ τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ, ᾧ παρομαρτεῖ, δυναμένην · οὔτε πρὸς τὸ ἀνυπαρκτὸν ἀναχεομένην, ἀλλὰ καθ' ὁμοιότητα

[2] Благочестиво је мислити да у божанској природи постоји Дух Божији као што смо поверовали да постоји и Реч Божија, која не може бити недостатна (ἐλλιπέστερον) у односу на нашу реч, а то би била када би се сматрало да је Реч Божија без Духа а наша га има.²² Ни мало не би било достојно Бога ако би неко сматрао да, као што је код нас случај,²³ нешто туђе споља улази у Бога и да у њему постаје Дух. Супротно томе смо, чувши о Божијој Речи, признали да она није нека безипостасна (οὐκ ἀνυπόστατόν) ствар, нити је настала од учења (ἐκ μαθήσεως), нити се појавила помоћу гласа да би се, пошто је изречена, распршила, нити за њу важи било какав недостатак који важи за нашу реч, него је она суштински постојећа (οὐσιωδῶς ὑφестῶτα), има слободну вољу, делатна је и свемогућа (παντοδύναμον). [3] Тако смо поучени и о Духу Божијем, Који са њом заједно иде (συμπαραμορτοῦν)²⁴ и пројављује њено дејство, не помишљајући да је Он дах дисања. Таквим схватањем би била унижена величина Силе Божије, када бисмо Духа који је у Богу поимали слично нашем даху. Него је [Дух] сила суштаствена (δύναμιν οὐσιώδη) која се јавља сама по себи у својој посебној ипостаси,²⁵ која се не може одвојити од Бога, у Које је, и од Речи Божије са којом заједно иде.²⁶ Он [Дух] је сила која не прелази у непостојање, него попут Речи Божије

²² Овде Св. Григорије користи погодност грчког језика пошто реч πνεῦμα означава и Духа али и дах, односно дихање, дување. Зато каже да би Реч Божија без Духа имала неки недостатак у односу на нашу коју прати дух, тј. дисање.

²³ ὁμοιότητα τοῦ ἡμετέρου πνεύματος – буквално: нешто подобно нашем духу (в. претходну напомену).

²⁴ Ова реч значи не «пратити» у смислу ићи за неким, него «пропратити», «придружити се».

²⁵ Ове речи да се Дух јавља «сам по себи» не треба схватити као да Св. Григорије учи да је Дух безузрочан. Напротив, и из његових других списа знамо да он учи да је Бог Отац узрок Сина и Духа. Речима да се Дух «јавља сам по себи у својој ипостаси», Св. Григорије хоће да нагласи посебност ипостаси (ἐν ἰδιαζούσῃ ὑποστάσει) Духа у односу на ипостаси Оца и Сина.

²⁶ В. нап. 24.

τοῦ θεοῦ λόγου καθ' ὑπόστασιν οὔσαν,
προαιρετικὴν, αὐτοκίνητον, ἐνεργόν,
πάντοτε τὸ ἀγαθὸν αἰρουμένην καὶ πρὸς
πᾶσαν πρόθεσιν σύνδρομον ἔχουσαν τῇ
βουλήσει τὴν δύναμιν.

има ипостасно постојање, слободну вољу,
самопокретан је (αὐτοκίνητον), делатан,
увек одабире оно што је добро и за сваку
одлуку има силу која одговара хтењу.

(наставиће се)

превод и коментари:
презвитер мр Александар Ђаковац

ЈЕДИНСТВО КАТОЛИЧАНСКЕ¹ (САБОРНЕ) ЦРКВЕ* LIBER DE CATHOLICAE ECCLESIAE UNITATE

Sanctus Cyprianus Episcopus
Carthaginensis et martyr

Свети Кипријан Картагински

I. Subdoli hostis insidiae sunt cavendae.

Cum moneat Dominus et dicat: Vos estis sal terrae (Matth. 5, 13), cumque esse nos jubeat ad innocentiam simplices, et tamen cum simplicitate prudentes, quid aliud, fratres dilectissimi, quam providere nos convenit et sollicito corde vigilantes subdoli hostis insidias intelligere pariter et cavere, ne qui Christum sapientiam Dei Patris induimus, minus sapere in tuenda salute videamur?

1. Када нам Господ ради подуке говори: „*Ви сте со земље*“ (Мт. 5, 13), Он нам такође заповеда да у односу на невиност будемо припрости, али исто тако уз једноставност и разборити (Мт. 10, 16). Ово друго нам више приличи, драга браћо – да се старамо и бринемо, да бдимо са пажњом у срцу и схватимо замке лукавог непријатеља (Пост. 3, 1) и да се чувамо. Зар се, у супротном, не би чинило да се показујемо наразумнима управо ми који се обукосмо у Христа,² (Гал. 3, 27)

¹ Према постојећим рукописима не може се са сигурношћу утврдити да ли је реч *catholicae* (католичанска) аутентична. Ипак, само мањи број рукописа нема овај израз док га остали имају. Пошто је у 2. веку на Западу овај израз био већ одомаћен, могуће је сложити се са Н. Janssen-ом, *Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche in Spiegel der Sprachenwicklung von Tertulian bis Cyprian, Latines christina primaeva. Studia ad sermonem latinum pertinentia*, No 8, 1938, стр. 18, ff. 2. о његовој аутентичности. (Све напомене су преводиоцеве).

* Оригинални текст: G. Hartel, St. Cypriani, *De catholicae Ecclesiae unitate*, CSEL, III, 1, стр. 209–233.

Ово дело је написано приликом шизме Новатијанове, током 251. године, са намером да Картагињане, који према њему нису били непријатељски расположени, одврати од њега.

Новатијан је био веома угледан презвитер у Риму. Написао је спис *О Светијој Тројици*, који представља прво богословско дело написано у Риму на латинском језику.

Његов спор са Кипријаном избио је по питању *палих*, тј. оних који су се одрекли Христа приликом гоњења. Новатијан је тражио да Црква такве уопште не прима у општење без обзира на покајање које они произносе, док је Кипријан имао много блажи став и допуштао је поновно општење палих уз одређене мере покајања. Након избора папе Корнелија, Новатијан се проглашава за антипапу и тако улази у раскол са римском Црквом. На основу овога Кипријан га изопштава из црквене заједнице. Овај трактат је уперен управо против њега и неких презвитера који су му се приклонили.

Проблем раскола овде се третира на врло озбиљан начин. Раскол је нарушавање јединства Цркве које је од суштинске важности за спасење верних. Циљ Кипријановог писања био је дакле чисто сотириолошко а не полемички. Такође, он није имао намеру да изведе једно свеобухватно еклисиолошко учење. Овај спис је продукт преке потребе за очувањем јединства у конкретној Картагинској Цркви. Међутим, он такође представља једно од најважнијих сведочења о свести и схватању Цркве у древном хришћанству, и у том смислу представља прворазредни споменик.

² Овде Св. Кипријан јасно алудира на крштење, које је одувек сматрано за приступање евхаристијској заједници – Цркви.

Neque enim persecutio sola metuenda est et ea quae subruendis ac dejiciendis Dei servis aperta impugnatione grassantur. Facilior cautio est ubi manifesta formido est, et ad certamen animus ante praestruitur, quando se adversarius confitetur. Plus metuendus est et cavendus inimicus, cum latenter obrepit, cum per pacis imaginem fallens occultis accessibus serpit, unde et nomen serpentis accepit. Ea est ejus semper astutia, ea est circumveniendi hominis coeca et latebrosa fallacia. Sic ab initio statim mundi fefellit et verbis mendacibus blandiens rudes animas incauta credulitate decepit; sic Dominum ipsum tentare conatus, quasi obreperet rursus et falleret, latenter accessit; intellectus tamen est et retusus et ideo prostratus, quia agnitus atque detectus.

II. Christi mandata servanda sunt.

Unde nobis exemplum datum est veteris hominis viam fugere, vestigiis Christi vincentis insistere, ne denuo incauti in mortis laqueum revolvamur, sed ad periculum providi accepta immortalitate potiamur. Immortalitate autem potiri quomodo possumus, nisi ea quibus mors expugnatur et vincitur, Christi mandata servemus, ipso monente et dicente: Si vis ad vitam venire, serva mandata (Matth. 19, 17). Et iterum: Si feceritis quae mando vobis, jam non dico vos servos, sed amicos (Joan. 15, 14). Hos denique fortes dicit et stabiles, hos super

који је Премудрост Бога Оца (1. Кор. 1, 24)? Није, дакле, само гоњење оно чега треба да се плашимо. Треба се бојати и свега онога што неприкривеним нападом јуриша на слуге Божије да их уништи и обори. Лакше је бранити се тамо где је опасност очевидна. Дух се припреми за будућу битку када је непријатељ на видику. Више се морамо бојати и чувати непријатеља који се шуња тајно и под изговором мира обара и прикривено се привлачи – зато се и назива „гмизавцем“ или змијом.³ А то и јесте његово лукавство – његово прикривено и слепо умеће којим савладава човека. Тако је варао још од почетка света (Пост. 3, 1–15). Лажним речима је ласкао и немарном лаковерношћу напао неискусну душу. Тако је покушао да нападне и самога Господа (Мт. 4, 1–11), пришуњавши Му се крадом као да ће поново успети да се лукавством наметне и да превари, али га је Господ прозreo и одбацио. Био је поражен јер га је Христос препознао и разоткрио.

2. Дат нам је пример да се клонимо пута „*старија човека*“ (Рим. 6, 6) и да идемо стопама Христа – Животодавца. На тај начин се неће догодити да поновном неопрезношћу изнова паднемо у замку смрти. Ако, супротно томе, будемо приправни на опасност сачуваћемо свој део у бесмртности коју смо примили.⁴ Бесмртност, међутим, не можемо стећи ако не вршимо заповести Христове јер се тако савлађује и побеђује смрт. Сам Христос нас опомиње и каже: „Ако *желиш ући у живић, држи заповести*“ (Мт. 19, 17).

³ *Serpens* – змија или гмизавац, од глагола *serpo* – гмизати, милети.

⁴ Ово „*примање бесмртности*“ односи се на малочас поменуто крштење. Уласком у евхаристијску заједницу = Цркву, остварује се надилажење могућности створене природе, односно бесмртност.

petram robusta mole fundatos, hos contra omnes tempestates et turbines seculi immobili et inconcussa firmitate solidatos. Qui audit, inquit, verba mea et facit ea, similabo eum viro sapienti, qui aedificavit domum suam supra petram. Descendit pluvia, venerunt flumina, flaverunt venti, et impegerunt in domum illam, et non cecidit. Fundata enim fuit super petram (Matth. 7, 24. s.). Verbis igitur ejus insistere, quaecunque et docuit et fecit discere et facere debemus. Ceterum credere se in Christum quomodo dicit qui non facit quod Christus facere praecepit? Aut unde perveniet ad praemium fidei qui fidem non vult servare mandati? Nutet necesse est et vagetur et spiritu erroris abreptus velut pulvis quem ventus excutit ventiletur; nec ambulando proficiet ad salutem qui salutaris viae non tenet veritatem.

III. Maxime cavenda sunt schismata haeresesque.

Cavenda sunt autem, fratres dilectissimi, non solum quae sunt aperta atque manifesta, sed et astutae fraudis subtilitate fallentia. Quid vero astutius, quidve subtilius quam ut Christi adventu detectus ac prostratus inimicus, postquam lux gentibus venit et sospitandis hominibus salutare lumen effulsit, ut surdi auditum gratiae spiritualis admitterent, aperirent ad Deum oculos suos coeci, infirmi aeterna sanitate revalescerent, claudi ad Ecclesiam currebant, muti claris vocibus et precibus orarent, videns ille idola derelicta et per nimium credentium populum sedes suas ac templa deserta, excogitaverit novam

И на другом месту: „*Ви сће пријашељи моји ако њвориише ишо вам ја заповедам*“ (Јн. 15, 14). О онима који тако чине, каже да су снажни и постојани и да су чврстим темељем на стени утемељени. Постојаном и непоколебљивом снагом учвршћени су против свих светских непогода и олуја. Христос каже: „*Сваки дакле, који слуша ове речи моје и извршује их, ућоредићу ја са човеком мудрим који сазидва кућу своју на камену. И удари дажд, и дођоше реке, и дунуше ветрови и навалише на кућу ону, и не паде; Јер беше ућемељена на камену*“ (Мт. 7, 24–25). Стога морамо следовати речима Христовим. Дужни смо да учимо и чинимо све што је Он учио и чинио. Уосталом, како може човек да тврди да верује у Христа ако не чини оно што је Христос заповедио да се чини? На темељу чега ће доћи до награде за веру онај ко заиста не жели да врши заповести? Такав мора да посрће и лута и да га односи дух пропасти као што ветар развејава прашину. Такав неће напредовати на путу спасења јер се не држи истине спасоносног пута.

3. Морамо се чувати, љубљена браћо, не само онога⁵ што отворено и нескривено вара већ и онога што вара лукавством подмукле преваре. Ево шта је веома подмукло и лукаво. Христов долазак је разоткрио и победио противника. Народима је дошла Светлост и дала светлост спасења, засијала је људима којима је било потребно оздрављење. Глуви су чули наговештај духовне благодати, слепи су отворили очи према Господу, болесни су задобили оздрављење вечно, хроми су потрчали Цркви. Бистрим гласовима и молитвама моле се неми. Али пошто је непријатељ видео напуштене идоле, као и да је мноштво

⁵ Мисли се на ђавола.

fraudem, ut sub ipso christiani nominis titulo fallat incautos? Haereses invenit et schismata, quibus subverteret fidem, veritatem corrumperet, scinderet unitatem. Quos detinere non potest in viae veteris coecitate, circumscribit et decipit novi itineris errore. Rapit de ipsa Ecclesia homines; et dum sibi appropinquasse jam lumini atque evasisse seculi noctem videntur, alias nescientibus tenebras rursus infundit, ut cum evangelio Christi et cum observatione ejus et lege non stantes christianos se vocent, et ambulantes in tenebris habere se lumen existiment, blandiente adversario atque fallente, qui secundum apostoli vocem transfigurat se velut angelum lucis et ministros suos subornat velut ministros justitiae, asserentes (f. afferentes) noctem pro die, interitum pro salute, desperationem sub obtentu spei, perfidiam sub praetextu fidei, antichristum sub vocabulo Christi, ut dum verisimilia mentiuntur, veritatem subtilitate frustrentur. Hoc eo fit, fratres dilectissimi, dum ad veritatis originem non reditur, nec caput quaeritur, nec magisterii coelestis doctrina servatur.

IV. Unitas Ecclesiae.

Quae si quis consideret et examinet, tractatu longo atque argumentis opus non est. Probatio est ad fidem facilis compendio

народа оставило ова места и храмове, смислио је нову превару да под изгледом имена хришћанског обмане оне који нису на опрезу. Пронашао је јереси и расколе, помоћу којих уништава веру, искривљује истину, разбија јединство. Противник оне које не може да задржи у заблуди старог пута, новом стазом вара и залуђује, грабећи људе из саме Цркве. Такви су умишљали да су већ пришли светлости и да су избегли ноћ света, а противник их због њиховог незнања поново испуњава другим тамама. Такви се називају хришћанима, иако не стоје у Христовом Јеванђељу нити га врше, као ни закон. Они ходе у тами, а сматрају да имају светлост. Противник им ласка и побеђује их. Он се, по речи Апостола, мења у анђела светлости, приказујући своје слуге као служитеље истине (2. Кор. 11, 14–15). Али он уместо дана најављује ноћ, уместо спасења пропаст, под плаштом наде очајање, неверје под изгледом вере, антихриста под Христовим именом. Док лажју (говори) привидне истине, лукаво искривљује истину. А ово предрага браћо бива стога што се не враћају извору истине, не слуша се глава нити се врши наука небеског учења.

4.⁶ А ако неко то проучава и испитује, непотребно је дуго истраживање нити су потребни многи докази. С обзиром на уверљивост истине довољно је и само

⁶ У односу на овај одељак, до броја 5, у науци су подељена мишљења по питању његове аутентичности. Један број научника сматра да је реч о каснијој интерполацији, док други имају мишљење да је сам Кипријан написао две верзије свог списка. Неки опет сматрају да је текст са овим поглављем аутентичан, а да је друга верзија – без њега – настала касније, те да је овај део избачен од стране неког Кипријановог присталице током спора о крштењу јеретика а у жељи да умањи значај става римске Цркве. Опширније о овој теми види J. Quasten, *Patrologia*, стр. 584–585, B Altaner, Stuißer, *Patrologia*, 1966, 175, M. Bevenot, *Sancti*, XI–XV.

veritatis. Loquitur Dominus ad Petrum: Ego tibi dico, inquit, quia tu es Petrus, et super istam petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferorum non vincent eam. (Et) dabo tibi claves regni coelorum, et quae ligaveris super terram, erunt ligata et in coelis; et quaecunque solveris super terram, erunt soluta et in coelis (Matth. 16, 18. s.). (Et iterum eidem post resurrectionem suam dicit: Pasce oves meas, Joan. 21, 15.). Super (illum) unum aedificat Ecclesiam suam (et illi pascendas mandat oves suas). Et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat: Sicut misit me Pater et ego mitto vos: accipite Spiritum sanctum, si cujus remiseritis peccata, remittentur illi, si cujus tenueritis, tenebuntur (Joan. 20, 21. ss.): tamen ut unitatem manifestaret, (unam cathedram constituit et) unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus,

кратко доказивање. Господ се обраћа Петру и каже: „А и ја *ти*беи кажем да си *ти*и *Петр*ар, и на *ти*оме камену сазидат^у Цркву своју и врат^иа *ти*акла неће је надвладат^ии. И да^у *ти*и кључеве Царств^иа небеско^иа: и *што*и свежеш на земљи биће свезано на небесима; и *што*и раздреш^ииш на земљи биће раздрешено на небесима“ (Мт. 16, 18–19). (Христос) гради Цркву на једноме (темељу). Након свога васкрсења Он свим Апостолима даје исту власт и каже: „Као *што*и је О^итац *ти*ослао мене, и ја ша^ћем вас. Прим^ии^{те} Духа Св^ие^ио^ита! Којима о^ипрос^ити^{те} *ти*рехе о^ираш^итају им се; и којима задржи^{те} *ти* задржани су“ (Јн. 20, 21–23). Ипак, како би показао јединство, одредио је својом влашћу да извор тог јединства буде у једноме.⁷ Свакако да су и други Апостоли били исто што и Петар, и да су једнако суделовали у части и власти; али

⁷ Око ових речи су се водиле велике полемике. Многи православни аутори су се трудили да нагласак ставе на Кипријанове речи да Христос „свим А^иос^итолима даје *исти*у власт^и“, док су римокатолици наглашавали да је „о^идредио својом влашћу да извор *ти*о^и јединств^иа буде у једноме“. Уколико се сетимо Кипријанових речи из *Ep. LXVI, VIII, 3*: „*Scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo et si qui cum episcopo non sit in ecclesia non esse*“ (Треба казат^ии да је *епископ* у Цркви и Црква у *епископу*, и да онај ко није са *епископом* није у Цркви), можемо приметити један литургијски а не јуридикки контекст исказа о примату (*primatus*) римске Цркве. Не би требало негирати постојање првог и потребу за постојањем првог у Цркви. Сама структура евхаристије указује на то да је Један Први, јер је Један Христос чија је он икона. Тако и у ширем смислу, у односу међу помесним Црквама не треба негирати потребу и постојање Првог. Међутим, тај Први, за разлику од схватања римокатолика, није независан од остатка Цркве и не сачињава сам по себи пуноћу Цркве, већ у заједници са осталима. Зато Кипријан мало касније каже да је „*Епископство једно, иојединац у њему има део јер има све*“. Овде је важно напоменути да код Кипријана није постојала свест о католичности Цркве у смислу њене распрострањености по свету, што је карактеристика каснијег римокатоличког мишљења. Кипријан под изразом „*catholicae ecclesiae*“ подразумева помесну Цркву у Кархидону, чије јединство се он стара да сачува својим делом (Уп. Ј. Зизијулас, *Једност^иво Цркве у Св^ие^иој Евхарист^иији и у Епископу у *прва ти*ри века*, Нови Сад 1997, стр. 148. Посебно видети литературу коју наводи у напомени 100). Такође се у *Ep. LXIX*, када каже да „*Nec ignoramus unum Sanctum Spiritum, unum episcopum in catholica esse debere*“, појам „*catholica*“ не може схватити у смислу *васељенски* јер би се добио немогућ смисао да у васељени постоји само један епископ (Уп. Ј. Зизијулас, *нав. дело*, стр. 149).

pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur (et primatus Petro datur), ut Ecclesia Christi una (et cathedra una) monstretur. (Et pastores sunt omnes, et grex unus ostenditur, qui ab apostolis omnibus unanimi consensione pascatur, ut Ecclesia Christi una monstretur). Quam unam Ecclesiam etiam in cantico canticorum Spiritus sanctus ex persona Domini designat et dicit: Una est columba mea, perfecta mea, una est matri suae, electa genitrici suae (Cant. 6, 8). Hanc Ecclesiae unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit? Qui Ecclesiae renititur et resistit (qui cathedram Petri, super quem fundata est Ecclesia, deserit), in Ecclesia se esse confidit? quando et beatus apostolus Paulus hoc idem doceat et sacramentum unitatis ostendat dicens: Unum corpus et unus spiritus, una spes vocationis vestrae, unus Dominus, una fides, unum baptisma, unus Deus (Eph. 4, 4. ss.).

V. Episcopatus in Ecclesia unitas.

Quam unitatem firmiter tenere et vindicare debemus, maxime episcopi, qui in Ecclesia praesidemus, ut episcopatum quoque ipsum unum atque indivisum probemus. Nemo fraternitatem mendacio fallat, nemo fidei veritatem perfida praevaricatione corrumpat. Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur. Ecclesia quoque una est, quae in multitudinem latius incremento foecunditatis extenditur. Quomodo solis multi radii, sed lumen unum; et rami arboris multi, sed robur unum tenaci radice fundatum; et cum de fonte uno rivi plurimi defluunt, numerositas licet diffusa videatur exundantis copiae largitate, unitas tamen servatur in origine. Avelle radium solis a corpore, divisionem lucis unitas non capit. Ab arbore frange ramum, fractus germinare non poterit; a fonte praecide rivum, praecisus arescit. Sic et Ecclesia Domini luce perfusa per orbem totum radios suos porrigit: unum

корист почиње од јединства. Да је Црква једна Дух Свети у *Песми над ђесмама* устима Господњим означава ту једну Цркву и говори: „Једна је голубица моја – моја савршена. Једна је у своје мајке, избраница родитељице своје“ (Пнп. 6, 8). Да ли онај ко не чува ово јединство Цркве сматра да чува веру? Да ли онај ко се противи и одупире Цркви верује да је у Цркви, када и блажени апостол Павле то исто учи, указујући на тајну јединства када каже: „*Једно тело, један Дух, као што сје и позвани у једну наду... један Господ, једна вера, једно крштење, један Бог...*“ (Еф. 4, 4–6).

5. Јединство смо дужни да чврсто држимо и штитимо а више од свих то морамо да чинимо ми епископи који смо на челу Цркве. На тај начин доказујемо да је само епископство једно и нераздељиво. Нико нека лажу не руши богатство. Нека нико неверном преваром не искривљује истиниту веру. Епископство је једно, појединац у њему има део јер има све (*episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur*). Црква је једна. Само се увећањем [броја чланова] све више повећава с обзиром на мноштво. И сунце има мноштво зрака, али је једна светлост и као што на стаблу има много грана, а ипак је то једно дрво јаким кореном укорено. Када више потока потече из једног извора, у извору имају своје јединство, иако се чини да се изобиље превеликога богатства расипа на мноштвеност. Покушај да одвојиш сунчев зрак од сунца – јединство не допушта деобу светлости. Ако се сломи грана дрвета, из онога што је сломљено неће моћи да проклија. Одсеци поток од

tamen lumen est, quod ubique diffunditur, nec unitas corporis separatur. Ramos suos in universam terram copia ubertatis extendit, profluentes largiter rivos latius expandit; unum tamen caput est et origo una, et una mater foecunditatis successibus copiosa. Illius foetu nascimur, illius lacte nutrimur, spiritu ejus animamur.

VI. Non perveniet ad Christi praemia, qui relinquit Ecclesiam Christi.

Adulterari non potest sponsa Christi, incorrupta est et pudica. Unam domum novit, unius cubiculi sanctitatem casto pudore custodit. Haec nos Deo servat, haec filios regno quos generavit assignat. Quisquis ab Ecclesia segregatus adulterae jungitur, a promissis Ecclesiae separatur; nec perveniet ad Christi praemia, qui relinquit Ecclesiam Christi. Alienus est, profanus est, hostis est. Habere jam non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem. Si potuit evadere quisquam qui extra arcam Noe fuit, et qui extra Ecclesiam foris fuerit evadit. Monet Dominus et dicit: Qui non est mecum, adversus me est; et qui non mecum colligit, spargit (Matth. 12, 30). Qui pacem Christi et concordiam rumpit adversus Christum facit. Qui alibi praeter Ecclesiam colligit Christi Ecclesiam spargit. Dicit Dominus: Ego et Pater unum sumus (Joan. 10, 30). Et iterum de Patre et Filio et Spiritu sancto scriptum est: Et hi tres unum sunt (1. Joan. 5, 7). Et quisquam credit hanc unitatem de divina firmitate venientem, sacramentis coelestibus cohaerentem, scindi in Ecclesia posse et voluntatum collidentium divortio separari?

извора и рукавац ће пресушити. Тако и Црква обасјана светлошћу Господњом, распростире своје зраке по целом свету, а јединство тела се не цепа. Обиљем плодности шири своје гране по читавој земљи. Из свега тога има мноштво потока који теку широко, али је и поред тога један извор и једно врело. Једна је мајка богата плодним успесима. Из њеног крила се рађамо, њеним млеком се хранимо и њеним Духом живимо.

6. Заручница Христова не може да учини прељубу, она је целомудрена и девствена. Има само један дом и чистом стидљивошћу чува неокаљаност једне ложнице спасавајући нас за Бога. Синове које је родила обележава за Царство. Онај ко се одели од Цркве, сједињује се с прељубницом и постаје туђ за обећања која су дата Цркви. Награде Христове неће добити ко напусти Цркву Христову. Такав је странац, безбожник и противник. Не може имати Бога за Оца онај коме Црква није мајка. Онај ко је побегао, био је изван Нојеве барке. Ко је био напољу и изван Цркве, побегао је. Господ нас опомиње и каже: *„Ко није са мном, проиђив мене је. И ко са мном не сакуиља, расија“* (Мт. 12, 30). Онај ко нарушава Христов мир и слог, делује против Христа. Ко се мимо Цркве сабира, расипа Цркву Христову. Господ каже: *„Ја и Отац једно смо“* (Јн. 10, 30). И још је написано о Оцу и Сину и Духу Светоме: *„И Тројица су једно“* (1. Јн. 5, 7). И онда како неко може да верује да се то јединство које извире из божанске чврстине и које је тесно везано с небеским тајнама може у Цркви разорити и раздвојити раздвајањем због супротних жеља? Ко се не држи тога јединства, не

Hanc unitatem qui non tenet, Dei legem non tenet, non tenet Patris et Filii fidem, vitam non tenet et salutem.

VII. Tunica indivisa Christi praefigurabatur unitas Ecclesiae.

Hoc unitatis sacramentum, hoc vinculum concordiae inseparabiliter cohaerentis ostenditur, quando in evangelio tunica Domini Jesu Christi non dividitur omnino nec scinditur, sed sortientibus de veste Christi quis Christum indueret, integra vestis accipitur et incorrupta atque indivisa tunica possidetur. Loquitur ac dicit Scriptura divina: De tunica autem, quia de superiore parte non consutilis, sed per totum textilis fuerat dixerunt ad invicem: Non scindamus illam, sed sortiamur de ea cujus sit (Joan. 19, 23. s.). Unitatem ille portabat de superiore parte venientem, id est de coelo et a Patre venientem, quae ab accipiente ac possidente scindi omnino non poterat, sed totam simul et solidam firmitatem inseparabiliter obtinebat. Possidere non potest indumentum Christi qui scindit et dividit Ecclesiam Christi. Contra denique cum Salomone moriente regnum ejus et populus scinderetur, Achias propheta Jeroboam regi obviatus factus in campo, in duodecim scissuras vestimentum suum discidit dicens: Sume tibi decem scissuras, quia haec dicit Dominus: Ecce scindo regnum de manu Salomonis et dabo tibi decem sceptrum, et duo sceptrum erunt ei propter servum meum David et propter Hierusalem civitatem quam elegi, ut ponam nomen meum illic (3. Reg. 11, 31. ss.). Cum duodecim tribus Israel scinderentur, vestimentum suum propheta Achias discidit. At vero quia Christi populus non potest scindi, tunica ejus per totum textilis et cohaerens divisa a possidentibus non est. Individua, copulata, connexa ostendit populi

врши закон Божији, не чува веру у Оца и Сина. Такав се не држи ни живота ни спасења.⁸

7. Тајна јединства и тај вез слоге која је неподељиво и уско везана показује се када се у Јеванђељу хаљина Господа Исуса Христа уопште не дели и не кида већ се, пошто су бацили коцку за хаљину Христову да би изабрало ко ће је обући, добија цела па се зато неоштећена и неподељена поседује. Божанско Писмо говори и каже: „А долама не беше шивена нешто изаткана изједна. Онда рекоше међу собом: Да је не деремо, нешто да бацимо коцку за њу коме ће пријасћи“ (Јн. 19, 23–24). Христос је носио јединство које долази „с више“ (Јн. 19, 23) – с неба и од Оца. Онај који прими и има ово јединство, никако га не може раскинути. Оно (јединство) је једном непроменљиво стекло савршену и јаку чврстину. Христову одећу не може имати онај ко раздељује и комада Христову Цркву. Када је Соломон умро, поделило се његово царство и народ. Пророк Ахија, изашавши у поље у сусрет цару Јеровоаму, раздра своје одело на девет делова и рече: „Узми за себе десет делова јер овако каже Господ: Ево из руке Соломонове одузимам царство. Теби ћу дати десет жезала. Два ће жезла бити за њега због следеће моћи Давида и због трага Јерусалема који одабрах да тамо ставим своје име“ (1. Цар. 11, 31–36). Када се, дакле, дванаест израиљских племена поделише, пророк Ахија покида своје одело. Христов народ се међутим не може раздeliti. Зато ни Христову доламу која је изаткана и тесно збијена не поделише они који су је имали. То што је остала неподељена, сједињена и спојена, истиче уску

⁸ Треба запазити ово важно повезивање тријадологије са еклисиологијом. Начин живота Цркве је начин Божанског постојања.

nostri, qui Christum induimus, concordiam cohaerentem. Sacramento vestis et signo declaravit Ecclesiae unitatem.

VIII. Verbis et typis inculcatur unitas Ecclesiae in divinis libris.

Quis ergo sic est sceleratus et perfidus, quis sic discordiae furore vesanus, ut aut credat scindi posse aut audeat scindere unitatem Dei, vestem Domini Ecclesiam Christi? Monet ipse in evangelio suo et docet dicens: Et erit unus grex et unus pastor (Joan. 10, 16). Et esse posse uno in loco aliquis existimat aut multos pastores aut plures greges? Apostolus item Paulus hanc eandem nobis insinuans unitatem obsecrat et hortatur dicens: Obsecro, inquit, vos fratres, per nomen Domini nostri Jesu Christi, ut id ipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata. Sitis autem compositi in eodem sensu et in eadem sententia (1. Cor. 1, 10). Et iterum dicit: Sustinentes invicem in dilectione, satis agentes servare unitatem spiritus in conjunctione pacis (Eph. 4, 2. s.). Stare tu et vivere putas posse de Ecclesia recedentem, sedes sibi alias et diversa domicilia condentem, cum dictum sit ad Rahab, in qua praeformabatur Ecclesia: Patrem tuum et matrem tuam et fratres tuos et totam domum patris tui colliges ad te ipsam in domum tuam, et omnis qui exierit ostium domus tuae foras reus sibi erit (Jos. 2, 18. s.). Item sacramentum Paschae nihil aliud in Exodi lege contineat quam ut agnus, qui in figura (f. in figuram) Christi occiditur, in domo una edatur. Loquitur Deus dicens: In domo una comedetur, non ejicietis de domo carnem foras (Ex. 12, 46). Caro Christi et sanctum Domini ejici foras non potest, nec alia ulla credentibus praeter unam Ecclesiam domus est. Hanc domum, hoc unanimatis hospitium designat et denunciat Spiritus sanctus in Psalmis dicens: Deus qui inhabitare facit unanimes in domo (Ps. 67, 7). In domo

слогу нашега народа, нас који се „у Христѡа обукосмо“ (Гал. 3, 27). Јединство Цркве исказује се и тајном одеће.

8. Ко је дакле, тако покварен и тако неверан и тако безуман од махнитости свађе па помишља да може да развргне, или се усуђује да разара, Божије јединство, Господњу хаљину, Цркву Христову? Сам Христос у своме Јеванђељу опомиње и учи говорећи: „И биће једно сѡаго и један ѡасѡир“ (Јн. 10, 16). И како онда неко мисли да на истом месту може бити много пастира или много стада?! Тако нам и Апостол Павле усађује исто јединство. Моли, подстиче и говори: „Молим вас, ѡак, браћо, именом Госѡода нашеѡа Исуса Христѡа да сви истѡ ѡовориѡе, и да не буду међу вама раздори, неѡ да будете ѡтврђени у истѡм разуму и у истѡј мисли“ (1. Кор 1, 10). И опет говори: „ѡодносећи један груѡѡа у ѡубави, сѡарајући се да чувате јединство Духа свезом мира“ (Еф. 4, 2–3). Зар мислиш да може да опстане и живи онај ко отпадне од Цркве и себи начини друге столице и различита пребивалишта? Рави, која била пралик Цркве – било је казано: „К себи, у свој дом, ѡрикући оца своѡа, и мајку своју, и браћу своју и сву кућу своѡа оца. Ко ѡређе ѡраѡ дома ѡвоѡа биће најѡљу и сам ће себи биѡи кривац“ (Инав. 2, 18–19). И Пасха садржи исту тајну у заповести о изласку. Заповеђено је да се јагње што се коље као пралик Христов у једној кући једе. Бог каже: „Нека се у једној кући ѡоједе. Не избацујте месо ван куће“ (Изл. 12, 46). Тело Христово и евхаристија не могу се избацили напоље. Верни немају другог дома осим једине Цркве. Тај дом, тј. гостионицу једномислености Дух Свети показује и најављује када у Псалмима говори: „Боѡ даје да једномислени бораве у дому“ (Пс. 67, 7). У Христовој Цркви

Dei, in Ecclesia Christi, unanimes habitant, concordēs et simplices perseverant.

IX. In Ecclesia unanimes, concordēs et simplices perseverant.

Idcirco et in columba venit Spiritus sanctus, simplex animal et laetum est, non felle amarum, non morsibus saevum, non unguium laceratione violentum, hospitia humana diligere, unius domus consortium nosse, cum generant, simul filios edere, cum commeant, volatibus invicem cohaerere, communi conversatione vitam suam degere, oris osculo concordiam pacis agnoscere, legem circa omnia unanimatis implere. Haec est in Ecclesia noscenda simplicitas, haec caritas obtinenda, ut columbas dilectio fraternitatis imitetur, ut mansuetudo et lenitas agnis et ovibus aequetur. Quid facit in pectore christiano luporum feritas, et canum rabies, et venenum lethale serpentum, et cruenta saevitia bestiarum? Gratulandum est cum tales de Ecclesia separantur, ne columbas, ne oves Christi saeva sua et venenata contagione praedentur. Cohaerere et conjungi non potest amaritudo cum dulcedine, caligo cum lumine, pluvia cum serenitate, pugna cum pace, cum foecunditate sterilitas, cum fontibus siccitas, cum tranquillitate tempestas. Nemo existimet bonos de Ecclesia posse discedere. Triticum non rapit ventus nec arborem solida radice fundatam procella subvertit. Inanes paleae tempestate jactantur, invalidae arbores turbinis incursione evertuntur. Hos execratur et percutit Joannes apostolus dicens: Ex nobis exierunt, sed non fuerunt ex nobis. Si enim fuissent ex nobis, mansissent utique nobiscum (1. Joan. 2, 19).

X. Haeresis origo scissionis.

Hinc haereses et factae sunt frequenter et fiunt, dum perversa mens non habet pacem, dum perfidia discordans non tenet unitatem. Fieri vero haec Dominus permittit et patitur,

бораве једномислени. Они који су јединствени и прости могу устрајати.

9. Стога је и Дух Свети дошао „као голуб“ (Лк. 3, 22). Голуб је проста и радосна животиња. Жуч га не чини горким, не уједа љутито, нити раздире канцама. Голуб воли људске насеобине. Он уме да припада једном дому. Када се голубови паре, заједнички подижу младе а када лете, лете у јату. Живот проводе у заједници. Слогу мира показују пољупцем у уста. У свему извршавају закон једномислености. Ту једномисленост треба видети у Цркви и ту љубав имати. Љубав према браћи мора се угледати на голубове. Кротост и благост нека се изједначе с јагањцима и овцама. Има ли места у хришћанском срцу за вучје дивљаштво, пасји бес, смртоносни отров змије и крвожедност осталих звери? Треба бити задовољан када се такви одвоје од Цркве да својом бесном и отровном zarazom не ухвате Христове голубове и овце. Не може се помешати нити сјединити горко са слатким, тама и светлост, киша с ведрином, рат с миром, с плодношћу неплодност, с изворима суша, с тишином олуја. Нико нека не помисли да се они који су добри могу оделити од Цркве. Пшенично зрно ветар не може да дохвати. Стабло које има снажан корен олуја на може да обори. Олуја носи (само) безвредну плеву. Када дуне јак ветар слаба стабла се савијају. Апостол Јован такве проклиње и напада говорећи: „Од нас изиђоше, али не беху од нас; јер да беху од нас, остали би са нама“ (1. Јн. 2, 19).

10. Јереси су често настајале и настају јер покварени ум нема мира и неверни расколник не држи се јединства. Господ допушта и трпи да се лажна учења појављују јер остаје на снази расуђивање

manente propriae libertatis arbitrio; ut dum corda nostra et mentes nostras veritatis discrimen examinat, probatorum fides integra manifesta luce clarescat. Per apostolum praemonet Spiritus sanctus et dicit: Oportet haereses esse, ut probati manifesti sint in vobis (1. Cor. 11, 19). Sic probantur fideles, sic perfidi deteguntur. Sic et ante iudicii diem hic quoque jam justorum atque injustorum animae dividuntur, et a frumento paleae separantur. Hi sunt qui se ultro apud temerarios convenas sine divina dispositione praeficiunt, qui se praepositos sine ulla ordinationis lege constituunt, qui nemine episcopatum dante, episcopi sibi nomen assumunt; quos designat in psalmis Spiritus sanctus sedentes in pestilentiae cathedra, pestes et lues fidei, serpentis ore fallentes, et corrumpendae veritatis artifices, venena lethalia linguis pestiferis evomentes: quorum sermo ut cancer serpit, quorum tractatus pectoribus et cordibus singulorum mortale virus infundit.

XI. Scissionis auctores cavendi sunt.

Contra ejusmodi clamat Dominus, ab his refrenat et revocat errantem plebem suam dicens: Nolite audire sermones pseudoprophetarum, quoniam visiones cordis eorum frustrantur eos. Loquuntur, sed non ab ore Domini. Dicunt eis qui abjiciunt verbum Dei: Pax erit vobis et omnibus ambulantiбus in errore cordis sui, non venient super te mala. Non locutus sum ad eos, et ipsi prophetaverunt. Si stetissent in substantia mea, et audissent verba mea, et si docuissent populum meum, convertissem eos a malis cogitationibus eorum (Jer. 23, 16. ss.). Hos eosdem denuo Dominus designat et denotat dicens: Me dereliquerunt fontem aquae vitae, et effoderunt sibi lacus

сopственом слободом. Када разликовање истине од лажи испита наша срца и умове, у јасном светлу заблиста целовита вера оних који су искушани. Унапред нас упозорава Дух Свети када преко апостола говори: „*Јер шреба и њодвајања да бду међу вама, да се њокажу који су њосџојани међу вама*“ (1. Кор. 11, 19). На тај начин се верни испитују а неверници бивају разоткривени. И тако се раздељују душе праведних од неправедних и пре дана Суда, одваја се кукољ од жита. Зато, између осталог, долазе они који се без божанске воље постављају за настојатеље (епископе) код неразборитих присталица. Постављају се за предстојатеље без икаквог законитог рукоположења. Присвајају себи звање епископа, иако им епископство нико није (пре)дао. У Псалмима Дух Свети такве означава као људе који седе на столици куге. Они су губа и помор вере, надвлађавају змијским језиком и вешти су у кварењу истине. Ђљују из уста смртоносне отрове (Пс. 1, 1). Реч њихова као жива рана разједа око себе (2. Тим 2, 17). Њихови списи уливају смртоносни отров у срца и душе свакога.

11. Против таквих људи Господ виче, заустављајући и одвраћајући од њих народ свој који лута. Говори: „*не слушајте шџа њоворе лажни ѡророци. Варају их виђења њиховој срца. Говоре, али не из Госџодњих уста. Зборе онима који одбацују реч Божју: мир ће биџи с вама и свима који ходе њо власџиџим жељама. Ни на коџа ко је у заблуди срца своџа неће дођи зла. Њима нисам џоворио, а иџак су ѡрорицали. Да су осџали код моџа саветџа и ѡслушали речи моје и да су научили мој народ, обраџио бих и њих од њихових злих мисли*“ (Jer. 23, 16–17.21–22). Исте те Господ поново означава и наводи када каже: „*Осџавише*

detritos, qui non possunt aquam portare (Jer. 2, 13). Quando aliud baptisma praeter unum esse non possit, baptizare se posse opinantur. Vitae fonte deserto, vitalis et salutaris aquae gratiam pollicentur. Non abluuntur illic homines, sed potius sordidantur; nec purgantur delicta, sed imo cumulantur. Non Deo nativitas illa sed diabolo filios generat. Per mendacium nati veritatis promissa non capiunt; de perfidia procreati, fidei gratiam perdunt. Ad pacis praemium venire non possunt, qui pacem Domini discordiae furore ruperunt.

XII. Dominus cum pacificis est.

Nec se quidam vana interpretatione decipiant quod dixerit Dominus: Ubicumque fuerint duo aut tres collecti in nomine meo, ego cum eis sum (Matth. 18, 19. s.). Corruptores evangelii atque interpretes falsi extrema ponunt et superiora praetereunt, partis memores, et partem subdole comprimantes. Ut ipsi ab Ecclesia scissi sunt, ita capituli unius sententiam scindunt. Dominus enim cum discipulis suis unanimatem suaderet et pacem: Dico, inquit, vobis, quoniam si duobus ex vobis convenerit in terra, de omni re quaecumque petieritis, continget vobis a Patre meo, qui in coelis est. Ubicumque enim fuerint duo aut tres collecti in nomine meo, ego cum eis sum, ostendens non multitudini, sed unanimitati deprecantium plurimum tribui. Si duobus, inquit, ex vobis convenerit in terra, unanimatem prius posuit, concordiam pacis ante praemisit, ut conveniat nobis fideliter

ме – извор живе воде. Себи ископаше слабе зденце који не моју држати воду“ (Јер. 2, 13). Пошто не може бити другог крштења осим оног једнога, они умишљају да се крсте (тј. да имају Тајну крштења). Извор живота су напустили а обећавају благодат животодавне и спасоносне воде.⁹ Тамо се (приликом јеретичког крштења) људи не перу већ у ствари блате. Греси се не опраштају него се гомилају. Такво рођење не рађа децу Божију већ ђавољу. Лажју рођени, не разумеју обећање истине. Пошто су од невере произашли, губе благодат вере и не могу достићи заслугу мира они који мир Господњи раскидоше махнутошћу неслоге.

12. Нека се нико не вара погрешним тумачењем онога што је Господ казао: „*где су два или три сабрана у име моје, онде сам и ја међу њима*“ (Мт. 18, 20). Они лажни тумачи који кваре Јеванђеље то наводе, а прећуткују оно што је претходно казано. Наводе један део док други лукаво прикривају. Као што су сами одсечени од Цркве, тако одсецају и смисао овог стиха. Када је Господ својим ученицима на срце стављао једномислије и мир, рекао је: „*Заиста вам кажем: ако се два од вас сложе на земљи, у било којој ствари за коју се узмоле даће им Отац мој који је на небесима. Јер где су два или три сабрана у име моје, онде сам и ја међу њима*“ (Мт. 18, 19–20). Господ показује да се не даје више множини него простодушности оних који моле. Вели: „*ако се два од вас сложе на земљи [...]*“. Раније је истакао једномисленост и ставио је испред свега слогу мира, непрекидно и истрајно учећи

⁹ Кипријан има јаку свест о Тајни Крштења, као Тајни уласка у Цркву. Зато је за њега немислииво признавање крштења оних који су ван Цркве. Видети о овоме чланак о. Георгија Флоровског, *О границама Цркве*.

et firmiter docuit. Quomodo autem potest ei cum aliquo convenire, cui cum corpore ipsius Ecclesiae et cum universa fraternitate non convenit? Quomodo possunt duo aut tres in nomine Christi colligi, quos constat a Christo et ab ejus evangelio separari? Non enim nos ab illis, sed illi a nobis recesserunt. Et cum haereses et schismata postmodum nata sint, dum conventicula sibi diversa constituunt, veritatis caput atque originem reliquerunt. Dominus autem de Ecclesia sua loquitur, et ad hos qui sunt in Ecclesia loquitur, ut si ipsi concordēs fuerint, si secundum quod mandavit et monuit, duo aut tres licet, collecti unanimiter oraverint, duo aut tres licet sint, impetrare possint de Dei majestate quod postulant. Ubique fuerint duo aut tres collecti in nomine meo, ego, inquit, cum eis sum, cum simplicibus scilicet atque pacatis, cum Deum timentibus et Dei praecepta servantibus. Cum his duobus vel tribus licet esse se dixit, quomodo et cum tribus pueris in camino ignis fuit, et quia in Deum simplices atque inter se unanimes permanebant, flammis ambientibus medios spiritu roris animavit. Quomodo apostolis duobus in custodia clausis, quia simplices, quia unanimes erant, ipse adfuit, ipse resolutis carceris claustris, ut verbum quod fideliter praedicabant multitudini traderent, ad forum rursus imposuit. Quando ergo in praeceptis suis ponit et dicit: Ubi fuerint duo aut tres collecti in nomine meo, ego cum eis sum, non homines ab Ecclesia dividit qui instituit et fecit Ecclesiam, sed exprobrans discordiam perfidis, et fidelibus pacem sua voce commendans, ostendit magis esse se cum duobus aut tribus unanimiter orantibus quam cum dissidentibus plurimis, plusque impetrari posse paucorum concordii prece quam discordiosa oratione multorum.

да се морамо слагати. Али, како се може с неким слагати онај ко није сложан са самим телом Цркве и са свом браћом? Како се два или три могу састати у Христово име ако су одељени од Христа и његовог Јеванђеља? Јер нисмо ми отишли од њих него они од нас. Јереси и расколи настали су касније. Када, дакле, стварају за себе одељене скупштине, напуштају врело и извор истине. Док Господ говори о својој Цркви и говори онима који су у Цркви, да ако буду сложни, ако се буду по његовој вољи и заповести једномислено молили, чак и ако се скупе само два или три, могу измолити од Божијега величанства оно што траже. Јер каже: „*īде су два или три сабрана у име моје, онде сам и ја међу њима*“. Он је са простима и мирнима, са онима који се боје Бога и врше заповести Његове. Господ каже да је са њима, иако су [само] двојица или тројица. Тако је било и са тројицом младића у огњеној пећи (Дан. 3, 1–17). Пошто су пред Богом били смирени и међусобно сложни, освежавао их је росом усред огња који их је окруживао. Био је тако и уз двојицу Апостола затворених у тамници јер су били смирени и једномислени. Отворивши врата тамнице, опет их је довео на трг да пренесу народу реч коју су верно проповедали (Дап. 5, 19). У заповести своје, дакле, ставља и говори: „*īде су два или три сабрана у име моје, онде сам и ја међу њима*“. Али не одваја тиме људе од Цркве Онај који је Цркву установио и Који је твори. Он невернима замера неслогу, а својом речју вернима препоручује мир, учећи нас да је боље бити с двојицом или тројицом који се моле једномислено него с бројним расколницима. Такође показује да се више постиже сложном молитвом неколицине, него нескладном молитвом многих.

XIII. Pacatum Deum habere non potest, qui cum fratre pacem non habet.

Ideo et cum orandi legem daret, addidit dicens: Et cum steteritis ad orationem, remittite si quod habetis adversus aliquem, ut et Pater vester qui in coelis est remittat vobis peccata (Marc. 11, 25). Et ad sacrificium cum dissensione venientem revocat ab altari, et jubet prius concordare cum fratre, tunc cum pace redeuntem Deo munus offerre, quia nec ad Cain munera respexit Deus. Neque enim pacatum habere Deum poterat, qui cum fratre pacem per zeli discordiam non habebat. Quam sibi igitur pacem promittunt inimici fratrum? quae sacrificia celebrare se credunt aemuli sacerdotum? An secum esse Christum cum collecti fuerint opinantur, qui extra Christi Ecclesiam colliguntur?

XIV. Schismatis crimen nec sanguine abluitur.

Tales etiamsi occisi in confessione nominis fuerint, macula ista nec sanguine abluitur. Inexpiabilis et gravis culpa discordiae nec passione purgatur. Esse martyr non potest, qui in Ecclesia non est. Ad regnum pervenire non poterit, qui eam quae regnatura est dereliquit. Pacem nobis Christus dedit, concordēs atque unanimēs esse praecepit, dilectionis et caritatis foedera incorrupta atque inviolata (servari) mandavit. Exhibere se non potest martyrem, qui fraternam non tenuit caritatem. Docet hoc et contestatur Paulus apostolus dicens: Et si habuero fidem ita ut montes transferam, caritatem autem non habeam, nihil sum. Et si in cibos pauperum distribuero omnia mea et si tradidero corpus meum ut ardeam, caritatem autem non habeam, nihil proficio. Caritas magnanima est, caritas benigna est, caritas non aemulatur,

13. Из тог разлога када је дао правило молитве, рекао је и ово: „И кад стојите на молитви, прашајте ако што имате против кога; да и Отац ваш који је на небесима оћроси вама сајрешења ваша“ (Мк. 11, 25). А онога који у неслози приступа жртви са олтара позива и заповеда му да се прво измири са братом па да се затим врати с миром и принесе Богу жртву (Мт. 5, 23). Јер Каинове жртве Бог није ни погледао (Пост. 4, 5) јер није могао да живи у миру са Богом онај ко није имао са братом мир због неслоге и зависти. Какав мир обећавају себи они који су браћи непријатељи? Које жртве приносе они који свештеницима завиде? Када се окупљају сматрају да је Христос са њима, а окупљају се ван Цркве Христове?!

14. Такви, ако пострадају и док исповедају Име (Христово) (ништа им не помаже), (јер) та се љага не може спрати ни крвљу. Тежак је и неопростив грех раскола и он се не може очистити ни мучеништвом. Не може да буде мученик (сведок – *мартир*) онај ко није у Цркви нити може доћи у Царство (Божије) онај ко напусти ону (Цркву) која ће тамо царевати. Христос нам је дао мир и заповест да будемо сложни и једномислени. Заповедио је да имамо неоскврњену и непорочну свезу љубави и пажње. Онај ко није љубио браћу не може бити мученик. То и апостол Павле сведочи када каже: „И ако имам сву веру да и ѿре премештам, а љубави немам ништа сам. И ако раздам све имање своје, и ако предам тело своје да се сажеже, а љубави немам, ништа ми не користи. Љубав дуго шри, благоворна је, љубав не завиди, љубав се

non agit perperam, non inflatur, non irritatur, non cogitat malum, omnia diligit, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet. Caritas nunquam excidet (1. Cor. 13, 2. ss.). Nunquam, inquit, excidet caritas. Haec enim semper in regno erit, haec in aeternum fraternitatis sibi cohaerentis unitate durabit. Ad regnum coelorum non potest pervenire discordia. Ad praemium Christi, qui dixit: Hoc est mandatum meum, ut diligatis invicem, quemadmodum dilexi vos (Joan. 15, 12), pertinere non poterit, qui dilectionem Christi perfida dissensione violavit. Qui caritatem non habet, Deum non habet. Joannis beati apostoli vox est: Deus, inquit, dilectio est, et qui manet in dilectione, in Deo manet, et Deus in illo manet (1. Joan. 4, 16). Cum Deo manere non possunt, qui esse in Ecclesia Dei unanimes noluerunt. Ardeant licet flammis et ignibus traditi, vel objecti bestiis animas suas ponant, non erit illa fidei corona, sed poena perfidiae, nec religiosae virtutis exitus gloriosus, sed desperationis interitus. Occidi talis potest, coronari non potest. Sic se christianum esse profitetur quomodo et Christum diabolus saepe mentitur, ipso Domino praemonente et dicente: Multi venient in nomine meo dicentes: Ego sum Christus, et multos fallent (Marc. 13, 6). Sicut ille Christus non est, quamvis fallat in nomine, ita nec christianus videri potest, qui non permanet in evangelii ejus et fidei veritate.

XV. Praeceptis et monitis divinis obtemperandum est.

Nam et prophetare et daemonia excludere et virtutes magnas in terris facere sublimis utique et admirabilis res est, non tamen regnum coeleste consequitur quisquis in his omnibus invenitur, nisi recti et justi itineris observatione gradiatur. Denunciat Dominus et

не ѿорди, не надима се, не чини што не ѿрисују, не шражи своје, не раздражује се, не мисли о злу. Све сноси, свему се нада, све шри. Љубав никада не ѿрешаје..." (1. Кор. 13, 2–5.7–8). Рече: „Љубав никада не ѿрешаје“. Христос је рекао: „Ово је зајовесѝ моја – да љубиѝе једни друѝе као што ја вас љубим“ (Јн. 15, 12). Не може достићи (Царство) онај ко је нарушио љубав Христову неверним расколом. Онај ко љубави нема, ни Бога нема. Ово је реч блаженога Апостола Јована: „Бој је љубав, и који пребива у љубави, у Боју пребива и Бој у њему“ (1. Јн. 4, 16). Не могу са Богом остати они који нису хтели да буду истог ума у Цркви Божијој. Чак и да изгоре у огњу и живот свој положи предани огњу или бачени пред звери, то неће бити венац вере већ казна за неверје. То неће бити славни свршетак у сили вере већ разорење очаја. Такав може да буде погубљен, али овенчан не може бити. Представља се као хришћанин на исти начин као што и ђаво често лажно представља да је Христос. Сам Господ опомиње унапред и каже: „Многи ће доћи у моје име ѿворећи: ја сам (Христос). И многе ће ѿвевариши“ (Мк. 13, 6). Као што ђаво није Христос, иако вара Његовим именом, тако не може да буде хришћанин онај ко не остане у истини вере и Јеванђеља Христовог.

15. Прорицати, изгонити нечисте духове и чинити на земљи велика дела, свакако је чудесно и племенито. Царство небеско ипак не достиже онај ко се у свему томе затекне ако не пази на прави и праведни пут. Господ објављује и каже: „Многи ће ми рећи у онај дан: Господе, Господе, нисмо ли у име твоје ѿроковали,

dicit: Multi mihi dicent in illo die: Domine, Domine, nonne in tuo nomine prophetavimus, et in tuo nomine daemonia exclusimus, et in nomine tuo virtutes magnas fecimus? Et tunc dicam illis: Nunquam vos cognovi, recedite a me qui operamini iniquitatem (Matth. 7, 22. s.). Justitia opus est, ut promereri quis possit Deum judicem. Praeceptis ejus et monitis obtemperandum est, ut accipiant merita nostra mercedem. Dominus in evangelio suo, cum spei et fidei nostrae viam compendio breviantur dirigeret: Dominus Deus tuus, inquit, Deus unus est; et: Diliges Dominum Deum tuum de toto corde tuo, et de tota anima tua, et de tota virtute tua. Hoc est primum mandatum; et secundum simile huic: Diliges proximum tuum tamquam te. In his duobus praeceptis tota lex pendet et prophetae (Marc. 12, 29. ss.). Unitatem simul et dilectionem magisterio suo docuit, prophetas omnes et legem praeceptis duobus inclusit. Quam vero unitatem servat, quam dilectionem custodit aut cogitat, qui discordiae furore vesanus Ecclesiam scindit, fidem destruit, pacem turbat, caritatem dissipat, sacramentum profanat?

XVI. Schismata praedicta sunt.

Malum hoc, fidelissimi fratres, jam pridem coeperat; sed nunc crevit ejusdem mali infesta clades, et exurgere ac pullulare plus coepit haereticae perversitatis et schismatum venenata pernicies, quia et sic in occasu mundi fieri oportebat, praenunciante per apostolum nobis et praemonente Spiritu sancto: In novissimis, inquit, diebus aderunt tempora molesta, et erunt homines sibi placentes, superbi, tumidi, cupidi, blasphemi, parentibus in dicto non audientes, ingrati,

и *твојим именом демоне изгнали, и твојим именом чудеса многа творили? И тада ћу им јавно казати: Никада вас нисам знао; идиће од мене ви који чините безаконе*“ (Мт. 7, 22–23). Праведност је потребна да би неко могао да заслужи награду од Бога као судије. Морамо се покоровати заповестима и опоменама Божијим да бисмо добили награду за своје заслуге. Кратко и сажето Господ у Јеванђељу износи пут наше наде и вере, и говори: „Господ Бој наш је Господ једини; И љуби Господа Бога своја свим срцем својим и свом душом својом, и свим умом својим, и свом снајом својом. Ово је прва заповест. И другија ја као и ова: Љуби ближњега својега као самога себе. На ове две заповести висе сав Закон и пророци“ (Мк. 12, 29–30). Поучавао је (Христос) у исто време и јединству и љубави. Сав Закон и пророке укључио је у ове две заповести. Али које то јединство чува и какву љубав има онај ко чини раздор у Цркви и који је бесан махнитошћу неслоге те стога руши веру, квари мир, расипа љубав и бешчисти Тајну (евхаристије)?

16. Већ је раније почело ово зло, верна браћо, али је тек сада израстао његов погубни плод. Све се више уздижу и узимају маха смртоносне и отровне јереси покварености и раскола. Јер тако мора да се догоди на крају света. Прорекао је и наговестио преко Апостола Дух Свети и опоменуо, рекавши: „Али ово знај да ће у последње дане настати тешка времена. Јер ће људи бити самољубиви, среброљубиви, хвалисави, горделивци, хулници, нејошлушни, родитељима, неблагодарни, нејобожни,

impīi, sine affectu, sine foedere, delatores, incontinentes, immītes, bonum non amantes, proditores, procaces, stupore inflati, voluptates magis quam Deum diligentes, habentes deformationem religionis; virtutem autem ejus abnegantes. Ex iis sunt qui repunt in domos, et praedantur mulierculas oneratas peccatis, quae ducuntur variis desideriiis, semper discentes, et nunquam ad scientiam veritatis pervenientes. Et quomodo Jamnes et Mambres restiterunt Moysi, sic et hi resistunt veritati, sed non proficient plurimum. Imperitia enim eorum manifesta erit omnibus, sicut et illorum fuit (2. Tim. 3, 1. ss.). Adimplentur quaecunque praedicta sunt, et appropinquante jam seculi fine, hominum pariter ac temporum probatione venerunt. Magis ac magis adversario saeviente error fallit, extollit stupor, livor incendit, cupiditas excoecat, depravat impietas, superbia inflat, discordia exasperat, ira praecipitat.

XVII. Schismatici fugiendi sunt.

Non tamen nos moveat aut turbet multorum nimia et abrupta perfidia, sed potius fidem nostram praenuntiatae rei veritate corroboret. Ut quidam tales esse coeperunt, quia haec ante praedicta sunt, ita ceteri fratres ab ejusmodi caveant, quia et haec ante praedicta sunt, instruente Domino et dicente: Vos autem cavete, ecce praedixi vobis omnia (Marc. 13, 23). Vitae, quaeso vos (fratres), ejusmodi homines, et a latere atque auribus vestris perniciose colloquia velut contagium mortis arcete, sicut scriptum est: Sepi aures tuas spinis, et noli audire linguam nequam (Eccli. 28, 28). Et iterum: Corrumpunt

безосећајни, нејомирљиви, клеветници, неустдржљиви, сурови, недоброљубиви, издајници, најрасијши, надувени, више сластољубиви него бољољубиви, који имају изглед побожности а њезине силе су се одрекли. И клони се ових. Јер су од ових они који се увлаче у куће и заводе жене које су најоварене тресима и вођене различитим ђожудама. Које се свагда уче, и никад не могу да дођу до познања истине. Као што се Јаније и Јамврије противили Мојсију, тако се и ови противили истини, људи изопаченога ума, нејоуздани у вери. Али неће више најредовати; јер ће њихово безумље постати очигледно свима, као што се десило и са онима“ (2. Тим. 3, 1–9). Обистињује се све што је проречено. будући да се крај света већ примиче и већ је наступио, што доказују и људи и времена. Уз бес непријатеља све више и више уништава заблуда, глупост уздиже, завист распирује, себичност заслепује, непобожност квари, понос надима, неслога распаљује, гнев упропашћује.

17. Нека нас ипак прекомерно и нагло неверништво (отпадништво) многих не погађа или узнемирава, већ нека радије ојача наша вера јер се обистињује оно што је наговештено. Јер као што су неки су постали овакви како је раније казано, нека се тако остала браћа чувају таквих, јер је и то раније предсказано када нас Господ подучава и говори: „Али ви се чувајте; ево све сам вам казао унапред“ (Мк. 13, 23). Молим вас, браћо, избегавајте такве људе, и као смртну заразу одагнајте од себе и својих ушију обесне разговоре. Као што је написано: „огради своје уши шрњем и не

ingenia bona confabulationes pessimae (1. Cor. 15, 33). Docet Dominus et admonet a talibus recedendum. Coeci sunt, inquit, duces coecorum. Coecus autem coecum ducens simul in foveam cadunt (Matth. 15, 14). Aversandus est talis atque fugiendus quisquis fuerit ab Ecclesia separatus. Perversus est huiusmodi et peccat, et est a semetipso damnatus. An esse sibi cum Christo videtur qui adversus sacerdotes Christi facit, qui se a cleri ejus et plebis societate secernit? Arma ille contra Ecclesiam portat, contra Dei dispositionem repugnat. Hostis altaris, adversus sacrificium Christi rebellis, pro fide perfidus, pro religione sacrilegus, inobsequens servus, filius impius, frater inimicus, contemptis episcopis et Dei sacerdotibus derelictis, constituere audet aliud altare, precem alteram illicitis vocibus facere, dominicae hostiae veritatem per falsa sacrificia profanare, nec scire quoniam qui contra ordinationem Dei nititur, ob temeritatis audaciam divina animadversione punitur.

XVIII. Schismaticorum poenae in Veteri Testamento.

Sic Chore et Dathan et Abiron, qui sibi contra Moysen et Aaron sacerdotem sacrificandi licentiam vindicare conati sunt, poenas pro suis statim conatibus pependerunt (Num. 16, 27). Terra compagibus ruptis in profundum sinum patuit, stantes atque viventes recedentis soli hiatus absorbit. Nec tantum eos qui auctores fuerant Dei indignantis ira percussit, sed et ceteros ducentos quinquaginta participes ejusdem furoris et comites, qui coagulati cum iisdem

слушај језик безбожног“ (Сир. 28, 24).¹⁰ И опет: „Зли разговори кваре добре обичаје“ (1. Кор. 15, 33). Господ нас учи и опомиње да се клонимо таквих, говорећи: „Слейи су вођи слейима. А слей слейота ако води, оба ће у јаму њаси“ (Мт. 15, 14). Од свакога ко се одвојио од Цркве морамо се окренути и побећи. Такав је покварен и грешни, сам себе осуђујући (Тит 3, 11). Да ли мисли да има Христа онај ко ради против Христових свештеника те се одваја од заједништва са његовим свештенством и народом? Такав носи оружје против Цркве и бори се против Божије одредбе. Тај је противник олтара, буни се против жртве Христове, неверан је уместо да је веран, светован у односу на веру, непокорни слуга, безбожни син, непријатељски брат који презревши епископе и оставивши свештенике Божије, усуђује се да подигне други жртвеник да обавља другу молитву речима за које није добио овлашћење, оскрнављујући истину Господњу лажним жртвама, не знајући да онога ко се противи Божијем поретку чека божанска казна.

18. Тако су Кора, Датан и Авирон, који су покушали да присвоје право на жртвовање противећи се Мојсију и Арону, одмах били кажњени за своје покушаје. Земља је, сломивши своје везе, отворила дубоку провалију, и процеп који је повлачио земљу прогутао је људе док су живи стајали. Није међутим, гнев озлојеђеног Бога ошинуо само оне који су били вође; исто тако је и осталу двестапедесеторицу као судеонике и сараднике истог лудила, повезане са њима у смелости – спалио огањ који од Бога излази осветом која није чекала. Тако опомиње и показује да је

¹⁰ Овако стоји код Св. Кипријана и у Вулгати.

simul ad audaciam fuerant, exiens a Domino ignis properata ultione consumpsit, admonens scilicet et ostendens contra Deum fieri quidquid improbi fuerint ad destruendam ordinationem Dei humana voluntate conati. Sic et Ozias rex, cum thuribulum ferens et contra legem Dei sacrificium sibi violenter assumens, resistente sibi Azaria sacerdote, obtemperare nollet et cedere, divina indignatione confusus et leprae varietate in fronte maculatus est, ea parte corporis notatus offenso Domino, ubi signantur qui Dominum promerentur (2. Paral. 26, 19). Et filii Aaron, qui imposuerunt altari ignem alienum, quem non praeceperat Dominus, in conspectu statim Domini vindicantis extincti sunt.

XIX. Gravitas criminis schismatis.

Quos imitantur scilicet atque sectantur qui Dei traditione contempta alienas doctrinas appetunt et magisteria humanae institutionis inducunt; quos increpat Dominus et objurgat in evangelio suo dicens: Rejicitis mandatum Dei, ut traditionem vestram statuatis (Marc 7, 9). Pejus hoc crimen est quam quod admisisse lapsi videntur; qui tamen in poenitentia criminis constituti Deum plenis satisfactionibus deprecantur. Hic Ecclesia quaeritur et rogatur, illic Ecclesiae repugnatur; hic potest necessitas fuisse, illic voluntas tenetur in scelere. Hic qui lapsus est sibi tantum nocuit, illic qui haeresim vel schisma facere conatus est multos secum trahendo decepit. Hic animae unius est damnum, illic periculum plurimorum. Certe peccasse se hic et intelligit et lamentatur et plangit; ille

противно Богу све што су непоштени покушали. Хтели су људском вољом да униште Божије устројење (Бр. 16, 1–35) делајући против Бога. Тако је било и с царем Осијом који је, узевши у своје руке кадионицу, приграбио на силу за себе жртву, противно Божијем закону. Одупрео му се свештеник Азарија, али он није хтео да послуша нити да одустане, па је био посрамљен гневом Божијим и на челу упрљан лепром. Зато што је увредио Господа, обележен је на ономе делу тела где знак добијају они који Богу угоде (2. Днев. 26, 16–23). И Аронови су синови, који су на олтар ставили туђ огањ како Господ није заповедио, истога тренутка уморени пред лицем Господа осветника (Лев. 10, 1).

19. Овима које смо поменули, свакако следују и њихов удео наслеђују они који презиру предање Божије, и трагају за страним учењима уводећи установе које људи смислише. У своме Јеванђељу напада их и прекорева Господ, рекавши: „*укидаџе зајовијестѝ Божију да своје предање сачуваџе!*“ (Мк. 7, 9). Изгледа да је овај злочин већи од онога који су починили пали,¹¹ јер ови, пошто су то учинили, раскајаше се за грех свој, и умољавају Бога својим трудом. Док ови (пали) траже и моле Цркву, ови јој сеprotиве. Код палих се може говорити о примораности, док расколници слободном вољом остају у злоделу. Ко је пао, себи је нанео штету, док је онај који је посегнуо за јереси или расколом, многе завео и са собом повукао. У првом случају нанесена је штета једној души, а у другоме су многи доведени у опасност. Овај што је пао, разуме да је погрешно па

¹¹ Мисли се на оне који су се приликом гоњења одrekli Христа.

tumens in pectore suo, et in ipsis sibi delictis placens, a matre filios segregat, oves a pastore sollicitat, Dei sacramenta disturbat. Et cum lapsus semel peccaverit, ille quotidie peccat. Postremo lapsus martyrium postmodum consecutus potest regni promissa percipere; ille si extra Ecclesiam fuerit occisus ad Ecclesiae non potest praemia pervenire.

XX. Confessores sibi caveant a tanto crimine.

Ne quisquam miretur, dilectissimi fratres, etiam de confessoribus quosdam ad ista procedere, inde quoque aliquos tam nefanda quam gravia peccare. Neque enim confessio immunem facit ab insidiis diaboli, aut contra tentationes et pericula et incursus atque impetus seculares adhuc in seculo positum perpetua securitate defendit. Ceterum nunquam in confessoribus fraudes et stupra et adulteria postmodum videremus, quae nunc in quibusdam videntes ingemiscimus et dolemus. Quisquis ille confessor est, Salomone major aut melior aut Deo carior non est: qui tamen quamdiu in viis Domini ambulavit, tamdiu gratiam quam de Domino fuerat consecutus obtinuit; postquam dereliquit Domini viam, perdidit et gratiam Domini. Et ideo scriptum est: Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam (Апoc. 3, 11). Quod utique Dominus non minaretur auferri posse coronam iustitiae, nisi quia recedente iustitia recedat necesse est et corona.

зато запомаже и плаче, док се расколник горди у своме греху, мислећи о себи добро у својим преступима. Такав одваја синове од мајке и овце мами од пастира, уништавајући Тајне Божије. Онај који је отпао (приликом гоњења) сагрешио је једном, а овај греши непрестано. На концу, онај који је отпао (услед гоњења) може касније да задобије мучеништво, и да стекне обећано Царство, док овај (=расколник) ако буде убијен изван Цркве, не може допрети до награда Цркве.

20. Нико нека се љубљена браћо не чуди, што су неки и од исповедника¹² пошли за таквима. Неки од њих зато веома безбожно и тешко греше, пошто исповедништво вере никога не чини недоступним за замке ђавола. Исповедник који борави у свету није својим исповедништвом заштићен трајном сигурношћу против искушења, погибљи, напада и насртаја својствених свету. Јер када не би тако било, никада код исповедника не бисмо видели преваре, телесности и прељубе које код неких видимо те плачемо и тугујемо. Ма какав да је дотични исповедник, није од Соломона ни већи ни бољи ни Богу милији. А ипак је и Соломон само дотле док је ишао стазама Господњим имао благодат коју је стекао од Господа, а када је напустио пут Господњи, изгубио је и благодат Његову (1. Цар. 11, 9). Зато је написано: „*држи што имаш, да нико не узме вијенца твога*“ (Откр. 3, 11). Господ свакако не би претио одузимањем венца праведности, када и круна не би нужно нестајала пошто нестане праведности.

¹² Исповедницима су називани они који су претрпели страдање за Христа али су преживели страдање. Због свог исповедништва били су веома цењени у Цркви, али су неки од њих себи давали за право да чине ствари о којима може одлучивати само предстојатељ евхаристијског сабрања – епископ.

XXI. Post confessionem periculum est majus, quia plus adversarius provocatus est.

Confessio exordium gloriae est, non meritum jam coronae; nec perficit laudem, sed initiat dignitatem; cumque scriptum sit: Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit (Matth. 10, 22), quidquid ante finem fuerit, gradus est, quo ad fastigium salutis ascenditur, non terminus quo jam culminis summa teneatur. Confessor est; sed post confessionem periculum majus est, quia plus adversarius provocatus est. Confessor est: hoc magis stare debet cum Domini evangelio, per evangelium gloriam consecutus a Domino. Ait enim Dominus: Cui multum datur, multum quaeritur ab eo; et cui plus dignitatis adscribitur, plus de illo exigitur servitutis (Luc. 12, 48). Nemo per confessoris exemplum pereat, nemo injustitiam, nemo insolentiam, nemo perfidiam de confessoris moribus discat. Confessor est. Sit humilis et quietus, sit in actu suo cum disciplina modestus; ut qui Christi confessor dicitur, Christum quem confitetur imitetur. Nam cum dicat ille: Qui se extollit humiliabitur, et qui humiliat se exaltabitur (Luc. 18, 14), et ipse a Patre exaltatus sit, quia se in terris sermo et virtus et sapientia Dei Patris humiliavit, quomodo potest extollentiam diligere qui et nobis humilitatem sua lege mandavit, et ipse a Patre amplissimum nomen praemio humilitatis accepit? Confessor est Christi, sed si non postea blasphemetur per ipsum majestas et dignitas Christi. Lingua Christum confessa non sit maledica, non sit turbulenta, non conviciis et litibus perstrepsens audiat, non contra fratres et Dei sacerdotes post verba laudis serpentis venena jaculetur. Ceterum si

21. Исповедништво вере је тек почетак прослављења и још увек није заслужени венац. Оно не даје савршено прослављење већ представља почетак достојанства. Написано је: „*Ко ђреџриџи до краја, сџаиће се*“ (Мт. 10, 22). Све оно што је пре краја само је степенџи којим се узлази до циља спасења, а није крај којим се заузима врхунац врха. Ако је неко исповедник, након исповедништва је погибао још већа јер је непријатељ (= ђаво) још више изазван. Ако је неко тај који је признао (Христа) тим више морао да слуша Јеванђеље Господње, по коме је од Господа и задобио славу. Господ каже: „*А од свакоџа коме је мноџо дано, мноџо ће се и џражиџи: а коме је џовјерено мноџо, од њеџа ће се више искаџи*“ (Лк. 12, 48). Нека због примера исповедника нико не пропадне. Нека се нико не поведе за лошим примером исповедника и тако се научи неправедности, бахатости, неверовању. Ако је неко исповедник нека буде смирен и мирољубив, нека буде скроман у ономе што је до њега. Онај ко се назива исповедником Христовим, нека следује Христа којеџ исповеда. Христос је рекао: „*сваки који себе узвисује џонизџиће се, а који себе џонизује узвисиће се*“ (Лк. 18, 14). И Господа (= Христа) је узвисио Отац, иако се будући Реч, Сила и Премудрост Бога Оца био понизџио (Фил. 2, 8–9) на земљи. Зар би могао да воли гордост Онај који нам је у своме закону заповедио смиреност, а и сам је од Оца као награду за смиреност примио „*име које је изнад свакоџа имена*“ (Фил. 2, 9)?! Христовим исповедником се неко може назвати само ако се касније због њега не проклиње господство Христово и достојанство. Језик који је „*џпризнао Христџа*“ (Фил. 2, 11) нека не клевеће. Нека не буде немиран, нека бучно не

culpabilis et detestabilis postmodum fuerit, si confessionem suam mala conversatione prodegerit, si vitam suam turpi foeditate maculaverit, si Ecclesiam denique, ubi confessor factus est, derelinquens, et unitatis concordiam scindens, fidem primam perfidia posteriore mutaverit, blandiri sibi per confessionem non potest, quasi sit electus ad gloriae praemium, quando ex hoc ipso magis creverint merita poenarum.

XXII. Quorundam lapsus aliis non obest.

Nam et Judam inter apostolos Dominus elegit, et tamen Dominum Judas postmodum tradidit. Non tamen idcirco apostolorum fides et firmitas cecidit, quia proditor Judas ab eorum societate defecit. Sic et hic non statim confessorum sanctitas et dignitas comminuta est, quia quorundam fides fracta est. Beatus Paulus apostolus loquitur in epistola sua dicens: Quid enim si exciderunt a fide quidam illorum, numquid infidelitas illorum fidem Dei evacuavit? Absit. Est enim Deus verax, omnis autem homo mendax (Rom. 3, 3). Stat confessorum pars major et melior in fidei suae robore et in legis ac disciplinae dominicae veritate; nec ab Ecclesiae pace discedunt qui se in Ecclesia gratiam consecutos de Dei dignatione meminerunt; atque hoc ipso ampliore consequuntur fidei suae laudem, quod ab eorum perfidia segregati, qui juncti confessionis consortio fuerunt, a contagio criminis recesserunt, vero illuminati evangelii lumine, pura et candida Domini luce radiati, tam sunt in conservanda Christi pace laudabiles, quam fuerunt in diaboli congressione victores.

изговара препирања и свађе. Нека после речи хвале не блује змијске отрове против браће и свештеника Божијих. Уосталом, ако исповедник накнадно постане кривац и вредан презира, ако своје исповедање вере поквареним животом сведе ни на шта, ако укаља живот свој срамном ругобом, ако на крају остави и Цркву у којој је постао исповедник и тако разори слогу јединства и ранију веру замени каснијим неверовањем, (такав) не може да умисли да због раније исказане вере одабран за награду славе, пошто су из његових поступака пре произишли разлози за казне.

22. Господ је за апостола изабрао и Јуду (Лк. 6, 16) који Га је ипак касније издао. И поред свега тога чврстина и вера осталих апостола није нестала зато што је издајник Јуда напустио њихову заједницу. На исти начин ни ми овде не потамњујемо светлост исповедника због тога што је код неких од њих вера пресахла. У својој посланици блажени Апостол каже: „Јер иша ако неки не вјероваше? Зар ће њихово не вјеровање вјеру Божију укинути? Никако! Нејо, нека је Бој истиниш, а човјек је сваки лажа“ (Рим. 3, 3–4). Већи и бољи део исповедника стоји у снази своје вере, у истини закона и учења Господњег. Не отуђују се од мира са Црквом они који памте да су у Цркви задобили Божију благодат. Штавише, задобијају већу славу за своју веру јер се одвајају од неверовања оних са којима су били повезани заједничким исповедништвом. На тај начин су се суздржали од болести злих дела. Такви су уистину просветљени светлом Јеванђеља. Прожети су чистим и сјајним светлом Господњим. Они су достојни похвале због тога што чувају мир Христов у истој мери као и због тога што су издржали нападе нечастивог.

XXIII. *Seducti ad unitatem redeant.*

Opto equidem, dilectissimi fratres, et consulo pariter et suadeo, ut, si fieri potest, nemo de fratribus pereat et consentientis populi corpus unum gremio suo gaudens mater includat. Si tamen quosdam schismatum duces et dissensionis auctores in coeca et obstinata dementia permanentes non potuerit ad salutis viam consilium salubre revocare, ceteri tamen vel simplicitate capti, vel errore inducti, vel aliqua fallentis astutiae calliditate decepti, a fallaciae vos laqueis solvite, vagantes gressus ab erroribus liberate, iter rectum viae coelestis agnoscite. Contestantis apostoli vox est: Praecipimus vobis, inquit, in nomine Domini nostri Jesu Christi, ut recedatis ab omnibus fratribus ambulantes inordinate et non secundum traditionem quam acceperunt a nobis (2 Thess. 3, 6). Et iterum dicit: Nemo vos decipiat inanibus verbis. Propterea enim venit ira Dei super filios contumaciae. Nolite ergo esse participes eorum (Eph. 5, 6). Recedendum est a delinquentibus, vel imo fugiendum, ne dum quis male ambulans jungitur, et per itinera erroris et criminis graditur, a via veri itineris exerrans, pari crimine et ipse teneatur. Deus unus est, et Christus unus, et una Ecclesia ejus, et fides una, et plebs una in solidam corporis unitatem concordiae glutino copulata. Scindi unitas non potest, nec corpus unum discidio compaginis separari, divulsis laceratione visceribus in frustra discerpi. Quidquid a matrice discesserit, seorsum vivere et spirare non poterit, substantiam salutis amittit.

XXIV. *Pax amanda est.*

Monet nos Spiritus sanctus et dicit: Quis est homo qui vult vitam et amat videre dies

23. Желим, љубљена браћо, саветујем и подстичем да ако је могуће, нико од браће не пропадне. Нека радосна мати (= Црква) сачува у своме крилу једно тело народа у сагласју. Уколико се ипак догоди да поједине творце и вође раскола који устрајавају у свом слепом и тврдокорном безумљу добар савет не врати на пут спасења, барем се ви остали, који сте због своје простоте заведени у заблуду или сте преварени каквом замком лукавога, ослободите сопствених окова. Свој пут изгубљених ослободите заблуда, спознавши исправни пут стазе небеске. Апостол сведочи говорећи: „Зайовиједамо вам ђак, браћо, у име Госѡда нашега Исуса Христѡа, да се клонише од свакога браћѡа који живи неуредно, а не по предању које примише од нас“ (2. Сол. 3, 6). И опет вели: „Нико да вас не заваљава ѡразним ријечима; јер због тога долази њев Божији синове ѡрошљивљѡа. Не будише, дакле, саучесници њихови“ (Еф. 5, 6–7). Потребно је уклонити се од оних који греше, чак од њих треба побећи. На тај начин се нећемо везати за оне који се зло владају нити ћемо кренути путевима заблуде и злих дела. Тако нећемо скренути с правца правога пута нити ћемо сами запасти у исто неваљалство. Бог је један и један је Христос, и једна је Црква његова, и вера је једна, и један је народ сједињен споном слоге у суштинско јединство тела. Немогуће је уништити јединство, нити је могуће и једно тело раставити раздвајањем зглобова, нити се насилним кидањем утробе може раставити на делове. Оно што се откине од материце, не може више да живи за себе нити може да дише, него губи саму суштину спасења.

24. Дух нас Свети опомиње говорећи: „Који је човек који жели живота, који љуби

optimos? Contine linguam tuam a malo, et labia tua ne loquantur insidiose. Declina a malo et fac bonum, quaere pacem et sequere eam (Ps. 33, 13. ss.). Pacem quaerere debet et sequi filius pacis; a dissensionis malo continere linguam suam debet qui novit et diligit vinculum caritatis. Inter sua divina mandata et magisteria salutaria passioni jam proximus Dominus addidit, dicens: Pacem dimitto vobis, pacem meam do vobis (Joan. 14, 27). Hanc nobis hereditatem dedit, dona omnia suae pollicitationis et praemia in pacis conservatione promisit. Si coheredes Christi sumus, in Christi pace maneamus. Si filii Dei sumus, pacifici esse debemus. Beati, inquit, pacifici, quoniam ipsi filii Dei vocabuntur (Matth. 5, 9). Pacificos esse oportet Dei filios, corde mites, sermone simplices, affectione concordēs, fideliter sibi unanimatis nexibus cohaerentes.

XXV. Exemplum primorum fidelium.

Haec unitas sub apostolis olim fuit. Sic novus credentium populus, Domini mandata custodiens, caritatem suam tenuit. Probat Scriptura divina quae dicit: Turba autem eorum qui crediderant anima et mente una agebant (Act. 4, 32). Et iterum: Et erant perseverantes omnes unanimes in oratione cum mulieribus et Maria quae fuerat mater Jesu et fratribus ejus (ib. 1, 14). Et ideo quia efficacibus precibus orabant, ideo impetrare cum fiducia poterant quodcumque de Domini misericordia postulabant.

XXVI. Quantum distamus a fervore primorum fidelium.

In nobis vero sic unitas diminuta est, ut et largitas operationis infracta est. Domos

*да види дане добре? Уздржи језик свој од зла и уста твоја да не љоворе лаж. Уклони се од зла и чини добро, шражи мира и иди за њим“ (Пс. 33, 13–14).*¹³ Онај ко је син мира мора да тражи и да следује миру. Онај ко упозна и заволи свезу љубави дужан је да суздржи свој језик од зла неслоге. Господ је, када је био већ сасвим близу страдању, додао и следеће својим божанским и спасоносним заповестима: „*Мир вам остављам, мир свој дајем вам*“ (Јн. 14, 27). Ово наслеђе нам је даровао. Све своје дарове и обећања, дао је за служење миру. Ако смо Христови наследници, потребно је да останемо у миру Христовом. Ако смо синови Божији, морамо бити љубитељи мира. Речено је: „*Блажени мирошворици јер ће се синови Божији назвати*“ (Мт. 5, 9). Синови Божији треба да буду мирољубиви, благи у срцу, једноставни у говору, сложни у осећању, међу собом верно сједињени најтешијим везама.

25. Некада у доба апостола владало је такво јединство. Нови народ верујућих вршио је заповести Господње и тако извршавао Његову љубав. Писмо то доказује када говори: „*А у народа који љоверова беше једно срце и једна душа*“ (Дап. 4, 32). И опет: „*Ови сви бијаху истирајно и једнодушно на молишви и мољењу, са женама и са Маријом мајером Исусовом и са браћом његовом*“ (Дап. 1, 14). Због тога је њихова молитва имала успеха. Због тога су са сигурношћу могли да измоле оно што су тражили од милосрђа Божијег.

26. У нама се пак тако смањила једнодушност да је ослабила и ширина деловања. У оно доба су продавали куће и

¹³ Превод усклађен према еп. Атанасије (Јевтић), *Псалтир*, 2000, стр. 46.

tunc et fundos venundabant, et thesauros sibi in coelo reponentes, distribuenda in usus indigentium pretia apostolis offerebant. At nunc de patrimonio nec decimas damus; et cum vendere jubeat Dominus, emimus potius et augemus. Sic in nobis emarcuit vigor fidei, sic credentium robur elanguit. Et idcirco Dominus tempora nostra respiciens in evangelio suo dicit: Filius hominis cum venerit, putas inveniet fidem in terra (Luc. 18, 8)? Vidimus fieri quod ille praedixit. In Dei timore, in lege justitiae, in dilectione, in opere fides nulla est. Nemo futurorum metum cogitat, diem Domini et iram Dei, et incredulis ventura supplicia, et statuta perfidis aeterna tormenta nemo considerat. Quicquid metueret conscientia nostra, si crederet. Quia non credit omnino, nec metuit. Si autem crederet, et caveret; si caveret, evaderet. Excitemus nos quantum possumus, dilectissimi fratres, et somno inertiae veteris abrupto, ad observanda et gerenda Domini praecepta vigilemus. Simus tales quales esse nos ipse praecepit dicens: Sint lumbi vestri accincti et lucernae ardentes (in manibus vestris), et vos similes hominibus exspectantibus dominum suum, quando veniat a nuptiis, ut cum venerit et pulsaverit, aperiant ei. Beati servi illi quos adveniens Dominus invenerit vigilantes (ib. 12, 35, ss.). Accinctos nos esse oportet, ne cum expeditionis dies venerit, impeditos nos et implicitos apprehendat. Luceat in bonis operibus nostrum lumen et fulgeat, ut ipsum nos ad lucem claritatis aeternae de hac seculi nocte perducatur. Exspectemus solliciti semper et cauti adventum Domini repentinum, ut

земље (Дап. 2, 45) а благо су сабирали на небесима (Мт. 6, 20). Пред ноге апостола стављали су своје зараде да се дају онима којима је било потребно (Дап. 4, 34), а ми данас од свога иметка не дајемо ни десетину. Господ нам заповеда да продамо оно што имамо (Лк. 12, 33), а ми рађе купујемо и увећавамо. Сила вере у нама толико је изгубила на снази! На исти начин је и снага код верника ослабила! Зато, имајући наше време у виду, Господ у своме Јеванђељу говори: *„Када дође Син човечији, хоће ли наћи вере на земљи“* (Лк. 18, 8)?! И видимо да се обистињује оно што је Господ прорекао. Нема више никакве вере у страх Господњи, у закон праведности, у љубав, у дело. Нико се не боји онога што ће доћи. Нико не води рачуна о Дану Господњем, о гневу Божијем, будућим мукама за неверне и утврђене вечне патње за њих. Свега тога би се бојали када би веровали. Али пошто не верујемо, ни не бојимо се. Када бисмо веровали, и чували бисмо се, а када бисмо се чували, томе бисмо и избегли. Љубљена браћо, подстичимо једни друге колико можемо. Прекинемо сан древне спорости. Бдијмо опслужујући и вршећи заповести Господње. Будимо онакви какви морамо бити по заповести Његовој када каже: *„Нека буду бедра ваша ојасана и светиљке зајале. А ви слични људима који чекају Господара својега, када ће се враћати са свадбе да му, чим дође и куће, одмах отворе. Благо слушама оним које Господар дошавши нађе будне. Заиста вам кажем да ће се ојасати, и ојасатиће их, и присејућиће им да им служе“* (Лк. 12, 35–37). Треба да будемо опасани да нас у дан доласка када дође не затекне неспремне и сметене. Нека светлост наша гори и блиста у *„добрим делима“*

quando ille pulsaverit, evigilet fides nostra, vigilantiae praeonium de Domino receptura. Si haec mandata servantur, si haec monita et praecepta teneantur, opprimi dormientes diabolo fallente non possumus, servi vigiles Christo dominante regnabimus.

(Мт. 5, 16). На тај начин ће нас нас из таме овога света довести светлу вечнога сјаја. Свагда очекујмо, са сваком бригом и пажњом, изненадни долазак Господњи. Када покуца, нека се расани вера наша која ће од Господа примити награду за бдења. Ако сачувамо ове наредбе и ако се задрже ове опомене и заповести, ђаво нас не може изненадити и преварити као оне који су заспали. И ми ћемо, као будне слуге, царевати са Христом.

превод и коментари:
презвитер мр Александар Ђаковац

БОГОСЛОВСКЕ ОСНОВЕ БЛАГОДАТНЕ ПЕДАГОГИЈЕ СВЕТОГ ЈОВАНА ЗЛАТОУСТА

Епископ

др. Јован Пурић

Академија Српске

Православне Цркве

за уметности и конзервацију

Апстракт: У својој ејзеџези св. Јован Златоусти је синтетисао елементе александријске и антиохијске школе тумачења, и изабрао искључивости својих антиохијских учитеља и прешходника. У његовом бојословљу тријадологија јесте прототип афофатичкој бојословља, а икономија – катифатичкој, односно педагошкој бојословља. У христологији, Златоусти је настављач христологије катодокијских Отаца. Златоусти тријадологију и тријадолошку терминологију катодокијске теологије изражава појмовима педагошкој дискурса, у педагошком кључу. Он упућује на утемељујући значај Оваиложења за хришћанску педагогију у свим њеним аспектима и димензијама. Оваиложење Логоса јесте и основ, и средиште, и испуњење Божанске педагогије сасења.

Кључне речи: Св. Јован Златоусти, Свето Писмо, ејзеџеза, тријадологија, христологија, икономија, педагогија

О Јовану Златоусту као великом јерарху и учитељу Васељенске Цркве,¹ мартирском проповеднику Јеванђеља Христовог, ненадмашном егзегети Светога Писма и теологу–мистичару делатнога добра² у хришћанском свету и друштву Византије друге половине IV и почетка V века, у богословској науци хришћанског Истока и Запада изречено је много тога, написано непребројиво мноштво научних – историографских, биографских и патролошких студија и есеја, објављено на стотине монографских и зборничких издања.

Но, пре било каквог разматрања питања теолошких основа и оквира педагошке теорије и праксе Јована Златоуста, неопходно је да се, без оклевања и одлучно, отклони погрешна представа о Св. Златоусту као хришћанском „етичару“ и „практичару“ који се, како се тврди, мало или готово уопште није бавио теолошким и теоријским темама и проблемима. Оваква представа се, током векова после реформације, уобличила, првенствено, у протестантској рационалистички заснованој и пијетистички оријентисаној богословској мисли и литератури, да би, потом, извршила одређени утицај и на римокатоличку рецепцију Златоустовог богословског опуса. Разлоге за овакво промашујуће сврставање Златоуста, тог васељенског теолога Јеванђеља Христа Логоса, у „етичке“, а не у „догматске писце“, треба тражити у чињеници да у класичном

¹ Видети: Атанасије Јевтић, *Свети Јован Златоуст*, Патрологија (друга свеска) – Источни Оци и писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона 325–451, Православни Богословски факултет, Београд 1984, стр. 214–241.

² Георгије Флоровски, *Свети Јован Златоуст*, Источни Оци IV века, Братство Св. Симеона Мироточивог, 1997, Врњачка Бања, стр. 317, 324, 318.

мисаоном склопу западно-хришћанске теологије између догматике и етике зјапи, у оба смера непрелазни, дихотомијски јаз.³ Ипак, како уравнотежено запажа Георгије Флоровски, чињеница да Златоусти није био „спекулативни богослов“ у западном смислу те речи, ни у ком случају не значи да је он био искључиво „адогматски моралиста“. Напротив, Златоусти се у свом богословском вероисповедању првенствено ослањао на наглашено богословску мисао Ап. Павла, која је увек „проповед о Христу и спасењу, а не проповед морала“, ⁴ тј. црквено ангажована христологија и сотириологија, лично-саборна еклесиологија, а никада индивидуалистичко-колективистички морализам. „Евангелизам“ Златоустовог пастирско-богословског дела, његово неуморно проповедање јеванђелске етике било је наглашено догматског, егзегетског и литургијског карактера⁵ – *жива теологија спасења* у Телу Христовом – Цркви.

Узвишеност и величину, свеобухватност и васељенски карактер Златоустовог богословља, сву раг excellence теологичност његове проповеди и егзегетске мисли на лудичан начин описује „парадоксална дефиниција“⁶ по којој „Златоусти није био теолог, већ је теологија била у његовој власти“.⁷ Као један од најумнијих и најпризнатијих егзегета Светог Писма, Златоусти је, и у своје и у каснија времена, како у саборној свести Цркве тако и у академској заједници научног богословља, у складу са патристичким стандардима, био поштован као васељенски учитељ и светоотачки теолог Цркве. Јер, како наглашава Анри Де Либака, за предањски црквени ум „не постоји систематска теологија“ по себи, већ се свеколико богословско знање усредсређује у *богословском погледу егзегезе* Светог Писма и Светог Предања Цркве.⁸ Јован Златоусти је, у овом смислу, заиста био непревазиђени подвижник, и чак мученик-мартир⁹ црквене егзегезе Јеванђеља, због чега га је саборни ум Цркве препознао и именовао као „живо ходеће Јеванђеље“.¹⁰

³ О сложеном проблему дихотомије онтологије и етике у теолошкој мисли видети зборник „Онтологија и етика“, Саборност – часопис Епархије Браничевске бр. 1–4, Пожаревац, 2003, а у њему, нарочито, студије Атанасија Јевтића, *Онтологија библијске етике* (Ор. cit., стр. 61–73) и Јована Зизјуласа, *Онтологија и етика* (Ор. cit. стр. 97–116). Овде се мора приметити да, у најновије време, одређени православни богословски аутори, у покушају одбране онтологије вере и црквеног живота од пијетистичког морализма и етичког редукционизма, свесно или несвесно, нападају, често, и у другу, такође, непредањску крајност – у одбацивање и порицање, без довољно богословског расуђивања и заснованости, сваке „етике“ односно свих „етичких аспеката“ хришћанског живота. Међутим, Православље никада не прави избор „између“ онтологије и етике, јер оно јесте, како је, у горе поменутој студији, нагласио Еп. Атанасије Јевтић, и једно и друго, тј. онтологија библијске етике или „онтологија и етика Свете Литургије“. Зато А. Ј. „не препоручује да се одбацује етика“ (стр. 73), јер: „Етику која извире и пројављује се као жива нарав живог бића, живе личности има Бог“ (стр. 71). То и такво нераскидиво, библијско и литургијско, јединство онтологије и етике се најбоље види управо у богословској мисли и пастирском делу Св. Јована Златоуста.

⁴ Георгије Флоровски, *Источни Оци IV века*, Врњачка Бања, 1997, стр. 328.

⁵ Георгије Флоровски, *Ор. cit.*, стр. 327, 328.

⁶ Daniel Krstitch, *Systematic Approach to Chrysostom's Use of Philanthrophia*, On Divine Philanthropy – From Plato to John Chrysostom, Theologia, Athens, 1983, p. 172.

⁷ Clow, *Expositor* 23, 1922, p. 362. Наведено у: С. Bauer, *John Chrysostom and His Time*, I, Westminster, Maryland, 1959, p. 356.

⁸ H. de Lubac, *Exegese medievale*, I, Paris 1951, 38; „Il n'existait pas de theologie systematique; toute l' erudition theologique se concentrait dans l' exegese“ – „Не постоји систематска теологија, целокупно богословско образовање се усредсређује у егзегези“.

⁹ Георгије Флоровски, *Ор. cit.*, стр. 317.

¹⁰ Видети у: Атанасије Јевтић, *Свети Јован Златоуст*, Ор. cit., стр. 214.

Истакли смо већ чињеницу да је Златоусти, пре свега, био *библијски* теолог који је и своју пастирску делатност и своју проповед Јеванђеља – своју педагошку мисију схватао и практиковао као сталну *ејзегезу* Светога Писма у светлости Светога Предања, чији је циљ недвосмислено еклисиолошки – изграђивање Цркве. Као тумачење и поимање Откривења Божијег – коме нема краја и које је, будући несместиво, по речима Св. Јована Богослова, „у сами свет“, ¹¹ а камоли у било који појам и било који систем људске мисли – црквена егзегеза се никада не може до краја научно „систематизовати“. Зато није нимало зачуђујуће што је, у патролошкој науци, Златоустов теолошко–литерарни опус, управо због његове необухвативе свеобухватности, неретко био описиван као својеврсна „теологија несавршености“, ¹² тј. као једна холистичко–несистематична теолошка мисао. Нема сумње да ни сам Златоусти не би ништа замерио оваквој оцени јер се он, попут свих богопросветљених егзегетских Отаца Цркве, у свом богословско–егзегетском прегнућу свесно смиравао пред превеликим богатством Откривења Божијег и тајном Оваплоћења Божијег, свесно одустајући од сваке „исувише људске“ и неуротичне потраге за „савршеним“ системом и методом, дискурсом и терминологијом егзегезе, и свесно „препуштајући савршенство“ – и савршену педагогију! – [једино] Светоме Духу Који саздава Цркву као Тело Христово. ¹³

Златоуст је управо из таквих кенотичких претпоставки своје егзегезе – свесмирне отворености за руковођење и дејствовање у њој, ради саздавања Цркве, свесавршенога Духа Светога Који све твори савршеним – и црпео делатну снагу и плодотворност свога проповедања Јеванђеља Христовог, своје црквоградеће педагогије чији циљ јесте учрковљење и спасење свега и свих у Телу Христовом. Зато Златоустово егзегетско богословље представља једну изнутра целовиту и – живим опитом Цркве као Тела Оваплоћенога Логоса, у коме се спасава све и сва – христолошки и сотириолошки заокружену еклисиологију која собом изражава пуно и истинито богословско Предање Цркве. Црква, зато, упоређује „просветитељску благодат његовога учења са муњом која је осветлила сву васељену“. ¹⁴

Да би се приступило истраживању богословских основа и оквира Златоустове педагогије, односно педагошких аспеката његовога богословља неопходно је имати у виду чињеницу да је Златоуст, као утицајни јерарх Цркве и ауторитетни егзегета свога времена, имао нарочиту улогу у синтетичком превазилажењу антагонизама између „ривалских“ центара теолошке учености Антиохије и Александрије. ¹⁵ Наиме, борба

¹¹ Јн. 21, 25: *А има и мноџо груџо шџо учини Исус, које кад би се редом најисало, ни у сами светѝ, мислим, не би стѝале најисане књиѝе. Амин.*

¹² George Hunston Williams, *Georges Vasilievich Florovsky: His American Career (1948–1965)*, Greek Orthodox Theological Review, XI, 1, 1965, pp. 7–107.

¹³ Daniel Krstitsch, *Systematic Approach to Chrysostom's Use of Philanthrophia*, On Divine Philanthropy – From Plato to John Chrysostom, Theologia, Athens, 1983, p. 139.

¹⁴ Антоније Храповицки, *Учење и дух великоѝ Златоуста*, Пастирско богословље, Каленић, Крагујевац, 2008, стр. 205.

¹⁵ О „егзегетском сукобу“ Антиохије и Александрије видети: Georges Florovsky, *Scripture and Tradition: an Orthodox Point of View*, Dialog, Vol. 2, No. 4, Autumn 1963, pp. 288–293; *The Old Testament and the Fathers of the Church*, The Student World, XXXII No. 4, 1939, pp. 281–288; *Revelation and Interpretation*, Biblical Authority Today, ed. by Alan Richardson, and Wolfgang Schweitzer, London, Student Christian Movement/ Philadelphia, Westminster Press, 1951, pp. 163–180; као и: Георгий Флоровский, *Открытие и опыт – богословские отрывки*, Путь, Но 31, декабрь 1931, С. 3–29.

између Антиохијске и Александријске школе за егзегетску и теолошку „превласт“ и утицај у Васељенској Цркви, трајала је, са мањим и већим интензитетом, током читавог IV века, да би се тек, кроз богопросветљено и уравнотежено богословље Светих Отаца „кападокијске синтезе“ (Св. Василија Великог, Св. Григорија Богослова, Св. Григорија Ниског, Св. Амфилохија Иконијског и Св. Петра Севастийског),¹⁶ тј. кроз саборну артикулацију „новоникејског“ Православља (између I и II Васељенског Сабора), успоставила тако потребна равнотежа између Антиохије и Александрије, односно одмерена богословска синтеза најбољих елемената антиохијске „историјске“ и александријске „алегоријске“ егзегезе.

Златоусти се у погледу егзегезе држао „царског пута“ Цркве која је, у трезвоумљу своје саборне свести, свагда била *историјскога ума*, због чега се у Цркви „заједно са излагањем вероучења (система догмата) свагда читала [и тумачила!] Света Библија, са сасвим јасном намером да се верни подсећају на историјску основу и позадину свога веровања и надања“.¹⁷ Иако одрастао и образован у антиохијској традицији анти-алегоричке, „историјске“ ерминевитике и њеног граматичког, филолошког и историјског метода истраживања и разјашњавања речи Светога Писма,¹⁸ Златоуст, у свом егзегетском генију, превазилази све претераности и искључивости својих антиохијских учитеља и претходника, осмељујући се да, када осети да је то неопходно, у егзегези прибегне и употреби типолошког, чак и алегоријског метода¹⁹ као метода веома корисног у омилитичком „примењеном богословљу“.²⁰

Златоусти је у свом егзегетском прегнућу, „синтетисао најбоље елементе обе школе“,²¹ елиминишући иманентне недостатке оба егзегетска метода (претерану рационализацију смисла свештених списа²² код следбеника антиохијске школе и неисторичну хипер-алегоризацију код следбеника александријске школе²³). Истовремено, да би на што целовитији начин проницао у богооткривени смисао Светога Писма,²⁴ он складно

¹⁶ Видети: Атанасије Јевтић, *Кападокијски Оци*, Патрологија (друга свеска) – Источни Оци и писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона 325–451, Православни Богословски факултет, Београд 1984, стр. 86–192.

¹⁷ Georges Florovsky, *The Old Testament and the Fathers of the Church*, The Student World, XXXII No. 4, 1939, pp. 281–288.

¹⁸ Видети у: Атанасије Јевтић, *Свети Јован Златоуст*, Op. cit., стр. 226.

¹⁹ На пример: Св. Јован Златоуст, *Тумачење Мајшејевој Јеванђеља*, PG 57, 519; и: *Беседа 85. на Јеванђеље по Јовану*, PG 59, 461. О Златоустовој употреби алегоријског метода видети: Henri de Lubac, *‘Typologie’ et ‘Allegorisme’*, *Recherches de science religieuse* 34, 1947, pp. 180–226 (нарочито р. 196); затим: K. J. Woolcombe, *The Biblical Origins and Patristic Development of Typology*, *Essays on Typology*, by G. W. H. Lampe and K. J. Woolcombe, London, 1957, pp. 39–75 (нарочито р. 57, б. 1: „Златоуст каткада уноси алегорије у своје беседе, али уз објашњење да их је преузео из другог извора“).

²⁰ Georges Florovsky, *Revelation and Interpretation*, Biblical Authority Today, ed. by Alan Richardson, and Wolfgang Schweitzer, London, Student Christian Movement/Philadelphia, Westminster Press, 1951, pp. 163–80 (нарочито р. 180); у преводу на српски: *Ошкривење и тумачење*, Црква је живот, Изабране беседе, есеји и студије, Образ светачки, Београд, 2005, стр. 133–147.

²¹ Georges Florovsky, *The Old Testament and the Fathers of the Church*, The Student World, XXXII No. 4, 1939, pp. 281–288. У преводу на српски: *Сћари Завеш и Оци Цркве*, Црква је Живот, стр. 127–132.

²² Алексей П. Лебедев, *Из истории вселенских соборов*, Санкт Петербург, 2004, С. 32–33.

²³ Georges Florovsky, *The Old Testament and the Fathers of the Church*, The Student World, XXXII No. 4, 1939, pp. 281–288.

²⁴ Jacques Guillet, *Les Exegesses d’Alexandrie et d’Antioche, confit ou malentendu?*, *Recherches de science religieuse* 34, 1947, p. 257–302 (нарочито р. 296).

комбинује оно најбоље и дубински комплементарно²⁵ у антиохијском методу историјске контекстуализације библијског текста и александријском „алегоријском“ методу егзегезе, тј. библијски реализам антиохијске теорије (сагледања) и александријске алегорије (иносказанија) која се уздиже до пророчког или типолошког смисла.²⁶ Синтетисавши и стваралачки надишавши оба егзегетска метода, Златоуст је артикулисао и практиковао *духовни метод егзегезе*, духовно тумачење Светога Писма као „сагледавање и поимање свега у Духу Светоме“, што, без сумње, представља највећи Златоустов лични допринос саборној егзегези Цркве.²⁷

Златоуст се, као егзегета, одликује изванредним богословским нервом за трезвумну синтезу, са једне стране, догматског и етичког приступа Светом Писму, а са друге – историјског и алегоријског метода у тумачењу Светога Писма као „главнога извора теологије“.²⁸ За Златоуста главни извор за тумачење Откривења Божијег јесте Свето Писмо које у себи „садржи свецело Откривење“,²⁹ јер нам „кроз Јеванђелисте говори Сâм Христос, а кроз Апостоле – Дух Свети“. Зато црквено тумачење и поимање Светога Писма, за Златоуста, представља – „наш разговор са Богом“, „живот и наслађивање у Рају“,³⁰ наш живот са Богом, наше Богопознање, наше спасење.

Из овог телеолошког одређења смисла егзегезе потпуно је очигледно да Златоуст, и поред огромне љубави према Светом Писму, никада према истоме није имао идолопоклонички однос: за њега су Свети Апостоли, тј. *Живо Предање* Цркве, *βίβλια καὶ νόμοι*.³¹ Његов наглашени библизам је био управо супротан протестантској библиолатријској искључивости, израженој у екстремном начелу *sola Scriptura*. Свето Писмо није у пуком читању, већ у правилном и истинитом црквено-саборном поимању, а такво поимање је могуће искључиво унутар „заједнице праве вере“, искључиво у Цркви – чуварки Светога Писма, свеукупног апостолског Предања вере, поретка и живота.³² Свето Писмо се јавило „у недрима Цркве и ради Цркве“.³³ Ван Цркве је немогуће

²⁵ О дубинској комплементарности „историјског“ и „алегоријског“ метода егзегезе видети: Georges Florovsky, *The Old Testament and the Fathers of the Church*, The Student World, XXXII No. 4, 1939, pp. 281–288: „Алегорије могу да буду заблудне“ – вели Флоровски – „Али, не сме се превидети ни ‘типско’ значење самих догађаја. Старозаветне институције и личности су такође били ‘ типови ’ или ‘предобрасци’ ствари које ће доћи. Сама историја је пророчка. Сами догађаји пророкују, догађаји су указивали и указују на нешто друго, што их надилази...“. Видети, такође, и: Георгије Флоровски, *Свети Јован Златоуст*, Источни Оци IV века, Врњачка Бања, 1997, стр. 346–347: „И Александријски и Антиохијци подједнако су се трудили да схвате и разоткрију „унутарњи“ или „духовни“ смисао Светога Писма. Разилазили су се само у методама, али не и у постављању проблема... Основни циљ је увек остајао – објашњење и откривање смисла, без обзира да ли је у питању реч или догађај“.

²⁶ Георгије Флоровски, *Свети Јован Златоуст*, Op. cit., стр. 342.

²⁷ Атанасије Јевтић, *Свети Јован Златоуст*, Op. cit., стр. 226.

²⁸ Adolf Smitmans, *Das Weinwunder von Kana: Die Auslegung von Jo 2,1–11 bei den Vätern und heute*, Tübingen, 1966, S. 270.

²⁹ H. de Lubac, *Exegese medievale*, p. 56: „Que l’Ecriture contienne toute la revelation...“ – „јер Свето Писмо садржи целокупно откривење“.

³⁰ Св. Јован Златоуст, 2. *Беседа о Евџироји* PG 52, 386.

³¹ Св. Јован Златоуст, *Тумачење Јеванђеља ђо Маџеју*, I, 1 PG 57, 15; упоредити и: PG 62, 361.

³² Georges Florovsky, *Scripture and Tradition: an Orthodox Point of View*, Dialog, Vol. 2, No. 4, Autumn 1963, pp. 288–293.

³³ Иларион Троицкий, *Священное Писание и Церковь*, Москва, 1914, С. 9.

истинито поимање и егзегеза Светога Писма.³⁴ За Златоуста Свето Писмо је од Бога даровани извор учења о спасењу, а Предање је истинити водич у правилном тумачењу,³⁵ а то значи да пуноћа Светога Писма и пуноћа Светога Предања³⁶ нису међусобно супротстављене, већ јесу „два модалитета једне исте пуноће (плироме) Откривења, нераздвојног од Цркве“.³⁷

Златоусти, у својој трезвеној богословској уравнотежености, сматра чак Свето Писмо открићењским, педагошко–васпитним даром Божијим, који нам се даје као Божанска помоћ на путу учрвљења и спасења, јер – како вели – наша срца, због наше огреховљености и „одбацивања благодати“, нису испуњена Духом Светим тј. живим Богопознањем које је живот: „Требало је да ми и не потребујемо помоћ од Писма, него да показујемо такав чист живот да нам благодат Духа уместо књига буде у душама и да, као што су књиге мастилом, тако и срца наша буду исписана Духом. Али, пошто смо такву благодат одбацили, хајде бар да кренемо овим другим путем“,³⁸ тј. путем пневматолошке егзегезе Светога Писма, чији је педагошки циљ – еклисиолошки: изграђивање Цркве, тј. бескрајно учрвљење њених чланова, удова Тела Христовог.³⁹

Из овога је јасно да је, за Златоуста, егзегетско богословље, пре свега, жива и дејствујућа благодат Духа Светога, црквени живот у Христу и са Христом, „живо богоопштење, искуство спасења у новом облагодатењем животу у Духу Светоме, у Телу Христовом, у заједници Свете Тројице“.⁴⁰ Црквена, литургијска егзегеза Светога Писма је педагошка мистагогија, увођење „у семе тајне Божанског Откривења“⁴¹ и увођење верних ка Богопознању, без кога нема спасења.⁴² „Хоћу... да вас уведем у саму дубину Божанских Књига“, говори он, јер се у „од Пророка и Апостола описаној историји разоткрива свештена историја спасења света“,⁴³ у тајни речи Светога Писма открива

³⁴ Алексеј И. Сидоров, *Основне тенденције развоја и карактеристике древне хришћанске и рановизантијске егзегезе (II и почетак III века)*, Отачник – часопис за светоотачку праксу и теорију, св. 1–3, Београд, 2007, стр. 220.

³⁵ Georges Florovsky, *Op. cit.*, pp. 288–293

³⁶ О односу Светога Писма и Светога Предања видети: Јован Пурић, *Светло Предање, Светло Писмо, Црква и Светло Писмо*, Руковети из богословља, Академија СПЦ за уметност и конзервацију, Београд, 2007, стр. 29–43.

³⁷ Владимир Лоский, *Предание и предания*, С. 13. О проблему саприпадности плиромѧ Светога Писма и Светога Предања у животу Цркве видети: Georges Florovsky, *The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers*, Glaube, Geist, Geschichte: Festschrift für Ernst Benz zum 60. Geburtstag am 17. November 1967, ed. Gerhard Müller, Winifred Zeller, Leiden, E. J. Brill, 1967, s. 177–188 (у преводу на српски: *Ауторитет и традиција древних Сабора и Предање Отаца*, Црква је живот – Изабране беседе, есеји и студије, Образ светачки, Београд, 2005, стр. 442–452; и: Georges Florovsky, *The Function of Tradition in the Ancient Church*, *The Greek Orthodox Theological Review*, Vol. 9, No. 2, Winter, 1963, pp. 181–200, у преводу на српски: *Функција Предања у древној Цркви*, Црква је живот – Изабране беседе, есеји и студије, Образ светачки, Београд, 2005, стр. 452–468; као и: Georges Florovsky *Scripture and Tradition: an Orthodox Point of View*, *Dialog*, Vol. 2, No. 4, Autumn 1963, pp. 288–293, у преводу на српски: *Православно поимање Светог Писма и Предања*, Црквени живот, 9/2007, стр. 16–19.

³⁸ Св. Јован Златоуст, 1. Омилија на Јеванђеље по Матфеју, PG 57, 13–16.

³⁹ Св. Јован Златоуст, 1. Омилија на Јеванђеље по Матфеју, PG 57, 13–16.

⁴⁰ Атанасије Јевтић, *Свети Јован Златоуст*, *Op. cit.*, стр. 236.

⁴¹ Атанасије Јевтић, *Свети Јован Златоуст*, *Op. cit.*, стр. 226.

⁴² Јевр. 12, 14: *Старајше се да имате... светлости* [=богопознање], без које нико неће видети Господа.

⁴³ Св. Јован Златоуст, *Тумачење на Матфејево Јеванђеље*, PG 57, 13–16.

се тајна Самог Бога Логоса, а у саборном подвигу (тумачења и поимања) савршава се уздизање, Духом Светим, од пуких речи Светога Писма до Самога Логоса,⁴⁴ до живота са Њим, до познања Бога. Златоустова пнеуматолошка и еклисиолошка егзегеза Светога Писма је, као живо сведочење *истинској црквеној сошириолошкој бојословља*, мистагошко и педагошко увођење у Велику Тајну Христа,⁴⁵ руковођење и узвођење верних ка учрквењу и животу у Телу Христовом Духом Светим, ка литургијском општењу са Богом – Богопознању Евхаристије, у чему и јесте спасење као обожење Благодаћу Божијом и живот са Богом Живим – Светом Тројицом. Тајна Светога Писма је нераздвојна од Тајне Христа, а „Тајна Оваплоћења Логоса садржи значење свих загонетки и образаца у Светом Писму и познања свих видљивих створења“.⁴⁶ У свом христолошком и еклисиолошком поимању циља егзегезе Светога Писма Златоусти је „верни носилац и тумач апостолског, живог и непатвореног Предања, апостолског наслеђа праве вере, која се чува и преноси првенствено живим животом у Цркви као Телу Христовом“.⁴⁷

У Златоустовом богословљу пракса егзегезе Светога Писма неодвојива је од лично–саборне праксе литургијског учрквења и евхаристијског Богопознања: циљ благодатно–подвижничке педагогије Цркве је благодатно–подвижничка гносеологија,⁴⁸ тј. опитна Теогностија којој нема краја, јер је речено и заповеђено од Самога Христа: *Будите савршени као што је савршен Отац ваш Небески*.⁴⁹ Да бисмо продубили истраживање богословских основа Златоустове еклисијалне педагогије, чији је циљ увођење у еклисијално живо Богопознање, неопходно је, у главним цртама, исту размотрити у њеним:

а) тријадолошким, б) христолошким, в) пнеуматолошким, и

г) еклисиолошким оквирима и аспектима (са нагласком на евхаристијским аспектима еклисиологије), а на нити водиљи питања односа Теологије и Икономије, онтологије и гносеологије.

а.) Тријадолошке основе благодатне педагогије Св. Јована Златоустог: теологија – икономија, онтологија – гносеологија

Св. Јован Златоусти у својој теологији јасно следи Атанасија Великог и његово разликовање, али не и раздвајање Теологије и Икономије,⁵⁰ тј. Божанског Тројичног Бића и Божанског стваралаштва, између Божанске природе и Божанске воље, између превечног и ничим условљеног рађања Сина од Оца и слободног, вољног стварања света „кроз Сина“, између Божанског бића и Божанског делања.⁵¹ Златоуст, заједно са Атанасијем

⁴⁴ Georges Florovsky, *Scripture and Tradition: an Orthodox Point of View*, Dialog, Vol. 2, No. 4, Autumn 1963, pp. 288–293.

⁴⁵ Атанасије Јевтић, *Како су Свети Оци видели Свето Писмо*, На путевима Отаца, II, Храст, Београд, 1991, стр. 35.

⁴⁶ Св. Максим Исповедник, *Главе о теологији и икономији*, I, 66, PG 90, 1105.

⁴⁷ Атанасије Јевтић, *Свети Јован Златоуст*, Op. cit., стр. 224.

⁴⁸ Јустин Поповић, *Гносеологија Светог Исака Сирине*, Пут Богопознања, стр. 139.

⁴⁹ Мт. 5, 48.

⁵⁰ Св. Григорије Богослов, *Бојословско слово* 3, 18; и: Св. Василије Велики, *Против Евномија*, 2, 3.

⁵¹ Атанасије Јевтић, *Православно бојословље о Светом Духу, Христос – Алфа и Омега*, Братство Св. Симеона Мироточивог, 2000, стр. 231–232. Видети о овом питању: Georges Florovsky, *The Concept of Creation in Saint Athanasius*, Studia Patristica, VI, ed. F. L. Cross, Berlin, 1962, pp. 36–37.

и кападокијским Оцима (који су, у подвигу развијања правилне тријадологије, на основу Атанасијевог разликовања теологије и икономије дошли до разликовања Божанске суштине и Божанске енергије), наглашава, такође, и несводиву онтолошку разлику између нествореног или нетварног Бога, са једне, и створеног или тварног света,⁵² са друге стране. За Златоуста, заједно са богословским Оцима Цркве IV века, ова непревладива онтолошка разлика између Нстворенога Творца и створене твари⁵³ јесте извор и непревладивог *гносеолошког* јаза и разлике између Бога Живог и свих створења: Бог, чак и када Сам Себе открије створењима, остаје за њих апсолутно несхватљив⁵⁴ – и то не само људима, већ и самим Анђелима.⁵⁵ Управо због ове апсолутне *гносеолошке* разлике, савршено познање Бога–Оца јесте искључива Божанска привилегија Бога–Сина и Бога–Светога Духа.⁵⁶ Нстворени Бог је, по Суштини, за човека и апсолутно несазнатљив и апсолутно непричастан: ту Златоусти у потпуности следује кападокијској апофатичкој гносеологији, која, кроз сву каснију историју Цркве и у векове векова, остаје основ истинитог православног богословског Предања.⁵⁷

Истовремено, апсолутно несазнатљиви Бог се, у Свом бескрајном и нама непојмивом самоумањењу и самоиспражњењу, оваплоћује, улази лично у историју и постаје пуни и прави човек, остајући, притом, и даље пуни и прави Бог.⁵⁸ Оваплоћење Сина Божијег, нествореног Логоса отвара за човека могућност стварног познања Бога, али не по Суштини, већ по Његовим енергијама. Ако ишта можемо да сазнамо и знамо о Богу, то је искључиво могуће на основу Оваплоћења: због тога што Исус Назарећанин, Син Човечији који се родио од Духа Светога и Дјеве Марије у Витлејему није само човек, већ је и Бог.⁵⁹ Онај Који нам открива несазнатљиве Тајне Божије јесте оваплоћени Син Божији.⁶⁰ Он нам Тајне Свете Тројице, Своје Божанске Тајне открива благодатно у Своме Телу – Цркви. Он нам Своје небеско учење о спасењу даје у Цркви, кроз Свето Писмо и Свето Предање, кроз Свете Тајне и Свете Врлине Цркве, да бисмо ми, кроз живот у Цркви, који јесте живот у Њему, могли да се угледамо на Њега – нашега Учитеља, да Му се уподобљујемо, свако по мери својих дарова, подвига и, пре свега, љубави.⁶¹

⁵² Panayiotis Christou, *Uncreated and Created, Unbegotten and Begotten in the Theology of Athanasios of Alexandria*, Augustinianum 13, Roma, pp. 399–409.

⁵³ Створено никада не може постати нестворено, нити нестворено може постати створено: Јован Зизјулас, *Еклесиологија*, Догматске теме, Беседа, Нови Сад, 2006, стр. 348.

⁵⁴ Rene Latourelle, *Theologie de la revelation*, Bruges, 1963, p. 132.

⁵⁵ Св. Јован Златоуст, *Беседа 3. О несхватљивости Божијој и да, чак, ни Серафими не могу да поднесу снисхођење Божије*, Беседе, Требиње, 2005, стр. 55: „Сада сам желео да вам покажем и то да Бог није појмљив не само Херувимима и Серафимима, него ни Властима, ни Силама, нити иједној створеној сили...“. Исти мотив се јавља и у 4. *Беседи О несхватљивости Божијој* (Ор. cit., стр. 63): „Ниједна створена Сила нема тачно знање о Богу“.

⁵⁶ Св. Јован Златоуст, *Беседа на Јеванђеље по Јовану* 15, 2, PG 59, 98–100.

⁵⁷ Владимир Лоски, *Боготпознање*, Манастир Хиландар, 2006, стр. 37.

⁵⁸ Св. Атанасије Велики, *О Оваплоћењу*, Беседа, Нови Сад, 2003, стр. 32.

⁵⁹ Св. Јован Златоуст, *Беседа на посланицу Колошанима*, 5,1–2 PG 62, 331–333; *Беседа на посланицу Римљанима*, 27,1 PG 60, 643–644.

⁶⁰ Св. Јован Златоуст, *Беседа на посланицу Колошанима*, 5,1–2 PG 62, 331–333; *Беседа на посланицу Римљанима*, 27,1 PG 60, 643–644.

⁶¹ Св. Јован Златоуст, *Беседа на Јеванђеље по Јовану*, 15,3 PG 59, 100.

У Златоустовом богословљу тријадологија – живи опит и учење о Светој Тројици (на основу тог опита), односно Теологија *par excellence*, учење о „једноме Богу Оцу, Који има Свога Јединороднога Сина, рођеног из Њега, и Свога Божанскога Духа, произашлог из Њега“,⁶² јесте простор *ајофатичкој* богословља. Са друге стране, Златоуст икономију, тј. *кашафатичко* богословље опитује и практикује као *йедајошко* богословље и богословску педагогију.⁶³ Исповедајући, заједно са кападокијским Оцима, разликовање Божије Суштине и Божијих Енергија,⁶⁴ Златоуст разликује и апсолутно несазнатљиву Божанску Суштину (*οὐσία*) од сазнатљивог – по Енергијама Божијим, по Благодати – Божанског Домостроја (*οἰκονομία*).⁶⁵ Појам сазнатљиве Икономије/Домостроја Божијег јесте, за Златоуста, *par excellence* катафатички *йедајошки* појам којим се означава спаситељско деловање Божије благодатне педагогије у историји света и рода људског.

Св. Јован Златоусти, у свом светоотачком богословском прегнућу, сложену тријадологију и тријадолошку терминологију⁶⁶ кападокијске теологије изражава појмовима педагошког дискурса, у педагошком кључу. Он кападокијско разликовање Суштине и Енергија⁶⁷ у Богу и светоатансијевско онтолошко разликовање Нестворености Творца и створености твари, на генијалан начин, претаче у благодатну педагогију црквеног васпитања човека за спасење и обожење, за Живот вечни. Следујући Св. Василију Великом, Златоусти разликује Божију Силу (*δύναμις*), којом Бог праведно кажњава непокајнике, од бескрајне Божије *филантропије* – човекољубља којом се покајани грешници спасавају.⁶⁸ Несазнатљивости и несхватљивости Божије Суштине, у Златоустовом педагошком тумачењу, одговара несазнатљивост и несхватљивост чинова Божије Силе, док ми Бога сазнајемо по Његовом *деловању*, по Његовим Енергијама које су уствари *йедајошке* интервенције Божије ради спасења људског рода. Крајњи циљ Божанске педагогије у историји јесте узвођење рода људског у бескрајно Богопознање, које је, пре свега, у Христу познање Бога као Оца, познање Бога–Оца.⁶⁹ Педагошка гносеологија Златоустова је, у том смислу, наглашено теогносијска, богопознањска. Св. Јован Златоусти кападокијско разликовање *ајофатичкој* и *кашафатичкој* богословља претаче у живи црквени опит библијске благодатне педагогије и Теогносије као пуне и праве хришћанске гносеологије. Тако се Златоустова тријадологија открива, у свој својој предањској пуноћи, у његовој педагошкој гносеологији, и обрнуто: његова опитна педагошка гносеологија је у потпуности заснована у предањској тријадологији Цркве.

⁶² Атанасије Јевтић, *Увод у шеологију кападокијских Отаца о Светом Духу*, На путевима Отаца, том I, Храст, Београд, 1991, стр. 201.

⁶³ О разликовању теологије и икономије видети: Јован Зизјулас, *Разлика између „богословља“ и „икономије“*, Догматске теме, Беседа, Нови Сад, стр. 161–171.

⁶⁴ Св. Василије Велики, *Писмо Амфилохију Иконијском*, CCXXXIV PG 32, 868C; Св. Григорије Богослов, *Беседа на Богојовљење VII PG 36, 317*; Св. Григорије Ниски, *Тумачење на Књију Провоједника*, VII PG 44, 732; (W. Jaeger), V, 415.

⁶⁵ Св. Јован Златоуст, *Беседа 1 о несхватљивости Божијој*, Op. cit., стр. 22–23 (уп. грчки текст у PG 48, 706D) (Flacelliere), стр. 98–100. Упоредити Св. Јован Златоуст, *Тумачење Посланице Римљанима*, 27, 1 PG 60, 644–645. Упоредити PG 52, 404.

⁶⁶ О тријадолошкој терминологији видети: Владимир Лоский, *Триичная терминология*, Догматическое богословие, Центр „СЭИ“, Москва, 1991, С. 212–217.

⁶⁷ Јован Зизјулас, *Учење Кападокијаца о Бићу Божијем*, Догматске теме, Беседа, Нови Сад, стр. 178.

⁶⁸ Свети Василије, *Писма*, III, 37–73.

⁶⁹ Јован Зизјулас, *Познање у „Личности“*, Догматске теме, Беседа, Нови Сад, стр. 61.

Као баштиник и настављач кападокијске тријадологије⁷⁰ Тројице у Јединици, једнога Бога по Суштини у Три Ипостаси,⁷¹ Златоуст види својство Божанске педагошке *φιλανθρωπιје* или филантропске *παιδαγωγιје* у свакој од Три Божанске Личности. Бог–Отац је πηγή της φιλανθρωπίας – Извор човекољубља, Нестворени и Нерођени Извор благодатног педагошког човекољубља Свете Тројице.⁷² Бог–Син, Нестворени а Једино-родни и Оваплоћени Син Божији, Исус Христос Богочовек, Нови Адам јесте жива и спасоносна Икономија Божија, Велика Тајна Вере – Бој јављен у шелу, Божанска оваплоћена, распета и васкрсла педагогија, у чијем се космичко–есхатолошком Телу савршава Тајна Нове Твари – спасење свега створеног и свих створења.⁷³ Бог–Дух Свети је свугдеприсутни и сведејствујући Савршитељ Божанске благодатне педагогије – „Ризница добара и Животодавац“: ипостасна Ризница Божанске спаситељске педагогије и Дародавац Теогностије као јединог истинитог живота за човека који је словесна круна свеколике творевине Божије.

Златоусти се Светој Тројици, после завршног правила χάριτι καὶ φιλανθρωπία, у својим омилијама обраћа чешће него, чак, и Самоме Христу.⁷⁴ Оваква наглашена склоност ка тријадолошком завршавању својих беседа сасвим недвосмислено показује да је за Златоуста Божанска *βλαβοδαγία παιδαγωγία* својство и дејство све Три Божанске Личности – Оца, Сина и Светог Духа. Златоусти зато неодступно инсистира на заједничком учешћу и дејству све Три Личности Свете Тројице у Икономији Спасења:⁷⁵ „Немогуће је да Дух Свети буде присутан, а да није присутан и Христос. Јер где је једна Ипостас Тројице, тамо је и сва Тројица“.⁷⁶

Божанска Икономија – Велика Тајна Оваплоћенога Бога јесте космичко–есхатолошка Божанска педагогија све Три Личности Свете Тројице, која има за циљ повратак човека Светој Тројици,⁷⁷ увођење човека – по вољи Оца, у Христу, Духом Светим – у ново заједничење са Светом Тројицом, у Богозаједничарску Теогностију по благодати. Благодатна педагогија Цркве, која се, пре свега, остварује у литургијском животу Цркве, у Божанској Литургији (која јесте Тајна саме Цркве, јер је оприсутњење и актуелизација Велике Тајне Христа у историји⁷⁸), а ништа мање и у пастирско–учитељском служењу Епископа као прејемника Светих Апостола јесте увођење верних у Тајну Божанске педагогије и Филантропије, у Тајну Христа – Јединога Човекољупца, у спасоносно Богопознање у Телу Његовом, у опитну и обојужујућу христологију.

⁷⁰ О доприносу кападокијских Отаца богословљу Саборне и Васељенске Цркве видети: Јован Зизјулас, *Βοησλowski допринос кападокијских Отаца*, Догматске теме, Беседа, Нови Сад, 2001, стр. 208–226.

⁷¹ Св. Јован Златоуст, *Кришћењске поуке* I, 21 (Wenger), 119. Упоредити *Тумачење на Јованово Јеванђеље* IV PG 59, 49.

⁷² Св. Јован Златоуст, *Тумачење на Књију Послања*, XXVI PG 53, 238.

⁷³ Св. Јован Златоуст, *Тумачење на Јеванђеље по Матеју* III PG 57, 34; PG 57, 337; 364; 468; 469; *Тумачење на Посланицу Филићанима*, PG 62, 286.

⁷⁴ Тако Данило Крстић, у својој докторској дисертацији, *О Божанском човекољубљу – од Плаћона до Јована Златоусти*, наводи податак да је „пронашао 379 Златоустових омилија са завршним тријадолошким славословљем, а ‘само’ 135 са христолошким завршетком“ (*On Divine Philanthropy*, Theologia, Athens, 1983, p. 141).

⁷⁵ Атанасије Јевтић, Св. Јован Златоуст, *Op. cit.*, стр. 238.

⁷⁶ Св. Јован Златоуст, *Беседа 13, 8 на Посланицу Римљанима*.

⁷⁷ Јустин Поповић, *Тајна Бојочовека Христа*, Пут Богопознања, Манастир Ћелије, Београд, 1987, стр. 42.

⁷⁸ Атанасије Јевтић, *Како су Свети Оци видели Свето Писмо*, *Op. cit.*, стр. 35.

б.) Христолошке основе благодатне педагогије Св. Јована Златоустог

Златоуст је у својој христологији био верни настављач христологије Светих Отаца кападокијске синтезе. Он своје христолошко богословље заснива на тријадолошком богословљу Кападокијских Отаца⁷⁹ и Христа поима унутар православног тројичног исповедања, због чега је његова христологија недовољна од тријадологије.⁸⁰ У свом инсистирању на реалности Христовог Оваплоћења, Златоуст је потпуно на трагу христолошког реализма Св. Игнатија Антиохијског.⁸¹ У христолошким питањима, како запажа Јован Мајендорф, „захваљујући Духу Светоме“, Златоусти беспрекорно избегава сваку „сваку термилошку двосмисленост“. ⁸² Христос је Оваплоћени Бог – Син, Јединородни Син Божији, Емануил – „Бог са нама“ у историји. Оваплоћење је жива Теофанија, јављање Бога Живог као Богочовека у историји. „Непознати Бог“ Старога Завета, вели Златоуст, није нико други до Христос Богочовек,⁸³ Који је у Оваплоћењу, остајући пуни и прави Бог, постао пуни и прави Човек, и ни у чему не измењујући Своју Божанску Природу, усвојио човечанску природу, заиста примајући стварно људско тело.⁸⁴ „Он, Који је све створио ни из чега“ – вели Златоуст – „Он Који погледа на земљу и чини да се ширесе (Пс. 103, 32), Чије славе светлост ни Херувими не могу да гледају... Он се ради нас и нашег спасења унизио и постао човек!“⁸⁵ У Богочовеку Христу се разоткрива сва тајна Бога и човека, сва тајна света и живота, и на земљи и у вечности.⁸⁶ Тајна Христа је неизрециво и несхватљиво сједињење по Ипостаси Божанске и човечанске природе.⁸⁷ И та Велика Тајна Христа – Бога очовеченог, историјског Христа, Распетог и Васкрслог,⁸⁸ да би се човек обожио, за Златоуста, јесте уистину – „море и бездан човекољубља Божијег“, ⁸⁹ сама благодатна педагогија Божанског човекољубља, јер Христос у Својој Богочовечанској Личности изнова отвара пут човеку ка сједињењу са Богом, уводећи човечанску природу у загрљај Божанске Природе, у Тајну Свете Тројице. Христос нас уводи у Свој однос са Оцем, синовски и љубавни, и ми – кроз тај велики дар усыновљења у Христу – бивамо уведени у живот Свете Тројице.⁹⁰ Уводећи Свете Апостоле у тајну Оваплоћења, вели

⁷⁹ J. Meyendorff, *Le Christ dans la theologie byzantine*, Cerf, Paris, 1969, p. 102–104.

⁸⁰ Атанасије Јевтић, *Св. Јован Златоуст*, Оп. Cit., стр. 237.

⁸¹ Св. Игнатије Антиохијски, *Посланица Ефесцима* 7, 2, Дела апостолских ученика, манастир Тврдош–Братство Св. Симеона Мироточивог, Врњачка Бања–Требиње, 1999, стр. 235–236. О Златоустовој рецепцији богословља Светог Игнатија видети Златоустово *Похвално слово Светом Игнатију*, PG 50, 592–594. Св. Игнатије Антиохијски, *Посланица Ефесцима* 7, 2, Дела апостолских ученика, манастир Тврдош–Братство Св. Симеона Мироточивог, Врњачка Бања–Требиње, 1999, стр. 235–236. О Златоустовој рецепцији богословља Светог Игнатија видети Златоустово *Похвално слово Светом Игнатију*, PG 50, 592–594.

⁸² Јован Мајендорф, *Свети Јован Златоуст*, Увод у светоотачко богословље (књига друга), Пролог, Врњачка Бања, 2006, стр. 111.

⁸³ Св. Јован Златоуст, *Беседа о највишем над животином и на поетик* Дела Апостолских, I PG 51, 73.

⁸⁴ Св. Јован Златоуст, *Беседа на Јеванђеље по Јовану*, XI PG 59, 79.

⁸⁵ Св. Јован Златоуст, *Омилија На Писање* 23, 6 PG 53, 205.

⁸⁶ Атанасије Јевтић, *Исус Христос – једини Спаситељ света*, Христос – Алфа и Омега.

⁸⁷ Преп. Максим Исповедник, *60. Одговор Таласију*.

⁸⁸ Џон Бер, *Библјски Христос*, Пут за Никеју, Епархија жичка, Краљево, 2008, стр. 76–77.

⁸⁹ Св. Јован Златоуст, *Беседа на Јеванђеље по Мајеју* V PG 57, 56.

⁹⁰ Јован Зизјулас, *Разлика између „богословља“ и „икономије“*, Догматске теме, Беседа, Нови Сад, 2001, стр. 161.

Златоуст, Христос им је Своју Божанску природу откривао поступно,⁹¹ с обзиром на њихову старозаветну идеју монотеизма, уводећи их, на тај начин, у тајну Свете Тројице, јер је христологија неодвојива од тријадологије.

Златоуст, дакле, упућује на темељни или, боље речено, утемељујући значај Оваплоћења за хришћанску педагогију у свим њеним аспектима и димензијама. Оваплоћење Логоса, Алфе и Омеге јесте и основ, и средиште, и испуњење Божанске педагогије спасења која се не може и не сме раздвајати од христологије и, кроз њу, од тријадологије. Христологија као опит Велике Тајне Христа Логоса, као увођење и усхођење у Тајну Богочовека Спаситеља, и кроз Њега, у Тајну Свете Тројице, као живо искуство охристовљења, јесте и основ, и оквир, и циљ, и смисао благодатне педагогије Цркве.

Златоуст је у својој христологији, чврсто наслоњеној на христолошку мисао и формулу Кападокијских Отаца: „једна Ипостас – две природе“ (изведена из тријадолошке формуле: „Једна Природа – Три Ипостаси“),⁹² мудро избегао искушења екстремне антиохијске христологије Теодора Мопсуестијског⁹³ и Диодора Тарсијског, која је – упркос њиховој оправданој борби против аполинаријеваца, евномијеваца и македонијеваца – завршила у одбацивању јединства Христове богочовечанске Личности и, чак, у одређеним својим аспектима, у порицању саме реалности Оваплоћења,⁹⁴ и која је, као непредањска, била осуђена и одбачена од стране Саборне Цркве на Петом Васељенском Сабору (553).⁹⁵

Златоуст је био потпуно свестан да би свако умањивање реалности Оваплоћења значило, између осталог, и онемогућавање Божанске Икономије и, тиме, истински христолошког утемељења Божанске педагогије. Зато он свагда снажно наглашава да је Оваплоћени Логос Христос јединствени носилац, у Својој Личности, стварнога и несливенога јединства Божанске и човечанске природе.⁹⁶ Свака од две природе у Христу задржава своја природна својства, али обе природе, сједињене у истој Личности Христа Богочовека, „не престајући да постоје и не мењајући се се са становишта природе, задобијају својства оне друге“, ⁹⁷ у „узајамном предавању својстава“ које управо и произлази из ипостасног јединства истих у једној Личности Христовој. У Оваплоћењу Божанска природа није постала човечанска, нити се човечанска природа претворила у Божанску.⁹⁸ Без ипостаснога јединства две природе у Личности Богочовека не би било могуће богочовечанско јединство Божанске филантропске педагогије, тј. јединство њеног теолошког и антрополошког аспекта и димензије, тако да би онда благодатна

⁹¹ Св. Јован Златоуст, *Беседа на Јеванђеље по Матеју*, LXXI PG 58, 662.

⁹² Атанасије Јевтић, *Увод у теологију кападокијских Отаца о Светом Духу*, На путевима Отаца, том I, Храст, Београд, 1991, стр. 205.

⁹³ О христологији Теодора Мопсуестијског видети и: Томислав Зденко Теншек, *Увод у Катехетске хомилије Теодора Мопсуестијског*, у: Теодор Мопсуестијски, Катехетске хомилије, Кршћанска садашњост, Загреб, 2004, стр. IX–XXXV.

⁹⁴ Francis Sullivan, *The Christology of Theodore of Mopsuestia*, Rome, 1956, *Ibid.*, pp. 188–189.

⁹⁵ Атанасије Јевтић, *Васељенски Сабори и саборно Предање Цркве*, На путевима Отаца, том I, Храст, Београд, 1991, стр. 51.

⁹⁶ Св. Јован Златоуст, *Беседа на Јеванђеље по Јовану XI*, 2 PG 59, 79–80); *Беседа на Јеванђеље по Матеју*, II PG 57, 26.

⁹⁷ Јован Зизјулас, *Еклесиологија*, Догматске теме, Беседа, Нови Сад, 2006, стр. 348.

⁹⁸ Владимир Лоский, *Домостроительство Сына*, Очерк мистического богословия Восточной Церкви, Центр „СЭИ“, Москва, 1991, С. 108.

педагогија Цркве била неповратно лишена својих теолошких основа и, на тај начин, обеснажена и негирана.

Златоуст је, као истински предањски христолог, неуморно говорио о двама Христовим природама – Божанској и човечанској,⁹⁹ али, притом, никада није превиђао несливено јединство истих у Личности Оваплоћенога Логоса: „Верујемо у Једнога, рођенога од Марије... у Једнога Који је био погребен и васкрсао... у Једнога Који је рекао „Нека буде небо“! У Истога Онога Који је поставио ове цркве“.¹⁰⁰ За Златоуста не постоје „типично антиохијске тешкоће у тумачењу јединства [природâ] у Христу“.¹⁰¹ Ипостасно јединство Божанске и човечанске природе у Христу је, за Златоуста, питање првенствено *ѡδαѡшке* природе: без овог јединства, оствареног у пуној реалности Оваплоћења, благодатна педагогија не би била целовита и дејствена ни онтолошки (на релацији Творац–твар, Бог–човек), нити хронолошки (на релацији Стари–Нови Завет, тј. на плану свештене историје Спасења). Целовитост педагогије Цркве јесте утемељена у целовитости Христове богочовечанске Личности, тј. у „ипостасном сједињењу две природе у Христу“, ¹⁰² како је саборни ум Цркве то артикулисао кроз ум и уста Светих Отаца наредних епоха. У духу библијског реализма и библијске онтологије, Златоуст је јасно истакао јединство Христове Личности као основу и извориште јединства вертикалне и хоризонталне, тј. Божанске и човечанске димензије благодатно–подвижничке педагогије Цркве.

Бог Живи, Света Тројица се открива у Оваплоћеноме Логосу Христу, у Оваплоћењу – чину непојмивог кеносиса Божанске филантропије, као Једини Човекољубац и Спаситељ. Бог–Отац је толико заволео свет да је „Сина Свога Јединороднога дао“¹⁰³ да се спасе свет кроз Њега,¹⁰⁴ и зато је Крст Христов средиште Тајне Божанске Икономије, филантропије и педагогије спасења. Богочовек умире на Крсту да би увео човека у Своју победу над смрћу, у Васкрсење, у Нову Твар, у Живот светотројични. То благодатно увођење у Тајну Оваплоћења и Спасења савршава се Духом Светим и јесте Црква Тела Христовог као саборна Божанска педагогија продужена кроз све просторе и векове историје. За Златоустог Црква и јесте управо сâм тај Домострој Христов¹⁰⁵ и као таква неодвојива је од Христа и Његовог целокупног Домостроја спасења: „Христос је пуноћа Цркве, Црква је пуноћа Христа“ у историји.¹⁰⁶ Црква благодатном педагогијом свог светотајинског и световрлинског живота уводи своје чланове у онтолошко живљење са Богом Живим, у Живот Свете Тројице, у обожење. Тако, у Тајни космичко–есхатолошке Божанске педагогије или педагошког благодатног човекољубља, дејствује нераскидиво јединство тријадологије, христологије, пневматологије, тј. сотириологије и еклисиологије.

⁹⁹ Св. Јован Златоуст, *Беседа на Прву ѡсланицу Тимоѡеју*, VII, 2 PG 62, 536–537.

¹⁰⁰ Св. Јован Златоуст, *Беседа ѡрошав југејаца и незнабожаца*, XIII PG 48, 851.

¹⁰¹ Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition: From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, New York, 1965, p. 338.

¹⁰² Видети: Др Јустин Поповић, *Начин ѡпостасног сједињења двеју ѡприрода у Исусу Христѡу и Последице ѡпостасног сједињења двеју ѡприрода у Госѡду Исусу Христѡу*, Догматика Православне Цркве, књига II, Београд, 1980, стр. 101–222.

¹⁰³ Јн. 3, 16.

¹⁰⁴ Јн. 3, 17.

¹⁰⁵ Др Атанасије Јевтић, Св. Јован Златѡуст, *Op. cit.*, стр. 237.

¹⁰⁶ Св. Јован Златоуст, *Омилија 30, 1 на 1. Посланицу Коринћанима*.

в.) Пневматолошке основе благодатног васпитања Св. Јована Златоустог

Св. Јован Златоусти је у потпуности усвојио тријадолошки засновану и из тријадологије изведену пневматологију – богословље о Светом Духу кападокијских Светих Отаца (Василија Великог, Григорија Богослова, Григорија Ниског и Амфилохија Иконијског) који су се, кроз тешку богословску борбу против духовоборачких јереси савелијанства и аријанства (осуђених на Другом Васељенском Сабору 381. године), изборили за никејску једносушност Светог Духа – Оцу и Сину, и тиме за праву веру у Духа Светога.¹⁰⁷ „Новоникејска“ пневматологија кападокијских Отаца представља критеријум сваког истинитог богословља о Духу Светом.¹⁰⁸ Дух Свети није створење, већ Божанска Ипостас, трећа Личност Свете Тројице, од Оца произашао и кроз Сина јављен свету. Дух Свети је једносуштан Оцу и једносуштан Сину, Бог Утешитељ, Цар Небески, Животодавац. Онај који не прима Духа, не прима Сина и Оца заједно са Њим.¹⁰⁹ Главни кападокијски аргумент у одбрани једносушности Духа Оцу и Сину јесте „јединство Божије створитељске и искупитељске делатности“,¹¹⁰ која је увек светотројична: „Отац чини све кроз Сина у Духу Светом“.¹¹¹ Дух Свети је тајанствени Усавршитељ свештене историје спасења.¹¹² Духом Светим се зачиње Оваплоћени Логос у девичанској утроби Дјеве Марије на Благовести и започиње Нови Завет Бога и човека. Дух Свети силази, у виду Божијих нестворених енергија, на Свете Апостоле у Педесетници и рађа Цркву – космичко–есхатолошко Тело Христово. Дух Свети силази у Анафори на евхаристијски Хлеб и Вино у Светој Литургији и претвара их у Крв и Тело Христово, чинећи литургијско сабрање – Црквом и поистовећујући је, у Евхаристији, са Царством Божијим. Евхаристијска заједница Цркве је дар Духа Светога, Духом Светим се човек у Светом Крштењу одева у Христа Логоса,¹¹³ у Смрт и Васкрсење Његово,¹¹⁴ и постаје Хришћанин – словесни уд Тела Христовог. Печат дара Духа Светога примамо у Светој Тајни Миропомазања, чиме нас Дух Свети чини кадрим, по Благодати, за лично обожење. Дух Свети је Дух Истине, Дар усиновљења, Залог будућег наслеђа, Првина вечних добара, животворна Сила,¹¹⁵ Источник сваког освештања¹¹⁶ и светости. Дух Свети је Дародавац нестворене Благодати Божије.¹¹⁷ Дух Свети очишћује и просветљује човека, и уводи га у „Велику Тајну Побожности“¹¹⁸ и „у сву Истину“,¹¹⁹ дарујући му Боговиђење и Бого-

¹⁰⁷ Атанасије Јевтић, *Увод у теологију кападокијских Отаца о Светом Духу*, На путевима Отаца, том I, Храст, Београд, 1991, стр. 200.

¹⁰⁸ Атанасије Јевтић, *Op. cit.*, стр. 187.

¹⁰⁹ Упоредити: Св. Василије Велики, *Писмо 38*, 4 PG 32, 332.

¹¹⁰ Јован Мајендорф, *Свети Дух*, Византијско богословље, Каленић, Крагујевац, 1985, стр. 209.

¹¹¹ Св. Атанасије Велики, *Писмо Серапиону*, 1, 31 PG 26, 605а.

¹¹² Св. Василије Велики, *О Духу Светоме*, 16, 38 PG 32, 1366.

¹¹³ Гал. 3, 27.

¹¹⁴ Римљ. 6, 3–5.

¹¹⁵ Молитва Анафоре Литургије Св. Василија Великог, *Божанске Литургије*, Манастир Ћелије, Београд, 1978, стр. 112.

¹¹⁶ Св. Василије Велики, PG T. 32 col. 108BC.

¹¹⁷ Владимир Лоский, *Домостроительство Духа*, Очерк мистического богословия Восточной Церкви, Центр „СЭИ“, Москва, 1991, С. 130.

¹¹⁸ 1. Тим. 3, 16.

¹¹⁹ Јн. 16, 13.

познање. Духом Светим се човек уподобљава Христу Богочовеку и испуњава заповест Христову о обожењу.¹²⁰ Хришћански живот је, по Оцима Цркве, управо „стицање Духа Светога“ који вернике уводи у заједницу Цркве.¹²¹ Духом Светим човек мења начин свога битовања од биолошко–индивидуалистичког у лично–саборни и постаје Нова Твар – личност по образу и подобију Божијем. Дух Свети савршава ово благодатно обожење и спасење човеково кроз светотајински и светоподвижнички живот Цркве. Дух Свети дарује Светитеље и њихове Свете Мошти Цркви и, кроз њу, свеколикој Твари. Духом Светим постајемо „причасници Божанске Природе“.¹²² Дух Свети је надахнитељ спасоносних догмата и свеколиког заједничарског опита и учења Цркве.¹²³ Дух Свети твори кинонију човека са Богом, претварајући људску заједницу у „заједницу Светих“, сједињујући их једне са другима као учеснике Евхаристије.¹²⁴ Епиклеза Духа Светога, у Светој Евхаристији, оприсутњује Царство Божије међу нама и чини да овде и сада будемо његови причасници.¹²⁵ Дух Свети кроз Своју Заједницу („заједницу Духа Светога“) уводи човека у Божански Живот¹²⁶ – Живот Свете Тројице. Божански Домострој, Икономија спасења је незамењива без Духа Светога – Дародавца спасења и обожења.

Отуда је јасно зашто се Црква, у лику својих богословских Отаца, тако упорно и жестоко борила против сваког духоворства у богословљу, против погрешне пневматологије, јер ако се Божанска Икономија – спасење човека савршава дејством Бога–Духа Светога Који једини дарује Божанску Благодат спасења, ако је спасење човека немогуће без благодати Духа Светога, онда „свако унакажење истине о Божанском достојанству Духа Светога подрива црквени опит и доживљај спасења и облагодаћења, јер руши истиниту и спасоносну веру Цркве у Свету Тројицу“.¹²⁷

Дакле, за Златоуста је Дух Свети, као и за Св. Василија Великог, *Филантрој*, а благодат Духа Светога је *par excellence* филантропска,¹²⁸ а то у кључу Златоустовог педагошког растумачења улоге Духа Светога у Икономији спасења значи и – благодатно–педагошка: Дух Свети је Божански Педагог Цркве¹²⁹ и нашега спасења у Цркви, Који нас целовито васпитава и образује за обожење и живот са Светом Тројицом. Као Онај Који, заједно са Богом–Сином, има искључиву привилегију савршенога познавања Бога–Оца,¹³⁰ Бог–Дух Свети, Педагог Цркве на благодатни начин преноси Своје Богопознање Цркви и уводи верне у савршенство по слици савршенства Бога–Оца, у сву Истину битовања по образу и подобију Божијем. Пут Богопознања јесте од једнога

¹²⁰ Мт. 5, 48.

¹²¹ Георгије Флоровски, *Елементи Лишурџије*, Црква је живот, стр. 353.

¹²² 2. Петр. 1, 4.

¹²³ Јован Зизјулас, *Улога Светиога Духа у формирању догми*, Догматске теме, Беседа, Нови Сад, 2001, стр. 24.

¹²⁴ Видети: Анафора Литургије Св. Василија: „Молимо Те и призивамо Те, о Свети над Светима, да Твојом добротом Твој Дух Свети сиђе на нас и на предложене Дарове... и све нас сједини једног са другим, нас који постајемо учесници Хлеба и Чаше у заједници Духа Светога“.

¹²⁵ Атанасије Јевтић, *Света Евхаристија као духовски догађај*, О Цркви и Литургији, Манастир Тврдош–Братство Св. Симеона Мироточивог, Врњци–Тврдош, 2007, стр. 204–205.

¹²⁶ Јован Мајендорф, *Дух Свети*, Византијско богословље, стр. 213.

¹²⁷ Атанасије Јевтић, *Увод у теологију кайадокијских Отаца о Светом Духу*, *Op. cit.*, стр. 186.

¹²⁸ Св. Василије Велики, *Беседа 7* (G. Downey), 133; *Беседа 1* (G. Downey), 8.

¹²⁹ Атанасије Јевтић, *Лишурџија и васишћење*, О Цркви и Литургији, Манастир Тврдош, 2007, стр. 296.

¹³⁰ Св. Јован Златоусти, *Беседа на Јеванђеље по Јовану 15,2* PG 59, 98–100.

Духа, кроз једнога Сина до једнога Оца.¹³¹ Богопознање узлази од Духа преко Сина ка Оцу, а доброта и освештање силази од Оца, кроз Сина ка Духу.¹³² Може ли бити већег човекољубља од Божанске Филантропије Духа Светога?¹³³ Од Стварања света када се „Дух Божији носаше над водама“¹³⁴ до зачећа Духом Светим Оваплоћенога Логоса у Дјеви Марији на Благовести¹³⁵ и силаска Његовог на Свете Апостоле на Педесетницу „када се сви испунише Духа Светога“,¹³⁶ од Светога Крштења и Миропомазања које се савршава Духом Светим до обожења и светости човекове, који су благодатни дар Духа Светога – свугде је на делу Божанско човекољубље и Божанска педагогија Духа Светога. Божија Филантропија се, како вели Златоуст, „милостиво даје Духом Светим, заједно са вером и једнакошћу свих у истој вери“.¹³⁷

Изводећи своју пневматологију из кападокијске тријадологије односно христологије, Златоусти као врхунски вид Божанске педагогије Духа Светога види догађај Божанске Литургије којим Црква јесте оно што јесте – Тело Христово. У својој знаменитој „Беседи на Исаију 1, 1“, Златоуст говори на величанствен начин о литургијском догађају Цркве као о „свечаној прослави, заједничкој и небеским и земаљским створењима, сплетеној у једно Благодарене, једно Радовање, једно свечано Саборовање“ које је, по Очевом благовољењу, „уобличено неизрецивим снисхођењем Владикиним [Христовим], а *сакћано* Духом Светим у једно“,¹³⁸ тј. у „Заједницу Духа Светога“, Заједницу богочовечанске светости, Заједницу спасења свега и свих у Богу „Који ће бити све у свему“,¹³⁹ што и јесте есхатолошки циљ Божанске филантропије и педагогије Духа Светога: да се све и сва укључи у космичко–есхатолошко Тело Христа Парусије, да све постане Црква Бога Живога.

Видимо, дакле, да за Златоуста, као и за Свете Кападокијце и све велике Оце Цркве, Дух Свети у теологији Цркве чини еклисиологију саставним делом христологије, повезујући христологију и еклисиологију до поистовећења,¹⁴⁰ што значи да је пневматологија, преко христологије, неодвојива од еклисиологије. Црква је Домострој Христов, који се савршава у Телу Христовом, Цркви Духом Светим Који јесте Божански Педагог спасења и обожења као уцрквењења тј. охристовљења. Божанска Икономија која започиње од Оца и завршава се у Оцу: Син, у сарадњи са Духом Светим, извршава целокупну Икономију и Своје Тело Цркву, које примио у Икономији, ради спасења свих и свега, приноси Оцу. Зато централна догматска тема¹⁴¹ Златоустове благодатне педагогије јесте Црква као Тело Христово, које се приноси Оцу, односно литургијско саздавање Цркве као Тела Христовог у историји – поистовећење Цркве са Царством Божијим које ће се збити у Другом доласку Христовом.

¹³¹ Св. Василије Велики, *О Духу Светиome*, 18, 47, PG 32, 153.

¹³² Панајотис Христу, *Јединство и разликовање у Богу*, Тајна Бога – тајна човека, Хиландарски фонд Богословског факултета СПЦ, Београд, 1997, стр. 175.

¹³³ Св. Јован Златоусти, *Беседа на Посланицу Римљанима* XV, PG 60, 510.

¹³⁴ 1. Мојс. 1, 2.

¹³⁵ Мт. 1, 20.

¹³⁶ Дел. Ап. 2, 4.

¹³⁷ Св. Јован Златоусти, *Беседа на Јеванђеље по Јовану*, I PG 59, 75.

¹³⁸ Св. Јован Златоусти, *Беседа на Исаију 1*, I PG 56, 97–98.

¹³⁹ 1. Кор. 15, 28.

¹⁴⁰ Атанасије Јевтић, *Православно бојословље о Светиом Духу*, Op. cit., стр. 243.

¹⁴¹ Атанасије Јевтић, *Свети Јован Златоуст*, Op. cit., стр. 237.

THE THEOLOGICAL BASIS OF ST. JOHN CHRYSOSTOM'S GRACE PEDAGOGY

Vicar Bishop of Dioclea Jovan (Purić),
*Academy of Serbian Orthodox Church for Art
and Conservation*

Summary: *In his exegesis, St. John Chrysostom synthesised the elements of Alexandrian and Antiochian schools of interpretation and avoided the exclusivities of his Antiochian teachers and predecessors. In his own theology, triadology is the scope of apophatic theology, and economy – of cataphatic i.e. pedagogical theology. In his Christology, St. John Chrysostom continues with the Christology of Cappadocian Fathers. He expresses the triadology and triadological terminology of Cappadocian theology using the terms of pedagogical discourses, in the pedagogical key. He refers to the fundamental significance of Incarnation for Christian pedagogy, in all of her aspects and dimensions. The Incarnation of Logos is the foundation, the heart and the fulfillment of God's pedagogy of salvation.*

Key words: *St. John Chrysostom, Holy Scripture, exegesis, triadology, Christology, economy, pedagogy*

АСПЕКТИ ВИЗАНТИЈСКОГ ИКОНОБОРСТВА И ДОГМАТ О ИКОНОПОШТОВАЊУ – АНТИЦИПАЦИЈА РЕФОРМАЦИЈЕ? –

**Мирослав
П. Поповић**
Физички факултет
Универзитета
у Београду

Апстракт: У овом раду трагаће се за извесним психолошко–културолошким аспектима првог периода византијског иконоборства (VIII век) и настојаће се показати у којој мери оно, као покрет, у својој основи и димензијама има шири секуларистички програм. С једне стране, његове су претече разне јереси које су припадјено живеле на истоку Римског царства још од најранијих векова хришћанства. На ово су се унеколико надовезали јудаизам и ислам. С друге стране, из неког разлога осетило се засићење монашком духовношћу (у време кад је монаштво сваке врсте било у успону), а исловили су на површину и елементи сујеверја, и аверзија према „схемата“, мистицизму и конзервативизму. У свему овоме може се пронаћи аналогија са неким западноевропским групираним тенденцијама и покретима XIV–XVI века, као и са позновизантијским исихастичким покретом.

Кључне речи: иконоборство, иконопоштовање, оваплоћење, Византија, христологија, јерес, Св. Јован Дамаскин, јудаизам, ислам

Историјски оквир појаве иконоборства

Почетак VIII века био је у Византији обележен анархијом: након жестоке страховладе Јустинијана II (која је уследила као реакција након његовог повратка на престо, и другог периода владавине, 705–711.) која се свршила уротом и његовим убиством, дошло је до грађанског рата и превирања, а на византијском престолу су се за 6 година сменила три цара. Ово су искористили Арапи, заузимајући постепено стратешки важне позиције на Егејском мору и постепено се примичући Цариграду. Напослетку, уследила је опсада престонице, 717. године. Баш у то време на престо долази високи официр пореклом из источних покрајина Царства – Лав Исавријанац (као Лав III), и тешком муком отклања вишемесечну арапску опсаду (717–18.), више захваљујући изузетно оштрој зими и појави куге у редовима Арапа. Овај њихов неуспех и наступајућа превирања у Омајадском калифату ослободили су Царство опасности за један низ година. Цар се могао окренути унутрашњој политици. Управо у то време калиф Језид II

(717–723.) издаo је указ о забрани приказивања слика и обнародовао га и међу својим хришћанским поданицима. Словени су се, поколебани Арапским неуспехом, и сами повукли, а са Бугарима је током прве половине 8. века углавном владао мир. Смиривање спољнополитичке ситуације у Царству, нарочито на његовим источним границама, и јачање изнутра (војном, административном и економском реформом Лава III – која је заокружила друштвено–политичку еволуцију, започету још под Ираклијем, у првој половини VII века), омогућили су покретање једне друге, нове проблематике, превасходно на теолошкој основи, али са поводима, узроцима, а и реперкусијама, које су се тицале много ширег дијапазона духовног и религијског погледа на свет. О тим ширим, рационалистичким основама и тенденцијама иконоборства VIII века покушаћемо се овде позабавити.

1. Аспекти / димензије иконоборства

У Малој Азији су притајено живеље древне антицрквене јереси, једна на другу се надовезујући: монтанизам, маркионитизам, павликијанство. Њихова учења су у себи носила печат антикултуралности,¹ самим тим и антииконичности (што подразумева противљење ликовном изображавању), те су у време продора ислама могле имати великог афинитета према њему (као таквим који више наглашава духовно–мисаони аспект односа с Богом² од хришћанства), а могле су стећи и знатнијег утицаја међу хришћанским народним масама неголи до тада.³ У таквој атмосфери императори, већ читав један век оптерећени притиском ислама, нису одолели искушењу да отклоне „сувишну препреку ради мирног суседовања са религијом Мухамеда“⁴ (односно да отклоне битан камен спотицања између хришћана и муслимана – ликовно изображавање антропоморфних садржаја⁵). Но, ова претпоставка не може пружити баш целовито објашњење, а поготово не објаснити сав ентузијазам, карактеристичан за иконоборце. Иконе су само један део њиховог ширег реформаторског програма, који се на изванредан начин може успоредити (уз налажење знатних сличности) са реформацијом XVI века, или секуларизационим реформама Петра Великог у Русији почетком XVIII века (ово последње са мање крвопролића).

¹ У културном смислу могло би се рећи да су биле опструктивне, апатичне, с оштрим истицањем „духовног“, нетелесно–контемплативног битија. Оне су све представљале својеврсни синкретизам са традиционалном источњачком религијском духовношћу (подразумевајући овамо како религије блиског Истока – Персије и Египта, тако и религије средњег и далеког Истока – хиндуизам, будизам – које су на разне начине могле остављати одјека и на предњем Истоку).

² Али и непремостиву Божију трансцендентност! То значи и занемаривање могућности опитовања Божијих енергија у творевини.

³ Свака од ових јереси је за себе држала да представља најчистији, најизворнији облик хришћанског учења, па су се народним масама хришћана могле презентовати аналогно данашњим „зилотима“ („ревнитељима“). На тај начин су у време римских прогона, све до Миланског едикта, могле да постоје алтернативно са православном Црквом. Тек по изласку из илегалне егзистенције Црква је могла да, и уз помоћ државног законодавства, санкционише ове покрете.

⁴ А. Карташов, *Васеленски Сабори II*, Београд, 1995, стр. 196.

⁵ Због тога апологети икона називају императоре иконоборце *σαρκαριφρονοι* (= „сараценомудрујући“).

Можемо констатовати 4 димензије реформистичког иконоборачког програма које су спроводили цареви Лав III и Константин V:

- а) борба против култа икона (икономахија)
- б) сузбијање култа Светитеља и Пресвете Богородице, и поштовања св. моштију (агиомахија)
- в) економске и друштвене мере против нарастајућег монаштва и манастира, ради преусмерења новчаних средстава у државну касу, и људства на војну силу (монахомахија)
- г) форсирање секуларизације, и то не само манастирских имања, него и укупног културног и књижевног живота

Прве две ставке тичу се више духовног погледа на свет, и теолошких и философских ставова, односно више у смислу индивидуалног, као и практичног, живог живота Цркве (у смислу предањске традиције и праксе), а друге две задрале су дубље у друштвени живот. Но, у целини гледано, обједињавале су се у једној тачки: императори иконоборци били су огорчени, с једне стране против икона (које су штитили монаси), а с друге и против монаштва. Надахњујући се световним државним интересима усмереним против монашког стила народне побожности, цареви иконоборци су се насупрот томе одушевљавали „лаичким“ духом,⁶ а уместо етоса аскезе и покајничких суза, наглашено су истицали светски распусни начин живота.⁷ Они који су се држали обредне побожности били су у опасности да буду сматрани политички непоћудним. Придев *αἰετός* избачен је из титуле владара.

1.1. Дуалистичке тенденције иконоклазма

Може се успоставити логичан континуитет између иконоборачких тенденција претходних периода, са испољеном опозицијом између материје и духа. Код Јевсевија Кесаријског може се запазити наглашена тенденција раздвајања чулног и духовног, што је пре карактеристично за Оригена неголи за, тобоже, његова аријанска схватања – ово се нпр. јасно испољава у писму Констанцији, сестри цара Константина Великог: „Ти желиш икону која Га изображава у лику слуге и лику плоти, који је обукао ради нас; али знамо да је тај лик апсорбован славом Божанства“.⁸

Међутим, према св. Јовану Дамаскину, природа човечанска је чак виша од анђeosке, јер „Бог није постао анђео, већ стварни и истински човек“.⁹ „Не клањам се материји, већ се клањам творцу материје, који је мене ради постао материја...“¹⁰

Материја није нижа категорија егзистенције, нити пак нешто презрено, него акт (или плод акта) Божанског стварања, јер од тренутка када је постала „сместилиште Несместивог“, твар постаје достојна славе и поштовања; „наша природа се прослави и постаде нетрулежна“.

⁶ Монахе притом називајући *σκοτένυδοι* (= „огрезли у мрак“, мрачњаци).

⁷ Theoph. 445, 1–3; ed. C. de Boor², Leipzig 1885.

⁸ Сократ, *Црквена историја*, I, 8; (P.G. XXII, Paris, 1868.).

⁹ *De imaginibus Oratio* III, cap. 26: Migne XCIV, col. 1348 A.B.

¹⁰ *Oratio* I, cap. 16, col. 1245 A.B.

У иконоборству Јован Дамаскин види јасно манихејско гнушање према материји: „Не куди материју“ – обраћа се он цару – „она није презрена, јер ништа није презрено што је произишло од Бога. То је мудровање манихејаца“.¹¹

Ортодоксни писци су касније стално оптуживали иконоборце због манихејства; манихејце подразумева вероватно и патријарх Герман говорећи, у писму Константину Наколијском, о „древним јеретичима“,¹² чије се заблуде побијају приказивањем Христа на иконама.

Узгред, иконоклазам као да није био у стању да прихвати одавно присутну чињеницу да је Црква већ од краја 1. и почетка 2. века прешла границу свог дотадашњег есхатолошко–трансцендирајућег карактера (у ком духу су живели први хришћани: прва генерација – сведока Христових и њихових непосредних ученика, који су ишчекивали Други долазак пре своје смрти), и ушла у историју, односно своје преображено „есхатолошко“ време¹³ морала да стави наредо са историјским временом, у ком је, надаље, постојала, али које је изображавала.

2. Осврти на неке аспекте теологије иконопоштовања

2.1. Корени иконопоштовања

Почетак хришћанске уметности (сликарство катакомби) има симболички, или „сигнитивни“ карактер. Ту није присутно изображавање Христа, светитеља или догађаја из историје Цркве као на икони, него симболичке представе (сидро, голуб, риба), алегорије (јеванђелске поучне приче), старозаветни праобрази и апокалиптичне визије. Она симболизује само „огњено језгро, живо Сунце светотајинске вере (о коме сведоче мученици и пастири тих векова)...“,¹⁴ не истичући у први план само Божанство, колико функцију Божанства.

Леонтије, епископ Неапоља на Кипру, пише: „Ми хришћани, телесно целивајући икону Христову или икону Апостола или Мученика, душом целивамо самога Христа или Његовог Апостола, Мученика“. Из овог „халкидонског“ зрачења икона проистекао је и начин њиховог сликања, који одређује 82. правило Трулског Сабора: „...прописујемо да се одсад на иконама представља Христос Бог наш – у људском облику, да би се кроз ту представу видела свеколика преузвишеност смирења Бога Логоса, и да бисмо се сећали Његовог живота у плоти, Његових страдања, спасоносне смрти и отуда простеклог испуњења целог света“.¹⁵

Сведочење св. Анастасија Синаита: „Многи мисле да се Крштење довољно поштује ако, пошто уђеш у цркву, изљубиш све иконе и при том не мариш за Литургију и богослужење...“.¹⁶ Појавио се обичај да се боја остругана са икона додаје у евхаристијско

¹¹ *Oratio* I, cap. 16, col. 1245 C.

¹² Migne, PG XCVIII, col. 157 B. C.

¹³ Боље рећи: „без–време“ Осмог дана (*dies octava*), спој временитости са вечношћу.

¹⁴ А. Шмеман, *Историјски пут православља*, Цетиње, 1994, стр. 243–4.

¹⁵ Р. Поповић, *Документи Васељенских Сабора*, Београд, 2003, стр. 85; В. Фидас, *Канонско право*, Београд, 2001, стр. 223.

¹⁶ А. Шмеман, *Историјски пут православља*, стр. 246.

вино, да се за крсне кумове узимају иконе,¹⁷ или да се Св. Причешће ставља на икону како би се тако могло примити из руку Светитеља. „Иконопоштовање се приближавало идолопоклонству и завршавало се указивањем поштовања самом њиховом вештаству“.¹⁸

Учење о иконама има дубок христолошки смисао и основу. Икона Исуса Христа, Богочовека, јесте сликовити израз Халкидонске догме.¹⁹

2.2. Пишање икона и христолошка догмаишника

Од свих аргумената које су, бранећи култ икона, истицали византијски теолози, од самог почетка борбе па до њеног краја, главна и полазна била је једна мисао: приказивање Христа на иконама служи као гаранција за истинитост и реалност Његовог оваплоћења, а поштовање икона као гаранција за веру у стварност тог чина. За разумевање теолошке суштине спора о поштовању икона треба поћи од разматрања везе између питања о иконама и догме оваплоћења, и уочити значај који је за ово питање имао христолошки проблем. Најпре треба укратко размотрити питање о изображавању и поштовању Христове иконе.

У књизи „О јересима и саборима“ патријарх Герман Цариградски (715–730.) каже: „...икону Господа нашег Исуса Христа која приказује његове човечанске црте, које су постале видљиве захваљујући Његовом богојављењу (оваплоћењу), прихватамо да би се чувала вечна успомена на Његов живот у плоти, Његово страдање, спасоносну смрт и искупљење света које је одатле произишло: из Његове иконе познајемо смирење Бога Логоса“.²⁰ Овде се истиче „мнимички“ (меморијални,²¹ = подсећајни) карактер и циљ изображавања Христове иконе. Упоредо с овим истиче се и *антиидокејска* аргументација, тј. против тврдњи о само привидном очовечењу Бога Логоса. Епископу Томи Клаудиопољском²² св. Герман пише: „Приказивање Господњег лика на иконама у његовом људском облику служи оповргавању јеретика који празнословје да је он тобоже само привидно, а не стварно постао човек“.²³ Мисао да иконе служе као јемство за стварност Христовог оваплоћења и побијање сваког докетизма налази се и у основи познатог 82. канона Трулског Сабора (о приказивању „Христа Бога нашега у човечијем облику“ уместо у облику јагњета). Бог се јавио и постао видљив, а самим тим и изобразив, не само симболички, него у правом смислу описног изображења онога што се десило.

¹⁷ Овакав један случај, тј. узимање иконе за кума, похвалио је чак Теодор Студит!

¹⁸ В. В. Болотов, *Историја Цркве у доба Васељенских Сабора*.

¹⁹ Л. Успенски, „Смисао и садржај иконе“ (прев. с француског О. Мршић–Кошутитић), *Градац* (82/83/84), 1988, стр. 43.

²⁰ J. P. Migne, *Patrologia graeca*, XCIII, col. 80 A. (прев. Г. Острогорски).

²¹ Грч. μνῆμα = сећање; лат. *memoria* = (у)спомен(а).

²² Један од три најистакнутија теоретичара и заступатеља иконоборства у првој фази овог покрета (заједно са епископима Константином Наколијским и Јованом Синадским).

²³ J. P. Migne, *Patrologia graeca*, XCIII, col. 173 B.

2.3. У свейшу домостроја сйасења

Дела св. Јована Дамаскина пружају читав систем, теолошки богат, филозофски сложен и занимљив, којим он управо успоставља везу између питања о иконама и Христово оваплоћења. Бог Отац, као *υοοῦμενον*, чулима је недостижан и према томе неописив, док је оваплоћени Логос, као *φαιῶμενον*, описив у телу, које обожује. Дајући коментар на библијске речи: „Лик његов не видесте“, на које су се стално позивали и иконоборци, Јован Дамаскин жели да докаже да поштовање икона не само да не противуречи Старом Завету, већ као да је чак наговештено у њему.

У Старом Завету Бог се јавља на различите начине. Аврам, Мојсије, Исаија и остали пророци угледали су лик Бога али не и саму Његову суштину. Дакле, такав тип ликов је симболички и у себи носи дубинску истину о твари као некаквом природном образу Божанских јављања. Отуда, сасвим је могуће речју говорити о Богу, мада та и таква реч увек остаје непотпуна и недоречена, на начин на који се невидљиво јавља и присуствује у видљивом.

Св. Јован Дамаскин разликује неколико врста ликов. Први лик је саздао сам Бог родивши Јединог, тј. „Свој живи и природни лик, израз Своје вечности“; затим, створио је човека по Свом лику и подобију. Друга врста лика је, према Дамаскину, Предвечни план Божији о свету, тј. укупност створених ликов и примера као и свега што тек треба да буде створено. Човек представља трећу врсту лика, тј. „лика по подражавању“.

„Видео сам човечански лик Бога и спасена је душа моја!“ – кличе св. Дамаскин; и наставља: „...и созерцавам оно што је пренадзначено о Виђеном у плоти“.²⁴ Према томе, кроз чињеницу Откривења иконописање је реално у истој мери у којој и Свето Писмо. „Не изображавамо невидљиву Божанску суштину, него Његову видљиву плот... Као што предмет стављен у огањ бива сједињен с њим и сам постаје огањ, али не по природи, него по сједињењу, кроз горење и општење – слично се дешава и са плоти оваплоћеног Сина Божијег“.²⁵ Бог је изобразив само кроз оваплоћење Логоса, а Његов лик представља лик Бога, једну од Личности Св. Тројице – а никако изображење самог тела. Оваплоћење Логоса обожује плот, а самим тим и икону чини достојном поштовања, али не као твари за себе, него по сили сједињења с Богом.

Једна од најважнијих тврдњи св. Јована Дамаскина гласи: „Поштовање свейших икона прихвалљиво је само по сили Божанској Оваилоћења, пошто је иконописање неогвориво од обнове и обожења наше природе, довршене Христом“.

„...ако Он не Би могао бити представљен преко уметности, то би значило да је Он рођен само од Оца и да се није оваплотио. Али то би било супротно целој икономији нашег спасења.“²⁶

2.4. Ушемељење у антропологији св. ай. Павла

„Сви ми који откривеним лицем одражавамо славу Господњу, преображавамо се у тај исти лик, из славе у славу, као од Духа Господа“ (2. Кор. 3, 18). Преображавање „из славе у славу“ равно је Преображењу Господњем, то је будуће преображење целе људске

²⁴ *De imaginibus Oratio* I, cap. 22, Migne XCIV, col. 1256 A.

²⁵ *Oratio* I, cap. 21, col. 1253 A.

²⁶ Св. Теодор Студит, „Писмо Платону, свом духовном оцу“, *Градац*, 1988.

природе, укључујући и тело. У преображењу на Таворској гори није се само Божанство показало људима, већ се и људска природа показала у слави божанској.²⁷ Ми созерцавамо и гледамо не само лице Господа Исуса Христа, него и Његову славу, светлост божанске истине која постаје видљива за наше очи посредством иконе, „пуноћу која је постала доступна погледу свих преко слике“.²⁸

Као што видимо, икона не изображава пропадљиво тело које је подложно распадању, него тело преображено, обасјано благодаћу – тело будућега века (1. Кор. 15, 35–46); јер „у Њему обитава сва пуноћа Божанства телесно“ (Кол. 2, 9).

„Јер све што је објављено, светлост је“ (Еф. 5, 13). То јест, све што се јавља..., садржај сваког опита, свако биће је светлост. А што није светлост, то се не јавља, значи, и није реалност. Тама је бесплодна, и зато „дела таме“ Апостол назива „неплодним“ (Еф. 5, 11). То је тама „кромешна“ (=паклена), растурина мимо, то јест ван Бога.²⁹

Икона учествује у светости њеног прволика и преко иконе ми учествујемо, са своје стране, у тој светости, молитвом. Перцепција човечанског у ипостаси Логоса јесте обожење, и све што је у Христу човечанско постало је живи лик Божанског.

2.5. Апофатика³⁰ иконе

Апофатика, насупротив агностицизму, конституише нарочити облик „познања кроз непознавање“. То је „божански примрак“, схваћен као позитивно искуство Бога, као Постојећег. Божанска недостиживост не означава само природну слабост која одликује стање твари, већ „неистраживу дубину трансцендентног“.³¹ Иконософија то ванредно илуструје: икону можемо схватити као симболичко–ипостатичко, личносно представљање, које позива на трансцендирање симбола, на заједничарење у Личности да би се учествовало у неописивом. „Обликован светлошћу без форме... Бог се јавља ликом, али ликом Божијим... Показује се у својој једноставности“.³² Икона, дакле, не води ка чистом и једноставном одсуству слике, већ изнад и с ону страну слике, ка „над–икони“, неописивој, и то је њен апофатички аспект, иконографска апофаза, одрицање. Она апстрахује садржину мисли о Богу, она је Његово утиснуто Име, живи сусрет сместивог са Несместивим, „источник јединства“.³³

* * *

Црква, Тело Христово, у себи сједињује две природе (божанску и човечанску), две стварности: земаљску и историјску, и благодат Светога Духа, стварност Божију, и

²⁷ Л. Успенски, „Смисао и садржај иконе“.

²⁸ 82. канон Трулског сабора; Mansi XI, 929 sq.

²⁹ П. Флоренски, *Иконостаѕ* (прев. Д. Калезић); Никшић, 2001, стр. 127–8.

³⁰ Апофатичка теологија = негативни узлазни пут богословске контемплације; она превазилази слику и сваки концепт ка неопредмењеној и несазнатљивој пуноћи Тројице. Насупрот томе је катафатичка теологија = позитивни силазни пут богословске мисли; она формулише Божије манифестације у Његовим именима и енергијама.

³¹ П. Евдокимов, „Апофаза или узлазни пут иконе“ (прев. са франц. Ј. Цветић), *Градац*, 1988, стр. 97–100.

³² Ibid.

³³ П. Евдокимов, „Апофаза или узлазни пут иконе“ (прев. са франц. Ј. Цветић), *Градац*, 1988, стр. 100.

стварност света. Смисао постојања уметности иконе, као свештене уметности, састоји се у томе да буде видљиво сведочанство ове две стварности: она је реалистична у оба смисла, и управо то је оно по чему се икона разликује од сваке друге слике, као што се и текст Светих списа разликује од сваког другог књижевног дела.

3. Психолошки погледи на иконоборство

Прецизна терминологија захтевала би овде да се стриктно дефинишу термини којима ћемо надаље баратати, но, ради поједностављења, дајемо само описно–функционално тумачење.

Психологију ћемо овде пратити као нешто што се тиче појма душе, душевног живота (насупротив телу с једне, и духу с друге стране). Усвојићемо да се под појмом „психологија“ ради о природним, од Бога даним, склоностима и предиспозицијама човековим, сабраним у унутрашњи живот „ума“ и „срца“.

3.1. Рационализација

По овом питању можемо пратити две димензије: 1) историјску, која се може временски локализовати специјално на период иконоборства, и 2) психолошку, која се може поопштити на читаву историју.

1. Просвећеност Византије и њена мисаона култура су у великој мери биле ослабљене после Јустинијана I. Ранији суптилни догматски проблеми касније нису били доступни већини богословских умова. Остала су само она питања која су била доступна поједностављеном мишљењу. Цареви VIII века потицали су са истока Мале Азије, и мада су неретко били на висини просвећености свога времена, ипак је њихов тон умовања био рационалистички. Ухватили су се за једно питање које је било општеразумљиво и за широке народне масе.³⁴ Сам император Константин V био је, по сведочењу хронографа Теофана, човек сложене природе, пун противречности, нервозан, неуравнотежен, болесно напрасит,³⁵ са јасно израженом рационалистичком концепцијом.

2. Склоност рационално–логичком поимању, која је јасно својствена јеврејском монотеизму, налази доследног настављача у иконоборцима VIII и IX века. Са психолошке тачке гледишта, ово се поистовећује са оним „логосним“, мушким принципом у човеку који тражи ред и форму, разумност и умност, логичност и каузалност, односно строгост у општем дељењу од света осећања и наслућивања (који би се у том случају именовао као женски принцип – неуобличен, алогичан, акаузалан, тајанствен, па тиме и опасан).³⁶

3.2. Антииципација реформације

Овде би се покушале показати неке везе и паралеле иконоборства у Византији VIII века са идејама, тенденцијама и коренима реформације у Европи XVI века. Осећа се протестантски дух у византијском иконоборству, мада у датостима и оквирина

³⁴ А. В. Карташов, *Васељенски сабори 2*, Бгд, 1995, стр. 197.

³⁵ Г. Острогорски, *Историја Византије*, Бгд, 1998, стр. 244.

³⁶ В. Јеротић, „Иконокластија и оживљавање слике“, *Градац* (бр. 82–84), 1988, стр. 135.

једног другачијег доба, једне друге цивилизације.³⁷ Централно поље борбе се, отуд, разликује међу овим покретима, али је код оба корен како у противљењу наглашенијој мистичко–монашкој духовности, тако и у противљењу специфично народном изражавању побожности.³⁸ Исти такав је био протест световног духа против духовности и клерикалности средњег века.³⁹ Но, теолошка, па и философска мисао не зауставља се само на Лутеровом и Калвиновом протесту, нити на данашњим протестантским теолозима који су практично завршили процес секуларизације и материјализације хришћанских истина Откривења, већ се екстериоризује изласком на улице, у народне масе.⁴⁰ На почетку XVI века нашли су се, супротстављени један другом, протестантски свет Мартина Лутера и ликовни уметници високе ренесансе. И док је иконофилство налазило своју целосну пуноћу у истицању иконичног и богоподобног у људској души, дотле је иконоборачки протестантизам, борбен и на политичком пољу, пружио жесток отпор свему визионарском. Насупрот илузионизму и „многобожачкој“ ђуди имагинације, протестантска мисао (као и иконоборачка пре ње) у настојању истиче потребу оштрине и тачности опажања, логичког расуђивања и трезвеног закључивања.⁴¹

Иконоборачке тенденције кроз историју појачавале су се нарочито у оним периодима историје када би иконоборачке тежње у људској психи (услед страха од надирања паганских слојева у несвесном) преузеле првенство над иконофилним тенденцијама.

Закључци

Иконоборство је представљало реформаторски покрет (на ширем плану); проповедало је секуларизацију, лаички дух побожности, животни ентузијазам, а супротстављало се аскетско–монашкој духовности и обредној побожности древних црквених култова.

Као такво, мету напада је имало у: култу икона, култу светитеља и моштију, монашком покрету (као заточнику претходних култова, али и са економско–политичке стране) и у Црквеном поседу.

Основна аргументација иконокласта против израде икона била је: или се запада у несторијанство, дељењем недељивих Христових Природа (ако се само Христово људ-

³⁷ Могли бисмо рећи и: једног другачијег света, другачије духовности Истока.

³⁸ Ово се покаткад доиста мешало са паганском заоставштином, и било је тешко разграничити их; а изазивало је местимце аверзију у просвећеним круговима. Против овога су архијереји Цркве устајали већ и пре: неколико канона Пето–шестог (Трулског) Сабора устаје против паганштине у народним обичајима, против контаминирања православних обреда елементима многобожачког култа, а назире се „између редова“ и општи дух непросвећених византијских народних маса; в. Острогорски, *Историја Византије*, стр. 151–152; инструктивно је погледати и каноне Пето–шестог Сабора, у: Р. Поповић, *Васељенски сабори – одабрана докуменџа*, Београд 2007, стр. 283–308.

³⁹ И исихастички спорови у Византији 14. века носе са собом сличан „дух“, иако више пренет на теолошко–учену разину, без већег ширења у народне масе. Но, и овде је присутан отпор тобожњем „мрачњаштву“, мистификацији и „прелести“, која се (по тим образовано–рационалистичким византијским круговима, оличеним у Нићифору Григори понајпре) баштини у неукости и елементарној непросвећености византијског монаштва.

⁴⁰ Већ 1524/25. године – сељачки устанци под Т. Минцером.

⁴¹ В. Јеротић, „Иконокластија и оживљавање слике“, *Градац* (бр. 82–84), 1988, стр. 136–7.

ско тело изображава) или у идолопоклонство (ако се настоји изобразити неизобрази-
во, односно ако се икона поштује као Божанство).

Догмат о поштовању икона истиче:

– Бог Логос се очовечио, примио телесни лик и поднео кенозис; зато га изобража-
вамо иконично, ради исповедања, сећања и созерцања реалности Његовог оваплоћења
(насупротив докетизму); представљање човека Христа је и представљање Бога.

– Све у свету, и сам свет у оваплоћењу Бога добија нови смисао, да све постаје до-
ступно освећењу, сама материја носилац Св. Духа – тако да нас више не одваја но се
открива као пут ка сједињавању са Њим.

– Поштовање које се указује овим изображењима разликује се од „истинског по
вери поклоњења које приличи једино Божанском Јестаству, и њега дефинише као „по-
штовалачко поклоњење“ (τιμητικὴ προσκύνησις). У њему се част која се указује лику
повезује са Прволиком и онај ко се клања иконама, клања се ипостаси на њој изобра-
женога.

– Светитеље изображавамо као саучеснике у обожењу твари, у Христовом домо-
строју спасења, у „телу славе“; јер сваки Светитељ је сведок Христов, који у себи про-
јављује сву силу сједињења са Њим, као Христова жива икона.

* * *

Догматима о иконопоштовању завршава се тако догматичка „дијалектика“ епохе
васељенских сабора, која је у својој жижи имала две основне теме хришћанског От-
кривења: учење о тајни Свете Тројице (тројичног постојања Бога и односа међу Лици-
ма Св. Тројице) и учење о богочовештву Христовоме. За овај процес је, видимо, било
потребно добра четири и по века.

Икона учествује у светости њеног прволика и преко иконе ми учествујемо, са сво-
је стране, у тој светости, молитвом.

Перцепција човечанског у ипостаси Логоса јесте обожење, и све што је у Христу
човечанско постало је живи лик Божанског.

Библиографија

Извори:

- Св. Теодор СТУДИТ, „Писмо Платону, своме духовном оцу, о поштовању икона“ (прев. с грч. А. Јевтић), *Градац* (бр. 82–84), Чачак 1988, стр. 29–31.
- Св. Јован ДАМАСКИН, *De imaginibus Oratio* I–III (= „Апологетска слова против опадача светих икона“); J. P. Migne, PG, XCIV.
- Св. Герман ЦАРИГРАДСКИ, „О јересима и саборима“; J. P. Migne, PG, XCVIII.
- *Acta Concil. Quinisext.*, Mansi XI, 929 sq.
- *Theophani Chronographia*, ed. C. de Boor, Leipzig 1885.
- Орос вере Седмог Васељенског Сабора (прев. с грч. А. Јевтић), *Градац* (бр. 82–84), Чачак, 1988, стр. 32–33.
- Синодик у Недељу Православља (прев. с грч. А. Јевтић), *Градац* (бр. 82–84), Чачак, 1988, стр. 34–34.
- Р. Поповић, *Документи Васељенских Сабора*, Београд, 2003.

Монографије, синтезе:

- БЕК (Ханс–Георг), *Византијски Миленијум* (прев. с нем. Р. Козић), Београд, Клио, 1998.
- БОЛОТОВ (Василиј В.), *Историја Цркве у периоду Васељенских Сабора* (прев. са рус. Ђ. Лазаревић), Краљево, 2006.
- КАРТАШОВ (Антон В.), *Васељенски Сабори*, књ. 1 и 2 (прев. са рус. М. Лалић), Бгд, 1995.
- МАЈЕНДОРФ (Јован), *Византијско бојословље* (прев. са енгл. Ј. Олбина), Крагујевац, 1989.
- ОСТРОГОРСКИ (Георгије), *Историја Византије*, Београд, 1998.
- РАНСИМЕН (Стивен), *Византијска цивилизација* (прев. са енгл. Д. Куртовић), Београд, 1964.
- УСПЕНСКИ (Фјодор И.), *Историја Византијског царства*, књ. 1, Београд, 2001.
- ФЛОРЕНСКИ (Павле А.), *Иконостаз* (прев. са рус. Д. Калезић), Никшић, 2001.
- ШМЕМАН (Александар), *Историјски пут православља* (прев. са енгл. Б. и М. Марковић), Цетиње, 1994.
- ТРУБЕЦКОЈ (Јевгениј), *Истина у бојама*, Београд, 2005.

Чланци, расправе, зборници:

- БИЧКОВ (Василиј В.), „Философија иконописа“, *Градац* (бр. 82–84), 1988, стр. 106–112.
- ЕВДОКИМОВ (Павле), „Апофаза или узлазни пут иконе“, *Градац* (бр. 82–84), 1988, стр. 97–99.
- ЈАЊИЋ (Драгана), „Белешке о иконоклазму“, *Бојословље* 1–2, 2004, стр. 47–62.
- ЈЕРОТИЋ (Владета), „Иконокластија и оживљавање слике“, *Градац* (бр. 82–84), 1988, стр. 132–139.
- КАВАРНОС (Константин), „Естетско испитивање византијске уметности“, *Градац* (бр. 82–84), 1988, стр. 84–90.
- ОСТРОГОРСКИ (Георгије), О веровањима и схватањима Византинаца (зборник радова); *Сабр. дела Г. О.*, књ. 5, Београд, 1970.
- УСПЕНСКИ (Леонид), „Смисао и садржај иконе“, *Градац* (бр. 82–84), 1988, стр. 43–48.
- ФЛОРОВСКИ (Георгије), „Ориген, Јевсевије и иконоборачки сукоб“, *Хришћанство и култура*, Београд 2005, стр. 84–106.
- ФЛОРОВСКИ (Георгије В.), „Одбрана светих икона“, *Градац* (бр. 82–84), 1988, стр. 38–42.

**THE ASPECTS OF THE
BYZANTINE ICONOCLASM
AND THE DOGMA ON
VENERATION OF ICONS
– ANTICIPATION OF
REFORMATION?**

Miroslav P. Popović,
Faculty of Physics, University of Belgrade

***Summary:** This paper traces certain psycho-cultural aspects of the first period in the Byzantine iconoclasm (7th century) and tends to demonstrate the measure in which it, as a movement, has a broader secular program in its foundations and in its ranges. On one hand, its forerunners are various heresies which from the earliest centuries of Christianity latently existed in the Eastern Roman Empire. Judaism and Islam are somewhat connected to all of this. On the other hand, for some reason, certain saturation with monastic spirituality could be felt (in the period when monasticism was at its peak), and the elements of superstition emerged as well as aversion towards “discipline”, mysticism and conservatism. A certain parallel with some western European social tendencies and movements in the 14th to 16th century could be found, as well as with the hesychastic conflict of the Late Byzantine period.*

***Key words:** Iconoclasm, Veneration of Icons, Byzantium, Christology, heresy, St. John Damascene, Judaism, Islam*

ХРИШЋАНСТВО И ИСЛАМ У ДИЈАЛОГУ*

**Патријарх Петар
VII Александријски**

Апстракт: Хришћанство је дијалоично: хришћани верују у Бога који се обраћа и открива човеку. Иако између хришћанства и ислама постоје суштинске и нејеромеситивне разлике, дијалог између хришћана и муслимана је могућ и неопходан.

Кључне речи: хришћанство, ислам, дијалог, Александрија

Може се рећи да дијалог између хришћанства и ислама извире из суштине хришћанства, које је најистакнутија религија дијалога. Сам Бог у Старом Завету, као Бог Творац, разговара са човеком (упореди Пост. 1, 28; 17, 1–2; Изл. 3, 4–6) и открива јединственост Свог божанског постојања (уп. Пнз. 6, 4); исти Бог се, у Новом Завету, у личности оваплоћеног Логоса Божијег, открива свету (уп. Јн. 1, 14), и позива све на покајање (уп. Мк. 1, 15) и спасење (уп. Јн. 1, 13–19).

Постоје основне и суштинске разлике између хришћанства и ислама, које не могу да се занемаре, али постоје и заједнички елементи о којима може да се дискутује. Теме које се тичу човека и света, посебно ствари које се баве свакодневним проблемима, могу да воде према овом дијалогу. Постојање обе религије на истом географском локалитету, на пример, на Блиском Истоку и у северној Африци од седмог века после Христа, може да надахне међусобно постојање и мирно прихватање веровања обе религије.

Хришћанство, кроз дијалог и унутар дијалога, има за циљ да научи више о исламу, његовом учењу, његовој историји и предању, увек у духу истине, чисте љубави и поштовања. Данас, више него икада раније, свака религија има потребу да објави своје постојање и своју аутентичност у савременом свету. Општење и сарадња међу религијама суштински доприносе укидању религиозног фанатизма – интелектуалне болести религиозне особе, пријатељству међу нацијама и охрабривању владавине идеала слободе и мира у свету. Наша сарадња у проналажењу решења за савремене проблеме човечанства ће помоћи нашем мирном сапостојању и међусобном разумевању.

Хришћанство и ислам су два различита извора из којих њихови верници црпе унутрашњу снагу да следе своју веру и да духовно узрастају. Сходно овом принципу, свака религија захтева своју аутономију када се суочи са било каквим теоретским или практичним проблемом са којим се суочава њено стадо.

* Наслов изворника: "Christianity and Islam in Dialogue" – Address of His Beatitude Petros VII Pope and Patriarch of Alexandria to the 12th International Meeting "People and Religion" (Обраћање Његовог Блаженства Петра VII, Папе и Патријарха Александрије и целе Африке, на XII међународном скупу „Људи и религија“, 31. августа 1998. године); преузето са <http://www.orthodoxresearchinstitute.org>.

Нажалост, расна и верска дискриминација често помућују разум људима и подсећају их на болну прошлост. Као исход, хришћанске и муслиманске заједнице често имају резерви према међусобном приближавању и према изводљивости мирног сапостојања.

Религиозни фанатизам може да донесе само нове социјалне и религиозне проблеме људима над којима влада. Религиозна суочавања и сукоби су резултат болесног религиозног феномена. Хришћани и муслимани су подједнако у обавези да усмеравају своју пажњу према будућности, како би тако могли да остваре виђење Божијег мира на земљи.

Али зашто, иако су ове две религије сапостојале тако дуго, и најмањи политички немир распаљује религиозну нетолеранцију? Управо овде дијалог између хришћанства и ислама може много да допринесе за човечанство. Плодоносан дијалог може да помогне да се на земљи оствари небески мир, и да се сачува светост живота и човеково достојанство. Религије не могу да наметну мир, али могу да предодреди човека мира и да прилагоде његову мисију потребама његовог времена.

Дијалог који је заснован не само на теолошким питањима већ и на темама из света може да буде пун наде и плодан. Секуларизам, хладноћа и безименост друштва, уништавање човекове средине, недостатак светске правде и мира, глад, сиромаштво, нуклеарне претње итд... теме су које дотачињу душу несрећног човека нашег времена. Свет је уморан од верских ратова и сукоба.

Не би требало да заборавимо како многе помесне Цркве, као што су три древне грчке православне Патријаршије Истока (Цариградска, Александријска и Антиохијска) данас постоје у исламском свету. Православље сапостоји са исламом и тражи дијалог са њим; дијалог који претпоставља слободу говора и једнакости обе стране.

У источном хришћанству може да се види поштовање према религиозном искуству других, стрпљење и међусобно разумевање. Основна теолошка вера заступа став да „позив“ и „жеља за Богом“ воде све људе. Човек је, чак и после Пада, задржао способност да прими божанско присуство. Апостол Павле наглашава ово говорећи: **„И створио је од једне крви сваки народ човечанства да станује по свему лицу земаљском, и поставио је напред одређена времена и међе њихова борављења; да траже Господа, не би ли га додирнули и нашли, мада Он није далеко ни од једнога од нас.“** (Дела 17, 26–27). Религиозна искуства не представљају само једно упорно унутрашње човеково кретање прама узвишенијој стварности, већ прихватање божанског сјаја у овом свету.

За грчку православну Патријаршију Александријску, која већ тринаест векова живи у пријатељском Египту, дијалог са исламским светом има посебан и битан значај. Ислам је наш близак сусед и Патријаршија му није туђин. Александрија, у којој је св. Марко Апостол и Јеванђелиста основао древну Патријаршију, није туђин ни Западу ни Истоку јер је она грчко окружење из којег су усмераване грчка цивилизација и теолошка мисао Отаца Цркве. Сусрет и сапостојање Александријске Патријаршије са источним цивилизацијама има своје корене дубоко у историји.

Вековима је велики број православних живео у исламском свету, премда нису увек живели као равноправни чланови друштва. Упркос тешким временима, сукобима и неспоразумима, везе међу њима нису никада биле раскинуте. Ова плодоносна

духовна заједница између грчког и арапског света, између хришћанске и исламске цивилизације, сама је по себи дијалог векова који је просветлио и донео корист народима како Истока тако и Запада.

У закључку, морамо да кажемо како је дијалог неопходан, и заиста, једини прихватљив начин да се ове две религије зближе. Наша је заједничка жеља да се сви неспоразуми и предрасуде оставе по страни. Морамо да гајимо међусобно поверење како бисмо постигли боље разумевање. Дијалог је неопходан ако хоћемо да пребродимо прошлост и садашњост отуђења, сукоба, непријатељства и мржње. Они који су одговорни за овај дијалог треба да уложе сваки напор како би решили проблеме који преовладавају нашим светом, да би изградили хуманије друштво којег карактеришу правда и братска љубав.

Бивајући у потпуности свесни наше заједничке одговорности, хришћани и муслимани имају дужност да у потпуности поштују религиозна уверења другог и да савладају антагонистичка осећања. Морамо да тежимо солидарности ако ли желимо да решимо проблеме са којима се свет суочава, јер Земља је свим нацијама заједнички дом у којем смо позвани да богослужимо Једном Истинском Богу.

превод са енглеског:
Маријана Петровић

CHRISTIANITY AND ISLAM IN DIALOGUE

**Greek Orthodox Patriarch
Petros VII of Alexandria**

***Summary:** It can be said that dialogue between Christianity and Islam springs from the essence of Christianity, which is the foremost religion of dialogue. There are basic and essential differences between the religions of Christianity and Islam, which cannot be ignored, but there are also common elements which can be discussed.*

***Key words:** Orthodox Christianity, Islam, dialogue, Alexandria*

ЦРКВА: НЕВЕСТА ЈАГЊЕТОВА*

Протојереј
Дон Антони Макгакин

Апстракт: У православном бојословљу не постоји ди-хотомија између војујуће и прослављене Цркве: Црква се састоји јединственом бојочовечанском заједницом, иконом Христовом, Његовим Телом, као и иконом Свете Тројице.

Кључне речи: Црква, икона, тајна, Евхаристија, епископ, еклисиологија, христологија, тријадологија

Иако живимо у свету у којем је сам појам и термин „црква“ постао бирократизован и формализован, тако да људи када чују ову реч одмах помисле или на здање или на административно друштво, православни су задржали старије и бескрајно динамичније схватање Цркве које се налази у Светом Писму. Они Цркву описују као тајну „живота у Христу“; сигурно је схватају и као друштво верних, али, што је претежније, и као разгранату силу Христовог спасоносног дела које је објављено и конкретизовано у свету, као и у Будућем Веку.¹ Црква се, укореењена као што јесте у овом веку, али ипак из њега крећући се ка свом трансцендентном назначењу са прослављеним Христом, налази у срцу есхатолошке тајне која у садашњем светском поретку не може у потпуности да се осећа као у свом дому, и унутар тог поретка не може у потпуности да се сагледа. Свето Писмо даје предност приступању овој тајни обновљења (ономе што бисмо могли да назовемо потпуном дубином искуства спасења у Христу и искуством заједнице благодати Духа Светога) кроз читав низ метафора и поређења. Када се посматрају заједно, из њих израња богато и дубоко наговештавајуће схватање Цркве. У складу с тиме, Црква Христова може да се схвати као органско и разгранато тело,² виноград у којем виноградар негује чокот и чисти га да више рода доноси,³ стадо оваца о којима се стара Пастир Добри,⁴ домаћинство,⁵ сила супружанске љубави⁶ и чак и здање у изградњи, са својим темељима и крајегуаоним каменом.⁷

* Наслов изворника: John Anthony McGuckin, *The Orthodox Church – An Introduction to its History, Doctrine, and Spiritual Culture* (Blackwell Publishing 2008), стр. 238–241. Овај текст је одломак из обимнијег поглавља српског превода књиге *Православна Црква – увод у њену историју, вероучење, и духовну културу* Ц. А. Макгакина, која би ускоро требало да се појави у издању Горњокарловачке Епархије.

¹ Управо због тога што је Црква заједница спасених, стара изрека има смисла: *Extra ecclesiam nulla salus* (Изван Цркве нема спасења), иако би се ово са латинског језика тачније превело као: „Изван Цркве нема сигурности“.

² Еф. 1, 22–23; 4, 16.

³ Јн. 15, 1–8.

⁴ Јн. 10, 1–6.

⁵ Еф. 2, 19; 1. Тим. 3, 15; Јевр. 3, 6.

⁶ Еф. 5, 32.

⁷ 1. Кор. 3, 11; Еф. 2, 20–22.

Свето Писмо пружа основни материјал за православну еклисиологију (учење о Цркви) али је такође веома важна она догматска и кључна реченица никејског Символа Вере у којој је Црква дефинисана као основна тајна хришћанске вере (чије прихватање је неопходно за спасење у оној мери у којој је Црква искуство „припадања“ Христу). Символ Вере потврђује да је неопходно веровати у: „једну, свету, саборну и апостолску Цркву“. Православна Црква, из своје унутрашње свести, себе описује као ту једну, свету, католичанску и апостолску Цркву Христову на земљи. Православна Црква зна, и проповеда, да је она потпуно иста заједница светих коју је Христос основао кроз различите тајне свог земаљског домостроја,⁸ и о Педесетници је овластио да има историјску и спасавајућу мисију у свету.⁹ Она је свесна свог снажног духовног и физичког идентитета, посебно због своје свести, отеловљене у времену и простору, о васкрсном присуству трансцендентног Господа посред ње. Ово је *phronema Christou*,¹⁰ онај „ум Христов“ који она, даром Духа Светога, поседује као сопствену духовну свест, и у који се непрекидно преображава, и као заједница, али и кроз лични свети живот сваког од својих чланова. Овај Господ остаје једина Глава и Врховни Првосвештеник Цркве Христове,¹¹ и управља њеним постојаним ходочашћем кроз време и простор.

Многи западни хришћани (који су можда навикли на представу о Црквама као деминацијама и заједницама раштрканим по свом уређењу и организацији и до одређене мере нејединственим у учењу и устројству¹²) сматрају како је ово дрска замисао и увредљива тврдња. Али заправо, сасвим једноставно се жели рећи да Православна Црква „познаје себе“, кроз путеве сопствене свештене историје на земљи. Она је Црква

⁸ Често се сматра како се оснивање Цркве видљиво и драматично десило о Педесетници; али постоје друге тајне које су ово покренуле и које откривају различите особине Христове Цркве, као што су подизање пророка и свештеника у Старом Завету, одабир и опуномоћавање апостола, и пре свега тајна смрти и васкрсења Господњег, као и Његово Велико Послање ученика (Мт. 28, 18–20). Стога се рођење Цркве јавља у свези тајни које не могу тек тако да се одвоје једна од друге, као што природа саме Цркве не може тек тако да се сведе на монохроматски ниво бирократског или „видљивог“. Педесетница је драматична пројава посвећене Цркве Христове у свету, и рођење њене свеобухватне мисије. То је тајна посвећења која допушта Цркви да буде „нова твар“ свог Господа, од којег тренутка благодати (настављајућег се до дана данашњег) је она овлашћена и да прославља Есхатон Евхаристије, и да у сили Духа Светога проповеда спасоносну реч свету.

⁹ Њен изворни *raison d'être* је трострук: прво, да буде место прослављања Бога на земљи; друго, да образује породицу Божију као заједницу светих, који једни другима помажу на ходочашћу до спасења а заузврат и они добијају помоћ; и треће, да уведе изгубљене овце у тор евангелизујући свет у сили Духа Светога до Последњег Дана када ће се Господ вратити да сакупи своје.

¹⁰ 1. Кор. 2, 16; Фил. 2, 5.

¹¹ Било која друга тврдња да јерарх или владар икада може да буде „глава“ Христове Цркве одбачена је од православних као нешто што је страно јеванђелском предању, и као нешто што наговештава да се Христос одрекао своје вечне царске силе, што је став којем се посебно супротставља следећа реченица из Символа Вере: „чијем Царству неће бити краја“, као и бројна библијска учења попут оних из Мт. 16, 8; 28, 20; Еф. 1, 22–23. Православна Црква такође одбацује предлог да било који појединачни епископ може да представља Христа у „викарном“ смислу (у смислу да су му подарене силе Господњег пуномоћја над Црквом) као да се ради о некој врсти господарења лица које је одсутно. Христос се није одрекао своје власти, по православном схватању, и у тој власти учествују многе различите службе и призови у заједници верних, у складу са различитим даровима и одговорностима сваког хришћанина, и зарад свеукупног служења свештене службе љубави. У складу са тим, за православне постоји велики проблем у вези са концептом папске службе за коју се тренутно у западној Римокатоличкој Цркви сматра да има јуридикчку надмоћ.

¹² Нешто што Православна Црква сматра патологијом еклисиологије, а не њеним нормалним стањем.

апостола и Отаца, непрекидна на свом путовању; свесна је сопствених времена и стања, и приправна је да одговори на њих, али увек из постојано сачуване баштине своје заједнице са древним светитељима. Ово заједништво је нешто што је духовна свеза, као и вероучењско сагласје. Светитељи из прошлости, као и Црква у садашњости, имају овај склад љубави, и веровања, и учења, управо због тога што у себи поседују, као најдубље надахнуће и заједништво, ону исту љубав Господњу која је у њима надахнута истом благодаћу Духа Светога.

Црква познаје себе јер познаје свог Господа који ју је призвао у биће као Цркву, и познаје Га као живог у овом тренутку даром Духа Светога који је душа Цркве. Из истог разлога, Црква зна истину јеванђелског предања, и ватрено га брани, претпостављајући истину „договореној хармонији“ и разумевању црквеног јединства које је бирократске или углавном политичке природе. У времену у којем би се неки западни научници чак наглас смејали на саму помисао о томе да је неко способан да „зна“ јеванђелско предање (тврдећи било да је оно несхватљиво, или непостојеће, или несавладиво многообразно), Православна Црква сведочи да тачно зна шта предање јесте, будући да Господ који је проповедао своје Јеванђеље остаје Учитељ и Руководитељ заједнице која наставља да слуша, проучава, живи и објављује исто то Јеванђеље као спасоносну поруку, а не као нејасну археологију.

Православни одбијају да се сложе са представом о Цркви која је на Западу после реформације постала све више и више уобичајена – а то је тежња да се небеска и земаљска Црква строго разграниче на раздвојене ентитете. Према том становишту, ако можемо мало да генерализујемо и карикирамо, „невидљива“ Црква се сматра славном и прослављеном заједницом светих – а то је све што је Христос намеравао да Његова Црква буде, док „видљива“ Црква посрће кроз историју, укаљана компромисом, скандалима и корупцијом; непрекидно тражећи неког добротинитељног реформатора, или неки други нови одбор спреман за делање, који би је избавио из њеног савременог изопачења, како би је тако још једном обновио, и дотерао њену изгребану боју да, у најмању руку, не би више толико саблажњавала свет. У свом земаљском облику, она се посматра као она која је подложна томе да свету представи своје веома грешно лице. Невидљива Црква се, у оваквом приступу, схвата као језгро изабраника унутар Цркве; али она је често савладана љуштуром и бирократским трицама које прете да је угуше. Невидљива Црква се замишља као она на коју Свето Писмо упућује блиставим терминима, док је видљива Црква једноставно земаљско друштво које могу да заведу снажне поделе и које са пута могу да одувају честе буре времена. Ово је широко распрострањена предрасуда, по форми врло протестантска,¹³ и често се налази као подражумевано схватање у многим западним списима о Цркви. Међутим, ова предрасуда је штетна за православно схватање Цркве, и не одговара православно живом искуству.

Православна Црква одбија да се сложи са овако великом дихотомијом између представа небеске и земаљске Цркве Христове, или између њених невидљивих и њених видљивих особености. Видљива Црква може да се разликује од небеске Цркве у смислу што се једна још увек бори да се савршено повинује вољи Божијој на земљи,

¹³ Иако своје корене има у еклисиологији светог Августина, утолико што је настала у околностима несагледивих тензија, јер је он био принуђен да одговори донатистичким расколницима који су еклисиологију светог Кипријана користили као штап којим би га тукли. Види *О кришћењу*, 5.38.

док је друга нашла своју трансцендентну славу са Господом, али њих две не могу да се раздвоје, будући да су органски повезане као једна иста породица, или заједница, која живи у једној истој енергији Божије спасоносне благодати, премда на различитим „ступњевима“ и у различитим „редовима“ учеништва.¹⁴

Православна Црква примењује, насупротив овом дихотомном схватању, типолошко схватање јединства оваплоћеног Господа са Његовим Телом. Црква је, као што је апостол јасно проповедао, тајанствено Тело Христово.¹⁵ Слично томе, видљиве и невидљиве карактеристике Цркве су обједињене у нераскидивом јединству („подударане у јединству“, како каже свети Кирило Александријски) које не може да се укине. Овакве еклисиологије поделе у себи имају исти онај дихотомни карактер као и христолошка јерес несторијанизма. Отуда православље Цркву види као живу икону Христову. Овај иконички карактер пројављеног Христа (у њој и у њеној заједници, и у свету у облику њене јеванђелске мисије) врхунац има у тајни Свете Евхаристије, која је највиша тачка црквене *koinonia* [грч. заједница – *џрим. џрев.*]. Епископ, са локалним Црквама око њега окупљеним у прослављању свете тајне причешћа, увек је био сматран за велику икону јединства Цркве. Ово је контекст у којем се по први пут реч „Евхаристија“ икада јавила упућујући на тајну тела и крви Господње, када је свети Игњатије Антиохијски поручио верницима Филаделфијске Цркве:

„Зато, старајте се да (сви) учествујете у једној Евхаристији (= *Λειτουργίᾳ*), јер је једно тело Господа нашег Исуса Христа и једна чаша за сједињење крви Његове, један (је) жртвеник, као што је и један епископ заједно са свештенством и ђаконима, мојим саслужитељима – да бисте све што чините чинили по Богу.“¹⁶

¹⁴ У осамнаестом веку, као одговор формалним приступима калвинистичких богослова који су своје учење о „једној невидљивој Цркви“ доставили источним јерарсима, догматска Посланица Источних Патријараха је изнела следеће тврђење о еклисиологији: „Верујемо, као што нам је и наложено да верујемо, у Цркву која се назива (и која то заиста и јесте) светом, саборном, и апостолском Црквом која прихвата све оне који, који год да су и где год да су, верују у Христа, и који се, будући да су сада на свом земаљском ходочашћу, још увек нису настанили у небеској Отаџбини. Али ми ни најмање не мешамо Цркву која је на своме поклоничком путовању са Црквом која је стигла до своје Отаџбине само зато што (као што неки јеретици мисле) постоје и једна и друга, тако да обе чине (такорећи) два стада једног Врховног Пастира који је Бог, и зато што се обе освећују једним Духом Светим. Овакво њихово мешање је непримено и неоствариво будући да је једна војујућа и још увек се налази на путу, док друга већ прославља своју победу и стигла је до Отаџбине и примила је награду, а то је нешто што следује и читавај васељенској Цркви“. Цитирано према М. Pomazansky, *Orthodox Dogmatic Theology*, Platina, Calif.: St Herman of Alaska Brotherhood Press 1997, стр. 230–1.

¹⁵ Рим. 12, 4–5; 1. Кор. 12, 12–27; Еф. 1, 23; 2, 16, 4, 4.12.16; 5, 23.30; Кол. 1, 18.24; 3, 15.

¹⁶ Св. Игњатије Антиохијски, *Посланица Филаделфијцима*, 4; види такође св. Игњатије Антиохијски, *Посланица Смирњанима* 8: „А поделе избегавајте као почетак (свих) зала. Сви следујте епископу, као Исус Христос Оцу, и свештенству као Апостолима, а ђаконе поштујте као Божију заповест. Нека нико без епископа не ради било шта што се односи на Цркву. Она Евхаристија (= *Λειτουργία*) нека се сматра сигурном која је под епископом (= *коју врши епископ*), или ако он коме дозволи. Тамо где се појави епископ, тамо нека буде и мноштво народа (τὸ πλῆθος = *сви верни*), као што тамо где је Исус Христос, тамо је и саборна (ἡ καθολικὴ = *каћоличанска*) Црква. Није дозвољено без епископа ни крштавати, ни агапе (= *вечере љубави*) свршавати, него оно што он одобри, то је и Богу угодно – да (вам) све што чините буде сигурно и поуздано.“ Види такође Игњатије Антиохијски, *Посланица Ефесцима*, 5–6, као и *Посланица Мајнежанима*, 6–7. Постоји одлично разматрање овог начела евхаристијског црквеног јединства у следећим делима: J. Meyendorff, *Living Tradition: Orthodox Witness in the Contemporary World*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press 1978, стр. 84, J.

Сама улога и сврха дара тајне причешћа телом и крвљу Господњом је да унесе јединство у Његово стадо, и није мала улога црквеног деловања на земљи у томе да буде место на којем се одвија Евхаристија, у оној мери у којој је Евхаристија јединство Христово, од којег потичу сва друга јединства.

После причешћивања, православни поздрављају једни друге уобичајеним речима: „Христос је међу нама“. Ове речи показују да се ово причешћивање креће од иконичког ка реалном, будући да Евхаристија није само икона присуства Господњег, већ је и стварни дар присуства Христовог. Слично томе, Црква, која је за свет икона Христова, изражава здраво схватање начина на који је призвана да истинску и дивну слику свог Господа представи ширем друштву које тражи (можда несвесно) ову исцељујућу лепоту. Каткад се дешава да чланови Цркве знатно попусте у овом задатку да свога Господа успешно иконизују, али Господ осигурава да Црква никада не изгуби своју иконичку веродостојност и снагу као целина. Индивидуалне моралне слабости припадника Цркве у било којој генерацији (и подједнако морални успеси Цркве као друштва верника) представљају иконично сведочанство Цркве, а оно може бити моћно или слабо у одређеном тренутку или на одређеном месту, исто као што икона може бити блиставо лепа, или пак лоше урађена, али и даље остаје икона.¹⁷ Тако и појединачан члан Цркве може да буде бледа икона Господња, а да у исто време никада не губи основно иконично својство (све док тог верника покајање држи у складу са Црквом). Али тајна читаве Цркве као иконе Христове је беспрекорна, на неки начин аналогна Светој Евхаристији. Њена иконична улога је такође повезана са њеним онтолошким статусом: „биће“ Цркве као Тела Христовог повезано је у јединственост [‘oneness’] са живим Господом силом Духа Светога који ствара нови живот. Тако је и са Црквом као иконом Христовом. Она обухвата морални карактер заједничке послушности и оданости верника Господу, али такође и онтолошки карактер (у којем почива беспорекорност њене светости) у оној мери у којој је она тајанствено Тело васкрслог Господа у свету, и носи сву дивоту Његове славе, која је неисцрпно прекрасна у очима Очевим, у непресушним источницима благодати Духа Светога.

Православна мисао је у својој еклисиологији такође користила и типологију Свете Тројице. Дакле, Црква треба да се схвати и као икона Свете Тројице. Ову слику је много теже замислити, баш као што се у историји иконописа показало да је икона Свете Тројице највећи изазов за теолошко виђење иконописаца. Многи ће знати за величанствено призивање иконичне теме „Гостољубља Аврамовог“ од стране светог Андреја Рубљова.¹⁸ Овде икона покушава да ослика крајње спокојну енергију јединства

Zizioulas, ‘The Eucharistic Community and the Catholicity of the Church’ (у J. Meyendorff and J. McLelland (eds.), *The New Man: An Orthodox and Reformed Dialogue*, New York: Agora Books 1973, стр. 107–131) и J. Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, London: Darton, Longman & Todd 1985. [Све наводе из *Посланица* светог Игњатија Богоносца доносимо према преводу еп. Атанасија Јевтића, штампаног у књизи *Дела айостѳолских ученика*, превео са грчког и краће уводне напомене написао еп. Атанасије Јевтић, друго издање, Врњачка Бања – Требиње 2002 – *нап. црев.*].

¹⁷ Неко би оправдано могао да каже како су многе иконе у нашим црквама далеко од тога да су надахнута уметничка дела, иако и даље служе као проводник благодати. Како је красно пронаћи дивну икону која такође припада надахнутом уметничком обрасцу: овде се форма и служба удружују у снажној хармонији.

¹⁸ Авраам и Сара код Мамвријског дуба, који послужују тројицу анђела ‘који су као један Господ’. Древна светоотачка егзегеза је ово прихватила као библијску икону Свете Тројице, Пост. 18, 1–15. О овој

у љубави, онакву каква настаје у спасавајућем деловању Божијем, из човекољубља Божијег према свету. Такав је случај и са Црквом као иконом Свете Тројице. Једноставно речено, начело уличностњења (трију *ипостаси* – Оца, Сина и Духа Светога) предочава тајну толико чврстог јединства да може да постоји само један Бог. Сила љубави изгони раздвајање. Крајње уличностњење (уипостазираност – ‘hypostatization’) трију Личности се пројављује не у раздвојености већ у онтолошкој заједници посебности. Слично томе, у локалној Цркви се пројављује свеукупност бића Цркве, али ова индивидуација није супротстављена јединству са васељенском Црквом, већ је у њој испуњена. Њен ипостасни идентитет, идентитет ње као локалне Цркве, није „део“ веће целине (баш као што ни три *ипостаси* нису здружени „делови“ једног Бога). Оваква тројична тајна Цркве је откривена у самом Христовом опису унутрашње енергије црквеног јединства као тајне која се излива из саме љубави и јединства које Он и Његов Отац деле, што није мање од силе божанског живота Свете Тројице:

„Не молим пак само за њих, него и за оне који због речи њихове поверују у мене: да сви једно буду, као ти, Оче, што си у мени и ја у теби, да и они у нама једно буду, да свет верује да си ме ти послао.“¹⁹

Ово божанско јединство, које међу Личностима Свете Тројице представља подједнака сила божанске суштине, је, што се Цркве тиче, не толико ‘суштина’ свештеног јединства, већ учествовање у њему, онако као што створења учествују у божанском животу кроз благодат. Грчка реч за суштину је *ousia*, а за учествовање – *metousia*. Ово је сасвим добар синоним за „учествовање у благодати“, или за обожење верника какво христосики живот доноси. Таква *metousia* у самој Светој Тројици је срце неоспорног јединства Цркве на земљи. То је такође корен служења и сведочења Цркве као иконе Свете Тројице међу читавим људским родом.

превод са енглеског:
Маријана и Срећко Петровић

икони се изврсно разматра у J. Chrysavgis, *Beyond the Shattered Image*, Minnesota: Light and Life Publishing 1999, стр. 134.

¹⁹ Јн. 17, 20–21.

THE CHURCH: BRIDE OF THE LAMB

V. Rev. Fr. John Anthony McGuckin

Summary: The Scriptures provide the fundamental material for Orthodox ecclesiology, but the dogmatic and central phrase of the Nicene Creed is also very important, in which the Church is defined as a central mystery of the Christian faith. Orthodoxy refuses to concur with a conception of the Church that has become increasingly common in the West since the Reformation – and that is the tendency to strictly demarcate the heavenly and the earthly church into separate entities. It applies, against this dichotomous understanding, the typological understanding of the Incarnate Lord's unity with his own body. The Church, as the apostle clearly taught, is the mystical Body of Christ. Orthodox thought has also used the typology of the Holy Trinity in its ecclesiology. The Church is, then, to be understood as the icon of the Holy Trinity also.

Key words: Church, icon, mystery, Eucharist, bishop, ecclesiology, christology, triadology

ЛИТУРГИЈА И МИСТИЦИЗМ: ИСКУСТВО БОГА У ИСТОЧНОМ ПРАВОСЛАВНОМ ХРИШЋАНСТВУ*

Јеромонах
Александар Голицин

Ајсџракѝ: У Сѝаром Завешѝу искуствѝо Боѝа се заснивало на боѝојављѝењу на Синају; у Новом је засновано на овајлођењу Христѝовом, који је основао Цркву, мѝстѝо заједничарења са Боѝом. Иако је христѝанствѝо ѝретѝѝрѝело ѝлатѝонистѝичке уѝѝицаје, Црква је за христѝане остѝала мѝстѝо сусретѝа са Боѝом. Ауѝѝор у овом чланку даје крајѝак ѝреѝлед схваѝања искуствѝа Боѝа и ѝовезаностѝи овоѝ искуствѝа са Лиѝѝурѝијом – од Сѝарѝоѝ Завешѝа, ѝреко времена настѝанка новозавѝштѝних сѝѝиса, ѝреникејских и аскеѝских ѝисаца до визанѝѝјских сѝихасѝѝа.

Кључне речи: Сѝѝари Завешѝ, Синај, кабѝод, Христѝѝос, Нови Завешѝ, Црква, Лиѝѝурѝија, аскеѝизам, мистѝицизам, монашѝѝтво, слава Божија, ѝѝајна, боѝојављѝење

Дозволите ми да почнем ово излагање једним простим упозорењем. Ја ћу посматрати искуство Бога из перспективе предања Православне Цркве, што ће рећи, оног облика хришћанства најзаступљенијег на Блиском Истоку, Грчком и Балкану, Русији и већем делу Украјине. Чињеница да сам и сѝам православни свештеник ће такође одредити мој угаѝ гледања. То је нешто чему сам по природи ствари наклоњен. Не извињавам се због тога, већ сматрам да ће то помоћи читаѝѝу да разуме следеће претпоставке: прво, да је могуће имати искуство Бога; друго, да је Бог, тако доживљен, открио себе једном за свагда у Исусу Назарећанину; треће, да исто наставља да Га чини познатим у и кроз Његову Цркву.

Ово ме доводи до дефиниције прве две именице у самом наслову овог излагања. Термин „литургија“ је релативно једноставан. Потиче из речника који је хришћанство преузело из грађанског лексикона античке Грчке, и у свом оригиналном смислу је означаваѝо „јавно, заједничко дело“ за које се могло очекивати да га становници града каснијег Римског Царства, обављају, као што је изградња путева и зидина, што су императори од провинѝијских градова захтевали. Хришћанство је позајмило овај термин за јавно (заједничко) богослужење. Тако, „литургија“ у Православној Цркви данас обухвата уопште све обреде и службе које обављају клир и народ. Специјално, и са придодатим епитетом „Божанска“, означава најузвишенији хришћански чин

* Предавање одржано на Браун Универзитету 1993. године. Састављено у садашњѝој форми децембра 1994, делимично је објављено на енглеском у *Pro Ecclesia* VII.1 (1999), стр. 159–186, а комплетно у румунском превѝду у *Mystagogia: Experientia lui Domnezeu in Ortodoxie*, превео Ioan Ica Jr. (Deisis, Sibiu:1998), стр. 23–86.

богослужења, Евхаристију или мису. Ова реч нам, дакле, саопштава да искуство Бога у контексту православног хришћанства има конкретан, „институционални“ аспект. Он је по правилу социјалан, уређен и објективан.

Друга реч је проблематичнија. „Мистицизам“ је термин релативно скоријег датума, и његово порекло можемо сместити најраније у 17. век у Француској. Када се не користи у пежоративном смислу, он данас служи да означи индивидуално или „субјективно“ искуство божанских, или бар „духовних“ стварности. Као такво, и под утицајем просветитељства, и посебно романтичне егзалтираности појединца, оно обично бива у супротности са „институционалним“. Можда је то нарочито случај овде у Америци, где је култ индивидуалног (заједно са неповерењем у ауторитете и традиционалне структуре) пустио дубоке корене. „Институционална религија“ је фраза која је и даље поприлично недопадљива. Ипак, корен ове наше модерне речи не оправдава овакву популарну дихотомију. „Мистицизам“ потиче од грчке речи *μυστήριον*, која вероватно има за основу (порекло је дискутабилно) глагол *μύω*, који значи „затворити очи“. Придев мистичан (*μυστικός*) у античком свету значио је једноставно „скривен“, „тајан“. Могао би, попут појма „mystery“ у модерном енглеском, да послужи једнако да означи и дубља достигнућа религиозног искуства, или нешто непознато, али без икаквог нуминозног значаја – од божанских ствари до Агате Кристи, тако рећи. У древним религијама, међутим, „мистерије“ су се сасвим прецизно односиле на обреде иницијације практиковане у разним култовима, првенствено култовима богова плодности, као на пример Деметре из Елеусе, или Озириса и Изиде у Египту, или разних Ва'ала са Блиског Истока.

Они се редом не разликују битно од иницијације или пубертетских обреда којима се млади уводе у свет одраслих, познатих онима који проучавају културе неписмених народа, као што су древни аустралијски обичаји, тако омиљени у делима Мирчеа Елијадеа, која сам и ја користио као обавезну литературу у семинарији,¹ или анализа Нуера у Судану, које сам био обавезан да проучавам још као студент. У атмосфери велике озбиљности и тајности, дечак или девојчица се уводе у најважније митове његовог или њеног народа. Култови касне римске антике нису, засигурно, били есенцијални за структуру тог друштва као што је то било за племенски живот, али су људи иницирани у Елеуси, или од Изиде, или Сибиле, били често под толико снажним утиском од доживљеног у култу² да су то носили у себи до краја живота. У сваком случају, елементи који нас доводе до корена наше речи мистицизам, јасно су како индивидуални и колективни, тако и приватни и друштвени.

Ни православно хришћанство у основи није другачије, што у најмању руку говори да је његово схватање искуства Бога у сагласности са универзалним, људским начином. Централне црквене службе, конкретно служење Евхаристије, често су у исто време и простор и мера за искуство Бога сваког верника. Убрзо ћу се вратити да појасним ово, али ми дозволите најпре да сумирам ове уводне назнаке једном анегдотом и цитатом.

Пре око двадесет година имао сам ту привилегију да проведем једну академску годину у манастиру Симонопетра на Светој Гори, на североистоку Грчке. Полуострвом

¹ Види М. Eliade, *Sacred and Profane* (NY:1959).

² Види, нпр., Апулијусов извештај о његовој иницијацији у култ богиње Изиде у другом тому *The Golden Ass* коришћен код М. W. Meyer-a у *The Ancient Mysteries: a Sourcebook* (SF:1987) 177–196.

се простире двадесет манастира, заједно са бројним мањим групама монаха као и хришћанским испосницима, разбацаним углавном по стрмим, стеновитим падинама са јужне стране, испод врха по коме полуострво и носи име. Ови последњи живе у страћарама прилепљеним за литице, или насељавају пећине које су се образовале на крајевима кречњачких стена. Ови људи поседују јако мало ствари осим рита које им покривају тела, евентуално неку расклиману столицу и сто, бројанице (сличне онима у римокатоличкој вери), и једну или две иконе. Они живе од двопека које се оближњи манастири нередовно сете да им дају, или на тврдом кексу и мало зелени које нађу на брдским ливадама око себе или одгаје на брижљиво обрађиваном парчету земље, очишћеном од камења. Њихово сиромаштво и једноставност су апсолутни. Па ипак, ови људи ће се појављивати у комплексним храмовима манастира за црквене празнике, или чак сваке недеље. И не само то, него ће се појављивати редовно, без прекида. Сећам се како ме је погодио приказ када сам по први пут био сведок оваквог појављивања једног од тих стараца на свеноћном бдењу у манастиру где сам боравио. Никако нисам могао да спојим сиромаштво његове камените пећине са богатством манастирске цркве, која је препуна икона и сија златом и сребром; једноставност његовог живота са сложеностију богослужења по угледу на протокол на византијском двору; његове рите са богатим одежама клира; његову тишину са грмљавином и хармонијама манастирских хорова; његов нагласак на умној молитви³ са свештеним сликама које испуњавају сваки расположиви центиметар на зидовима цркава; његово усамљеништво са гомилом монаха и ходочасника, који испуњавају стасидије по ободима цркве, и преливају се између редова. Шта је, запитао сам се тада, уопште могло да споји ове крајности? Одговор на то питање ће нас провести кроз материјал који следи. За сада, само ћу кратко рећи да мој испосник није осетио никакав дисконтинуитет зато што је веровао да су и службе и црква која се гради биле илустрација, – или боље, икона, у строго теолошком смислу те речи – онога што се догодило или што ће се догађати унутар њега самога.

Обећани цитат је из скорашње књиге Бернарда Макгина *Основе хришћанског мистицизма* (Bernard McGinn, *The Foundations of Christian Mysticism*), и он сумира моје излагање на страницама које следе: „Ови разнородни елементи, еклисиолошка поставка, заснованост на Писму и свештена пракса, конституишу срж раног Хришћанства и интегрални су део хришћанског мистицизма.“⁴ Како је, другим речима, мој испосник доспео до своје перцепције, резултат је дуге еволуције, са коренима у светим списима Израиља и новозаветним искуством Христа, које се експлицитно показало у откривању хришћанске традиције.

³ Идеја „умне молитве“ вероватно је потекла од Евагрија Понтијског (види ниже). Он наглашава важност тога да се Бог не замишља ни у каквом облику, нити на неки други сопствени начин, већ да се, такорећи, направи „места“, дозвољавајући Богу да се појави онакав какав јесте. Види Евагријево дело *De Oratione* у *The Praktikos and Chapters on Prayer*, издање и превод Ј. Е. Bamberger (Kalamazoo:1981), нарочито поглавља 36, 56–57, 60–74, и 113–116, стране 61, 64–67, и 74.

⁴ Bernard McGinn, *The Foundations of Christian Mysticism* (NY:1991) 64–65.

I ЈЕВРЕЈСКИ СПИСИ

а. Тајна Израиља

У књизи *Посијања* патријарх Јаков се рве са анђелом Божијим и као награду за свој труд добија ново име, Израил (Пост. 32, 28–30). Оно што хоћу да подвучем овде јесте двоструки карактер овог имена. Оно означава, како човека Јакова, од чијих бедара је рођено 12 племена, тако и избрани народ Божији. Израил је стога један тајанствени ентитет, у исто време сумиран у личности патријарха и зато једно биће, као и тоталитет појединаца, који су међусобно повезани заједничким поштовањем Завета (= Савеза) са „Богом Јаковљевим“, везе која је предата и запечаћена, по књизи Изласка, на планини Синај. Док је вера да је читав Израил тако сродствено повезан, што ће рећи да сви Јевреји потичу од једног заједничког претка, била несумњива верска фикција, дотле не може бити сумње да је снажна вера у коренима људи који припадају овом Завету.

Синајски Завет је главно искуство народа Израиља, срце литературе на коју хришћани гледају као на Стари Завет, и такође основу за писање Новог. У 19. глави Књиге Изласка људи су сабрани у подножју планине и откривено им је, кроз Мојсија, да се припреме за јављање Бога на врху „у трећи дан“. Божанско јављање бива праћено муњама, „густим облаком“ и „трубљењем труба“. Мојсије улази у облак и, у двадесетој глави, добија услове завета: 10 заповести. У глави 24 Завет је запечаћен жртвом, кропљењем људи „крвљу завета“, и заједничким обедом са „Богом Израиљевим“ на пола пута до врха планине, у којем учествују Мојсије, Аарон и избрани старци. И коначно, Мојсије се пење поново у облак да би се сусрео са славом Божанског присуства и примио упутства (поглавље 25 и даље) за изградњу скиније („Шатор од састанка“ по преводу Ђура Даничића – *йрим. йрев.*).

Ово је скица догађаја. Ја ћу их (догађаје) разрадити у неколико поглавља, за која сматрам да су релевантна за ово излагање.

б. Синај као Богојављење

Синај је старозаветна пројава Бога *par excellence*. Портрет Божанске славе у књизи Изласка, поглављима 19 и 24, заједно са оним у 34 и даље, у 40–ом, *кабод* или огањ Господњи скривен у облаку, који се спушта на врх планине, и касније исијава са Мојсијевог лица пошто овај сиђе са висина (34, 29), и који испуњава новосаграђену скинију на крају књиге (40, 34–35), јесте парадигматична слика Израиљевог искуства Бога. Од велике је важности то што је извештај о Јахвеовом јављању, који сам управо скицирао, добио своју форму кроз литургичко богослужење Израиља.⁵ Тамни облак Божанског присуства деветнаестог поглавља Књиге Изласка, који се јавља на врху планине и закривена слава вероватно је повезана – осим ако то није уметнуто да би се направила паралела – са тамом у Светињи над Светињама у Јерусалимском Храму, која је била без прозора. Трубљење труба је свакако паралела ритуалној труби *шофар*, која сабира верне на молитву у Храм, исто као што се форме заветних обреда жртвовања и обедовања у 24. поглављу свакако огледају у каснијим формама израиљског поштовања Бога на светој планини Сиону: „Јер је изабрао Господ Сион, изволео га је

⁵ Види М. Noth, *Exodus, a Comentary* (Phil:1962) 11–17, и R. E. Clements, *God and Temple* (Phil:1965) 22 белешка 3, и 113–120.

за обиталиште себи: Он је почивалиште Моје у век века, овде ћу се настанити, јер њега изабрах.“ (Пс. 132, 13); и како псалмописац на другом месту каже: „Тако се у светињи јавих Теби, да видим силу Твоју и славу Твоју.“ (Пс. 62, 2)⁶

Чак и ако је прича о јављању Божијем на Синају образована у каснијем култу у Храму, и даље је случај да се многи – ако не и највећи број – каснијих старозаветних извештаја осврћу уназад и намерно позивају на Синај. Када Соломон освећује свој храм у 1. Цар. 8, 10–11, облак испуњава светињу, а слава заузима своје место у њој. У приповедању о својој пророчкој визији Исаија види дим и славу Присуства, које испуњава Храм и сву земљу. (Ис. 6, 1–4). Језекијево чувено виђење славе Божије на престолу који носе херувимске кочије (Јез. 1, 26–28), којим започиње своју пророчку службу, очигледно личи на Синај и, сасвим јасно, утиче на визију небеског престола у Откривењу 5, 4, и такође касније, на битне токове како јеврејске, тако и хришћанске мисли – на пример, мистицизам божанских кочија, *меркаба*, који закупа генерације јеврејских виђалаца,⁷ и на мистичке списе, које је по предању записао Макарије Скитски, на које ћу се вратити касније.⁸ За Језекиља, слава Божија, која се прво показала Мојсију, изабрала је себи место на Сиону, а када пророк говори о њеном одласку из Храма у предвечерје вавилоњанског освајања Јерусалима (Јез. 11), онда се као суштински моменат његовог виђења васпостављања Израиља појављује повратак славе у нови и савршенији Храм у обновљеном Јерусалиму (Јез. 40–44). Као што и Малахија види да се есхатолошка пројава Бога Израиља дешава у Храму (Мал. 3, 1), док ће касније рабини говорити о одласку Присуства, *шекина*, приликом другог разорења Храма од стране римских легија под вођством Веспасијана и Тита.

Извештај о Изласку даје Израиљу не само слику о њему као народу Божијем, него и антиципацију Есхатона као последњег и истинског доласка и откривења Бога Јаковљевог. Књига пророка Исаије у свом 11. поглављу говори о Сиону као „светој гори“ где ће Божије присуство бити познато и одакле ће се свет „испунити познања Јахвеа као море воде што је пуно“ (11, 9), а у 40. поглављу (које је, по свему судећи, од другог аутора) видимо да је Књига Изласка та која нам јасно даје модел за есхатолошко откривење божанске лепоте: „Тада ће се јавити слава Јахвеова, и свако ће је тело видети“ (40, 5). У Христово време, међу припадницима кумранске секташке заједнице, поново је Књига Изласка у свом 19. поглављу била та која је послужила као инспирација за живот у целибату као припреми за коначну борбу између Бога Израиљевог и сила зла.⁹

Синајско богојављење је имало и друге одјеке. Божанско јављање у традицији Израиља нам такође указује – тачније, инсистира на – односу између откривеног Бога

⁶ Види расправу о старозаветној теологији „славе“ од T. N. D. Mettingera, *The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies* (Lund:1982), нарочито 80–115 за Језекиља и „свештеничку“ традицију у Петокњижју, и 116–123 за изворе о израиљској вери у предмонархијском периоду.

⁷ За до сада најбољи увод у *меркаба* мистицизам, види G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (Jerusalem:1973 пер.) 40–79. Пре тога, види такође I. Gruenewald, *Apocalyptic and Merkabah Mysticism* (Leiden:1980), и D. Halperin, *The Faces of the Chariot*, (Tuebingen:1988).

⁸ *Ibid.* 79. За *Омилије* види превод G. Maloney–a, *Pseudo–Macarius: the Fifty Omillies and the Great Letter* (NY:1992) 37 (где преводи *Омилију* I,2).

⁹ Види A. Guillaumont, „A propos du celibat des Esseniens“ реиздање у зборнику чланака *Aux origines du monachisme chretien* (Bellefontaine:1979) 13–23, нарочито 17–22 у вези са Изл. 19.

и Његовог народа. Дозволите да се на кратко осврнемо на овај однос у следећим трима поглављима: Савез, Царство и Есхатон.

в. Синај као Савез

„Ја сам Јахве, Бог твој, који те је извео из земље египатске“, почиње 20. поглавље Изласка, и одмах наставља набрајањем десет Божијих заповести. Када је Творац ступио слободно у однос са изабраним народом, Израиљем, тај однос је изграђен тако да у исто време зависи од поштовања одређених „уговорних обавеза“. То је узајамно. Још више, укљученост у ову узајамност иде даље од нечега што би се могло назвати стриктно религиозним обавезама, као што су оне на којима инсистирају прва и друга заповест – да се не поштују други богови и не граде ликови. Она такође забрањује и одређено понашање људи: убијање, крађу, прељубу, лагање, итд. Испуњавање Завета зависи, дакле, од радњи које у исто време укључују и читаву заједницу, посебно како су изражена у чину богослужења, и сваког члана посебно. Такозвано „свештено правило“ у Књизи Левитској¹⁰ нарочито наглашава ово прво, обреде у Скинији, али већ и у овој књизи ово друго, етички (у недостатку боље речи) аспект је све само не одсутан.¹¹ Однос према Јахвеу је увек двострук, као народа и као личности. Тензија, међутим, коју стварају заветне заповести у односу на капацитет Израиља као колектива, и са друге стране на поједница да одговори на њих, једном речју неуспех Израиља „да буде свет као Бог што је свет“¹² натераће пророке да убудуће траже више од простог васпостављања некаквог ранијег „савршеног“ стања ствари. Овако, долазимо до тога да Синај у овом случају, представља слику, тип или икону есхатона.

г. Синај као праслика Царства или владавине Божије

По мишљењу неких истраживача јеврејских списа, правна форма савеза између Јахвеа и Израиља, онако како се појављује у различитим текстовима Петокињжја, конкретно у Књигама Изласка и Поновљених закона, и у Књизи Исуса Навина у 24. глави, вероватно је базирана на званичним споразумима који су склапани на древном Блиском Истоку између краљева освајача и освојених или вазалних држава.¹³ Ако је тако, ово ће веома јасно ићи у прилог томе да постоји тема, коју препознајемо као опште место, која се поново појављује кроз читав канон јеврејских и хришћанских списа: Бог народа Израиља је један истински и увек присутни цар. Успон институције човека цара под Саулом (по преводу Ђ. Даничића – *џрим. џрев.*) и Давидом ће касније, макар ретроспективно, унети тензију – нпр. када Бог у свом одговору Самуилу реагује на његову забринутост због људске жеље за смртним царем речима: „Ниси ти, него сам Ја тај кога су одбацили, да им не будем цар.“ (1. Сам. 8,7) Књиге Самуилове и Књиге о царевима су добрим делом писане као хронике очигледних неуспеха царева, како у Јерусалиму, тако и у Самарији, да са успехом представљају и остваре Јахвеову врховну владавину над Израиљем. Ово нас доводи до разумевања идеје цара преко кога ће

¹⁰ Левитска 17–24.

¹¹ Види, нпр., Лев. 19, 9–18, 29–37; и 25, 23–55.

¹² Види Лев. 19, 2, и „проклетства“ у 26, 14–45.

¹³ Мислим на чланак М. Е. Mendenhall-a, „Covenant“ у *Interpreter's Dictionary of the Bible* (NY/Nashville:1962) том I: 714–723.

Божије присуство у Израиљу бити савршено и вечно изражено, као што је портрет Месије у Књизи пророка Исаије 9 и 11, коју ми данас не можемо да читамо а да не обратимо пажњу на тријумфалне Хенделове коментаре. Утолико што претпоставља Царство Божије, „Синајско богојављење“ на тај начин такође указује на есхатолошко довршење и испуњење пута Израиља и читаве људске историје.

д. Сећање на Синај

Сврха сложених богослужбених радњи је управо „сећање“, иако ја користим ту реч у једном посебном смислу. Било да су верници који учествују у богослужењу они припадници аустралијских или суданских племена, које сам горе поменуо у вези са иницијацијом њихових тинејџера, или брамини који благосиљају кућу у Делхију, или хришћани који учествују у Трпези Господњој у предграђу Детроита, сви они обављају једно дело сећања. Аборицини, Нуери и Хиндуити, сви се они сећају „почетака“, времена постанка света, када су богови одредили границе и установили правила која управљају људским животима.¹⁴ Хришћани се – а ја ћу се вратити на ово касније – сећају Тајне вечере када је Исус установио нови однос између Бога и човечанства. У сваком случају, „сећати се“ не значи просто враћати се мислима на неке догађаје из далеке или митске прошлости на начин како би се, на пример, старији сећали Велике кризе или Другог светског рата, или како би се неко сећао прве љубави, или рођења или смрти драге особе. Ја приступам својим сећањима као што се приступа неком фото-албуму, и прелази преко или задржава на успоменама на времена које бледе или људе којих више нема. Међутим, у посебној врсти сећања као што је богослужење, прошлост и време по себи су схваћени као нешто што функционише на другачији начин. Дечаци и девојчице који се посвећују у племенске обичаје не само да слушају приповест о стваралачким делима богова, него и верују – заједно са старијима који им приповедају – да они заправо *посећају* и *присушани* у тим догађајима. Препричавање традиционалне вере је дословно *осадашњавање* прошлости. Кроз дело заједничког празновања, свештена прошлост постаје „сада“ у којем богови поново ходају међу људима.

Управо су у оваквом једном процесу догађаји са Синаја преживели да буду забележени у писаној форми, и ово је разлог што свештени текстови носе печат јавног богослужења Израиља, које сам поменуо горе. Зато што је Синај био догађај којим је установљен Савез између Јахвеа и Израиља, и као такав истински почетак Израиља као нације, као изабраног народа, он је обавезно „помињан“, редовно и као централно место у израиљској литургији. „Зашто је ова ноћ посебна у односу на друге ноћи?“, пита најмлађе дете на пасхалној вечери како се она прославља данас у јеврејским домовима. „Зато“, одговара отац, „што нас је на *данашњи дан* Господ Бог наш извео из египатског ропства“. У овом дијалогу подвукао бих пар момената. Прво, скоро директно из самог текста Књиге Изласка (Исл. 12, 26–27), где је постављено као нека врста правила, нпр., произлази специјално упутство, које веома јасно објашњава један детаљ литургијског богослужења. И заиста, скоро цела 12. глава Изласка и већи део тринаесте чине праву књигу правила за прослављање првог чина у догађајима

¹⁴ Види поново Eliade, *Sacred and Profane*.

Изласка, Пасхе. Друго, имамо једну на изглед наивну фразу „ова ноћ“, у којој се веома важно значење крије у свакодневној заменици „ова“. Оно на шта друга реч указује је управо литургичко иступљење или трансцендентност времена. Где год да читалац Старог Завета наиђе на изразе „овог дана“ или „данас“, он или она могу с правом бити сигурни (говорим уопштено, разуме се) да се поменути текст односи на литургију древног Израиља. Скоро цела Књига поновљених закона је написана у литургичком тону. На почетку свог обраћања народу, Мојсије каже: „Чуј, Израиљу, о законима и уредбама, које ћу вам рећи да чујете данас“ (Пнз. 5, 1); и пред крај књиге: „Гле, ставио сам данас преда те живот и напредак, смрт и пропаст.“ (Пнз. 30, 15). Није тешко замислити ове речи како их изговора цар Осија на свечаном сабору целог Израиља испред Јерусалимског Храма, описане у 2. Цар. 23, 14,¹⁵ и сигурно је да се нешто попут овог „сећања“ догађало за време редовних литургијских празновања савеза са Јахвеом, што се одразило и на зборник химни Јерусалимског Храма, Псалтир.¹⁶ Порука пророка почива на овом заједничком сећању.¹⁷

ђ. Пророци

Чињеница да народ Израиља није успео да испуни заповести Завета, и као колектив и индивидуално, јесте први терет који је порука пророка имала да понесе. Од Амоса преко Захарије „сећање“ на Синај наставља да буде витално и савремено. „Ја сам тај“, каже Јахве у Књизи пророка Амоса 3, 1, „ко те је извео из земље египатске“, и заповести дате тада објављују преко пророка пресуду против људи: „Јер продадоше праведника за сребро... и одвраћају смерне са њиховог пута“ (Ам. 2, 6–7). Формална побожност није довољна – „Мрзим и презирем ваше празнике! – јер је тражено и нешто друго: „Нека правичност тече као вода и праведност као непресушан поток“ (Ам. 5, 21 и 24). Литургија сама за себе није истинско и довољно „сећање“. За Амоса, иако се Бог Синаја заиста може пројавити у заједничком богослужењу, то присуство – у светлу грехова Израиља – долази не као заједница, већ као осуда (Ам. 5, 18–20).

Амосов позив на добро владање, правичност и праведност, који је незаобилазни чинилац Савеза, понавља се сукцесивно у пророчким списима. Осија додаје и белешку о Божијој заветној љубави. Јахве је супружник и родитељ Израиља (Ос. 2, 9 и 11). Исаија понавља разобличавање формализма Амосовим речима (нпр. Ис. 1, 10), и придодaje сопствено виђење будућег цара у коме ће се Израил сагласити са својим Богом, а рај бити успостављен на Сиону (Ис. 11, 6–9). Јеремија преузима Осијин опис Савеза као растуреног брака и, најснажније и најличније од свих великих пророка, жали због људске неспособности да одговори на Божије захтеве: „Може ли леопард да промени шаре своје?... А ти, можеш ли учинити што је право?“ (Јер. 13, 23). Одговор је, наравно „Не“, и пророк се радује будућем делу Божијем, који ће записати „нови завет“ у срца људска (Јер. 31, 31 и даље, и Пс. 50, 12). Језекиљ, који је био свештеник, понавља све теме својих претходника. Заједно са својом чувеном визијом кочија додаје и слику нове заједнице окупљене око обновљеног и савршеног храма, који ће означити непрестано

¹⁵ Види такође 24. главу Књиге Исуса Навина за евентуални пример за службу обнављања савеза, и обрати пажњу на израз „изаберите данас“ у 15. стиху.

¹⁶ Види, на пример, Пс. 105–106, и 134–135 о Књизи Изласка и 118. о Тори.

¹⁷ Види А. R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel* (Cardiff, UK:1962), посебно 60–75.

присуство Бога Израилевог, у граду који ће у будућности носити име „Јахве је тамо“ (Јез. 48, 35). Девтеро–Исаија се враћа универзализму, који је можда имплицитан код Исаије. Његов нови излазак ће се односити на „цело човечанство“ (Јез. 40, 5), и описује славног Месију и као Јахвеовог слугу који страда – понекад је то јасно Израил (нпр. 44, 1–2), а понекад мистериозни појединац (нпр. 53, 4–7), кроз кога ће се остварити божанско искупљење. Осликавајући испуњење тог тријумфа Данило види Израил као једну, славну фигуру на трону Свемогућег, оправдану пред Божанским присуством у светлости у којој ће праведни сијати као звезде (Дан. 7, 27 и 12, 3).

е. Раздвајање путева

Књига пророка Данила припада добу апокалиптичке књижевности и периоду који је, грубо речено, трајао од 200. г. пре Христа до 200. г. после Христа, које је било сведок да се традиција јеврејских списа коначно наставља у две посебне и превише често трагично непријатељске заједнице, хришћанству и рабинском јудаизму. Обојица, и Јеврејин и хришћанин су морали да се носе са чињеницом да су Титове легије разрушиле Храм 70. године после Христа, и управо је став свакога од њих према несталом центру култа – и тако и места на коме пребива Бог Израиља – означио њихову шизму. Рабински приступ се види већ у 24. поглављу *Премудрости Исуса, сина Сираховој* или *Књизи пророковедниковој*. Божија вечна Премудрост је најпре приказана како долази да се настани на Сиону, што ће рећи у Храму, али убрзо након тога је на специфичан начин поистовећена са Законом који је примио Мојсије, Тором. Божије Присуство, Његова слава у Израилу, стога је пре свега сама света књига, која постаје нека врста покретног храма. Верник може да уђе у општење са Божанским присуством кроз проучавање писане речи. Ово је кључ за разумевање процеса развоја *Мишне* и *Талмуда* у вековима који следе након разорења Храма. По опустошењу центра њиховог култа од стране Римљана, рабини су развили традицију веома добро прилагођену преживљавању злодела којима ће бити изложени Јевреји током свог дуготрајног прогонства. Хришћанство је, пак, кренуло другим путем.

II НОВОЗАВЕТНИ СПИСИ

а. Христос

Личност Исуса из Назарета, званог Месија и Син и Реч Божија, јесте у исто време сума и суштина хришћанског предања, саопштеног апостолом Павлом и писцима Јеванђеља. Он је порука нове вере, срце „Новог Израиља“, Цркве. Овде бих радо наставио служећи се истим насловима као и у расправи о Синају, и почео са:

1. Христос као Богојављење

Ово је опште место многих новозаветних текстова, па би неколико примера требало да буде довољно. Почећу редом, са најранијим хришћанским списима, посланицама Св. Павла.

У 2. Коринћанима 3 и 4, Павле се веома јасно сећа Синајског богојављења, конкретно Мојсијевог силаска са планине и Мојсијевог сјајног лица покривеног велом. Мојсије је, каже нам Павле, видео „славу Христову“ и прекрио своје лице да не би

светлост, која је исијавала из његовог лика, наудила Израилцима (2. Кор. 3, 13). Ова слава, *δόξα* на грчком, иста је она светлост Божанског присуства, *кабод*, која је сишла са Синаја закривена облаком, и која је касније устолечена над ковчегом Завета, а затим и у Храму, иза завесе која је ограђивала Светињу над Светињама. За Павла, та иста слава је сада откривена у личности Исуса, омогућујући да сада, захваљујући Христу, буде доступна. „Сви ми (хришћани), завршава пасус, „откривеним лицима одражавамо славу Господњу, преображавамо се у Његов лик из славе у славу...“ (2. Кор. 3, 18).

Приповест о Преображењу је вероватно централни догађај у сва три синоптичка Јеванђеља, а дословно јесте централни за Марково, Јеванђеље које данас генерално важи за најстарије. После Петровог исповедања да је Исус Месија у 8. глави Јеванђеља по Марку, Јеванђелист описује Исуса како обећава да ће неки који су присутни са Њим, „видети Царство Божије у сили“ (Мк. 9, 1). „Шест дана касније“, Христос одводи Петра, Јована и Јакова са собом на високу планину (по предању планина Тавор на северу Палестине), где се „преобразио пред њима“ (Мк. 9, 2–4). Његово лице, по речима Матеја, постало је „светлије од Сунца“ (Мт. 17, 2), а Лука додаје специфично подсећање на *кабод*: „Видели су Његову славу“ (Лк. 9, 32). Христос је, у сва три извештаја, у свом сјају био окружен двојцом највећих пророка, Мојсијем и Илијом, од којих се сваки сусрео са Богом на врху планине – Мојсије на Синају, а Илија на Хориву (1. Цар. 18). И овде, као у Изласку, облак закрива место овог догађаја. Порука ове епизоде је сасвим јасна. Светлост са лица Исусовог је слава која се показала Мојсију. Или, другим речима: Христос је „место“ Божанског присуства и борављења. Он је истински храм.

Белешка о храму ме одводи до 14. стиха прве главе Јеванђеља по Јовану: „И Реч постаде тело и настани се (енгл. „tabernacled“, грч. „εσκήνωσεν“) међу нама, и ми видесмо славу Његову...“. Глагол „εσκήνωσεν“ указује, наравно, на скинију, Шатор састанка, чију је скицу Мојсије добио на врху планине у Изл. 25, 9 и даље, и чије је место касније заузео Соломонов храм (1. Цар. 8). Заједно са овим подсећањем на догађаје на Синају, прво поглавље Јовановог Јеванђеља нас такође враћа и на једну другу повезану тему из Постања. На крају приче о призивању Натанаила, којом се завршава поглавље, Исус каже свом новом ученику: „И видећеш небеса отворена и анђеле Божије како узлазе и силазе на Сина Човечијег“ (Јн. 1, 51). Ово је алузија на Јаковљев сан из 28. главе Постања, у коме сања лествицу која спаја небо и земљу. Када се пробудио, патријарх је саградио олтар на том месту и назвао га Ветил, „кућа Божија“. Тако је Исус код Јована представио себе као *осовину светиша*, место на ком се сусрећу небо и земља. Он је „Ветил“, место Богојављања.

2. Христос као Царство

Приповест о Преображењу код јеванђелисте Марка жели да нам укаже на још једну и повезану ствар, а то је да је, у Исусу, Царство Божије дошло и да је присутно „у сили“. У истом Јеванђељу Христос започиње своју јавну проповед речима: „Испунило се време. Покајте се, јер је Царство Божије међу вама.“ (Мк. 1, 15). Догађаји који су уследили између ове објаве и Преображења – укратко, Христова чуда, од исцељења Петрове таште, преко васкрсења кћери Јаирове, ходања по води заједно са потоњом причом која има аналогију у Књизи Изласка 3 и Божанским именом (Не бојте се, јер Ја ЈЕСАМ“; Мк. 6, 50), до храњења 5000 људи у пустињи, као што је Бог нахранио Израил

у дивљини – све указује на то да Јеванђелист идентификује Исуса са есхатолошким догађајем, који има свој тип, или наговештај, у описима Књиге Изласка о Мојсијевом позиву, избављењу Израиља у Пасхи, дивљини, и Синајском Савезу. Овде је, каже Марко, Цар Израиљев, Емануил, у коме се успоставља владавина Божија. Сlike изласка, Царства и Богојављења су поново јасно појављују у Јовановом јеванђељу. Могли бисмо да се посебно подсетимо шта све четврти јеванђелист приписује Исусу да говори о себи. Христос каже за себе да је „Истина“, „Пут“, „Живот“, „небески хлеб“, „Пастир“ (нпр. „Цар“), „Врата“, „Светлост“, „Чокот“ (традиционална слика Израиља), и „Васкрсење“, као и апсолутно „Ја ЈЕСАМ“ у Јн. 18, 5.

3. Христос као Савез

Будући само Царство или владавина Божија, Исус се у књигама Новог Завета појављује као место где се догађа општење и заједница између човечанства и Бога. Он је у ствари Божански одговор на људску неспособност да испуни заветне заповести дате Израиљу, како је то Јеремија увидео, а исто тако и остварење пророковог виђења новог и унутрашњег односа, закона записаног на срцу. Ово је експлицитно потврђено примедбом Св. Павла да је Исус Христос наше „да“ или „Амин“ Богу (2. Кор. 1, 19–20; Откр. 3, 14). Бог је откривен и улази у однос са верником „кроз Христа у Духу“. Природа овог новог односа који остварује Исус најављена је у синоптичким јеванђељима кроз цепање завесе у Храму у тренутку Његове смрти на крсту (нпр. Мк. 15, 38). Сакривена и недостижна у старим прописима, слава или Шекина је, такорећи, ослобођена из свога затвора у новим. Једном и за свагда, да употребимо језик Посланице Јеврејима, ушавши у Небеску Светињу кроз завесу свога тела, Исус постаје посредник новог и савршенијег савеза (Јевр. 9, 12–15). Тавор и Голгота, Преображење и Крст¹⁸ јесу заједно Нови Синај. Они творе нову заједницу.

4. Сећање на Христа

Евхаристија је сећање и обнављање Новог Савеза. Прва посланица Коринћанима Светог апостола Павла је отприлике само генерацију удаљена од Христове смрти на крсту. Па ипак, у десетом и једанаестом поглављу посланице, Апостол већ пише о Евхаристији као централној активности Цркве у Коринту. У 1. Кор. 10, 16–17 Павле каже:

„Чаша благослова коју благосиљамо, није ли заједница крви Христове? Хлеб који ломимо, није ли заједница тела Христовог? Јер је један хлеб, једно смо тело многи, пошто се сви од једнога хлеба причешћујемо.“

Овде имамо, дакле, један органски и „мистички“ аспект заједничког обеда. Дељењем једног хлеба и једне чаше, верници постају једно са Исусом. У следећем поглављу, Павле разјашњава да није он сам измислио ово. „Јер ја примих“, каже он, служећи се већ добро утемељеним језиком предања,

¹⁸ Упореди паралеле код Марка, између извештаја о Христовом Крштењу (1, 9–11), Преображењу (9, 2 и даље) и Распећу (15, 21–39): два брда, Тавор и Голгота, у друга два заједно са две фигуре које Га окружују у оба извештаја (Мојсије/Илија, разбојници), и у сва три сведочење Њега као „Сина Божијег“.

„од Господа што вам и предадох, да Господ Исус Христос оне ноћи кад беше предан, узео хлеб, и благословивши га, даде и рече: ‘Примите, једите: ово је тело моје које се за вас ломи. Ово чините у спомен (αναμνήσις) мој’“ (1. Кор. 11, 23–24).

Последњи израз нас враћа на моју ранију дискусију о литургији и „сећању“. Исус постаје присутан у хришћанском *αναμνήσις*-у, и заједно са Њим и „величанствена дела“ Његове смрти и васкрсења, која су и створила нову месијанску заједницу. Изл. 24, односно „крв завета“ којом Мојсије кропи народ да запечати савез са Јахвеом, на специфичан начин се понавља када Павле додаје: „Ова чаша је Нови Завет у мојој крви. Чините ово кад год пијете (од ње) у мој спомен“ (стих 25). Хришћанска Евхаристија је „понављање“ Христа и тако, са Њим присутним, то је такође и обнављање новог односа између Бога и човечанства, које је Исус успоставио. У Њему су сједињени Бог и човечанство. Бог постаје присутан са нама у Исусу. Кроз свој чин заједничког „сећања“, сабрање хришћана поставља Христа у центар и тако и само постаје „место“ Богојављења и Света планина.¹⁹

Управо је богојављенска природа хришћанског евхаристијског богослужења разлог због кога нам Апостол може саопштити следеће стихове и поновити претњу осудом коју су пророци подвукли у вези са израиљским празновањем савеза са Јахвеом:

„Тако ко год једе овај хлеб или пије од чаше Господње недостојно, биће крив телу и крви Господњој... Свако нека испитује себе... Јер ко год једе и пије недостојно, суд себи једе и пије.“ (1. Кор. 11, 27–29)

Баш као за Амоса, Исаију и остале пророке, појава Божанског присуства је за Павла тренутак суда, у исто време и милост и заповест.

У Делима апостолским израз „ломљење хлебова“ се јавља у контексту који нам сугерише да је то већ *terminus technicus* (= стручни израз) за Евхаристију.²⁰ Дела апостолска у својим уводним поглављима описују хришћанску заједницу као ону која је још увек у свом оригиналном јеврејском облику, ону која још увек тежи да богослужење обавља у Храму, и у великој мери је несвесно – до Савловог обраћења и мисионарења, као и до Петровог виђења²¹ – у било каквом раскиду са старозаветним Израиљем. „Ломљење хлебова“ је један аутентично хришћански чин богослужења, заштитни знак месијанског народа. Али ово је за Луку више од неке врсте потписа заједнице. То је начин на који васкрсли Господ постаје присутан у својим вернима. Ово је нарочито снажно илустровано у причи о два ученика који тужни напуштају Јерусалим после Распећа (Лк. 24, 13–35), и срећу странца на путу. Њихов нови сапутник је био толико интересантан да су га позвали на вечеру, и на тој вечери он открива свој идентитет: „И он узео хлеб и благословивши преломи га и даде им“ (стих 30). У том моменту, пише Лука, ученицима се „отворише очи и познаше га“ (стих 31), и схватили су да су били у друштву са Исусом који је устао. Прича се завршава тако што њих двојица трче назад

¹⁹ Види Јеврејима 12, 18–29, цитирано испод.

²⁰ Види Дап. 2, 40 и 46; 20, 7 и 11; и 27, 3–5, као и Лк. 24, 30 и 35 о којима ће бити речи ниже.

²¹ Види Дап. 9, 1 и даље, и паралелна места о Савловом обраћењу у 22. и 26. глави, и 10, 1–43 (посебно 10–16) о Петровом виђењу које га упућује на мисионарење међу паганима.

Једанаестиорици у Јерусалим како би им рекли шта се догодило „на путу, и како Га (Исуса) познаше у ломљењу хлебова“ (стих 35). Да је Лука имао намеру да читаоци његовог Јеванђеља направе паралелу са Евхаристијом даље је наглашено са четири глагола која користи у стиху 30, „примити, благословити, ломити, дати“, управо истим оним (глаголима) који се појављују и у његовом извештају о Тајној вечери (22, 19).

Јеванђеље по Марку користи ове глаголе у сличној ситуацији у својој верзији приче о храњењу 5000 људи (Мк. 6, 41). У типично алузивном и сажетом стилу овог јеванђелисте, ова четири глагола, заједно са ранијим местима у самом јеванђељу која указују на чињеницу да се догађај десио „на пустом месту“ (стихови 31, 32, и 35), служе да истакну две ствари. Оне одједном усмеравају читаоца *назад* у свештену историју, на причу о Божијем храњењу Израиља *маном* у пустињи (Изл. 16), и *напред* на Евхаристију Цркве. Овај Исус, каже Марко, који је нахранио мноштво са пет хлебова, јесте исти онај који је нахранио народ Изласка *онда*, и који храни народ *сада*, у *анамнези* Његове последње вечере, смрти и васкрсења. Ове две поенте су нам још експлицитније стављене до знања, само у много дужој форми у шестој глави Јовановог Јеванђеља. Друга почиње истом причом о чудесном умножењу, овог пута „на планини“ (стих 3), али онда наставља са тридесет три стиха (26–59) објашњавајући значење овог чуда: „Ја сам хлеб који је сишао са неба“ (стихови 41 и 51); и „ко једе тело моје и пије крв моју има живот у себи, и ја ћу га васкрснути у последњи дан“ (стих 54); и „ово је хлеб који је сишао са неба, али не као *мана* коју су ваши оци јели и пустињи и помрли. Ако ко буде јео овај хлеб, живеће вечно“ (стих 58). Ово је територија Изласка и Синаја, чак и потпуна са планином, само што се овде појављује у контексту новог народа Божијег, који је у потрази за својом храном, за настањењем свог Бога *са* Њим и у Њему, у јелу евхаристијског сабрања.

6. Црква

1. Тајна

Као и Израил у јеврејским списима, и хришћанска Црква је у исто време и једна личност и заједница многих личности. Да почнемо са овим другим, сама реч „Црква“ – у грчком *ἐκκλησία* – је преузета, као и реч литургија, из језика грчко–римског политичког живота. Овај термин је изворно означавао гласачко тело скупштине старогрчког *πολις* (πόλις). Он је зато подразумевао друштво, тачније управо град, и сигурно је преузет од најранијих хришћанских писаца с циљем да истакну тврдњу нове заједнице да она јесте народ, „Израил Божији“ (Гал. 6, 19), или град, Нови Јерусалим (уй. Откр. 21, 2). Као „место“ Богојављања, Црква је Нови Сион. „Јер ви нисте“, пише аутор посланице Јеврејима, упоређујући Израиљце у подножју Синаја са новим месијанским народом,

„приступили гори опипљивој и огњу разбукталом и густој тами... него Гори Сионској и Граду Бога живог, Небеском Јерусалиму, и хиљадама зборована анђела који славе Бога.“ (Јевр. 12, 18–23)

Ово „Сион“ нас враћа на већ поменути храмовни живопис. У Новом Завету, ова слика се односи на Цркву. Навешћу два примера, најпре из 1. Петр. 2, 4–9. У следећем

пасусу, сабрање је „свештенство свето које приноси духовне жртве“, а верници су такође и у исто време „живо камење које се зида у дом духовни“, тачније речено храм.²² Потпуно иста мисао се појављује и на другом месту, у Еф. 2, 19–22:

„Ви сте суграђани и домаћи Божији. Назидани на темељу апостола и пророка, где је угаони камен сâм Исус Христос. На коме сва грађевина складно спојена, расте у храм свети у Господу; у кога се и ви заједно уграђујете у обиталиште Божије у Духу“.²³

Крајеугаони камен Цркве, нови храм „у Духу“, јесте личност Исусова. Као што је и Израил у исто време народ и човек, Јаков, тако је и Црква потпуно нова заједница, „народ свети“ и освештани храм у који се усељава Бог, али то је тако зато, и само зато, што се схвата у извесном смислу као продужетак васкрслог и прослављеног Христа. Исус, према Посланици Колошанима 1, 17–19, јесте Онај „Који све обједињује“, и све је „искупљено кроз Њега и за Њега“. Он је место у коме се саставља творевина, или боље, пала творевина, и васпоставља Његовом смрћу и васкрсењем (Еф. 1, 9–10). Он је стога Тајна, *μυστήριον*, Божанског плана о свету, скривеног пре свих векова и „сада јављеног светима Његовим“ (Кол. 1, 26). „Тајна“, наставља посланица, „је Христос у вама“ (стих 27). Хришћанска заједница и Исус тако конституишу јединствени живи организам. Разне се метафоре за овакву перцепцију појављују у новозаветним текстовима, а међу њима и „један, нови човек“ (Еф. 2, 15–16), „тело Христово“ коју Св. Павле употребљава у Рим. 12 и 1. Кор. 12, и један „чокот“ који се помиње у Јн. 15, 1 и даље. Овом потоњем бих додао доследност језика прожимања и заједништва, којим се одликује читаво четврто јеванђеље, нпр. у Јн. 17, 22–24. Ово су метафоре, засигурно, али данашњи читалац би погрешно не препознајући да смисао који библијски писци желе да изразе јесте нова стварност проузрокована „величанственим делима“ Божијим у Христу.

2. Тајне

Та μυστήρια, мистерије, јесте изворни грчки израз који је за хришћанство латинског говорног подручја касније преведено као *sacramenta*, „Свете Тајне“. Оне су повезане најпре и понајвише са активношћу Цркве у самом сабрању, нпр. са богослужбеним радњама, и нарочито са чиновима посвећења (Крштења) и благосиљања хлеба и вина (Евхаристије).

Новозаветна литература, можда понајвише у Павловим и Јовановим списима (укључујући и Откривење на крају), као резултат овога, посебно наглашава ове две Свете Тајне. Пошто сам се већ задржао на Евхаристији, сада ћу придодати још само пар запажања, са поштовањем према њој, али из перспективе Откривења Јовановог. Чувена слика у поглављима 4 и 5 ове књиге која нам илуструје престо небески, на рачун

²² Обрати пажњу на стих 9: „род изабрани, царско свештенство, народ свети“, који парафразира Излазак 19,5–6, а види такође и интересантну верзију овог стиха у сиријској *Пешиити* где уместо „царског свештенства“ пише „који ће служити као свештеник(ци) Царства“. Исто тако, стих 5. у сиријској *Пешиити* каже: „и ви сте храмови и освећени свештеници“. За коментар на ову перикопу, види S. Brock, „The Priesthood of the Baptized: Some Syriac Perspectives“, *Sobornost/Eastern Churches Review* 9,2 (1987), стр. 14–22.

²³ Види такође 1. Кор. 3, 16–17 и 6, 19–20 наведено испод, и поново Brock, *op. cit.* За озбиљнију употребу слике храма у међузаветној литератури и апокалиптичкој литератури уопште, види M. Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses* (NY/Oxford:1993), посебно стр. 9–43.

којег су Анатол Франс и Марк Твен (Anatole France и Mark Twain) збијали шале, можда је бар делимично произашла из евхаристијског сабрања ране Цркве.²⁴ Књига почиње виђењем „у Дан Господњи“ (Откр. 1, 10), дан Евхаристије, а завршава се приказом Новог Јерусалима који силази са неба (21, 2). Њени завршни стихови садрже нешто што је очигледна аналогија са древном црквеном арамејском формулом, „наш Господ долази“ (*маран аша*; енгл. „our Lord is coming“ – *џрим. љрев.*), која је позајмљена из Евхаристије.²⁵ Ово „долази“ је нарочито значајно с обзиром да је преокупација ове књиге Есхатон. Једноставно речено, последњи догађаји су већ почели. Понављам, ја бих подвукао садашње време Христове изјаве у Откр. 3, 20: „Ја долазим“, где се исти стих завршава са „и ја ћу вечерати с тобом“. Глагол „вечерати“, *δειπνέω*, свакако је имао за циљ да укаже на евхаристијску вечеру.²⁶ Другим речима, Небески Јерусалим и Царство Небеско јесу, макар као предукус, већ присутни у Цркви која се сабрала на обед Господњи. Простор и време постају растегљиви у складу са природом саме Литургије. Они су развучени тако да укључују и почетак и крај, есхатолошки благослов и суд у садашњем моменту.

Ако је Евхаристија пројава Цркве, што ће рећи, потоњег Есхатолошког града и света, онда Крштење јесте основа, почетак и континуитет живота једног хришћанина као члана Новог Израиља. Као што Св. Павле примећује у Рим. 6, 3–14, кроз крштењско погружење којим се посвећује у Христову смрт и васкрсење, он „умире“ греху и „старом човеку“ (палом Адаму), и оживљава поново у Новом Адаму. Ово је тзв. „облачење“ у васкрслог Исуса, који обнавља верујућег као део „једног новог човека“, као заједничара у Христу и наследника Авраама (Гал. 3, 23–29). Вода Крштења је вероватно и Павлу била на уму када је своје Коринћане поредио са Израиљцима у пустињи, који су пили од једне стене која је Христос (1. Кор. 10, 1–5). Оваква употреба књиге Изласка, заједно са намерним поређењем Христовог страдања и васкрсења са Пасхом, у најмању руку усмерава касније типично отачко тумачење Крста и Крштења као испуњења догађаја Изласка. Ови каснији догађаји се посматрају као типови, као указатељи на већу и савршенију Божију интервенцију у Исусовој смрти и васкрсењу. У хришћанском посвећењу, дакле, имамо осврт на Христово страдање и Излазак са водом у крстионици која симболише како Христов гроб, тако и Црвено море.²⁷ Лука употпуњује слику у Дап. 2 приказом силаска Духа Светога, што одговара јеврејском празнику Педесетнице, педесетом дану од Пасхе, када се обележавао (макар је тако у првом веку било) предавање Закона на Синају.²⁸ Давање Духа је тако нераскидиво повезано са чином Крштења (Дап. 2, 38–41).

Помињање „воде и Духа“ је веома често у четвртом јеванђељу. Исусово крштење је подразумевало и да је Претеча био сведок силаска Духа у Јн. 1, 32–34. То је тајна

²⁴ Види Е. Petersen, *The Angels and the Liturgy* прев. Walls (1964) нар. ix–x и 1–12, и више уопштено P. Prigent, *Apocalypse et Liturgie* (Neuchatel: 1964) нар. 14–45.

²⁵ Види Откр. 22, 20, 1. Кор. 16, 22, и за експлицитну везу са Евхаристијом, *Дигахи* 10, 6, енглеску верзију у *Early Christian Fathers* ed. C. Richardson (Phil: 1970) 176.

²⁶ Види поново Prigent, *Apocalypse et Liturgie* 35.

²⁷ Види, нпр., Cyril of Jerusalem, *Lectures on the Christian Sacraments* 1,3, прев. R.W. Church (Crestwood NY: 1977 гер.) 54 за четврти век, и Ориген, *О начелима* IV, 3,12, прев. Butterworth (NY: 1966) 307 за трећи.

²⁸ Види чланак о *Πεντηστήνιци* у *The Theological Dictionary of the New Testament* (ed. G. Kittel), прев. G.W. Bromiley (Grand Rapids: 1968) Vol. VI, 48–49.

поновног рођења „водом и Духом“, коју Исус открива Никодиму у трећем поглављу (3, 1–21, посебно стихови 3–8), и у разговору са Самарјанком код Јаковљевог извора у четвртном поглављу, Христов захтев да пије је тај који проузрокује откривање воде која „се претвара у извор воде унутар“ онога који пије, и „која тече у живот вечни“ (4, 10–14). Исто тако, бања Витезда и исцељење непокретног нас доводи до закључка да је „Отац... учинио Сина извором живота“ (5, 26). Овакав низ се наставља и у седмом поглављу. Овде је радња заснована на празнику Сеница, који има свој врхунац у освећењу воде, са сећањем на Изл. 17, 1–7, на „живоносни извор“ проречен у Јез. 47, 1 и даље и Зах. 14, 8. Овом приликом Исус каже „последњег и највећег дана празника“: „Ако је неко жедан, нека дође к мени. Који у мене верује нека дође и пије.“ Јеванђелист потом додаје: „А ово рече о Духу кога требаше да приме они који верују у Њега“ (Јн. 7, 37–39). Одломци о Утешитељу, касније у Јеванђељу,²⁹ имају за врхунац узајамно настањење, Сина у Оцу, и обојице у вернику, што представља срж седамнаесте главе Јеванђеља по Јовану. Ово настањење или присуство у верујућем јесте ништа мање до слава, *δόξα*, коју су имали и Отац и Син „од пре него што свет постаде“ (17, 5 и 22–24). Ова слава је јасно повезана са Духом, Кога дува васкрсли Христос на своје ученике у Јн. 20, 22, и Кога су верници позвани да приме, сваки понаособ, кроз Тајну Крштења: рођењем „водом и Духом“ (3, 5).

в. Хришћанин

Овде је неопходно да моја запажања буду кратка. Свештени рукописи, било да припадају јеврејским списима или Новом Завету, уопште не говоре много о индивидуалном колико о заједници. Ово је засигурно један од разлога због којих било која дискусија о искуству Бога у Православљу не може да нема екзистенцијалну димензију. Али ипак, свака људска заједница се састоји од личности, а свако људско биће је јединствено и непоновљиво. Док је контекст искуства саме вере обавезно „народ Божији“, дотле покрет и рађање вере остају сакривени у тајним пределима појединачног људског срца.

Дакле, тамо, у срцу, јесте место где Јеремија лоцира Нови Савез који треба да дође, где Христос проналази извор добра и зла (Лк. 6, 45), и где и Свети Павле види простор деловања Духа у новом стварању, „неизрециви јецај“ и вапај који каже „Авва“ (Рим. 8, 14 и даље). Чини ми се да није потребно да продужавам текст у недоглед како бих показао да присуство Новог Савеза у верујућем човеку постаје његова или њена најдубља истина. „А живим – не више ја“, каже Павле, „него живи у мени Христос“ (Гал. 2, 20). Ово је „основа свега чему се надамо, потврда ствари невидљивих“ (Јев. 11, 1). Управо је Христос у Духу темељ хришћанина, Тајна – *μυστήριον* – Онај који живи и креће се у дубинама срца. Овај однос са Њим не може да не буде личан и интиман, ако уопште треба да буде истински.

Скривено или тајно присуство у срцу је сигурно нешто на шта нам указују и квасац, зрно горушичино, скривени бисер и изгубљени новчић („драхма“ у преводу Св. Арх. Синода СПЦ – *йрим. ирев.*) пронађен у синоптичким јеванђељима. Ове слике Царства нам показују шта је у исто време објективна стварност, идентификована са самим

²⁹ Види Јн. 14, 16–17; 15, 26; 16, 7–10 и 13–15.

Исусом (присутним у Цркви), и субјективно искуство. Исто се може рећи и за Божанску славу. Као што је јасно из оба извештаја о Синају и причи о Преображењу, слава указује на објективну манифестацију Божанства, светлост Божију, огањ, красоту, итд., што би било увредљиво „дематеријализовати“, да тако кажемо, као и да га претворимо у неку врсту идеограма за врлину, или за неки други „духовни“ квалитет.³⁰ Али, иста ова слава ће бити доживљена и опитно, унутра. Св. Павле је говорио о нечему сасвим посебном и стварном за њега када је у 2. Кор. 4, 6 причао о хришћанском *виђењу* славе Божије у лицу Христовом.³¹ То је она иста слава као и у Јн. 17, 22–24, коју Јеванђелист разуме као благодат дату вернику. Макар и потенцијално, кроз Крштење верујући и сами постају „место“ славе. Из овога следи да је сваки хришћанин позван да постане „Богојављење“. Другим речима, Синај и Сион су такође, и обавезно, унутрашње стварности. Идеја унутрашње „планине познања Божијег“ – коришћење кованице хришћанских писаца од неколико векова касније – јесте у најмању руку нешто имплицитно Новом Завету.

Додаћу како не мислим да је моја последња тврдња тако храбра као што се некоме може учинити. Синај и Сион су, на крају крајева, у јеврејским списима повезани језиком и искуством литургије храма. Храм је, затим, лоциран на врху Сиона, свете планине, а Светиња над Светињама одговара врху Синаја, као што и „густа тама“ (уц. Пс. 18, 10–12) Светиње (која је) без прозора одговара облаку који се спушта на планину откривења. У новом устројењу, и као резултат његовог или њеног крштења у Христа, хришћанин поседује то исто присуство у себи. Он или она постаје, дакле свако понаособ, храм Божији, место Његовог настајења. Свети Павле наглашава ово експлицитно, два пута, у 1. Коринћанима: „Не знате ли да сте храм Божији и да Дух Божији обитава у вама? ... јер је храм Божији свет, а то сте ви.“ (1. Кор. 3, 16–19).³² Стога бих сумирао новозаветну употребу храмовног језика запажањем да се идеја храма схвата као примењива у једно и исто време на Христа, на Цркву, и на хришћанина: Христос је храм; Црква је храм; верник је храм. Троструки смисао храма се као посебно учење појављује код неких писаца из четвртог века, али се његови почеци могу приметити већ у најранијим слојевима хришћанског предања. Друго, идеја верника као храма нам говори нешто важно о природи хришћанског призивања, што значи да она укључује и виђење или „мистичко искуство“ Бога. Ово искуство, или бар могућност за то, јесте нешто што чека унутар верујућег човека. Сав циљ хришћанског живота ће зато касније бити описан као „ношење“ – и чак „(по)раћање“ – славе Божије у Христу већ дате, попут неког семена (= клице), вернику у Крштењу,³³ и нахрањене Евхаристијом. Треће, Свете Тајне ме враћају на почетак мог излагања, на заједничко богослужење и приватну

³⁰ Као додаток Mettinger–у, који је наведен изнад, у 6. напомени, види такође и чланак о *δόξα* од G. Kittel–а у The Theological Dict. of the N.T. III, 233–253.

³¹ За важност „славе“ код Павла, види посебно скорашњу студију A. Segal–а, *Paul the Convert: Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee* (New Haven: 1990), посебно 9–11, 58–64, 152–157.

³² Види такође 1. Кор. 6, 19–20, и напомену 22 изнад.

³³ Одатле код каснијих писаца поређење са семеном горушичним, квасцем, изгубљеним новчићем, итд. у јеванђелским параболама са „семеном“ божанске Речи и духовном концепцијом. О овој теми у сиријском предању, види S. Brock, „Mary and the Eucharist“, *Sobornost/ECR* 1,2 (1979) 50–59, и у Византији једанаестог века, Symeon the New Theologian in *Traites theologiques et ethiques*, издање J. Darrouzes за *Sources chretiennes* 122, посебно 241–271.

молитву. Литургија и мистицизам нису јасно одвојива подручја. Обоје су утемељени на „тајнама“ хришћанске вере, углавном у једној Тајни Исуса Назарећанина која се даје у Крштењу, открива у *анамнези* евхаристијског сабрања, и проналази – даром молитве и поста – на олтару срца. Сабрање (објективна институција) и верник (индивидуална и субјективна) се на неки начин подударају међусобно. Обоје су „храмови“ – тачније храм – Божији, зато што обоје у исто време одражавају и пројављују једини истински храм и свештеника, Исуса Христа.

Иако ова узајамна зависност и међуоднос – могао бих скоро да кажем, за разлику од каснијег израза из тројичног богословља, прожимање и *circumincessio* – „три храма“ и једног храма има свој почетак у централним темама светописамског канона, он такође има и континуирану историју у литератури источног хришћанства од првих генерација после Новог Завета до данашњег дана.

III ИСТОЧНО ХРИШЋАНСКО ПРЕДАЊЕ: ОД МУЧЕНИКА ДО ИСИХАСТА

а. Мученици и гностици: од 100. до 313. године хришћанске ере

1. Мученици

Реч мученик (μάρτυρ) значи сведок. У старом свету, овај термин је потекао из традиционалног права, где је као и данас, означавао онога који нуди своје сведочење у суду.³⁴ Током два века која су претходила хришћанству, он је, међутим, стекао још једно значење међу побожним Јеврејима, чија су искуства прогонства од стране јелинских царева Антиохије, забележена у Књигама Макавејским. У њиховом контексту, бити *мученик* у овом посебном значењу те речи, значило је сведочити истину Божанског закона, Торе, по цену живота. Њима није било компликовано да схвате ову жртву, као што није ни жртву у правом, богослужбеном смислу те речи, свештени принос који је доприносио мирењу Бога са својим народом.³⁵ Откривење Јованово нарочито користи ову терминологију да би је применило на Христа.³⁶ Исус је, наравно, такође свештеник ове жртве – и то је једна од централних тема у Посланици Јеврејима.³⁷

Језик мучеништва раног хришћанства зато од својих почетака укључује ове елементе храма, литургије и нарочито богојављења које сам наглашавао током овог излагања. Ово је веома важно, јер су мученици били ти који се поштују као хероји вере, узор хришћанског живота. Завршетак нечијег боравка у овом свету мученичком смрћу била је велика жеља сваког посвећеног верника. Два примера из другог века ће бити довољна да илуструју овакве тврдње: Игнатије Антиохијски (†око 115) и Поликарп Смирнски (†око 165).

Игнатије је свакако наглашавао значај Литургије и Светих Тајни. Седам писама, која је написао током пута на своје мучеништво у Риму, карактеришу поновљена наглашавања неопходности јединства. За Игнатија, ово јединство је изражено и оприсутњено у евхаристијском сабрању коме председава Епископ:

³⁴ Види чланак о *μάρτυς/μαρτυρέω* у *Theological Dict. Of the N.T.* IV, 474–508, посебно 495 и даље.

³⁵ Види W. H. C. Friend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church* (Garden City, NY:1967) 22–57.

³⁶ Види посебно Откр. 1, 2 заједно са 6, 9–13; 17, 2, и 19, 10.

³⁷ Нарочито Јеврејима 7, 21 – 10, 18.

„Ништа не чините без епископа и презвитера...али нека међу вама буде једна молитва, једно мољење, један ум, једна нада...Сви као у један храм сабирајте се, Једноме Богу, као на један жртвеник, Једном Исусу Христу.“³⁸

Речи „храм“ и „жртвеник“ су овде употребљене редом, за Оца и за Христа. На другим местима Игнатије користи „храм“ за вернике као групу, што ће рећи, као сабрану Цркву: „Ви сте камење храма, које је предсаздано за грађевину Бога Оца“,³⁹ и поново, у истој посланици о верницима појединачно, као месту Божанског настајења: „Учинимо, дакле, све знајући да Он обитава у нама, да бисмо могли бити Његови храмови до краја, и да би Он могао у нама бити наш Бог“.⁴⁰ Овде поново имамо тројако значење речи храм, како сам већ рекао горе: Бог (или Христос), Црква, и верник. Сва три се сусрећу у ономе што је за Игнатија центар и везиво хришћанског живота, „лек бесмртности“,⁴¹ и „један хлеб Божији“⁴²: „Јер је једно тело Господа нашег Исуса Христа и једна чаша крви Његове: један је жртвеник, као што је и један Епископ“.⁴³

Али, може се приметити да све што је до сада речено указује на институцију, на објективне обичаје хришћанске заједнице и на њихову службу. Све је литургијско. Одговор на привидни недостатак личног и искуственог код Игнатија лежи у његовом разумевању свог скорог мучеништва, јер су они управо у самом чину *μαρτυρία*-е, коју овај ранохришћански писац види као врхунац не само своје вере у Христа, него и као учествовање у Исусу, које се даје у Евхаристији. „Не прибављајте ми ништа друго“, пише у свом писму Римској Цркви, „него да будем принесен на жртву Богу, док је жртвеник још спреман“.⁴⁴ Мало касније додаје: „Пшеница сам Божија, и мељем се зубима зверова, да се нађем чисти хлеб Христу“.⁴⁵ Овде је откривење Исусовог присуства у евхаристијском хлебу рекапитулирано у личности мученика. И није само Евхаристија та у којој има своју рекапитулацију, већ и у води Крштења: „И нема у мени ватре која жели ишта материјално, већ само вода жива која ми изнутра говори: ‘Хајде к Оцу’“.⁴⁶ Игнатије жели ово болно искуство јер у њему он види испуњење свог призива као хришћанина, а призив се, понављам, ништа мање него састоји у томе да и сам постане храм, место откривења (енгл. *Eiphanu* – *прим. прев.*).

Да жеља овог човека није била нека патолошка промена, него да је уместо тога ово нешто што је било укоренењено у свести ране Цркве, очигледно је из извештаја о још једном епископском мучеништву, епископа који је био Игнатијев млађи савременик, мучеништву Поликарпа Смирнског.⁴⁷ У овом документу, писаном убрзо након Поликарпове смрти, постоји систематска тежња да се Епископово суђење и

³⁸ Посланица Мајнежанима 7, превод J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers* (Grand Rapids:1980 rep.) 70.

³⁹ Посланица Ефесцима 9 (Lightfoot 65).

⁴⁰ *Ibid.* 15 (67).

⁴¹ *Ibid.* 20 (68).

⁴² *Ibid.* 5 (64).

⁴³ Посланица Филијљанима 4 (Lightfoot 80).

⁴⁴ Посланица Римљанима 2 (Lightfoot 76).

⁴⁵ *Ibid.* 4 (77).

⁴⁶ *Ibid.* 7 (78). О „води која говори“ види такође *Ode Соломонове* [*The Odes of Solomon*] 11, 6 издање и превод J. H. Charlesworth (Chico, CA:1977) 50. Оне могу бити и савремене Игнатију, с обзиром да је датирање *Ода* потпуно недоказиво.

⁴⁷ Посланица Смирњанима, у Lightfoot 109–117.

егзекуција поистовети са причом о Исусовом страдању и смрти. Оно што ја лично желим да истакнем налази се на крају приче. Стављен на ломачу да се спали, Поликарп произноси молитву чија је сличност са молитвом освећења у хришћанској Евхаристији непогрешива:

„Госпode Сведржитељу, Оче љубљенога и благословенога Сина Твога, Исуса Христа...благосиљам Те...да узмем удела у броју мученика (сведока) чаше Христове...у чему да будем примљен пред Тобом као угојена и угодна жртва.“⁴⁸

Подвлачим: „чаша Христова“, „овог дана“, и „жртва“. На крају, аутори овог *йисма* додају пасус у коме се описује смрт овог мученика у комбинацији са белешкама о Евхаристији и приносу тамјана:

„(Ватра је начинила)... свод око тела мученика, које је сво било окружено (ватром)... као хлеб у пећи... И толики миомирис осетисмо, као да је упаљена кадионица тамјана или неког другог скупоченог мириса.“⁴⁹

Мученик, онако како се појављује у ова два примера, даје нам чист пример међусобног преплитања еклисијалних и мистичких тема. Било је, свакако, и других и не сасвим другачијих начина за верника да се његово или њено сопствено искуство изрази у Христу и литургијском слављу. Једно од најважнијих, бар за историју Хришћанске Цркве Истока и Запада која је следила, уобличена је великим писцима касног другог и раног трећег века у Александрији. Њихови напори да интегришу и сложену појаву гностицизма, и философску традицију (нарочито платонизам) многобожачког друштва у Хришћанство, довела је до уобличавања идеала којим је насловљен следећи одељак.

2. Хришћански гностик: почеци контемплативне традиције

Превише је пажње, по мени, било посвећено гностичком покрету последњих година да бих се бавио тиме овде.⁵⁰ Биће довољно само да приметим да је било, с једне стране, нечег позитивног у раду на гностичкој литератури, нечег што бих могао назвати живом заинтересованошћу за предмет и (у веома општем смислу те речи) лично, заједно са, на другој страни, чињеницом да је интересовање за ово у претераној – да не кажем рококо – форми коју је обично имало, створило опасност од раздвајања хришћанства од свог темеља у јеврејским списима. Две особе из ране хришћанске Александрије, Климент (†око 215) и Ориген (†253) су покушавале да се изборе са овом опасношћу, и у исто време сачувају оно што су пронашли да је вредно у овој гностичкој заинтересованости. Какве, постављали су питање, свештени текстови Писма, конкретно историја и дела која су чинили Израил и Бог Израиља, имају везе са човеком верујућим у Исуса Христа? Другим речима, како историја постаје „историја

⁴⁸ *Ibid.* 14 (114).

⁴⁹ *Ibid.* 15.

⁵⁰ Воде се жестоке дебате о пореклу гностицизма. За скорашњи, и за мене убедљив покушај да се овај покрет смести у контекст јеврејско–самарјанске мисли, види J. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord* (Tuebingen:1985).

за мене“?⁵¹ Приликом стварања свог одговора, александријски писци су морали да прибегну алегорији као егзегетској методи, која је већ била добро развијена код многобожачких писаца у класичним причама о боговима, као на пример код Хомера и Хесиода, а такође су могли, и управо и јесу имали за узор преседан у примени алегорије на Писмо, коју је спровео Јеврејин из првог века, Александријац Филон.⁵² Они су се, такође, служили једном тежњом у раду, коју је скорија ученост описала као распрострањену тенденцију ка „поунутарњењу“ (енгл. interiorization – *џрим. џрев.*), општем интересу за субјективност, која је конкретно била карактеристична за касне античке философе, нарочито платонисте.⁵³ Ја сам одлучио да подведем ову тежњу под општи наслов: микрокосмос и макрокосмос.

Ова идеја је, у ствари, већ веома стара идеја грчке философије у трећем веку после Христа. Она стоји у основи Платоновог описа идеалне државе у *Држави*, коју је, разуме се, писао као рационалан човек, а касније су је преузели стоици и учинили је главним начелом своје космологије и етике. Ипак, нарочито је дошла до изражаја у делима Оригеновог сународника и савременика, оснивача онога што називамо неоплатонизмом, Плотина (†око 260). Платинова брилијантна комбинација Платонове хијерархије бића са стоицистичким биолошким моделом света, универзума као једног живог бића, имаће дубок утицај на мисао потоњих мислилаца све до данашњег дана.⁵⁴ За моје потребе овде, кореспонденција између унутрашњих и спољашњих светова је та која је битна. „Свако од нас је“, пише Плотин у *Енеадама* III 4,3, „врста духовног универзума... пребивамо тамо... док смо привезани за овај доњи“. Као последицу овога, он је такође видео „узлажење ка Једноме“, ка Божанству, као унутрашњи процес, понирање у сопствене дубине где се, „одједном“, у најинтимнијим одајама ума, појављује светлост Једнога.⁵⁵ За постизање овога, било је неопходно припремити се читавим системом вежби (*аскјсис*) који је подразумевао очишћење (*каθάρσις*) од телесних страсти, вежбање ума како би се припремио за созерцавање (*θεωρία*) видљивог света форми и на крају, одбацивање (*αφαίρεσις*, *απόφρασις*) свега онога што није Једно како би га чекао „да се појави, као што око чека сунце да изађе“. ⁵⁶ Плотин се повремено позива на хиндуистичку школу *Агваишја*, са својим Једним које одговара *Ајману* индијских мудрости, истинском унутарњем „ја“ („истинско сопство“, енгл. *deep self* – *џрим. џрев.*), „што ти јеси“ из *Ћјанишада*.⁵⁷ Али, пасиван начин оприсутњавања Једног упућује на нешто друго, а не на то да се ради о потпуном монизму. Платиново Једно је трансцендентно, и то наглашавање његове трансцендентности – карактеристично

⁵¹ Узео сам ову фразу из студије Оригенове егзегезе R. P. C. Hanson-a, *Allegory and Event* (London:1955) 277. Ја је, међутим, не користим на строго критички начин као што то Хенсон чини.

⁵² За јелинистичку употребу алегорије види поново Hanson, *Allegory*, и скорије D. Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revisionism in Ancient Alexandria* (Berkeley:1992), као и студију о односу Филона и хришћанских писаца од D. T. Runia, *Philo in Early Christian Literature* (Fortress:1993).

⁵³ О овоме види радове P. Brown-a, посебно у његовом делу *Society and the Holy in Late Antiquity* (Berkeley:1982) и у новијем, *The Body and Society* (NY/Oxford:1988). Види исто коментарe D. Burton-Christie-a, који повезују хришћански аскетизам и тежњу ка „поунутарњењу“ у његовој каснијој књизи *The Word in the Desert* (Oxford/NY:1993), пос.49–62.

⁵⁴ За Платинов систем, види J. M. Rist, *Plotinus: The Road to Reality* (Cambridge:1967).

⁵⁵ Види *Eneage* V,3,7 и 5,7; и VI,7,36.

⁵⁶ *Ibid.* V,5,8.

⁵⁷ Види „Chadogya Upanishad“ у *The Upanishads*, прев. J. Mancaro (NY:1965) 117–118.

и за друге и раније античке философе⁵⁸ – биће радо прихваћено и од хришћанских писаца. Наћи ће се, такође, и места за његову (и његових претходника) употребу тема о микрокосмосу и макрокосмосу, *ασκήσις*, *θεωρία*, *ἀπόφασις* и *αφαίρεσις*, и језика којим је створени свет подељен на разумни и чулни.

Климент Александријски је искористио све ове елементе у свом приказу хришћанских гностика. Као претходник Плотина, он наравно није позајмио језик трансценденције од каснијег писца, већ га је углавном узео од Филона, као и из општег окружења касне антике.⁵⁹ Несазнатљиви Бог је, међутим, откривен у својој Речи, нарочито у оваплоћеној Речи. Климент се у потпуности служи терминологијом контемплације, инкорпорирајући у свој извештај Платонову тројну поделу душе из дела *Федар*, заједно са троструким успињањем душе: од очишћења (од страсти), преко созерцања света, до виђења Бога. За ово последње, он позајмљује идеје о *αφαίρεσις* и *ἀπόφασις* будући да инсистира на томе да се евентуални сусрет са Богом дешава изван граница створеног.⁶⁰ Раније, са поштовањем према очишћењу, он прихвата и почиње процес християнизације једне важне стоичке идеје бестрашћа, *ἀπάθεια*, која ће од тада увек имати запажену улогу у источнохришћанској литератури. Алегоријска егзегеза је стога употребљена на такав начин да нам укаже на слику „хришћанског гностика“ као некога у коме је присуство у свету оваплоћене Речи откривено и живо.⁶¹

Да је Христос откривен у усавршеном хришћанину казује нам нешто важно. Климентов гностик није у потрази само за приватним и искуством које се не тиче других. Он је такође и „човек за друге“, неко ко узраста и у љубави као и у знању, и ко на овај начин, антиципира монашке старце и свете људе, који ће у наредним вековима играти главну улогу у животу источног хришћанства.⁶² Поред тога, док Литургија *per se* није у првом плану у Климентовим делима, идеје Цркве скоро и да нема. У једном тренутку он примећује да је Црква присуство будућег века⁶³ у свету, а у другом тексту, где се сећа Синаја и Сиона као места Богојављења, он моли Христа да „нас поведе ка својој светој планини, ка Цркви, која је воздигнута изнад облака и додирује небеса“. ⁶⁴ Говорећи о хришћанину као храму, он покреће причу о макро–микрокосмосу како би описао гностика као храм Духа Светога и место Божанске славе,⁶⁵ а на другом месту се експлицитно позива на 1. Кор. 3,16 и 6, 19–20:

⁵⁸ За проучавање језика трансценденције и „апофатичке теологије“ у средњем и касном платонизму, види R. Mortley, *From Word to Silence II: The Way of Negation Christian and Greek* (Bonn:1986).

⁵⁹ Види поново M. Himmelfarb, *Ascent to Heaven*, пос. 69–71 за нагласак на трансцендентност, и за посреднике, Fossum, *Name of God* 332–338.

⁶⁰ Види Климентове *Σύρματис* V,11 (GCS 71,2–3).

⁶¹ Климентове *Σύρματис* VII приказују слику „хришћанског гностика“. За превод (на енглески, *прим. прев.*), види H. Chadwick's *Alexandrian Christianity* (Phil:1954) 93–165.

⁶² За, *inter alia*, Климентов значај за идеал монаха у раном монаштву, види G. Bunge, „Origenismus–Gnosticismus: zum geistesgeschichtlichen Standort des Evagrius Pontikos“, *Vigiliae Christianae* 40 (1986) 24–54. Он је имао и наставља да има дуготрајан утицај. Портрет старца Зосиме у *Браћи Карамазовима* Достојевског нешто другеј Климентовој представи хришћанског гностика.

⁶³ *Πεγαῖοι* V, текст из *Sources chretiennes* 70, посебно 22,3–23,1.

⁶⁴ *Ibid.* VI, SC 27,2. Уп. такође Климентово дело *Excerpta ex Theodoto* 4,1–3 и 5,3 (текст у SC 23).

⁶⁵ *Stromateis* V,6 (GCS 40,1).

„Не знате ли да сте“, каже Апостол, „храм Божији?“ Гностик је, према томе, божанствен и већ унапред свет, Бого–носећи и Бого–рођени... Храм је сада као Црква велики, а мали је као човек који чува семе Авраамово. Онај, дакле, у коме Бог почива, неће пожелети ништа друго.“⁶⁶

Ако је ово у јасном континуитету са светописамским темама, оно више него очигледно наглашава у најмању руку могућност за разлику између видљиве црквене јерархије служби возглављених у Епископу (посебно како о томе учи Игнатије) и скривене јерархије посвећених.

Иста тензија је очигледна и код Оригена, Климентовог познатијег и утицајнијег наследника. Савременик Платинов, који је заједно са њим учио код истог учитеља философије, Амонија Сакаса,⁶⁷ – Ориген, желео је да оправда свет творевине Божије, заједно са свештеним списима који говоре и о томе, и о историји Израиља. Кључ његовог одговора на гностичке и многобожачке изазове пред којима се налазило хришћанство лежи у разумевању Божанског Логоса, друге Личности (Свете) Тројице. Логос је тај који је створио физички свет како би удомио духове који су отпали из оригиналне, пред–светске заједнице са Њим, и како би их поучавао. Ово поучавање је, да тако кажемо, шифровано најпре у самој структури материјалног света, а потом, и израженије, у педагогији прогресивног откривења, каква је историја Израиља,⁶⁸ и коначно, у самом Логосовом узимању тела у Оваплоћењу. Све ствари су од Речи, и све је стога последица Оваплоћења.⁶⁹

Ово је било необично моћно интелектуално достигнуће са огромним и трајним утицајем. Даље, Оригенов спиритуализам, конкретно његов мит о предсветском паду првобитно међу собом једнаких духова, такође је доприносио томе да се Оваплоћење лишава пресудног значаја. Његово разумевање спасења је дефинитивно разоваплоћено, и ова тенденција његовог система такође води ка укидању примљеног и веома „соматског“ схватања Цркве. Ове негативне карактеристике закупљале су генерације каснијих хришћанских писаца, који су желели и да користе Оригена – пошто нису могли да га успешно заобиђу – и да га исправе.⁷⁰

Ориген је и један од првих хришћанских писаца који користе реч „мистично“. За њега она означава скривено и вечно (или есхатолошко – две ствари које су за њега исте) значење свештених текстова.⁷¹ Ово скривено значење је коначно сâм Логос,⁷² са ким заједница јесте реалност почетка и краја, и јесте нешто што су хришћани

⁶⁶ *Ibid.* VII, 13 (GCS 58,25–59,5).

⁶⁷ Забележено код Јевсевија Кесаријског, *Црквена историја* VI, xix 6–11 (Loeb ed., vol.II,59).

⁶⁸ За Оригеново поунутарњење историје Израиља, види *О начелима* II,1,3 и IV,3,9–12 (Butterworth 78 и 301–9).

⁶⁹ Види, нпр., његово *Тумачење на Јована* 2,3 и 2,19 (SC 120) за повезаност свега што је смислом обдарено, *λογικῶς*, са Логосом.

⁷⁰ О разоваплоћењу види нарочито *О начелима* II, 3,2–3 (Butterworth 84–7), а за студије о дефинитивном одговору Максима Исповедника Оригену о овом питању, види P. Sherwood, *The Earlier Ambigua of Maximus Confessor and his Refutation of Origenism* (Rome:1955), и H.U. von Balthasar, *Komische Liturgie* (Einsiedeln:1961. 2nd ed.).

⁷¹ Види поново McGinn, *Foundations*.

⁷² Види о овоме Hanson, *Allegory*, 188 и 193.

позвани да открију у светим списима. Радећи ово, истраживач Писма у својој души рекапитулира свештену историју Израиља, и на тај начин чини својом педагогију Речи. Другим речима, сваки хришћанин је у могућности, и позван је да заправо постане Израил у микрокосмосу, свет и Црква у малом. У једној познатој примени овог принципа, Ориген пореди Пасху, Излазак, и улазак у обећану земљу и Сион, са одласком душе из земље „духовног фараона“, ђавола, проласком кроз воду Крштења, борбама у „пустињи“ садашњег живота, и на крају уласком у рај и град Цара.⁷³ Процес поунутарњења, који је описан овде, очигледно је део онога што сам већ горе рекао о Плотину, с тим што Ориген користи и традиционалне мотиве Изласка и Сиона у својој схеми личне апропријације.

Било је такође скоро истих тензија у вези са конкретним подацима о црквеном животу, која сам поменуо у вези са Климентом. Ориген, никада ништа друго до човек Цркве, упорно је бранио своје „правило вере“.⁷⁴ Његов учитељски позив, и касније презвитерски, његове препирке, често жестоке, са епископом александријским Димитријем, који га је најпре поставио у катихетској школи, а потом и изопштио зато што је тражио рукоположење на другом месту,⁷⁵ можда су допринели очигледној „спиритуализацији“ епископске службе, што се види из текста који следи. Коментаришући Христову заповест у Мт. 23, 8 да никога не зовемо „оцем“, Ориген запажа да у Цркви неки покушавају најпре:

„...да постану ђакони, али не како то Писмо жели; даље, они траже да преотму најбоље службе од оних који се зову свештеницима. Незадовољни овим, неки уређују да их људи називају епископима... пошто би требало да разумеју да би епископ требало да буде без мане... тако да, иако га људи не зову епископом, он је и поврх тога, епископ пред Богом. Онај који има ове квалитете, како их помиње Св. Павле, јесте епископ пред Богом, иако није епископ у људским очима, иако није достигао чин кроз рукоположење од стране човека.“⁷⁶

Овде смо јасно на истом терену као и код Климентовог гностика, осим што је разлика између скривеног свештенства посвећених и званичне црквене јерархије увећана. Ориген је скоро прихватио модерно супротстављање, о коме сам говорио на почетку овог излагања, између мистичког и харизматичког са једне стране, и светотајинског и институционалног са друге. У наредном веку ова тензија ће повремено прелазити у супротстављеност. Превазилажење овог проблема, или макар проналажење начина да се живи са тим унутар светотајинског тела Цркве, биће задатак неких кључних писаца из монашког покрета – који је, да тако кажемо, састављен од људи који су се кретали у истим круговима као и ови који су сматрали да је ова супротстављеност пожељна.

⁷³ Види опет *О начелима* IV 3,9–12 (Butterworth 301–9).

⁷⁴ *Ibid.* Preface 2–4 (Butterworth 1–4).

⁷⁵ Види поново Јевсевије, *ЕХ* VI, xxiii (Loeb 71).

⁷⁶ *In Mattheum Comm.*, *Patrologia Graeca* 13,161 BC, цитирано од стране L. Hausherr, *Spiritual Direction in the Early Christian East*, прев. A. Gythiel (Kalamazoo:1990) 22.

6. Од 313. до 399. године после Христа: хришћанство и монаси

Од раног четвртог века, па све до Првог светског рата, Хришћанска Црква, а нарочито Православна Црква, живела је у свету чији су се суштински облик и владајуће институције појавиле у декадама након обраћења римског императора Константина. Видан је континуитет од Константина I до Цара Николаја II, уз неке очигледне особености. Парадокс, да не кажемо оксиморон, једне хришћанске државе је био изражен присуством још једне институције и осведочене, каткад и насилне, опозиције овој првој – монаштва. У узајамном утицају овога двога, Црква (понављам, нарочито Православна Црква) ће успети да пронађе и појасни класичне изразе свог искуства Бога у заједничком богослужењу и приватној молитви.

1. Византијско хришћанство

Хришћанска држава коју је основао Константин послужила је као матрица за православну Литургију каква је она сада, и што се тиче црквене архитектуре, и теологије и обичаја свештене уметности да испуњава унутрашњост православних храмова сликама (= иконама – *ѿрим. ѿрев.*). До краја првог миленијума после Христа византијска црква је већ била готов производ, који је у свим својим битним карактеристикама остао исти кроз читавих хиљаду година. Куполна црква са разрађеним живописом, олтар који се крије иза иконостаса и притом заклоњен завесама, сложеност химнографског корпуса, који за изворе има богатства и грчког и семитског предања, и компликовани али ипак течни низ ритуалних покрета и певане речи: ово су били плодови спајања хришћанства, уметничког и интелектуалног завештања грчко–римске старине, и протокола царског двора.

Ово је било и остаје импресивно достигнуће. Штавише, и упркос двосмисленом статусу Цркве као вере и потпоре царства, овакав њен развој се настављао докле год се руководило богословским мотивима, скицираним на страницама које следе, нарочито оним о храму и Оваплоћењу. На неки начин је било и природно да дворски церемонијал нађе свој пут у такву Литургију, која је на крају крајева, од самих својих почетака била схваћена као представљање Царства Божијег и учествовање њему. Исто тако, и велике базилике које почињу да се граде за хришћанско богослужење, слободно позајмљују из дизајна секуларних хала за скупштине у многобожачким градовима,⁷⁷ са једном разликом што су црквене зграде подизане као саборна места за „Израиљ“ и „град“ Божији. Како су времена пролазила, цркве су тако почињале све више – потпуно намерно, рекао би неко – да личе на Храм у Јерусалиму, са спољним двориштем или нартексом, бродом или светилиштем, и са простором за евхаристијски сто (= часну трпезу) (простором који се од доба Игнатија Антиохијског назива „олтар“) који одговара Светињи над Светињама, а на Истоку и потпуно, са завесама.⁷⁸

Овај развој није био издаја оригиналне хришћанске поруке,⁷⁹ некаква врста пада из јеванђелске чистоте у конформизам са религиозним обичајима многобожачке

⁷⁷ Види, нпр., о освећењу цркве у Тиру код Јевсевија у *EH X*,iv. 2–71 (Loeb II, 398–445), посебно iv.37 (420).

⁷⁸ Види студије А. М. Schneider-a, „Liturgie und Kirchenbauim Syrien“, *NAG* (1949) 56–68, и Т. F. Matthews-a, *Early Churches of Constantinople* (Penn State:1971) посебно 162–171.

⁷⁹ Нпр. А. von Harnack, *History of Dogma IV*, прев. Е. F. Speirs и J. Millar (London:1897/8), и H. Leitzmann, *A History of the Early Church IV*, прев. B. L. Woolf (London:1961) 109.

антике. Погрешност ове тезе лежи у прихватању форме богослужења слободно од опште преовлађујућих људских образаца. Рано хришћанство никада није бежало од њих, нити је то раније био случај са Израјљем. Соломонов храм је, нпр., уопштено делио древни блискоисточни смисао храма као у исто време микрокосмоса и светог места.⁸⁰ Слично, Црква, а под тим појмом овде подразумевамо сабрање хришћана окупљених ради Евхаристије, схватана је од почетка као присуство Нове Творевине, света обновљеног у Христу. Византијске црквене грађевине биле су зато намерно конструисане као микрокосмоси у небеском макрокосмосу.⁸¹ Купола која на типичан начин крунише источну цркву, свесно изображава небески свод. У њеном центру Христос Сведржитељ гледа доле на вернике, док су испод Њега и преко свих зидова цркве иконе анђела и светих, укратко „цела небеска заједница“. То је портрет читавог „Тела Христовог“, „једног новог човека“, света спасених, небеског храма.⁸²

Али како неко почиње да се бави личном апропријацијом (= усвајањем) ове славе? И како је изражава? Овде је наслеђе Климента и Оригена нашло своју конкретну примену у контексту овог другог важног кретања у четвртном веку, монашког покрета.

2. Аскетика

Да четврти век није видео ништа друго осим обраћења државе, онда мислим да се с правом може рећи да хришћанска Црква вероватно не би преживела нестанак царства миленијум касније. Искушења богатства, моћи, и привилегија почела су да делују на клир – и нарочито на више клирике – моментално.⁸³ Али византијски еклесијални систем, иако је био оптерећен омаловажавајућом етикетом „цезаропапизма“⁸⁴ од стране неких ранијих историчара, никада заправо није био тако једноставан. Као „противотров“ сјају царског двора, Источна Црква је имала армије монаха. До краја четвртог века монашке заједнице се са успехом шире територијом царства. Трвења и отворени сукоб између јерархије државе и Цркве са једне стране и монаха са друге, зачинили су историју византијског хришћанства од његовог почетка до краја.⁸⁵ Монаси су често скретали пажњу на себе. Истина, они су показивали исто такве тенденције ка екстремизму и духовном шарлатанству као и што су правили проблеме свим харизматским покретима,⁸⁶ али је исто тако био случај и да су се борили за народну и

⁸⁰ Види Clement, *God and Temple* 65–77.

⁸¹ Погледај поново код Јевсевија о цркви у Тиру, *ЕХ* X.iv.22–26 (Loeb 410–415), и већ у раном шестом веку у Сирији, K. McVey, „The Domed Church as Microcosm: Literary Roots of an Architectural Symbol“, *Dumbarton Oaks Papers* 39 (1983) 91–121.

⁸² О византијској цркви и Литургији види такође H.J.Schultz, *The Byzantine Liturgy*, прев. M.J.O’Connell (NY:1986) 33, и R.Taft, „The Spirit of Eastern Christian Worship“, *Diakonia* XII (1977) 103–120.

⁸³ Сам Евсевије је добар пример, судећи по томе како са великим узбуђењем извештава о Константиновом тријумфу у *ЕХ* X.viii–ix (II, 464–481), као и о привилегијама које Константин даје клиру, а које су побројане у X.vi–vii (II, 460–465).

⁸⁴ Види чланак „Caesaropapism“ у *The Oxford Dictionary of Byzantium* (Oxford:1991) I, 364–365.

⁸⁵ Види чланке J. Meyendorff–а, „The Holy Spirit as God“ и „St. Basil, the Church, and Charismatic Leadership“, реиздане у Мајендорфовој *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church* (Crestwood NY:1982) 153–165 и 197–215, заједно са његовом *Byzantine Theology* (Fordham Press:1974) 66–78.

⁸⁶ J. Husey се дотиче ових тема у вези са средњовековном Византијом. Види њено дело *Church and Learning in the Byzantine Empire* (London:1937) 158–200, и скорије дело J. Magdalinos–а, „The Byzantine Holy Man in the Twelfth Century“ у *The Byzantine Saint*, ed. S. Hackel (London:1980) 51–66. Види такође J. Gouillard,

саборну савест хришћанске вере над и против опортунизма државе, и попустљивости превише прилагодљивих епископа. Сам њихов харизматизам, у недостатку боље речи, показивао је преовлађујућу верност истом оном духу који је водио Игнатија и остале на мучеништво, и који се напајао са истих извора.

Овде долазим на исправку једног општег места у науци. Феномен организованог аскетизма као масовног покрета вероватно је настао у четвртм веку. И сигурно је да има и нечег истинитог у том дугорочном схватању да је овај покрет представљао жељу многих верника да Црква мученика настави да постоји и у измењеним околностима под царском заштитом. Као „атлетама Божијим“, једноставно је стога заменити мученике монасима. И језик мучеништва се такође појављује, без сумње, у неким од најранијих докумената покрета.⁸⁷ Зато је изазов читати *Житије Аве Антонија*, на пример, као сажето пребацивање на лик аскете свих тема о храму, жртвовању и свештенству, које су два века и раније приписивани мученицима као што су Игнатије и Поликарп.⁸⁸ Али ово ће превише упростити ствари. У Египту, где су и почеци монашког покрета, већ је постојала традиција која је говорила о аскетском позиву језиком свештенства и жртвовања. У неком аспект, оно како је Св. Атанасије видео Антонија, „оца монаха“ 356. године после Христа, није ни мање ни више него Климентов гностик, и Оригенов надахнути учитељ, оживотворен у конкретној заједници са конкретним именом.⁸⁹ Ориген се такође већ био залагао за хришћанску девственост управо језиком узетим из свештеничког и храмовног лексикона:

„Не мислите да је стомак само створен за храну, нити храна за стомак, исто тако ни за блуд. Ако желите да разумете апостоново вежбање у расуђивању... онда слушајте: оно (= тело) је створено да буде храм Господу; а душа, будући света и благословена, да дела у њему као да је свештеник који служи у Духу Светоме, Који се усељава у тебе.“⁹⁰

Није необично то што је Атанасије нешто више од сто година касније описивао Антонија који излази из двадесет година дуге осаме као оног који долази „напред као из неког светилишта, посвећеног у тајне (*μεμσταρωόμενος*) и ношеног Богом“.⁹¹ Поређење са храмом је јасно, и као што ћу кратко напоменути у вези са Св. Јефремом Сирином, има корене, говорећи на неки начин о аскетизму, који су указивали на исте изворе као и језик мучеништва, и исто тако дуго. Антоније је, штавише, представљен

„Quatre proces de mystique a Byzance“, *Revedes etudes byzantins* 19 (1961) 5–81.

⁸⁷ Језик „арене“ испуњава и рану и познију монашку литературу, па је, нпр., често цитирана логија Аве Лонгина „Дај крв, па прими Духа“, Longinus 5, English прев. B. Ward, *The Desert Christian* (NY:1980) 123.

⁸⁸ Ја сам лично кривац за ово у „Anarchy versus hierarchy? Dionysius Areopagita, Symeon the New Theologian, Nicetas Stethatos, and their common roots in ascetical tradition“, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 38,2 (1994) 171. Захваљујем се Susan Asbrooke Harvey за исправку овакве импресије, нарочито њеном истицању да употреба врсте језика за који је ово излагање заинтересовано од стране аскетизма претходи искуству мучеништва сиријског говорног подручја на Истоку. Види чланак „The Edessan Martyrs and Ascetic Tradition“, *V Symposium Syriacum* 1988, изд. R. Lavenant (Rome:1990) 195–206, посебно 196–201.

⁸⁹ Види напомену 62 изнад.

⁹⁰ *Fragments on I Corinthians*, издање C.Jenkins у *Journal of Theological Studies* 9 (1907/8) 29. Цитирао P. Brown, *The Body and Society* 175.

⁹¹ *Житије Св. Антонија* 14 (PG 26,865C).

као савршени хришћанин. Он је целовит, преображен, „сасвим природан“ – како Атанасије примећује у истом одломку описујући његов почетак – и чудотворац, заступник који открива Божији промисао о другима, „египатски лекар“.⁹² Све у свему, он је пуно остварење храма Божијег, његова конкретизација.

Ово ме враћа назад до тензије за коју сам запазио да је јасна код Оригена. Ако је усамљени аскета или свети човек у ствари остварени храм, која је онда улога онога што зовемо *ἐκκλησία*, месијанске заједнице и њених Тајни? Атанасије, који је епископ, води рачуна да истакне Антонијево поштовање хришћанске јерархије,⁹³ али чињеница да оклева да то учини указује на то – барем по мом мишљењу – да је у монашком покрету било неких који нису видели неку велику потребу за црквеном организацијом народних обреда и за свештенством. Тако је сиријски хришћански покрет (ако је „покрет“ стварно права реч) „молитвеника“, *месалијанаца*, чини се, одрицао неопходност Литургије и Светих Тајни за задобијање Духа Светога.⁹⁴ Ови људи се појављују и у Египатској пустињи, такође.⁹⁵ Вратићу се изворном, сиријском одговору на ово ускоро. За сада, ипак, дозволите ми да започнем приказивањем мисли једног од најважнијих аскетских писаца четвртог века и Оригеновог ученика:

2а. Евагрије Понтијски (†399)

Становник Египатске пустиње током неких петнаест година до своје смрти, Евагрије, био је можда био и *главни* теоретичар источно-хришћанске, монашке духовности. Његове анализе душе суочене са искушењима, његова категоризација „осам злих помисли“, заједно са његовом студијом *Појавља о молићви*, обележиле су заувек литературу Византије и свих монаха Истока.⁹⁶ Читав труд, ипак, био је постављен у оквир система који је изазивао тако тешке и раздорне контроверзе, да су оне одвеle до Евагријеве постхумне осуде 553. године. У случају неких људи које ћу даље узети у обзир, посебно Дионисија Ареопажита (око 500) и Максима Исповедника (†662), много енергије ће бити посвећено одговарању на неке недоумице које је Евагрије покренуо. Оне леже углавном у његовом разумевању људског бића и света, заједно са недостатком правог места за Цркву (иако сам Евагрије изгледа никада то није видео на овај начин). Ипак, он јесте имао значајне ствари да каже по питању мистичког искуства, и изразио свој став о овом питању употребљавајући језик храма и Литургије.

⁹² *Ibid.* 87 (965A) о „египатском лекару“; о Антонијевим исцељењима види 57 (925B), 60 (929AB), и такође 86 (964AB) о његовој прозорљивости.

⁹³ *Ibid.* 67–69 (937C–41B).

⁹⁴ О проблематичном питању месалијанизма, види C. Stewart, „*Working the Earth of the Heart*“ (Oxford/NY:1991) 12–69.

⁹⁵ О раним монашким недоумицама око Евхаристије, види *Αποφθέγματα πατέρων*, нарочито Данило 7 (PG 65,156D–60A, прев. Ward 53–54) и Марко Египатски I (304A–C, Ward. 151).

⁹⁶ Види кратак сажетак у J. Meyendorff – *St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*, прев. A. Fiske (Crestwood, NY:1974) 20–29. О Евагријевим *Појављима о молићви*, види одличан текст и увод од Бамбергера (Bamberger), напомена 3 изнад.

Евагрије је следио Оригена ослањајући се на његовог савременика, Плотина.⁹⁷ Као Ориген, он је тумачио овај свет материје и отеловљеног постојања (= егзистенције) као резултат пада из првобитног света створених духова, и као резултат Божанског промисла примењеног на пале.⁹⁸ Свет се тако појављује као огромни уџбеник или лекција и, више од тога, у крајњој линији као Света Тајна. Пали духови су позвани да изврше своје задатке узрастањем кроз ступњеве аскетског живота: прво овладавањем страстима тела и душе, онда сагледавањем Божанског плана уписаног у световима, и на крају, ослобођени од сваке брига за тело и сметње разума, као освећени сасуди, задобијањем нетварне светлости Тројице.⁹⁹ Човек је способан, уосталом, да разуме „план поучавања“ и узраста кроз њега до Бога управо зато што је тај план такође и у исто време мапа његовог сопственог бића. Ово је Платинова заоставштина. Као философ, Евагрије разуме људско биће као огледало космоса и, *vice-versa*, космос као људско биће у великом. Успон кроз ступњеве значења у космосу – од материје преко душе и ума до божанственог – је у исто време путовање ка унутра, и Евагрије се тако осећа слободним да позајми Платинову дивну слику присуства изненадном „свитању“ (енгл. *dawning* – *прим. џрев.*) божанске светлости унутра.¹⁰⁰

На овом месту, код виђења тројединог Бога у уму, Евагрије чини нешто веома важно, и по мом сазнању он је први који то чини.¹⁰¹ Он посеже за сликом Синаја, Сиона, и Храма. Ограничићу се на два одломка, прво:

„Ако се по Божијој благодати ум... ослободи старог човека, онда ће исто тако видети свој сопствени састав у време молитве као сафир или боје неба. Ово исто подсећа на оно што Писмо зове местом Божијим (које су) видели старци на планини Синају (Изл. 24, 10). Писмо зове ово местом и виђењем мира којим човек види у себи онај мир који превазилази сваки разум (уџ. Пс. 75, 3, стих о Јерусалиму, „миру“ и Сиону). Јер је друго небо уписано у чистом срцу.“¹⁰²

Ово је намерно поунутарњење Богојављења на примеру Синаја у Књизи Изласка. Пројављивање Бога је сада нешто што се дешава, или треба да се деси, унутар *vous*-а (= интелекта). Ово је такође, наравно, прилично у складу са Оригеновим поунутарњењем свештене историје Израиља, и једнако у хармонији са Платиновим сведочењем о унутарњем Једном. Штавише, он искоришћава до краја нејасност (ставова) философа

⁹⁷ О Евагријевом позајмљивању од Плотина о виђењу унутрашње светлости, види A. Guillaumont, „La vision de l'intellect par lui-même dans la mystique evagrienne“, у *Melanges de l'Université de St. Joseph* LI, 1–2 (Beirut: 1984) 255–262.

⁹⁸ Комплетну монографију о Евагрију и оригенизму види у A. Guillaumont, *Les „Kephalai Gnostica d'Evagre le Pontique“* (Paris: 1962).

⁹⁹ Види Евагријева *Κεφαλαία γνωστικά* III.6 и 15; IV.18; V.60 и 77–88; и нар. VI.10. Консултовати Гијомоово (Guillaumont) издање другог сиријског текста у *Patrologia Orientalis* 28. Види такође издање W. Frankenberg-a, *Evagrius Ponticus* (Berlin: 1912), нар. Supplementary Chapters 4, стр. 427.

¹⁰⁰ Frankenberg, погл. 26, стр. 450; и види поново Гијомоову „La vision“.

¹⁰¹ Евагријево поунутарњење Синаја и континуитет са арамејским и сиријским традицијама су прво истакнути код N.S. издања, „La Shekinta et ses amis arameens“, *Cahiers d'Orientalisme* XX (1988) 133–142.

¹⁰² Letter 59, у Frankenberg 593.

о прецизном односу између Једног и свега осталог.¹⁰³ Евагријева „Тројична светлост“ је јасно благодат, дар, и није једноставно саприродна души. „Духовна планина“ или унутрашњи Синај је „познање Свете Тројице“,¹⁰⁴ али иако је једном достигао врхунац, човек је још увек обавезан да чека на силазак славе. У истом духу, и овде следи мој други цитат, Евагрије се наслања на Св. Павла у 1. Кор. 3 и 6 у циљу да истакне да је сваки хришћанин истински храм и олтар у садашњости:

„Разумни храм је чисти ум који сада у себи поседује мудрост Божију, пуну разноврсности; храм Божији је онај ко сагледава Свету Јединицу и Божији олтар је созерцање Свете Тројице.“¹⁰⁵

„Литургисање“ сваког хришћанина понаособ, дар који он или она приноси као свештеник на жртву у свом унутрашњем храму и на олтару, ослобођен идола разума, тамјан је „чисте молитве“.¹⁰⁶

Постоји једна очигледна потешкоћа кад је реч о Евагрију. Његова мисао се фокусира у потпуности на микрокосмос душе и ума. Ово није изненађујуће с обзиром на Оригенов утицај. Као код Оригена, његово разумевање спасења дефинитивно није повезано са оваплоћењем, и ово је морало да има последице и по његово разумевање Христа и Цркве. Узимајући у обзир претходно, Евагрије је, чини се, сматрао да је Исус био једини створени дух који није пао, већ је остао сједињен са Божанским Логосом. Спаситељева улога је, према томе, да води остале духове назад и горе, ка њиховом првобитном јединству са Тројицом. С поштовањем према Цркви, није погрешно рећи да овде свет црквеног сабрања потпуно нестаје. Небеска литургија је смештена у потпуности у оквиру ума. Евагрије не каже ништа о микрокосмосу Цркве који је слика анђелског служења у небеском храму, као што налазимо код Кирила Јерусалимског неколико година пре њега,¹⁰⁷ или код Григорија Назијанзина или Григорија Ниског кога је упознао док је био ђакон у Цариграду,¹⁰⁸ или код Теодора Мопсуестијског који је писао у приближно исто време и касније.¹⁰⁹ Лично не верујем да ово ћутање неопходно доказује да је Евагрије, који је пустињски подвижник уосталом, а не епископ, намерно игнорисао материјалне и друштвене аспекте хришћанског искуства Бога,¹¹⁰ али је чињеница да је било других у аскетском покрету који га јесу игнорисали. У рукама ових последњих, мистичка страна хришћанства је систематски гушила еклизилну.

¹⁰³ О нејасностама у Платиновом разумевању односа Једног са свим осталим, види А. Н. Armstrong, „Escape of the One“, *Studia Patristica* 13 (1973) 77–89, и његово дело „Negative Theology“, *Downside Review* 93 (1977) 176–189.

¹⁰⁴ Евагрије, *Писмо* 58, у Frankenberg 609.

¹⁰⁵ *Κεφαλαία γνωστικά* V.84.

¹⁰⁶ Види *Полаваља о молитви* 66–72 и 114–117 (Bamberger 66–67 и 74–75).

¹⁰⁷ Види Кирилово дело *Lectures on the Christian Sacraments* V.6 (прев. Cross 73–74).

¹⁰⁸ Григорије Назијанзин, *Theological Oration* III.31, прев. Е. R. Hardy, у оквиру *Christology of the Later Fathers* (Phil:1954) 158–159. Григорије Ниски, *Животиј Мојсијев* 169–188, прев. А. J. Malherbe и Е. Ferguson (NY:1978) 96–103.

¹⁰⁹ Види Теодорово дело *Commentary on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist* V прев. А. Mingana, Woodbrooke Studies 6 (Cambridge:1933) 79.

¹¹⁰ Али на самоти, он тражи да се причести Светим Тајнама које изгледа никада није ни одбацивао. Види Паладијево мишљење у његовој *Lausiac History* 38,13, прев. R. T. Meyer у оквиру *Ancient Christian Writers* 34 (NY:1964) 114.

Сасвим природно, ови монашки екстремисти наишли су на неодобравање епископâ. Сабори епископâ су сазивани и Синоди су заседали на Истоку од 350 и неке до средине 14. века – хиљаду година бриге – да се разреши, у потпуности или делимично, питања и очигледни проблеми које су покретале аскете.¹¹¹ Ови проблеми су означени са неколико имена: оригенисти, месалијанци, манихејци, павликијанци, богумили, и исихасти – да именујемо најзначајније. Док су неке групе биле изворно јеретичке, а друге потпуно православне, све оне су у неком наврату бринуле црквене и државне власти. Али јерархијско незадовољство и чак анатеме које су често бацане ретко су имале жељени ефекат, барем не док нису пропраћене образложењима, која су могла задовољавајуће да одговоре овим групама и да обухвате њихова схватања. Десило се да су сами аскети омогућили теолошки оквир који је мирио унутрашњу молитву са црквеним богослужењем, и тај оквир је већ почео да се појављује у скоро исто време када је и Евагрије писао. За тим одговором, барем у његовом зачетку, мораћу да путујем прво до Месопотамије и до сиријског говорног подручја Источне Цркве, до некога ко је био њен најславнији представник, као и до писца чије име остаје непознато.

26. Сиријци: Јефрем и *Liber Graduum*

Свети Јефрем Нисибјски (†373) није био ни епископ или рукоположени свештеник, ни – барем технички говорећи – монах. Није био заправо ни лаик, већ пре представник институције својствене сиријском хришћанству, чији корени сежу до почетака хришћанства, па чак и до међузаветног јудаизма: посвећеног целибата. Сиријска реч за Јефремово звање је било *ihidaya*, буквално „један“ или „једини“. Такве особе су припадале класи – или боље, „реду“ – људи у оквиру Сиријске Цркве званих „синови“ или „кћери завета“, *bnai [или bnat] qeiamta*.¹¹² Ово је значило да је Јефрем заветован на аскетски начин живота, али такав који не би био спровођен изоловано од живота његове локалне, градске Цркве. На тај начин, он је био, сигурности ради, издвојен због аскетског опредељења, али не физички одстрањен, усамљен у пустињи попут Антонија или Евагрија, нити део самодоволне заједнице аскета попут раних манастира Светог Пахомија у горњем Египту. Његов положај у средишту живота његове градске Цркве помаже донекле у објашњењу равнотеже његове мисли, иако ништа осим талента и инспирације не може да објасни њену дубину и просветљујућу духовност. Он је био песник и учитељ, састављач химни, и тема његове поезије је увек била Тајна Христовог оваплоћења, љубав Оца, који је то зажеleo, и огањ Духа дарованог кроз њу. Јефрем је поезију писао за Цркву, конкретно за своју локалну заједницу у Нисибји и касније, у последњих десет година свог живота, у Едеси (данашња Урфа). Његове химне и песме су често састављане наменски за употребу у

¹¹¹ Види поново Stewart, „Working“ 12–69, и E. Clark, *The Origenist Controversy* (Princeton:1992) о реакцијама у четвртм и петом веку, као и Guillaumont, *Les „Kephalaia Gnostica“* у шестом веку. Види Gouillard, „Quatre procès“ о Византији од десетог до дванаестог века, и Григорије Палама, *Tomos Hagioreticus* (PG 150–1225 и даље), одговор на оптужбе о месалијнизму у четрнаестом веку. Још увек користан извештај о трвењу између Источног харизматизма и јерархијске власти је K. Holl – *Enthusiasmus und Buss-gewalt beim griechischen Moenchtum* (Leipzig:1898), нар. 220–330, од четвртог до петнаестог века.

¹¹² За скорашњи увод у *ihidaya* види S. Griffith, „Monks, ‘Singles’, and Sons of the Covenant: Reflections on Syriac Ascetic Terminology“ у *Eulogema: Studies in Honor of R. Taft, S.J.* (Rome:1993) 141–160.

заједничким богослужењима, и њихова равнотежа између, с једне стране, аскетске и мистичне ватрености и, светотајинског реализма с друге стране, већ донекле одговара на оне екстремне тенденције у хришћанском аскетизму о којима сам говорио. Такође је помогло и то што су његова дела била превођена на грчки језик и то што је током свог живота стицао поштовање читалаца са грчког говорног подручја.

Постоји једна посебна збирка Јефремових песама, *Химне о Рају*,¹¹³ коју бих хтео да истакнем и која даје зачетке одговора на дилему коју сам приказао у Евагријевој мисли. Јефрем није чак ни знао за њих, а камоли разматрао проблеме које је постављао његов млађи савременик, али је засигурно целог свог живота био заинтригиран односом између (да позајмим од Св. Павла) спољашњег и унутрашњег човека, слова и духа, видљивог знака или симбола и тако означене невидљиве реалности. Његов речник је садржао десетак и више термина за знак и символ, свих приближно еквивалентних.¹¹⁴ Цео свет, и *a fortiori* цело Свето Писмо, он је разумевао као „тајне“, *razeh* на сиријском, Божијег присуства, садржане у једној великој Тајни, *razah*: Речи која се обукла у нашу људскост.¹¹⁵ Овај приступ је утицао на његово виђење заједничког црквеног богослужења, нарочито *razeh* или Свете Тајне. Јефремове *Рајске химне* су се ослањале на Стари и Нови Завет како би приказале Еден из Постања 2–3 и као планину и серију концентричних кругова.¹¹⁶ Сваки ниво рајске планине, сваки круг, представљао је редом: 1) различити степен блаженства који одговара црквеној подели на „покајнике“, „праведне“ (нпр. крштени и врлински), и „победнике“ (аскете);¹¹⁷ 2) једну од три компоненти људског бића: тело, душу и створени дух (Јефремов еквивалент Евагријевом *vous-y*);¹¹⁸ 3) ступњеве успона на Синај као што је приказано у Књизи Изласка 19 и 24, са присуством Бога на врху, Мојсија на висинама, Аарона и свештеника на падинама, и народа у подножју;¹¹⁹ и 4) макар наговештај „географије“ црквене грађевине *via* алузија *Химни* на структуру Јерусалимског храма. Тако средишња светиња раја, Дрво Живота, одговара Светињи над Светињама, док Дрво познања одговара застору или завеси која дели централну светињу Ковчега Завета од светог места (еквивалент црквеној лађи).¹²⁰ Усудио бих се да додам да имплицитно тако могу да се тумаче средње и ниже падине Јефремове планине као одговарајуће, тим редом, лађи као месту за „праведне“ и нартексу или црквеној припрати као резервисаној за покајнике и оне који још нису крштени. И на крају, и као најважније,

¹¹³ За Сиринове *Hymni de Paradiso*, изд. Е. Beck у *Corpus Scriptorum christianorum orientalium* 174; и на енглеском, *The Paradise Hymns of St. Ephrem*, прев. S. Brock (Crestwood:1990).

¹¹⁴ Види чланак Dom E. Beck, „Zur Terminologie von Ephraems Bildtheologie“, у *Typus, Symbol, Allegorie bei den oestlichen Vaetern und ihren Parallelen im Mittelalter*, ed. M. Schmidt и C. F. Geyer (Regensburg:1982) 239–277.

¹¹⁵ Види чланке I. Dalmais, „Raza et sacrament“, у *Rituels: Melanges offerts a Pierre-Marie Guy, O.P.* (Paris:1990) 173–182 и Е. Beck, „Symbolum–Mysterium bei Aphraatund Ephraem“, *Oriens Christianus* 42 (1958) 19–40.

¹¹⁶ О Јефремовим изворима, види Броков (Brock) „Introduction“ за *The Paradise Hymns* нар. 39–73, и N.S. – „Les Hymnes sur le Paradis de saint Ephrem, et les traditions juives“, *Le Museon* (1968) 455–501. О ономо што следи, види исто Брокову скицу „Introduction“ 53.

¹¹⁷ *De Paradiso* 2.11 (CSCO 7, Brock 88–89).

¹¹⁸ *Ibid.* 9.20 (CSCO 40, Brock 143).

¹¹⁹ *Ibid.* 2.12 (CSCO 8, Brock 89).

¹²⁰ *Ibid.* 3.5 и 14 (CSCO 9 и 11, Brock 92 и 95).

врх планине и центар средишњег круга су у исто време присуство Христа. Христов крст (Дрво Живота) и његова слава (остварење будућег света) су ти који поучавају и Цркву и појединачног хришћанина.¹²¹

Ови различити нивои значења и примене може се рећи да се састају или спајају за Јефрема у евхаристијској садашњости. „Тело је било покривало Твоје славе“, пише он на другом месту, „и хлеб је покривало огња који у њему пребива“.¹²² Свето Причешће је моменат када верник препознаје Божанско настањење. Пишући у *Рајским химнама* о доживљају Апостола у Емаусу (Лк. 24), Јефрем примећује да је „хлеб... био кључ преко којег су им се очи отвориле да препознају Свезнајућег“.¹²³ Хлеб Причешћа, помиње он на другом месту, јесте оно што „цепа покривало“ између верника и њиховог виђења Господа који пребива унутар,¹²⁴ и у Кога су они од почетка „обучени“ Крштењем.¹²⁵

Јефремово разумевање хришћанства је тако у потпуности светотајинско и дубоко мистичко. Штавише, оно повезује аскетско „усамљеништво“ и богослужеће сабрање, и то чини преко истих извора и тема из Светог Писма којима сам се бавио кроз ово излагање: Синаја, Храма, Христа и Евхаристије. Значајно је што Јефрем није свестан икакве контроверзе. Чини се да „супротности“ између мистичког и литургијског не постоје за њега, већ су то пре две стране једног истог искуства. За нисибиског песника, тајна олтарa и сусрета унутар срца не може да буде друго до један једини Христос, „Господар символâ“.¹²⁶

Док је Јефрем, како се чини, писао без назнака контроверзи (у односу према теми овог излагања), то није био случај са сиријским делом које је састављено негде пред крај четвртог века, што ће рећи отприлике у време кад су екстремне тенденције међу аскетима почеле да алармирају многе источне епископе. Иако *Liber Graduum* (Књига степена) није никада преведена на грчки, и тек у овом веку (XX век – *иприм. њев.*) се појавио латински превод,¹²⁷ помињем је као пример свесне примене корективних мера унутар аскетске заједнице северне Месопотамије, па до екстремних позиција које су многи заузимали. Нарочито дванаесто поглавље *Књије* даје одговор одређеним људима који презиру „ову цркву, олтар, и крштење које се може видети телесним очима“.¹²⁸ Ове видљиве институције, инсистира писац, установљене су Господом Исусом како би,

„...почињући од ових видљивих ствари, под условом да наша тела постану храмови и наша срца олтари, могли да се нађемо у њиховим небеским стаништима... пресељавајући се тамо и улазећи унутра док смо још увек у овој видљивој цркви.“¹²⁹

¹²¹ *Ibid.* 4.4–5; 6.7–8 и 23; 7.1–2 и 8.1–2 (CSCO 13–14, 21, 24, 25–6, 33; Brock 98–9, 111, 117, 119, и 131–132).

¹²² *Hymni de Fide* 19,2–3, CSCO 154,21. Навод F. Graffin-a, „L'Eucharistie chez St. Ephrem“, *Parole d'Orient* IV.1–2 (1973) 104.

¹²³ *De Paradiso* 15.3 (CSCO 64; Brock 183).

¹²⁴ *De Virginitate* 36.21. Превод K. McVey, *Ephrem of Syria: Hymns* (NY:1989) 421.

¹²⁵ О значају метафора о одећи (облачењу) у сиријској традицији, види S. Brock, „Clothing metaphors as a means of theological expression in the Syrian tradition“, у *Typus, Symbol, Allegorie* 11–38.

¹²⁶ Види *De Virginitate* 20, 9.210, и 20.11 (McVey 348–9, 302 и 348).

¹²⁷ Приредио M. Kmosko, *Patrologia Syriaca* III (Paris:1926). S. Brock је обезбедио енглески превод Поглавља XII у *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life* (Kalamazoo:1987) 45–53.

¹²⁸ *PS* III, 288,23–289,1 (Brock 46).

¹²⁹ *Ibid.*

Земаљска Црква и Свете Тајне отелотворују своје небеске оригинале, и посредују између њих и верника. Ове „три цркве“ чије свештенослужење је један живот и чији је свештеник сâм Свети Дух,¹³⁰ постоје на начин који је паралелан и усклађен. Човек кроз овај живот пребива у видљивој Цркви. Нема њеног превазилажења на овој страни Есхатона. Али њене Свете Тајне омогућавају вернику да у свом срцу открије присуство небеске литургије и да се „пресели тамо“ чак и за време овог живота. То „пресељење“ је јасно оно што би и што јесу други писци означили као виђење Бога: „Небеска Црква и духовни олтар ће нам бити откривени“.¹³¹ Ово виђење, закључује писац, је „Господња планина“ где „сија светлост Његовог лица“.¹³² Као код Евагрија (и можда Јефрема), традиције Синаја, Сиона, и „славе“ су поунутарњене, али *Књија* је пажљива, за разлику од Евагрија, и у њој се наглашава како ово искуство може да дође само посредством богослужења „видљиве Цркве“, с обзиром на то да она служи као пример „цркава“ срца и неба.¹³³ Можда је значајно што су сиријски монаси приметили потенцијал *Књије* за исправљање *lacinae* (= недостатака) код Евагрија повремено наводећи њега као аутора.¹³⁴ У отприлике исто време, други изданак сиријске хришћанске традиције, такође анониман, писао је за грчко говорно подручје на сличне теме.

2в. Макаријанске омилије

Иако *Омилије* долазе до нас под именом Макарија Великог из Египатског скита, оне су дело непознатог писца из северне Месопотамије чији погледи су до скоро, као и код *Књије*, карактерисани као „месалијански“. Још једном, као и код *Књије*, истина је сасвим супротна.¹³⁵ „Макарије“ се исто тако труди да успостави везу између срца и олтарa *via* Литургије. Заиста, он се труди чак и више него *Књија*, јер се враћа опет и опет на теме Христа, Цркве, душе и, заједно с тим, белешкама о Синају и Тавору, Храму и слави.

У Христу све слике Божијег пребивања са Израиљем налазе свој сажетак. Он је хришћанима „истински свет и живи хлеб, и плодносни чокот, и хлеб живота, и вода жива“.¹³⁶ За своје свете Христос је постао „њихова кућа и шатор (= светиња) и град“,¹³⁷ њихов небески Јерусалим.¹³⁸ Ова заједница која спаја небо и земљу је Црква, Тело Христово, који је „глава Цркве као што је душа у читавом њеном телу“.¹³⁹ Христово

¹³⁰ *Ibid.* 294,23–24 (Brock 49).

¹³¹ *Ibid.* 289,8 (Brock 47).

¹³² *Ibid.* 301,15 и даље (Brock 53).

¹³³ Види расправу X.7–8, *Ibid.* 261, о порицању идеје видљиве Цркве као зле помисли.

¹³⁴ Као што је приметио А. Voobus, *A History of Asceticism in the Syrian Orient*, Vol. I: *The Origins of Asceticism. Early Monasticism in Persia* (Louvain:1958) 184 напомена 31.

¹³⁵ Н. Doerries, *Symeon von Mesopotamien. Die Ueberlieferung des messalianischen Makarios-Schriften* (Leipzig:1941), је учинио много да му прида месалијанско значење, али је себе оповргао у схватању месалијанског карактера „Макарија“ у свом последњем делу, *Die Theologie des Makarios/Symeon* (Goettingen:1978), нар. 11–13 и 445–455.

¹³⁶ *Die 50 geistliche Homilien des Makarios* (одсад, II), ed. E. Klostermann и Н. Doerries (Berlin:1964), Homily 34.1 стр. 260. На енглеском у Maloney, *Pseudo-Macarius: the Fifty Spiritual Homilies* 303.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ II.38.3 (Doerries, 272, Maloney 212).

¹³⁹ II.52.1, Homily no.2 у *Macarii Anecdota: Seven Unpublished Homilies of Macarius*, прев. G. L. Marriott, *Harvard Theological Studies* 5 (Camb. MA:1918) 26.

присуство међу, и у Његовим светима је иста слава која је просијала кроз Њега на Тавору, и коју је Мојсије доживео на Синају. Сада је та слава сакривена у телима светих, али тада, у Есхатону, показаће се отворено.¹⁴⁰ Циљ хришћанина је, према томе, да трага за славом која пребива у њему или њој, и да је спозна свесно чак и у овом животу – „од садашњег тренутка“, како Макарије често наглашава.

Макарије је због тога у потпуности фокусиран на душу. Ово га одводи до нечега веома занимљивог. Он усваја Језекиљеву визију *меркабе* (Језек. 1, 4–28) умногоме на исти начин на који Евагрије третира Синај. Душа је, каже Макарије, истински „Божији престо“, кочија и место славе које припада Христу.¹⁴¹ Ум или срце, „унутрашњи човек“, због тога је способан да загрли небо. Срце је постојбина небеског Јерусалима где Христос обитава, заједно са анђелима и светима.¹⁴² Овде се налази иста паралела између душе и Цркве на коју сам указао код *Књије сшејена*. Језик који Макарије користи приликом разматрања о служењу (*διακονία*) душе,¹⁴³ заједно са његовим позивањем да „сабере“ (*συνάγω*) своје мисли и дела¹⁴⁴ како би била преобразена или промењена (*μεταβλήθηναι*)¹⁴⁵ намерно прати терминологију евхаристијског сабрања и богослужења. *Διακονία*, *σύναξις*, и *μεταβολή* за евхаристијску промену, су све технички термини које су користили хришћански писци четвртог века и раније за литургијске радње.¹⁴⁶ Макарије поткрепљује свој свесни трансфер „народног језика“ у молитви ка сфери унутрашње молитве експлицитном наклоношћу према идеји макрокосмоса:

„Црква‘ се због тога каже како за многе, тако и за једну душу. Јер душа која сабира све своје мисли је такође Црква Божија... и (тако) се овај термин примењује и у случају многих (људи) и у случају једне (особе).“¹⁴⁷

Он је због тога био обавезан да објасни како је микрокосмос душе био повезан са црквеним макрокосмосом, и његово објашњење има неодољиву сличност са дванаестим поглављем *Књије*. Најважнија дискусија о односу између Цркве и душе појављује се у *Омилији* 52 из веће, и нажалост, мање познате збирке *Омилија*. Њене намере су јасне од почетка:

„Читаво видљиво уређење Цркве Божије створено је зарад живог и интелигентног бића разумне душе која је створена по слици Божијој, и која је жива и истинита Црква

¹⁴⁰ О преображењу види, на пример, II.15.38 (Doerries 149–150, Maloney 122–123), и, у G. Berthold издању Collection I, *Makarios/Symeon, Reden und Briefen: Die Sammlung des Vaticanus Graecus 694 (B)* (Berlin:1973), Homily 10.3.1 (стр. 138, 4 и даље). О Мојсију види II.5.10–11 (Doerries 60–62, Maloney 74); 12.14 (Doer.114, Mal.102), и 38.2 (Doer.222, Mal.212).

¹⁴¹ II.1.2 (Doer. 1–2, Mal. 37–38). О овоме као о поунутарњењу *меркабе*, види G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* 79.

¹⁴² II.44.4 (Doer. 303, Mal. 224).

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ На пример, I.4.7.1 (48,27 и даље).

¹⁴⁵ Види нар. II.44.1–4 (Doer. 291–293, Mal. 223–224).

¹⁴⁶ Види издање G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Camb.:1963), 351 о *διακονία*, 848–9 о *μεταβολή*/μεταβολή, 1302–3 о *σύναξις*.

¹⁴⁷ II.12.15 (Doer. 115–116, Mal. 103); уп. 37.8–9 (Doer. 268–9, Mal. 209–10).

Божија. Јер Црква Христова и храм Божији и истинити олтар и жива жртва је човек Божији.¹⁴⁸

Ово нас подсећа не само на Оригена и Климента, већ такође и на значење хришћанског мученика. Није Макаријева намера била да деградира видљиву Цркву и њену Евхаристију – за шта је у ствари изгледа био оптужен.¹⁴⁹ Као и *Κημία*, он инсистира на томе да је Свети Дух у потпуности присутан у видљивом сабрању и „у читавом служењу Свете Цркве Божије“ као што је и на небу.¹⁵⁰ Али форма Цркве на овом свету није трајна. Пре, та форма или облик служи као показатељ есхатолошке реалности која је објављује:

„Читаво устројство иконе Цркве (је) да би интелигентна бића верних душа могла... да буду поново створена и обновљена и, да би прихвативши преображење (*μεταβολή*), била способна да наследе живот вечни.“¹⁵¹

Присуство Светог Духа, познатог и препознатог у Евхаристији мора да нађе одговарајуће присуство у срцу верника: „зато што ће сва садашња уређења проћи (у Есхатону), али срца жива у Духу ће остати“.¹⁵² Као што сам приметио коментаришући Свете Тајне у Новом Завету, освећење хлеба и вина на црквеном олтару је у ишчекивању есхатолошког преображења сабрања верних и света. Макарије је желео да каже да се ово преображење може доживети већ сада, у овом животу, и на олтару и унутар срца. Срце и олтар носе исто присуство. Олтар указује на његову истиниту или објективну истину, док је срце место његове унутрашње и субјективне потврде.

У другој половини омилије се истражују ове паралеле и износе две важне корелације између евхаристијске Литургије и унутрашњег живота:

„Поредак (*ακολουθία*) је тип рационалног и скривеног у унутрашњем човеку, (и)... видљиви домострој (*οικονομία*)... Цркве (је) образац (*υπόδειγμα*) онога што се дешава у души под дејством благодати.“¹⁵³

Под „поретком“ Макарије мисли на поделу Литургије на две половине: на „литургију речи“, или *σύναξις*, која обухвата читање и објашњење Писма, и оно главно, Евхаристију, приношење, освећење, и Причешће. Он овом поделом жели да илуструје узајамну зависност између неговања врлина, *ασκήσις*, и благодати Духа.¹⁵⁴ Под „домостројем“, са друге стране, он подразумева структуру црквене грађевине и распоређивање верних унутар ње: покајници и катихумени у нартексу, лаици у броду, и свештенство у олтарском простору. Он онда спроводи ревносног верника као

¹⁴⁸ I.52.1 (138,1–8).

¹⁴⁹ *Ibid.* 3 (138,18–32). О модерној критици Макарија да претвара Евхаристију у пуки симбол, види Н. V. Beyer, „Die Lichtlehre der Moenchen des vierzehnten und des vierten Jahrhunderts“, *Acten I,2, XVI Internationaler Byzantinisten-kongress, Jahrbuch des oesterreichischen Byzantinistik* 31.1 (1981) 473–512, посебно 504 и 509.

¹⁵⁰ *Ibid.* (139,7–9).

¹⁵¹ *Ibid.* (139,40–140,2).

¹⁵² *Ibid.* (139,27–29).

¹⁵³ *Ibid.* (140,3–8).

¹⁵⁴ *Ibid.* (140,8–141,2).

напредујућег од нартекса (буквално „од неког спољашњег места“) кроз рукоположење до олтара, како би завршио стајањем око епископског трона са осталим служашчима. Ово је, каже он, слика напредовања које потенцијално треба да пређе сваки хришћанин: од борбе да задобије врлине до уписивања „у Царство међу савршене трудбенике и са непорочним свештеницима и помоћницима (буквално: „онима који су крај престола“, нпр. анђелима) Христа“.¹⁵⁵ И временски и просторно, према томе, Литургија на земљи јесте икона небеске Цркве и усавршене душе.

Назвао бих овакав поглед на хришћанско богослужење алегоричним да није исувише неславних модерних асоцијација везаних за термин „алегирија“, нарочито поглед који је види као насилно наметање значења на изворни контекст – и одвојено од њега. Макарије не покушава да учитава страна значења у нешто што је суштински невезано за оно чиме се бави. У описивању доживљаја Христа унутар срца као и Његовог обожавања на олтару, он користи исте асоцијације из Старог и Новог Завета којима сам се бавио све време. Срце и олтар пројављују исту реалност, Христа. Отеловљен израз Цркве је неопходан и признат водич ка искуству које је потпуно субјективно, мистично – и његова потврда. Ово „алегиријско“ и „символично“ тумачење Литургије као иконе и као принципа мистичног сусрета одводи ме до друге, чак и више утицајне фигуре у историји хришћанске духовности – до неког ко је, могао бих да додам, несхваћен у модерно време макар колико и Макарије: мистериозни аутор *Corpus Areopagiticum*–а.

в. Византијски духовни писци

1. Дионисије Ареопагит

Према Делима апостолским 17, Дионисије Ареопагит је био један од неколицине које је ап. Павле успешно задобио приликом неуспелих покушаја преобраћања учених атинских многобожаца. Негде око 500. г. после Христа, долазећи са сиријско–палестинског подручја појавили су се рукописи за које се тврдило да су Дионисијеви списи. Ко год био стварни писац (сада наш трећи анонимни аутор), он је био неко ко је добро познавао касни неоплатонизам. Сродност са језиком Прокла Дијадох (†486) и других касних паганских философа је несумњива. Ове две чињенице, псеудоним и јак утицај касног платонизма су навеле многе учене проучаваоце *Ареопагитике* да је одбаце као дело писца који је у најбољем случају био само један врло површни хришћанин.¹⁵⁶ Повезан са дуго одржаваним виђењем „Дионисија“ као „оца хришћанског мистицизма“ (што је запањујуће погрешна поставка), читав корпус хришћанске мистичке литературе је такође често долазио под сумњу, што је веома одговарало неким научницима, нарочито онима лутеранске и реформистичке традиције.¹⁵⁷ И Дионисијев мистицизам и Платонизам треба међутим посматрати у контексту ствари које сам описивао. О некима од тих ствари је већ писано, нарочито у

¹⁵⁵ *Ibid.* (141,13–142,16).

¹⁵⁶ Примери су бројни. Један од познатијих је Anders Nygren, *Agape and Eros*, прев. P. S. Watson (Phil:1953, rev.ed.) 576–593, нарочито 576: Дионисијево хришћанство је „веома танак veo“ преко његовог суштинског платонизма.

¹⁵⁷ Тако поново Nygren, *Agape*, и од скоријих научника лутеранске традиције, B. Brons – *Gott und die Seienden* (Goettingen:1976) и P. Rorem *Pseudo-Dionysius: A Commentary* (Oxford/NY:1993), и елегантни допринос од реформисте, J. P. Hornus–а „Quelques reflections a propos du Pseudo-Denys l'Areopagit et la mystique chretienne en general“, *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 27 (1947) 37–63.

вези са александријским писцима,¹⁵⁸ али скоро нико се досад није бавио Дионисијевим сиријским хришћанским коренима,¹⁵⁹ нити га представио у континуитету са аскетским токовима и „хришћанском гностичком“ литературом које ово излагање обрађује. Ја сам зато прилично усамљен у држању да Дионисије заиста припада овим струјама, тако да читалац има ово у виду.

У светлу претходна два дела, желео бих да продискутујем о томе шта је можда прави проблем у Дионисијевој мисли: како се његова дела о јерархији (реч коју је, узгред, он измислио¹⁶⁰) слажу са његовим описом успињања до мистичког јединства са Богом о чему се говори у његовој малој студији *О мистичком бојословљу*? Да одговорим укратко оно што сам донекле изнео у другим студијама,¹⁶¹ мистички успон је завршни стадијум путовања које почиње у првом поглављу прве Дионисијеове студије, *О небеској јерархији*. Ова књига, и она која јој следи, *О црквеној јерархији*, излаже, како се чини, строго одређени план посредовања. Божанска благодат силази „по одговарајућој мери и поретку“ од највиших анђела око Бога, преко нижих чинова, до хришћанског епископа и његовог свештенства, а онда од њих редом до сабраних верника. Дионисије је врло изричит што се тиче важности овог силазећег редоследа. Он чак посвећује дугачку „Посланицу“ при крају свог дела, број VIII, „Демофилу монаху“, оштро критикујући подвижника који се усудио да нарушава Богом утврђени поредак како би преузео на себе функције које припадају стриктно свештенству – у овом случају, опроштај грехова и старање о освећеним, евхаристијским елементима (= Светим Даровима).¹⁶² Тешко је у овом сценарију не видети намерни покушај освртања на неке проблеме везане за монашки покрет. Дионисије жели да подржи ауторитет свештенства и структуре институционалне Цркве, нарочито исправност и ненарушивост богослужбеног поретка.

Тако је друга књига Дионисијевог корпуса посвећена ономе што аутор назива „наша јерархија“,¹⁶³ што значи, једноставно, Црква. О Светим Тајнама се говори у поглављима од другог до четвртог, док се последња три поглавља односе, редом, на рукоположење свештеника, монашки постриг, и хришћанско опело. Једна ствар у овом низу је важна, и заслужује пажњу. Студија је концентрисана, буквално, на четврто поглавље, на Свету

¹⁵⁸ Неки од најистакнутијих укључују: V. N. Lossky, „La notion des ‘Analogies’ chez Denys le pseudo-Areopagite“, *Archives d'histoire doctrinale et littérature du Moyen Age* V (1931) 279–309; H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit: eine theologische Aesthetik* II (Einsiedeln: 1962) 147–214; W. Voelker, *Kontemplation und Extase bei Pseudo-Dionysius Areopagita* (Wiesbaden: 1958); и L. Bouyer, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers* (London: 1960) 383–389.

¹⁵⁹ Постоји једна изузетна монографија о Дионисију и сиријској традицији, W. Strothmann, *Die Sakrament des Myron – weihe in der Schrift De Ecclesiastica Hierarchia* (Wiesbaden: 1978), заједно са неким назнакама у сиријском правцу у A. Louth – *Denys the Areopagite* (Wilton, CT: 1989) 63–4, 69–70, и 78 и даље.

¹⁶⁰ Види чланак J. Stiglmayr, „Ueber die Termini Hierarch und Hierarchia“, *Zeitschrift fuer katholische Theologie* 22 (1898) 180–187.

¹⁶¹ Детаљно у *Et introibo ad altare Dei: the Mystagogy of Dionysius Areopagita* (Thessaloniki: 1994), и много краће у „The Mysticism of Dionysius Areopagita“, *Mystics Quarterly* XIX.3 (1993) 98–114.

¹⁶² „Посланица VIII: Демофилу, монаху“ у PG 3, 1065A–1120A, крит. текст у *Corpus Dionysiacum* II (Berlin: 1991), ed. H. Ritter и G. Heil, 156–210, и енглески прев. P. Rorem and C. Liubheid, *Pseudo-Dionysius: the Complete Works* (NY: 1987) 269–280.

¹⁶³ Види P. Rorem, *Pseudo-Dionysius: A Commentary* 91–92, за наслов Црквена јерархија, којом се бавио приређивач.

Тајну Миропомазања, под којом Дионисије не мисли на помазивање после крштења (које је већ описано у другом поглављу), већ на припремање и освећење мирисног уља (= мира) коришћеног и за то помазивање, и за освећивање црквених олтара. Ово му дозвољава да се у поглављу фокусира само на олтар у заклоњеној светињи, где се узносе молитве. После осврта на свештенство окупљено око часне трпезе, и потом окретања ка највишим чиновима анђела, херувимима и серафимима, које свештенство представља,¹⁶⁴ он се бави самим олтаром. „Наш најсветији олтар“, каже он, је „Исус... кроз кога ми, према Писму, једном будући освећени и мистично обузети, имамо приступ (Богу)“.¹⁶⁵ Христос је буквално центар црквене јерархије. Цела Црква, њене Свете Тајне и рукоположено свештенство и верни (народ), представљају и отеловљују Христа, у Коме верник сусреће Бога. Црква је Богојављење.

До сада, ово се слаже са половином онога чиме се моје излагање бави, са хришћанским доживљајем Бога као литургијским. Али где је ту лично, мистично? Дионисије одговара кратком студијом, *О мистичком бојословљу*, која даје његово виђење мистичког успона и сједињења са Богом у „примраку непознатог“.¹⁶⁶ Многи критичари су протумачили да ово мало дело, тако изразито утицајно на потоњу хришћанску литературу,¹⁶⁷ нема пре свега ништа са конкретним јерархијским службама већ да је концентрисано само на усамљени сусрет ума са Божанством, „самог са Самим“ Плотина.¹⁶⁸ Овако, као друго, јерархијске службе (а са њима Свете Тајне, Црква, и сâм Христос) су једноставно занемарене у корист мистицизма и чак „метафизике првог принципа чији су корени дубоко у неоплатонизму“.¹⁶⁹ Грубо речено, *Мистичко бојословље*, са својим истицањем пута негације (*αποφασις* и *αφαίρεσις*) приказује мистериозног Дионисија као платонистичког вука у хришћанској јагњећој кожи. Или, нешто блаже, (очигледна) разлика између ове студије и оних о јерархијским службама доказује суштинско неслагање између субјективног доживљаја и црквеног апарата, или, како би се можда рекло у Америци, између личне и институционалне религије.

У ствари, код Дионисија не постоји таква дихотомија.¹⁷⁰ Да бих ово показао, дозволите ми да почнем од слике коју Ареопagit користи да илуструје успон у *Мистичком бојословљу* I, 3. То је ништа друго до Мојсије који се успиње на планину Синај:

¹⁶⁴ *О црквеној јерархији* IV.3.5–10, 480B–484B (Ritter/Heil 99–102, Rorem/Liubheid 229–231).

¹⁶⁵ *Ibid.* 3.12, 484D (R/H 103,4–7, R/L 232).

¹⁶⁶ Текст *О мистичком бојословљу* налази се у PG III,997–1048B (Ritter/Heil 141–150, и Rorem/Liubheid 134–141). О „примраку непознатог“, види I.3, 1001A (R/H 144,10, R/L 137).

¹⁶⁷ Види радове о утицају Дионисија, A. Rayez, „Influence du Pseudo-Denys en Orient“, *Dictionnaire de spiritualite* (Paris:1957) III,286–313; A. Louth, „The Influence of Dionysius the Areopagite on Eastern and Western Spirituality in the Fourteenth Century“, *Sobornost/ECR* 4 (1982) 185–200; и P. Rorem, *Pseudo-Dionysius: A Commentary* 214–225 нарочито.

¹⁶⁸ О изразу „сам са Самим“, код Плотина, види *Eneage* VI.7.38. Фраза је међутим старија од њега, с обзиром да се може наћи код Климента, који је опет, вероватно преузео од Филона.

¹⁶⁹ J. Vanneste, *Le Mystere de Dieu* (Brussels:1959) 182. Исто се може наћи код Rorem-a, види његово „The Uplifting Spirituality of Pseudo-Dionysius“, у *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, изд. B.McGinn, J. Meyendorff, J. LeClercq (NY:1988) 132–144, нар. 144.

¹⁷⁰ P. Rorem-ова прва монографија, *Biblical and Liturgical Symbols in the Pseudo-Dionysian Synthesis* (Toronto:1984), указује на начин на који је састављен *Corpus Dionysiacum*, види нар. 3–9 и 126–131.

„Божанствени Мојсије је позван да пре свега очисти себе... и после потпуног очишћења, он чује многогласне трубе, види многу светлост која сија чистим и обилним зрацима. Онда, када се издвојио од многих и од изабраних свештеника (уј. Изл. 24, 10 и даље), он достиже врхунац божанских успона. Па ипак, он овде још увек не среће Бога, јер не види Њега... већ место у ком Он обитава... и тада... он улази у истинити тајни примрак... сједињен са престанком сваког знања о Њему који је потпуно несазнатљив.“¹⁷¹

С обзиром на моју ранију дискусију о Синају и на његов продужени одјек у Новом Завету и каснијој хришћанској традицији, не чини ми се неприхватљивим да образложим како је Дионисије очекивао од својих читалаца да примете литургијске и црквене импликације у овом одломку. Мојсије је сигурно „тип“ хришћанског епископа, као што је Синај у целини узев – прочишћен народ у подножју (планине), свештеници мало изнад, Мојсије на висинама (да ли се читалац сећа Јефрема?) – „тип“ Цркве. Али где је лични аспект у томе? Где је веза између Синаја као слике Цркве, и као иконе мале цркве душе?

Да бих пронашао ту везу, желео бих, прво, да се вратим литерарној структури *Црквене јерархије*, друго, на неколико редова у *Посланици Демофилу*, и да закључим, треће, са првим поглављем *Небеске јерархије* која, како сам рекао раније, означава почетак Дионисијевог путовања које се завршава Мојсијевим успоном. Да почнем са студијом о „нашој јерархији“: док четврто поглавље о „Исусу нашем најбожанскијем жртвенику“ долази у центар књиге, поглавља II и VII се баве смрћу и поновним рођењем, конкретно „смрћу–поновним рођењем“ кроз Крштење и „смрћу–поновним рођењем“ кроз хришћански погреб у нади на Васкрсење.¹⁷² Читав људски живот је према томе обухваћен Црквом. Поглавља III, V и VI проучавају редом, Евхаристију, рукополагање свештенства и монашки постриг. Прва три поглавља књиге тако приказују кретање, да тако кажемо, „на горе“ ка олтару, док се последња три крећу „на доле“ од њега. Ово је нарочито јасно у поглављима од петог до седмог где је присутна јасна просторна прогресија: од рукополагања епископа и свештенства пред часном трпезом, до пострига монаха одмах испред улаза у светињу, и коначно до тела преминулог ношеног кроз врата храма на путу до гробља. Макаријева употреба просторног распореда свештенства и лаоса постаје јасна, а верујем да је и Дионисијева тачка гледишта иста: Црква као целина, структура самог храма и уређења црквеног сабрања, служи као слика индивидуалног хришћанина у великом. Тако Мојсијев успон на Синај тачно одговара успињању сваког верника на „планину срца“ – или уласку у унутрашњи храм разума – како би стао пред присуством Бога и био „мистично обузет“ на жртвенику који је Христос.¹⁷³ „Жртва“ IV поглавља, и „приступ“ који је, у Исусу, тако отворен Богу, одговара Мојсијевом одбацавању активног знања и његовом уласку у Божански примрак.

¹⁷¹ MT I.3, 1000C–1A (R/H 143,18 – 144,15, R/L 136–137). У мом преводу.

¹⁷² О крштењу као поновном рођењу, *αναγέννησις*, види EH II.1, 392BC (R/H 67 и даље, R/L 201), и као смрти, II.3.7, 404BC (R/H 77,24 – 78,10, R/L 207–208). О хришћанској сахрани и васкрсењу као поновном рођењу, *παλιγγενεσία*, види VII.1.1 и 3,553A и 556B (R/H 120,23 и 123,15, R/L 249 и 251).

¹⁷³ EH IV.3.12, 484D (R/H 176,12 – 177,8, R/L 232).

Моје тумачење повезаности „наше јерархије“ са *Мистичким бојословљем* је поткрепљено примедбом коју Дионисије упућује Демофилу. Он је управо завршио говорећи недисциплинованом монаху како само свештенство има право да уђе у олтарски простор. Монасима је место ван олтарског простора.¹⁷⁴ Пре је, наставља Дионисије, Демофилов задатак да успостави ред (*τάξις*) у својој сопственој кући, а то значи да пронађе право место способностима душе – жељи, емоцијама и разуму. Када то буде урадио, онда ће заиста моћи да стекне ауторитет над другима.¹⁷⁵ Добро уређена Црква, *τάξις* „наше јерархије“ Дионисијевим језиком,¹⁷⁶ је ту да пружи Демофилу слику онога што би требало да чини – тачније, онога што би требало да *буде*. Добро настројење освешћене душе се огледа у божански установљеном уређењу Цркве. Према томе, заједно са Макаријем и *Liber Graduum*, Дионисије види да је црквени *τάξις* организован на такав начин да би довео душу у заједницу са небеском реалношћу коју такође земаљска Црква осликава.

Тако долазим до трећег сведочанства, до трећег пасуса у првом поглављу *Небеске јерархије*:

„Било би немогуће за људски (раз)ум да буде уређен тим невештаственим подражавањем небеских чинова осим посредством њему својствених вештаствених руководства (нпр., литургије, тако:) прихватајући видљиве лепоте као одраз невидљиве красоте, чулне мирисе као импресије (раз)умних созерцања, светлост материјалних твари као икону невештаственог озарења, свето и обимно учење (Писма као рефлексије) разумског испуњења ума, спољашње чинове свештенства (као тип) хармоничне и стечене врлине (ума) који је припремљен за божанско созерцање, и (наше учествовање) у Божанској Евхаристији (као икони) нашег пребивања у Исусу.“¹⁷⁷

Овде су присутни потпуно исти елементи као и код сиријских писаца. Земаљска литургија осликава небеско славословље, и у исто време душу. Литургија видљиве Цркве тако представља за душу средство и, тако рећи, образовање неопходно за остварење заједнице са небом. У својој првој студији Дионисије је, дакле, поставио оквир у који ће сместити Мојсијев успон у *Мистичком бојословљу*. Овде, у овом животу, хришћанин може познати Христа, и познати га непосредно. То познање и сусрет се одиграва у оквиру ума, *νοῦς*-а, али само преко црквеног олтара, који спаја небо и душу.

Сусрет са Христом у овом животу мора бити кратак. Он је „изненадан“, како пише Дионисије у његовој *Посланици III*, у алузији на Божанско откривење (енгл. *divine epiphany* – *ѝрим. ѝрев.*), како у Новом Завету, тако и у платонистичкој традицији.¹⁷⁸ Штавише, како каже у свом личном сведочењу, његов контекст је такође литургијски и евхаристијски: „Ова Света Тајна (= Евхаристија) ми је прво омогућила да видим, и да

¹⁷⁴ *Ep.* VIII, 1088D–9A (R/H 182,6 – 183,11, R/L 272–3).

¹⁷⁵ *Ibid.* 1093A–C (R/H 182,6 – 183,11, R/L 275–6).

¹⁷⁶ О *τάξις*-у као о термину који дефинише јерархију, види R. Roques, *L'Univers dionysien* (Paris:1954) 36–131, и краће моје *Introibo* 121–130.

¹⁷⁷ О *небеској јерархији* I.3, 121C–124A (R/H 8,18 – 9,6, R/L 146).

¹⁷⁸ *Ep.* III 1069B (R/H 159, R/L 264). Превод је мој, а за коментар види *Introibo* 222–229.

вођен њеном светлошћу, кроз њу будем узведен до созерцања других светих ствари“.¹⁷⁹ Отворено и јасно виђење Христа у слави остаје за Есхатон.¹⁸⁰ Есхатолошка свест, којом обилује Дионисијев корпус, истакнута је чињеницом да закључни пасус има форму писма, *Посланице X*, упућене аутору књиге Откривења у изгнанству на Патмос.¹⁸¹ Дионисије, све у свему, долази у додир са свим важним местима којима сам се бавио у овом излагању. Зато заслужује место последњег сведока патристичког периода којим ћу се детаљно бавити.

2. Од Максима Исповедника (†662) до Николе Кавасиле (†1390)

Са Дионисијем главне црте источно-хришћанског одговора на проблем – и библијско предање – личног и колективног искуства Бога добијају основни облик који се сачувао до данашњих дана. За можда најдубљег теолога византијског доба и великог ауторитета молитвеног живота, Максима Исповедника, без сумње је Дионисијево разумевање „мале цркве“ и духовног Синаја, које му је водила у састављању кратког али врло утицајног коментара на црквено богослужење, *Μυστήριον*.¹⁸² Максим представља храм као низ икона које репрезентују, следећим редом: Бога, створени свет, људско биће као душу и тело, и коначно, саму душу. Све се сусреће у јединственој тајни жртвеника, Христу, где верујући или верујућа открива у себи предукус Васкрсења.¹⁸³ Кључ за разумевање Максима је, још једном, његова претпоставка да литургија земаљске Цркве служи као слика неба и душе, и да посредује између њих.

Три и по века касније, налазимо потпуно исто разумевање односа између литургије Цркве и „унутрашњег човека“ код византијског мистика Симеона Новог Богослова (†1022). Нема сумње у Симеонов мистички кредибилитет или у његову искрену светотајинску посвећеност.¹⁸⁴ Оно што повезује лично искуство и Литургију за њега је поново идеја микрокосмоса и макрокосмоса. Црква је за Симеона нова творевина, небески Јерусалим и духовни Рај.¹⁸⁵ У исто време, освећени верник је такође „велики свет“ у коме је Рај поново васпостављен и обновљена заједница са Богом.¹⁸⁶ Оно што

¹⁷⁹ *EH* III.1, 425AB (R/H 79,20 – 80,4, R/L 210). Превод мој (на енглески – *џрим. џрев.*).

¹⁸⁰ *О Божанским Именима* I.4, 592BC. Критички текст В. М. Suchla, *Corpus Dionysiacum* I (Berlin:1990) 114,11–115,5, на енглеском у Rorem/Liubheid 52–53. Овај превод је, међутим, поново мој, а о критици Rorem/Liubheid превода види мој рад „On the Other Hand“, *St.Vladimir's Theological Quarterly* 34.4 (1990) нар. 310–316.

¹⁸¹ *Ep.* X, 1117A–1120A (R/H 208–9, R/L 288–9). Обрати пажњу нарочито на Дионисијев осврт на „оне који су већ искусили ове ствари“, 1117B (R/H 208,12 – 209,4).

¹⁸² Грчки текст *Μυστήριον* је у *PG* 91,657–717, и превод на енглески у G. Berthold–овом издању за Paulist Press, *Maximus Confessor: Selected Texts* (NY:1985) 186–214.

¹⁸³ *Μυστήριον* 7 (*PG* 685BC, Berthold 197).

¹⁸⁴ О анализи Симеонове мисли и мистицизма, заједно са импресивним избором текстова, види В. Krivocheine – *In the Light of Christ: St. Symeon the New Theologian*, прев. A.Gythiel (Crestwood, NY:1986), посебно 103–123, 141–8, и 163–7. Види такође мој рад „Anarchy vs. Hierarchy?“, нарочито 142–150 за аргументе о Симеону и Никити.

¹⁸⁵ Види посебно његов текст *Ethical Discourses*, у *Traites theologiques et ethiques*, ed. J. Darrouzes (*Sources chretiennes* 122, Paris:1966) 172–195 и 206–271. У преводу на енглески, види *St. Symeon the New Theologian: On the Mystical Life*, Vol.I: *On the Church and the Last Things*, SVS Press.

¹⁸⁶ Види *Discourse IV*, текст у издању Darrouzes – *Sources chretiennes* 129 (Paris:1967) 64, 799–801; и види исто Симеонове *Theological Chapters* III.72, текст издат у Darrouzes – *Chapitres theologiques, gnostiques*,

спаја ово двоје је богослужење на земљи које садржи „типове“ и „симболе“. Симеон ово врло јасно износи у својој *Ешичкој бесеги* 14, где у делу који је изгледа преузео из *Небеске јерархије* I.3, цитиране изнад, указује на то да светла, тамјан, хорови, присутни народ, и свечано празнично послужење у манастирској цркви треба да означи редом, светлост врлине душе, миомирис Светог Духа, анђеле, заједницу светих, и живи хлеб Евхаристије.¹⁸⁷ Пошто је дао ово унутрашње тумачење, он додаје, обраћајући се саговорнику: „Онда... доживљаваш духовни празник и сапрослављаш га са небеским силама анђела“,¹⁸⁸ то јест, спајаш небо и земљу.

Симеонове идеје, или пре процес коме је он дао каснији израз, појављују се поново и још јасније код његовог ученика, Никите Ститата (†око 1090).¹⁸⁹ И упркос одређеној реакцији дела црквених и државних власти на слободно кретање и повремено проблематичну побожност какву је репрезентовао свети човек попут Симеона у очима епископа његовог времена и касније,¹⁹⁰ та линија се не губи са Никитом. Присутна је у исихастичком покрету четрнаестог и петнаестог века чији је првак Григорије Палама (†1359), успешно одбранио духовност засновану на „Исусовој молитви“ и очекивање – или макар увек присутну и жудно тражену могућност – директног, личног контакта са васкрслим Христом у Таворској светлости.¹⁹¹ Можда још важније, четрнаести век је такође дао писца, који није наглашавао монашке елементе, већ се намерно обраћа обичном хришћанину. Човек не мора да постане монах, пише Никола Кавасила (†око 1390) у својој значајној књизи, *О живошу у Христу*, како би доживео Бога. Он то може да постигне једноставно држећи заповести и учествујући у светотајинском животу Цркве где је сва благодат присутна.¹⁹² Никола, међутим, не заступа „одлажење у цркву по свом нахођењу“ врсту духовности, удружену са пијетистичким морализмом. Он разуме да Свете Тајне пружају и истинско искуство и присуство. За њега је видљива Црква у богослужењу пре свега „слика једног тела које је дело Спаситеља“,¹⁹³ и Христос је истински Свештеник, олтар и жртва.¹⁹⁴ Другим речима, Христос је храм и

et ethiques у SC 51 (Paris:1957), енглески превод P. McGuckin, *Symeon the New Theologian: Theological Discourses and Chapters* (Kalamazoo:1992).

¹⁸⁷ Discourse XIV, Darrouzes 428 и 430.

¹⁸⁸ Ibid. Darrouzes 429.

¹⁸⁹ О Никитиним делима, види *Nicetas Stethatos: Opusculs et lettres*, ed. J. Darrouzes (SC 81, Paris:1961), нарочито *О Души* III.4 (SC 76–78), *О Пају* II.19 (SC 176), *О Јерархији* IV.38–39 (SC 338–342), и *Посланицу* VIII. 6–7 (SC 288), и о цитатима и расправи о овим одломцима, мој рад „Anarchy vs. Hierarchy?“ 142–145.

¹⁹⁰ Види поново чланак J. Gouillard, „Quatre proces“.

¹⁹¹ За Паламу о Тавору, нар. у вези са Дионисијем, види његов *Defense des saints hesychastes*, текст и превод J. Meyendorff (Louvain:1959) I.3.35 (185–9) и 43 (205–7); II.3.20 (429), 23 (433), 25 (437), и 32 (451–3); и, у контексту свеца као храма Божијег, III.1.31 (617–19) и 38–40 (633–9). О умној молитви, израженој импресивним дионисијевским језиком, види Григорије Синајски, један од твораца византијског исихазма, у његовим *Profitable Chapters* 43, *Φιλοκαλία των ιερών νηπτικόν* изд. Никодима Агиорита (Атина:1961, гер.) IV,51, и наш цитат овог текста у „Anarchy“ 169.

¹⁹² Nicholas Cabasilas, *On the Life in Christ* I, прев. C. J. de Catanzaro, „Introduction“ – B. Bobrinskoy (Crestwood NY:1983 rep.) 43–63. За критички текст, *La vie en Christ, Sources chretiennes* 355 (Bk.s. I–IV) и 361 (V–VII), изд. M. H. Congordeal (Paris:1989/90).

¹⁹³ Cabasilas, *Commentary on the Divine Liturgy*, прев. J. Hussey и P. A. McNulty (London:1983 rep.) 27. За критички текст, *Explication de la divine liturgie*, изд. S.Salaville у *Sources chretiennes* 46 (Paris:1967).

¹⁹⁴ *Life in Christ* III (SC 218, deCatanzaro 96).

Црква је храм. Никола стиже до трећег елемента, хришћанина као храма, док говори о служби освећења цркве. Епископ који прилази олтару у служби помазивања истог (освећеним миром) је, каже он, „покривени тип и слика олтара који је сâм човек... Обреди су знаци ових ствари... (и Епископ) собом представља олтар“.¹⁹⁵ Укратко, људско биће је сâмо „заиста способно да постане Божији храм и олтар“.¹⁹⁶ Речима савременог Николиног проучаваоца, он је ујединио „ту унутрашњу Евхаристију, која је непрекидно призивање Имена (Исусовог), са редовним причешћивањем небеским Хлебом који је светотајински корен присуства Христа у срцу верника... 'реално присуство', уједно и призивањем имена и Причешћем“.¹⁹⁷

Закључак

Дозволите ми да се вратим пустињаку чијим проблемом сам се бавио на почетку овог излагања. С обзиром на то шта се у међувремену десило, надам се да је постало јасно зашто мој усамљени аскета, живећи умногоме као његови претходници миленијум и по раније у египатским пустињама (или у палестинским пећинама, или на сиријским планинским врховима), данас не осећа никакву наглу промену или отуђеност улазећи у храм улепшан наслеђем хришћанства из доба царства, нити се противи захтеву да усагласи своје молитве са прописима царског двора у Константинопољу. Он не реагује ни на један од ових начина зато што се, пре свега, осећа делом континуитета искуства и сведочења који сеже до самих почетака хришћанске Цркве, и Израиља пре ње. Синај, Хорив и Сион су оријентирани његове духовне географије колико и Витлејем, Тавор и Голгота и њихов обичан сведок, које он (аскета) види као настављаче на „високим позицијама“ црквене историје, што ће рећи, и мученицима, аскетима, апостолима, учитељима чији животи су открили Духа који је надахнуо пророке, и који је изливен „на сву твар“ кроз Исуса Христа, и обредима и химнама, који „осавременују“ откривење, чији циљ и свеобухватно значење он препознаје у пасхалном поздраву: „Христос васкрсе!“ „Небески хлеб“ Евхаристије је за њега реалан, и он види у црквеном олтару врх Горе откривења и Престо присуства иза завесе светиње. Опет, као друго, овај акт препознавања, у оквиру заједнице и у контексту Литургије, резултат је личног и интимног процеса усвајања, чије пажљиво планирање је било посао оних генерација људи и жена молитвеника чијих доприноса сам се само дотакао на претходним страницама. Тако круг усамљеничких молитава и поста мог пустињака, ноћна бденија у његовој келији или пећини, сиромаштво и одрицање, пажљиво посматрање колебања срца и разоткривање његове скривене таме, све ово јесте трагање за истом планином и престолом, за „местом“ Божанске славе и пребивањем које је како он открива већ присутно на црквеном олтару. Он због тога долази у Цркву на њену Литургију – како би био учвршћен и обновљен у свом призивању, да узраста у свом остварењу и испуњењу у Христу, и како би тако био способан да настави да ради на томе да се ово породи у његовом срцу. Он зна, као и велики Епископ трећег века, Кипријан Картагински, да је „један хришћанин, ниједан хришћанин“, да је он део организма који се напаја

¹⁹⁵ *Ibid.* V (SC 18, deCatanzaro 151).

¹⁹⁶ *Ibid.* (SC 20, deCatanzaro 152).

¹⁹⁷ *Ibid.* „Introduction“ 33.

животом са хиљадугодишњег живог тока, са „реке Живота која тече од престола Бога и Јагњета“ (Откр. 22, 1).

Као неку врсту конца, признају да мој пустињак очигледно није типичан представник православног хришћанског искуства, барем у смислу да није образац. Он је екстремни случај и његов позив је веома редак. Са друге стране, и управо зато што представља једну крајност у Источном Православљу, он је најбољи представник веће заједнице. У самој личности и (опростићете ми на изразу) „животном стилу“ где би се логично могло пронаћи да је заступање „приватне побожности“, „мистицизма“ разорно по заједницу и институцију – једном речју Литургију – налазимо уместо тога афирмацију овог другог. Мој пустињак је изузетак који не само да потврђује правило, већ га и живи и отеловљује, иако начин на који то ради може изгледати врло чудно и парадоксално (у најбољем случају) за наш касни двадесети век, амерички сензибилитет. Можда би, међутим, чињеница да изгледа тако необично, и да су супротности у њему тако изражене (или патолошке), могла да послужи као врста упозорења, или чак критике, према том сензибилитету и његовим предрасудама. Он подсећа да је религија уопште, а хришћанство поготово, чудно, дивље растиње чије корење сеже заиста дубоко, и чије се гране пружају до граница људског искуства и чак, како би мој пустињак рекао, до вечности. И ако се ова биљка, ово истовремено земаљско и неземаљско дрво живота, не препозна, и још и прихвати, унутар зидова приградске конгрегације или пак унутар сигурних скептичних граница универзитетских кругова – па, чија би то кривица била?

превод са енглеског:
Перица Обрадовић

LITURGY AND MYSTICISM: THE EXPERIENCE OF GOD IN EASTERN ORTHODOX CHRISTIANITY

Hieromonk Alexander Golitzin

***Summary:** The Covenant at Sinai is the core experience of God in the Old Testament, and the heart and foundation for the New Testament writings, which are founded on Christ's Incarnation as the supreme Theophany. The Christian Church's central ceremonies, in particular the celebration of the Eucharist, are often both the locus and the touchstone for the individual believer's experience of God. This article briefly traces this continuity from the Old Testament to the New Testament era, pre-Nicene Christian writers, the early monks, and concludes with Byzantine Hesychasts.*

***Key words:** Old Testament, Covenant, Sinai, kabod, shekinah, Christ, Incarnation, New Testament, Church, Liturgy, asceticism, monasticism, mysticism, glory of God, mystery, spirituality*

ОТКРОВЕЊЕ И ТУМАЧЕЊЕ*

Протојереј
Георгије Флоровски

Апстракт: Црква је чувар Божијег открићења, историје Завешта. Писмо, записано открићење, припада Цркви, и ван Цркве се не може разумети. У овом раду се разматра због чега се у Цркви Христовој и даље чувају «закон и пророци», као и која је правилна богословска употреба Библије.

Кључне речи: Свето Писмо, Стари Завеш, канон, тумачење, Црква, историја, есхатологија

Јер шта ако неки не вероваше?
Зар ће њихово неверовање веру Божију укинути?
(Рим. 3, 3)

Порука и сведочење

Шта је Библија? Да ли је то књига попут било које друге, намењена сваком случајном читаоцу, који очекује да одједном схвати њено право значење? Или је то, пак, свештена књига намењена превасходно верујућима? Свакако, и свештену књигу може свако да чита, али само «као литературу». Али то је неважно за наш непосредни задатак. Ми се овде бавимо не словом већ поруком. Св. Иларије наглашава *Scriptura est non in legnendo, sed in intelligendo* [Писмо није у читању, него у разумевању]. Постоји ли нека коначна порука Библије, ако се она узме као целина, као једна књига? И поново, коме је, ако је икоме, та порука заиста намењена? Појединцима који би били овлашћени да разумеју књигу и да протумаче поруку? Или заједници, а индивидуама само у оној мери у којој су чланови заједнице?

Какав год би извор појединих докумената (= списа) укључених у ову књигу могао бити, очигледно је да је књига, као целина, творевина (= производ) заједнице, како у старом издању, тако и у хришћанској Цркви. Библија ни у ком случају није, потпуна колекција (= збирка) свих доступних историјских, легислативних и благочестивих списа. Она је избор неких списа, ауторизованих и потврђених употребом (пре свега литургијском) у заједници, а коначно и званичним ауторитетом Цркве. Постојала је врло одређена сврха којом се «избор» водио и проверавао. «А и многа друга знамења учини

* Поглавље II из књиге *Collected Works of Georges Florovsky*, Vol. I: Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View (Büchervertriebsanstalt, Vaduz, Europa, 1987), стр. 17–36. Чланак “Revelation and Interpretation” изворно је објављен у: A. Richardson and W. Schweitzer (eds.), *Biblical Authority for Today* (London & Philadelphia, 1951), стр. 163–180.

Исус пред ученицима својим, која нису записана у књизи овој. А ова су записана да верујете да Исус јесте Христос, Син Божији, и да вјерујући имате живот у име његово (Јн 20, 30–31)». Ово, више или мање, важи за читаву Библију. Одређени списи су одабрани, издати и компиловани и спојени заједно, а потом предати верујућима, народу, као ауторизована верзија божанске поруке. Порука је божанска, она долази од Бога, она је Реч Божија. Али ту је и верна заједница која препознаје да је Реч изговорена и која сведочи о њеној истинитости. Свештени карактер Библије је утврђен вером. Библија, као књига, састављена је у заједници и то не примарно ради њеног просвећивања. Књига и Црква се не могу одвојити. Црква и Завет иду заједно, а Завет подразумева људе. То су били људи Завета којима је Реч Божија, по старој одредби, била поверена (Рим 3, 2), а Црква оваплоћене Речи је та која чува поруку о Царству. Библија заиста јесте Реч Божија, али се књига ослања на сведочанство Цркве. Канон Библије је очигледно установила и ауторизовала Црква.

Не би, пак, требало previdети мисионарско залеђе Новог Завета. «Апостолска проповед» тамо сједињена и забележена, има двоструку сврху: просвећење верних и преобраћење света. Због тога Нови Завет није књига заједнице у искључивом смислу као што је то Стари Завет засигурно био. То је још увек *мисионарска* књига. Она, дакле није мање окренута према онима који су изван. Тертулијанов приступ Светом Писму је био типичан. Он није био спреман да, на основу Писма, расправља са јеретичима о спорним питањима вере. Писмо припада Цркви. Јеретичко позивање на Писмо је незаконито. Они немају право на туђе власништво. То је био његов главни аргумент у чувеној беседи *De praescriptione haereticorum*. Неверник нема приступа поруци, једноставно због тога што је није «примио». За њега у Библији нема «поруке».

Није случајно што су различите збирке списа састављене у различито време од различитих аутора, нашле своје место у једној књизи. *Ta biblia* је свакако множина (на грчком – *ἡ βιβλία*) али реч *Библија* је на наглашен начин у једнини. Писмо је заиста једно Свето Писмо, један Свети Спис. У њему постоји једна главна тема и једна главна порука које се провлачи кроз читаву приповест. Јер то јесте приповест. Или, штавише, сама Библија је та приповест, приповест о општењу Бога са Његовим изабраним народом. Библија, пре свега, бележи Божије чињење и Његова моћна дела, *Magnalia Dei*. Процес је отпочео Бог. Он је почетак и крај који је у исто време и циљ. Ту је и почетак: изворни Божији *fiat* – «у почетку» (Пост. 1, 1). А ту ће бити и крај: «доћи ћу ускоро» (Откр. 22, 20). То је сложена а ипак једна приповест – од Постања до Откровења. А та приповест је историја. То је процес који се збива између овде две крајње тачке. И тај процес има одређени смер. Постоји коначни циљ – очекује се коначно савршенство. Сваки одређени тренутак је у односу са оба термина и има своје нарочито одређено и јединствено место унутар целине. Ни један тренутак не може се схватити без читавог овог контекста и перспективе.

Бог је говорио «много пута и разним начинима» (Јевр. 1, 1). Он је себе откривао током векова, не једном већ непрестано, изнова и изнова. Свој народ је водио из истине у истину. Постојали су степени у Његовом откривању: *per incrementa*. Ову разноликост и разноврсност не треба previdети. Ипак, то је увек био исти Бог, и његова коначна порука је увек била иста. Истоветност те поруке даје различитим списима њихово стварно јединство, упркос различитости начина изражавања. Различите вер-

зије су сабране у једну књигу где и припадају. Црква се опирала свим настојањима да се једним синтетизованим Јеванђељем замене постојећа четири различита Јеванђеља. Црква се, дакле, противила настојањима да се *Tetraevangelion* преобрази у *Diatessaron*, упркос тешкоћама које су се јављале услед «контрадикција у Јеванђељима» (са којима се рвао Св. Августин). Ова четири Јеванђеља су довољно осигуравала јединство поруке, можда у конкретнијем виду него што би то могла било која друга збирка.

Библија је књига о Богу. Али библијски Бог није *Deus absconditus* већ *Deus revelatus*. Бог себе пројављује и открива. Бог се меша у живот човека. Библија није само људски запис овог божанског мешања и делања. Библија је врста самог божанског мешања. Она у себи носи божанску поруку. Божанска дела сама сачињавају поруку. Стога није потребно да се избегне време или историја како би се сусрео Бог. Јер Бог сусреће човека у историји, тј. у људском елементу, усред човековог свакодневног живота. Историја припада Богу, и Бог улази у људску историју. Библија је суштински историјска. То су забележена дела Божија, не толико као приказивање вечних Божанских тајни, које су саме приступачне само посредством историје. «Бога нико није видео никад: Јединородни Син који је у наручју Оца, он га објави (Јн. 1, 18)». А Он Га је објавио Својим уласком у историју, Својим светим Оваплоћењем. Тако историјски оквир откровења није нешто што је требало да буде обављено. Нема потреба да се одваја откривена истина од оквира у коме се открила. Напротив, такво апстраховање би водило самом поништењу истине. Јер Истина није нека идеја, већ личност, и то личност Оваплоћеног Господа.

У Библији смо у присном односу Бога и човека и човека и Бога. То је присност Завета, присност избора и усвојења. А та присност свој врхунац има у Оваплоћењу. «Посла Бог Сина својега, који се роди од жене, који би под законом (Гал 4, 4)». У Библији ми не видимо само Бога него и човека. То јесте откровење Божије, али оно што је у ствари откривено јесте Божија брига за човека. Бог себе открива човеку, «јавља» се пред њим, «говори» и разговара са њим како би открио човеку скривени смисао његовог (човековог) постојања и коначну сврху његовог живота. У Писму видимо да Бог долази да открије Себе човеку, и видимо човека који сусреће Бога. Човек не слуша само Његов глас него такође и одговара на Његова питања. У Библији чујемо не само глас Божији, него и глас човека који Му одговара – речима молитве, благодарења и дивљења, страхопоштовања и љубави, бола и кајања, радости, наде или очајања. Они су два учесника Завета, Бог и човек, и обоје припадају тајни истинитог божанско–људског односа који је описан у приповести о Завету. Човеков одговор је саставни део у тајни Бога Речи. То није божански монолог него дијалог у коме обе стране говоре. Бог и човек. Али молитве и призивања у богослужбеним псалмима при свему томе су «реч Божија». Бог жели, очекује и захтева те одговоре и човекова обраћања. То је због тога што он открива Себе и говори човеку. Он очекује да човек са Њим разговара. Он је Завет учинио са синовима људским. Ипак, сва ова присност не доводи у питање Божију узвишеност и трансцендентност. Бог «пребива у светлости неприступној» (1. Тим. 6, 16). То је светлост «која обасјава свакога човека који долази на свет» (Јн. 1, 9). Ово чини мистерију, или «парадокс» откровења.

Откровење је историја Завета. Забележено откровење, тј. Свето Писмо, јесте стога, изнад свега, историја. Закон и пророштва, псалми и пророчанства, све је то укључено у

ткање једне живе историјске мреже. Откровење није само систем божанског пророштва. Оно је пре свега систем божанских дела. Могло би се рећи да је откровење путовање Божије у историји. А врхунац је достигнут када је сам Бог ушао у историју и то заувек – када се Реч Божија оваплотила и «постала човек». С друге стране, књига откровења је – сте и књига човекове судбине. Пре свега, то је књига која приповеда о стварању, паду и спасењу човековом. То је историја спасења, и стога човек органски припада тој приповести. Она показује човека у његовој послушности али и у његовој тврдоглавој бунтовности, приказује га у његовом паду и васпостављењу. Читава људска вера је сажета и објашњена примером судбине Израиља, старог и новог, изабраног народа Божијег, народа који је посед (= имање) Самога Бога. Чињеница изабрања овде је од суштинске важности. Један човек је одабран, одвојен од сопственог народа, утемељен као тајна оаза усред људског беспоретка. Само је са једним народом на земљи Бог установио свој Савез и даровао му свој сопствени свештени закон. Једино је овде створено истинито свештенство, премда привремено. Само су у овом народу подигнути прави пророци, који су говорили речи надахнуте Духом Божијим. То је био свештени, иако скривени центар читавог света, једна оаза коју је даровала Божија милост у срцу палог, грешног, изгубљеног и неискупљеног света. Све ово није само запис, него само срце Библијске поруке. И све ово долази од Бога без људске заслуге и постигнућа. Ипак, све је то због човека «ради нас људи и ради нашега спасења». Све привилегије дароване старом Израиљу биле су подређене крајњој сврси, а то је опште спасење: «јер је спасење од Јевреја» (Јн. 4, 22). Искупителна сврха је заиста општа, али је она увек савршавана кроз одвајање, изабрање или издвајање. Усред људског пада и пропасти Бог је подигао свештену оазу. Црква је још увек оаза, одвојена иако није узета из света. Али ова оаза, поново, није само склониште него пре представља цитаделу, претходницу Божију.

У библијској приповести постоји средиште или преломна тачка на линији временских догађаја. То је нови почетак унутар збивања, који то збивање, ипак, не дели или не расеца на делове, већ му пре даје коначну спојеност и јединство. Разликовање два Завета и само припада јединству Божијег откровења. Два Завета треба да буду пажљиво разликована и никада не треба да буду помешана. Али они су ипак изворно повезани, не само као два система, већ пре свега у личности Христовој. Исус Христос припада обома (тј. и Старом и Новом Завету – *иприм. ирев.*). Он је испунитељ старозаветних дела и истим тим испуњењем старог «закона и пророка», он успоставља нови и тако постаје коначни испунитељ и једног и другог, тј. читавог (Завета). Он је само средиште Библије, управо због тога што је Он *archē* и *telos* – почетак и крај. И неочекивано овај тајанствени идентитет почетка, средине и краја, уместо да разори егзистенцијални значај времена, даје временитости њену непатворену (= истинску) стварност и пуни значај. Нема више збивања које пролази, него су ту догађаји и постигнућа и нова твар, која никада није постојала, долази у постојање. «Где, све творим ново» (Откр. 21, 5).

Напокон, читав Стари Завет као целина треба да буде сматран књигом «родослова Исуса Христа, сина Давидова, Авраамова сина» (уп. Мт. 1, 1). То је било време обећања и очекивања, време завета и пророштава. Нису само пророци били ти који су пророковали. Догађаји су такође били пророштва. Читава приповест је била пророчка или «типолошка», пророчки знак је ишао према предстојећем окушавању. Сада је време очекивања завршено. Господ је дошао. Дошао је да са својим народом остане заувек. Историја тела

и крви је завршена. Историја Духа је откривена: «Благодат и истина долази кроз Исуса Христа» (Јн. 1, 17). Али то је било савршавање а не разарање старог. *Vetus Testamentum in Novo patet* [Стари Завет се у Новом открива]. Овде *patet* значи управо открива, пројављује, испуњава. Тако је јеврејска књига још увек свештена, и чак и за нови Израил Христов она не сме да буде остављена или запостављена. Она нам још увек приповеда приповест о спасењу, *Magnalia Dei*. Она још увек представља сведочанство о Христу. Она треба да се чита у Цркви као књига свештене историје а не да буде претворена у збирку доказа или теолошких примера (*locoi theologici*), нити у књигу прича. Пророштва су испуњена и закон је замењен благодаћу. Али ништа није прошло. У свештеној историји «прошлост» не значи једноставно оно што је завршено или «оно што је било», већ је то пре свега оно што је савршено (= извршено) и испуњено. «Испуњење» је основна категорија откровења. Оно што је свештено остаје освешћено и свето заувек. Оно на себи има печат Духа. Дух још увек дише у речима које су једном надахнуте Њиме. Истина је, можда, да за Цркву и за нас сада, Стари Завет није нешто више од књиге, једноставно због тога што су Закон и Пророци замењени Јеванђељем. Нови Завет је очигледно више од књиге. Ми сами припадамо Новом Завету. Ми смо Народ новог Савеза (= Завета). Због тога ми управо и схватамо откровење Старог Завета пре свега као Реч: ми сведочимо Духа «Који је говорио кроз пророке». Јер у Новом Завету је Бог говорио Својим Сином и ми смо позвани не само да слушамо, него и да гледамо. «И видели смо, и сведочимо, и објављујемо вам» (1. Јн. 1, 3). И више од тога, позвани смо да будемо «у Христу».

Пуноћа откровења је Исус Христос. Нови Завет није ништа мање историја него Стари: то је јеванђелска историја Оваплоћене Речи и почетка историје Цркве а такође и апокалиптичких пророштава. Јеванђеље јесте историја. *Историјски догађај* је извор и основа читаве хришћанске вере и наде. Основа Новог Завета су чињенице, догађаји, дела – не само учење. Заповести или речи. Од самог почетка, од самог дана Педесетнице, када је Апостол Петар као очевидац (Дап. 2, 32: «чему смо сви ми сведоци», *martyres*) сведочи пуноћу спасења у Васкрслом Господу тако да апостолска проповед има наглашено историјски карактер. Црква стоји на овом историјском сведочанству. Исповедање вере такође има своји историјску структуру, такође се осврће на догађаје. Поново, то је свештена историја. Тајна Христова је управо у томе што: «у Њему обитава сва пуноћа Божанства телесно» (Кол. 2, 9). Ова тајна не може да буде појмљена само на плану земаљског, она такође има и другу димензију. Али историјске границе нису обрисане, нису избледеле. У свештеној слици историјска збивања су радо виђена. Апостолска проповед је увек била усмена, она је приповедала о ономе што се стварно збивало *hic et nunc*. Али оно што се догодило било је сасвим ново: «Логос постаде тело» (Јн. 1, 14). Свакако, Оваплоћење, Васкрсење, Вазнесење, јесу историјске чињенице али не на онај начин на који су то догађаји који се збивају у нашем свакодневном животу. Али оне због тога нису мање стварне, нису мање чињенице. Напротив, оне су још историјскије – оне су коначна збивања. Оне не могу бити потпуно утврђене осим вером. Ово их, ипак, не изводи из историјског контекста. Вера само открива нову димензију, спознајући историјски *datum* у његовој пуној димензији, у његовој пуној и коначној стварности. Јеванђелисти и Апостоли нису хроничари. Није било њихово послање да сачувају потпуни запис свега што је Исус учинио, дан за даном, годину за годином.

Они описују његов живот и осврћу се на његово дело, како би нам дали слику о њему: то је историјска и ипак божанска слика. То није портрет већ пре икона – али засигурно историјска икона, икона оваплоћеног Господа. Вера не ствара нове вредности. Она само открива оне које су инхерентне. Сама вера је врста визије (= виђења) «потврда ствари невидљивих» (Јевр. 11, 1). Св. Јован Златоусти објашњава *elenchos* («потврда») управо речју *opsis* («виђење»). «Невидљиво» није мање стварно од «видљивог» – у ствари, још је стварније. «И нико не може рећи: Исус је Господ, осим Духом Светим» (1. Кор. 12, 3). То значи да само Јеванђеље може бити спознато у свој својој пуноћи и дубини само у духовном искуству. Али оно што је вером откривено дато је у самој истини. Јеванђеља су писана унутар Цркве. У том смислу су она сведоци Цркве. Она представљају запис црквеног искуства и вере. Али она нису мање историјске приповести и она сведоче о ономе што се заиста догодило у времену и простору. Ако «вером» откривамо много више него што можемо да појмимо «чулима», то само открива крајње неодговарање чула за спознавање духовних ствари. Јер оно што се заиста догодило јесте моћно дело Бога који искупљује, Његов коначни улазак у токове историјских догађаја. Не може се раздвојити «чињеница и њено «значење» – обоје је заиста дато.

Откровење је сачувано у Цркви. Стога, Црква је прави и превасходни тумач откровења. Оно је заштићено и ојачано писаним делима: заштићено али не и исцрпљено. Људске речи нису друго до знаци. Сведочанство Духа оживљава записане речи. Сада нисмо говорили о могућим просветљењима појединаца Духом Светим већ првенствено о непрестаној помоћи Духа који је дат Цркви, «која је стуб и тврђава истине» (1. Тим. 3, 15). Светом Писму је потребно тумачење. Његово срце није у његовом изразу него у поруци. А Црква је од Бога назначени и стални сведок саме истине и пуног значења те поруке, једноставно због тога што сама Црква припада Откровењу, као Тело Оваплоћеног Господа. Објављивање Јеванђеља, проповедање Речи Божије, очигледно припада *esse* Цркве. Црква стоји својим сведочењем и објављивањем. Али то сведочење није само освртање на прошлост, није просто присећање, већ непрестано поновно откривање поруке једном предате светима и чуване вером. Штавише, ова порука је непрестано оживљена у животу Цркве. Сам Христос је свагда присутан у Цркви као Искупитељ и глава свога Тела и Он у Цркви наставља своју искупитељну службу. Спасење није само објављено или прокламовано у Цркви већ је управо у Цркви саделано. Свештена историја се још увек наставља. Моћна дела Божија се још увек савршавају. *Magnalia Dei* нису ограничена на прошлост. Она су увек присутна и увек се настављају да буду присутна – у Цркви и кроз Цркву – у свету. Сама Црква је неодвојиви део Новозаветне поруке. Сама Црква је део Откровења – приповест о «читавом Христу» (*totus Christus: caput et corpus*, по изразу Св. Августина) и Духу Светоме. Коначни крај откровења, његов *telos*, још увек није дошао. И само унутар искуства Цркве Нови Завет је уистину и у пуноћи жив. Сама историја Цркве јесте приповест о искупљењу. Истина књиге је откривена и оправдана узрастањем Тела.

Историја и систем

Морамо приметити да је Библија тешка књига, књига запечаћена са седам печата. И како време пролази она не постаје ништа лакша. Превасходни разлог томе није што

је књига писана на «непознатом језику» или што садржи «тајне речи које се не могу поновити». Напротив, камен темељац Библије је њена крајња једноставност. Тајне Божије су оцртане у свакодневном животу просечног човека, и читава приповест може да изгледа и одвише људска, баш као што је и Сам оваплоћени Господ посматран као обичан човек.

Свети списи су «надахнути», они су Реч Божија. Шта је надахнуће заправо никада неће моћи да буде потпуно дефинисано – у том постоји тајна. То је тајна божанско – људског сусрета. Ми не можемо у потпуности разумети на који начин «свети Божији људи» чују Реч свог Господа и потом је изражавају на свом сопственом језику. Ипак, чак и у том људском преносу, то је био глас Божији. Ту лежи чудо и тајна Библије, што се Реч Божија налази у људском изразу. Бог је заиста говорио човеку, али је тамо био човек да на тај глас обрати пажњу и да га разуме. Овде је «антропоморфизам» заиста својствен. Ту не постоји прилагођавање људској слабости. Ствар је у томе да људски језик није изгубио своју природну способност да буде средство божанског откровења. Ако желимо да се божански глас јасно чује – он мора да буде људски. Оно што је људско није поништено божанским надахнућем, оно је само *преображено*. «Натприродно» не уништава оно што је «природно». *Hyper fisin* [натприродно] не значи *para fisin* [противприродно]. Људски израз не представља изневеравање или умањивање величине откровења, он не онемогућава силу Божанске Речи. Реч Божија може на одговарајући начин и исправно бити изражена људским речима. Реч Божија се на замућује када се изговара људским језиком. Јер човек је створен по слици и подобију Божјем – ова «аналогска» веза чини комуникацију могућом. И пошто се Бог унизио да би говорио са човеком, сама људска реч захтева нову дубину и способност да би се преобразила. Божански Дух дише у организму људског говорења. Тако човеку постаје могуће да изрази речи Божије, да говори о Богу. «Теологија» постаје могућа – *theologia*, тј. *logos peri theou*. Стриктно говорећи, теологија је постала могућа само кроз откровење.

То је људски одговор Богу Који је први проговорио. То је сведочење човека о Богу Који му је говорио, чије је речи чуо, чије је речи одржао и које сада бележи и понавља. Свакако да тај одговор никада није потпун. Теологија је увек у процесу настајања. Основа и почетна тачка је увек иста: Реч Божија, Откровење. Теолошко сведочење се враћа на откровење. Оно сведочи на различите начине: исповедањима вере, догматима, свештеним обредима и симболима. Али у том смислу само Свето Писмо је пре свега одговор, или још тачније само Писмо је уједно Реч Божија и човеков одговор – Реч Божија је посредована човековим верним одговором. У свакој светописамској представи увек постоји људско тумачење божанске Речи. То је увек, неизоставно «условљена околност». Да ли је човеку икада могуће да избегне своје људско стање (= околност свог људског постојања)?

Црква је сажела поруку Светог Писма у Символ Вере, као и на многе друге начине. Хришћанска вера се развила или је узрасла у систем веровања или убеђења. У сваком таквом систему унутрашња структура основне поруке је објављена, а сви посебни чланови вере су представљени у својој узајамној међузависности. Очигледно, нама је потребан систем, као што нам је при путовању потребна карта. Али карте се односе на стварне земље. Тако и сваки доктринарни систем мора да се односи на откровење. Од изузетне је важности што Црква никада није о свом доктринарном систему размишља-

ла као о замени за Свето Писмо. Обоје је требало да буде држано једно поред другог: донекле апстрактно или уопштено представљање главне поруке у символу вере или систему, и сви посебни документи који се односе на конкретне инстанце откровења. Неко би могао рећи *систем* или сама *историја*.

Овде настаје проблем: како и до које мере историја може бити уоквирена у систем? Ово је превасходни проблем теолошке ерминевтике. Шта је то *теолошка* употреба Библије? Како се различита и конкретна сведочења, која покривају стотине година, могу користити за стварање једне схеме? Библија је заиста једна, а заправо је ипак збирка различитих списа. То не треба да занемаримо. Решење коначно зависи од нашег схватања историје, од наше визије времена. Најлакше решење би заиста било ако бисмо могли да једноставно превидимо или превазиђемо разлику у времену, трајање самог процеса. Са таквим искушењем се хришћанство суочавало од најранијих дана. Оно је било у корену свих алегориских тумачења, од Филона и Псевдо-Варнаве до новог оживљавања у постреформаторским временима. То је било стално искушење свих мистика. Библија је сматрана за књигу свештених приповести, писану посебним (= нарочитим) симболичким језиком, а задатак егзегета је да пронађу скривено значење, да пронађу вечну Реч која је изражена на различите начине и прекривена различитим веловима. Историјска истина и перспектива је ирелевантна у овом случају. Историјске конкретности нису друго до сликовити оквири, поетске слике. Овде се трага за *вечним* значењем. Читава Библија се тако претвара у књигу поучних примера, славних примера који наглашавају (= истичу) надвременску истину. Није ли истина Божија увек иста, идентична и вечна? У оваквом контексту, природно је гледати у Стари Завет и тражити у њему доказе за сва посебна хришћанска веровања у убеђења. Два Завета су стопљена у један надвремени, и њихове посебне ознаке су потамњене. Опасност и недостатак оваквог егзегетског приступа је сувише очигледан да би га требало посебно побијати. Али једини прави лек против овог искушења јесте васпостављање историјског увида. Библије јесте *историја*, не систем веровања, и не треба да буде коришћена као *summa theologiae*. У исто време, то није историја људских веровања, већ историја божанског откровења. Основни проблем, ипак остаје нерешен: из ког разлога су нам потребни и систем и историја? Из ког разлога и због које сврхе их је Црква увек држала заједно? И поново, најлакши одговор на ово питање је у најмањој мери задовољавајућ: могло би се сугерисати да је Свето Писмо једини изворни запис откровења, а да све остало није друго до коментар на њега. А коментар никада не може имати исти ауторитет као изворни запис. Има истине у оваквом ставу, али истинита потешкоћа са којом треба да се суочимо налази се на другом месту. Зашто ранији ступањ откровења није превазиђен каснијим? Зашто су нам још увек потребни закон и пророци чак и у новом савезу са Христом, и зашто, у одређеном степену, имају исти ауторитет као Јеванђеља и остали новозаветни списи? Ја мислим да је то стога, што су то поглавља једне те исте књиге. Јер, очигледно, они (закон и пророци) су укључени у канон Писма, не само као историјски документи, не само као поглавља историје која је већ прошла. Ово се посебно односи на Стари Завет. «Јер су сви Пророци и Закон прорицали до Јована» (Мт. 11, 13). Због чега још увек држимо закон и пророке и у ком смислу? Какав би могла да буде исправна употреба Старог Завета у Цркви Христовој?

Пре свега, потребно је да то буде историјска употреба. Ипак, ова историја је свештена историја – не историја људских убеђења и њиховог еволуирања, већ историја моћних дела Божијих. А та дела не представљају неповезане упаде Бога у живот људи. Међу њима постоји блиска веза и кохезија. Та су дела предводила и водила изабрани народ према превасходној Божјој сврси, према Христу. Стога се, у том смислу, оно што је раније било, рефлектује и подразумева у ономе што је касније. Постоји непрекидност Божијег деловања, као што постоји и истоветност циља и сврхе. Непрекидност је основа онога што називамо «типолошко» тумачење. Светоотачка терминологија је на овом месту врло жива. Ипак, увек је постојала јасна разлика између два метода и два приступа.. «Алегорија» је заиста представљала један начин тумачења. Алегориста се превасходно бавио текстом. Он је трагао за скривеним и коначним смислом светописамских пасуса, реченица и чак посебних речи, који се скривао поред или иза «слова». На супрот њему, «типологија» није била тумачење самог текста, већ пре интерпретација догађаја. То је био историјски а не толико психолошки метод. Требало је открити, утврдити и истаћи унутрашњи однос самих догађаја у два Завета. Типологиста није трагао за «паралелама» или сличностима. Ни сваки догађај у Старом Завету није имао «подударни» догађај у Новом. Ипак, постоје одређени темељни догађаји и Старом Завету који су представљали «фигуре» или «типове» темељних догађаја у Новом. Њихово «подударање» назначио је Бог: ти су догађаји били ступњеви једног процеса искупитељног Провиђења. У том смислу «типологијом» се служио већ Апостол Павле (под именом «алегорије»: Гал. 4, 24 – *Latina estin allegoroumena* – А то је речено са другим значењем). Постоји истоветно настојање Божије које се налази иза свих Његових моћних дела, а то настојање је у пуноћи откривено у Христу. Св. Августин говори о томе веома јасно: «*In ipso facto, non solum in dicto, mysterium requirere debemus*» [Треба да тражимо тајну не само у речима, већ и у самим чињеницама] (*In Ps. 68, Sermo, 2, 6*). А «тајна» (= «тајинство») Старог Завета јесте Христос. Не само у том смислу да су Мојсије и Пророци говорили о Њему, већ пре свега због тога што је читав ток свештене историје од Бога био усмерен ка Њему. У том смислу је Он био испуњење свих пророштава. Из тог разлога, само у светлости Христа Стари Завет може бити исправно схваћен (= разумљен) а његове «тајне» раскривене – оне су, заправо, раскривене доласком Онога «Који треба да дође». Истинито пророчко значење пророштава је једно, што се види посматрањем уназад, пошто су пророштва испуњена. Пророштво које се још није испунило увек је магловито и загонетно (тако је и са пророштвима Књиге Откровења, која се односе на оно што ће доћи «на крају»). Али то не значи да ми произвољно учитавамо ново значење у стари текст: то значење је било тамо, иако се није одмах могло јасно видети. Када, на пример, ми у Цркви, поистоветимо Страдајућег Слугу (у књизи пророка Исаије) са Христом Разапетим, ми не «примењујемо» једноставно старозаветно виђење на новозаветне догађаје. Ми откривамо значење самог виђења, иако то значење није могло да буде јасно сагледано у време које је претходило Христу. Али оно што је спочетка било само виђење (тј. једна «антиципација») постало је историјска чињеница.

Још једна ствар је од велике важности. За «алегористу», «слике» које он тумачи је-су одсјаји пред-постојећег прототипа, или чак слике неке вечне или апстрактне «истине». Оне указују на нешто што је изван времена. Насупрот овоме, типологија је усмере-

на према будућности. «Типови» јесу антиципације, пре–обликовања. Њихов прототип тек треба да дође. Типологија је тако историјски метод, више него што је психолошки. Она претпоставља и суштински подразумева стварност историје коју усмерава и води Бог. Она је органски повезана са идејом завета (= савеза). Овде су прошлост, садашњост и будућност повезани у јединство божанске сврхе, а та сврха јесте Христос. Стога типологија има наглашено христолошко значење (Црква је овде укључена, као Тело и Невеста Христова). У стварности, наравно, права равнотежа никада није држана. Чак и у светоотачкој употреби типологија је често била измешана (= загађена) алегоријским девијацијама и прираслицама, посебно при њеној благочестивој и беседничкој употреби. Оно што је важно јесте да је у катихетском предању ране Цркве, које је било у блиском односу са служењем светих тајни, та равнотежа увек чувана. То је било предање Цркве а застрањења су била више производ радозналости или имажинације поједних учењака. Црква је, у пуној трезвености, имала историјско мишљење. Заједно са представљањем учења (тј. система) Свето Писмо је увек читано у Црквама, са свесним циљем подсећања верних на историјску основу и позадину њихове вере и наде.

Свети Августин је наглашавао да пророци говоре о Цркви чак јасније него сам Христос, тј. Месија (*In Ps. 30, 2 Enarratio, 2, M.L. 36, 244.*). У том смислу, ово је било једино природно. Јер тамо је Црква већ постојала – Израил, Изабрани народ, народ завета, био је много више Црква него нација попут других «нација». *Ta ethne, nationes* или *gentes* – ови сроднички називи су коришћени у Библији (и касније) управо за описивање незнабожаца или пагана и супротности са јединим народом Божијим који је такође (и пре свега) био Црква Божија. Закон је био дат Израилу управо због тога што је он Црква. Закон је обухватао читав живот народа, како «привремени» тако и «духовни», управо због тога што је читаво човеково постојање требало да буде уређено сходно Божијим одредбама. У сваком случају, Израил је био божански установљена заједница верних, сједињена Законом Божијим, истинитом вером, свештеним обредима и јерархијом – овде можемо наћи све елементе предањског одређења Цркве. Стари Завет је испуњен у Новом, Завет је поново установљен а стари Израил је одбачен јер се показао као крајње неверан: пропустио је дан њене (= Цркве) посете. Једини истинити наставак Старог Завета јесте у Цркви Христовој (присетимо се да су оба појма јервејског порекла: Црква је *qahal* а Христос је *Messiah*). Црква је истинити Израил, *kata pneuma* («по Духу»). У том смислу је још Св. Јустин одбацивао идеју да је Стари Завет веза која повезује Цркву са синагогом. За њега је истинито било сасвим супротно. Све тврдње Јевреја треба да буду одбачене: Стари Завет више не припада Јеврејима, пошто нису поверовали у Исуса Христа. Стари Завет сада припада само Цркви. Нико више не може да се позива на Мојсија и пророке ако није са Исусом Христом. Јер Црква је Нови Израил и она је једини наследник обећања датих старима. Нови и важан ерминевтички принцип био је примењен на овим снажним тврдњама апологета ране Цркве. Стари Завет треба да буде читан и тумачен као црквена књига. Књига о Цркви, ми бисмо додали.

Закон је превазиђен истином, и у њој је пронашао своје испуњење и стога је био укинут. Закон више не треба да буде наметан унутар Новог Завета. Нови Израил има своје сопствено уређење (= конституцију). Овај део Старог Завета је застарео. Он је суштински «историјски условљен» – не толико у смислу опште историјске релативности

колико у дубљем далековидном смислу. Господ је створио ново стање искупљења: ново стање у свештеној могућности спасења. Све што је суштински припадало ранијем стању или фази сада је изгубило свој значај, или тачније, задржало је свој значај само као пред-уобличење. Можда чак и Декалог није изузет из овог правила, тако да је и он био превазиђен (= укинут) «новим заповестима». Стари Завет је сада у употреби једино у односу на Цркву. Под Старим Заветом Црква је била ограничена на један народ. У Новом Завету, све националне дискриминације су јасно одбачене: нема више разлике између Јеврејина и Грка – сви су, без разлике, у истом Христу. Другим речима, нико нема право да издвоји одређени елеменат из Старог Завета, одвојено од његове непосредне везе са животом Цркве и да тај део постави као светописамску основу временског живота народа. Стари Израил је био привремена Црква, али та Црква није била образац нације. Ово треба имати на уму. Очигледно, ми из Библије можемо много да научимо о друштвеној (= социјалној) правди – то је био део поруке о Царству које долази. Можемо много да научимо о посебној политичкој, друштвеној и економској организацији Јевреја током векова. То, могуће, може да буде од велике помоћи у нашим социолошким разматрањима. А ипак, тешко је у Библији (тј. у Старом Завету) открити било какав сталну или идеалну основу политичког или друштвеног решења за садашње или уопште за било које историјско подручје. Можемо заиста много научити из јеврејске историје. То ће, пак, бити само историјска лекција, а не и теолошка. Библијски фундаментализам у социологији није ништа бољи од било ког фундаментализма. Библија није ауторитет за социолошку науку, као што није ауторитет ни у астрономији. Једина социолошка лекција која се може научити из Библије јесте управо чињеница Цркве, Тела Христовог. Али никакво освртање на Библију када су у питању «временски» полови не може се сматрати за «доказ из Писма». «Светописамски докази» постоје само у теологији. То не значи да никакво мерило не може да буде нађено или чак тражено у Библији. У сваком случају, таква потрага не би представљала «теолошку употребу» Библије. Могуће је да су лекције из старе јеврејске историје на истом нивоу као и друге лекције из прошлости. Морамо са више пажње да разликујемо оно што је стално од онога што је привремено (или «ситуационо условљено») у Старом Завету (а пре свега је потребно да превазиђемо његова национална ограничења). У супротном, бићемо у великој опасности да превидимо оно што је ново у Новом Завету. У самом Новом Завету потребно је, такође, да направимо јасну разлику између његовог историјског и пророчког аспекта. Права тема о којој говори читава Библија јесте Христос и Његова Црква, не нације или друштва, нити небо или земља. Стари Израил је био «тип» новог, тј. опште Цркве, а не неке посебне или одговарајуће нације. Национални оквир привремене Цркве је одагнан универзалношћу спасења. Након Христа, постоји само једна «нација», нација хришћана, *genus Christianum* – према древном изразу – *tertium genus* – дакле, управо Црква, једини народ Божији, тако да никакво друго национално одређење нема никакво библијско утемељење: националне разлике припадају поретку природе и оне су неважне у поретку благодати.

Библија је завршена. Али свештена историја још увек није. Сам библијски канон укључује пророчку Књигу Откровења. Тамо је Царство које ће доћи, коначно савршенство, и стога постоје пророштва у Новом Завету. Читаво биће Цркве је на изванредан начин пророчко. Ипак, будућност има другачије значење *post Christum natum*. Напетост

између садашњости и будућности у Цркви Христовој има другачији смисао и карактер него у Старом Завету. Јер Христос више није само у будућности, него је и у прошлости, а тиме је и у садашњости. Есхатолошка перспектива има темељни значај за исправно разумевање Писма. Сва ерминевтичка «начела» и «правила» треба да буду поновно промишљена и поновно испитана из есхатолошке перспективе. Постоје две превасходне опасности које треба да буду избегнуте. С једне стране, стриктна аналогија може да буде утврђена између два Завета, али је њихова «заветна ситуација» дубоко различита: они имају однос као «представа» и «истина». Предањска идеја светоотачке егзегезе јесте да Реч Божија Себе открива непрекидно и на различите начине, кроз читав Стари Завет. Ипак, све ове *theophanies* (= теофаније, богојављања) Старог Завета никада не треба да буду стављене на исту раван или у исту димензију са оваплоћењем Речи, иначе се пресудни догађај испуљења може изгубити у сенци алегорије. «Тип» није ништа више до «сенка» или слика. У Новом Завету имамо саму чињеницу. Нови Завет је стога више него само «представа» Царства које долази. То је суштински испуњење Царства. С друге стране, прерано је говорити о «оствареној есхатологији», једноставно због тога што сам *есхатон* још увек није остварен: свештена историја још увек није приведена крају. Неко би могао да каже: «наступајућа есхатологија». То представља праву библијску дијагнозу – превасходна тачка открочења је у прошлости. «Коначно» (или «ново») је већ ушло у историју, иако коначно стање још није достигнуто. Ми више нисмо у свету назнака, већ смо већ у свету стварности, иако под знаком крста. Царство је већ успостављено, али још није испуњено. Завршени канон Светог Писма симболизује испуњеност. Библија је затворена управо зато што се Реч Божија Оваплотила. Наш коначни референтни појам није сада књига, већ жива личност. Ипак, Библија још увек има свој ауторитет – не само као запис прошлости, већ и као пророчка књига, пуна наговештаја, назначења везаних за будућност, за сам крај.

Свештена историја испуљења се још увек наставља. То је сада историја Цркве која је Тело Христово. Дух Утешитељ још увек пребива у Цркви. Још увек није могућ потпуни систем хришћанске вере, јер је Црква још увек на свом ходочашћу. А Црква чува Библију као књигу историје која треба да подсети верне на динамичку природу божанског открочења «у различитим временима и на различите начине».

превод са енглеског:
презвитер мр Александар Ђаковац

REVELATION AND INTERPRETATION

Protopresbyter
Georges Vasilievich Florovsky

***Summary:** Revelation, the history of the Covenant, is preserved in the Church. Therefore, Scriptures, which is recorded revelation, belonged to the Church, and the Church is the proper and primary interpreter of Holy Scripture and revelation. This paper elucidates why and in what sense do we still keep both the Law and the Prophets, and what can be the right use of the Old Testament in the Church of Christ, i.e. what is the theological use of the Bible.*

***Key words:** Bible, Old Testament, canon, interpretation, Church, history, eschatology*

ПРАВОСЛАВНА ХРИСТОЛОГИЈА СЕВИРА АНТИОХИЈСКОГ*

Питер Фарингтон

Апстракт: Севир, проћани патријарх антиохијски који је изабрао у Еџипат, сматра се једним од кључних халкидонских богослова древноисточних иј. оријенталних Православних Цркава. Аутор покушава да из богословске перспективе халкидонских хришћана разјасни стварна учења Севира Антиохијског.

Кључне речи: Севир Антиохијски, Кирило Александријски, Халкидон, христологија, истинско јединство, природа, суштина, древноисточно православље

Севир Антиохијски један је од великих Отаца древноисточних (= оријенталних) Православних Цркава. У деценијама након Халкидонског Сабора 451. године, он је био тај који је више од свих богослова, снажно и јасно изразио христологију древноисточних Православних Цркава. Одрастао је у смутно доба Цркве које је настало после Халкидона и у доба повремених царских прогона уперених против оних који су одбијали одлуке Халкидонског Сабора. Упркос свом противљењу Халкидону, он је оvek остајао толерантан и смирен колико је то било могуће, вољан чак и да прихвати израз „у две природе“, уколико се исповеда јединство Божанства и човештва у Христу. Ипак, источни православци оптужили су Севира да је био и несторијанац и евтихијанац, док су га каснији источно–православни Сабори анатемисали заједно са Диоскором.

Стварна учења Севира неоправдано су неразјашњена како међу источно–православнима тако и међу оријентално–православнима. Ипак, његово ослањање и окренутост учењу Кирила Јерусалимског, његова јасноћа мисли, чине га корисним примером христологије древноисточног Православља. Источно–православна христологија добро је позната и објављивана, али у време данашњег дијалога чини се да су источно–православни сазнавали оријентално–православну христологију посредно, из друге руке, из извора који су често погрешни или који изврћу и извитоперују стварно веровање оријентално–православних. Учења Севира, одговарајући на многе оптужбе које чују у данашње време, представљају лек за такво неразумевање и промовишу дијалог између Цркава.

Севир је рођен у Созопољу Писидијском 465. године. Потицао је из богате породице која га је послала на школовање у Александрију. Наставио је своје студије у Беј-

* Наслов изворника: Peter Farrington, "The Orthodox Christology of St Severus of Antioch," *Quodlibet Journal*: Vol. 3 (No. 3), Summer 2001. Аутор је клирик дохалкидонске Коптске Александријске Патријаршије, и служи као парохијски свештеник и секретар епископског савета Древноисточе Православне Цркве у Великој Британији.

руту, где је дошао под утицај групе хришћанских студената. Почео је да проучава дела Григорија Назијанзина и Василија Великог и отприлике је и крштен у овом периоду.

По крштењу, окренуо се подвижничтву и почео проводити доста времена у Цркви. По завршетку студија права, одлучио је да се замонаши у Јерусалиму. Путујући у пустињу Елефтеропоља (Eleutheropolis), трагао је за још строжијим подвижничтвом, али због болести и на наговор пријатеља отишао је у манастир Роман (Romanus). По деоби имовине са браћом, свој део наследства поделио је сиромашнима и посветио се монашком животу у близини града Мајума.

Сефир се већ у том периоду почео супростављати Халкидону. Мајума је била епископско седиште Петра Иверијског, једног од епископа који су рукополагали Тимотеја Елур, и Сефир је био део традиције супростављања Халкидону. Он је одбио Зенонов Енотикон, царски покушај да се прохалкидонске и антихалкидонске стране помире, због тога што је тај документ једноставно игнорисао Халкидон, главни камен спотицања.

Сефирова критика Халкидона никада није била заснована на прихватању евтихијанства ни у каквом облику. У свом делу *Филалетес (Љубитељ Истине)*, он објашњава:

Да је заправо исповедао ипостасно јединство, Сабор би такође исповедао и једну овајлоћену природу Бога Логоса и не би дефинисао да је један Христос у две природе, раздвајајући (ипостасно) јединство на тај начин.¹

Сефир је послат у Константинопољ где је 508. године написао своје прво велико дело. Док је боравио у престоници постао је познат цару Анастасију који је био више наклоњен антихалкидонцима него халкидонцима које је предводио патријарх Македоније. 511. године патријарха Македонија заменио је Тимотеј, а онда је 512. године, након сабора који је цар сазвао у Сидону, на којем је патријарх Флавијан збачен због одбијања да анатемисе Халкидон, Сефир рукоположен за патријарха.

Приликом ступања на патријаршијски престо, Сефир је потврдио учења прва три Васељенска Сабора. Такође, потврдио је и православност Зеноновог Енотикона, али је такође јасно анатемисао Халкидон, Томос папе Лава, Несторија и Евтиха, Диодора из Тарса и Теодора Мопсуестијског. Године 514. његов Синод анатемисао је Халкидон и Томос, тумачећи да се Енотиконом поништава Халкидон.

Све ове његове активности оповргавају преовлађујуће мишљење да су након 451. године оријентално–православни тихо пошли у егзил и раскол. Овде можемо видети да су у Цркви итекако били активни они који су се противили Халкидону, те да су они који су подржавали Халкидон били у дефанзиви.

Сефир је наставио подвижнички живот и као патријарх. Распустио је многе куваре из епископске резиденције и разрушио купатила која су саградили претходни епископи. У својим проповедима, он је стално упозоравао људе на то да не треба да иду на трке и у позориште.

Међутим, 518. године умире цар Анастасије, а нови цар, Јустин, моментално наређује хапшење и кажњавање патријарха Севира. Сефир је са неким од својих епископа успео да избегне у Египат док су остали антихалкидонци били послати у тешка прогонства. Бежећи од непријатеља, од манастира до манастира, написао је нека од својих најважнијих дела и водио обимну и сталну преписку.

¹ *Philalathes*, стр. 187, наведено према *Handbook of Source Materials for Students of Church History*, стр. 214, приредио W. G. Young.

Године 530. цар Јустинијан умањео је интезитет прогањања антихалкидонаца. 532. године, Јустинијан је чак покушао да помири две завађене стране организујући састанак у Константинопољу. Најзад, 534. године, антихалкидонац Антим постаје патријарх константинопољски, док александријски патријарх постаје Теодосије, још један Севиров пријатељ. Још једном изгледало је да је антихалкидонски покрет у успону. Ово је толико узбунило халкидонце да су употребили све своје дипломатске моћи како би пренели своје мишљење папи Агапиту с намером да овај утиче на цара. Јустинијан се ангажовао на враћању Рима и Запада у оквире империје и жртвовао је Антима у корист халкидонца Мине. На сабору у Константинопољу 536. године Севир и његови пријатељи били су осуђени. Он сам био је оптужен да је и несторијанац и евтихијанац у исто време и осуђен на прогонство, а његове књиге требало је да буду спаљене. Уз помоћ царице Теодоре, успео је да побегне из Константинопоља и врати се у Египат. Умире у својој 73. години, након краће болести.

У периоду од 518–520. године Севир је водио преписку са извесним Сергијем. Овај Сергије је покушавао да тумачи православно учење о оваплоћењу Христовом, али су га критиковале локалне црквене власти због тога што је говорио без дозволе. Из три писма која је Севир послао Сергију може се много тога сазнати о Севировој христологији која је изложена на начин који може бити користан и у данашње време. Ова писма је недавно превео и објавио др Ијан Торанс (Iain Torrance) и она свакако завређују пажњу. Писма ће и сада послужити као основ испитивања Севировог учења. Овај есеј је само један увод у Севирову христологију и свесно се ограничава на дело „Христологија након Халкидона“ [*Christology After Chalcedon*] (Iain Torrance, The Canterbury Press, Norwich, 1988) који иако не посвећује велики простор, ипак доста тога казује о Севировом учењу и против несторијанаца и против евтихијанаца.

Супростављајући се несторијанском ставу о природној раздвојености Христове људске и Божанске природе, те о њиховом јединству које се постиже једино у личности Христовој, Сергије је отишао далеко од истине и грешио у тумачењу православног учења. Он је учио да постоји једноставно јединство у коме може постојати само једна природа коју Сергије узима у смислу суштине (ousia) која није суштествена нити људској нити Божанској природи. Многи данашњи хришћани мисле да је ово заправо веровање древноисточних православних Цркава. Сматра се да ми (оријентални, древноисточни православци) у једној природи исповедамо просто јединство или сливено јединство којим се руши разликовање између Божанске и људске природе. Севирово супростављање Сергију јасно осликава основну разлику концепта „једне природе“ коју заступа Сергије и „једне оваплоћене природе“ коју заступају Кирило (Александријски – *йрим. ирєв.*) и Севир.

Чак и површан поглед на Севирова писма довољан је да се јасно види како Севир следи мисли и учења Кирила Александријског. У три релативно кратка писма Сергију, може се наћи преко 60 места на којима се цитира Кирило. Много више него било који други Отац. Кад год жели да укаже нешто, Севир цитира Кирила. Шта нам ово говори? Најпре, да је Севир себе сматрао учеником св. Кирила. Због тога, ни у једном од Севирових учења не можемо наћи неко против–кириловско значење, јер је он у потпуности посвећен кириловској христологији. Друго, Севирова дела морају се читати у континуитету са Кириловим, а не као нека која уче нешто другачије. Било која нејасна појединост Севирових учења треба се објаснити Кириловим учењем а не да се узимати као супротстављена.

Постоји велики број христолошких места у Севировим списима које је потребно размотрити. Важно је испитати оптужбе на његов рачун за несторијанизам и евтихијанизам. Како је то уопште могуће? Уколико несторијанизам тврди да постоји раздвојеност природа у Христу, а евтихијанизам говори о њиховом сливању, како онда Севир може бити крив за обе јереси? Такво разумевање, иако погрешно, могло је настати међу његовим противницима због израза „из две природе“ који је од кључне важности за оријентално–православну христологију. За древноисточно православље овај израз значи непрекинуто разликовање између Христовог Божанства и човештва али у исто време и њихово стварно и савршено јединство. У рукама оних који су прижељкивали Севирово кажњавање и прогонство, ово је изврнуто као залагање за став да је јединство природа постигнуто сливањем, мешањем човештва и Божанства и отуда њихов закључак о несторијанству и евтихијанству. Због тога морамо врло пажљиво испитати Севирово учење о Христовом човештву и Божанству и њиховом јединству.

Најпре ћемо се осврнути на оптужбу за евтихијанство. Може ли се у Севировим писмима наћи нешто што оповргава ове оптужбе? Већ на самом почетку, Севир пише Сергију:

*И зајшо знај да исїоведане Ѳосебносѳи, особеносѳи Ѳрирода из којих је један Христос, није новосїарија.*²

Севир овде указује на Сергијеву грешку у претпоставци да јединство мора значити нестанак посебног постојања сваке од природа. Даље, Севир сврстава себе у оквире православне традиције којом исповеда континуитет (непрекинутост) постојања природа у Христу. Пасус се наставља суштинским важним цитатом из дела св. Кирила:

*Чак и ако кажемо да је један Јединородни Син Божији, овајлоћени и очовечени, ѳо не значи да је он Ѳомешан (confused) збої овоїа, како ѳо изїледа ѳим ѳудима, ниѳи је Ѳрирода Лоїоса исѳисла Ѳрироду ѳела и обрнуѳо, већ оне насѳављају заједно у Ѳосебносѳима (= особеносѳима) које Ѳрийадају Ѳрироди, и у складу са оним ѳѳо нам је Ѳредатїо као учење, неизрециво и неисказано јединсѳво Ѳоказује нам једну Ѳрироду Сина, али овајлоћену, као ѳѳо сам рекао.*³

Цитирање св. Кирила нам објашњава значење Севирове реченице. Овај пасус показује Севирово ослањање на Кирилову христологију и да, говорећи о посебностима (особеностима) Христових природа, он заправо сумира Кирилов цитат кога потом и наводи. Ово значи да је човештво Христово наставило да буде човештво, а Божанство Христово да буде Божанство. Због тога израз „једна оваплоћена природа“ ни по Кирилу ни по Севиру не може значити нестанак било које природе нити њихово сливање.

Севир ово јасно ставља до знања тврдећи:

*Исїоведатїуѳи једну овајлоћену Ѳрироду Боїа Лоїоса, Учїиѳел (св. Кирило) каже да оне насѳављају заједно (своје Ѳосїојање) и ѳо у особеносѳима које Ѳрийадају Ѳриродама.*⁴

Овим се јасно показује како Севир учи да се једна оваплоћена природа Бога Логоса мора разумети у смислу да дозвољава да две природа продужавају своје постојање у јединству природа и задржавају своје разлике и одлике. Ни у ком смислу Севир не поучава евтихијанском сливању Божанства и човештва.

² I. Torrance, *Christology After Chalcedon*, Canterbury Press, 1988, стр. 147.

³ *ibid*, стр. 148.

⁴ *ibid*, стр. 148.

Следећи цитат св. Кирила илуструје шта Севир заправо подразумева под непрекинутим разликовањем Христовог Божанства и човештва:

Због тога, чак и ако кажемо да њош која је рођена у Витлејему није њо љрироди (када љоворимо о љриродном квалиљељу, својсљву) иљта као Лољос од Боља и Оља, ља љлољ је љосљала Њељова и није љриљадала неком груљом осим Сину. Оваљлођени Лољос је љаљ Један Син и Хрисљос и Госљод.⁵

Ово је кључни цитат јер изражава Севирово исповедање непрекинутости разликовања и посебности између човештва рођеног у Витлејему и вечног и божанског Логоса и њиховог јединства због ког је Христос један, али без промене природа. Тело рођено у Витлејему никада није било тело човека који је посебан од Логоса или је са Логосом. Од тренутка зачећа човештво је било човештво Логоса, посебно (различито), али не и одвојено или раздјељено од Божанства. Без икаквих промена, Божанство и човештво су чинили једно у оваплоћењу.

Својим речима, Севир пише Сергију да:

„љосебносљ (љрирода) имљлицира различљносљ љрирода оних сљвари које су се зближиле и сљвориле јединсљво и разлика лежи у каквољи, квалиљељу љрирода. Јер једна је несљворена, а груља сљворена. Због разликовања и љосебносљи љрирода, од којљх је Један Хрисљос, које и даље љосљољи без љромене, каже се да Лољос Живоља био и виђен и дољакнуљ.⁶

Да ли се може јасније изразити да Севир никако није заступао став о промени Божанства и човештва? Он каже: „разлика... осљаје без љромене“. Управо исто оно што је, пре њега, чврсто заступао и Кирило, а то се никако не може поистоветити са Евтиховим учењем, како год оно било дефинисано. Јединство се исповеда учењем да су Апостоли могли дотаћи Божанског Логоса, и јасно је да јединство не значи прекидање разликовања између Божанства и човештва.

Севир је, у ствари, добро свестан јереси оних који исповедају сливање природа у Христу. Он Сергију пише о њиховом безумљу и одбија било коју могућност по којој се јединство човештва и Божанства у Христу може поредити са сливањем природа синоусиаста ('synousiasts'). Нити је, као они, осећао потребу да једно зло – несторијанизам – лечи другим злом – евтихијанизмом.

Да би то јасно показао, Севир поново цитира Кирилову одбрану на критике:

Уљиљље није љољрељно рељи да је љлољ сама љо себи љосебна љрирода, груљачиља у ољносу на Лољоса који је љроизљиљао од Боља Оља, ниљи да је Јединородни љо својој љрироди нељљо груљо у ољносу на љлољ. Међуљљим, овим се не раздјељују љприроде након љиховољ сљедињења.⁷

Ове речи треба узети као да их је и Севир написао. Он их цитира слажући се у потпуности са њима. Није погрешно, каже он Кириловим речима, није погрешно рећи да су Христово Божанство и човештво различити. Тело је по природи једно, а Божанство је по природи нешто друго. Овде постоји јасан израз христологије древноисточног православља. Признавање постојања разлике између Христове Божанске и људске природе ни у ком смислу не значи одрицање од исповедања истинског и савршеног јединства

⁵ ibid, стр. 148.

⁶ ibid, стр. 148.

⁷ ibid, стр. 149.

међу њима. Обе ове христолошке чињенице су истините. Божанска и људска природа задржавају своју целокупност, своје различитости (особености), али чињеница јединства отклања поделу међу њима. Нема простора ни за несторијанизам ни за евтихијанство. Севир даље објашњава своје схватање јединства:

Хајде да размотримо божанску и човечанску природу. Оне не само да су по свему различите него су и посебне једна од друге. Када се исповеди јединство двеју природа, разлика квалитета природа од којих је Један Христос није нестала, већ је њиховим сјајањем у ипостаси, ошклоњена подела (= раздвајање).⁸

Ево кључног места за разумевање оријентално–православне христологије: разлика остаје, нема поделе (раздвајања), а јединство природа је ипостасно. Нико не сме дозволити било које тумачење које извитоперује овако јасну и исправну дефиницију. Греша онај који каже да се овим исповеда сливање природа. Јасно је да Севир и сви ми заједно с њим исповедамо непрекинуто разликовање Христових природа. У заблуди је онај који мисли да овим исповедамо независно постојање природа. Јасно је да Севир и сви ми заједно с њим исповедамо стварно и савршено јединство природа у којем не постоји подела, раздвајање. Није у праву онај који каже да ми верујемо у сливање, мешање суштина (ousia), јер Севир и сви ми заједно са њим исповедамо ипостасно јединство.

Ово учење није нешто што је ново или што се појавило након Халкидона те помутило јединство Цркве. Не. Севир индицира свој континуитет и сагласје са Кирилом, цитирајући га одмах након своје претходне изјаве:

Такође доушћам да постоји велика разлика или посебност између човештва и Божанства. Јер ово што је именовано, различито је по свом виду, облику у којем јесте и ни у чему нису слични једно другом. Међутим када се тајна (оваплоћења) Христовој догодила, јединство не занемарује, игнорише разлику (природа), већ ошклања поделу, али не на тај начин да слива или меша природе. Јер је Бог Логос је (су)деловао у телу и крви, па отиш се Син разуме и именује као Један.⁹

Оријентални православци не би требало да се боје да признају стварну и апсолутну разлику између Божанства и човештва. Ово није само Севирово учење, већ и учење Кирила Александријског. Тајна оваплоћења је јединство у којем остаје разлика, али не и подела између Божанства и човештва. Овим цитатом такође је јасно да Севир и Кирило одбацују промену или мешање природа. Јединство није такво. Јединство је савршено и стварно и чува стварну разлику између Божанства и човештва.

Дакле, где се Севир разликује од Несторија и оних који деле Христа? Сигурно није у питању признавање непрекинутог разликовања између Божанства и човештва. Већ, како Севир објашњава:

Исповедамо разлику и особитост и посебност природа из којих је Христос, јер се не споримо око имена, већ исповедамо посебност која је у квалитету, својству природе, а не посебност у деловима при чему сваки има своје независно постојање.¹⁰

Тако Севир јасно ставља до знања да аргумент против Несторија није у именовању природа Божанства и човештва, нити у исповедању непрекинуте разлике и посебно-

⁸ ibid, стр. 149.

⁹ ibid, стр. 150.

¹⁰ ibid, стр. 150.

сти. Питање је: да ли је јединство такво да дозвољава природама сопствено одвојено и независно постојање, или је јединство пак такво да су стварне и различите природе сједињене на начин да постоји Један Христос, како се Никејским Символом Вере и исповеда?

Мора бити јасно да оријентално–православни, кроз учења Севира и пре њега Кирила, као и многих других Отаца, исповедају основну христолошку чињеницу да су природе различите и да своју разлику задржавају чак у свом савршеном јединству.

Још једном кроз Севирове речи одзвања ехо Кирилових речи, које је он записао годинама раније:

Није исправно да правимо поделу (која води) у независну различитост, иако да (природе) постојају одвојене и раздвојене једна од друге, већ да заступамо њихово неподељено јединство. Јер Лојос је постојао тело, по речима Јовановим.¹¹

Независна различитост (independent diversity) је оно што не признајемо, а не чињеница различитости природа, Божанске и човечанске, које су потпуно различите једна од друге. Срж наше христологије, у ствари наше православне христологије, јесте у томе да су ове посебне и одвојене природе сједињене у јединство у којем нема поделе нити одвајања, промене, ни сливања.

Ми не одбијамо да признамо разлику, Боже сачувај! Али одбијамо да раздељујемо једног Христа у двојност природу након сједињења. Јер, уколико је Христос раздељен, онда су и својства сваке од природу иакође раздељена, и свако ће прионути својој природи. Али ако се исповеда ипостасно јединство, чијим испуњењем од две (природе) без промене настаје један Христос, једна личност, једна ипостас, једна природа која припада Лојосу оваплоћеном (једна оваплоћена природа Лојоса).¹²

Оно за шта се Севир и Кирило толико упорно залажу јесте спречавање раздељивања Христа на начин да постоји Бог и да постоји човек. То је суштина несторијанства. У овом цитату, Севир показује снагу свог осећаја за оно што апсолутно морамо исповедити, а то је да су Христово Божанство и човештво различити. Нема простора за евтихијанску промену човештва и Божанства. Признавање разлике природа није нешто против чега смо. Оно што одбацујемо је стварање дуалитета природа, при чему то одбацивање не значи уништење њихових разлика, већ дуалитета у смислу успостављања два независна центра постојања, човештва и Божанства, два независна центра постојања која уништавају јединство. Ипостасно јединство је оно што обезбеђује стварно јединство двеју природа. Овај цитат јасно указује: прво, ипостасно јединство не узрокује мешање човештва и Божанства; друго, „једна природа која припада Лојосу оваплоћеном“ не значи помешану божанско–човечанску природу, нити човештво које је прогутано од стране Божанства; треће, овај цитат јасно показује да су у јединству различите природе сачувале своје различитости, али у оквиру једног конкретног постојања, а то је Оваплоћени Христос, а не сачуваних посебно као Сина Божијег и човека који су здружени на неки спољашњи начин. Двојност природа која се одбија не односи се на стварност човештва и Божанства, већ на поделу између њих којом се разрушава јединство које чини Једног Христа из две (природе) без промене.

Кирило је тај (и Севир га цитира) који је рекао:

¹¹ *ibid*, стр. 150.

¹² *ibid*, стр. 151.

*Својства Логоса пошала су својства човештва, и својства човештва пошала су својства Логоса. Јер поимамо једног Христа, Сина и Господа.*¹³

Ово говори Кирило, велики православни христолог. Тешко да се он може оптужити за мешање природа човештва и Божанства или за исповедање непрекинутог јединства природа. Он још објашњава како у јединству природа у Христу постоји *communicatio idiomatum*, без промене, тако да можемо рећи да се Бог могао видети, чути и додирнути, да је Бог патио и умро. Зато, када је Христос ходао по води, то није била нити људска активност, јер није људски ходати по води, нити је била божанска, јер није Божије да хода, али то је доказ јединства човештва и Божанства, без промене, тако да можемо видети Једнога Христа, а не Бога и човека са њим.

Шта је Севир могао замерити онима који су подржавали Халкидон? Није то било исповедање стварности човештва и Божанства и разлике међу њима. Нити им је замерао што не исповедају мешање природа у Христу (јер ни он сам то није исповедао). Севир у својим писмима говори Сергију, али и својим следбеницима:

*Анашемишући оне који говоре о две природе Емануила након сједињења (оствареног јединства) и активностима и својствима природа, ми не кажемо да је предмет анашеме сама та чињеница (= постојања две природе) и именовање природа, дејства или својства, већ говоримо о две природе након сједињења (= оствареног јединства) јер су онда природе, последице, ... раздвојене пошључно и у свему.*¹⁴

Дакле, ми са Севиром имамо примедбе на оне који деле Христа, а не на оне који именују природу из којих је Христос. Грешка није у исповедању да је Христос из човештва и Божанства, а да разлике међу њима остају и након оствареног јединства. Али грешка је успостављање човештва и Божанства са својим сопственим, подвојеним деловањем, сједињеним само на спољашњи начин. Следујући Севировим аргументима, можемо видети да се не осуђује исповедање да Емануил има две природе, већ да се осуђује исповедање да Емануил има две природе говорећи о њиховим подвојеним дејствима као да постоје Бог Логос који дејствује као Бог на небесима и човек Христос који дејствује као човек на Земљи. Севир допушта именовање природа. Можемо и морамо исповедити да је Христос Бог и човек, али не можемо дозволити да ово православно исповедање буде изокренуто у смислу да постоје одвојено човек и Бог Логос. Бог Логос је тај човек Исус.

*Ми, ипак, разликујемо различите изражаје: неки од њих су својствени Богу, док су неки људски, али један овајлођени Логос говори и једно и друго.*¹⁵

Ово је даље објашњење православне христологије оријенталних Православних Цркава. Ова једноставна реченица описује непрекинуту разлику природа из којих је Христос, исповедајући при том да је јединство такво да људски и Божански изражаји припадају Богу Логосу. Људски изражаји нису помућени нити помешани, већ припадају Богу и јесу од Бога Логоса без обзира на то што су изражени Његовим човештвом. Божанство припада Логосу од предвечности, јер је то Његова сопствена природа. Оваплоћењем је и човештво, тј. људска природа, постала Његова стварно и потпуно, због љубави Његове према нама, па због тога можемо истински рећи да се Бог Логос могао видети, чути и додирнути. Наравно, без промене, сливања предвечног Божанства и човештва које је Он присајединио Себи у времену.

¹³ *ibid*, стр. 151.

¹⁴ *ibid*, стр. 151.

¹⁵ *ibid*, стр. 153.

То је управо оно што Севир мисли када каже:

Како неко може разделиши ходање по води? Јер, ходање по води је стирано људској природи, а није својствено божанској природи да користиш телесна стогојала. Зато је ово дело оваплоћеној Лојоса којем у исто време припадају божанске и људске особине, неразделиво.¹⁶

Због овога Севир критикује оне који покушавају да деле активности Христове тако да оне одвојено припадају различитим природама, а не оваплоћеном Логосу који је састављен из човештва и Божанства, непроменљиво. Није погрешно схватање да Христос у свом човештву делује човечански, да су говор и једење ствари које припадају човештву, а не Божанству. Али у јединству човештва и Божанства у Христу, све ове ствари припадају Богу Логосу који делује божански у јединству са својим човештвом. Оно чему се Севир супротставља је успостављање два раздвојена центра активности тако да постоји човек са Богом, а не Бог оваплоћени.

Они који исповедају једну оваплоћену природу Бога Лојоса и верују у нејомућено јединство не одбацују свест о разлици и јосебности која јоспоји у каквој природи из којих је један Христос.¹⁷

Засигурно је Севир јасно показао да не постоји ни једна јота у његовом учењу у прилог оних који одбијају стварност човештва и Божанства у Христу. Нити је у било ком смислу тврдио да су ове савршене, стварне и потпуне природе биле окрњене или претрпеле промену или мешање. Сасвим је јасно како је чврсто и одлучно учење оријенталних Православних Цркава да људска и божанска природа имају своје стварно, савршено и непрекинуто постојање у јединству у једној ипостаси Бога Логоса. Јединство природа значи да се Бог Логос заиста оваплотио, да је он заиста потпуни Бог и потпуни човек.

Често се представља да противљење Халкидонском Сабору и Томосу папе Лава нужно води јеретичком мешању природа из којих је Христос или нестајању једне од њих или одрицању једносушности Христовог човештва нашем. Али Оци оријенталног Православља нису никада одлутали од вере св. Кирила Александријског или св. Атанасија Великог и увек су разумели да нас Христос није могао спасити уколико није потпуни Бог, и да ниједан човек не би био спасен уколико Христос није у потпуности човек. Севир се противио Халкидону и Лаву због тога што је веровао да је Халкидон пропустио да заштити (потврди) православну христологију св. Кирила и св. Атанасија, а не зато што је хтео да уведе неке христолошке новине.

На пример, Севир критикује Лавов Томос, не зато што је се Лав борио против Евтихија, већ зато што је сматрао да Томос садржи одређене христолошке мане. Након објашњења јединства Божанства и човештва у Христу, Севир каже:

У Лавовом Томосу моћуће је уочиши одређена местја која су очигледно поштив ових ствари и циширам их:

„Јер сваки од облика чини оно што му припада. Реч чини оно што припада Речи, а тело испуњава оне ствари које припадају телу, и једно од њих зрачи чудесима, али групо пошпада под увере.“¹⁸

¹⁶ *ibid*, стр. 154.

¹⁷ *ibid*, стр. 155.

¹⁸ *ibid*, стр. 154.

Не може се рећи да је Севир пропустио да распознаје стварност разлике између човештва и Божанства у Христу. Нити је он икада пропустио да исповеди стварност и савршенство природа у Христу. Тако да, осуђујући овај пасус из Томоса, то не чини из разлога што исповеда јерес. У Севировим очима, и у очима његових следбеника и наследица, оних пре њега као и оних после њега, поменути пасус изгледао је као да учи да човештво и Божанство Христово имају своје сопствене центре постојања, односно да Логос постоји паралелно са телом, као да је Логос један центар, а тело други. Овај пасус изгледао је као представљање доктрине веома сличне несторијанском Логосу и човеку са Њим.

Друго је питање да ли је Лав заиста то мислио. Али, чињеница је да су оријентални православци сигурно били убеђени да је Лав заиста то учио. Ситуацију је додатно погоршавало Несторијево слагање са Томосом, али и то што су касније неки епископи који су одобравали Томос у Халкидону прослављали празник посвећен Несторију. Многима је ово изгледало као пропагирање несторијанизма другим речима, под маком поштовања св. Кирила.

Мишљење о Лавовом ставу исказаном у поменутом пасусу, Севир описује следећим речима:

*Јер ако сваки облик или свака природа чини ствари које јој припадају, те ствари су којиле удруживања и односа пријатељства, као кад би господар узимао на себе ствари које врши слуша, или обрнуто, као када би слуша био прослављен изузећном имовином господара, док се оне ствари које нису својства људске природе њему приписују из љубеће пријатељства. Јер он је човек одевен Богом, који на овај начин користи моћ силе која није његова.*¹⁹

Питање које је Севир у уму није толико питање како можемо поделити активности на чисто људске и чисто божанске и остале активности које су и једне и друге (нпр. ходање по води), пошто и он сам не само да распознаје природне квалитете човештва и Божанства, већ исповеда и да су све Христове активности у стварности и људске и Божанске. Али то не значи да су оне мешавина, не, већ све активности, било људске било Божанске, увек припадају оваплоћеном Логосу. Севир заправо пита: Ко чини ове ствари? Чије су оне тј. коме припадају? И налази Лавову категоризацију активности и опис да су човештво и Божанство два центра којима припадају активности, чиме се опасно иде ка подели Христа. У списима православних Отаца учи се да је Христос, Божански Логос, учествовао (participated) у човештву тј. да је био у људској природи. Своје човештво Логос добија кроз оваплоћење. Активности човештва, иако потпуно људске, припадају ипак Оваплоћеном Божанском Логосу. Ова одредница „власништва“, суделовања, недостаје у Лавовој више клиничкој и апстрактној подели активности, части и увреда. Уколико човештво пати изоловано, онда је теже разумети како, по Лавовим речима, можемо рећи да Бог пати.

Ово није критика Лавовог Томоса, који током последњих 1400 година већ има своје бранитеље. Ово је покушај да се једноставно покаже како Севир и многи други, критикујући Лавов Томос и Халкидон на претходно наведеном месту, нису желели да пропагирају Евтихијеву јерес, већ да се боре против несторијанизма који се, по њиховом утиску, овде пројављује.

¹⁹ ibid, стр. 154.

Сефир не учи само против синоусиаста (Евтихијеве јереси) и опаженог Лавовог и халкидонског несторијанизма. Сефир позитивно учи о јединству природа у Христу и овај елемент његове христологије мора се укратко објаснити. Севирово учење о јединству природа у Христу, као и остала његова учења, чврсто је ослоњено на христологију св. Кирила. Због тога, он цитира Кирила:

„Када се тајна Христова јавила међу нама, начело јединства значи признавање разлика између природа, али и у исто време, одбијање поделе природа и њихово мешање и промену. Јер Бој Логос је постојао учесник у телу и крви, а један је Онај кога схватамо као Сина и зовемо Сином.“²⁰

Још једном, морамо разумети да јединство овог типа признаје разлику између конститутивних елемената. Али јединство забрањује поделу. Одбијајући поделу, не заступа се промена или мешање природа јер би ово значило немогућност непрекинутог разликовања природа. Постоји непрекинуто и динамично „међусобно деловање“ (interplay) између ове две одлике јединства. Неукинуто разликовање на једној и одбијање разделивања на другој страни. Многи Севирови противници, али и многи оријентално–православни, увидели су само први аспект у речима св. Кирила. Због недовољно пажљивог читања, они су разумели само да је св. Кирило учио о непрекинутом разликовању и по том основу су га сматрали заштитником своје позиције. Али су такође своје учење изложили критици, како у основи нису добро разумели јединство, изражавајући просто само непрекидно разликовање човештва и Божанства, без стварног учења о јединству онако како је Кирило разумео. Са Севирове тачке гледишта, мала је разлика између признатог несторијанизма Теодора, Диодора, Теодорита и Несторија и нео–несторијанизма оних који одбијају Кирилово богословље „једне природе Бога Логоса оваплоћеног“.

Св. Кирило наставља, и Сефир на томе највише инсистира, да, иако је Бог Логос постао судеоник у телу и крви, ми и даље видимо једног Сина. Христово човештво, дакле, није само нешто што је Он узео и учинио својим, већ нешто у чему и кроз шта Божански Син Божији партиципира у људском постојању. Он човештво није просто придружио себи, већ је постао човек, при чему Његово Божанство није претрпело промену или умањење.

Сефир поново цитира Кирилове речи које се односе на начин остварења овог стварног, потпуног и савршеног јединства човештва и Божанства без промене, сливања, одвајања и поделе:

„... пошћуно неизрецивој (неописивој) и ниједном човеку понашом, већ једино све-знајућем Боју.“²¹

Сефир се слаже са Кирилом да:

„Јединство се може остварити на многа начина. На пример, за људе који деле различита и ојечна мишљења кажемо да су уједињени у мишљењу када се ошклони узрок њихове поделе. Ошћ, за неке ствари које се међусобно прожимају или су међусобно срасле или су помешане такође кажемо да су сједињене. Дакле, када кажемо да се Бој Логос сјединио са нашом природом, за нас је начин шћ сједињења ван људској разумевања, јер није налик на нешто од овога што смо прећходно поменули.“²²

²⁰ ibid, стр. 171.

²¹ ibid, стр. 173.

²² ibid, стр. 172.

Значи можемо разумети да Севир и оријентално православље не уче да се сједињење догодило на неки од претходно описаних начина. У претходном цитату јасно да се срастање, мешање или сливање (природа) јасно одбацују, а исповеда се јединство које је изнад човекове могућности разумевања, јединство којим се одбија подела, а чува разлика на начин да је један Христос и истински, савршени човек и истински, савршени Бог, без промене или мешања иједног од та два.

Севир пише против Јована Граматика:

Знамо да је Христос један из обе (природе – прим. прев.) које су се сјединиле у природно јединство. Он је једно лице (prosopon), једна ипостас (hypostasis) и једна природа (physis) Логоса овајлоћеног, на исти начин као што је човек састављен од душе и тела. Није он један због хармонијског спајања (здруживања) две особе. Један је онај који дела, а то је Бог Логос овајлоћени. Он је тај који чини ствари различне Богу као и ствари различне човеку, тело (човештво) којем нису ствари ипостасујући различни Богу. Логос није чинио Божанска чуда, а да није био овајлоћен, нишпи је Логос био изван телесних и људских рађања и пађања. Јер Он се овајлоћио. Он, чија је природа била без тела, ипостасио је телесан, сједињујући са собом у својој Личности тело које поседује разумну душу. Зато се каже да је Он страдао у своме телу, приписујући Њему, дакле, сва страдања тела (човештва) које Он по природи сјединио Себи.²³

Севир јасно каже да јединство јесте из два различита елемента, преегзистентног Божанства и човештва, и да је Христос једна реалност из два стварна елемента, при чему ниједан није изгубљен нити промењен приликом сједињења. Севиров нагласак је увек на томе да видимо Христа као једну оваплоћену Личност, тако да страдајући у телу, заправо страда Бог јер је то тело Божије. За Севира, стварност оваплоћења је потпуно изгубљена уколико човештво и Божанство нису стварни или нису заиста сједињени. А ако овај цитат некоме звучи као да Севир дозвољава да Божанство страда на неки начин, онда треба да се осврнемо на његову поруку Јулијану који је учио да је Христово човештво било увек нестрадално:

Бог Логос се овајлоћио и ипостасио је човек сједињујући са собом у својој Личности тело које поседује разумну душу. Због тога, када је шпиео незаслужена страдања тела и душе у телу које је склоно страдању и способно да страда, Он је наставио да буде нестрадалан у свом Божанству. Дакле, то није случај као са нама људима који (када) страдамо, (по нужности страдамо) као људи. Он је слободно одабрао да шпие страдања као човек. И поново, није да Он није страдао. Не. Он је на један стварни начин прихватио страдање човештва.²⁴

Севир је зато апсолутно посвећен стварности човештва у Христу које је неразделиво и непроменљиво сједињено са Божанством тако да постоји један Христос. Заправо, Севир критикује евтихијевца Сергија за којег је признавање стварности човештва и Божанства исто као и несторијанско исповедање сапостојања.

„Како можеш рећи да је ово неизрециво и истинско јединство, које је Бог Логос чудесно остварио, једнако оном јединству о којем говори Несторије, а које је спајање односа (conjunction by relationship)? Зашто верујеш да морамо говорити две природе ако не исповедамо, како ти кажеш, да Христос има једну суштину (ousia)? Али управо то (што

²³ Против Јована Граматика, стр. 286, наведено према H.S.M. [Handbook of Source Materials], стр. 216.

²⁴ Против Јулијана, стр. 34, наведено према H.S.M., стр. 215.

*џи кажеш) не ѡредсѡавља ниџџа друџо до сѡварно мешање суџџина. Јер џи кажеш да је немоџуће ѡвориџи да је Он један уколико се не ѡсџане једна суџџина, чак и ако је сасѡављен од две различџџе сѡвари.*²⁵

И даље оријенталне православце упорно оптужују да Христа свде на једну суштину (ousia), или само Божанску или пак некакву мешавину човештва и Божанства. Али Севир овде одбија да прихвати таква учења. Примарни разлог за то лежи у пропусту источно–православних, и западног хришћанства уопште, да схвате како се јединство може остварити на различите начине и да исповедање „једне оваплоћене природе“ никако не значи исповедање једне једноставне природе која је нужно или људска или Божанска или помешана. У другом писму Сукенсију, Севир цитира св. Кирила:

*„Јер ѡјам ‘једна’ не односи се увек на сѡвари које су ѡ ѡприроди једносѡавне, већ се џакође може односиџи и на оне сѡвари које иду једна с друџом заједно, сасѡављено, као џџо је случај са човеком који је сасѡављен од душе и џела. Збоџ џоџа, ѡреше они који кажу да ако је оваѡлоћени Логос једна ѡприрода, онда ѡосџоји мешање ѡприрода, као да је људска ѡприрода умањена или несџала, јер она није ниџи умањена ниџи несџала. Јер, реџи да се Он оваѡлоџио, довољан је знак за чињеницу да је Логос ѡосџао човек.*²⁶

Чудно да постоје многи источно–православни који, када им се представи претходни пасус који јединство природа у Христу описује као „састављено“ из две природе, без навођења Кирила као аутора, исти одбацују као јеретички и евтихијански. Било је и случаја да, након представљања таквог текста, источни православци кажу како је св. Кирил само један од многих отаца чија учења немају неку посебну тежину. Ипак, овај пасус потпуно описује оријентално–православну христологију: јединство није мешавина, нити просто једно спољашње персонално јединство, већ такав састав да је конкретна стварност оваплоћеног Христа и људска и Божанска, иако конституенти те стварности остају савршени и различити.

Али није Божанска природа Логоса сложена. Божанство остаје Божанство и Бог (Света Тројица) није постао четворица са четири ипостаси. Не. Већ је ипостас Логоса та која је сложена, оваплоћењем постала састављена од савршене и непромењене људске и Божанске стварности и бића (being). Из тог разлога, говоримо заједно са Кирилом и Севиром не о „једној природи или ипостаси Логоса“ као да је реч о простом човештву, Божанству или мешавини, већ о „једној оваплоћеној ипостаси Логоса“, јер оваплоћењем и у оваплоћењу један је Христос у исто време и човек и Бог.

Због тога, св. Кирил је поново цитиран из различитих извора:

„Не каже се ‘једно’ увек и у свему само за оно џџо је ѡросџо или од једне сѡвари, већ се ‘једно’ може реџи и за оно је сасѡављено од две или више различџџе сѡвари.“

*„Својом соџсѡвеном вољом Он је ѡосџао човек чувајуџи ѡри џоме у сваком ѡоџегу славу своје ѡприроде неѡромењене у себи, узимајуџи човешџво ѡ икономији. Он је један Син из две ѡприроде, људске и божанске, које су ѡосџале једна (јединсѡвена), неизреџиво и неѡписиво џвореџи јединсѡво на начин који се не може разумџџи.“*²⁷

Јасно је да св. Кирило не говори о једној суштини (ousia) када каже једна природа. У ствари и оријентални православци су у каснијим временима користили Кирилову фразу „једна оваплоћена природа Бога Логоса“ са уметком „или ипостас“ (hypostasis),

²⁵ ibid, стр. 173.

²⁶ ibid, стр. 174.

²⁷ ibid, стр. 174.

тако да је јасно да се тиме пре жели описати (нагласити) једна конкретна реалност, Христос који по свом устројству и човечански и Божански, него суштина човештва и Божанства које остају оно што су увек и били. „Једна природа Бога Логоса оваплоћеног“ означава да је Христос и Бог и човек, а не да су човештво и Божанство помешани тако да су постали нека трећа, „Христова природа“.

Сефир одбацује учење да је Христос из две природе, али не зато што верује да Христос није савршени човек и савршени Бог, већ управо супротно: он у потпуности верује у то. Али за Севира и оријенталне православце „природа“ у многим контекстима не значи само суштину нечега, већ и конкретан и независан пример такве суштине. У ствари, древноисточни православци нису задовољни идејом да суштина (*ousia*, *essence*) може постојати икако другачије осим као природа или конкретна реалност. Није човечанство то које је повређено ако паднем, већ ово људско биће, овај конкретан пример људске *ousia*. Стога, Христос је „једна оваплоћена природа“, једна стварност, али сложена (*composite*). Он је „од“ и „из“ човештва и Божанства, у смислу да је од ових суштина једна стварност непомућено састављена. У ушима св. Кирила и Севира, израз „у две природе“, уколико није праћен даљим појашњењем, звучи опасно као да се исповедају две независне реалности које постоје свака за себе посебно што представља варијанту несторијанства.

Он објашњава:

„Јер сам Логос, који је постојао пре свих векова у који је одувек заједно са Оцем и који има сопствену ипостас и прости је по суштини (ousia), по икономији је постојао сложен и израз ‘оваплоћена’ осигурава да узети шло са разумном душом постоји у односу са самим Логосом и да нису независно уједињени у сопственој ипостаси.“²⁸

Зато, „једна оваплоћена природа“ означава Божанског Логоса са потпуним и савршеним човештвом које је сједињено с Њим као Његово сопствено човештво а не као нека нова врста суштине која је нити људска нити божанска.

Имајући у виду то да је оријентално православље по свом карактеру тако кириловско и у складу са Оцима, човек се може запитати зашто постоји тако неразумевање ових ствари код оних који су се одвојили од нас. Већ вековима древноисточне Православне Цркве трпе несхватање и критику. Чак и данас, постоје многи хришћани чији је циљ да што је могуће више „осветле“ наше претпостављене јереси. Објављују се публикације са насловима попут „Заблуде монофизитских јеретика“, а постоје и веб-сајтови који промовишу лажна објашњења наше христологије. Готово свака енциклопедија пропагира овакве грешке и укључује одбачене ставове по којима се сугерише како ми верујемо у то да је Христово човештво нестало или се утопило у Његовом Божанству.

Неки источни православци критиковали су Његову Светост папу Шенуду III сматрајући да су су учинили велико откриће наводећи његов исказ како је тело Христово Божанско тело. Они нису схватили: прво, да Његова Светост уопште није неук када је теологија у питању и да он не говори оно што не мисли. Друго, и можда још важније, тиме се показује колико су неки одлутали од учења и сведочанства св. Кирила чије учење цитира Сефир Антиохијски:

²⁸ *ibid*, стр. 176.

„И зашто кажемо да је шело Христово божанско јер је шело Боја; да је блистивао у неописивој слави, непокварено, свето и живошодавно. Али нико од светих Отаца па ни ми не кажемо да се оно променило у природу Божанства (постало део божанске природе).“²⁹

Ова грешка осликава историјске слабости неких христологија које нису дале довољно прецизан одговор на питање: „чије је то тело?“ и које су се задовољавале пописивањем и поделом човечанских и божанских елемената и понашања. То питање је кључ христологије св. Кирила, Севира Антиохијског и оријенталног Православља.

Св. Кирило пише:

„Због тога, чак и ако кажемо да тело која је рођена у Вишлејему није по природи (када говоримо о природном квалитету, својству) иста као Логос од Бога и Оца, та тело је постала Његова и није припадала неком другом осим Сину. Оваплоћени Логос је тај Један Син и Христос и Господ.“³⁰

Ово је срж оријентално–православне христологије. Христово човештво није исто што и Његово Божанство, нити је икада престало да буде у потпуности другачије од Његовог Божанства. Оваплоћењем, а због Његове љубави и Његовом вољом, оно (= човештво) је истински постало Његово сопствено човештво.

Поново, у својим писањима против Јована Граматика, Севир јасно ставља до знања да иако човештво ни у ком тренутку није одвојено од Божанства, ипак је оно стварно тело свим својствима човештва. Христос се назива Емануилом због стварности Његовог човештва и зато што је Он уистину Бог са нама, неизменљиво, несливно.

Пре сједињења и оваплоћења, Логос је био једностван, ни оваплоћен нишпи сложен. Али када је милостиво благодизволео постати човек не престајући при том да буде оно што је био, онда се Он назива Христом и Емануилом, именом које проистиче из дела – и Он постаје један са нама чињеницом да је у Својој Личности (hypostasis) сјединио са собом и шело које је једносушност нашем и које је покретано разумном и интелигентном душом.

Тело није бићисало пре тога, нишпи је већ било формирано, али у јединству са Њим оно је почело да бићише необјашњиво, тако да се зачеће, раст, постепени развој и рођење морају односити на оваплоћеног Логоса. Управо због тог суштинског јединства (душе и) шела, за које је природно да се зачне и обликује, расте и роди, иако је Он показао да је изнад природних закона јер се то догодило од Девнице... и Светог Духа... онај ко Га назива Христом, након сједињења најјачије га означава.³¹

У закључку, христологија Севира Антиохијског је у сваком погледу сагласна са св. Кирилом. Она је уистину, дубоко и потпуно православна, јер савршено изражава христологију Отаца светих Сабора у Никеји, Константинопољу и Ефесу. Не постоји ни једна јота којом се могу оправдати анатеме историјски упућене од стране византијског православља и ове анатеме могли су изрећи само они који тешко да су прочитали ишта од ових учења. Христологија древноисточних Православних Цркава стоји чврсто заједно са Севиром и Кирилом у одбацавању учења да разлика између природе Божанства и човештва оваплоћењем престаје да постоји као и свих других учења којима се нарушава или окрњује потпуна и савршена стварност Божанства и човештва од

²⁹ *ibid*, стр. 180.

³⁰ *ibid*, стр. 214.

³¹ *Против Јована Граматика*, стр. 236, наведено према Н.С.М., стр. 215.

којих је Христос. Али не треба да престанемо чврсто исповедати како се, ради нашег спасења, оваплоћењем Логос удостојио да, на начин како је овде објашњено, уједини човештво са Својим Божанством тако да нема промене или мешања, као што нема ни поделе нити раздвајања, већ видимо Једног Христа и Једног Господа, баш како Символ исповеда. Ово је значење израза „једна природа Бога Логоса оваплоћеног“ и ово мора и даље бити срце наше православне христологије.

превод са енглеског:
Иван Ђунисијевић

THE ORTHODOX CHRISTOLOGY OF SEVERUS OF ANTIOCH

Peter Farrington

***Summary:** The actual teachings of Severus of Antioch have become unjustly obscure, both among the Eastern Orthodox and even the Oriental Orthodox, who should value him more. Yet his manifest reliance and dependence on the teaching of Cyril of Alexandria, and the clarity of his thought, should make him a useful exemplar of the Christology of the Oriental Orthodox. The Christological teachings of the Eastern Orthodox are widely known and published, but in this time of ecumenical dialogue it seems that most of the Oriental Orthodox Christology that Eastern Orthodox learn is derived from second-hand and erroneous accounts that twist and distort what Oriental Orthodox have always believed.*

***Key words:** Severus of Antioch, Cyril of Alexandria, Chalcedon, Christology, nature, hypostatic union, hypostasis, ousia, Oriental Orthodoxy.*

ТЕКСТ И ТЕКСТУАЛНА КРИТИКА ИСТОРИЈСКИХ КЊИГА СТАРОГ ЗАВЕТА*

Алберт Мартен Волтерс

Анотација: Аутор укратко излаже преглед текстуалних сведочанстава старозаветних историјских књига, поменувши главне теорије које објашњавају разлике у текстовима и приказујући неколико примера значајних варијација текстова у овим књигама.

Кључне речи: Стари Завет, литерарна критика, библистика, кумрански списи, масоретски текст, Сейтуаини, шарјуми, Вулгата, Ворлаја, Пешија, теорије које објашњавају различитости

У расправи о текстуалној критици, реч *текст* има јасан технички смисао и односи се на тачан стил изражавања сачуваних манускрипта (= ручно писаних копија, рукописа) древних књижевних списа (или група списа). *Текстуална критика*, с друге стране, може да се опише као научна дисциплина која тежи да уђе у траг историји преношења текста датог списка како су га, у више наврата, ручно преписивали древни и средњовековни писари, и да обнови, колико је то могуће, меродавну полазну тачку („аутентични текст“) за превод и тумачење списка о којем је реч. У случају историјских књига Старог Завета (као и у случају јеврејске Библије као целине), овај циљ се постиже првенствено упоређивањем сачуваних јеврејских рукописа, и проучавањем постојећих древних верзија (односно, превода насталих у старини) са освртом на одређивање јеврејских текстова на којима су оне [тј. историјске књиге] засноване. (Треба напоменути да се *критика* у овом контексту односи само на научну анализу, и не наговештава ‘критику’ у смислу давања негативне оцене). Овај чланак ће прво дати кратак преглед текстуалних сведочанстава (рукописа и верзија који су тренутно доступни) за историјске књиге уопште. Друго, поменуће главне теорије које се тренутно предлажу ради објашњења текстуалне различитости коју одражавају различити рукописи и верзије. Треће, усредсредиће се на текстуалну историју шест основних књижевних јединица које чине старозаветне историјске књиге, обраћајући пажњу на било коју карактеристичну особину коју су проучаваоци открили. На крају, илустровањем метода текстуалне критике у историјским књигама даће неколико примера значајних текстуалних варијација у овим књигама и начина на које оне могу да се објасне.

* Наслов изворника: Albert M. Wolters, “Text and textual criticism,” *Dictionary of the Old Testament: Historical Books* (The IVP Bible Dictionary Series), ed. Bill T. Arnold & H. G. M. Williamson, InterVarsity Press, Westmont, Illinois 2005, стр. 954–960.

1. Текстуално сведочанство засновано на Историјским Књигама уопште

У суштини постоје две врсте сведочанстава који омогућавају проучаваоцима Светог Писма да прате историју библијског текста и да обнове ауторитативни „аутентични текст“. (Треба напоменути да је концепт „аутентичног текста“ споран, и да – на начин на који се овде користи – није обавезно да он искључује постојање ранијих облика тог текста). Ове две врсте сведочанстава се састоје од следеће две шире категорије „сведока текста“: рукописа и древних верзија.

1.1. Рукописи. Најдиректнији и најпоузданији сведоци су сами сачувани јеврејски рукописи. Сви они су ручно писане копије (обично на пергаменту или на папирусу) које су начинили древни или средњовековни писари стотинама година после настанка оригиналних текстова.

1.1.1 Масоретски шекл (гаље МТ). Ово је стандардизован јеврејски текст који су начинили јеврејски проучаваоци познати као „масорети“ („преносиоци“, „предавачи“) у вековима који претходе 800. г. по Христу и који наставља да буде основна полазна тачка за сва данашња проучавања јеврејске Библије. Главна новина у овом облику текста је увођење знакова за вокале као и других врста пажљивих текстуалних забелешки. МТ обухвата читав Стари Завет и данас постоји у неких шест хиљада копија, од којих је најстарији из око 1000. године после Христа. Иако ове копије МТ показују неке благе варијације, оне заједно чине чудо текстуалне једноликости. Вековима су овај облик текста и Јевреји и хришћани поистовећивали са изворним текстом јеврејске Библије.

1.1.2. Свици са Мртвог мора. Откриће свитака са Мртвог мора средином двадесетог века је довело до преокрета у проучавању текста Старог Завета, јер су они укључивали многе библијске манускрипте који су били више од хиљаду година старији од најстаријих постојећих копија МТ. Штавише, иако неки од ових библијских рукописа представљају форму консонантског текста (названог прото–масоретским) који је веома близак МТ, постоје и други који се значајно разликују од њега. Заправо, укупан значај открића свитака са Мртвог мора је био у томе што се тако схватило да је око смене старе и нове ере јеврејска Библија постојала у многим различитим текстуалним облицима. Међутим, постоје неки докази да је у то време прото–масоретски текст већ имао неку врсту привилегованог статуса.

1.2. Древне верзије. По природи ствари, преводи могу да служе само као посредно сведочење библијског текста, јер прво треба да се преведу уназад у хипотетички јеврејски оригинал пре упоређивања са сведочанствима из јеврејских рукописа. Штавише, древне верзије пружају вредне доказе јер често сведоче о јеврејском пра–тексту (или *Vorlage**) који је много старији – и стога ближи времену оригиналног текста – од било којег од постојећих јеврејских рукописа. Најважније древне верзије су следеће:

1.2.1. Сейшутаиниша (LXX). Далеко најстарија – и стога потенцијално највреднија – међу древним верзијама је грчки превод познат као Септуагинта (од латинске речи

* Немачка реч, означава текст који је постојао пре преводјења, текст који се реконструише враћањем превода уназад, тако да можемо да говоримо о јеврејском *Vorlage* тј. о предлошку Септуагинте, који се често разликује од садашњег јеврејског (масоретског) текста – *нап. прев.*

septuaginta што значи „седамдесет“). Строго говорећи, назив Септуагинта се односи само на грчки превод Петокњижја (Пентатеуха) који је настао у Египту у трећем веку пре Христа, и чији су аутори наводно седамдесеторица (или седамдесет и двојица) преводаца. Међутим, термин је касније проширен, тако да укључује и грчку верзију преосталих књига јеврејске Библије, као и одређен број других јеврејских религиозних текстова који су касније добили назив „апокрифи“ (мисли се на књиге ширег Канона, тзв. „другоканонске“ књиге – *нап. ирв.*). Историјске књиге се налазе међу овима преведеним касније, и њих су преводили различити преводиоци током другог века пре Христа. Они одражавају различите преводачке стилове и нивое стручности. Поређење са МТ показује да се пра-текст Септуагинте повремено разилази од МТ. Међутим, степен разилажења је често тешко установити, јер су неки грчки преводиоци можда слободније приступали јеврејском тексту са којег су преводили. Следећа компликација која се тиче Септуагинте је та што је оригинални превод (назван „старогрчки“ – „Old Greek“) прошао кроз низ исправки, или „рецензија“ (које често одражавају покушај да се грчки текст више прилагоди јеврејском тексту сличном МТ), које су део касније историје текста Септуагинте. Стога је ова историја веома сложена, нарочито због тога што је Септуагинта заузврат постала основа за низ „ћерки превода“, посебно за латинску верзију (старолатински превод, „*Vetus Latina*“) која се користила у Црквама са латинског говорног подручја. Треба се сетити да је током прва три века хришћанске Цркве Септуагинта била прихваћен облик Старог Завета и да су је многих сматрали богонадахнутом.

1.2.2. *Друге грчке верзије*. Овај термин се посебно односи на три превода у старини повезиваних са Теодотионом, Аквиллом и Симахом који су живели у другом веку по Христу, иако је недавно постало очигледно да елементи Теодотионовог превода воде до неких превода из првог века пре Христа (такозвани *kaige*–Теодотион). Нажалост, ове верзије су сачуване само у фрагментима. Међутим, сачувано је довољно тога што би указало како је њихов предлог изгледа близак МТ.

1.2.3. *Таргуми*. То су арамејски преводи већине књига јеврејске Библије, и у многим случајевима представљају интерпретативну парафразу пре него строги превод. Изгледа да су по пореклу били усмени а да су касније записани. Датирају од пре преласка из једне ере у другу па до средњег века. Има више примерака Таргума за Пентатеух али постоји само један за већину историјских књига, односно Таргум Јонатан за Пророке. Тешко га је датирати али се сматра да је настао до четвртог века по Христу. Његов изворник је изгледа близак МТ. Не постоји Таргум за Јездру и Немију, који припадају трећој групи књига (Списи, Писци) јеврејске Библије, не другом (Пророци). Постоји, међутим, одвојени Таргум за Књигу Дневника, која такође припада Списима. Због тенденције Таргума да се шире у образлагању текста, није увек могуће распознавати јеврејски са којег су преведени, али у деловима текста где та могућност постоји, изгледа да је оригинални јеврејски текст близак МТ.

1.2.4. *Пешитта*. Ово је стандардна сиријска верзија Светог Писма. Превод Старог Завета на сиријски је изгледа започет у другом веку после Христа, а већи део је завршен у трећем веку. Међутим, вероватно је да историјске књиге Дневника, затим Јездре и Немије нису биле преведене до негде после трећег века. Проучаваоци расправљају о томе да ли су преводиоци Пешите били Јевреји или хришћани, а могуће је да су то

били јеврејски обраћеници у хришћанство (како то тврди Вајцман (Weitzman)). Текст Пешите је изгледа прошао кроз значајну еволуцију, међутим, за већи део Старог Завета, његови најранији стадијуми изгледа одражавају текст који је заправо идентичан са МТ.

1.2.5. *Вулаша*. За разлику од других древних верзија, овај латински превод може да се датира са неком прецизношћу (390 – 405. година после Христа) и може да се припише познатом преводиоцу (црквеном писцу Јерониму Стридонском). Заснован је на јеврејском тексту који је веома сличан МТ.

2. Теорије које објашњавају различитост

Иако већина древних верзија, почевши од најраније *kaige*–Теодотиона из првог века пре Христа, изгледа рефлектује јеврејски текст који је веома близак МТ, и најранији облик Септуагинте и библијски рукописи са свитака пронађених код Мртвог мора показују значајну текстуалну различитост у вековима који претходе 100. години по Христу. Како можемо да објаснимо ову различитост? Четири угледна савремена проучаваоца Светог Писма дали су различите одговоре на ово питање (Wolters, 21–23).

2.1. *F. M. Cross Jr.* Крос је од свог учитеља В. Олбрајта (W. Albright) прихватио „теорију о локалном тексту“, према којој јеврејски рукописи Старог Завета могу да се повежу са три географске области: Египтом, Палестином и Вавилоном. Текстуално предање које потиче из ових области грубо одговара пра–тексту на којем почива Септуагинта, Самарјанско Петокињжје и МТ (Cross). Што се тиче историјских књига то значи да би требало разликовати египатско и вавилонско текстуално предање.

2.2. *S. Talmon.* Талмон повезује текстуалну различитост не са географском локацијом већ са религиозном припадношћу. Једно текстуално предање (Септуагинта) је сачувала хришћанска Црква, друго (МТ) рабински јудаизам а треће (Самарјанско Петокињжје) самарјанска секта. Међутим, веома је вероватно да су друге религиозне групе, сада непостојеће, преносиле нека друга текстуална предања (Talmon). Само прва два поменута предања су заступљена у историјским књигама Старог Завета.

2.3. *E. Tov.* Поред три врсте текстова које разликују Крос и Талмон, Тов признаје још два: једног карактерише изразита „кумранска ортографија“, која је веома распрострањена међу библијским свицима са Мртвог мора, и други који он назива „несврстаним“ (односно, оним који није јасно поистовећен ни са једним од остала четири) (Tov, 114–17).

2.4. *E. Ulrich.* Идући још даље са разликовањем типова текстова, Урлих тврди да једноставна тростука или петострука шема не може да оправда велику разноврсност старозаветних текстова насталих почетком нове ере. Уместо тога, он види узастопност „књижевних издања“ појединачних књига (или делова књига) као привремену етапу опште еволуције библијског текста према његовом канонском облику. Свако књижевно издање је произвео креативан уредник који је одговарао на нову религијску ситуацију, и свако такво издање може да се назове „основни текст“ узимајући у обзир писмене измене које су следиле (Ulrich).

3. Текстуално сведочанство засновано на појединачним историјским књигама

За сваку од шест текстуалних јединица историјских књига постоје специфичне црте текстуалних сведочанстава које треба да објасне егзегете ових књига. Као груб

индекс релевантности МТ онако како се оцењује у савременом текстуалном проучавању, расправа о свакој од шест јединица ће да укључи упућивање на први том серије *Текстуална кришика Старог Завета* (= *Critique textuel de l'Ancien Testament*) (STAT-I), који је издао Д. Бартелеми (D. Barthélemy) под покровитељством Уједињених Библијских Друштава (United Bible Societies). Овај том бележи расправе и закључке комисије састављене од шест водећих проучаваоца, узимајући у обзир главне предлоге да се пође од МТ. Треба напоменути да преправке о којима они расправљају укључују и измене у масоретској вокализацији (тј. знаковима за вокале које су додали масорети).

3.1. Књига Исуса Навина. Тема главне критике текста Књиге Исуса Навина је однос МТ и старогрчког превода, који изгледа одражава значајно различит јеврејски пра-текст, посебно у поглављима 5, 6, 20 и 24. У суштини, неки проучаваоци су закључили да старогрчки превод представља први од два „књижевна слоја“ Књиге о Исусу Навину, док је други слој представљен у МТ и у другим древним верзијама (укључујући касније исправке Септуагинте) (Тов, 327–32). Проучаваоци се не слажу око тога који од ова два типа текста представља валиднију традицију. Међутим, чак и они који генерално више воле МТ обично прихватају бар неке делове старогрчког текста, на пример списак од једанаест градова синова Јудиних после ИНав. 15, 59, или левитске градове Рувимове у ИНав. 21, 36–37. Једно од најзначајнијих открића међу свицима са Мртвог мора су два фрагментарна рукописа Књиге Исуса Навина који изгледа припадају истом типу текста као што је онај на којем почива старогрчки текст. STAT-I расправља о деведесет и четири места за која су предложене измене у Књизи Исуса Навина из МТ (656 стихова), и прихвата измене за тридесет и три места, од којих је већина на основу старогрчког текста. Ово је укупно у просеку једна прихваћена измена на сваких 19,9 стихова.

3.2. Књига о Судијама. Свици са Мртвог мора садрже неке провокативне делиће јеврејског текста Књиге о Судијама (углавном деветог поглавља), али су исувише фрагментарни да би било какав чврст текстуални закључак могао да се изведе из њих. Занемаривши ово, главни текстуални проблем је однос између две различите верзије Књиге о Судијама из Септуагинте, које се обично означавају као А и Б. Оне су толико различите да их Ралфово (Rahlf) издање Септуагинте штампа обе, једну поред друге. Неки проучаваоци су закључили да оне представљају одвојене и независне преводе јеврејског текста, док други виде једну као темељну ревизију друге на основу развијања јеврејског изворника (тј. *Vorlage*). Тако Бодин (W. R. Bodine) тврди да текст Б одговара теодотионовској исправци текста Септуагинте, а да је текст А ближи каснијој хексапларној исправци. STAT-I расправља о 86 места на којима су предложене измене за Књигу о Судијама из МТ (618 стихова), и прихвата измене за 12 њих, што даје просек од једне прихваћене измене на сваких 51,5 стихова.

3.3. Прва и Друга Књига Самуилова. Опште је прихваћено да је јеврејски текст Књига Самуилових слабо сачуван. У МТ има доказа о многим грешкама приликом преписивања, нарочито има примера хаплографије (преписивачких пропуста насталих понављањем слова, посебно на крају речи). Уз помоћ древних верзија, нарочито помоћу Септуагинте, проучаваоци из 19. века, попут Јулиуса Велхаузена (J. Wellhausen) и Семјуела Драјвера (S. R. Driver), успели су да исправе добар део ових оштећења. Иако су други проучаваоци били критични према њиховим напорима, посебно према

њиховом ослањању на Септуагинту, њихов труд је оправдан у двадесетом веку када се испоставило да свици са Мртвог мора садрже одређен број фрагментарних јеврејских рукописа који су потврдили верзију Књига Самуилових из Септуагинте (4QSam^a, 4QSam^b и 4QSam^c). Ово су били рукописи које је било могуће датирати на период пре Христа – у ствари у случају 4QSam^b, на средину трећег века пре Христа. (Још детаљнија анализа [McCarter 1980, стр. 7–10] је показала да кумрански рукописи Књига Самуилових најближе одговарају одређеној фази у развоју текста Септуагинте: не оригиналном старогрчком тексту из другог века пре Христа – који је већим делом сачуван у Ватиканском Кодексу (Codex Vaticanus) – нити Лукијановој исправци из четвртог века после Христа, већ „прото–лукијанској“ фази која се налази негде између њих.) Услед открића ових раних рукописа Књига Самуилових, егзегете и преводиоци су данас склонији поправљању Књиге Самуилове из МТ него што су икада били. По речима Макартера (Р. К. McCarter), чији је коментар на Књиге Самуилове на првом месту укључио сведочанства из кумранских списа, „...више није могуће бранити текстуалну реконструкцију која се заснива искључиво на МТ или се окреће другим верзијама само онда када је МТ неодговарајући“ (McCarter 1980, стр. 8). У исто време, неопходно је бранити се од својеврсног еклектичног атомизма, који бира и одабира делове или из МТ или из *Vorlage* (једног стадијума развоја) Септуагинте без обзира на унутрашњу повезаност различитих делова сваке од њих. Овако је могуће показати да и старогрчки и масоретски текст Прве Књиге Самуилове имају сопствени интегритет, који се губи ако се било који текст измени на *ad hoc* начин (Walters). *STAT-I* расправља о 308 места за која су предложене измене у МТ 1. и 2. Књиге Самуилове (1506 стихова), и прихваћене су измене за 69 места, што укупно чини просек од једне прихваћене измене на сваких 21,8 стихова.

3.4. Прва и Друга Књига о Царевима. Иако постоје неки фрагментарни јеврејски рукописи Књига о Царевима међу свицима са Мртвог мора, они скоро и да немају текстуално–критичке вредности. Кратки одломци који су сачувани углавном потврђују МТ. С друге стране, Књиге о Царевима из Септуагинте (познате као 3. и 4. Књига Царства) се у одређеним деловима доста разликују од МТ. Тако постоји одређен број „разноврсности“ (кратких антологија пасуса истргнутих из различитих делова Писма) које су убачене у текст на различитим местима; читави блокови текста су пребачени (нпр. 1. Цар. 20–21), и уведен је читав хронолошки систем који се не слаже са оним који се налази у МТ. Опште је прихваћено, међутим, да ове измене не представљају независну јеврејску текстуалну традицију. Уместо тога, оне су највероватније новине које су уведене унутар самог грчког текстуалног предања. Када се ове измене одбаце, основни јеврејски текст је изгледа близак МТ. *STAT-I* расправља о 174 места за која су предложене промене у 1. и 2. Књизи о Царевима из МТ (1563 стиха), и прихвата измене за 19 места, што је укупно у просеку једна прихваћена измена на сваких 80,8 стихова.

3.5. Прва и Друга Књига Дневника. Осим једног изузетка (4QChr), не постоји скоро ништа у свицима са Мртвог мора што би било релевантно за текст књига Дневника, и чак је и изузетак толико минималан да нема скоро никакву текстуално–критичку вредност. Узимајући у обзир древне верзије, у случају Књига Дневника Пешита је та

која представља текстуалну критику са посебним проблемима, а не Септуагинта. Септуагинта овде изгледа садржи прилично буквалан превод јеврејског изворника (*Vorlage*) који блиско одговара МТ. Што се тиче Пешите, иако уопштено у остатку Старог Завета она одражава (бар у својим најранијим сведочењима) јеврејски изворник који је близак МТ, то није случај са Књигама Дневника. Овде се Пешита често разилази са МТ. Међутим, у овом случају ово разилажење не треба да се узме као доказ алтернативног јеврејског текстуалног предања, већ пре као наговештај да је преводилац Књига Дневника из Пешите преводио са лошег јеврејског рукописа који је био нечитак на многим местима, што га је приморало да или изостави нечитке делове текста или да користи своју машту како би реконструисао делимично читљиве пасусе (Weitzman, стр. 112–21). Иако је јеврејски текст Књига Дневника генерално добро очуван, постоји изузетак код личних имена која се јављају у изобиљу у генеалогима и пописима особа. Она су често преношена у прилично искривљеном облику због тога што њихов контекст нема ефекат аргумента или приче. Други посебан проблем у Књигама Дневника је њихов однос са изворима, а то су, по свој прилици, Књиге Самуилове и Књиге о Царевима. Књига о Царевима се не може, без препрека, користити да исправи паралелне пасусе у Дневницима, јер се Хроничар (аутор Књига Дневника – *јрим. јрев.*) често разликује од својих извора. *СТАТ–I* расправља о 205 места за која су предложене измене у 1. и 2. Књизи Дневника из МТ (1763 стиха), и прихвата измене за 30 места, што је укупно у просеку једна прихваћена измена на сваких 58,8 стихова.

3.6. Књига Јездрина и Књига Немијина. Ове књиге су необичне због тога што немају Таргуме. С друге стране, грчки превод у Септуагинти је замењен 1. Јездрином, књигом која је алтернативна верзија Књиге Јездрине и Књиге Немијине, али са значајним изостављањима, додацима и премештањима. Однос између ових грчких верзија и јеврејско–арамејског текста канонских књига је сложен и дикутабилан. Штавише, постоје места где семитски текст МТ може да се исправи на основу грчког текста. Ово питање је још више закомпликовано открићем три фрагмента јеврејског и арамејског текста Књиге Јездрине (4QEzra) у кумранским рукописима. *СТАТ–I* расправља о 99 места за која су предложене промене у Књизи Јездриној и Књизи Немијиној из МТ (684 стиха), и прихвата измене за 15 места, што је укупно у просеку једна прихваћена измена на сваких 45,6 стихова.

4. Илустративни примери

4.1. Прва Самуилова 10, 1. Овај стих у NRSV (*New Revised Standard Version* – један од савремених превода Светог Писма на енглески језик – *јрим. јрев.*) гласи (подвлачење је наше): „Тада Самуило узео уљаницу, и изли му уље на главу, па га целива и рече: ‘Није ли те помазао ГОСПОД да будеш вођа над народом његовим Израђљом? Владаћеш над народом Господњим и избавићеш их од руку непријатеља њихових. Сада ће ово да буде знак тебе да те је ГОСПОД помазао да будеш вођа над његовим наследством’.” Речи у курсиву се не јављају у МТ, али се налазе у Септуагинти. Могуће је да су се ове речи налазиле и у јеврејском тексту, али да је древни преписивач, када је преписивао овај пасус из јеврејског рукописа, несмотрено прескочио са прве реченице „Господ те је помазао да будеш вођа над“ на исту такву у другом делу стиха, тиме изостављајући део који је у курсиву (пример хаплографије или параблепсиса). Ову грешку су затим

преписивали други писари, и на крају су све верзије јеврејског текста задржале скраћену верзију овог стиха. Међутим, комисија *СТАТ-1* верује како је више вероватно да овде није дошло до изостављања из МТ, већ до проширења у Септуагинти, и да овај део може безбедно да се занемари приликом превођења. Исто важи и за NIV (*New International Version* – такође савремени превод Писма на енглески – *џрим. џрев.*).

4.2. Прва Самуилова 10, 27–11, 1. Поново, ови стихови у NRSV гласе (подвлачење је наше): „А људи неваљали рекоше: ‘Како ће нас овај [Саул] избавити?’ И презираху га и не донесоше му дара. Али он је чувао свој мир. *Сада је Нас, краљ Амонаца, мучно ућешавао Гада и Рувима. Вадио би десно око свакоме од њих и није хтео да дарује избавишља Израиљу. Није остао нико међу Израиљом преко реке Јордан коме Нас, краљ Амонаца, није извадио десно око. Али је било седам хиљада људи који су побеђили од Амонаца и ушли у Јавис Галадов.*“ У овом случају, речи у курзиву нису додате зато што су пронађене у једној или више древних верзија већ зато што се заправо налазе у Књизи Самуиловој у једном Кумранском рукопису (4QSam^a) – рукопису који је око хиљаду година старији од било које постојеће копије МТ, и због тога треба да се схвати озбиљно. Штавише, јеврејски историчар Јосиф Флавије такође помиње причу која се овде налази у курзиву. И опет, међутим, аутори *СТАТ-1* нису били убеђени да су ове речи оригинални делови јеврејског текста. Слично томе, у свој превод их не укључују ни преводиоци NIV–a.

4.3. Друга Самуилова 21, 19. Превод МТ овог стиха гласи: „И опет наста други рат у Гову са Филистејима; и Елханан син Јаре–Орегимов, Витлејемац, уби Голијата Гетејина, коме дршка копља беше као вратило“ (NRSV). Ово је заиста зачуђујућа тврдња, јер у добро познатој причи о Давиду и Голијату из Прве Књиге Самуилове 17 (која је првобитно била део исте библијске књиге као и Друга Самуилова) пише да је Давид, а не Елханан, био тај који је убио Голијата Гетејина. Међутим, ову загонетку можемо решити када упоредимо пасус из Прве Књиге Дневника 20, 5, који је очигледно паралелан пасус. Ту можемо да прочитамо следеће (наглашавање наше): „Наста опет рат с Филистејима, у ком Елханан син Јаиров уби *Ламију браћа* Голијата Гетејина, коме копљача беше као вратило“ (NRSV). У овом пасусу Давид је Голијатов убица, а Елханан је убио Голијатовог брата. Од два паралелна пасуса о Елханану, први из Друге Самуилове а други из Прве Дневника, изгледа да је овај други претрпео неке текстуалне измене: реч за „вратило“ (*oregim*) је постала део имена оца Елханановог, „Лахми брат“ је постало „Витлејемац“ (Bethlehemite), то је збрка која се разуме у светлости основног јеврејског текста (‘*tlhmy*’*hy* постаје *bythlhmy*). Можда је изненађујуће да ни NRSV нити NIV не исправљају наш текст у светлости његовог паралелног текста, посебно будући да је то већ урађено у KJV (*King’s James Version* – превод Библије краља Џејмса – *џрим. џрев.*), где у 2. Сам. 21, 19 стоји: „Елханан син Јаре–Орегимов уби *браћа* Голијата Гетејина“, са белешком која упућује на паралелни пасус. Овде *СТАТ-1* признаје измену у МТ, иако не дозвољава враћање појма „брат“.

По природи ствари, ова три илустративна примера (као заиста и читава даља расправа) истакла су варијације које могу да се примете у текстуалном преношењу историјских књига јеврејске Библије. Међутим, треба нагласити да је релативна једноликост сведочења о библијском тексту далеко већа него њена разноликост, и да је велико мноштво текстуалних варијанти безначајно с обзиром на књижевни, историјски и ре-

лигиозни значај прича које ове књиге носе. У већини случајева, текстуални раскораци који се називају под микроскопом текстуалног критичара су као покрети четкицом на импресионистичкој слици, који се ненаметљиво сливају у уметничко дело када се посматрају са одговарајуће даљине.

превод са енглеског:
Маријана и Срећко Петровић

Библиографија:

D. Barthélemy, *Critique textuel de l'Ancien Testament. 1. Josué, Judges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Rapport final du Comité pour l'Alliance Biblique Universelle* (OBO 50/1; Fribourg/Suisse: Editions Universitaires, и Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982).

W. R. Bodine, *The Greek Text of Judges* (Chico CA: Scholars Press, 1980).

F. M. Cross Jr., "The Evolution of a Theory of Local Texts," у *Qumran and the History of the Biblical Text*, ed. F. M. Cross and S. Talmon (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975), стр. 306–20.

S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel* (Oxford: Clarendon Press, 1913 [1980]).

P. K. McCarter, *1 Samuel* (AB, Garden City, NY: Doubleday, 1980); idem, *Textual Criticism: Recovering the Text of the Hebrew Bible* (Philadelphia: Fortress Press, 1986).

S. Talmon, "The Textual Study of the Bible – A New Outlook," у *Qumran History of the Biblical Text*, ed. F. M. Cross and S. Talmon (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975), стр. 321–400.

E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress/Assen: Van Gorcum, 1992).

E. Ulrich, "Multiple Literary Editions: Reflections Toward a Theory of the History of the Biblical Text," у *Current Research and Technological Developments on the Dead Sea Scrolls: Conference on the Texts from the Judaean Desert, Jerusalem, 30 April 1995*, ed. D. W. Parry and S. D. Ricks (STDJ 20; Leiden: Brill, 1996), стр. 78–105.

S. D. Walters, "Hannah and Anna: The Greek and Hebrew Texts of 1 Samuel 1," *JBL* 107 (1988), стр. 385–412.

M. P. Weitzman, *The Syriac Version of The Old Testament: An Introduction* (University of Cambridge Oriental Publications 56; Cambridge University Press, 1999).

J. Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuelis Untersucht* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1871).

A. Wolters, "The Text of the Old Testament," у *The Face of Old Testament Studies. A Survey of Contemporary Approaches*, ed. D. W. Baker, B. T. Arnold (Grand Rapids: Baker Books, 1999), стр. 19–37.

E. Würthwein, *The Text of the Old Testament: An Introduction to the Biblia Hebraica* (2d ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1995).

TEXT AND TEXTUAL CRITICISM OF THE OLD TESTAMENT HISTORICAL BOOKS

Albert M. Wolters

***Summary:** Textual criticism can be described as the scholarly discipline that seeks to trace the history of the transmission of the text, copied by ancient and medieval scribes, and to recover, as much as possible, an authoritative starting point ("the original text") for the translation and interpretation. The present article will first give a brief overview of the textual evidence (manuscripts and versions) that is currently available for the Old Testament Historical Books in general. Second, it will mention the main theories currently being proposed to account for the textual diversity that the manuscripts and versions reflect. Third, it will focus on the textual history of the six primary literary units comprising the Historical Books, noting any distinctive features that scholars have discovered. Finally, by way of illustrating the business of textual criticism in the Historical Books, it will give a few examples of significant textual variants in these books and how they can be explained.*

***Key words:** Old Testament, textual criticism, biblicists, Qumran scrolls, Masoretic text, Septuagint, Targums, Vulgate, Vorlage, Peshitta*

БОГ ИЗРАИЉЕВ И ЦРКВА*

Бревард С. Чајлдс

Апстракт: Аутор разматра однос Новог и Старог Завеша, као и континуитет новозавештне Цркве са старозавештним Израиљом, у контексту хришћанске вере у Бога Сведоштво из Старог Завеша.

Кључне речи: Шема, Декалој, Нови Завеш, Свето Писмо, канон, Народ Божији, Црква, синагога

Испитивање тврдње о континуитету

Наше проучавање потврђује како Нови Завет доследно тврди да је у континуитету са старозавештним схватањем Бога. Али да ли је ова тврдња, у суштини ствари, тачна? Или је случај такав да старозавештно сведочење Бога једноставно не може да се посматра онако како то Нови Завет покушава да уради, и да је наводни континуитет онај неприродан који чини неправду Старом Завету? Начин на који може да се приђе проблему био би одредити како су старозавештна схватања Бога служила у својим аутентичним, историјским контекстима, и затим их упоредити са новозавештном употребом. Овај метод се не састоји од упоређивања учења или идеја и представа о Богу. Пре би циљ био да се види да ли може да се одреди конкретна улога сведочења у датим околностима, затим би требало скицирати унутрашњи покрет унутар оквира употребе сведочења у Старом Завету. На крају, тражила би се повезаност између унутрашњег покрета и спољашње структуре старозавештног сведочења са његовом функцијом унутар Новог Завеша. Додатна контрола се примењује када се започне са специфичним пасусом из Старог Завеша који се цитира у Новом. Ово обезбеђује заједничку тему, бар за почетак.

1. ПнЗ. 6, 4 – „Шема Јисраел“ – се у Новом Завету често цитира, или се често алуира на овај пасус (Мк. 12, 29; Рим. 3, 29 итд.). Ово изложење, које ће постати класичан израз монотеизма за јудаизам, јавља се у Поновљеним Законом као резимирани исказ о заветном односу између Јахвеа и Израиља. Јединство у личности Божијој захтева потпуну верност једном заветном Богу. Као што је добро познато, ова објава из Поновљених Закона није теоријска претпоставка која поставља питање постојања или непостојања других богова, већ се јавља у контексту савеза, и управљена је према одржавању тог односа. Израз из Поновљених Закона одражава забринутост читаве књиге за јединство и светост у богослужењу Народа Божијег, који је био у опасности од дељења услед надирања пагана. Међутим, ово предање је древно и већ је формулисано у

* Наслов изворника: Brevard S. Childs, *Biblical Theology in Crisis*, Westminster Press, Philadelphia 1970, стр. 211–219.

Декалогу: „Немој имати других богова осим мене“. Код каснијих пророка исповедање Јахвеове објаве над Израиљем је проширено до објаве потпуног јединства. Други богови су обмана. Нема бога осим Јахвеа (Ис. 45, 14). Само Јахве је Бог (Ис. 37, 16). „Ја сам први и ја сам последњи; и осим мене нема Бога. Ко је попут мене?“ (Ис. 44, 6 и даље).

Па ипак, овај радикални захтев за монотеизмом Старог Завета, који искључује идолатрију у свим облицима, није облик монизма. То није теорија Божијег јединства која искључује напетост између његове иманенције и његове трансцендентности. Стари Завет још увек може да говори о теофанијама, о „гласницима Јахвеовим“ (*malak YHWH*), о његовој „слави“ (*kabod*), „имену“, и „лику“. Нити је укинута напетост између његове вечности и његове привремености. Он је „од вечности до вечности“ а ипак учествује у историји откривења новим откривањем своје воље човечанству (Исл. 6, 2 и даље; Ис. 43, 19). Он је Бог који се открива а који је ипак и скривен (Јов 13, 24) – онај у којем напетости између његове праведности и милости нису теоретски повезане.

Новозаветно коришћење Ш^еме указује да је Црква видела себе у потпуној сагласности са Старим Заветом и јудаизмом у погледу Божијег јединства. Међутим, у исто време она је тежила томе да повеже Христа са Богом унутар оквира старозаветног сведочења Бога. Црква је то учинила коришћењем поларитета унутар самог Старог Завета. Исус је био „реч“ која је била са Богом приликом стварања; он је био божанска „Премудрост“ (*Приче Соломонове*, поглавље 8), и „слика Божија“. Нови Завет, као ни Стари Завет, није почео да формулише своје богословље као философску рефлексију. Радије, унутар старог савеза који је народ ране Цркве наследио и унутар учеништва којем су били посвећени покушавали су да схвате шта је Бог чинио у Исусу Христу.

2. Сведочанство у Постању, о Богу као Творцу неба и земље, решено је у Новом Завету, и одражава се у хришћанској Литургији и теологији од почетка (2. Кор. 4, 6; Кол. 1, 15; Јевр. 4, 4; итд.). Међутим, Нови Завет придаје већу важност концепту искупљења као новог стварања и ишчекивања новог неба и земље. Очигледно овај поларитет између старог и новог стварања није јединствен за Нови Завет већ је наслеђен из Старог. Пророци и апокалиптички писци сведоче последње дело Божије – понекад сачињено од обновљења старе творевине, понекад као потпуно нову творевину – која ће употпунити Божији план за свет упркос множини људског греха и космичког зла. У неким деловима Старог Завета писци сведоче о новој твари не покушавајући да је повежу са првом творевином. Али посебно су код девтеро–Исаије (друго–Исаије) творевина и есхатолошко искупљење спојени у једно велико дело Божије, чијом вољом су творевина и искупљење једно (Ис. 51, 6).

Проблем повезаности између есхатолошке наде Цркве и вере Старог Завета није се јавио у смислу есхатолошке наде искупљења као новог стварања, већ пре од стране оних који су унутар Цркве тежили да разреше старозаветну тензију између новог и старог одбацујући прво стварање. Да је овај покрет био успешан, заиста би се забио клин између Бога Творца из Старог Завета и Христа Искупителја Цркве. Како се то десило, борба са Маркионом у другом веку као исход је имала развој формулисања вероисповедања које је потврдило слагање Новог Завета са Старим у исповедању Бога као Творца и Искупителја. Оба Завета су јединствена у сведочењу Божијег искупљења, не као поништавања његове творевине, већ као употпуњења.

3. Божији заветни однос са Израилем је потврђен и у Новом Завету. На неким местима писци Новог Завета једноставно за себе претпостављају да су део Израиља којем је дат Завет (Дела 5, 30). На другим местима се савез користи као приказ Божије доброте и Израилеве непослушности (Јн. 1, 49). Али Нови Завет најчешће говори у погледу Новог Савеза којим је Црква на првом месту схватала свој однос са Богом у Христу. Очигледно је Нови Завет пронашао потврду своје теологије новог завета у пророцима, посебно у Јер. 31, 31. Спор између Цркве и синагоге се јавио у односу на то да ли је Мојсијев савез био непрекршив или условни, и да ли је Нови Савез потврда старог или његово укидање.

Враћамо се Старом Завету како бисмо испитали првобитну улогу савеза са Израилем и како бисмо истражили његов унутрашњи покрет. Пре свега, предање у Изласку и Поновљеним Законом је јединствено у посматрању савеза као благодатног дела које је потекло од Бога. Израил није достигао статус савеза, нити му је он био додељен у облику који је био условљен испуњавањем одређених услова. Штавише, једном кад је Израил постао народ савеза, следио је императив за послушност, и благослови савеза су били условљени верним одговором. Израил је био одвојен од свих народа као Божије „благо... народ свет“ (Изл. 19, 5 и даље).

Друго, иако су пророци ретко користили термин „савез“, често упућују на ту тему. Они претпостављају посебну Израилеву повлашћеност пред Богом, али закључују да посебна наклоност повлачи са собом посебан суд (Амос 3, 2). Пророци говоре о предстојећем Божијем суду над Божијим непослушним народом што сасвим и непомирљиво руши претходни однос. Исаија се обраћа Израилу као „народу Гоморе“ (Иса. 1, 10) и додељено му је да ојача њихова срца док се не изврши пуноћа суда (поглавље 6, 9 и даље). Осија преокреће образац савеза: „Надени му име Не–мој–народ,* јер ви нисте мој народ и Ја нисам ваш Бог“ (наш превод са енглеског – *йрим. йрев.*) (Ос. 1, 9); Језекиљ описује читаву историју искупљења као историју изопачености и непослушности која се погоршала (Језек. 16, 1 и даље).

Треће, упркос неублаженом суду Израил остаје Народ Божији, и дијалектика између Божијег суда и његовог искупљења никада није сасвим укинута. Осија предвиђа дан када Бог ипак рећи Израилу „ти си мој Народ“ (Ос. 2, 23). Девтеро–Исаија пише: „Не бој се... јер ти је муж Творац твој... Замало оставих те,... али ћу те вечном милошћу помиловати“ (Иса. 54, 4 и даље). На крају, Јеремија најављује пророштво од Бога: „Није ли ми Јефрем мио син? Није ли дете предраго? Откад говорих против њега, једнако га се опомињем... Доиста ћу се смиловати на њега, говори Господ“ (Јер. 31, 20).

Како се новозаветно схватање Божијег савеза са Израилем доводи у везу са старозаветним опсегом сведочења? Павле је кључни сведок на којем ово треба проверити. Интересантно је то што Павле прилази проблему Божијег односа са Израилем на дијалектички начин. С једне стране, он у Посланици Галатима наглашава коренит дисконтинуитет између „Израиља по Духу“ и „Израиља по плоти“. Црква се састоји од људи који су различити по каквоћи од оних који су „старог века“. Они су Божија „нова творевина“ (Гал. 6, 15). Пошто је ново дошло, Црква живи у садашњем есхатолошком тренутку и ни обрезање (знак савеза) ни необрезање не значе ништа. Пре нови Народ,

* „Јоамија“ у преводу Ђуре Даничића, тј. Ло–Ами, што би значило „Не–мој–народ“ – *най. йрев.*

позван из таме, корача уз Духа којем је Закон прошлост. Раскид са прошлошћу је тако коренит да Павле чак може да се обрати Цркви као „Израиљу Божијем“ (стих 16).

С друге стране, Павле говори у оквирима потпуног континуитета са Израиљем у Посланици Римљанима, у поглављима 9 до 11, и инсистира на томе да постоји само један народ Божији, наиме, Израиљ. Незнабошци су само накалемљени на једно стабло. Павле категорично негира да је Бог одбацио свој народ. Суд над Израиљем је Бог користио у искупитељску сврху као благослов народима, и како је неверје Израиљево користило незнабошцима, тако је, заузврат, њихова вера допринела Израиљу. На крају, „читав Израиљ“ ће бити спашен (Рим. 11, 25 и даље).

Као закључак, иако се Павлова порука у погледу савеза са Богом знатно разликује од Старог Завета, ипак је његово сведочење ухватило унутрашњи покрет старозаветног сведочења елемената суда и спасења, дисконтинуитета и континуитета унутар Божијег савеза са његовим Народом.

Богословска промишљања о канонском сведочењу

Сада бисмо волели да започнемо нека богословска размишљања која одлазе изван описног задатка библијског богословља, а као контекст ћемо користити сведочење читавог хришћанског библијског Канона. Занимљиво је сетити се осталих скорашњих богословских покушаја да се развије схватање Бога из другачијег контекста. Посебно се мисли на Тилихов (Tillich) онтолошки приступ „на подлози бића“, на Бултманов (Bultmann) егзистенцијални став који не може да говори о Богу осим преко антропологије, на Алтизера (Altizer) и на теологе „смрти Бога“ који говоре да је Бог Старог Завета умро са Христом како би јавио ослобођење човека од сујеверја, и на „нову левицу“ која идентификује Бога са служењем ближњима и хуманизовањем друштвених структура. Можда је једина ствар која је заједничка овим савременим алтернативама њихов неуспех да озбиљно схвате библијски Канон.

Шта заправо значи тумачити Нови Завет у светлу Старог? Прво, сведочење Старог Завета о Богу Израиљевом обезбеђује матрицу по којој су сачињене христолошке објаве Новог Завета. Не можемо да схватимо Исуса Христа одвојено од онога што је Бог чинио као Творац света, као Онај који је склопио савез са Израиљем, водећи и управљајући народима у суду и у милости. Вера хришћанске Цркве није саздана на Исусу из Назарета који је имао јеврејско порекло, већ је вера упућена Богу, Богу Израиљевом, Творцу света, Оцу Господа нашег Исуса Христа. Сведочење Старог Завета о Богу служи Цркви, не као интересантно залеђе Новом Завету, нити као историјска припрема за Христов долазак, већ као живи преносилац Духа којим он наставља да се суочава са Богом.

Друго, старозаветно сведочење Бога као контекст из којег се разуме Нови Завет чува хришћане од било каквог окрњеног тумачења Божијег дела у Христу које би физички свет одвојило од духовног, које би одвојило објективу акцију од унутрашње мотивације, народ Божији од појединачног верника, и посвећеност Завету од аутентичног постојања. Већина јереси кроз историју хришћанске Цркве потиче од искривљеног наглашавања Новог Завета који се насумице одсеца од свог старозаветног сидришта.

Треће, старозаветно сведочење Бога наставља да обезбеђује првенствено сведочење о димензијама Божије природе и циљева који су, далеко од тога да су кориговани, одржани и поновљени у Новом. Божија праведност није на крсту заобиђена, већ је испуњена. Божија светост није оваплоћењем смањена, већ је укореењена. Јединство Божије није Сином угрожено – већ је потврђено. Тајна Божија није постала очигледна већ је пројектована у нове димензије чуда и славе.

Супротно овоме, шта значи тумачити Стари Завет у светлу Новог? Прво, Нови Завет сведочи о неуспеху Израиља да одговори на савез који је по вољи Божијој. Стари Завет не представља историју растуће послушности или повећане просвећености, већ се завршава неслагањем и несигурношћу. Лаган континуитет изражен у фрази „јудео–хришћанско наслеђе“ је стављен насупрот новозаветног сведочења о Исусу Христу, које сведочи о његовом страдању, одбачености и смрти од руке изабраног народа. Нови Завет остаје камен спотицања јер се надовезује на објаве Писама Израилевих и у њима налази сведочење о одбаченом Месији Божијем.

Друго, новозаветно сведочење о Христу као контекст за разумевање Старог Завета упућује на чињеницу да не постоји ниједан аспект о сведочењу старог савеза на који Господ Цркве није утицао. Нови Завет исповеда Христа као Творца, Вечну Премудрост, Искупитеља Израиља, и Судију. Не постоји део старозаветног учења који може да стоји сам и нетакнут откривењем Сина. Ово значи да често упућивање на термин „христомонизам“ покреће лажно питање, које не успева да схвати динамику тројичног богословља.

Треће, новозаветно сведочење о Христу обезбеђује контекст преко којег могу да се схвате тензије унутар старозаветног сведочења Бога. Његова правда и Његова милост су сједињене у смрти Христовој, Његова трансцендентност и Његова иманенција у Оваплоћењу, Његово царствовање над небом и земљом у владавини Његовог Христа. Захтев за јединством унутар Новог Завета је теолошко исповедање које види обећање из перспективе његовог испуњења.

Четврто, новозаветно сведочење о Христу чува Стари Завет од извртања којем је подложен онда када се истргне из читавог контекста. Бог Старог Завета није Бог само Израиља, већ Бог свих народа. Физички благослови овог света – живот, земља, народ – су наследство које упућује на крајњу награду која је сам Бог. Човеково богослужење, његова дела милосрђа, и потрага за Богом су узалудна и безначајна стремљења без Духа Божијег који мртвим облицима удахњује живот.

На крају, шта значи тумачити библијско сведочење о Богу у светлу божанске стварности, и Његову стварност у светлу сведочења? Прво, Писма упућују на самог Бога. Знати нешто о Богу није исто што и познавати Бога. „Ко се хвали нека се хвали тим што разуме и познаје мене“ (Јер. 9, 24). Бог Светог Писма није теолошки систем, већ живи и делајући Бог, онај којим се данас бавимо. Суочени смо не само са древним сведочанствима, већ са нашим Богом који је Вечно Присуство. Молитва је саставни део проучавања Светог Писма јер она наслућује да Дух води читаоца преко писане речи до самога Бога. Опет, послушност је извор исправног познавања Бога. Петар је рекао Христу: „Госпode, а шта ће овај човек?“. Христос је одговорио: „Шта је теби то тога? Ти пођи за мном“ (Јн. 21, 22). Хришћанин је вођен из вере у веру, али у контек-

сту верног одговора Богу и његовом Народу. Коначно, хришћански тумач тежи да научи да користи језик вере који чита у Светом Писму. Древни посредник постаје живи преносник у присуство Божије само утолико уколико постаје сведочење сваке нове генерације. Он (= тумач) не може да имитира прошлост али може да према крају буде управљан пророцима и апостолима како би се научио да говори језиком вере у својем добу.

превод са енглеског:
Маријана и Срећко Петровић

THE GOD OF ISRAEL AND THE CHURCH

Brevard S. Childs

***Summary:** The author observes the relation between the New and the Old Testament as well as the continuity of the New Testament Church with the Old Testament Israel in the context of Christian faith in God Almighty from the Old Testament.*

***Key words:** Shema, Decalogue, New Testament, Holy Scripture, Canon, People of God, Church, synagogue*

Contents

Summaries

St. Gregory of Nyssa

Oratio Catechetica Magna I–II (no summary) 3

St. Cyprian of Carthage

De Catholicae Ecclesiae Unitate (no summary) 13

Vicar Bishop of Dioclea Jovan (Purić)

The Theological Basis of St. John Chrysostom's Grace Pedagogy 55

Miroslav P. Popović

The Aspects of the Byzantine Iconoclasm and the Dogma
on Veneration of Icons – Anticipation of Reformation? 68

Greek Orthodox Patriarch Petros VII of Alexandria

Christianity and Islam in Dialogue 71

V. Rev. Fr. John Anthony McGuckin

The Church: Bride of the Lamb 79

Hieromonk Alexander Golitzin

Liturgy and Mysticism: The Experience
of God in Eastern Orthodox Christianity 126

Protopresbyter Georges Vasilievich Florovsky

Revelation and Interpretation 139

Peter Farrington

The Orthodox Christology of Severus of Antioch 156

Albert M. Wolters

Text and Textual Criticism of the Old Testament Historical Books 166

Brevard S. Childs

The God of Israel and the Church 172

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

27-1

Теолошки погледи : версконаучни 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