



ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

ВЕРСКОНАУЧНИ ЧАСОПИС

Година 39

Београд, 2009.

Број 1-3

Издавач:

Свети Архиепископски 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
Градимиr Станић

Секретар редакције:

Снежана Богојевић

Лектура и коректура:

Маријана и Срећко Петровић

Графичка припрема:

Срећко Петровић

Штампа:

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

Тираж: 500 примерака

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

Објављени текстови представљају
ставове аутора.

Адреса редакције:

Теолошки погледи,
Краља Петра I бр. 5, Београд
телефон: 011/ 30 25 116
е-mail: teoloski.pogledi@spc.rs

САДРЖАЈ:

Св. Григорије Ниски	
Велико катихетско слово III–VI	3
Мирослав П. Појовић	
Између интерконфесионализма и пуноће (Православље и екуменски дијалог)	17
Александар Ђаковац	
Болест и здравље у православном Предању	29
Димитрије Љ. Маринковић	
Сакрална баштина Јужног Баната	35
Луј Бује	
Литургија и архитектура	47
Пројојереј Георгије Флоровски	
Цркве Свете Софије	91
Ендрју Лауш	
Место обожења у православној теологији	95
Бернхард Расел и Фредерик Којлстон	
Дебата о егзистенцији Бога	109
Пројојереј Георгије Флоровски	
Тајна Педесетнице	129
Морна Дороти Хукер	
Апостол Павле – Пастир Црква	137
Пројојереј Георгије Флоровски	
Оци Цркве и Стари Завет	147
Гордон С. Микоски	
Крштење, Света Тројица и црквена педагогија у мисли Св. Григорија Ниског	153
Миштролић Иларион Алфејев	
Учење Светог Григорија Богослова о Светој Тројици ..	161
Панајотис Цамаликос	
Ориген и стоичко виђење времена	185
Торстјејн Толефсен	
Св. Максим Исповедник – уводна разматрања ...	211
Емануел Тов	
Неке напомене уз Септуагинту	225
ПРИКАЗИ	233

ВЕЛИКО КАΤΗΧΗΤΣΚΟ СЛОВО
ΛΟΓΟΣ ΚΑΤΗΧΗΤΙΚΟΣ*
(*Oratio Catechetica magna*)
(наставак из претходног броја)

Gregorius Nyssenus

Св. Григорије Ниски

III

Поглавље III

[1] Ὡστε τὸν ἀκριβῶς τὰ βάθη τοῦ μυστηρίου διασκοπούμενον ἐν μὲν τῇ ψυχῇ κατὰ τὸ ἀπόρρητον μετρίαν τινὰ κατανόησιν τῆς κατὰ τὴν θεογνωσίαν διδασκαλίας λαμβάνειν, μὴ μέντοι δύνασθαι λόγῳ διασαφεῖν τὴν ἀνέκφραστον ταύτην τοῦ μυστηρίου βαθύτητα · πῶς τὸ αὐτὸ καὶ ἀριθμητὸν ἐστὶ καὶ διαφεύγει τὴν ἐξαριθμησιν, καὶ διηρημένως ὁράται καὶ ἐν μονάδι καταλαμβάνεται, καὶ διακέκριται τῇ ὑποστάσει καὶ οὐ διώριστα τῷ ὑποκειμένῳ.

[2] ἄλλο γάρ τι τῇ ὑποστάσει τὸ πνεῦμα, καὶ ἕτερον ὁ λόγος, καὶ ἄλλο πάλιν ἐκεῖνο, οὗ καὶ ὁ λόγος ἐστὶ καὶ τὸ πνεῦμα · ἀλλ' ἐπειδὴ τὸ διακεκριμένον ἐν τούτοις κατανόησης, πάλιν ἢ τῆς φύσεως ἐνότης τὸν διαμερισμὸν οὐ προσίεται, ὥς μήτε τὸ τῆς μοναρχίας σχίζεσθαι κράτος εἰς θεότητας διαφόρους κατατεμνόμενον, μήτε τῷ Ἰουδαϊκῷ δόγματι

[1] Према томе, онај ко са свих страна брижљиво истражи поноре Тајне, на неизрециви начин, у одређеној мери, прима у душу науку богопознања (θεογνωσίαν διδασκαλίαν), али ипак не може речима да објасни ту неизрециву дубину Тајне. Како је, на пример, једно исто истовремено и бројиво и измиче бројању? Како се сагледава у различитости, а схвата у монади (ἐν μονάδι = једноти)? Како се разликује ипостасно (ὑποστάσει), а по суштини (ὑποκειμένῳ) се не раздваја.¹

[2] Јер по Ипостаси је Дух [Свети] једно, а Логос [Син Божији] друго, а тако је нешто друго [по Ипостаси] и Онај [Отац] коме припадају и Логос и Дух Свети. Али, пошто се по овоме [Ипостаси] спозна оно што по чему се разликују [Света Тројица], спознаје се и да природно јединство (φύσεως ἐνότης) не допушта цепање. Због тога се и монархија (= једноначалије) [Оца] не раздељује, јер би [тако] била подељена на различита божанства.²

* 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 Овде Св. Григорије укратко излаже православни апофатизам. Бог је несазнатљив по својој природи али је сазнатљив по Личности, односно ипостасно.

² Овде нас Св. Отац учи да је у Богу једна личност, Ипостас Бога Оца, та која «влада», тј. Он је извор бића Божијег. Бог Отац је «једноначалије», не само као Први Узрок (наравно мишљен ван категорија времена које важи за створени свет), већ као непрестани извор ипостасног бића Сина и Духа. Бог Отац је тај који хоће и постоји, тај који хоће и рађа Сина, који хоће и исходи Духа Светога. Дакле, није безлична божанска

συμβαίνειν τὸν λόγον, ἀλλὰ διὰ μέσου τῶν δύο ὑπολήψεων χωρεῖν τὴν ἀλήθειαν, ἑκατέραν τε τῶν αἱρέσεων καθαιροῦσαν καὶ ἀφ' ἑκατέρας παραδεχομένην τὸ χρήσιμον. τοῦ μὲν γὰρ Ἰουδαίου καθαιρεῖται τὸ δόγμα τῇ τε τοῦ λόγου παραδοχῇ καὶ τῇ πίστει τοῦ πνεύματος· τῶν δὲ ἐλληνιζόντων ἡ πολυθεὸς ἐξαφανίζεται πλάνη, τῆς κατὰ φύσιν ἐνότητος παραγραφομένης τὴν πληθυντικὴν φαντασίαν.

[3] πάλιν δὲ αὐτὸ ἐκ μὲν τῆς Ἰουδαϊκῆς ὑπολήψεως ἡ τῆς φύσεως ἐνότης παραμένετω· ἐκ δὲ τοῦ Ἑλληνισμοῦ ἡ κατὰ τὰς ὑποστάσεις διάκρισις μόνη, θεραπευθείσης ἑκατέρωθεν καταλλήλως τῆς ἀσεβοῦς ὑπονοίας· ἔστι γὰρ ὡσπερ θεραπεία τῶν μὲν περὶ τὸ ἐν πλανωμένων ὁ ἀριθμὸς τῆς τριάδος, τῶν δὲ εἰς πλήθος ἐσκεδασμένων ὁ τῆς ἐνότητος λόγος.

IV

[1] Εἰ δὲ ἀντιλέγοι τούτοις ὁ Ἰουδαῖος, οὐκ ἐτ' ἂν ἡμῖν ἐκ τοῦ ἴσου δύσκολος ὁ πρὸς ἐκείνον γενήσεται λόγος. ἐκ γὰρ τῶν συντρόφων αὐτῷ διδασμάτων ἡ τῆς ἀληθείας ἔσται φανέρωσις. τὸ γὰρ εἶναι λόγον θεοῦ καὶ πνεῦμα θεοῦ, οὐσιωδῶς ὑφεστῶσας δυνάμεις, ποιητικὰς τε τῶν γεγεννημένων καὶ περιεκτικὰς τῶν ὄντων, ἐκ τῶν θεοπνεύστων γραφῶν ἐναργέστερον δείκνυται. ἀρκεῖ δὲ μιᾶς μαρτυρίας ἐπιμνησθέντας τοῖς

Међутим, наше излагање није у сагласности ни са учењем [= догматима] Јудеја, него се, заправо налази негде у средини између ових схватања, уништавајући сваку од ових јереси, а усвајајући, пак, и од једног и од другог оно што је корисно. Јудејско учење се уништава прихватањем Логоса и веровањем у Дух Светога, док се јелинска (= многобожачка) заблуда поништава тиме што је јединство по природи побија измишљотине о многим боговима.

[3] Ако из јудејског учења задржимо само учење о јединству природе, а из јелинства само ипостасно разликовање, онда смо и код једних и код других исцелили неблагочестиво [= безбожно] схватање. Јер је бројивост Свете Тројице, на изврстан начин, лек за оне који погрешно схватају једност (ἐνότητος), а једност за оне који су распространили на мноштво.

Поглавље IV

[1] Ако Јудејац још увек противречи, расправа са њим нам неће бити нарочито тешка, пошто ће га учење у коме је сам одгајан показати истину. Јер је могуће сасвим јасно показати, на основу богонадахнутог Писма, да постоји Логос Божији и да постоји Дух Божији, да су то суштински постојеће силе (οὐσιωδῶς ὑφεστῶσας δυνάμεις), да су творачке за све што настаје, и да садрже сва бића. Довољно је да се присетимо

природа него Ипостас Бога Оца та која је узрок постојања Божијег. Даље, једноначалије Бога Оца указује на јединство Божије, те тако хришћани не верују у три Бога него у Једног. По томе се хришћанство суштински разликује од многобоштва – политеизма.

³ Реч πνεῦμα значи и «дах» и «дух». Очигледно је да Св. Григорије овде има у виду ово друго значење.

φιλοτιμότεροις καταλιπεῖν τῶν πλειόνων τὴν εὐρεσιν.

[2] Τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου, φησίν, οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν καὶ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν. ποίῳ λόγῳ καὶ ποίῳ πνεύματι; οὔτε γὰρ ῥῆμα ὁ λόγος, οὔτε ἄσθμα τὸ πνεῦμα. ἡ γὰρ ἂν καθ' ὁμοιότητα τῆς ἡμετέρας φύσεως καὶ τὸ θεῖον ἐξανθρωπίζοιτο, εἰ τοιούτῳ κεχρησθαι λόγῳ καὶ τοιούτῳ πνεύματι τὸν τοῦ παντός ποιητὴν δογματίζοιεν.

[3] τίς δὲ καὶ δύναμις ἀπὸ ῥημάτων καὶ ἄσθματος τηλικαύτη, ὡς ἐαρκεῖν πρὸς οὐρανῶν σύστασιν καὶ τῶν ἐν τούτοις δυνάμεων; εἰ γὰρ ὁμοῖος τῷ ἡμετέρῳ ῥήματι καὶ ὁ τοῦ θεοῦ λόγος καὶ τὸ πνεῦμα τῷ πνεύματι, ὁμοῖα πάντως ἐκ τῶν ὁμοίων ἡ δύναμις καὶ ὅσην ὁ ἡμέτερος, τοσαύτην καὶ ὁ τοῦ θεοῦ λόγος τὴν ἰσχὺν ἔχει. ἀλλὰ μὴν ἀνενέργητά τε καὶ ἀνυπόστατα τὰ παρ' ἡμῖν ῥήματα καὶ τὸ τοῖς ῥήμασι συνδιεξερχόμενον πνεῦμα.

[4] ἄπρακτα πάντως καὶ ἀνυπόστατα κάκεῖνα κατασκευάσουσιν οἱ πρὸς τὴν ὁμοιότητα τοῦ παρ' ἡμῖν λόγου τὸ θεῖον κατάγοντες. εἰ δέ, καθὼς λέγει Δαβὶδ, ἐστερεώθησαν τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου οἱ οὐρανοὶ καὶ αἱ δυνάμεις αὐτῶν ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ τὴν σύστασιν ἔσχον, ἄρα συνέστηκε τὸ τῆς ἀληθείας μυστήριον, λόγον ἐν οὐσίᾳ καὶ πνεῦμα ἐν ὑποστάσει λέγειν ὑφηγούμενον.

само једног сведочанства, а трудољубиви-
ма остављамо да истраже остала. [2] Реч
Божија вели: «Речју Господњом небеса се
утврдише и Духом [= дахом] уста његових
сва сила њихова» (Пс 32, 6). Којом Речју
и којим Духом [= дахом]?³ Јер нити Реч
на овом месту означава говор, нити, пак,
Дух [= дах] дисање. Јер би учинио слич-
ним нашој природи и почовечио (ἐξαν-
θρωπίζοιτο) би Творца свега, онај ко би
тврдио да се он служи таквом речи и та-
квим дахом. [3] Јер каква би то била моћ
Речи и Духа [= даха] која би била довољ-
на да успостави небеса и тамошње силе?
Када би Реч Божија била попут нашег
говора, и Дух Његов попут нашег духа
[= даха], онда би им и моћ била као код
нас, па би Реч Божија имала снагу као и
наша. Али наше су речи, као и дах који
их прати, неделатне (ἀνενέργητά) и бе-
зипостасне (ἀνυπόστατα).⁴ [4] Али, они
који свде божанство уподобљавајући га
(=посличњавајући) нама, проглашавају
Реч и Духа неделатним (ἄπρακτα) и бе-
зипостасним.⁵ Али ако се, према Давиду,
«Речју Господњом небеса утврдише и Ду-
хом уста његових сва сила њихова», онда
је Тајна истине заиста доказана, јер каже
да је Реч суштаствена и да је Дух ипоста-
сан.⁶

⁴ Могло би се превести и као «несуштаствена», без самосталног постојања. Овде још увек сусрећемо двојаку употребу појма ипостас и његових деривата, што свакако није случајно. Јер ипостасно постојање заиста је значило стварно, суштинско постојање, само су му велики Кападокијци управо придодали релационост. Овде то Св. Григорије не наглашава, али то чини на другим местима.

⁵ Видети претходну напомену.

⁶ Или другим речима «да Реч заиста постоји и да је Дух Свети Личност».

V

Поглавље V

[1] Ἀλλὰ τὸ μὲν εἶναι λόγον θεοῦ καὶ πνεῦμα διὰ τε τῶν κοινῶν ἐννοιῶν ὁ Ἕλλην καὶ διὰ τῶν γραφικῶν ὁ Ἰουδαῖος ἴσως οὐκ ἀντιλέξει · τὴν δὲ κατὰ ἄνθρωπον οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ λόγου κατὰ τὸ ἴσον ἐκάτερος αὐτῶν ἀποδοκιμάσει ὡς ἀπίθανόν τε καὶ ἀπρεπῆ περὶ θεοῦ λέγεσθαι. οὐκοῦν ἐξ ἑτέρας ἀρχῆς καὶ εἰς τὴν περὶ τούτου πίστιν τοὺς ἀντιλέγοντας προσαζόμεθα.

[2] λόγῳ τὰ πάντα γεγενῆσθαι καὶ σοφία παρὰ τοῦ τὸ πᾶν συστησαμένου πιστεύουσιν, ἢ καὶ πρὸς ταύτην δυσπειθῶς ἔχουσι τὴν ὑπόληψιν. ἀλλ' εἰ μὴ δοῖεν λόγον καθηγεῖσθαι καὶ σοφίαν τῆς τῶν ὄντων συστάσεως, ἀλογίαν τε καὶ ἀτεχνίαν τῇ ἀρχῇ τοῦ παντὸς ἐπιστήσουσιν. εἰ δὲ τοῦτο ἀτοπὸν τε καὶ ἀσεβές, ὁμολογεῖται πάντως ὅτι λόγον τε καὶ σοφίαν ἡγεμονεύειν τῶν ὄντων ὁμολογήσουσιν. ἀλλὰ μὴν ἐν τοῖς φθάσασιν ἀποδέδεικται μὴ αὐτὸ τοῦτο ῥῆμα ὣν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, ἢ ἕξις ἐπιστήμης τινὸς ἢ σοφίας, ἀλλὰ κατ' οὐσίαν τις ὑφεστῶσα δύναμις, προαιρετική τε παντὸς ἀγαθοῦ καὶ ἐν ἰσχύι πᾶν τὸ κατὰ προαίρεσιν ἔχουσα· ἀγαθοῦ δὲ ὄντος τοῦ κόσμου τὴν τῶν ἀγαθῶν προεκτικήν τε καὶ ποιητικήν δύναμιν αἰτίαν εἶναι. εἰ δὲ τοῦ κόσμου παντὸς ἡ ὑπόστασις τῆς τοῦ λόγου δυνάμεως ἐξηπται, καθὼς ἡ ἀκολουθία παρέδειξεν, ἀνάγκη πᾶσα καὶ τῶν τοῦ κόσμου μερῶν μὴ ἄλλην ἐπινοεῖν αἰτίαν τινὰ τῆς συστάσεως, ἀλλ' ἢ τὸν λόγον αὐτόν, δι' οὗ τὰ πάντα τὴν εἰς τὸ γενέσθαι πάροδον ἔσχε.

[1] Због општепризнатих појмова,⁷ Јелин (= паганин, многобожац), а због Писма Јеврејин, неће порицати да у божанству не постоји Реч Божија и Дух. Али ће, свакако, и једни и други, одбацити икономију (= домострој) Бога Логоса⁸ о човеку и утврдити како је [та икономија] невероватна и недостојна Бога. Потребно је, дакле, поћи с друге тачке како бисмо ове противнике навели да у ту чињеницу верују. [2] Верују ли они да је Логос и премудрост Онога који је саздао васељену све саздао, или им је чак и то невероватно? Али ако се не саглашавају да је саздањем постојећих (τῶν ὄντων συστάσεως) управљао Логос и премудрост, онда за начело васељенене постављају бесловесност (ἀλογίαν) и невештост (ἀτεχνίαν). Пошто је то бесмислено и безбожно, може се очекивати да ће признати да је Логос и премудрост началствовао настанком постојећих [бића]. Раније смо у беседи показали да Реч (= Логос) Божија није исто што и каква беседа нити је поседовање некаквог знања или премудрости, него да је то сила која заиста постоји и у свему одабире добро и има моћ да оствари све што одабере. А пошто свет јесте добро, онда је његов узрок сила која савршава и ствара оно што је добро. А ако постојање читаве васељене зависи од силе Логоса, онда је, сходно унутрашњој повезаности мишљења, неопходно да ни приликом саздавања делова света не тражимо неки други извор осим самог логоса који је васељену

⁷ Тј. због онога што је за једне и за друге општепризнато и што они прихватају.

⁸ Тј. одбаћиће оваплоћење Бога Логоса. Овде се Св. Григорије надовезује на Ап. Павла: «А ми проповедамо Христа распетог, Јудејцима саблазан, а Јелинима лудост; онима пак позванима, и Јудејцима и Јелинима, Христа, Божију силу и Божију премудрост» (1. Кор. 1, 23–24).

[3] τοῦτον δὲ εἶτε λόγον, εἶτε σοφίαν, εἶτε δύναμιν, εἶτε θεόν, εἶτε ἄλλο τι τῶν ὑψηλῶν τε καὶ τιμίῳ ὀνομάζειν τις ἐθέλοι, οὐ διοισόμεθα. ὅτι γὰρ ἂν εὕρεθῃ δεικτικὸν τοῦ ὑποκειμένου ῥῆμα ἢ ὄνομα, ἐν ἑστὶ τὸ διὰ τῶν φωνῶν σημαίνον, ἢ αἰδίου τοῦ θεοῦ δύναμις, ἢ ποιητικὴ τῶν ὄντων, ἢ εὕρετικὴ τῶν μὴ ὄντων, ἢ συνεκτικὴ τῶν γεγονότων, ἢ προορατικὴ τῶν μελλόντων. οὗτος τοίνυν ὁ θεὸς λόγος, ἢ σοφία, ἢ δύναμις, ἀπεδείχθη κατὰ τὸ ἀκόλουθον τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ποιητής, οὐκ ἀνάγκη τινὶ πρὸς τὴν τοῦ ἀνθρώπου κατασκευὴν ἐναχθεῖς, ἀλλ' ἀγάπης περιουσία τοῦ τοιοῦτου ζώου δημιουργήσας τὴν γένεσιν. ἔδει γὰρ μήτε τὸ φῶς ἀθέατον, μήτε τὴν δόξαν ἀμάρτυρον, μήτε ἀναπόλαυστον εἶναι τὴν ἀγαθότητα, μήτε τὰ ἄλλα πάντα, ὅσα περὶ τὴν θείαν καθορᾶται φύσιν, ἀργὰ κείσθαι, μὴ ὄντος τοῦ μετέχοντός τε καὶ ἀπολαύοντος.

[4] εἰ τοίνυν ἐπὶ τούτοις ὁ ἀνθρωπος εἰς γένεσιν ἔρχεται, ἐφ' ᾧ τε μέτοχος τῶν θείων ἀγαθῶν γενέσθαι, ἀναγκαίως τοιοῦτος κατασκευάζεται, ὡς ἐπιτηδείως πρὸς τὴν τῶν ἀγαθῶν μετουσίαν ἔχειν. καθάπερ γὰρ ὁ ὀφθαλμὸς διὰ τῆς ἐγκειμένης αὐτῷ φυσικῶς αὐγῆς ἐν κοινωνίᾳ τοῦ φωτός γίνεται, διὰ τῆς ἐμφύτου δυνάμεως τὸ συγγενὲς ἐφελκόμενος, οὕτως ἀναγκαῖον ἦν ἐγκραθῆναι τι τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει συγγενὲς πρὸς τὸ θεῖον, ὡς ἂν διὰ τοῦ καταλλήλου πρὸς τὸ οἰκεῖον τὴν ἔφεσιν ἔχοι.

довео у постојање. [3] Ако Га неко назове Логосом, Премудрошћу или Богом, или каквим узвишеним и часним именом, о томе нећемо расправљати. Јер какав год назив или име да се нађе, а да указује на субјекат тим звуком означен, тиме се изражава једно исто – вечна сила Божија која је створила постојећа [бића], открила [дотле] непостојећа (ἢ εὕρετικὴ τῶν μὴ ὄντων), одржава [у постојању] саздана, предвиђа будућа. То је, дакле, Бог Логос, Премудрост и Сила, Који је, како смо показали, Творац људске природе, Који никако није приморан да сазда човека, него је из преобиља љубави створио такво живо биће. Јер је требало да Његова светлост не остане невиђена, нити да Његова слава остане без сведока, нити, пак, доброта без оних који би у њој уживали, као и све остало што назиремо у божанској природи, ако не би било никога да у томе учествује и да се наслађује.⁹ [4] Ако је човек због тога дошао у постојање, да би постао причасник божанских добара, он је по неопходности тако устројен да би био способан да у тим добрима учествује. Слично је и са [нашим] очима које због природног узрока који је у њима положен (= усађен), бивају у општењу са светлошћу, привлачећи по урођеној сили оно што им је сродно. На исти је начин било неопходно да се и у људску природу умеси одређена сродност са Божанством, да би, са тиме саобразно, желела оно што је Њему својствено.

⁹ Свакако, Св. Григорије није узалуд нагласио да није постојала никаква присила која би Бога приморала да ствара. Другим речима, Бог је могао и да не створи свет и опет ништа не би недостајало Његовом савршенству. А стварањем света, ништа није придодато савршенству Божијем, што раније већ није имао. Јер у противном, ако би Бог нешто губио нестварањем света или, пак, нешто добијао (што раније није имао) његовим стварањем, неби се више могло говорити о томе да Он ствара слободно. То би. Свакако, довело до тешких онтолошких последица, па су се Оци Цркве увек трудили да нагласе неусловљеност стварања.

[5] καὶ γὰρ καὶ ἐν τῇ τῶν ἀλόγων φύσει, ὅσα τὸν ἔνυδρον καὶ ἐναέριον ἔλαχε βίον, καταλλήλως ἕκαστον τῷ τῆς ζωῆς εἶδει κατεσκευάζεται, ὡς οἰκίον ἑκατέρου καὶ ὁμόφυλον διὰ τῆς ποιᾶς τοῦ σώματος διαπλάσεως τῷ μὲν τὸν ἄερα, τῷ δὲ τὸ ὕδωρ εἶναι. οὕτως οὖν καὶ τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ τῇ τῶν θείων ἀγαθῶν ἀπολαύσει γενόμενον ἔδει τι συγγενὲς ἐν τῇ φύσει πρὸς τὸ μετεχόμενον ἔχειν.

[6] διὰ τοῦτο καὶ ζωῇ καὶ λόγῳ καὶ σοφίᾳ καὶ πᾶσι τοῖς θεοπρεπέσιν ἀγαθοῖς κατεκοσμήθη, ὡς ἂν δι' ἑκάστου τούτων πρὸς τὸ οἰκίον τὴν ἐπιθυμίαν ἔχοι. ἐπεὶ οὖν ἐν τῶν περὶ τὴν θείαν φύσιν ἀγαθῶν καὶ ἡ αἰδιότης ἐστίν, ἔδει πάντως μηδὲ τούτου τὴν κατασκευὴν εἶναι τῆς φύσεως ἡμῶν ἀπόκληρον, ἀλλ' ἔχειν ἐν ἑαυτῇ τὸ ἀθάνατον, ὡς ἂν διὰ τῆς ἐγκειμένης δυνάμεως γνωρίζοι τε τὸ ὑπερκείμενον καὶ ἐν ἐπιθυμίᾳ τῆς θείας αἰδιότητος εἶη.

[7] ταῦτά τοι περιληπτικῇ φωνῇ δι' ἐνὸς ῥήματος ὁ τῆς κοσμογονίας ἐνεδείξато λόγος, κατ' εἰκόνα θεοῦ τὸν ἄνθρωπον γεγενῆσθαι λέγων· ἐν γὰρ τῇ ὁμοιώσει τῇ κατὰ τὴν εἰκόνα πάντων ἐστὶ τῶν τὸ θεῖον χαρακτηριζόντων ἡ ἀπαρίθμησις, καὶ ὅσα περὶ τούτων ἱστορικώτερον ὁ Μωσῆς διεξέρχεται, ἐν διηγέσεως εἶδει δόγματα ἡμῖν παρτιθέμενος, τῆς αὐτῆς ἔχεται διδασκαλίας. ὁ γὰρ παράδεισος ἐκεῖνος καὶ ἡ τῶν καρπῶν ιδιότης, ὧν ἡ βρώσις οὐ γαστρὸς πλησμονήν, ἀλλὰ γνῶσιν καὶ αἰδιότητα ζωῆς τοῖς γευσασμένοις δίδωσι, πάντα ταῦτα συνάδει τοῖς

[5] Тако су и природе бесловесних [бића] која живе у води или у ваздуху, устројене саобразно са њиховим начином живота, тако што по одређеној телесној грађи једноме одговара ваздух који му је сродан (ὁμόφυλον), а другоме вода. Тако и човек, који је приведен у биће да би се наслађивао божанским добрима, мора имати у природи нешто што је сродно са оним чему је причастан (πρὸς τὸ μετεχόμενον ἔχειν). [6] Тога ради је он украшен и животом и разумом (= логосом) и премудрошћу, и свим боголепним добрима, да би због сваког од њих имао жудњу (ἐπιθυμίαν ἔχοι) за оним који му је сродан. Пошто се у броју добара, својствених природи Божијој, налази и вечност, без сумње је било потребно да наша природа по свом устројству не буде тога лишена имајући бесмртност у себи, како би по сили која му је урођена, [човек] спознао оно што га надилази (ὑπερκείμενον) и [како би био] прожет чежњом за божанском вечношћу (θείας αἰδιότητος). [7] То, укратко посведочава и реч Божија (= Свето Писмо) када каже да је човек створен по «икони Божијој», где је побројано све што обележава божанство. Оно што Мојсије као историчар говори о томе, својим нам приповедањем доноси исте те догмате и та иста учења. Јер рај онај, и посебност тамошњих плодова, нису пружали ситост стомака, већ познање и живот вечни (γνῶσιν καὶ αἰδιότητα ζωῆς)¹⁰ онима који су од њих кушали. Све је то сагласно са оним што смо до сада казали о човеку,

¹⁰ Код Св. Григорија, као и код многих других Св. Отаца, знање се поистовећује са познањем, тј. са личним заједничарењем, што нарочито важи за богопознање које се, на тај начин, поистовећује и са вечним Животом, будући да је Бог једини који има живот по себи, док творевина у том живот учествује по удеони-чарењу.

προτεθεωρημένοις περὶ τὸν ἄνθρωπον, ὡς ἀγαθῆς τε καὶ ἐν ἀγαθοῖς οὔσης κατ' ἀρχὰς ἡμῖν τῆς φύσεως.

[8] ἀλλ' ἀντιλέγει τυχὸν τοῖς εἰρημένοις ὁ πρὸς τὰ παρόντα βλέπων καὶ οἶεται διελέγχειν τὸν λόγον οὐκ ἀληθεύοντα τῷ μὴ ἐν ἐκείνοις νῦν, ἀλλ' ἐν πᾶσι σχεδὸν τοῖς ὑπεναντίοις, ὁρᾶσθαι τὸν ἄνθρωπον. ποῦ γὰρ τῆς ψυχῆς τὸ θεοειδές; ποῦ δὲ ἡ ἀπάθεια τοῦ σώματος; ποῦ τῆς ζωῆς τὸ αἰδίου; ὠκύμορον, ἐμπαθές, ἐπίκηρον, πρὸς πᾶσαν παθημάτων ἰδέαν κατὰ τέσσωμα καὶ ψυχὴν ἐπι-τήδειον, ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα λέγων καὶ κατατρέχων τῆς φύσεως, ἀνατρέπειν τὸν ἀποδοθέντα περὶ τοῦ ἀνθρώπου λόγον οἰήσεται. ἀλλ' ὡς ἂν μηδαμοῦ τῆς ἀκολουθίας ὁ λόγος παρατραπείη, καὶ περὶ τούτων ἐν ὀλίγοις διαληψόμεθα.

[9] τὸ νῦν ἐν ἀτόποις εἶναι τὴν ἀνθρωπίνην ζωὴν οὐχ ἱκανός ἐστιν ἔλεγχος τοῦ μηδέποτε τὸν ἄνθρωπον ἐν ἀγαθοῖς γεγενῆσθαις ἐπειδὴ γὰρ θεοῦ ἔργον ὁ ἄνθρωπος, τοῦ δι' ἀγαθότητα τὸ ζῶον τοῦτο παραγαγόντος εἰς γένεσιν, οὐκ ἂν τις εὐλόγως, οὔ ἡ αἰτία τῆς συστάσεως ἀγαθότης ἐστί, τοῦτον ἐν κακοῖς γεγενῆσθαι παρὰ τοῦ πεποιηκότος καθυποπτεύσειεν ἀλλ' ἕτερόν ἐστιν αἴτιον τοῦ ταῦτά τε νῦν περὶ ἡμᾶς εἶναι καὶ τῶν προτιμωτέρων ἐρημωθῆναι. ἀρχὴ δὲ πάλιν καὶ πρὸς τοῦτον ἡμῖν τὸν λόγον οὐκ ἔξω τῆς τῶν ἀντιλεγόντων ἐστὶ συγκαταθέσεως. ὁ γὰρ ἐπὶ μετουσίᾳ τῶν ἰδίων ἀγαθῶν ποιήσας τὸν ἄνθρωπον καὶ πάντων αὐτῷ τῶν καλῶν τὰς ἀφορμὰς

тј. да је наша природа на почетку била добра и да је у добру пребивала. [8] Можда ће се онај, ко посматра садашње стање човека, успротивити ономе што је речено, и сматраће да реч наша није истинита, јер данас све супротно важи за човека. Где је боговидост (θεοειδές) душе? Где је бестрастност (ἀπάθεια)¹¹ тела? Где је вечност живота (ποῦ τῆς ζωῆς τὸ αἰδίου)? Напротив, човек је кратког века (ὠκύμορον), страдалан, осмрћен (ἐπίκηρον), и телом и душом подложен свакојаким страстима (= страдањима). Тако и слично, нападајући нашу природу, и још друге ствари додајући, говори онај ко нам се противи, сматрајући да тако оповргава оно што смо рекли о човеку. Али, како се наше излагање не би удаљило од свога тока, и на то ћемо се укратко осврнути. [9] То што се живот човека налази у парадоксалном (ἐν ἀτόποις) стању, није довољан доказ да он никада није пребивао у добру. Пошто је човек дело Божије, и пошто је Бог то живо биће довео у постојање, нико благоразуман неће сматрати да је Творац створио у злу онога коме је доброта узрок постојања (αἰτία τῆς συστάσεως ἀγαθότης ἐστί). Мора, дакле, постојати неки други разлог нашем садашњем стању и лишености (ἐρημωθῆναι). Поново полазиште нашег излагања неће бити противљење саговорнику. Јер Онај који је створио човека да удеоничари (μετουσίᾳ) у Његовим добрима, и сва му добра усадио

¹¹ Овај појам не означава само немање «страсти», то јест погрешног везивања за овај свет, већ и страдање. Погрешним везивањем за овај свет, покушајем да свој идентитет заснује на себи и свету, човек је постао «страстан» – везан за овај свет на погрешан начин – али је постао и страдалан, тј. смрт, као последица одвајања од Бога јединог извора Живота, показала се као стварност.

ἐγκατασκευάσας τῇ φύσει, ὥς ἂν δι' ἐκάστου καταλλήλως πρὸς τὸ ὅμοιον ἢ ὀρεξίς φέροιτο, οὐκ ἂν τοῦ καλλίστου τε καὶ τιμιωτάτου τῶν ἀγαθῶν ἀπεστέρησε, λέγω δὴ τῆς κατὰ τὸ ἀδέσποτον καὶ αὐτεξούσιον χάριτος.

[10] εἰ γάρ τις ἀνάγκη τῆς ἀνθρωπίνης ἐπεστάτει ζωῆς, διεψεύσθη ἂν ἡ εἰκὼν κατ' ἐκείνο τὸ μέρος, ἀλλοτριωθεῖσα τῷ ἀνομοίῳ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον τῆς γὰρ βασιλευούσης φύσεως ἡ ἀνάγκαις τισὶν ὑπεζευγμένη τε καὶ δουλεύουσα πῶς ἂν εἰκὼν ὀνομάζοιτο; οὐκοῦν τὸ διὰ πάντων πρὸς τὸ θεῖον ὡμοιωμένον ἔδει πάντως ἔχειν ἐν τῇ φύσει τὸ αὐτοκρατές καὶ ἀδέσποτον, ὥστε ἄθλον ἀρετῆς εἶναι τὴν τῶν ἀγαθῶν μετουσίαν.

[11] πόθεν οὖν, ἔρεῖς, ὁ διὰ πάντων τοῖς καλλίστοις τετιμημένος τὰ χεῖρω τῶν ἀγαθῶν ἀντηλλάξατο; σαφῆς καὶ ὁ περὶ τούτου λόγος. οὐδεμία κακοῦ γένεσις ἐκ τοῦ θεοῦ βουλήματος τὴν ἀρχὴν ἔσχεν, ἡ γὰρ ἂν ἔξω μέμψεως ἦν ἡ κακία, θεὸν ἑαυτῆς ἐπιγραφομένη ποιητὴν καὶ πατέρα, ἀλλ' ἐμφύεται πῶς τὸ κακὸν ἐνδοθεν, τῇ προαιρέσει τότε συνιστάμενον, ὅταν τις ἀπὸ τοῦ καλοῦ γένηται τῆς ψυχῆς ἀναχώρησις. καθάπερ γὰρ ἡ ὄρασις φύσεώς ἐστιν ἐνέργεια, ἡ δὲ πῆρως στέρησίς ἐστι τῆς φυσικῆς ἐνεργείας, οὕτω καὶ ἡ ἀρετὴ πρὸς τὴν κακίαν ἀντικαθέστηκεν. οὐ γὰρ ἔστιν ἄλλως κακίας γένεσιν ἐννοῆσαι, ἢ ἀρετῆς ἀπουσίαν.

у природу, како би га свако од њих усмерило ка подобном /одговарајућем/ Божијем својству, није га лишио најбољег и највреднијег добра, које је – кажем – благодат самосвојности [непотчињености] (ἀδέσποτον) и слободне воље (αὐτεξούσιον) (= самовласности).¹² [10] Јер када би нужност (ἀνάγκη) одређивала људски живот, икона би у том делу била лажна у односу на прволик јер би била искварена несличношћу, јер како би се назвала иконом природе која господари она [природа] која је подложна и поробљена разним нужностима? Тако дакле, оно што је у свему подобно божанству, свакако у својој природи мора имати самовласност и самосвојност [непотчињеност] како би победа у врлини била учествовање у добру. [11] Питаћеш, како је онај у кога су положена толика добра, све то променио [за зло]? И ту је одговор јасан. Никакво зло није настало из божанске воље, јер тада порок не би падао под осуду, пошто би Бога прогласио својим творцем и оцем. Али, зло настаје изнутра, зачиње се у слободној вољи онда када се душа одвоји од добра. Тако, као што је гледање енергија (= дело) природе [јестества], а слепило недостатак природног деловања (φυσικῆς ἐνεργείας), тако је и врлина супротстављена злу.¹³ О настанку зла се не може другачије мислити осим као о одсуству врлине.

¹² Овде можемо видети да Свети Григорије разуме икону Божију у човеку пре свега као слободу, управо због тога што је слобода темељна карактеристика Божанског начина постојања. Икона Божија у човеку није, дакле, превасходно неко од његових природних својстава – попут, на пример, бесмртности душе – већ је то способност да гради личносну заједницу љубави. А предуслов за саму могућност љубавног заједничарења представља слобода, која се, пак, у свом остварењу са овом поистовећује.

¹³ Врлина је, дакле, у складу са људском природом, док је зло недостатак, или аномалија природе. Зло нема „биће“, оно није „нешто“, као што је слепило само недостатак односно неделатност природе. На сличан начин је зло одсуство врлине. Оваква концепција има далекосежне последице на онтолошко утемељење етике.

[12] ὥσπερ γὰρ τοῦ φωτὸς ὑφαιρεθέντος ὁ ζόφος ἐπηκολούθησε, παρόντος δὲ οὐκ ἔστιν, οὕτως, ἕως ἂν παρῇ τὸ ἀγαθὸν ἐν τῇ φύσει, ἀνύπαρκτόν τί ἐστι καθ' ἑαυτὴν ἢ κακίας ἢ δὲ τοῦ κρείττονος ἀναχώρησις τοῦ ἐναντίου γίνεται γένεσις. ἐπεὶ οὖν τοῦτο τῆς αὐτεξουσιότητός ἐστι τὸ ἰδίωμα, τὸ κατ' ἐξουσίαν αἰρεῖσθαι τὸ καταθύμιον, οὐχ ὁ θεός σοι τῶν παρόντων ἐστὶν αἴτιος κακῶν, ἀδέσποτόν τε καὶ ἀνετόν σοι κατασκευάσας τὴν φύσιν, ἀλλ' ἢ ἀβουλία τὸ χεῖρον ἀντὶ τοῦ κρείττονος προελομένη.

VI

[1] Ζητεῖς δὲ καὶ τὴν αἰτίαν τυχὸν τῆς κατὰ τὴν βουλὴν διαμαρτίας εἰς τοῦτο γὰρ ἢ ἀκολουθία τὸν λόγον φέρει. οὐκοῦν πάλιν ἀρχή τις ἡμῖν κατὰ τὸ εὐλογον εὐρεθήσεται, ἢ καὶ τοῦτο σαφηνίσει τὸ ζήτημα. τοιοῦτόν τινα λόγον παρὰ τῶν πατέρων διεδεξάμεθας ἔστι δὲ ὁ λόγος οὐ μυθώδης διήγησις, ἀλλ' ἐξ αὐτῆς τῆς φύσεως ἡμῶν τὸ πιστὸν ἐπαγόμενος.

[2] διπλὴ τίς ἐστὶν ἐν τοῖς οὖσιν ἢ κατανόησις, εἰς τὸ νοητόν τε καὶ αἰσθητόν τῆς θεωρίας διηρημένης. καὶ οὐδὲν ἂν παρὰ ταῦτα καταληφθεῖη ἐν τῇ τῶν ὄντων φύσει τῆς διαιρέσεως ταύτης ἕξω φερόμενον. διήρηται δὲ ταῦτα πρὸς ἄλληλα πολλῶ τῷ μέσῳ, ὥς μήτε τὴν αἰσθητὴν ἐν τοῖς νοητοῖς εἶναι γνωρίσμασι, μήτε ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐκείνην, ἀλλ' ἀπὸ τῶν ἐναντίων ἐκατέραν χαρακτηρίζεσθαι.

[12] Као што кад нестане светла долази тама, а нема је док је светло присутно, тако ни зло не постоји по себи (ἀνύπαρκτόν τί ἐστι καθ' ἑαυτὴν ἢ κακία) као посебна стварност док је у природи присутно добро. Тако, пошто је својство слободе, да оно што жели изабира слободно, виновник садашњих човекових недаћа није Бог, пошто је он природу створио непоробљеном и независном, него је то неразумност, која је уместо бољег изабрала лошије.

Поглавље VI

[1] Можда ћеш питати за узрок тог вољног прегрешења, пошто на то наводи смисао расправе. Пронаћи ћемо опет такву добру реч (= исказ) која разјашњава ово питање – а та реч коју примисмо од Отаца није приповедање басана, већ она из саме наше природе црпе уверљивост. [2] У уму примећујемо двојакост оних која јесу [τίς ἐστίν] (= бића, суштаства, постојећа), пошто их опажањем делимо на разумна¹⁴ и чулна. Поврх тога, у природи постојећих (= бића) [τῶν ὄντων φύσει] не може се јавити ништа што не потпада под то разделење. Ове различите [врсте бића] једне од других раздваја велики бездан тако да чулна бића не поседују никакве особине разумних (= словесних) бића нити разумна (= словесна) чулних, већ напротив, свака

¹⁴ Тешко је превести појам *νοῦς*. Он се обично преводи као „разум“ или „словесност“. Међутим, овај појам никако не треба да буде схваћен у уском рационалистичком смислу, пошто овај појам у себи носи много шире значење, које иде у правцу поистовећења са тоталитетом личности, много пре него са једном безличном силом или способношћу.

ἡ μὲν γὰρ νοητὴ φύσις ἀσώματόν τι χρήμᾳ ἐστὶ καὶ ἀναφῆς καὶ ἀνείδειος ἡ δὲ αἰσθητὴ κατ' αὐτὸ τὸ ὄνομα ἐντός ἐστι τῆς διὰ τῶν αἰσθητηρίων κατανοήσεως.

[3] ἀλλ' ὥσπερ ἐν αὐτῷ τῷ αἰσθητῷ κόσμῳ, πολλῆς πρὸς ἄλληλα τῶν στοιχείων οὔσης ἐναντιώσεως, ἐπινενόηται τις ἁρμονία διὰ τῶν ἐναντίων ἁρμοζομένη παρὰ τῆς τοῦ παντός ἐπιστατούσης σοφίας, καὶ οὕτως πάσης γίνεται πρὸς ἑαυτὴν συμφωνία τῆς κτίσεως, οὐδαμοῦ τῆς φυσικῆς ἐναντιότητος τὸν τῆς συμπνοίας εἰρμόν διαλυούσης κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τοῦ αἰσθητοῦ πρὸς τὸ νοητὸν γίνεται τις κατὰ θεῖαν σοφίαν μίξις τε καὶ ἀνάκρασις, ὥς ἂν πάντα τοῦ καλοῦ κατὰ τὸ ἴσον μετέχοι καὶ μηδὲν τῶν ὄντων ἀμοιροίη τῆς τοῦ κρείττονος φύσεως. διὰ τοῦτο τὸ μὲν κατάλληλον τῇ νοητῇ φύσει χωρίον ἢ λεπτὴ καὶ εὐκίνητός ἐστιν οὐσία, κατὰ τὴν ὑπερκόσμιον λῆξιν πολλὴν ἔχουσα τῷ ἰδιάζοντι τῆς φύσεως πρὸς τὸ νοητὸν τὴν συγγένειαν, προμηθεῖα δὲ κρείττονι πρὸς τὴν αἰσθητὴν κτίσιν γίνεται τις τοῦ νοητοῦ συνανάκρασις, ὥς ἂν μηδὲν ἀπόβλητον εἴη τῆς κτίσεως, καθὼς φησιν ὁ ἀπόστολος, μηδὲ τῆς θείας κοινωνίας ἀπόκληρον.

[4] τούτου χάριν ἐκ νοητοῦ τε καὶ αἰσθητοῦ τὸ κατὰ τὸν ἄνθρωπον μίγμα παρὰ τῆς θείας ἀναδείκνυται φύσεως, καθὼς διδάσκει τῆς κοσμογονίας ὁ λόγος. Λαβὼν γὰρ ὁ θεός, φησιν, χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς τὸν ἄνθρωπον ἐπλασε καὶ διὰ τῆς ἰδίας ἐμπνεύσεως τῷ πλάσματι τὴν ζωὴν ἐνεφύτευσεν, ὥς ἂν συνεπαρθεῖ τῷ θεῷ τὸ γήινον καὶ μία τις κατὰ τὸ ὁμότιμον διὰ πάσης τῆς κτίσεως ἢ χάρις διήκοι, τῆς κάτω φύσεως πρὸς τὴν ὑπερ-κόσμιον συγκιρναμένης.

се од ових [врста бића] одликује супротним карактеристикама. Јер разумна при-рода јесте бестелесна (= бесплотна), недодирљива, без облика, док чулна – како јој само име каже – подлеже чулној спознаји. [3] Али као што се у самом чулном свету, у коме постоји мноштво супротстављености међу стихијама, спознаје некаква хармонија која усклађује супротстављено на основу мудрости која свиме управља, па се тако у односу према њој (тој хармонији) успоставља симфонија све твари, те на тај начин никако не долази до укидања свезе која усаглашава природну супротстављеност. Управо тако бива, по божанственој премудрости, некакво мешање и састављање чулнога са умним, како би све једнако заједничарило у добром и како ниједна твар не би била лишена удеоничарења у узвишенијој природи. Због тога, иако разумној природи одговара простор тананог и благопокретног суштаства, које својим надземаљским [небеским] (ὑπερκόσμιον) положајем и посебношћу природе поседује велику сродност с разумним бићима, по узвишеном промислу настаје некакво смешање разумнога са чулном природом, да, како каже Апостол, у творевини ништа не би било одбачено (1. Тим. 4, 4) и лише-но божанског заједничарења. [4] Тога ради је божанска природа показала људску природу мешавином разумног и чулног, како говори реч о стварању: узе Бог, каже, прах земаљски и сазда човека (Пост 2, 7) и својим сопственим дахом створе-номе даде живот, да би се сједињењем са божанским уздигло земаљско. Да би се та иста благодат у једнакој мери проширила на читаву твар, нижа природа се помеша-

[5] ἐπεὶ οὖν τῆς νοητῆς κτίσεως προϋποστάσης, καὶ ἐκάστη τῶν ἀγγελικῶν δυνάμεων πρὸς τὴν τοῦ παντὸς σύστασιν ἐνεργείας τινὸς παρὰ τῆς τῶν πάντων ἐπιστατούσης ἐξουσίας προσνεμηθείσης, ἣν τις δύναμις καὶ ἡ τὸν περίγειον τόπον συνέχειν τε καὶ περικρατεῖν τεταγμένη, εἰς αὐτὸ τοῦτο δυναμωθείσα παρὰ τῆς τὸ πᾶν οἰκονομούσης δυνάμεως εἴτα κατεσκευάσθη τὸ γήινον πλάσμα, τῆς ἄνω δυνάμεως ἀπεικόνισμας τοῦτο δὲ τὸ ζῶον ὁ ἄνθρωπος καὶ ἦν ἐν αὐτῷ τὸ θεοειδὲς τῆς νοητῆς φύσεως κάλλος, ἀρρήτῳ τινὶ δυνάμει συγκεκραμένον, δεινὸν ποιεῖται καὶ οὐκ ἀνεκτὸν ὁ τὴν περίγειον οἰκονομίαν λαχών, εἰ ἐκ τῆς ὑποχειρίου αὐτῷ φύσεως ἀναδειχθήσεται τις οὐσία πρὸς τὴν ὑπερέχουσιν ἀξίαν ὁμοιωμένη.

[6] τὸ δ' ὅπως ἐπὶ τὸ πάθος κατερρύη τοῦ φθόνου ὁ ἐπὶ μηδενὶ κακῷ κτισθεὶς παρὰ τοῦ τὸ πᾶν ἐν ἀγαθότητι συστησαμένου, τὸ μὲν δι' ἀκριβείας ἐπεξιέναι οὐ τῆς παρούσης πραγματείας ἐστὶ, δυνατόν δ' ἂν εἴη καὶ δι' ὀλίγου τοῖς εὐπειθεστέροις παραθέσθαι τὸν λόγον. τῆς γὰρ ἀρετῆς καὶ τῆς κακίας οὐχ ὡς δύο τινῶν καθ' ὑπόστασιν φαινομένων ἢ ἀντιδιαστολὴ θεωρεῖται ἀλλ' ὥσπερ ἀντιδιαίρεται τῷ ὄντι τὸ μὴ ὄν καὶ οὐκ ἐστὶ καθ' ὑπόστασιν εἰπεῖν τὸ μὴ ὄν ἀντιδιαστέλλεσθαι πρὸς τὸ ὄν, ἀλλὰ τὴν ἀνυπαρξίαν ἀντιδιαίρεσθαι λέγομεν πρὸς τὴν ὑπαρξίν, κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ κακία τῷ τῆς ἀρετῆς ἀντικαθέστηκε λόγῳ, οὐ καθ' ἑαυτὴν τις οὐσα, ἀλλὰ τῇ

ла са вишом. [5] Пошто је најпре настала разумна твар, и [пошто је] свака од ангелских сила, [божанском] влашћу која управља свиме, обдарена неком делатношћу при уређењу васељене, постојала је такође једна сила одређена да управља облашћу земље, на шта ју је овластила сама та Сила, која утврђује (=домостроји) васељену. Потом је саздано земаљско створење које је икона вишње Силе. То живо биће беше човек, у коме се налазила боговидна лепота умствене природе (νοητῆς φύσεως κάλλος), помешана с неком неизрецивом силом. Али је онај [сатана], коме је било дато у удео да управља свиме на земљи, сматрао за себе опасним и несносним да се у њему подручној природи јави неко биће које се уподобљава највишем достојанству. [6] Није циљ овог дела да детаљно испитамо начин на који је потпао под страст зависти онај [сатана] кога ни за какво зло није саздао Онај [Бог] који је све начинио добрим. Благовернима је пак могуће о томе рећи кратко слово. Разликовање врлине и зла (=порока) не може се сагледати као супротстављеност два ипостасна¹⁵ (=стварно постојећа) феномена. Напротив, овде се ради о супротстављености небића и бића. Не кажемо да се по ипостаси (по постојању) разликују небиће и биће, него кажемо да је непостојање супротно од постојања.¹⁶ На исти начин је зло (порок) супротно врлини. Оно није суштина по себи, већ га ми-

¹⁵ Појам „ипостас“ овде се још увек употребљава у свом изворном значењу где означава нешто што стварно, заиста постоји. Овај појам, близак појму „усија“ али од њега ипак различит, Велики Кападокијци ће касније поистоветити са појмом Личности, како би указали на њену онтолошку утемељеност.

¹⁶ Св. Григорије овде наглашава да се добро и зло не разликују као две посебне суштине које постоје, већ се разликују као оно што постоји и оно што не постоји. Ово се место сматра класичним у светоотачкој литератури када је реч о одређењу зла као непостојећег, тј. као феномена који представља недостатак, лишеност добра, а не неку самосталну суштину. Другим речима, зло нема биће.

ἀπουσία νοουμένη τοῦ κρείττονος καὶ ὥσπερ φαμέν ἀντιδιαίρεσθαι τῇ ὁράσει τὴν πῆρῳσιν, οὐ καθ' ἑαυτὴν οὔσαν τῇ φύσει τὴν πῆρῳσιν, ἀλλὰ προλαβούσης ἕξως στερήσιν, οὕτω καὶ τὴν κακίαν ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ στερήσει θεωρεῖσθαι λέγομεν, οἷόν τινα σκιά τῇ ἀναχωρήσει τῆς ἀκτίνος ἐπισυμβαίνουσιν.

[7] ἐπειδὴ τοίνυν ἡ ἄκτιστος φύσις τῆς κινήσεως τῆς κατὰ τροπὴν καὶ μεταβολὴν καὶ ἀλλοιώσιν ἐστὶν ἀνεπίδεκτος, πᾶν δὲ τὸ διὰ κτίσεως ὑποστὰν συγγενῶς πρὸς τὴν ἀλλοίωσιν ἔχει, διότι καὶ αὕτη τῆς κτίσεως ἡ ὑπόστασις ἀπὸ ἀλλοιώσεως ἤρξατο, τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι θεία δύναμις μετατεθέντος κτιστῆ δὲ ἦν καὶ ἡ μνημονευθεῖσα δύναμις, αὐτεξουσίῳ κινήματι τὸ δοκοῦν αἰρουμένης ἐπειδὴ πρὸς τὸ ἀγαθὸν τε καὶ ἀφθονον ἐπέμυσεν ὄμμα, ὥσπερ ὁ ἐν ἡλίῳ τοῖς βλεφάροις τὰς ὀφθαλμοὺς ὑποβαλὼν σκότος ὁρᾷ, οὕτω κακεῖνος αὐτῷ τῷ μὴ θελήσει τὸ ἀγαθὸν νοῆσαι τὸ ἐναντίον τῷ ἀγαθῷ κατενόησε. τοῦτο δὲ ἐστὶν ὁ φθόνος.

[8] ὁμολογεῖται δὲ παντὸς πράγματος ἀρχὴν τῶν μετ' αὐτὴν κατὰ τὸ ἀκόλουθον ἐπισυμβαίνόντων αἰτίαν εἶναι, οἷον τῇ ὑγείᾳ τὸ εὐεκεῖν, τὸ ἐργάζεσθαι, τὸ καθ' ἡδονὴν βιοτεύειν τῇ δὲ νόσῳ τὸ ἀσθενεῖν, τὸ ἀνενέργητον εἶναι, τὸ ἐν ἀηδία τὴν ζωὴν ἔχειν. οὕτω καὶ τὰ ἄλλα πάντα ταῖς οἰκείαις ἀρχαῖς κατὰ τὸ ἀκόλουθον ἔπεται. ὥσπερ οὖν ἡ ἀπάθεια τῆς κατ' ἀρετὴν ζωῆς ἀρχὴ καὶ ὑπόθεσις γίνεται, οὕτως ἡ διὰ τοῦ φθόνου γενομένη πρὸς κακίαν ροπή τῶν μετ' αὐτὴν πάντων ἀναδειχθέντων κακῶν ὁδὸς κατέστη.

[9] ἐπειδὴ γὰρ ἅπασι πρὸς τὸ κακὸν τὴν ροπὴν ἔσχεν ὁ τῇ ἀποστροφῇ τῆς ἀγαθότητος ἐν ἑαυτῷ γεννήσας τὸν φθόνον, ὥσπερ λίθος ἀκρωρείας ἀπορραγεὶς ὑπὸ τοῦ ἰδίου βάρους πρὸς τὸ πρηνὲς συναλύνεται, οὕτω κακεῖνος, τῆς πρὸς τὸ ἀγαθὸν συμφύιας ἀποσπασθεὶς καὶ πρὸς κακίαν βρίσας,

слимо као одсуство добра, као што и за слепило кажемо да се противи виду, а оно (слепило) не постоји по себи као природа, него представља губитак поседованог. Тако кажемо и за зло, да је оно одсуство добра и наликује сенки када се светлост повуче. [7] Тако нестворена природа не допушта себи кретање које производи промену, претварање и измену, а све што је стварањем задобило ипостас (=постојање) сродно је промени, пошто је и сама ипостас твари настала променом тиме што је божанском силом из небића постало биће, а створена је била и спомену-та сила (=сатана) која слободном вољом (=самовласно) одабире шта хоће. И тако је она (=та сила=сатана) затворила (очи) за добро и страно (=непријемчиво) за завист, попут човека који је увукао очи под обрве па на сунцу види таму, те је самим тим што није хтела да мисли о добру, на-мислила оно што је добру супротно – а то је завист. [8] Сви се слажу да је почетак сваке ствари узрок свему што непосредно за њом производи (=следи), као што из здравља производи добро расположење, радиност, и задовољство животом, док из болести [производи] слабост, нерадност и гађење према животу, тако и све остало нужно производи из свог полазишта. Као што је бестрашће почетак и темељ врлинског живота, тако се из зависти ја-вила склоност према злу и кренула путем свих зала која за њом следе. [9] Јер, онај (= сатана) који је једном стекао склоност ка злу, удаливши се од добра зачео је у себи завист, будући тако попут стене која одронивши се с врха планине сопственом тежином иде ка долини; тако и он, оде-ливши се од [природне] свезе с добром,

αὐτομάτως οἷόν τινι βάρει πρὸς τὸν ἔσχατον τῆς πονηρίας ὅρον συνωσθεὶς ἀπηνέχθη, καὶ τὴν διανοητικὴν δύναμιν, ἣν εἰς συνέργειαν τῆς τοῦ κρείττονος μετουσίας ἔσχε παρὰ τοῦ κτίσαντος, ταύτην εἰς εὐρεσιν τῶν κατὰ κακίαν ἐπινοουμένων συνεργὸν ποιησάμενος, εὐμηχάνως περιέρχεται δι' ἀπάτης τὸν ἄνθρωπον, αὐτὸν ἑαυτοῦ γενέσθαι πείσας φονέα τε καὶ αὐτόχειρα.

[10] ἔπειδὴ γὰρ διὰ τῆς θείας εὐλογίας δυναμωθείς ὁ ἄνθρωπος ὑψηλὸς μὲν ἦν τῷ ἀξιώματι βασιλεύειν γὰρ ἐτάχθη τῆς γῆς τε καὶ τῶν ἐπ' αὐτῆς πάντων καλὸς δὲ τὸ εἶδος ἀπεικόνισμα γὰρ τοῦ ἀρχετύπου ἐγεγόνει κάλλους ἀπαθῆς δὲ τὴν φύσιν τοῦ γὰρ ἀπαθοῦς μίμημα ἦνς ἀνάπλεως δὲ παρρησίας, αὐτῆς κατὰ πρόσωπον τῆς θείας ἐμφανείας κατατρυνφῶνς ταῦτα δὲ τῷ ἀντικειμένῳ τοῦ κατὰ τὸν φθόνον πάθους ὑπεκκαύματα ἦνς

[11] ἰσχύι δὲ τινι καὶ βίᾳ δυνάμεως κατεργάσασθαι τὸ κατὰ γνώμην οὐχ οἷός τε ἦνς ὑπέρσχυε γὰρ ἡ τῆς εὐλογίας τοῦ θεοῦ δύναμις τῆς τούτου βίας διὰ τοῦτο ἀποστήσαι τῆς ἐνισχυούσης αὐτὸν δυνάμεως μηχανᾶται, ὥς ἂν εὐάλωτος αὐτῷ πρὸς τὴν ἐπιβουλήν κατασταίη. καὶ ὥσπερ ἐπὶ λύχνου τοῦ πυρὸς τῆς θρυαλλίδος περιδεδραγμένου, εἴ τις ἀδυνατῶν τῷ φυσηματι σβέσαι τὴν φλόγα ὕδωρ ἐμμίξειε τῷ ἐλαίῳ διὰ τῆς ἐπινοίας ταύτης ἀμαυρώσει τὴν φλόγα.

сасвим се приклонио злу, и самовољно, као гоњен властитом тежином, доспео је до крајње границе лукавства. И након тога, силу разумевања коју му је Створитељ дао за садејствовање на ширењу добра, учинио је садејственом за измишљање зла, подмукло је обмануо човека, убедивши га да сам себи нанесе смрт и постане саомоубица. [10] Јер је, силан по Божијем благослову, човек био велики по достојанству, пошто је био постављен да царује (=влада) земљом и над свим што је на њој.¹⁷ Био је прекрасан ликом (εἶδος), јер је био саздан по дивној првообразној (τοῦ ἀρχετύπου) икони; био је бестрасан по природи, јер је био подобан Бестрасном; био је испуњен дерзновенијем, лицем у лице наслађујући се самим богојављањем. Све је то код противника створило страст зависти. [11] Није му било могућно да било каквим насиљем или принудом изведе оно што је хтео, пошто је сила Божијег благослова јача од његовог принуђавања, па је стога прибегао лукавству (=довијању) како би човека учинио одступником од силе која га је крепила, и тако га уловио за своје зле замисли. То је као са светиљком када пламен захвати читав фитиљ, па ако не може да се угаси дувањем, помеша се са уљем вода и тако се пламен угаси.

превод и коментари:
презвитер мр Александар Ђаковац

¹⁷ Пост. 1, 28–30.

ИЗМЕЋУ ИНТЕРКОНФЕСИОНАЛИЗМА И ПУНОЋЕ

– Православље и екуменски дијалог –
(један оглед)

Мирослав П. Поповић
Физички факултет
Универзитет у Београду

Апстракт: У учењу протестантских деноминација о могућности успостављања конфесионалне пуноће на нивоу дојмова и предања пућем свођења на 'заједнички именилац' сажетиа је сва комплексност поимања интерконфесионализма, са свим својим темељним немоћима (бар како би то Православни посматрали). Овај рад, бавећи се круцијалним сејментима онтолошко-дијалектичке проблематике у трагању за 'давно изгубљеним' јединством, могао би се унеколико приближити садржају за наслов 'Распућа екуменског дијалога'. То би била велика и ошширна тема, незахвална за простиор и време које је пред нама, па ћемо се овде ограничити на неку врсту семантичко-теолошког расчлањивања смисла и значења појединих појмова и синтама, на један својеврсни пресек кроз размишљања – своја и разних аутор(итет)а ради откривања различитих слојева смисла и значења.

Кључне речи: екуменски дијалог, Црква, цркве, саборност, предање, интерконфесионалност

Да сви буду једно,
као што си ти, Оче, у мени и ја у теби,
да и они буду једно у нама...
као што смо ми једно;
ја у њима, а ти у мени,
да буду савршено уједињени...
(Јн. 17, 21–23)

– Хришћанска Црква и хришћанске цркве –

Странице које су пред нама требало би да на један лични, самосвојни начин донесу анализу неких појмова важних за екуменски дијалог унутар Цркве, у којој постоји стање разједињености, „ошталости“. Ово би подразумевало једну Цркву, и пуноћу предања у њој. Ма која деноминација себе настојала смешити у ову позицију и узети те преројиве, остаје у обавези, одговорности, да преиспита целину свој наука, свој предања и пуноће у односу на Извор (Источник) – Древну Цркву првих векова. Поставити се у позицију

човека Цркве који води дијалога ради сједињавања или проналажења пошћуној заједништва у учењу, и практиковању „вере“ (као живошћу с Боћом и у Боћу) с неким ко на неки начин није... значи зајишћи се: како дефинисати „себе“ и „њега“, и како уошћи поимати 'хришћански' свешћ изван Једне Саборне Цркве?; да ли смо Црква ми или они? Које су, уошћи, прећиошћавке инћерконфесионалној дијалога?

Ошћуда дијалекћика уошћиребе појмова „Црква“ и „цркве“.

* * *

1. Увод

1.1 Претпоставке и темељи

У самом феномену екуменизма, у целовитости његовог поимања присутно је неколико слојева, од којих нарочито истичемо два суштинска, а то су:

(1) сама идеја потребе дијалога који би довео до обнављања свехришћанског јединства; већ ова идеја има више тумачења;

(2) постојање неколико модела или метода којима би се евентуално дошло до јединства;¹ наравно, овде се налази поље могућности заузимања различитих ставова, па чак и међу самим православним.²

Чини се да би се могле искристалисати и јасно идентификовати две супротности (односно две крајности, искључивости) у православном ставу према екуменизму, које би се могле окарактерисати као: *оћворени релатћивизам* и *заћворени фанатћизам*.³ Први се заснива на протестантској (помало наивној) идеји да је могуће, и упутно, занемарити „доктрине“⁴ и практиковати „љубав“ да би се обезбедило јединство. Други не успева да препозна аутентичне хришћанске вредности Запада, које православље не би требало тек тако одбацити ако би желело настојати ка пуноћи хришћанске истине. Овим двама путевима – будући да су оба недоследна изворном православном настројењу – о. Јован Мајендорф је супротставио један могући трећи пут – пут „савесног и трезвеног учешћа у екуменском покрету, који не подразумева компромисе, него много љубави и разумевања“.⁵

¹ Вукашиновић, *Екум.*, стр. 2.

² Евидентно је, међутим, да су данашњи модели и постулати постали све мање прихватљиви за православље.

³ Мајендорф, *Witness*, стр. 187.

⁴ Овде се под „доктрином“ подразумевају пре свега догмати и канони Цркве (што се, дакле, тиче периода Васељенских и помесних сабора првих осам векова Хришћанства). Насупрот овоме, Н. Глубоковски истиче да је „догмат основа и ослонац за очување хришћанског јединства“, чему се свакако морамо придружити уколико у овом ставу претпостављамо терминолошку јасноћу употребљених појмова, и уколико догмате схватамо у најдубљем егзистенцијалном смислу. Такође, у ширем смислу, доктрина је свеколико предање (како древне Цркве, тако и садашњих „конфесија“) формулисано и уобличено у језички исказ – са свим *a priori* семантичким ограничењима.

⁵ Мајендорф, *Witness*, стр. 188.

Међутим, екуменски покрет је свакако представљао повод и могућност за ширу пројекцију Православне Цркве, богословља и духовности на терену Запада – западни хришћани су, посредством овога (а и у својим богословским круговима – настојањем ка свесрднијој обавештености и адекватнијој „поткованости“ у једном оваквом дијалогу) имали повода да открију систематски заборављано богатство предања апостолских Цркава Истока. Овоме је нарочито допринело присуство руске дијаспоре на Западу и сјај њених богословских величина.⁶

1.2 „Циљ“ и „ефикасност“ екуменског покрета

Посматрајући свеобухватно пут и историју екуменског покрета до данас, даје се приметити да покрет никада није показивао свеобухватно познање свог суштинског циља или „краја“, нити се показао независним од предлога и амбиција световне „ефикасности“ (при чему се истина јединства Цркве претвара у етичко питање, мерено критеријумима ефикасности или рационалног учинка) а исто тако није успео да сачува истину чињенице спасења.⁷

У стварности, то је својеврстан облик самоотуђења богословља (што би једнако вредело и за православно богословље), порицања сопственог идентитета – који је у кризи – и полазне истине: уместо да суди свету, поставља се у позицију да му буде суђено од стране света, и то на основу начина размишљања и критеријума палог човека.⁸ Православни на изванредан начин настоје прилагодити се захтевима академског и вероисповедног карактера богословског дијалога, спонтано наметнутог протестантском већином чланства WCC–а, али нехотично усвајајући тиме и његове неизбежне „пијетистичке“ консеквенце. Заправо, ма колико православни настојали да се прилагоде, то прилагођавање остаје ипак у великој мери неприродно, да их заправо дезоријентише и лишава могућности аутентичног сведочења⁹ нарочитог етоса свога духовног и културног порекла. Суштински допринос православних, како примећује Х. Јанарас, ваљало би у већој мери преоријентисати са оног увреженог ‘изношења вероисповедних разлика или додирних тачака са западним конфесијама’ на један *делатни* начин учешћа у томе.

Оваква криза идентитета православних (односно православног „духа“, као православно–источно–византијског духовног обрасца) потиче од њихове већ вишевековне смештености у границе западне културе, која представља заједнички простор данашњег живљења. Ово условљава својеврсни расцеп у тенденцијама православне оријен-

⁶ Јанарас: *Јединство*, стр. 37. Тако су Свети Оци Источне Цркве, монаштво (нарочито исихастичко опитно искуство православља), иконе, химнологија и православно богослужење уопште, постали предмет изучавања појединих богословских центара, нарочито универзитетских катедри, специјалних часописа и издавача, а и најширег народног интересовања.

⁷ Ibid., стр. 152.

⁸ У контексту овога Јанарас се бави проблемом „динамике пшеничног зрна и квасца који тесто преображава не на основу објективних дела и моралног поправљања, него у мистичном средишту историје и цивилизације“, *ibid.*, стр. 91).

⁹ У смислу остваривања самих себе, као личносне реализације, на основу своје (тј. православне) јединствене дијалектике односа човека са Богом (пре свега еклисиолошко–евхаристијског и аскетско–подвижничког).

тације у погледу екуменизма: или се исхитрено одбацују, или пак неселективно прихватају протестантске тенденције развоја екуменске проблематике, а да се при том не моделира ни макар динамички став¹⁰ којим би се супротставило изазовима проблема савременог света.

2. (Интер)конфесионалност

2.1 Екклесиолошки идентитет

Сложеност проблема екуменског дијалога почиње питањем „платформе“, односно простора на коме се могу успоставити адекватне претпоставке и предуслови за конструктивност и успешност истог. Превасходни проблем који пред нама искрсава у светлу овог питања јесу екклесиолошке претпоставке и могућност налажења целовитог идентитета само и искључиво на чисто црквеном темељу, што је *conditio sine qua non* за православље, и у односу на шта сви остали „моменти“ могуће хришћанске солидарности представљају само вањске, психолошке елементе који немају принципијелне везе са стварним јединством.¹¹

Иначе се у оквиру екуменског покрета (а нарочито Светског Савета Цркава) још веома рано појавила дубока криза оријентације, попримајући – штавише – облик истинског безизлаза сваки пут када се WWC¹² нађе пред проблемом властитог екклесиолошког идентитета. На тај начин екклесиолошка природа WWC–а остаје неодређена. Х. Јанарас сматра да „ако би и постојала некаква екклесиолошка дефиниција која би имала такву ширину да је прихвате све цркве“, и тада би, чини се, њу „свака црква тумачила на свој начин“. ¹³ У овоме, чини ми се, и лежи једно од суштинских питања: да ли и тражити оволико широку дефиницију, шта се – тражећи њу – заправо тражи, а и постиже? Да ли тиме само разводњавамо суштину истине Цркве, истинске Цркве Христове (која може бити само једна) – из чега произлази питање за сваког ко се (прет) постави (да је) у „истинитој Цркви“: са ким дијалогизирам, ако та „друга страна“ није Црква?; онда они тек треба да „уђу“, да то постану...

Веома рано успостављено је начело: ако теоријска дефиниција идентитета WWC–а није остварива, она се делатно може пројавити кроз организацију и активност, у духу паролe „*Lehre trennt, Dienst verbindet*“.¹⁴

2.2 Конфесионалност, интерконфесионалност...

По Н. Берђајеву, конфесија је историјска категорија и она се одређује историјском страном богочовечанског религиозног процеса. То је „историјска индивидуализација јединог хришћанског откровења, једине хришћанске истине“, „људско исповедање Бо-

¹⁰ У смислу једног коригибилног, радно–оперативног става.

¹¹ Према А. Осипову.

¹² World Church Comitee (= Светски Савет Цркава). Надаље ће се користити та скраћеница у тексту.

¹³ Јанарас: *Јединство*, стр. 276.

¹⁴ = „учење раздваја, служба (служење) спаја“. На овај начин се, заправо, признаје изворна немоћ бого-словља да се повеже са црквеним искуством спасења. Али и ‘служба’ је овде схваћена флексибилно (нпр. као заједничка молепствија у WWC–у).

га, а не пуна истина откривена Богом¹⁵. Из овога следи да ниједна конфесија не може бити пуноћа васељенске истине. Ово управо ставља нас на пут ка појму интерконфесионализма, који нарочито истичу протестанти, мислећи да у њему уједине на неки начин све конфесије. Али „интерконфесионализам може мање од било чега другог бити признат као васељенски; он није обogaћење него осиромашење“¹⁶. То је уједињење „на апстрактном минимуму хришћанства¹⁷, одбацујући све што је разједињујуће“. Но, „религиозни живот уопште не личи на политички живот – с правом примећује даље Берђајев: „у њему су немогуће партије засноване на томе да ћу ја теби уступити нешто, а ти мени нешто друго. Вера може бити само интегрална, у њој је немогуће било шта уступити“¹⁸.

О. Јован Мајендорф је још експлицитнији у изражавању овог става: „...Господ је основао само једну Цркву“, па „стога не може постојати било какав компромис када је вера у питању. Наша основна одговорност у екуменском покрету је да потврђујемо да истинско хришћанство једноставно *није јединство на основу заједничког минимума* међу конфесијама, већ јединство у Богу“¹⁹.

Савремени екуменизам је, међутим, заснован често на потпуно другачијим принципима: на погрешној претпоставци да „није важно“ шта ми верујемо; на претпоставци да било које јако убеђење штети раду на јединству.

Можемо се још запитати како изгледају те конфесионалне различитости на нивоу свести појединаца, што је можда и најинтересантније. Објективизирајући своја сопствена стања, човек може бити склон да апсолутизује истину, и да мисли да се тиме бори за њу. У ствари, људе дели оно људско, људска душевна структура, разлике у искуству и осећају живота у интелектуалном виду. Али ово морамо примити са озбиљном резервом у том смислу што се ово односи на савремене (већ помињане) оквире свести западне цивилизације, у коју смо и ми православни (мада са „ромејско“²⁰—источно—хришћанским изворним почелом) „уроњени“, као у неку матицу свеопштег светског²¹ цивилизаторног тока, већ бар два века.

2.3 О „теорији грана“

Ова теорија промовисана је први пут 1897. године на Конференцији 194 англиканска бискупа у Ламбету. На том скупу су, уједно, формулисани и основни принципи будуће екуменске уније хришћанских цркава (догматски минимализам, Принцип толерантности према учењу других цркава, спремност на „компромис љубави“...). Теорија „грана“ (*Branch Theory*) полази од тврдње да је Христова Црква као једно разгра-

¹⁵ Н. Берђајев, стр. 69.

¹⁶ Ibid., стр. 70.

¹⁷ Нпр. на вери у божанство (односно Богочовештво) Господа Исуса Христа.

¹⁸ Н. Берђајев, стр. 71.

¹⁹ Мајендорф, *Witness*, стр. 166.

²⁰ Подразумева се византијска цивилизација, са свим својим посебним тековинама, нарочито обраћајући пажњу на безмало „теоцентричну“ свест византинца; све ово К. Леонтјев је прибрао под појам 'византизам'.

²¹ Или, боље речено, европоцентричног.

нато дрво, чије су гране међусобно равноправне и само заједнички представљају манифестацију једне Цркве.²² Ово изражава суштинску екуменистичку идеју протестантске већине по питању поимања остваривања јединства цркава, у плуралитету својих сопствених недостатака пуноће, које потом пројектују и генерализују.

Са православне тачке гледишта, постојећа подела унутар Цркве тиче се саме суштине оних који су се одвојили од Цркве Христове. Ма колико овај став изгледао „хегемонистички“, апсолутизован или „бескомпромисан“, и ма колико свака друга конфесија теоријски могла, макар у принципу, за себе претпоставити поседовање прерогатива истинске Цркве, ипак – „истинскост“ се одмерава према изворној, древној апостолској Цркви првих векова²³, и њеном изворном светоотачком предању. Овде, на самом светоотачком предању, на том и таквом историјском континуитету истине Цркве...

Важно је схватити и дубоко егзистенцијално (на „својој кожи“) проживети чињеницу да подела хришћана на мноштво Цркава и вероисповести не представља тек само некакву теоријску неусаглашеност, него – пре свега и изнад свега – грех, егзистенцијални промашај и напуштање аутентичности живота – једнообразности начина постојања који је Христос открио својим очовечењем и животом људским. Отуда, грех и промашај човека не може бити одстрањен теоријским „егзорцизмима“.²⁴

2.4 Предање или предања

Мишљење присутно у свим конфесијама сагласно је да њихово уједињење, у крајњој линији, мора бити у Цркви. Али у каквој Цркви? Да ли у оној која би „невидљиво“ уједињавала све хришћане и хришћанске општине, независно од разлика у њиховој вери и црквеном устројству, ка чему се усмеравају многе протестантске деноминације. Отуда се често чују „широкогрудни“ гласови (ипак са недовољно селективном критичношћу!) како се „наше земаљске преграде не успињу до неба“. Али испод те ширине често се скрива латентни скептицизам, или чешће – равнодушност у вери, рационализација или низ других духовних девијација, присутних нарочито онда уколико мањка утемељење на светоотачком предању древне Цркве.

Према мишљењу Алексеја Осипова, екуменизам може достићи свој циљ „само у том случају, ако постојеће хришћанске цркве непристрасно оцене свој садашњи *credo* кроз призму учења и праксе Древне Цркве, као најпуније и најчистије носитељице израза апостолске проповеди и духа Христовог, и, наставши у себи нешто у суштини промењено, врате се првосазданој целовитости“.²⁵

²² Еп. Артемије: *Против екум.* стр. 35.

²³ Макар до IX века, који представља доба у коме се може тражити историјски зачетак цивилизацијског размимоилажења. Тада долази до исијавања новог лица Запада из мрака утонулости у варваризовани свет, који се сада буди, трансформише и осамостаљује појавом Западног (каролиншког) царства.

²⁴ Јанарас: *Јединство*, стр. 281.

²⁵ А. Осипов, *Изазови*, стр. 3.

3. „Пуноћа“

3.1 О јединству

Већ помињана Ламбетска конференција из 1897. г. пласирала је идеју да јединство треба тражити у минималној заједничкој основи богословских учења, коју би чинили:

- 1) Свето Писмо (али ван контекста светог предања),
- 2) Никеоцариградски Символ вере, и
- 3) само две свете тајне – Крштење и Евхаристија.²⁶

Православље мора да сведочи једну богословску озбиљност када разматра проблеме јединства Цркве, да инсистира на „јединству хришћанства не само као на организационом јединству које ствара човек, већ пре свега на јединству у Христу, у Његовој Истини, у Његовом Духу“.²⁷ Ми морамо понудити нешто из наше богате ризнице духовности, предања и богослужбене пуноће, а што је управо радикално различито од онога што свет већ зна – то је светотројични начин постојања и манифестовања јединства који се „искуствује“ на литургијском плану, а потом пројављује у свим аспектима и димензијама нашег живота. У тоталитаризму програмиране визије опште среће и готових решења социјалних проблема ствара се такође непосредан простор за сведочење истине о црквеном јединству – јединству које не укида, него истиче личносну особеност и непоновљивост.²⁸

Православље не може да мисли о јединству хришћана које предлаже екуменизам другачије, до искључиво на чисто црквеном темељу, док сви остали елементи „хришћанске солидарности“ представљају само вањску психологизацију без принципијелне везе са реалним јединством.²⁹ Јединство и католичност Једне свете Цркве открива се и доживљава у четири нивоа:

- 1) у божанској једнообразности богослужења,
- 2) у прејемству апостолског наслеђа благодатних дарова,
- 3) у повезаности богословља са егзистенцијалном чињеницом спасења, али и
- 4) у својеврсном мучеништву уздизања крста разноврсних подела међу хришћанима.³⁰

Од првостепене је важности за православно екуменско богословље такође и разрађивање и представљање (другим конфесијама) православног богословља духовног живота, аскетско–мистичког (= светотајинског) поимања света, што се јасно и непосредно опире како наглашено секуларној основи хоризонталистичке димензије, тако

²⁶ Еп. Артемије: *Против екум.* стр. 34.

²⁷ Мајендорф, *Witness*, стр. 66.

²⁸ Јанарас: *Јединство*, стр. 292.

²⁹ А. Осипов, *Изазови*, стр. 1 (на интернету).

³⁰ Јанарас: *Јединство*, стр. 282.

и егзалтираном (а заправо: прелешћеном) мистицизму – нарочито вулнерабилном у протестантским сектама – где се ни једно ни друго не могу уважити као знаци и гаранција раста и развоја екуменског јединства хришћана.³¹

Ни једна историјска црква се не може затворити у себе толико да не зна и не осећа хришћански свет и иза својих граница... Можемо на разне начине замишљати путеве ка црквеном уједињењу, али већ сам тај циљ претпоставља присутност јединства, раније постојећег савеза.³² Будућност екуменизма, дакле, треба видети пре свега у тражењу јединства које Бог жели, уместо прихватања „компензације“, замене... јер „јединство у Христу не ствара човек; оно је дато у Цркви и можемо га само открити и прихватити“.³³

3.2 Терминологија „саборности“

Начин на који Православни схватају појам католичности – саборности – принципијелно се разликује од конотације (садржаја) енглеског појма *fellowship* (што би се могло превести као: *садружништво*, *другарство* или *солидарност*)³⁴ – појма који има искључиво морално–психолошки садржај, са приметно широком амплитудом значења у етичком и емоционалном смислу, али никако не и у еклисиолошком; а такође и од појма *conciliarity*³⁵ – који описује неке вањске признаке саборности без конкретног указивања на доктринарно–догматску основу, без које није могуће схватање саборности у православном поимању те речи.³⁶

Према речима познатог руског богослова Владимира Лоског: „У светлости тројичног догмата саборност се указује пред нама као тајанствена једнакост јединства и множине, јединства које се изражава у многоразличитости које наставља да буде јединство... Као што у Богу ни једно Лице – Отац, Син и Дух Свети – није неки део тројице, него је свецело Бог, у силу своје неизречене једнакости са једином природом, тако и Црква није некаква федерација делова... Саборност – то је живо, једино тело у многоликости удова, тело које се пројављује, природно, и у институционалном црквеном јединству, прејемствености и непрекидности“.³⁷

Св. апостол Павле о саборности, односно о јединству говори овим речима: „Једно тело и један дух, како сте и позвани ка једној нади вашег звања; један Господ, једна вера, једно крштење, један Бог и Отац свију, Који је над свима, и кроза све, и у свима нама.“³⁸

³¹ А. Осипов, *ibid.*, стр. 2.

³² Размишљања о. С. Булгакова (у “Христианское воссоединение/Hristianskoe vossoedinenie”, YMCA press, Париз, 1933, стр. 9–32).

³³ Ј. Мајендорф, *Witness to the World*; В. Вукашиновић, „Ка новом екуменизму“ (из зборника Православље и екуменизам, стр. 379).

³⁴ Бенсон, *Рјечник*, стр. 246.

³⁵ Први пут термин употребљен на скупштини *WWC*–а у Најробију 1975. године.

³⁶ У оваквим случајевима се увек налазимо на пољу дијалектике сучељавања семантичко–појмовног с једне, и догматско–онтолошког нивоа с друге стране.

³⁷ В. Лосский. О третьем свойстве Церкви. *ЖМП*, 1968, № 8, с. 77.

³⁸ Еф. 4, 4–6.

Термин „католичност“ на тај начин у Православљу има искључиво еклисиолошки садржај, којим се изражава онтолошко јединство Цркве – тиме се он разликује од дефиниција јединства Цркве у екуменском богословљу које су и до данас у оптицају код протестантске већине и које упућују само на поједине, првенствено вањске стране тог јединства.

3.3 Пуноћа вере и истине

Положај православља у односу на протестантски свет је посебно неповољан баш због тога што православље мора, због молитвеног општења с њима, прилагођавајући се, да се „умањује“, да губи своју изворну Пуноћу. Наравно, ово бива толерисано са становишта црквене „икономије“, као жртва љубави, само привремено „остављање у страну“ неумољивог православног максимализма (што нам је од протестаната често и замерано), по принципу Св. апостола Павла „свима бити све“. Ипак, унутар наших кругова требало би се схватити и разумети да то представља само жртву љубави и својеврсненисходљивости према слабости, али не и одрицање и издају.³⁹

Због тога се ни сједињење свију не замишља као састављање парчади хришћанских заједница, него као проширење Тројичног јединства које се свештенодејствује у њеном литургијском телу. То представља прави израз јеванђеоске еклисијалне пуноће, и на томе врло пажљиво ваља застати и још једном нагласити да је пуноћа – пуноћа предања и свепрожетост живота евхаристијским догађајем обновљене са-васкрсле творевине, у догађају васкрсења Христовог (што је „алфа и омега“ за *lex credendi* православља).⁴⁰

4. Закључак

Савремена криза екуменског покрета није ограничена само на спорост и немогућност остваривања јединства хришћана – она објављује и открива наше приближавање или удаљавање од истине спасења и нашег егзистенцијалног препорода „у Христу“, али – на изванредан начин – и избавља од поверења у сјајно функционисање и утопијске визије сврсисходне ефикасности, ослобађајући скривени и неодредиви динамизам „квасца и зрна горушичиног“. Екуменска сарадња има смисла само као сведочење *другачијег начина постојања*, који заиста спасава и обесмрћује човеков живот – ово подразумева, пре свега, корениту промену и преиначење начина устројства и функционисања екуменског покрета, али и битан заокрет и преумљење у начину сарадње и сведочења.⁴¹

Заточени смо у извесне датости, у целисходности које су толико световне да понекад помишљамо како нам оне не допуштају ни најмањи излаз...

³⁹ На основу схватања С. Булгакова („Христианское воссоединение/Hristianskoe vossoedinenie“, YMCA press, Париз, 1933, стр. 9–32).

⁴⁰ Ј. Мајендорф, *Византијско богословље* (превод са енглеског језика Ј. Олбина), Крагујевац, 1985, стр. 126.

⁴¹ Ово (промене начина делатног сведочења) се особито односи на нас православне.

Као православни, немамо права да игноришемо свет око нас; овај свет захтева наше присуство и наш глас кад год је могуће да се он чује управо зато што је наша порука јединствена и зато што је Црква чувар универзалне истине. Отац Ј. Мајендорф истиче: „Немамо право да наше сведочење сводимо на ситуације у којима се ‘ми’ осећамо пријатно. Заправо, такве ситуације и не постоје. Духовна ‘удобност’ ће постојати само у Царству Божијем.“⁴²

Можемо, на концу овог излагања, закључити да:

1) Православни екуменизам, на тај начин, претпоставља могућност стварног јединства хришћанских цркви једино уз испуњење неких прелиминарних неопходних услова. То би били:

- јединство вере;
- јединство основа духовног живота;
- јединство принципа црквеног устројства;
- јединство свештеног предања;
- јединство богослужења и литургијског идентитета верних.

2) Уједињење се не може оснивати на ‘доктринарном минимализму’ и ‘заједничком именитељу’ што прокламује интерконфесионалистички приступ – тиме се у самом старту осуђује на хођење маргиналним путем спољних манифестација и социјалне делатности.

3) Почела јединства ваља тражити у древној, предањској Цркви; не узимајући декларативно ове прерогативе на себе, ми Православни треба да будемо у стању да понудимо завештано нам богатство предањског светоотачког искуства, и то несебичним делатним (животним) сведочењем.

4) Богословски наук мора свагда остајати најдубље егзистенцијално повезан са основама литургијског живота, у коме се треба тражити и црпити пуноћа идентитета за дијалог; по могућности, требамо се што дубље само–спознавати, проучавати сопствено предање и идентитет, и анализирати историјско–цивилизаторне токове и аспекте размимоилажења духовних образаца Запада и Истока...

5) Темелј, извор и исходиште за дијалог мора бити (и остати) – литургијски живот у Цркви; предање је једно и у њему је дата сва пуноћа Истине спасења коју тражимо.

Но, будући да данас и Исток, као и Запад, живи у оквирима западног културно–цивилизацијског обрасца, ипак притом чувајући изворну унутрашњу дубинску снагу своје традиције и свог психо–антрополошког склопа, указује се јединствена могућност дубљег сагледавања и суочавања (већ на нивоу нас самих, и наше сада расцепљене, подвојене воље – и самог бића) са противуречностима у потрази за изгубљеним јединством...

Али, ма колико се упињали (овим и завршимо):

„...не зависи од онога који хоће, ниши од онога који њрчи, већ од Боја који њомилује“⁴³
... „као кад човек баџи семе на земљу, и сјава и устјаје ноћу и дању, а семе ниче и расіе – сам не зна како.“⁴⁴

⁴² Мајендорф, *Witness*, стр. 155.

⁴³ Римљ. 9, 16.

⁴⁴ Мк. 4, 26–27.

Литература

- еп. АРТЕМИЈЕ (РАДОСАВЉЕВИЋ), „Српска Црква против екуменизма“; *Св. кнез Лазар*, бр. 47 (3/2004), стр. 29–46.
- Христос ЈАНАРАС, *Проблем јединства данас*, из: *Истина и јединство Цркве* (превео С. Јакшић), Нови Сад, 2005.
- о. Јустин ПОПОВИЋ, *Православна Црква и екуменизам*, изд. Ман.Хиландар, 1995, стр. 123–141.
- Николај БЕРЋАЈЕВ, „Васељенскост и конфесионализам“; *Хришћанско јединство*, Париз, 1933, 63–81
- Јован БРИЈА, *Речник православне теологије*; Београд, 1999.
- Патрик БЕНСОН, *Енглеско–српскохрватски рјечник*; Београд, 1989.
- Теодор ЗИСИС, „Равена“; сепарат у: *Orthodox Typos*, бр. 23, јун 2003.
- Алексеј ОСИПОВ, *Изазови*; чланак преузет са интернета: www.svetosavlje.org/biblioteka/Izazovi/Osipov.htm
- Владимир ВУКАШИНОВИЋ, *Ка новом екуменизму*; преузето са интернета: www.iskon.co.yu/4/ekumenizam_c.html
- Јован МАЈЕНДОРФ, *Византијско бојословље*; Крагујевац, 1985.
- John MEYENDORF, *Witness to the World*; New York, St.Vladimir's Seminary Press, 1987.
- Unitatis Redintegratio* (енциклика II Ватиканског сабора); преузето са сајта www.vatican.org

**BETWEEN
INTER-CONFESSIONALISM
AND FULLNESS: ORTHODOXY
AND ECUMENICAL DIALOGUE**

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

***Summary:** In the teaching of protestant denominations, concerning the possibility of establishing confessional fullness on the levels of dogmas and tradition, the entire complexity of understanding of inter-confessionalism with all its particular weaknesses (from the Orthodox point of view at least) is summarized by reduction on “common denominator”. This article, while dealing with crucial segments of ontological-dialectical issues searching for “long lost” unity, could, somewhat, approach the content which should be entitled “The Crossroads of Ecumenical Dialogue”. That would be an enormous and a detailed subject, ungrateful for time and space ahead of us, so we will restrict to semantic-theological partitioning of concepts and terms and their sense and meaning, to a certain section through reflections in order to discover various layers of senses and meanings.*

***Key words:** ecumenical dialogue, Church, churches, tradition, confessionalism, inter-confessionalism*

БОЛЕСТ И ЗДРАВЉЕ У ПРАВОСЛАВНОМ ПРЕДАЊУ

презвитер
мр Александар Ђаковац
Архиепископија
београдско-карловачка

Ајстракић: Смртносћ представља својство човекове природе. Болест и слабост сведоче о човековој тварности и пројављивости, а људски најор у лечењу има своје границе. Међушим, човек је позван да надиђе отграничења сојствене природе, не на основу ње саме – пошто је то немоћу – већ у заједници са Бојом. У овом смислу, болест може представљати егзистенцијалну моћност за човека, јер ја ућује на Боја. Аутор украјко разматра смртносћ творевине, шатику смрти и предајију смрти и болести.

Кључне речи: Бој, човек, болест, прех, смрт, Лишурја, вечни живи

Здрав живот, здрава храна, здрава околина... са свих страна савремени човек је окружен порукама које му нуде начине да живи здравије и квалитетније. И савремени човек заиста јесте окупиран изналажењем начина како да живи дуже, без бола, без болести. Наравно, овакво стремљење човека је оправдано и разумљиво. Ипак, крајња последица, или можда боље, први узрок свих наших болести и страдања јесте смрт, коју Свето Писмо назива «последњим непријатељем». Данашња наука нам пружа мноштво могућности да продужимо живот и учинимо га мање тегобним, мање болним... Па ипак, последњи непријатељ, смрт, увек злокобно чека, не пропуштајући да се пројави још за време нашег земаљског бивствовања, кроз пропадање, бол, страдање и болест... У самој ствари, питање болести и здравља, заправо је питање живота и смрти. То је питање егзистенцијално и тиче се свакога од нас без изузетка. Оно је истовремено и метафизичко јер сваки покушај сагледавања овог проблема води неминовности давања одговора на питање смисла постојања човека и света. У том контексту, одговор на питање здравља и болести који налазимо у Православном Предању је вишеслојан – истовремено и онтолошки и егзистенцијалан.

Стварање из ничега

Према учењу Св. Писма и Св. Отаца, свет је створен из ничега, његова онтолошка основа, његово полазиште и темељ јесте ништа. И то ништа у апсолутном значењу те речи. По успелом изразу Св. Атанасија Великог, «биће света је небиће». То што је читав свет позван у постојање творачком вољом Божијом, имплицира да тај свет – и у њему човек – не може постојати без и мимо Бога, захваљујући својим сопственим енергијама и силама.

Према тумачењу Отаца Цркве, прародитељски грех управо и представља покушај човека да своју егзистенцију обезбеди заједницом са овим светом, представља остварење уверења да му Бог није неопходан, те да може живети без Њега... У том смислу, грех, по својој суштини, јесте промашај, промашај циља ради кога је Бог саздао космос и човека. А тај циљ није друго до заједница љубави са Богом, и вечни живот света и човека кроз то заједничарење са Богом као извором живота и Животом самим. Одабравши да покуша да живи без Бога човек је одабрао смрт, будући да је смрт својствена самој његовој природи која је састављена из делова, а «природи делова је својствено да се раздељује».¹

И управо ту долазимо до саме суштине хришћанског учења, до разлога због кога је Друго Лице Свете Тројице, Син Божији, постао човек остајући Бог. Опет ћемо се позвати на Св. Атанасија Великог који каже: «Видећи, дакле, да је свеколика створена природа, колико то зависи од њених властитих логоса, променљива и трошна, а да не би то исто примила и сва васељена и разложила се у небиће, Он, Који је Својим вечним Логосом све створио и довео твар у постојање, није је оставио да због своје природе пропада и страдава, како не би дошла у опасност да опет доспе у небиће».²

Смртност и пропадљивост, дакле, представљају својство човекове природе. Међутим, он је призван и позван да надиђе ограничења сопствене природе, не на основу ње саме – пошто је то немогуће и стога представља промашај, грех – већ у заједници са Богом, која је и омогућена оваплоћењем Сина Божијег Господа нашег Исуса Христа. Најприсији вид заједничарења са Богом, јавља се тако у Св. Литургији, у којој човек пристаје да усагласи своју вољу са логосом – дакле, циљем, смислом – свога постојања. У Литургији човек почиње да живи сагласно својој изворној природи, не више собом и по себи, већ Богом и по Богу. Он се саображава Божијем начину постојања, постајући и сам бог, иако не по природи. Како нам говори Св. Јован Златоусти: «Као што је Адам за оне који су од њега проистекли, иако нису јели од дрвета, постао узрок смрти која је уведена кроз кушање, тако је и Христос за оне који су се од Њега родили, иако они нису ништа добро учинили, постао давалац праведности коју нам је свима подарио преко крста».³ А Св. Макарије Египатски нас упозорава: «А ти, када слушао си Адаму... не дозволи своје уму да лута као по горама... јер и ти носиш исте ране, исти смрад, исту таму. Сви смо синови истог помраченог рода... Рањени смо таквом неизрецивом раном да је само Господ може исцелити. Управо је због тога и дошао Он Сам, јер нико од старозаветних праведника, ни сам Закон, ни пророци, нису могли исцелити ову рану».

Смрт као трагедија

Видели смо да, према Православном Предању, болест и страдање представљају «симптоме» смрти, предзнаке краја који је уткан у нашу природу а грехом – промашајем – постао делатан и делотворан. Чини се да и савремена наука потврђује овакву

¹ Св. Атанасије Велики, *Против идола*, 28.

² Св. Атанасије Велики, *Против идола*, 41.

³ I. Chrysostomi, *Opera omnia*, ed. 2. Paris, 1834–1839, T.9, 529C.

детерминисаност човека на нивоу природе. Заиста се, смрт – а тиме и болест – јавља као савим природна, чак пожељна. Она доприноси «прочишћењу» врста од слабих и немоћних јединки, нестајање старих и изнемоглих ствара простор за рађање и живот младих; смрт једних представља узрок и могућност живота других. Заиста, смрт, а тиме и болест, на оваквом природном нивоу, има позитивну улогу, представља другу страну самог живота, његов неодвојиви парњак; смрт и живот се јављају као делови исте целине. Наравно, ми теоријски можемо да прихватимо овакву концепцију, све док она не доведе у питање постојање личности са којима имамо заједницу љубави. Тек тада смрт открива своје право лице, показује се као трагедија, као ненормални и противприродни догађај са којим се миримо само у немоћи.

Педагогија смрти и болести

Међутим, поред овог онтолошког одређења смрти и болести с једне стране, и исцељења и живота с друге, у православном искуству постоје и интерпретације у којима се акценат ставља на педагошки значај болести и исцељења.

Човек је, према православном учењу, створен по лику Божијем, као слободно, самовласно биће, способно за љубав али и одрицање љубави. Та слобода човека, како смо видели, може се пројавити као деструктивно негирање Бога, самог извора живота. Међутим, како видимо у Христу, али и небројеном мноштву Светих, та слобода се може пројавити и као признавање другог, као уподобљавање Њему, као усаглашавање своје воље са вољом Божијом. У том смислу, болест се може јавити и као последица поремећаја односа са Богом, што за последицу има и поремећаје у функцији самог човека, како у односима са његовим ближњима, тако и у његовом телесном и психичком склопу. «Свако зло је болест душе, а врлина је исто што и здравље», каже Св. Василије Велики. И ово није моралистичко поређење. Зло није друго до погрешно усмерење човекових дејстава, његових природних енергија. У том смислу чињење зла, сасвим природно, изазива неправилно функционисање читавог психосоматског склопа човековог. Св. Василије наставља: «Добро су неки описали здравље рекавши да оно представља равнотежу природних енергија. Ако би неко и о благостању душе тако говорио, не би погрешно». ⁴ На ово се добро надовезује мисао Св. Максима Исповедника који каже да је здравље добро, али не за свакога и да је болест лоша, али не за свакога. Смисао ових речи је да болест може човеку да пружи могућност истинитог сагледавања његове егзистенцијалне ситуације. У Откровењу Јовановом читамо: «Јер говориш: Богат сам, и обогатио сам се, и ништа ми не треба, а не знаш да си несрећан, и јадан, и сиромашан, и слеп, и наг. Саветујем ти да купиш од мене злата огњем жеженога, да се обогатиш; и беле одоре, да се обучеш, те да се не покаже срамота голотиње твоје; и масти да помажеш очи своје, да видиш... Зато ревнуј, и покај се, Ево стојим на вратима и куцам. Ако ко чује глас Мој и отвори, ући ћу к њему и вечераћу с њиме и он са Мном». ⁵ Болест, дакле, може представљати прилику човеку да отвори очи свог

⁴ Св. Василије Велики, *Шестоднев* 9,16.

⁵ Откр. 3, 14–20.

ума, и да сагледа да је заиста «све сујета светска и да је овај живот само сенка и сан». Болест се тако може јавити као педагошко средство, као прилика да се истина нашег битисања сагледа без обмањивог светлуцања различитих ужитака који стварају привид испуњености и самодовољности. У болести човек сагледава да је биће коме је потребна заједница, заједница са Богом али и са ближњима. Наравно, болест не представља неку врсту божанске принуде на добро. Познати психолог Бруно Бетелхајм, сећајући се својих искустава из концентрационог логора, изводи закључак како су тамо људи који су били добри постајали још бољи, а они лоши – још гори. Слична аналогија се може применити и на болест: док ће једни искористити прилику коју им болест пружа и сагледати сопствену не самодовољност, други ће се повести за саветом жене праведнога Јова: похули на Бога и умри. Болест дакле, може представљати егзистенцијалну могућност за човека, али могућност која никада неће прекорачити границу његове слободе, тог услова *sine qua non* за љубав и заједничарење.

Болест и грех

Рекли смо да грех представља промашај циља, застрањење с пута који је Бог одредио човеку, а тај пут није ништа друго до пут Живота. Другим речима, «плата за грех је смрт». У том смислу, на основу многовековног искуства, Св. Оци су развили својеврсно литургичко–подвижничко сагледавање човека. Дезинтеграција човека која се догађа у смрти а најављује у болести, бива често подстицана неправилним усмерењем човекове воље и делања. Као што неправилан однос према телу – преједање, одавање пороцима итд. – води болести, тако и неправилан однос према Богу и ближњем, а то значи не-литургијски, не-подвижнички однос, води јављању различитих духовних поремећаја, који, пак, не изостављају да нанесу штету и човековом телу. Гордост, самољубље, среброљубље, мржња, лицемерство... све то води разбијању заједнице љубави са Богом и ближњим. Али, будући да је човек, као личност, релационо биће, биће односа, овакви поремећаји неизоставно делују и на њега као јединку, неретко изазивајући и телесна обољења. Због тога је једини лек против овакве болести, «лек бесмртности», како га назива Св. Игњатије Богоносац – стално причешћивање, непрестано заједничарење са Богом и свима светима. А из тог искуства заједничарења са Богом и ближњима, рађа се и једна другачија етика, етика литургијско–подвижничка, која живот сагледава као истинито превазлажење и одбацивање обмане сопствене самодовољности. Други – и Бог и ближњи – се више не посматра као средство или препрека за задовољење сопствених егоистичких захтева. Други се јавља као онај у чијим се очима огледамо, као егзистенцијална потврда стварности и јединствености нашег сопственог бића. Љубав која се рађа из таквог искуства, није више површна сентиментална љубав, већ представља онтолошко одређење човека. Како говори Ап. Павле у својој познатој химни љубави: «Љубав дуго трпи, благотворна је, љубав не завиди, љубав се не горди, не надима се, Не чини што не пристоји, не тражи своје, не раздражује се, не мисли о злу, Не радује се неправди, а радује се истини, све сноси, све верује, свему се нада, све трпи».⁶

⁶ 1. Кор. 13, 4–7.

Управо због тога Св. Оци непрестано наглашавају значај Светих врлина, које представљају печат и потврду истинитости наше вере, наше наде и наше љубави. Врлина се тако не јавља као аутономна моралност, као апстрактна праведност у послушности неком безличном закону, већ као животно и животворно заједничарење, као превладавање смрти, као истинско оздрављење и чудесно исцељење.

Лечење и исцељење

Као знак и потврда стварности новог живота у Христу, као потврда реалности будућег Царства Божијег јављају се бројна чудесна исцељења. Тамо ће «Бог отрти сваку сузу од очију њихових, и смрти неће бити више, ни плача, ни вике: ни болести неће бити више». Али, док у Литургији предокушамо Царство будућег века, док знамо да је смрт изгубила свој жалац јер нам је васкрсење обећано и потврђено, чудесна исцељивања која сусрећемо, јасно нам сведоче о стварности онога што нам је обећано.

Да ли то значи да хришћани треба да заузму донекле пасиван став, када је у питању лечење болести? Да се уздају само у чуда Божија? Наравно да не. Управо, и кроз лечења која нам медицина пружа, видимо деловање премудрости Божије. У књизи Премудрости Исуса Сина Сирахова читамо: «Лекару укажи почаст каква му доликује због његовог служења, јер је и њега Господ створио, и исцељење долази од Вишњег. Господ је од земље створио лекове и разуман их човек не одбацује. Људима је ради тога дао знање, да би прославили Њега и чудесна дела Његова: њима Он исцељује човека и поништава болест његову. Онај што спрема лекове прави од њих мешавине, и нема краја делима његовим, због њега бива добро на земљи сине мој! У болести својој не очајавај, него се моли Господу и Он ће те исцелити. Напусти грешан живот и исправи руке своје, очисти срце своје од гријеха...али дај места и лекару, јер је и њега створио Бог, и он ти је потребан. Понекад је спас у њиховој руци, јер се и они моле Господу да им помогне да олакшају болеснику, да га исцеле и да му продуже живот».⁷

Међутим, оно што не смемо да заборавимо, то је да сваки људски напор у лечењу има своје границе. Крајња граница јесте смрт и она не може да буде превазиђена у оквирима наше природе, па, сходно томе, ни вештинама које имамо или које ћемо имати. Ми можемо донекле, чак можда и веома много, да поправимо стање наше природе, али не можемо сами да направимо двиг који би нам донео истинито и коначно исцељење – а то је победа над смрћу. Тако нешто није могуће без онога који је рекао: «Без Мене не можете учинити ништа». Зато је наша нада вазда у Христу који смрћу разруши смрт и свима у гробовима живот дарова.

⁷ Сир. 38, 1 – 2; 4; 6 – 10; 12 – 14

ILLNESS AND HEALTH IN ORTHODOX TRADITION

Aleksandar Đakovac,
Archbishopric of Belgrade and Karlovac

***Summary:** Mortality represents a characteristic of man's nature. Illness and weakness testify on human creaturehood and corruption, and human effort in healing has its limitations. However, man is invited to overcome the limitations of his own nature, not based on nature itself – since that is impossible – but in the communion with God. In this sense, illness may represent existential capacity for a man since it turns him to God. The author briefly reviews the mortality of creation, the tragedy of death and pedagogy of death and illness.*

***Key words:** God, man, illness, sin, death, Liturgy, eternal life*

САКРАЛНА БАШТИНА ЈУЖНОГ БАНАТА

арх.

Димитрије Љ. Маринковић

Ајсџракић: Свешћено наслеђе Јужног Баната чини уметничко стваралаштво на пољу архитектуре, сликарства и примењене уметности подређених хришћанском култу. Аутор разматра историју, развој и западне утицаје у црквеној уметности и архитектури овог подручја.

Кључне речи: црквена уметност, црквено традиционално, иконе, фрескопис, литургијски мобилијар, византијска уметност, барок, класицизам

Подручје данашњег Јужног Баната географски је фрагмент некадашње велике банатске регије, чије је источно крило раставила и у другој држави оставила прошлост. Оно је данас омеђено са западне стране Тисом, затим Дунавом који га подупире са јужне, потом са источне стране венцем вршачких планина као обронака великих Карпата, и на послетку, одмах после валовитости зелене оазе Делиблатске пешчаре у свом средишту, са северне стране предворјем непоколебљиве равнице, одакле се поглед пружа до дубоко у Панонску низију. Оно је било често једновременно предворје освајачима са југа, где су најпре продирали и одакле су се на послетку повлачили, погранични грудобран и поприште политичких и војних интереса великих суседних империја, аустро-угарске и турске, али и уточиште плимама избеглица које су се повремено, бежећи пред турским армадама, у више наврата у многољудним размерама преливали са југа у равницу.

Храмовну баштину Јужног Баната чини уметничко стваралаштво на пољу архитектуре, сликарства и примењене уметности подређених хришћанском култу. Она нам је оставила у залог сакралне објекте који припадају у већини српским православним заједницама, али такође румунским и руским православним, римокатоличким и протестантским заједницама. Изузетак чини јеврејска заједница у Панчеву, која је својевремено подигла синагогу, и коју је на жалост однела деструкција смењујућих идеологија после Другог светског рата. Она би својим уметничким вредностима, и као белег постојања некада живе и значајне јеврејске колоније у Панчеву, без сумње нашла место у споменичком сазвежђу Јужног Баната.

Развој градитељства сакралних објеката, литургијског мобилијара, зидног и штафелајног сликарства, стилски и стваралачки није увек био уједначен и усклађен. У сусрету различитих политичких и црквених интереса источне и западне хришћанске цивилизације, на подручју некадашње јужне Угарске временом долази до прерасподеле и престојавања духовних снага. Римокатолицизам се повлачио у северне крајеве царства, отварајући могућност преливања православља у његова јужна подручја. У поретку таквих збивања, у дужим или краћим временским раздобљима мира и спокојства, становништво Јужног Баната посвећивало се градитељским актив-

ностима, утемељавајући белеге свог присуства и живота. Постепено стварање једне сасвим нове духовне климе и демографске слике проузроковало је подизање православних духовних средишта, оличених у *манастирским насеобинама* са општежителним уређењем (киновија). Они су били својеврсни духовни стожери, расадници вере и писмености. У минулих хиљаду година, у овом делу Банату забележено је присуство више манастира. У различитим периодима и под различитим околностима, немаштином, небригом, систематским затварањем или разарањем, неки од њих нису доживели дуговечност. О њиховом некадашњем сјају и активности, данас сведоче запустелост, рушевине, предања, ликовне представе или писана реч. Да је било другачије, мапу храмовних споменика данашњег Јужног Баната красили би манастири Светог Димитрија код Панчева, а у близини Вршца манастири Ваведена, Црња и Средиште.

Подизање манастирских средишта подстакла су започета померања српског становништва у зебњи пред наслућеним невољама и претњама освајачке инвазије Турака знатно пре слома српске Деспотовине 1459. године. Пар деценија раније, већ досељено српско становништво добило је извесну правну заштиту (*ius patronatus regium*), из које су касније произашле привилегије, проузрокујући постепено формирање црквених општина. Цена насељавања Подунавља било је учешће у војним пословима, а у време угарског краља Матије Корвина (1458–90.) зачето је оснивање Војне крајине која ће доцније прерасти у Војну границу. Обнављање Пећке патријаршије 1557. године проширило је њену јурисдикцију и на подунавске крајеве. И док је развој културе и уметности, темељећи се на аутентичном средњовековном наслеђу, у јужним областима под туркократијом још дуго неговао традиционални уметнички језик са свим знацима регресије, у крхким и варљивим историјским оквирима и условима у Подунављу, од XV столећа настајала је нова српска култура. Укључујући се постепено у токове европске уметности, она се временом удаљавала од традиционалних столетних византијских модела уметничког изражавања.

Манастири Месић и Војловица најстарији су сачувани црквени споменици на територији данашњег Јужног Баната. За оба манастира најсмелија предања приповедају да су данашње манастире основала прогнана братства, носећи са собом топониме претходних станишта и нешто црквених сасуда и икона. Кретања избеглог монаштва ишла су из старог манастира Месића са севера Угарске ка јужним обронцима Карпата, свијајући своје гнездо у подножју вршачких планина у IX веку, и из старог манастира Војловац код Лебана ка северу, проналазећи уточиште близу утока Тамиша у Дунав пред крај XIV столећа. О подизању Месића прича још једно предање, везујући га за личност Арсенија I Сремца, првог наследника жичке и светосавске катедре, који је своју задужбину подигао далеко од средишта тек недавно стечене црквене аутокефалности, а релативно близу свог завичајног Срема. Сачуван интегрални део саборног храма Месића, са просторним, конструктивним и декоративним одликама *рашке сџилске ģрује*, додатно предање приближава тврдњи. Раскорак улоге и узраста четрнаестогодишњег задужбинара деспота Стефана Лазаревића, приповест оснивању манастира Војловице задржавају у оквиру предања. Међутим, са друге стране, особености војловачког храма, са рашким карактеристикама сличним месићким, не удаљују га превише од времена почетка наредног столећа. Иако наступајући векови доносе писмене помене оба манастира, задужбинарску делатност породице Бранковић на Ме-

сићу, и прибелешку на најстаријем сачуваном Јеванђељу у Војловици из XVI века, не треба губити из вида карактеристике интегралног склопа оба храма са одликама рашке стилске групе, као и већи број поменутих монаха, на основу којих се приближавање легенди и чињеница спроводи готово до веродостојности предања.

Сведочанства о изгледу манастирских структура из времена подизања саборних цркава – *каџоликона* Месића и Војловице не постоје. Отворено је питање у којој је мери или да ли је уопште положај ободних објеката за монашки живот следио приближно кружни прстенасти модел манастирских целина средњовековне Србије. Данашња структура месићког и војловичког манастирског комплекса, са позицијом опкољавајућих објеката стечених из скорије прошлости, сведочи о слеђеним принципима правоугаоне форме сходне структуралном обрасцу таквих целина у аустро-угарском царству. Чинећи спољни пратећи део основног манастирског језгра, некадашњи раскошни парковски амбијенти временом су ишчезли, остајући сачувани само као картографски детаљ (у Војловици на једној мапи с краја XVIII столећа), обрис у терену са неколико сачуваних запуштених стабала (у Месићу, затртом 80–их година XX века), или у сећању, писаном или усменом.

Премда су оба храма временом претрпела извесне промене на архитектонском склопу, од њихових најстаријих утврђених делова може да се посматра *заметак развоја сакралне православне традицијске делатности* на овом подручју. Једнокуполна развијена основа са слободностојећим ступцима месићког наоса, и сажета код војловичког, где је крстообразност код обе цркве истакнута правоугаоним певницама, са варијантама у олтарским апсидама, полигоналној код Месића и глаткој код Војловице, коцкаста куполна постоља, тзв. *tambour carré*, полигонални тамбури кубета, а особито сачуване колонете на кубету и апсиди, као и следеће аркадице под венцем куполе, апсиде и *tambour carré*-а у Месићу, недвосмислено сведоче о рашком типу цркве. Она је због обиља сачуваних елемената пример савременог, а код Војловице обрасца столеће и по доцније, као спомена на модел из времена успона српске средњовековне државности. Из тих периода, код оба храма, од првобитног зидног живописа није остало ништа. Међутим, на основу хоризонталног распрострањања регистара са темама које по вертикали хијерархијски расту, преко јеванђелиста у пандантифима, старозаветних пророка у тамбуру и попрсју *Христа Сведржишеља* у калоти, наслућује се да је фреско–сликарство месићког храма настало 1743. године из руке путујућих зографа Андреја, Петра и Јована, вероватно поновило иконографску схему првобитног. Најстарије сачувано зидно сликарство на овој територији затиче се сачуваним само још у сцени *Госпољубља Авраамовој* на северном зиду олтара у цркви манастира Војловице, сведочећи о префињеном и вештом сликарству XV или са самог почетка XVI столећа. Оно млађе, сачувано на преосталих тридесетак квадрата, сврставајући га у средину XVIII века, где га лазурни начин обликовања ликова, типологија и правопис сигнатура, као и суптилно моделовање драперија уздржаног валера и отменог колорита, посебно оних у сцени *Ваведена* у јужном делу олтара, приписује се рукопису живописца цркве у Драчи крај Крагујевца. XVIII столеће је период последњих ангажовања путујућих зографских група које су још увек неговале традиционални византијски начин живописања, пристиглих у Месић са Карпата на путу ка Шумадији са рецидивима бранковеанске ренесансе у Влашкој, и са југа у Војловицу, најсевернију тачку њиховог

деловања. Зидови месићког и војловичког храма у овим периодима били су последњи пут место сусрета и традиционалног сједињења архитектуре и живописа, стварајући непроцењиву ризницу једног културног и уметничког стваралаштва на ободима протовизантијске сфере утицаја.

У периоду заплускивања Јужне Угарске крајем XVII века великим сеобама Срба, померањем духовног центра из Пећке патријаршије у Сремске Карловце, уз добијање извесних царских привилегија, новопридошлом становништву у великим масама, за почетак је једино било важно да се етничка расточеност и у странствовање понета традиција како тако сачувају и да преживе. То је истовремено период сучељавања са потпуно новим цивилизацијским критеријумима и вредностима, према којима долазеће генерације неће бити равнодушне, напротив.

Одлике западноевропске уметности на рубно југоисточно подручје хабзбуршког царства улазе у другој половини XVIII столећа. У односу на вишевековно неговање традиционалног уметничког изражавања, како у архитектури тако и у сликарству, то је столеће прекретнице курса у уметности. У периоду прве три деценије, још увек је доминирала веза са традиционалним сликарством, у прелазном периоду између четрдесетих и осамдесетих година међусобно се преплићу традиционално и савремено, док крајем XVIII века долази до потпуног преовладавања нових западноевропских барокних уметничких форми. Од тада, наступају етапе брзог смењивања различитих стилских утицаја, у чијим прелазним тачкама се маниризам, барок, рококо и рани класицизам повремено међусобно и мешају.

Нове уметничке тежње *барока* нису биле благонаклоне према затеченом наслеђу. Штавише, оно је готово у потпуности било обезвређено. Нове програмске и ликовне идеје грубо су потиснуле у прошлост оне претходне. У прилог томе ишле су и несрећне ратне офанзиве током XVIII столећа. Аустријска и турска царевина укрштале су поново и у више наврата на овом подручју оружје, остављајући на појединим манастирима разарајуће последице. После последњег повлачења турске армије са ових простора, велика оштећења на Војловици само су допринела да некада блиставо и на овом подручју ретко присуство византијског сликарства заувек ишчезне. Обнове оба манастира пред крај столећа биле су условљене новим уметничким формама барока, како у архитектури тако и у сликарству. Спровођење новог идејног и програмског концепта на затеченим богомољама било је неприкосновено до бруталности, када се користио само интегрални архитектонски склоп, обједињујући га новим барокним рухом и проширујући га пред улазним делом корпусом звоника. Затечено зидно протовизантијско фреско сликарство прекривано је новим, чије технике, иконографске схеме и ликовни језик нису били изданак постепеног и логичног развоја наслеђеног. Грађевинским интервенцијама у унутрашњости храма, уклањање преградних зидова и обједињавање целог унутрашњег простора једним типом сводне конструкције, зидане или дрвене, наглашавао се праволинијски просторни концепт, на чијем крају је средишно место усталичило сасвим ново архитектонско и ликовно тумачење олтарске преграде.

Ново поглавље третирања храма више није била усредсређено само на манастирске цркве – *каџоликоне*. Улазак у период установљења Војне границе, формирање бројних насеља која нису више само прњавори, налагао је подизање *мирских* или *парохијских цркава* свуда где је постојала бројност живља и њихова материјална

снага. Дворска канцеларија је издавала дозволе за подизање храмова по строго утврђеним обрасцима, форсирајући тип једнобродне базилике са звоником чија типолошка исходишта сежу у далеку прошлост. Тај и такав модел биће немо и беспоговорно слеђен готово до времена урушавања њених утемељивача. Приликом великих „обновитељских“ радова, таквом моделу подлегле су и цркве у Месићу и Војловици, губећи своју основну структуру готово до нечитљивости. У несумњивој и суптилној намери стварања црквене Уније, под покровитељством примамљивих језуитских обећања, сам архитектонски корпус нових цркава био је једна врста намета, стварајући илузију конфесионалне неразазнатљивости. Од тада па убудуће, протежући се чак више од једног столећа, основа храма неће бити подручје архитектонског развоја. Она остаје готово непромењена, осим са изузетком третирања западног дела храма, када се повремено, али врло ретко, уместо једног звоника граде два, и када се понегде испред западног улаза подиже портик на стубовима. Одреднице надолazeћих уметничких струјања налазиће уочисте искључиво на фасадама.

Можда највећи допринос таквом уметничком опредељењу дао је митрополит Мојсије Петровић, доносећи 1724. године уредбу о зидању нових цркава и о њиховом изгледу. Ранобарокне цркве су скромне, малих димензија, сведене пластике и јефтиног градива. Убрзо, као синомим за европеизацију и модернизацију, барок је узимао маха, и у складу са развијањем грађанског слоја друштва од Дунава до Сент Андреје, непоколебљиво пронашао своје доследно место у разуђеним силуетама капа звоника неретко са лантернама на врху, већим прозорским отворима, све снажније профилисаним кровним венцима, артикулацији западних pročеља забатима са волутама, у појединим случајевима чак врло раскошним портицима, плитким правоугаоним певничким испадима на северној и јужној фасади, као и рашчлањености фасада пиластрима развијаним чак до мере стубова. Тако се у овим крајевима развијао *обласни или провинцијски барок*.

Од XVIII века, и у складу са развојем и дефинисаношћу урбано–морфолошких матрица насеља, цркве су подизане у њиховим централним зонама, често у самом средишту или по ободу главног трга. Ретки су случајеви њихове интеграције у део урбаног блока. Њихове порте неретко биле су паркови, углавном артикулисане као правоугаоне, а врло често окружене оградом, понекад само зиданом, а понекад од кованог гвожђа на зиданом или каменом постаменту. Оријентације цркава сваке конфесије доследно или у мери толеранције пратиле су давно утврђена правила, са изузетком појединих храмова интегрисаних у блокове, чији су главни улази морали да прате затечену урбану матрицу.

Програмски, већина цркава од XVIII столећа прати модел једнобродне базилике са звоником и олтарском апсидом, где је, тамо где је то просторно било изводљиво, конфесија одређивала њихову позицију, западну или источну. Примери цркава са два звоника су ретки, и присутни су само код Успенске цркве у Панчеву, и римокатоличке цркве Светог Герхарда у Вршцу, чиме се несумњиво желело да се истакне улога њихове саборности.

Основни просторни програм већине православних цркава чини један брод, са олтарском апсидом на истоку, и мањом припратом на западној страни, изнад које се увек налази мања хорска галерија. Из подножја припрате, бочним степеништем на север-

ној или јужној страни пење се до подеста који води на хорску галерију, а затим даље у корпус звоника, где се углавном сужавањем степенишног крака стиже до просторије у коме су звона и часовник. Одатле често мање дрвене мердевине воде до капка одакле се ретко улази у саму капу звоника. У олтару су проскомидија и ђаконикон пре нише него самостални простори.

Унутрашњост већине цркава има денивелацију у поду, где се са нивоа припрете за један степеник спушта у наос, а затим из њега за један степеник пење на доле на чијем темену на западној страни је полукружно испупчење за амвон, који је за још један степеник, или уколико је катедрална црква, евентуално два, издигнут од нивоа доле. Има случајева да је и ниво олтара од места позиције иконостаса такође издигнут за један степеник. Подополочавање је различито: најчешће једноставним каменим плочама, понекад геометријским сплетом керамичких плочица, које углавном нису из аутентичног времена градње цркве.

Наос је од олтарског простора одељен дрвеним или зиданим иконостасима, по правилу вишеспратним, чија висина досеже у највећем броју случајева до темена свода. Иконостаси својом вишеспратношћу у потпуности затварају олтарски простор, а њихова архитектоника иде од једноставне хоризонталне и вертикалне рашчлањености пиластрима или прислоњеним стубовима до оне која је врло сложена и рашчлањена слободностојећим стубовима. У центру олтарског простора увек се налази часна трпеза, некада једноставно зидана, а понекад и од камена, са слободностојећим ступцима. Ретки су примери да у темену олтарске апсиде већ постоји ниша која наглашава место за тронос.

У спољној обради, фасаде већине цркава из XVIII и XIX века обрађена су у духу барока или класицизма, са варијантама од врло сведених до оних чија декоративност указује на присуство рококоа. Фасаде су углавном рашчлањене пиластрима, понекад чак удвојеним, између којих су разапети слепи архитрави или следе аркаде. Понекад аркаде имају димензије готово слободностојећих односно конструктивних елемената. Ретки су али и присутни примери када се на месту правоугаоних пиластера налазе кружни, готово у позицијама и димензијама полустубова или стубова. Низови поменутих пиластера углавном почивају на нижем или вишем соклу, а горе завршеним плитким капителима, понекад једноставном варијантом дорских, некада јонских, некада коринтских, а најчешће композитних капитела. Горњи део фасада увек је артикулисан венцем, некада једноставније а некада врло разуђене профилације, кога чини сплет правилних геометријских и сложених профила. Западно прочеље је у већини случајева раскошније од осталих фасада. Уобичајено га над зоном у висини осталих фасада надвисује забат, на чијим угловима су постаменти за вазама различитих облика и декорације. Из забата излази коцкасто постоље звоника, које је на угловима, ради сакривања кровних равни, често фланкирано завојитом маском од стилизованих волута. Корпус звоника је најчешће венцима подељен на неколико зона, две или три, а на угловима артикулисан пиластрима истог типа и у истој декорацији као и они на приземним фасадама. На врху зиданог дела звоника увек су кружни часовници, над којим је венац различитог профила од осталих. Сваки звоник је надвишен капом чија је разуђеност различита. Углавном је саткана од призми и пирамидалних елемената, понекад са притешњеним јастуцима, а има случајева када су углови додатно артикули-

сани профилом који се у подножју завршава волутом. Посебно су маркантни они који на врху имају транспарентну кулу – лантерну. На врху је увек метални крст, најчешће у добрим пропорцијама, са металном лоптом – јабуком у подножју.

Већина црква, њени зидови и сводови, зидане су опеком у кречном малтеру. Те мељи су тракасти, такође већином од опеке. Ретке су оне које су у темељима или делимично у зидовима зидане алтернативно опеком и каменом. Унутрашњи конструктивни склоп ојачавајућих лукова између којих су разапињани сводови, углавном је на фасади подржаван позицијом пиластера. Тип попречних носећих унутрашњих лукова углавном је полуелипаст, ретко полукружан. Између њих су сводови ретко полуобличасти, а најчешће су фрагменти елипсоида. Сводна конструкција је углавном зидана опеком, и у том случају, ради додатне статичке стабилности, сводови са горње стране имају додатно постављена укрштена ојачавајућа ребра. Ретки су примери комплетно дрвене сводне конструкције, а има примера и комбиновања зиданих лучних носача између којих је дрвени бачvasti свод.

Будући да су се концептом једнобродне базилике створиле нове унутрашње просторне вредности, позицијом и 'барокизацијом' величине и облика прозорских отвора значајно се допринело промени третирања осветљености унутрашњости храма. Утисак средњовековне мистичности полутаме са дифузном светлошћу преко малих отвора, у потпуности је напуштен у прилог снажних и разиграних ефеката са више светлости. Унутрашњост храма постаје позорница спретности и уметничких домета дрворезбарског заната које рукодељу мајстори названи *йилиџори*. Иконостаси, певнице, проповедаонице, архијерејски и Богородичин трон, проскинитарии, понегде и кувклиони, део су новог уметничког ансамбла литургијског мобилијара.

Иако је њиховој спратности прототип иконостас у протатској цркви у Кареји с почетка XVII столећа, дело монаха Неофита, регистри вишеспратних дрвених или зиданих *иконостаса* испуњавани су иконама на платну и дрвету, изображаваним у светлу сасвим нових богословских и ликовних тумачења. Ликовни језик дуго и брижљиво негованог византијског сликарства заменило је *нашуралистичко сликарство* у локалним варијантама. На таквим иконостасима са често тордираним стубовима суверено је владало раскошје гипке флоралне дрворезбаре и позлатарства у лозицама, преплетима стилизованог лишћа, гранчица са цвећем, гирланди, са композитним капителима на којима поред јонских волута преовладава акантусово лишће. Додатни акценат високој барокној декоративности дају посебни украси на царским дверима и оквирима икона. Нагли раст и развој иконостаса чак до потрбушја сводова, отварао је нове програмске изазове. Склоност ка уметничким тумачењима утемељеним у крупном заокрету Петра Великог ка европеизацији, може се тумачити и у везивању за руско богословље. Окретање ка Руској православној цркви било је додатно подстакнуто и милитантном римокатоличком унионистичком пропагандом. Византијско уметничко наслеђе у матици, под турским јармом губило се у амбису прошлости. Настојање да се у новим околностима не падне под језуитски јарам и поунијати, овдашње православно становништво, ради верске непоколебљивости, и стамености, окренуло се у свим богословским деловањима великом руском православном светилнику. Поред примања руских богослужбених књига и увођења руске редакције црквенословенског језика, под руским утицајем дошло је и до уметничког тумачења сакралног. Кијевско-печерска

лавра и Духовна академија у Кијеву средином XVIII столећа били су средишта где су на школовање одлазили многи српски богослови и сликари, доносећи одатле сасвим нова схватања. Посебно вешти мајстори дуборесци иконостаса и осталог литургијског мобилијара, барокну декорацију и форме развијале су до те мере, да су у извесним интервенцијама, нпр. чешћој примени ружа, већ најављивали нескривене тежње ка *рококоу*.

Недуго затим, благодарећи опредељивању европских уметничких изражавања за повратком умеренијим и одмеренијим класичним вредностима, *класицизам* је захватио новосаграђене јужнобанатске цркве XIX века, у мери доследног поређења са сличним објектима широм Европе. Мада се на пољу плана цркава није десило ништа значајно, *класицизам* је узео учешћа у смиривању декоративних линија и степена артикулације декорације фасада, капе звоника су саткане од кубуса умеренијих облика и њихових сталоженијих међусобних односа. Улазећи и установљавајући се у свим порама људског друштва и деловања, европеизација је продрла у ове крајеве, сврставајући *класицистичке* цркве овог подручја делом сакралног европског ансамбла XIX столећа.

И премда је *класицизам* већ артикулисао фасаде цркава XIX века, у њиховој унутрашњости барокне идеје још увек су присутне, било у сликарству са локалним варијантама, било у мобилијару, преплићући се са *класицизмом*. Језгро нових европских уметничких збивања постала је Бечка сликарска академија, где се образовала већина значајних српских сликара. Прихватање идеја *класицизма* није ишло без напора, будући да су барокне идеје већ увелико и нашироко биле прихваћене и развијане. У многим постојећим црквама, често без неког значајног разлога, спровођене су обнове ентеријера, замене иконостаса и интервенције на живопису. Подаци о настаријем литургијском мобилијару у Месићу и Војловици не постоје, али судећи по стилским, типолошким и хронолошким особеностима храмова, није неизводљиво да су у њима некада постојале ниске олтарске преграде са интерколумнијама. Први податак о иконостасу у Месићу наслуђујемо у двома сачуваним престоним иконама Николе Нешковића, *Богородици са Христом* и *Исусу Христу*, једног од најпознатијег српског уметника XVIII столећа, који је осликао у целисти сачуван зидани иконостас у придворном храму Светог Арханђела Михаила у владичанском двору у Вршцу. Оне се препознају као изразита дела *раног српског барока* у сликарству, или „*прелазног периода*“ између традиционалног и барокног сликарског језика. Са ликовима пуним „барокне узнемирености“ и украјинске декоративности, за ове иконе се претпоставља да су припадале старијем иконостасу, који је у раздобљу од 1836–41. године замењен новим, смиреније архитектонике и *класицистичке* позлаћене декорације. У читавом низу нових храмова прочишћене *класицистичке* архитектуре, подижу се иконостаси, такође вишеспратни као у барокном периоду, али декорације коју најчешће чине венци ловора, храстово лишће са жиром или без њега, амфоре, кратери на конзолама изнад архитрава или акротерије на врховима. У овом периоду, у штафелајном сликарству најистакнутији представник тзв. *класицистичког–бидермајерског* стила, Константин Данил, опремио је иконама више цркава на подручју Јужног Баната.

Подстакнути покушајима сабраће са југа још с почетка XIX века у ослобађању од вишевековног турског јарма, а посебно добијањем и извесне аутономије у делу Хаб-

збуршког царства 1848. године у форми Српског Војводства, Срби у овом делу Војне границе, и у оквиру могућности својих деловања, добили су охрабрење да такве промене подрже и изразе у градитељству. Отприлике у том периоду, у Европи је зачет *историцистички* начин уметничког изражавања, или период *архитектуре историјских стилова*, који је подразумевао пре копирање, него надахњивање архитектуром блиставих минулих епоха. Архитектура историјских стилова отелотворила је читав низ профаних објеката широм Јужног Баната. Њене тенденције окрзнуле су тек по неки сакрални објекат, међу којима у јасноћи и читљивости архитектонског језика предњачи римокатоличка црква Светог Герхарда де Сангрета у Вршцу, пленећи својим димензијама, а затим и пластиком коју је добила нешто доцније.

У средишту сучељавања класицистичких и историцистичких уметничких тежњи у архитектури, појављују се примери мање или више спретног преплитања и тумачења више различитих уметничких цитата, стварајући тако *еклектичку* архитектуру. У то време, на европским архитектонским школама образује се и стасава прва генерација српских архитеката, који су на овим подручјима били први протагонисти таквих идеја и тежњи. Један међу њима, родом из јужнобанатских крајева, архитекта Светозар Ивачковић, следбеник тзв. *ханзенашике*, подиже у Горњој вароши Панчева величанствену Преображенску цркву, свој архитектонски првенац, који кључа од маштовитости и вештог тумачења изворишта различитих архитектонских жанрова и баштина. У окружју готово стереотипних планова неколиких класицистичких једнобродних храмова, где су се дилеме и умешности пројектаната огледале искључиво на обликовању фасада, скоро на нивоу преседана, ниче Преображенски храм, разуђене крстолике основе, истичући централно кубе монументалних размера, елемента који је на овим просторима био ретко и давно присутан. Таквим потезом, наручиоци и архитекта показали су висок ниво стваралачког набоја, који је, изражавајући се сложено еклектички, истицао чежњу и потребу за националном, верском и државотворном самосвојношћу. Премда је својом аутентичношћу, посебно у оквиру историјског контекста у коме је подизана, узбуркала вишевековну типолошку уснулоост и учмалост на овим просторима, она је у наредним деценијама ипак остала самоникли и усамљен пример оваквог уметничког изражавања. Неколико деценија доцније, њене зидове и сложен сплет сводова прекриће романтичарска декорација надахнута минијатурним декорацијама средњовековних рукописних књига, али и системом декорације камене пластике, посебно оне моравске школе, која је основно изражајно декоративно средство велике вишеспратне олтарске преграде.

Половином XIX stoleћа, доминирајуће класицистичке традиције почињу да јењавају под утицајем бечког сликарства. У уметност Јужног Баната почео је да продире *романтизам*. Због изостанка озбиљније заинтересованости код лаичког дела публике, романтизам није могао дубље да се укорени и дуже опстане на сцени црквених уметничких потреба.

Прелаз на нови ликовни израз, *реализам*, довео је до различитих прилаза сликарским уметничким проблемима. Нису били без отпора проблеми приликом намера реалиста да у црквено сликарство унесу нове варијанте. Поред Паје Јовановића, са иконама с краја XIX века у Горњој цркви Преноса моштију Светог Николе у Долову, сликајући свеце према живим моделима из окружја, најзначајнији представник ре-

листичног сликарства на подручју Јужног Баната је Урош Предић, остављајући за собом монументалан сликарски опус на иконостасу у Преображенској цркви у Панчеву почетком XX столећа.

У првим деценијама XX века, ноншалантном интерпретацијом строге дефиниције линија, пре свега флоралних мотива, *сецесија* је уметнички израз подигла на ниво апстрактног ликовног језика. У том периоду, цркве у овом подручју подизане су у романтичарском заносу, настојећи, свесно или несвесно, пре да формирају национални стил, готово се у потпуности оглушавајући о тенденције *Art nouveau*-а. Мање или више успешно, лутајући у трагању за националним изражавањем, оне су пре биле стожер коректне реинтерпретације минулих епоха, потискујући у потпуности јужноугарски тип цркава, који је упркос незанемарљивом стилском декоративном развоју у минулим столећима, ипак остао стран аутентичном поимању светости унутрашњости простора.

Ипак, на подручју сликарства и примењене уметности између два светска рата у XX столећу, појављују се извесни помаци. Један од најупечатљивијих је учешће групе *Зоџраф* и њеног предводника Живорада Настасијевића, у живописању унутрашњости Успењског храма у Панчеву. Доносећи најсвежије уметничке идеје из Париза, у полету *кубистичкој* схватања они су без оклевања и на један сасвим необичан начин изобразили религиозне теме и наративне сцене из националне историје, доприносећи стварању својеврсно спроведеног контрапункта у ликовном сазвучју каснобарокне зидне декорације, класицистичког иконостаса и бидермајерског Даниловог сликарства.

Активности службе заштите споменика културе већ деценијама препознају и утврђују значај сакралне споменичке баштине на подручју Јужног Баната. Као што је поменуто, његов уметнички фондус чине дела архитектуре, примењене и ликовне уметности различитих уметничких епоха и жанрова. Они су повремено међусобно уплетени, понекад врло аутентични и самосвојни. Постајући предмет истраживања бројнијих зналаца историје архитектуре и историје уметности, већина црквених здања хронолошки и стилски су детерминисана, а тамо где их је било, рашчлањене су из прошлости успут стечене интервенције. Међу таквим посленицима, међу најстаријима издвајају се својим монографским радовима с краја XVIII века Викентије Љуштина пишући о Месићу, и Јоаникије Миљкович о Војловици. Из скоријих времена, драгоцен допринос осветљавању историјског и уметничког значаја сакралне баштине на овом подручју, посредно или спорадично дали су Вељко Петровић, Милан Кашанин, Владимир Петковић, Лазар Мирковић, Радослав Грујић, Оливера Милановић – Јовић, Павле Васић, Дејан Медаковић, Миодраг Јовановић, Мирослав Тимотијевић, Војислав Матић, Динко Давидов, Бранко Вујовић, Софија Недвидек, Петар Момировић, Слободан Раичевић, Даринка Рацков, Александар Кадијевић, Зорица Костић, Марин Брмболић, Огњен Радосављевић, Борислава Крушка, Станислав Живков, Лепосава Шелмић, Љиљана Стошић...

Одабир неимара, живописаца, дуборезаца и иконосликара у минулим епохама, на територији Јужног Баната сведочанство је о високом уметничком укусу, у појединим случајевима храбром и огледном. Јужнобанатска равница је многим уметницима била отаџбина, а великом броју и подручје где је почињала, и доцније потписивала своја дела читава плејада творитеља великог стваралачког формата. У ризници умет-

ничких сакралних дела, своје рукописе и потписе оставили су бројни протагонисти стилова различитих епоха и различитих нација. У градитељству архитекте Светозар Ивачковић, Милорад Рувидић, Бранко Таназевић, Петар Бајаловић, Petru Schlarb, Knotgen, Bach, Константин Радотић... у живопису «зографи» Петар, Андреј и Јован, «молер» Аксентије, Стеван Алексић, Светислав Вујовић, Симеон Јакшић, Aleksandar Stefa, Petar Johann Geiger, Живорад Настасијевић... у штафелајном сликарству Матеј Петровић, Никола Нешковић, Јаков Орфелин, Павел Ђурковић, Јован Поповић, Ion Bosio, Константин Данил, Паја Јовановић, Урош Предић... у позлатарству Арса Стакић... у дрворезбарији Аксентије Марковић, Франц Зиман, Михаило Костић, браћа Јанић... и још много имених и безимених. Њихов залог поколењима којима припадамо више је него дирљив, сходан поштовању и обавезујући у бризи за неговањем наслеђеног према будућности.

SACRAL HERITAGE OF THE SOUTHERN BANAT

Dimitrije Marinković

Summary: The sacred heritage of Southern Banat represents the artistic creativity in the field of architecture, painting and applied art which are subjected to Christian cult. The author reviews the history, development and western influences in church art and architecture of this region.

Key words: Southern Banat, church art, church architecture, icons, frescoes, liturgical movables, Byzantine art, Baroque, Classicism

ЛИТУРГИЈА И АРХИТЕКТУРА*

Луј Бује
Ораторијанац

Апстракт: Аутор даје сажети приказ развоја црквене архитектуре од најранијих црквених здања до савремене доба, усредсређујући на клерикализацију која се одразила и на црквену архитектуру. Чланак се састоји од пет крајњих поглавља у којима се излажу кључне чињенице из двехиљадугодишњег развоја црквене архитектуре, и шестог поглавља у којем се разматрају питања савремене обнове црквеног живота.

Кључне речи: Црква, Литургија, црквена здања, архитектура, богослужење, причешће, клирици, лаос

Оци су у Конституцији о Литургији инсистирали на томе да је литургијска обнова много више од нових рубрика. И најбоље материјалне промене на овом пољу, као на пример проширење употребе говорног језика у богослужењу или потпунија употреба Светог Писма, остале би без значења уколико их не би пратила промена у духу нашег служења Литургије.

„Дух“ у хришћанском смислу те речи не значи само чисто унутрашњи осећај или идеју, већ сасвим сигурно нешто много више. „Дух“ за хришћане увек означава неку унутрашњу стварност и то ону која тежи отелотворењу, или још више, не може да постоји без отелотворења. А дух литургије ипак не добија тело у рубрикама, независно од онога што би могла да буде њихова употреба и сврха да нас воде по правом путу. Дух се налази у једном општем понашању и у читавој атмосфери. Налази се у ономе што називамо „етос“ – покрету ума и срца који превладава све детаље обреда како би од њих сачинио повезано тело тога „духа“ који није само људски дух, већ оно што настаје када Свети Дух, Дух Божији делује у човеку.

Како би се онда могао дефинисати духовни препород, који се мора десити не само на пољу Литургије, иако ту налази своје прво и најважније место, јер она иста Конституција јасно одређује да је литургија у срцу читавог живота Цркве, оног живота коме све тежи или из чега све произлази? То бисмо могли да сажмемо речима да ћемо повратити истински смисао и стварност предања.

Како је Црква контрареформације са својим „опсадним“ менталитетом, очврсла током последњих столећа да би се одупрла спољашњим нападима или искушењима, јавља се несвесно или подсвесно настојање да се предање сведе само на спољашње преношење одређене праксе и формула чија би се материјална страна чувала непромењеном, док би се њиховом значењу придавала мала или никаква пажња. Ово је био

* Наслов изворника: Louis Bouyer, *Liturgy and Architecture*, Notre Dame: Notre Dame University Press, 1967. Са енглеског језика превео чтец Андреј Сушић. Редактор: протопрезвитер-ставрофор Владимир Вукашиновић.

један опасно искривљени поглед на хришћанско предање, те стога није за чуђење уколико данас приметимо противтенденцију одбацивања традиције схваћене у том смислу, а са циљем потпуног враћања хришћанства у живот. Такву традицију, која удаљава од оживљавања правог хришћанства, бисмо стога могли да напустимо или је сасвим одбацимо.

Јер хришћанство, веродостојно хришћанство, живи само предањем и то не оним мртвих формула или механичке праксе, већ предањем живота који органски расте кроз своје тело и у свом телу, кроз чији се континуитет и вечно нове аспекте непрестано остварује и показује трајност и увек стваралачка снага тог истог Духа.

Спуштајући се у конкретну стварност, литургија представља молитвени и верски живот једне заједнице, мистичког Тела Христовог које се развија кроз историју од јединственог извора – проповеди и спаситељског подухвата нашег Господа који је кроз Светог Духа вечно делатан у нама. Ми се укључујемо у живот Тела Христовог, те заједнице верних која је пре свега, заједница Духа.

Стога ми из прошлог времена примамо облике молитве и богослужења, а не мртву прошлост, јер је у питању наслеђе живота. На првом месту потребно је препознати то наслеђе из докумената из прошлости, како би оно остало плодносно и активно, и уколико се покаже потреба, стваралачко у садашњости, али и у будућности.

Чим почнемо да сагледавамо литургијске споменике из прошлости у том светлу, можемо да схватимо како богатство, тако и велику количину слободе коју нам католичанско предање ставља на располагање. Што боље знамо и разумемо стваралачку снагу Духа која се изнутра остваривала у литургијским облицима које смо наследили, брже ћемо открити да није потребно да прекинемо са традицијом како бисмо одговорили на потребе нашег времена, већ да ћемо моћи и бити слободни да то и учинимо поновним откривањем њеног обиља. И то увек подразумевајући да литургијске облике посматрамо не онаквима каквима су могли да постану када их више нико није разумео и када су престали да буду предмет разумног, активног и плодносног учешћа верних (као што опет и изнова понавља Концил), већ онаквима какви су били у својој исконској свежини.

Тада ће нам се Литургија јавити оним што она јесте: заједнички живот у Духу, заједнички живот Бога и људи, кроз чије искуствовање људи заједно постају једно, бивајући једно са Богом у Христу.

И ту на сцену ступа архитектура, јер Литургија није ништа друго до сабрање човечанства у кући Очевој. То је свадба Јагњетова на коју су сви позвани, да би се истовремено измирили међусобно и са Оцем у Телу јединога Сина. Овде ће се сва расејана деца сакупити и коначно постати једно у Невести Јагњетовој – Цркви.

Свакако је истина да као хришћани у неку руку ми и не можемо имати другог сталног боравишта до небеске Куће, али се ово здање има саградити од живог камења које ћемо постати, како би се вечни Храм Небескога Бога на угаоном камену Христу, подигао на Земљи и у наше време. То је оно што се догађа када се сакупимо да чујемо реч Божију, да молитвом дамо одговор на Његову реч и да постанемо сједињени са Њим и међусобно, кроз светотајинско славље тајне коју је објавила Његова реч: те тајне да је, како наводи Св. Апостол Павле „Христос у нама, нада наше славе“.

Места где то чинимо, иако само пролазне скиније на нашем путу ка Небеском Храму, обезбеђују видљиви оквир Цркве и утолико се исправно и означавају као „цркве“. Оне су овде на Земљи истинске куће Бога и Његових људи. Њихова функционална прилагођеност за временско оприсутњење једине истините и вечне Цркве је основни земаљски израз онога што ћемо тамо чинити, без обзира колико несавршено то може да буде, односно припрема за, и чак одређено пројављивање, онога што ћемо чинити у будућој вечности.

Где је људски дух видљивији него у домовима које човек гради да би у њих сместио свој живот? У истом духу, начин на који градимо наше цркве постаје прворазредна манифестација живота Цркве, заједничког живота у Телу Христовом који ће постати и наш живот.

Мора се признати да оно што данас већина наших цркава открива није ни превише надахнуто, нити одвећ надахњујуће. У највећем броју случајева, оне су рутинско понављање погрешних, ако уопште и схваћених, модела из прошлости. Копиране из спољашности, чини се да нису створене да дају тело животу који произлази из унутрашњости заједнице која се смешта у њих. А када покушавамо да будемо „модерни“ пречесто само прилагођавамо неку врсту савремене зграде, на пример градске куће, једне велике учионице или биоскопа, намени Цркве покушавајући да јој дамо неколико наводно „традиционалнијих“ одлика које смо изабрали из старе рутинске грађевине. Ни један од ових начина није одговарајући. Морамо тражити другде, уколико желимо место где ће хришћански обред поново оживети, а да не буде само фосилизован у похабаној љуштури или разбијен у покушају да буде сабијен у Прокрустову постељу. Једини могући пут је да прво покушамо да поново откријемо како је хришћанска литургија у највише стваралачком периоду свог постојања преобликовала старије грађевине које је користила на почетку, и касније из њих развила нешто сасвим ново. Када то учинимо, можемо се надати да ћемо наћи надахнуће које нам је потребно да урадимо то исто за наше време и то у истом оном духу хришћанства свих времена, а у складу са другим околностима које нуде нове могућности.

Када посматрамо цркве осмишљене или саграђене са намером да буду место хришћанске литургије на врхунцу њене савремености и стваралачке снаге, видимо да низ фиксираних детаља, било узетих изоловано или заједно, није важан. Оно што јесте важно је динамички однос између различитих средишта службе који се пројављују кроз њене разнолике елементе и њихов повезани распоред. То је могло узроковати и бивало је узроком појаве скоро неограничене разноврсности образаца, који постају мртви уколико се материјално копирају без правог разумевања онога што им је дало њихово значење. Само историјски приступ може дати увида у стварање ових образаца, када схватамо како само животна функција може објаснити [структуру] органа, а не мртви орган који би могао обезбедити [своју] погрешно схваћену или заборављену улогу.

I Древне синагоге

Црква, било да под овим именом подразумевамо Тело Христово чији смо удови или грађевину у коме се ово Тело сабира, није настала *ex nihilo* Христовим доласком. Нови Завет није рођен ван Старог, већ из њега. Савремена егзегеза наглашава како је

Црква, као Тело Христово, своју претечу имала у Qahal-у, сабрању Народа Божијег, сакупљеног да чује реч, да јој се преда у заједничкој молитви запечаћеној у заједници Завета – савеза са Богом. Црква, као материјални храм у коме се састаје ово сабрање Божије, када Он Сам постаје веза са Његовима, своју претечу нашла је у јеврејској синагоги.¹

Понекад се претпоставља да се синагога разликовала од старијег Јерусалимског Храма јер је била само место поучавања – школа свете речи. Сасвим је тачно да је поучавање и заједничко созерцавање речи Божије у синагоги имало огроман значај, али модерна наука, посебно истраживања скандинавских научника, показују да је супротстављање побожности синагоге, као побожности речи, побожности Храма, као обредној побожности – неисправно. Показано је да је порекло побожности речи било у обредној побожности Израиља, побожности самог Храма, а пре постанка Храма, побожности других светилишта са којима су од почетка били повезани низови пророка. Реципрочно, без обзира на значај који је читање речи Божије у побожности синагоге могло да има, синагога никада није постала само једна врста религиозне учионице. Јер подучавање речи у Израиљу је увек схватано као нешто много више од само „подучавања“ у обичном смислу те речи, пошто је у питању био читав живот народа, истинити сусрет са Богом, поновно посвећење Његове заједнице и завета. Сходно томе, побожност синагоге била је укључена и никада није престала да буде укључена у обредну службу тесно повезану са признавањем и култом посебног Присуства Бога са његовима. И ово присуство је, за Јевреје, одувек било повезано са Храмом или местом где је он стајао, посебно са Светињом над Светињама где је Бог, кога Небеса не могу да сместье, снисходио да борави међу његовима.

Стога је побожност синагоге била организована око два тежишта, чији однос открива њен духовни динамизам. Ма какав да је био распоред древних синагога, налазимо да он гравитира око ова два тежишта и то увек на исти начин.

У средини синагоге увек се налазило „седило Мојсејево“. Овај израз који се у Јеванђељима налази на уснама Господњим, није био само метафора која би описала учење Писама. Синагога, тачније *Qahal*, сабрање Народа Божијег, могла се као таква састајати само због тога што се међу њима увек налазио неко је сматран веродостојним чуварем живог предања речи Божије, која је прво дата Мојсију и који је био у могућности да је пренесе увек изнова, иако увек суштински исту. Ово је, дакле у време Нашег Господа била права улога рабина као „Учитеља Израиља“. Тако је сабрање било груписано око церемонијалног седишта које се сматрало седалом Мојсијевим, седишта са кога се могла примити реч уграђена у једно још увек живо предање.

То предање није било само људско предање, већ предање речи Божије у Народу Божијем о чему је јасно сведочио Ковчег Завета, као прво тежиште синагоге.

Ово седиште се на одређени начин, могло сматрати фокусом сабрања, али то није био један аутономан фокус. Његова важност само је изведена јер је и сам рабин, као и сви остали у синагоги, био окренут ка Ковчегу Завета.

Шта је био Ковчег Завета у тексту Старог Завета? Није лако дати прецизан одговор, осим да је Ковчег Завета био најсветија ствар старог „савеза“, заиста толико света да је био једини предмет који је примљен у Светињу над Светињама – *debir* Храма. У

¹ Cf. E. L. Sukenik, *Ancient Synagogues in Palestine and Greece*, London, 1934.

првој Књизи о царевима постоји прича о добронамерном Узи који је, док је Ковчег Завета био ношен у Јерусалим, пружио руку да спречи да Ковчег падне са кочије на коју је био постављен и остао на месту мртав због те, чини се, невине присности.

Материјално, Ковчег Завета (као и онај у Храму) био је један вид дрвеног ковчега. Претпоставља се да је свој облик добио по египатском Озирисовом ковчегу, који је заправо сандук, мада постоје сумње у вези са овом тврдњом. Иако је Ковчег Завета коришћен као одлагалиште светих ствари, најпре таблица Закона – завета датог Мојсију, пажњу побуђује не толико његова унутрашњост, колико празан простор изнад њега. Ковчег Завета је заправо сматран престолом и то празним престолом где се ништа, поготово ниједна резбарена слика, није могло видети. Сами Бог – једини објекат обожавања Израиља, требало је да буде на овом престолу.

На обе стране Ковчега видели су се Херувими, тачније представе стихија света (*ta stoicheia tou kosmou* по речима Св. Апостола Павла, односно предмети погрешног обожавања других народа) који су се налазили у положају обожавања трепетног Присуства, својим крилима га побожно штитећи од било чега обесвећујућег, као и вео који је заклањао Ковчег. „Ти Који седиш између херувима“ био је уобичајени призив небескоме Богу да у својој милости и љубави снисходећи ка своме народу, нађе Своје присуство међу њима.

Ово локализовано присуство у Храму, у Светињи над Светињама, на поклопцу Ковчега Завета, између Херувима, рабини су звали *shekinah*, што означава Присуство испод шатора, физичко присуство свемогућег Бога као онога који борави међу својима. Скривено пројављивање овог присуства био је облак светлости који је прво испунио шатор, а касније и Соломонов Храм након његовог подизања. Бог би из тог присуства између Херувима требало да је говорио Мојсију и Арону, а касније и Самуилу. Много касније ће Исаијин призив узети облик виђења тог истог Присуства окруженог не само Херувимима, већ и Серафимима, духовима ватре (небеске ватре оног ватреног стуба из облака и ватреног стуба са Синаја) који певају обредну химну обожавања *shekinah*-а: „Свет, свет, свет је Господ Саваот, пуна је сва земља славе Његове!“.

Када Језекиљ описује Бога који напушта Свој Храм оскрнављен идолопоклонством, а пре него што ће га препустити незнабошцима, он указује на присуство *Merkabah* – ватрене кочије Orphanim-а (један од јеврејских анђелских чинов близак Престолима у облику два спојена точка са много очију – *прим. прев.*) која узлеће са Сиона да би невидљиво пратила преостале верне у изгнанство.

Ковчег Завета из Храма је заправо нестало у време изгнанства, јер чак и када је обновљен Храм, Ковчег никада није нађен или замењен, те ће тако Светиња над Светињама остати сасвим празна.

Ковчези у синагогама преостали су као ехо изворног Ковчега Завета, чији поклопац је из године у годину прскан крвљу умилоствљена, као залогом измирења између Бога и људи. Њихова веза са јединим истинским и неповратним Ковчегом Завета су свици Торе, баш као што су знаци Божијег присуства биле и таблице Декалога у унутрашњости првобитног Ковчега Завета.

Као и у Светињи над Светињама, Ковчег је у свакој синагоги био заштићен велом испред кога је горело седам кандила седмобраког свећњака *Menorah*-е.

Међутим, како се свуда налазила једна иста Тора, ниједна синагога није могла бити самодовољна по себи. Ковчег у свакој од тих синагога и даље је указивао на нешто

иза њега самог што је и представљало главно тежиште богослужења синагоге: Светиња над Светињама, један и једини *debir* у Јерусалиму у коме се сада више није налазио пређашњи Ковчег Завета, а који ће касније бити и сасвим разорен. За Јевреје из расејања, *debir* није престао да буде једино место присуства не само Имена Божијег по његовом благовољењу, већ и Њега самог. Тако су и све синагоге из доба нашег Господа и надаље оријентисане тачно у правцу Јерусалима, тачније према ономе што за све Јевреје остаје најистакнутије свето место: према месту Светиње над Светињама.

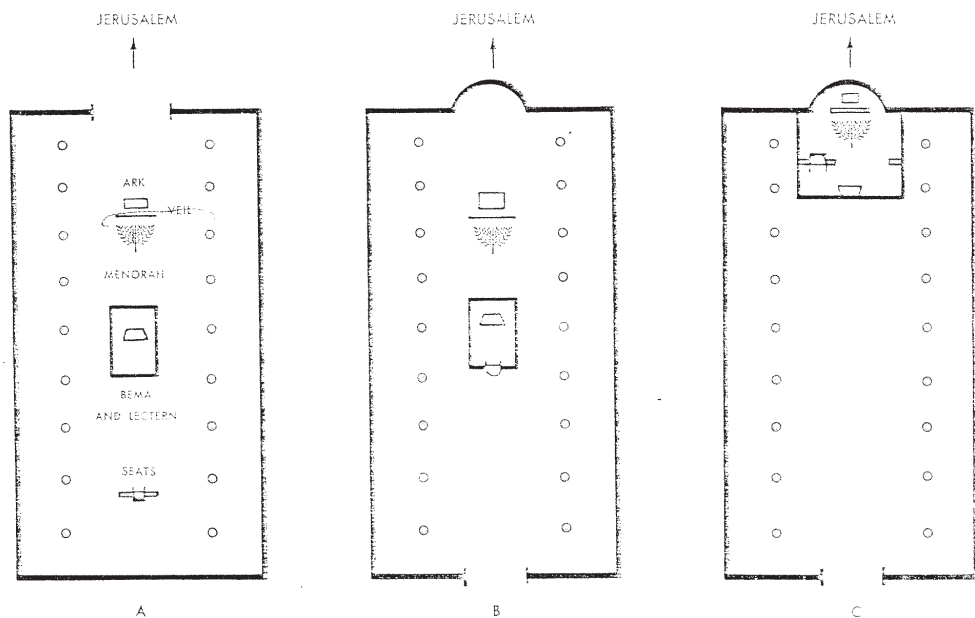
Још једна карактеристика свих синагога било је и место са кога су се читали Тора (са пророцима) и молитве. Свештене књиге могао је јавно читати не само рабин или неки од старешина који су седели на клупама око њега, већ било који члан заједнице. Молитве је говорио кантор или служитељ што је случај и данас, или било који члан заједнице који је могао да буде његов *sheliah sibbur* или представник (дословно његов апостол). То место се почело називати *bema* у доба грчког језика. Била је то централно постављена платформа (подијум – *џрим. џрев.*) са које су сви могли да чују читача, а којој је касније прилагођен налоњ.

Иако је у раним синагогама могао постојати размак између *bema*-е и седала Мојсијевог са клупама за старешине, постојала је једна рана тенденција њиховог приближавања. Можемо закључити да је то био случај и у синагоги у Назарету, где Св. Апостол Лука наводи да је наш Господ сео да проповеда као што то чине рабини, након што је кантору вратио свитак са кога је прочитао Пророштво Исаијино, гл. 61.

У време када је *Mishnah* коначно састављена, седишта су се могла налазити са стране *bema*-е где се већ налазио Ковчег Завета, као што је случај данас, јер се каже да су се старешине, које су седеле лицем према сабрању верних, окренуле према задњој страни седишта како би се молили у правцу Јерусалима. Међутим, чини се да у првим вековима наше ере ово није био преовлађујући обичај. У случајевима када имамо позитивне индиције о његовом месту, седало Мојсијево делује да је било смештено више на другу страну, понекад на крају просторије ближе њеном средишту.

Јевреји су врло рано искористили типичну грчку грађевину за јавно састајање – базилику – за потребе својих синагога. Базилика је била четвоространог облика са два реда стубова и два крила слободна за кретање оних који су у њу улазили. Постојала су једна или троја врата, обично на једном крају, а понекад и на једној страни. У најстаријим синагогама овог типа врата су увек била окренута у правцу Јерусалима. Резултат овога био је да је Ковчег Завета блокирао централна врата синагоге посебно када се од једног дрвеног ковчега развио у мању сазидану зграду. Од тог времена (I или III век наше ере) грађевине по типу базилике коришћене су у супротном смеру. Главна врата више нису била окренута ка Јерусалиму, већ зид насупрот њима, док је Ковчег Завета нашао своје место у апсиди на том крају, као и *bema* са седиштима.

Какав год да је био распоред намештаја, увек налазимо исти однос између скупине верних окупљених око седала Мојсијевог, Ковчега Завета и Јерусалима. Верни су се сакупљали око рабина и његовог учења, док Ковчег Завета, одакле су узимани свици Закона и Пророка, остаје тежиште трајног присуства Божијег где су се окупљали верни како би созерцавали Тору. Међутим, иза Ковчега Завета, молитве Народа су и даље биле управљане у правцу јерусалимске Светиње над Светињама, месту где ће се појавити Месија и где ће се коначно окупити Јевреји из расејања у обновљеном Јерусалиму.



Слика 1. Стил раних синагога сличних стилу типичне грчке базилике. На најстаријем типу врата су се отварала у правцу Јерусалима.

Тако видимо да култ синагоге, упркос централном месту читања и созерцавања речи Божије, није био само „учење“ у обичном смислу те речи. То је сасвим сигурно било учење, али оно о речи схваћеној као речи живота, речи у којој се Бог поверава, предаје Себе Свом народу и то тако да се оприсутњује међу њима. То присуство се није могло свести на морални утицај на етички живот заједнице, иако га је обухватало, већ је наговештавало много више. Уколико је са једне стране обредна религиозност постала морализована у том облику богослужења, а јесте, са још више извесности може се рећи да су са друге стране етичност и моралитет постали сакрализоване. Ова сакралност сама по себи била је изражена у једном обредном или сакраменталном фактору који је у ортодоксном јудаизму остао највиши до данашњих дана: смештен у присуству узвишеног Бога кроз милост и љубав у јерусалимском светилишту, Светињи над Светињама.

Чак и након уништења Храма, Јевреји ће наставити да се у синагогама моле у правцу Јерусалима, лицем окренути ономе што је раније био *debir*. Ово не представља само упорно држање за прошлост, приврженост некој историјској манифестацији Бога која је сада сасвим престала, јер је у њиховим очима то много више једно очекивање од будућности. Место Храма и његове рушевине остају свете зато што ће се божанска *Shekinah* тамо вратити са доласком Месије. Тада ће Храм поново бити подигнут, а обновљени Јерусалим ће бити трајни дом у коме ће се окупити читаво расејање у један Народ, који више никада неће бити раштркан међу незнабошцима.

Ипак, не само да је у међувремену овај догађај праображен, већ се за њега и припрема у невидљивом, али стварном присуству *Shekinah*-е у остатку верних, а према обећању које је дао Језекиљ у времену првог изгнанства и расипања. Где се то међудобно присуство може наћи? Рабини кажу свуда, и када се десет Јевреја сакупи да чује и созерцава Тору, што богослужењу синагоге, окренуто читану Торе даје обредни карактер који досеже до безмало сакраменталне и жртвене стварности. Одатле потичу обредне карактеристике усредсређене на Ковчег Завета: *Menorah* и вео, заједно са односом између Ковчега Завета и Светог места манифестованог у оријентацији Ковчега на осу према Јерусалиму. То је такође узрок и чињеници да су се молитве повезане са одвијањем и читањем свитака који се чувају у Ковчегу развиле од обредних молитава које су првобитно биле повезане са вршењем жртви у Храму, а које су рабини прихватили као данашњи еквивалент тих жртава.

Прва од две велике молитве обреда синагоге, низ од три *berakoth*-а који води до читања *Shemah*-а, врхуни у заједничком изговарању *Kedushah*-а, химне Серафима у Пророштву Исаијиним, гл. 6 и *Berakah*-а за свештено присуство, химне Херувима и Офанима у Пророштву Језекиљевом, гл. 3. Одеберг сугерише да су ове химне у богослужењу синагоге изворно биле врхунац култа, док је *Shemah* (данас се сматра да *Shemah* заузима то место) уведена касније. Он вероватно греши мислећи на само богослужење синагоге, али је тачно да је повезаност људи са овим небеским песмама у богослужењу Храма, вероватно била средишња црта приношења жртве тамјана – кађења сваког јутра и вечери.

Слично је и са другом великом молитвом у синагоги, *Tefillah* Осамнаест (сада Деветнаест) Благослова, која достиже врхунац у изговарању *Abodah*, која је према рабинима, претходно била молитва освећења свакодневне жртве паљенице у Храму. Овој молитиви је током празника Храма, који се и данас славе у синагогама, додаван (додаје се и данас) призив да се спомен Народа, дома Давидова, Месијина, уздигне, чује пред Богом и буде прихваћен и да се оствари, тако да се Долазак Месијин и коначно обновљење Израилља може десити. Тако исказан спомен у јеврејској литургији јасно представља израз суштине жртвеног богослужења.

Овде морамо рећи још нешто. Богослужење синагоге, већ и пре Христа, имало је свој додаток у обредима везаним за обеде, не само породични обед, већ у Христово време и обеде оних заједница верних окупљених око заједничког месијанског ишчекивања „Господара Правде“, као што је случај са онима у Кумрану, Дамаску, Есенима и највероватније Терапеутима које описују Филон и Јосиф.

Ове заједнице нашле су у поменутиим обедима не само еквивалент, већ и бољу замену за жртве Храма и непосредно прасликовање и припрему за долазак месијанског Царства. Они су у ломљењу хлеба, благосиљању чаше благодарења и свом заједничком учешћу, видели најаву месијанске гозбе, која би ускоро окупила цео Народ Божији у обновљеном Јерусалиму. У складу са овим, исто жртвено оприсутњење спомена, као краја *Abodah* молитве која се читала у Храму за освећење жртава великих празника, додато је последњој *Berakah*, молитиви која се читала над последњом чашом.

Нешто од овог кућног обреда прешло је у само богослужење синагоге у доба хришћанства, а то је благосиљање *Kidush*-а, благословене чаше вина у којој учествују сви верни на навечерје празника.

Али ипак су хришћани они који ће увести „евхаристијски“ обед, као завршетак свог богослужења синагоге, као нову и коначну жртву, ишчекивање другог доласка Месије који се већ јавио у Јерусалиму и од кога се очекује да сада влада над читавим светом.

II Ране сиријске цркве

Изгледа да су старе сиријске цркве најдревнији тип хришћанске цркве. Ово је познато кроз археолошка открића и кроз литургијске документе хришћанске старине као што су *Ајосџолске Усџанове* и сиријско *Учење Ајосџола*.² Овај тип цркава је мање-више преживео до наших дана у несторијанским црквама, које можда као најконзервативније чувају традицију која је још у доба Отаца сматрана древном. Много тога од исте традиције такође је задржано у јаковитским сиријским црквама, као и међу сиријским римокатолицима.³

Тамо се могу наћи остаци исходног хришћанства које је, чак и преставши да буде чисто јеврејско, остало неко време чисто семитско. Оно се одвојило од велике Цркве, како се све више верује, у доба несторијанске и монофизитске контроверзе (у V веку), не толико из доктринарних мотива колико да би сачувало оне семитске традиције за које се тада осећало да су угрожене јелинизацијом Цркве у Византијском царству.

Стога, не чуди што стара сиријска црква делује као християнизована верзија јеврејске синагоге, јер користи грађевину по типу базилике за богослужење на сличан начин као савремене синагоге. Службе читања и молитве се, као и у синагоги, свуда произносе на *beta*-и која се углавном налази у центру наоса. Ковчег који је још увек тамо је задржао свој вео и свећњак, и налази се између *beta*-е и апсиде. На другој страни *beta*-е налази се епископски трон који је заменио оно што је претходно било седало Мојсијево, око кога седе хришћански презбитери, као јеврејске стрешине пре њих.

Међутим, када постанемо свесни наведених сличности, две разлике постају упадљиве. Једна је да ове цркве више нису оријентисане у правцу Јерусалима, односно Светиње над Светињама у чијем правцу су биле управљене апсиде или затварајући зидови синагога. Њихова апсида је сада окренута у правцу географског истока, тј. тачке где излази Сунце. Друга разлика је да нити апсида остаје празна, као што је случај у древнијим синагогама, нити прима ковчег Писама, као у савременијим синагогама. Ова апсида постала је место на коме се налази сто, који обично има облик слова сигма (слично латиничном слову „С“) мало подаље од зида. Уведен је и други вео испред тог стола – хришћанске трапезе.

² Cf. издање које је приредио F. X. Funk, *Didascalia Apostolorum*, II, 57, 3; vol. I, стр. 158–162, и *Constitutiones Apostolorum*, II, 57 3 ff.; *ibid.*, стр. 159–165.

³ Cf. J. Lassus, *Sanctuaries chrétiens de Syrie* (Paris, 1947) и „Liturgies nestoriennes médiévales et églises syriennes antiques“, *Revue d'Histoire des Religions* (1950) 236 ff.; J. Lassus and G. Tchalenko, „Ambons syriens“, *Cahiers archéologiques* V (1951); J. Dauvillier, „L'ambon ou bēma dans les textes de l'Église chaldéenne et de l'Église syrienne au moyen-âge“, *Cahiers archéologiques* V (1952); N. Maurice-Denis Boulet, „L'autel dans l'antiquité chrétienne“, *La Maison-Dieu* XXIX (1952); а најпре: Denis Hickley, „The Ambo in early liturgical planning“ у *The Heythrop Journal* (Октобар, 1966) 407 ff. У вези са проблемом хришћанског тумачења оријентисања видети F. Dölger, *Sol salutis*, 2nd ed. (Münster, 1925) i C. Vogel, „L'Oriation du célébrant et des fidèles pendant la célébration eucharistique“, *Orient syrien* IX (1964) 3 ff.

Шта све ово значи? Смисао обе промене је очигледан.

Најпре, земаљски Јерусалим и његова Светиња над Светињама изгубили су свој смисао за хришћане. За њих не само да Храм више не постоји, већ је и његово место изгубило своју претходну свештену везу. Нови Јерусалим који они ишчекују није нека реконструкција старог, јер то је небески Јерусалим чији су темељи „горе“ а не на било ком месту овога света. За њих ће се, као и за Јевреје, нови Јерусалим појавити са доласком Месије. Али Месија у својој другој и коначној парусији неће вратити *Shekinah*-у на место где се онда претходно налазила. Небески град биће сазидан од сабрања изабраних у Његовом васкрслем Телу, остварујући своје испуњење у Цркви последњег дана. У овом граду неће бити потребе за било каквим Храмом, јер ће Господ у Својој заједници са изабранима бити вечни Храм.

Одатле потиче оријентација хришћанских цркава. Исток, као место излазећег Сунца, био је за ране хришћане једини одговарајући симбол последње појаве Христа у Његовој парусији – Сунца Правде о коме се пева у Захаријиној песми. Можда смо у данашње време наклоњени умањивању важности овог симболизма, али целокупна рана хришћанска археологија заједно са најдревнијом хришћанском књижевношћу недвосмислено сведочи о значају овог симбола за прве хришћане. Овде можемо упутити читаоца на Делгерову монографију *Sol salutis* и новије студије о пуноћи значења овог симболизма професора Кирила Вогела. Већ Тертулијан у својим расправама о молитви претпоставља да је било јавна било приватна молитва у правцу истока апостолско предање.

У овом симболизму изражено је есхатолошко ишчекивање раног хришћанства: ишчекивање последњег дана, невечерњег дана вечности у коме ће се *Christus victor* (Христос победник – *прим. прев.*) појавити као излазеће Сунце које никада неће заћи.

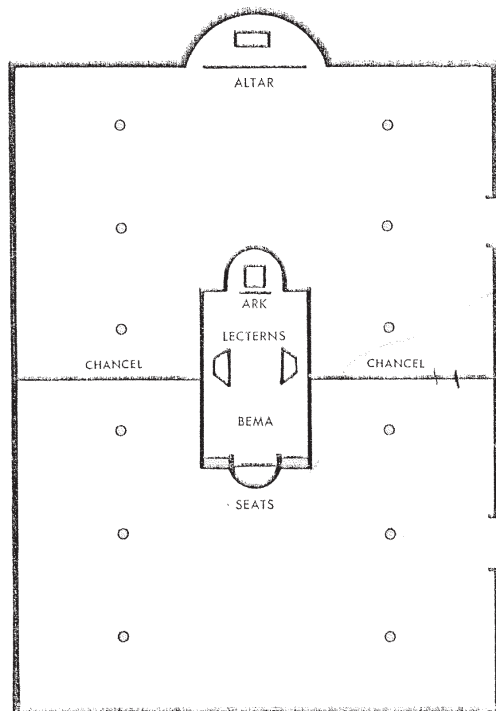
Чињеница да се ово осећање могло наћи чак у Сирији и Палестини, где је Света Земља била конкретна стварност, говори о томе да је овај симболизам имао пресудан утицај на прве хришћане. Јерусалим ће бити обновљен као хришћански град у доба Константина, а места као Голгота, празни гроб, Гетсимански врт и Маслинска Гора биће посебно поштовани.

Нова јерусалимска литургија развијала се заснована на спомену јеванђелских догађаја на (правом или претпостављеном) месту њиховог дешавања. Тада је било могуће да се појави тенденција поновног окретања ка Јерусалиму током молитве, али о овоме не налазимо никаквог трага чак ни у Палестини. У читавој римској провинцији Сирији (која је обухватала и Палестину) хришћани ће као и пре и након обнове Јерусалима као светог а сада и хришћанског града наставити да се моле не у правцу Јерусалима, већ окренути истоку. Земаљски Јерусалим, чак и када је постао једно од најпопуларнијих места ходочашћа, у виђењу верних бива потиснут и обухваћен оним небеским Јерусалимом који је Тело Цара Славе, вечног извора живота и светлости.

То међутим не значи да за прве хришћане не постоји место на овој Земљи где *Shekinah*, Божанско присуство са нама, може бити смештено. То место ће бити свако оно место на коме се врши Евхаристија и где се заиста може наћи одређени предокус последњег дана у тајанственом доласку Небескога Господа, из разлога што се под видљивим симболима хлеба и вина, вером препознаје присуство Тела и Крви умрлог и васкрслог Христа, које храни наше наде да ћемо се у судњи дан наћи у Њему.

Одатле потиче и треће прелазно тежиште хришћанског богослужења постављено на жртвеник, односно, сто за евхаристијски обед као видљиви део оријентисане осе хришћанске цркве, која се налази у близини њеног источног зида или апсиде. Јевреји у синагоги, чувши реч Божију, били би загледани у Ковчег и још иза њега у јерусалимску Светињу над Светињама коју је он призивао. Хришћани у својим црквама, чувши реч, бивају њоме вођени од Ковчега до трапезе, иза кога остају загледани не у једно земаљско место, већ симбол *Sol justitiae* (Сунца Правде – *прим. ирев.*) које ишчекују. Свети сто је за хришћане једини могући земаљски еквивалент онога што је за Јевреје њихова Светиња над Светињама. У сиријским црквама ово се манифестовало кроз присуство другог вела који је закривао трапезу, поред онога који је закривао Ковчег, као и у Храму у старини где је прва заклањала само свето место, а друга Светињу над Светињама.

Евхаристијски обед који се понављао у сваки недељни дан са својом анамнезом, тачније својим споменом Христове спасоносне смрти у ишчекивању васкрсења које ће се проширити на све удове—чланове Христове у последњи дан, заузео је место пређашњих жртава. Ниједна друга жртва сада више не може да има значење, осим оне Христове на Крсту која се прославља у хришћанском обеду, јер кроз ту жртву, учествујући у Његовом страдању, добијамо предокус Његовог васкрсења.



Слика 2. Место трапезе у раној сиријској цркви, окренуте према истоку, не према Јерусалиму већ према излазећем Сунцу, Сунцу Правде.

Седиште за епископа, као учитеља апостолског предања новог савеза, заузело је место седала Мојсијевог. И даље је реч Божија она која твори заједницу верних – Цркву Новог Завета или *Qahal* као раније у Старом Завету, али сада та реч достиже своју коначну пуноћу у Јеванђељу Речи која постаде Човек. Тако најсветији свитак у Ковчегу Завета више није Тора, већ Јеванђеље које, припремајући нас за вечно сабрање избраних у небеском Јерусалиму, нас и води према очекиваном истоку у нади да ће Он доћи, и позива нас на Гозбу Јагњетову сада већ пројављену у евхаристијском слављу. Овде су све припремне жртве нашле своје коначно испуњење у бескрвним жртвама Јагњета принетог једном за свагда, које као наша претеча наставља да посредује за нас у непосредном присуству Очевог у небеској Светињи над Светињама. Овде на Земљи ми се причешћујемо Његовим васкрслим Телом и већ пијемо нови живот љубави Његове суделујући у чаши благослова – Путиру Његове Крви.

Вреди поменути да ће у неким сиријским црквама доћи до даљих измена реда ових елемената. Најпре, Ковчег Завета ће бити измењен тако што ће видљивије постати престо Божанског Присуства, за шта је одувек и сматран, те ће тако на почетку сваког *sinaxis*-а, сваког евхаристијског сабрања, на њега бити свечано постављено Јеванђеље. Ово се могло дешавати током последњег великог прогона под Диоклецијаном, где је од паганских чиновника посебно захтевано да заплењују хришћанске списе, што је довело до навике да се ови чувају на неком скровитијем месту одакле би били узимани само за потребе јавног богослужења.

Овај престо ће у неким црквама заузети место самог седала Мојсијевог на западној страни *bema*-е, јасно указујући да је хришћански епископ или било који други проповедник Јеванђеља само замена за Христа. Ово се највероватније дешавало посебно у малим црквама где епископ обично није предстојао Евхаристији, већ је то чинио један од презвитера. Познато нам је да је у Антиохији, након превазилажења локалног раскола из IV века, постигнут договор да ће два епископа у спору седети са обе стране Јеванђеља на престолу.

Међутим, ово никада није постала општа пракса, јер је типична сиријска црква остала до данашњих дана црква где епископ (или свештеник који предстоји евхаристијском слављу) седи на западној страни *bema*-е у средини клира, док се Јеванђеље налази на престолу на супротном крају. Ту се најчешће налазе и два налоња, један са јужне стране намењен читању Јеванђеља и један са северне стране за друга читања.

Након службе читања из Писма и молитава, сав клир би, узимајући приносе верних, одлазио ка истоку, док би се верни окупили око трапезе за обављање евхаристијског обода. Тако се динамизам хришћанског богослужења јавља кроз вход и општи покрет у правцу истока који он обухвата.

Додајмо и то да у сиријским црквама, које су остале верне својој раној традицији не постоје било која седишта осим она за клир, тако да цело сабрање, које је понајмање статична маса посматрача, остаје органски скуп верних, испрва управљених ка Ковчегу како би чули и созерцавали Писма, који би се након тога кретао сасвим ка истоку ради обављања евхаристијских молитава и причешћивања.

Мора се подвући још и то да присуство клира међу вернима у раним црквама, као и у синагогама, наглашава чињеницу да је упркос њиховој улози „вођа“, дело [евхаристије] заједничко и да у њему сви учествују. Не постоји богослужење клира

уз пасивно присуство пастве, већ групно богослужење у коме се сви заједно моле у созерцању речи коју преносе они који служе, учествујући са њима у заједничкој Евхаристији кроз своје приносе, одговоре на молитву освећења и причешће. Епископ или свештеник који предстоји увек делује као средиште читавог тела сакупљеног око њега, било на *beta*-и било око трапезе, никада као издвојени извођач пред публиком која га само посматра! Такође, уколико је литург у центру сабрања он увек упућује то сабрање и себе самог, не ка себи самом већ ка трансцендентом тежишту – речи Божијој која постаде Тело и наша храна, као и према вечном доласку Господа чији је он само служитељ. Овакво богослужење је свакако јерархијско, али у смислу у коме је оно органско и у коме сваки његов члан има своју улогу и своје место, и где нико не остаје пасиван, већ читаво тело дела у јединству.

Морамо одговорити и на последње питање како бисмо дошли до закључка. Зашто се и поред разноврсних комбинација распореда седишта, *beta*-е и Ковчега слободно испробаваних у синагогама, у сиријским црквама задржала она која групише ова три елемента у центар црквене грађевине? Одговор се чини очигледан: како би такав распоред омогућио пуно учешће жена држећи их одвојеним од мушкараца. Ова чињеница представља последњу велику разлику између јеврејског и хришћанског богослужења, међутим не бисмо смели да је преувеличамо. Жене нису биле искључене из јеврејског богослужења било Храма било синагоге. Њима је у Храму било намењено двориште које се налазило иза оног у које су примани искључиво мушкарци. Испред мушког дворишта налазило се треће двориште у које су могли ући искључиво свештеници. Не постоје јасне потврде о месту до кога су жене могле доћи у старим синагогама. Њихово присуство никада није било неопходно, али је јасно да не само да је било прихваћено, већ и охрабривано. У каснијим синагогама жене ће имати своје трибине или ложе намењене искључиво њима, у којима су као и у Храму стајале иза мушкараца.

У Израилу, међутим сматрано је да само мушкарци учествују у том заједничком свештенству целог светог народа, као што описује Књига Изласка гл. 19. Мушкарци су дакле, имали одговорност за испуњавање обредног права, тако да није могло бити било каквог уобичајеног богослужења у синагоги без присуства десет одраслих мушкараца, без обзира на присуство жена у било ком броју. Улога жена је сведена на улогу молитвеног присуства, што није био случај у приватној побожности. Иако жене нису могле да изговарају молитве благодарности, оне су учествовале у верском обеду. Неки од задатака били су искључиво њихови и то не само припрема обредне хране за најсвештеније обеде, као онога за Пасху, већ на пример и паљење светилки за шабат и њихово уношење у просторију, што је поверавано мајци породице.

Међутим, од самог почетка хришћанске Цркве, „царско свештенство“ свих верних обухватало је у одређеној мери и жене. Од њих се строго захтевало да на себе не преузимају „служење речи“ и њен прелазак у служење јавне молитве, нарочито не оне евхаристијске. Али жене су крштаване, миропомазиване, учествовале су у заједничким молитвама и у приносу на евхаристијама и причешћивале се истоветно као мушкарци. Сходно томе, било је неопходно обезбедити простор за њих и то не само као за побожне посматраче и слушаоце, већ као истинске учеснике у јавном богослужењу.

У свим сиријским црквама и изгледа у свим или готово у свим црквама хришћанске старине, црква је била подељена у два једнака одељка и *beta* се налазила између

них. Тако би епископ и други литурзи имали жене иза а мушкарце испред себе током првог дела евхаристијског славља. Због тога су обично постојала и два одвојена улаза са стране цркве, а у средњовековним грађевинама, а можда и оним ранијим, и лака преграда постављена северно и јужно од средине *bema*-е која је одвајала простор за жене и мушкарце. Међутим, јасно је да су и жене као и мушкарци морали да се помере ка трапези током приношења и како би се причестили.

III Римске базилике

Још један тип хришћанске цркве који потиче од нешто другачијег начина организовања богослужења појавиће се касније у Риму. Многе теорије су се развиле о пореклу специфичне римске цркве, од који се неке још увек налазе по многим уџбеницима, мада је већина њих оповргнута најновијим археолошким истраживањима.⁴

Према првој од ових теорија, римска црква и њен посебан распоред потекли су од изворног вида богослужења у катакомбама. Истраживачи, посебно Р. Веијар, потпуно су јасно показали да је такозвана „црква катакомби“ само романтична фантазија и да никада није постојала. Идеја да је хришћанска црква у доба прогона могла развити један скривени богослужбени живот у катакомбама је просто бесмислена. Не само да су катакомбе, римска подземна гробља, у свим временима биле најнеуобичајеније место за одржавање редовног богослужења, већ би и сама помисао о одржавању службе на тим местима навела власти на сумњу. Једино место где су римски хришћани у доба прогона могли да буду релативно сигурни били су домови пријатељски настројених патриција. Сада је сасвим јасно да су хришћани у Риму и другде, много пре престанка прогона, за своја богослужења редовно користили поклоњене или за ту намену посебно изграђене зграде.

Каснија претпоставка, коју је између осталих развио Грегори Дикс,⁵ да су прве хришћанске цркве – макар у Риму – могле бити обичне куће великих димензија, чији је атријум са додацима – већ прилагођен паганским потребама – могао служити за богослужење, није мање нестварна. Атријум је био тип наткривеног простора са средишњим делом без крова, изграђен око *impluvium*-а, базена у који се сливала киша са крова. Тешко је наћи непогодније место било за службу речи било за евхаристијски обед, док је идеја да је *impluvium* могао служити као крстионица а да је *cartibulum* (сто за старе паганске жртве) могао служити као хришћанска трапеза без сваке основе и просто комична. Ништа од овога није засновано на било ком типу археолошких или документарних доказа. Једино место у кући патриција које је могло служити за хришћанско богослужење или за било које друго окупљање, био је *triclinium* – велика издужена дворана за обедовање која је веома често имала облик базилике.

Међутим, не знамо ништа о томе да ли је и један *triclinium* икада коришћен у ту сврху, а нарочито не о његовом распореду, као ни о распореду у црквама саграђеним у Риму пре завршетка прогона. Први докази које имамо тичу се првих великих базилика грађених уз царску помоћ током Константинове владавине или након тога.

⁴ Cf. P. Testini, *Archeologia christiana*, Rome, 1953; R. Veillard, *Recherches sur les origines de la Rome chrétienne*, Rome, 1959 (2nd ed.), N. Maurice-Denis Boulet, „La leçon des églises de l'antiquité“, *Maison-Dieu*, LXIII, (1960).

⁵ Видети прво поглавље „*The Shape of the Liturgy*“, Лондон, 1945.

Већина ових грађевина до нас је дошла у облику који је резултат каснијих промена, које не претходе времену Св. Григорија Великог (VI век). Тек само у неколико од њих још увек можемо наћи нешто од њихове изворне организације, из времена када су грађене и то након што је Константин примио хришћанство (середина или други део IV века). То је још увек донекле случај са латеранском базиликом, у којој обнова из доба ренесансе није сасвим замагљила или потиснула њен првобитни распоред. Ову тврдњу поткрепљује још много цркава у северној Африци, која је много пре хришћанских времена била једна од провинција међу многим земаља потчињених Риму, са приметним контактима са царским градом и посебно строгом приврженошћу римским обрадцима. У Тунису и Алжиру још увек имамо више могућности да сагледамо шта је био типичан римски град или кућа него било где у Италији, изузимајући Помпеју. Пошто су исламска освајања практично искоренила северноафричко хришћанство, оно што тамо налазимо, у погледу цркава, може нам дати много бољи увид у цркве Константиновог доба, а пре потоњих модификација, него било која црква која још увек постоји у Риму.⁶

Најупадљивија црта ових цркава је да се седиште за епископа премешта у центар апсиде и сада постаје трон, не само учитељска *cathedra* већ почасно седиште за високог достојанственика. Јасно је да је ово само одраз употребе базилика за званичне потребе у древном Риму, јер је седиште самог цара у Сенату и седиште магистрата посебно у базиликама које су се користиле као судови било истог типа и на истом месту. Око њега, седећи или стојећи у зависности од свог чина, налазили су се његови помоћници или нижи чиновници. Сви стручњаци се данас слажу да слична поставка римског епископа са његовим клиром одражава чињеницу да су на почетку Константинове ере, првенствено епископ Рима, а са њим и други епископи, припадали групи високих државних званичника. Повластица коришћења (или преузимање) квази-царског седишта, ишла је уз коришћење свећњака и тамјана који су входно доношени испред онога који је седео, као што су и много раније коришћени да претходе царске званичнике. Све ово представља прапочетке онога што се данас означава као „тријумфализам“ чији корени леже у чињеници да су епископи постали државни високи чиновници.

Први и најочитији резултат тога је да су по први пут хришћанске вође сматране за власти изнад и изван Цркве, а не само за власти у Цркви и њеном колективном животу. Одатле потиче нова подела а не проста разлика између клира и верних која је била потпуно непозната у раном хришћанском богослужењу, као и раније у синагоги. Епископ је постао велики господар, сада окружен церемонијалом и инсигнијама које припадају његовом новом статусу, док друге службе уместо да као раније буду спона његове једнодушности са читавим народом, почињу да постају импресивна мрежа помоћника која наглашава епископово достојанство одвајајући га од *vulgum pecus* (маса – *йрим. йрев.*). Пошто епископ сада седи у царском достојанству на уздигнутом месту, његов клир постаје сами његов двор и то још више удаљен од народа.

Упркос овој основној измени изворна хришћанска базилика је, колико је то било могуће, задржала изворни распоред хришћанских цркава, као што је случај са

⁶ Cf. F. van der Meer, *Augustine the Bishop: The Life and Work of a Father of the Church*, енглески превод, Њујорк, 1962.

раном сиријском црквом. Пошто је епископ заузео изворно место трапезе, она је морала бити померена на место где је он раније стајао, тј. мање—више тачно у средину наоса (што је морало значити негде између мушкараца и жена). Тако, иако епископ са својим службеницима више није био међу народом током првог дела литургије, он је када би прилазио трапези због евхаристијског обеда и даље имао сав свој народ око себе, обично мушкарце са једне а жене са друге стране.

Ковчеј Завета и *бета* и нису сасвим нестали, већ су измењени. Оно што смо већ поменули у погледу последњих гођења може појаснити зашто је Ковчег Завета, макар у западним црквама, свуда нестао. *Бета* више није могла постојати као платформа која би отежавала евхаристијски вход од епископског трона до трапезе, већ је замењена *schola*-ом, издуженим ограђеним простором отвореним на оба краја на приземном нивоу у коме су заједно стајали нижи чиновници, чтеци и појци. Са обе стране су додати један или два трајна амвона или проповедаонице за потребе читања. Док је први вео нестао са Ковчегом Завета, велики свећњак је задржан у близини главног амвона одакле је читано Јеванђеље.

Трапеза, иако се сада налазила међу људима, није изгубила ништа од свог достојанства јер је, као и епископски трон, била издигнута на неколико степеника, док је киворијум, мермерни балдахин са кога су висила кандила, штитио и наглашавао њену свештеност. Између стубова киворијума додате су завесе као замена за проводни вео. У Милану се до данас задржало нешто што је могло претходити киворијуму, а што се у амвросијанском обреду означава као *padigliano*, велики шатор који може да прими читаву трапезу и пролаз за улазак литурга, оних који приносе дарове или причасника.

Каснија измена овог система ће много значајније променити читав карактер изворног богослужења, јер не само да ће тада епископ и клир бити измештени из пастве током првог дела службе, већ ће остати у својој отменој изолацији чак и за евхаристију пошто ће и сама трапеза бити померена у њихов ексклузивни простор. Познато нам је из живота Св. Григорија да је ова последња промена његово дело и то са првенственом и искључивом сврхом да у цркви Св. Петра постави трапезу тачно изнад гробнице Апостола. Ово се може објаснити као резултат растуће жеље за повезивањем евхаристијског славља и култа мученика, јер је још много пре тога постојао обичај одржавања годишњих евхаристијских славља у близини њихових гробница, док је касније у тим приликама трапеза постављана на сами гроб. Не много касније постаће пожељно да се служба не врши другде осим над гробом или макар неким остацима светитеља.

Али сумња се да је постојао и секундарни мотив иза ове измене римских базилика. Служба у цркви је, као и она у синагоги раније, била колективна служба целог тела верних, док се још у Константиновом периоду са наглим приливом обраћеника веома несигурне ревности могу приметити почеци великих промена. Већ се Златоусти у својим проповедима жали да многи људи присуствују евхаристијском слављу али да се не причешћују. Св. Августин није био толико песимистичан, али је из његових речи јасно да је и у Африци постојала тенденција у истом правцу. Присуство причасника више није узимано „здравом за готово“.

Чини се да доста рано и у самом Риму само одређена духовна елита међу лаицима присуствује папским службама, док ће у средњем веку причешће народа у потпуности нестати из папске мисе и неће јој бити враћено као уобичајена пракса све до

времена последњих папа Јована XXIII и Павла VI. Једно од великих достигнућа Св. Григорија Великог је то што је у римске базилике поставио монашке заједнице које су свакодневно служиле све сложенију литургију, али не толико за хришћански народ, колико за себе. У то време уочавамо да редовна служба постаје све мање јавна заједничка служба читаве Цркве, а постаје полу-приватна служба заједнице монаха и клирика унутар Цркве у којој се налази мали број верника лаика. Речит сведок те чињенице је и ишчезавање папске проповеди много пре времена Св. Григорија као и полу-монашки карактер његових проповеди у настојању да ту праксу врати.

У таквим околностима није тешко разумети да би папа сматрао потпуно апсурдном потребу да због служења евхаристије са својим монашким клиром крене из презвитеријума у апсиди ка удаљеној трапези у средини скоро празног наоса. Измештањем трапезе на место Апостоловог гроба он не само да је увећао култ свог првог претходника, већ и омогућио одвијање једне упрошћене и рационалније службе, пошто је трапеза сада била у директном контакту са монаштвом и клиром као основним, а често и бројнијим делом присутне пастве. Ово је, дакле, након онога већ изнетог о секуларном тријумфализму, значило и клерикализацију саме евхаристије.

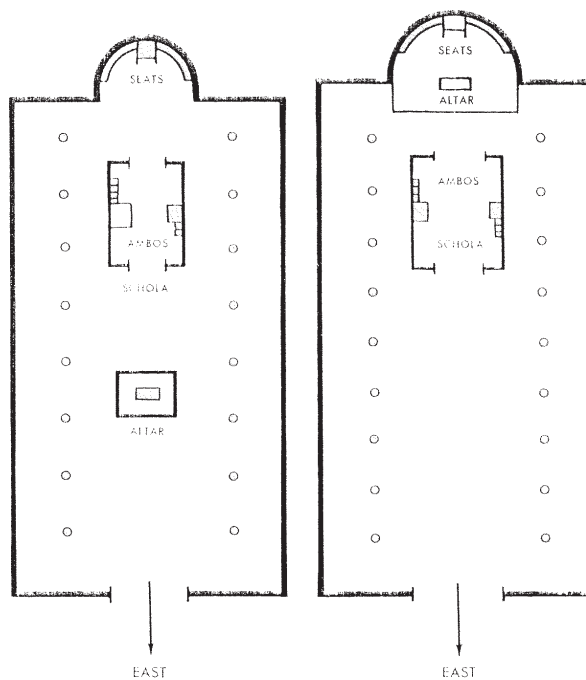
Потребно је додати да је у то време, ако не и пре, велика апсида презвитеријума у цркви Св. Петра била одвојена од наоса не само лаком олтарском преградом која је увек постојала у секуларној употреби базилике како би одвојила магистрата и његове службенике од гомиле, већ и двоструким редом стубова који су је затварали чинећи од ње чисто клерикалну *ecclesiola in ecclesia* (црквицу у цркви – *џрим. џрев.*). Још увек међу стручњацима постоји дискусија о томе да ли је Св. Григорије пренео трапезу испред или иза стубова, иако је јасно да се она налазила иза стубова када је стара базилика из Константиновог доба срушена током ренесансе. Пошто не знамо за друге велике промене у овој цркви током средњег века, највероватније је Св. Григорије пренео трапезу управо на то место. Ову претоставку поткрепљује и чињеница да је у црквама на местима заустављања литије, чији је распоред подражавао онај у цркви Св. Петра, трапеза била померена иза *pergula-e* – лакше али не и ниже препреке од стубова у цркви Св. Петра.

То је начин на који је постало оно што данас називамо „трапеза окренута народу“.

У самом Риму овакав распоред никада није постао универзалан. Најпре је, као што смо раније изнели, у латеранској катедрали, у којој би прославе највећих празника током године окупљале велики број људи, задржан првобитни распоред где се трапеза налазила на средини наоса. То је практично и једини распоред који је постојао у афричким црквама у време нестанка афричког хришћанства.

Али постоје сведочанства о опстајању једног још ранијег распореда у Риму, сличног оном у сиријским раним црквама и то много након Св. Григорија и чак у једној од великих базилика. *Liber pontificalis* говори о томе да је два века након Св. Григорија седиште папе Паскала I у цркви Санта Марија Мађоре и даље било у центру наоса, са мушкарцима испред и женама иза њега, док се трапеза налазила у апсиди. Дошли смо до сазнања да је узрок чињеници да је он преместио папски престо у апсиду иза трапезе папино незадовољство тиме што је чуо жене како иза његових леђа коментаришу оно што је он рекао својим ђацима.

Све ове чињенице, а то су све чињенице којима располажемо у погледу порекла „трапезе окренуте народу“, указују на то да је распоред који је прослављен у цркви Св.



Слика 3. Место трапезе у римској цркви по типу базилике у којој су *bema* и Ковчег измењени и касније замењени *schola*-ом, издуженим одељком отвореним са обе стране где су стајали литурзи, чтеци и појци.

Петра и већини других римских базилика које су тај пример следиле, без сваке сумње велике старости и одобрен дуготрајном папском праксом. Оне једнако јасно показују и да је овакав распоред настао кроз цео процес који није био оно што већина људи данас погрешно замишља и да је важније да његов изворни значај има јако мало или нимало везе са значајем који му је приписиван у савременом добу.

Најпре, овај распоред не само да није изворан, већ је касни производ (не претходи VI веку) једног сложеног развоја. Све што знамо о изворном богослужењу или ономе које се појавило у Константиновој ери указује на то да је место трапезе било или на крају грађевине или у средини наоса. У првом случају литург није имао никога према коме би се окренуо, док је у другом случају био окренут према једном делу пастве, за који се чини да је била састављена искључиво од жена.

Идеја да је служба окренута ка народу изворна служба, посебно она на Тајној Вечери, нема никакву основу, осим погрешног схватања шта је један, било хришћански или други обед био у прошлости. Предстојатељ славља – гозбе никада није био окренут ка другим учесницима током иједног обода у ранохришћанској ери, јер су сви седели или лежали око конвексне стране „сигма“ или стола који је имао приближно облик потковице. Друга страна стола је увек била остављана празна, за послугу. Нигде у хришћа-

нској старини није се могла појавити идеја да неко ко предстоји обеду мора бити „окренут народу“, а заједничарски карактер обеда наглашен је управо супротним распоредом, тј. чињеницом да су сви учесници седели за истом страном стола.

Употреба округлог или четвртастог стола за обедовање, где сви учесници седе унаоколо, касна је средњовековна пракса која је вероватно дошла из германских или скандинавских земаља, а „округли сто“ краља Артура и његових витезова није могао постојати пре тог времена. Полукружни сто за државне банкете за којим су сви седели са конвексне стране остао је у уобичајеној употреби чак и током средњег века.

Овде се мора додати и то да је опис касно-римског коришћења трапезе „окренуте народу“ сасвим савремен, те да ова фраза није никада употребљена у хришћанској старини, као што је једнако непозната и у средњем веку. Први пут се појављује у рубрикама једног римског мисала штампаног у XVI веку, у којима се свештеник, коме се налаже да се окрене „*versus populum*“ (према народу – *йрим. йрев.*) како би рекао „*Dominus vobiscum!*“ („Господ са вама!“ – *йрим. йрев.*), упозорава да не мора да се окреће – ако је место трапезе такво да се литург већ налази у датом положају, барем када је у питању већи део пастве.

Никада и нигде пре тога не постоји назнака да је томе да ли ће свештеник служити са народом испред или иза себе дат неки значај или чак посвећена одређена пажња. Како је професор Кирил Вогел недавно показао, једина ствар на којој се инсистирало или која је и поменута била је да би свештеник требало да каже молитву евхаристије, као и све друге молитве, окренут ка истоку. У не тако ретким случајевима, када је трапеза била или у наосу или на ивици апсиде и када исток није био на страни супротной од апсиде, већ по изворном принципу, на страни апсиде, литург који би одлазио до трапезе је био директно упућен да се око ње окрене. Слично, током првог дела службе када се литург молио у свом престолу, молио се окренут ка задњој страни свог седишта, тачно онако како је одређено у *Mishnah* за рабине и старешине када су задње стране њихових седишта биле окренуте у правцу Јерусалима.

У вези са овим последњи детаљ мора бити разјашњен. Чак и када је оријентација цркве омогућавала литургу да се пред трапезом моли окренут народу, не смемо заборавити да није само свештеник онај који се окретао према истоку, већ се цела паства окретала са њим, тако да такав положај није никада био посебан само за свештенике. Ово се још од раних времена захтевало од сваког хришћанина који се моли и посебно је наглашавано као његов уобичајени положај током присуствовања евхаристијској молитви на чијем почетку би, посебно у египатској литургији, ђакон увек позивао народ речима „Окрените се ка истоку!“. Ово је у црквама у којима је, како то данас кажемо, трапеза била окренута народу, морало имати чудан ефекат јер се бар део (некада већи део) пастве окретао леђима према трапези током молитве освећења. То може да објасни зашто је ово остала чисто римска посебност, као што ћемо ускоро видети.

Међутим, чак и када је народ био у положају да види нешто од онога што се дешавало пред трапезом, тога није било исувише, јер у доба Отаца, након што су дарови – принос били однет и до трапезе и пошто би молитва евхаристије почела, више није било ничега да се види. Литург би се тада само молио са уздигнутим рукама, што су иначе сви чинили у то време, од почетка до краја без иједног његовог или геста оних са њим. Чак и уколико претпоставимо да су завесе на киворијуму биле отворене, било би потпуно бескорисно вирити шта би папа или епископ могли да раде, јер су се они

само молили као и сви остали у целој цркви. Једина разлика између литурга и осталих била је у томе што се он молио наглас, док су остали пратили шта он говори како би рекли своје „амин“ на крају.

Све до скоро литург би правио доста гестова током канона, што је на неко време могло забавити на другачију праксу навикнуте лаике који би први пут искусили тако-звану службу окренуту ка народу са доста знакова крста, целивања трапезе, уздицања и преношења Дарова, а посебно након освећења, са безбројним приклањањима колена (у овом последњем случају они би видели само како литург повремено нестаје). Ништа од овога није постојало у доба Отаца. Премештање Дарова у тренутку речи установљења уведено је тек у средњем веку, док су касније додати знаци крста, који се умножавају у тек веома позном периоду, као и уздицања, од који је оно друго нешто старије (вероватно VIII век) од уздицања које следи освећењу од XIII века. Сва приклањања колена су скоро после-средњовековна.

Као што је професор Кирил Вогел савршено појаснио, најважније је да не смемо заменити учешће са посматрањем службе. Пракса знатижељног посматрања самих евхаристијских Дарова, посебно током освећења, потпуно је непозната у хришћанској старини и уведена је тек у касном XIII столећу заједно са истовременим двојним уздицањем. Уопштено, концентрисање на оно што литурзи чине, што никада није праћено стварним учешћем свих у литургији, јавља се као надомештај за недостатак таквог учешћа и мање-више га психолошки искључује. У православним црквама у којима је од свих савремених цркава осећај целе заједнице верних да учествују у читавом богослужењу максималан, жеља као и могућност за посматрање онога шта чини свештеник је минимална. То је сасвим разумљиво, јер или гледате некога ко ради нешто за вас или уместо вас, или ви то сами радите са њим, тако да не можете чинити оба у исто време. У хришћанској старини, чак и када су епископ или свештеник сами говорили евхаристијску молитву, сви хришћани, укључујући и клир и лаике који су се молили са њим, у истом положају, исто окренути, одговарајући на увод и на закључак, били су савршено свесни да је оно што он говори речено у име свих. Идеја да се он окрене ка њима или да се они окрену ка њему да би могли да виде како служи евхаристију, могла се појавити, заправо се и појавила, недуго пошто су верни потпуно престали да мисле да он то чини не само за њих, већ и са њима.

Може се нагађати да ли је један од првих фактора који је у самом Риму довео до сасвим средњовековне идеје да клир служи литургију за верне и чак уместо њих, али не и са њима, управо склањање клира у апсиду изван заједнице. Ова идеја морала је постати неодржива када је трапеза пренета у ово ново и чисто клерикално уточиште, тако да се цела литургија са тачке гледишта верних сада одвијала иза трапезе и оно што им је преостало је само да издалека посматрају литургију. Служба је сада сасвим престала да им припада. Историјски гледано, чини се да окретање трапезе народу, које никада није имало за циљ заједничко литургијско славље, постаје и последица и узрок замене заједничке молитве клерикалном службом.

IV Византијске цркве

Традиционална византијска црква представља још један помак од изворне цркве, а њен развој се дешавао приближно у исто време када и развој римске базилике. Док

римску базилику најпре карактерише снажан утицај прехришћанске и секуларне употребе које су измениле њену рану хришћанску употребу, византијске цркве су биле логичан изданак њене хришћанске употребе. Византијске архитекте су одбациле све карактеристике прехришћанске базилике које се нису прилагодили хришћанској литургији, тако да су развили нови тип грађевине где је све постојало због сопствене намене. Византијска црква свакако потиче од старе сиријске цркве, али напушта све њене црте које немају никакве везе са јеврејским или хришћанским богослужењем, преобликујући све остале особине само са овим и ничим другим у виду, а наслућујући било јеврејско било хришћанско литургијско прилагођавање базилике.⁷

Мора се признати да је постојало много детаља због којих јелинистичка базилика у најбољим могућим околностима није била најприхватљивија за прослављање хришћанске евхаристије. Најпре, два реда стубова делила су унутрашњи простор тако да је само средишњи наос могао да прими јединствену паству, док су бочна крила остављена за пролаз, тако да је тело пастве било подељено на три одвојена дела, од којих су два могла да веома ограничено учествују у служби. Ово је било посебно приметно у већим базиликама где је додат и двоструки трансепт између апсиде и главног ткива црквене грађевине. Уколико су били коришћени бочни трансепти, резултат је био не три, већ пет одвојених пастви, поред клира у апсиди, који би сви покушавали да се моле заједно. Чак и када је коришћен само средишњи наос, дужина великих цркава је стварала проблеме за паству у западном делу цркве и њено учешће у служби молитава и читања, нагињући њеном потпуном губљењу у оквиру евхаристијског славља, без обзира где се налазила трапеза. Ово је сигурно разлог због кога су жене којима је иначе било допуштено само мање учешће, биле осуђене на овај другоразредни простор.

Све ове непогодности су одједном уклоњене заменом издужене базилике, подељене у три и више делова, квадратном грађевином која није имала никаквих стубова. У центру ове грађевине испод кружне куполе, лако су могли бити постављени чак и учињени пространијим, *бета* са Ковчегом Завета, амвон (амвони), седиште за епископа и остала седишта за свештенике, без икакве сметње за народ који је стајао свуда унаоколо.

Мала апсида на крају је такође могла бити замењена много широм апсидом у којој би трапеза постала уочљивија и доступнија читавој пастви. Полукупола изнад ове апсиде много лакше би нагласила њен значај него било који киворијум, доприносећи равнотежи целе структуре са још три полукуполе на остале три стране. Западна полукупола је покривала нартекс, простор намењен катихуменима и покајницима, док се у северну и јужну апсиду могао сместити хор. На тај начин би цела паства била уметнута у сами хор и много једноставније понета да пева, пре него када је искључена из групе зналаца издвојених у посебну целину.

Сабрање верних, једноставно груписано око епископа и читача за службу речи и молитве, би се након тога отворило за вход са светим Даровима и поново груписало око трапезе, тако да га ништа не одваја од свештеног обеда.

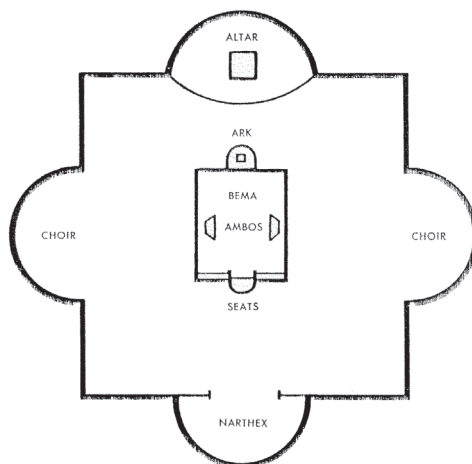
Света Софија у Константинопољу, која је грађена и обнављана, и завршена након земљотреса у доба Јустинијана, постаће величанствени модел тог новог типа хришћанске цркве, можда најбоље адаптације икада остварене у прошлости.

⁷ Cf. Gervase Matthew, *Byzantine Aesthetics*, London, 1963.

Процес клерикализације и јаког монашког утицаја на хришћанско богослужење ће се у средњем веку појавити и у Константинопољу и на целом истоку, као и у Риму и на читавом западу, али у таквој грађевини никада неће имати онај ефекат стварања клерикалне или монашке цркве унутар цркве свих. Када се појаве седишта за многобројне монахе и свештенство, она ће бити постављена свуда око цркве, док ће седиште за епископа бити прво са десне, а она за монашког настојатеља са леве стране улаза. Две половине хора остаће на обе стране. Додатни монашки хор биће постављен у нартекс за потребе службе Јутрења које има покајни карактер, тако да чак и када монаси и свештенство служе сами никада неће бити одвојени од могуће пастве већ увек спремни да је приме међу њих.⁸

Подражавајући базилике Константинове ере у првом граду царства, трон у апсиди окружен клупом за свештенике биће уведен пре или касније, али централна *beta* неће због тога никада нестати. Читање Јеванђеља биће пребачено на солеју, секундарну *beta*-у на улазу у олтар. Друга литургијска читања ће се и даље одвијати са пређашње централне *beta*-е која ће макар за патријарашке литургије остати уобичајено место за литурга током првог дела евхаристијског славља.

Веома важна карактеристика византијске цркве је и развој иконографије која ће у својој првој фази наглашавати колективни, чак космички карактер богослужења. Она ће подвући увођење целокупног тела верних у хришћанско тајинство, а са њима и читавог света не усредсређујући искључиво светост места на трапезу и клерикални олтар непосредно повезан са њом.



Слика 4. Место трапезе у раној византијској цркви, савршено организованог сабрање окупљено око епископа и чтечева, након чега ће уследити приношење и касније груписање око трапезе. Данас постоји само једно место за читање (пре него амвон) на средини *beta*-е (постављене према трапези). Овакав распоред могао је постојати и пре него што се изгубио Ковчег.

⁸ Погледати опис Свете Софије у Св. Герман Цариградски, *Historia ecclesiastica*, и у песми Павла Ћуљивог на ту тему.

Многи су трагали за правим коренима хришћанске иконографије, конкретније иконографије која је повезана са литургијом и то кроз многа мање–више стваралачки надахнута нагађања. Сада су ти корени постали сасвим јасни, јер и овај као и многи други елементи изворног хришћанског богослужења проистичу из богослужења синагоге. Сукеник, који је највише истраживао древне синагоге од којих су неке очуване до нашег времена, јасно је и недвосмислено закључио да противљење Јевреја било ком виду иконографског украшавања синагога није изворно. Ово противљење развило се само као против-хришћанска реакција и то не пре касног III или раног IV века наше ере. Старије синагоге обилно су украшене представама одабраних библијских одломака, на шта се није гледало само као на сећање на прошлост, већ као на отелотворење поимања које је прожимало читаву *Haggadah*-у или традиционално тумачење јеврејског богослужења према коме су јеврејски празници представљали стално учешће народа у узвишеним делима која им је Бог учинио у прошлости. Најраније хришћанске представе, које се не налазе само у катакомбама, већ и у неким ранијим црквеним здањима, присно прате старији јеврејски одабир ових чињеница и на њих примењују обновљено хришћанско тумачење. Али ма колико ново било, ово тумачење је у складу са оним јеврејским, тако да гостољубље Аврамово или жртва Исакова више нису слике Завета које се изнова одигравају кроз жртве Храма, већ жртве ехаристије. Слично, и Ноје у барци није само подсетник на Излазак и спасење кроз Црвено Море, већ на крштење и тако даље. Међутим и одабир и третман библијских тема су у тако јасном континуитету да су поједини археолози још увек невољни да признају да је на пример, синагога Дура Еуропос заиста била синагога, а не јудео-хришћанска црква, пошто је њена декорација толико упечатљиво слична са једном оновременом црквом која се такође налази тамо. По Сукенику, једина разлика између синагоге Дура Еуропос и других њој савремених синагога је то што су посебне прилике у Дура Еуропос синагоги довеле до неуобичајено очуване целине фресака, чији се еквиваленти могу видети свуда, али само у раштрканим фрагментима.

Хришћанска иконографија први пут ће наћи могућност за пун и координисан развој у византијској цркви.

У централној куполи наћи ће се фреско или мозаична представа Христа Сведржитеља, васкрслог Христа који се зацарио у својој слави, са Јеванђељем у десној руци. Он господари читавом видљивом и невидљивом творевином, где анђели и светитељи на пандантифима куполе са земаљском паством творе заједничко сабрање. У куполи апсиде види се Богородица која узлази своје сину као *Ecclesia orans* (Црква која се моли – *јрим. ђрев.*) посредујући са апостолима за цео свет. Одмах изнад трапезе на два одговарајућа зида види се Тајна Вечера којом доминира небеска литургија анђела који носе оруђа страдања кроз Небеса.

Касније ће се на *pergula*-и која држи завесе или велове испред трапезе појавити раније преносиве иконе које повезују Исуса и Марију на Земљи са Анђелом Благовести и Крститељем, као и светитељима заштитницима локалне заједнице. На нижим деловима зидова много пре тога су се већ појавиле поворке мученика и девственица, које носе своје дарове на небески, као што су и верни приносили своје, на земаљски жртвеник, оба мистички поистовећена.

Све ово било је само сликарска или мозаичка пројекција виђења Цркве окупљене на молитву, као што је посебно предочено у делу *Мистицизација* Максима Исповедника

или у спису *Historia ecclesiastica* (што овде значи „опис цркве“) који се приписује Св. Герману Цариградском. Зато не чуди то што су руски емисари, послати у Константинопољ да оданде хришћанство донесу у своју земљу, могли да опишу евхаристију у Храму Свете Премудрости речима: „Видесмо Небо на Земљи“. Легенда или не, ова реченица нам говори о најуспешнијем покушају – можда у историји целе хришћанске Цркве – да се у хришћанској вери невидљиво учини видљивим.

V Западне цркве

Најчешћи типови западних цркава представљају други правац развоја хришћанске цркве, онакве какву налазимо у ранијим сиријским базиликама. Ове западне цркве разликују се од правца развоја који су преузеле византијске цркве, јер никада нису до краја прерасле и напустиле структуру базилике. Са друге стране, чини се да типична римска модификација коришћења базилике за потребе хришћанског богослужења никада није имала утицаја на западу, ван самог Рима, изузев у неколико места у Италији и Северној Африци. Најчешћи распоред, који је до нас стигао из средњег века, посебно у Француској, Енглеској и Немачкој, једноставно наговештава прогресивну клерикализацију богослужења чињеницом да се *bema*, заједно са седиштима за епископа и свештенство, најчешће помера у непосредну близину трапезе. Олтар или хор, како је још назван, бива ограђен преградом од главног дела цркве и то у времену које не може бити прецизно одређено, највероватније током раног средњег века. Ова олтарска преграда у црквама постаје зид који има само средишња врата која су остављала скучен видик на оно што се дешавало унутар овог простора, а народу у наосу скоро потпуно онемогућавала било који вид учествовања.⁹

За верне више није остало ништа у чему би они могли да учествују јер је вход са приносом ишчекао, причешће верних постало изузетак, већи део певања изводио хор и цела служба речи била неразумљива будући да је изговарана на сада мртвом језику (латинском – *ѿрим. ѿрев.*) који су разумели само клирици. Најпобожнијима од лаика – када су били присутни на служби – говорено је да наставе са својом приватном молитвом „на бројанице“ или, неколицини ученијих међу њима, да читају неку књигу за приватно созерцање, што би текло више–мање паралелено са литургијом и са њом било сасвим неповезано.

Уздизање хостије је након XIII века усредредило евахристијску побожност верних на обожавање Присуства током освећења, што се може сматрати почетком савремене тенденције замене стварног учешћа пуком визуализацијом. Обред је већ објашњен као драматично поновно извођење Христовог живота и страдања, што је довело до непрестаног увођења нових свечаности које би подржале ову извештачену концепцију која ће ускоро у протестантизму довести до потпуног разарања сваког поимања Светих Тајни. На пример, на Богојављење су се могли видети мудраци који доносе своје дарове на трапезу, или ученици и жене које хитају ка празном гробу на Васкрс, док су на Духове са стропа цркве силазиле голубице током певања химне *Veni, Sancte Spiritus* („Дођи, Свети Душе“ – *ѿрим. ѿрев.*).

⁹ Cf. Посебно погледати прво поглавље о ономе што следи у G. W. O. Addleshaw и F. Etchells, *The Architectural Setting of Anglican Worship*, Лондон, 1948.

Неке чињенице ипак не би требало заборавити. У многим црквама је параван замењен чврстим зидом на коме је изнад улаза у олтар подигнут мост назван *pulpitum* на коме су се појављивали читачи како би произнели Посланицу и Јеванђеље, а које је могла видети читава паства.

Са *pulpitum*-а се вернима могла произнети и проповед, док, иако се седиште за епископа или пароха у парохији обично налазило унутар олтарске преграде са десне стране од средишњих врата, чини се да се оно макар за значајније јавне прославе могло изместити на *pulpitum*. Познат нам је пример да се ово увек практиковало приликом крунисања француских владара у катедрали у Ремсу.¹⁰

Мора се додати да је *pulpitum*, који је постао занимљиви еквивалент изворне *bema*-е, био тежиште на које је био управљен први део службе и да је увек био украшен, као и сама трапеза, великим Распећем постављеним између два свећњака са горућим фитиљима.

Почетком XII stoleћа је између првог дела литургије, када је служба читања и молитава постала скоро сасвим клерикализована, и приноса евхаристије удвостручен „вернакулар“ првог дела, што ће се касније назвати „*ргоне*“ у француским црквама и ускоро постати веома популарно и у Немачкој и у Енглеској. Ова појава још увек није привукла онолико пажње стручњака колико завређује. Њен корен се изгледа налази у обнови праксе јавне поуке што је текло паралелно са формирањем просјачких редова, посебно Фрањеваца и Доминиканаца, док ће ова појава произвести – као још један еквивалент *bema*-е – проповедаоницу подигнуту у средини наоса, обично на северној страни (страни Јеванђеља у овим црквама). Испред проповедаонице са супротне стране појавиће се секундарно седиште за епископа или литурга и клир (у француским црквама се ово још увек зове „*banс d’oeuvге*“ (клупа за верне – *йрим. йрев.*).

Проповедаоница је служила не само за проповед, већ се са ње вршила и цела служба која је обухватала друго читање макар Јеванђеља на говорном језику, и друге одломке Св. Писма, а понекад и катихизис са питањима и одговорима размењиваним између свештеника и пастве, као и одређени еквивалент на говорном језику древног *oratio fidelium* (заједничка молитва верних – *йрим. йрев.*) након проповеди. Своје порекло ту налази и традиционална енглеска „*bidding*“ молитва (позив на молитву у коју се укључује и паства – *йрим. йрев.*), док су на том месту у Немачкој али и у Италији додаване химне на говорном језику.

Контрареформација је у већини места не само задржала већ и много доприне-ла институционализацији и развоју овог вернакулара или „*ргоне*“-а, такође стремићи уклањању олтарске преграде, која је у потпуности нестала у црквама подигнутим у то време. Тако је народ, ако већ није могао да учествује у евхаристијском слављу, могао да га у потпуности види и прати. На жалост, ово је пратило и ишчезавање *pulpitum*-а што је довело до једне универзалне несрећне праксе читања Посланице и Јеванђеља из самог олтара чак и током високе мисе, док се током мисе коју је певао или изговарао један свештеник, оно и није налазило на трапези.

Чтец, ипођакон или ђакон су увек читали одломке Св. Писма са проповедаонице, као пуне замене за древну *bema*-у у земљама амвросијанског обреда, Милану и северној Италији.

¹⁰ Cf. стари рад J. B. Thiers-a, *Dissertation ecclésiastiques...*, Париз, 1688.

Мање–више сложене комбинације слика и скулптура на посебном зиду или панону почеле су да доминирају олтаром крајем средњег века, а такође и током ренесансе. Ови панони су често били сами себи сврха,водећи трапезу само на њен наговештај, мада су често, и то много више него што се мисли, чак и у периоду барока, носили дела са тематиком која је блиско повезана са евхаристијом и која наглашава предокус вечне славе евхаристијске службе. У том светлу, ови панони могу се сматрати и не тако недостојним еквивалентом богословски и литургијски дубоке декорације источног зида и куполе у византиским црквама из најбољег периода. Не сме се заборавити да поново откривено романескно и зидно сликарство Отона указују на велики утицај традиције истока који је она дуго времена имала на западу. Фреске у Сан Совену (Saint-Savin sur Gartempe) или оне у Берзе ла Вилу (Berzé-la-Ville) само су два примера која сведоче о много тога што је заједничко за иконографске традиције истока и запада него што се иначе сматра. Композиција као што је Мистичко Јагње Јана ван Ајка довољна је да нас увери да се у средњем веку предање још увек могло оживети и продужити чак и у најбоље време барока, посебно у његовим популарнијим облицима у јужној Немачкој и француској Бретањи.

Морамо се сетити још и чињенице да ма колико доминантно присуство лаке олтарске преграде која је народу трапезу чинила потпуно неприступачном није било универзално у средњем веку. Развијени и затворени хор никада није премештен са свог исходног места у средини наоса у Шпанији, што је био случај и у енглеским или француским црквама као у Сен Бенои (Saint-Benoît-sur-Loire) и Вестминстерској опатији. Овде је значајнији део пастве – било из источног дела наоса или из два трансепта – још увек могао да прати цео ток литургије, иако само као гледаоци.

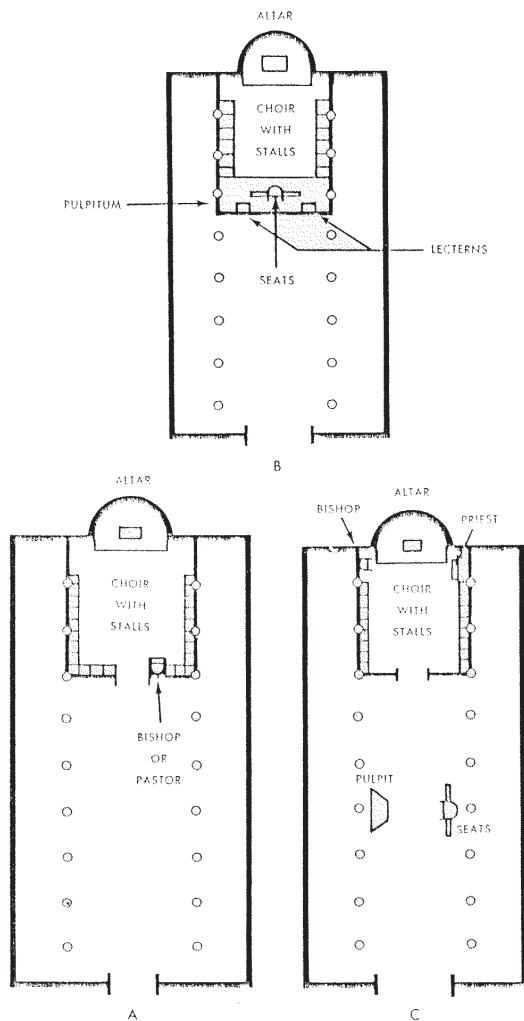
У другим, можда бројнијим црквама у Шпанији и Немачкој, клерикални хор померен је на запад, а не на исток, тако да верни не само да нису били избачени ван службе, већ су макар физички увек били укључени у њу.

Чак и у црквама где су олтар и лака олтарска преграда која га је одвајала од наоса били обухваћени унутрашњом црквом, која је била одвојена од цркве верних од XII века на даље, у наосу се појављују једна, или уопштено, две додатне трапезе које нису биле коришћене за јавне службе, већ за мање–више приватне мисе. Ипак, ове додатне трапезе су донекле омогућавале, посебно оним побожнијим верницима, непосреднији приступ евхаристији.

Тakoђе морамо запамтити да у западним црквама све до XVII века (у Италији много касније) још увек нису постојала седишта за паству, изузев за само неколико достојанственика. У великим хоровима катедрала и не-парохијских цркава остављено је доста простора између столица за клирике и припаднике хора, који је могао да прими и већи део присутних лаика мушкараца. Ова пракса не само да је толерисана већ ју је клир и охрабривао, најкасније од XVII века, а можда и много раније од тада.

Уобичајени распоред по коме мушкарци и деца седе у самом хору, док у наосу остају само жене, још увек је универзалан у сеоским парохијама западне Француске и представља дуготрајни доказ овакве праксе.

Ови детаљи показују како је традиција богослужења у западним црквама током средњег века и све до почетка модерних времена била много флексибилнија него што бисмо ми сада били изазвани да верујемо. Тек су XIX и XX век, уводећи не-

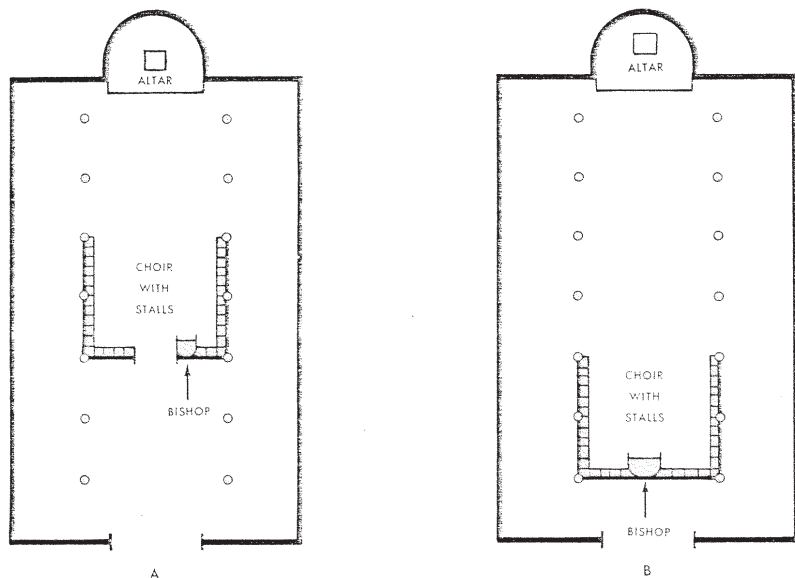


Слика 5. Источни распоред у западним црквама, који показује прогресивну клерикализацију богослужења. Народу у наосу је била ускраћена скоро свака могућност за учествовање.

покретне клупе за верне у наосу, користећи проповедаоницу само за проповед, потискујући „*banc d'oeuvre*“ и све оно што је могло остати од *pulpitum*-а, од наших цркава начинили еквиваленте изложбеног простора и учионица где неактивној пастви преостаје само да са удаљености посматра клерикалну представу и пасивно слуша клерикална упутства.

Насупрот овом скорашњем осиромашењу и упркос очигледним манама (резултат клерикализације литургије на западу више него било где другде), а са употребом *pulpi-*

tum-a као што је случај са источним хором или без њега, у случају средишњег или западно оријентисаног хора, наше средњовековне цркве су све до њиховог коначног опадања могле бити коришћене за истинско и живо богослужење као у исходној Цркви. У овим црквама, које су се са појавом касније проповедаонице и „banc d'oeuvre“ могле показати једнако прихватљиве као и исходне византијске цркве, када је велики литургијски препород из XVII и XVIII века био на врхунцу у Француској и Немачкој, са сигурношћу се одвијао један од најбољих типова богослужења икада постигнут на западу.



Слика 6. Средишњи или западни распоред у западним црквама, посебно у Француској и Енглеској, где је добар део пастве имао могућност за учествовање. Западни хор се у немачким црквама углавном налази у другој апсиди.

Једина ствар коју су средњовековни и савремени запад игнорисали све до скоро је типично римски начин коришћења базилике из доба Константина и оно што називамо „трапеза окренута народу“.

Данас је широко прихваћена претпоставка да је такав распоред у црквама могао или требало да буде практично универзалан све до каснијег средњег века, лишена било какве историјске потврде. Северно од Алпа још увек постоји око 150 трапеза које су задржале свој изворни положај, чија се старост може са сигурношћу проценити на први миленијум хришћанске ере. Немачки археолог Браун, пошто их је све детаљно проучио, дошао је до непобитног закључка да, изузев једне или две, све ове трапезе се никада нису могле користити за службу „*versus ad populum*“.¹¹ Не само да немамо никаквог трага о наводној промени овог положаја у оно што је увек било универзално (на западу и истоку изван Рима и Африке) у литургијским документима, већ немамо

¹¹ Cf. J. Braun, *Der christliche Altar*, Минхен, 1932 (друго издање).

никаких трагова промене у овај положај у вези са растућим прихватањем римског обреда у царству Карла Великог и касније у Шпанији. Свуда су црква и већи део церемонијала остали исти као и пре преузимања римског обреда, а све што је икада узето из римског обреда на средњовековном западу били су текстови неколико молитава и, у мањој мери, избор читања. Сами Рим је више постепено прихватао већину церемонијалних обичаја других западних цркава него што је икада имао утицаја на њих у том погледу.

Једини покушај Рима да оствари одређени утицај на западну праксу, посебно узимајући у обзир распоред у црквама, налази се у опису катедралних церемонија из Патрицијевог церемонијала раширеног по целој латинској Цркви. Овај се није усудио да наметне распоред који су имале римске базилике, већ је предлагао један еквивалент прилагођен класичном распореду западних цркава, по коме би место епископског трона било у близини олтара, као и коришћење *scatum*-а – клупе за литурга која се налазила у истом нивоу али са друге стране – у случајевима када епископ није служио. Чини се, ипак, да је и овај скромни предлог остао сасвим занемарен на већини места све до жестоке кампање коју је водио Дом Геранже у касном XIX веку.

Наш опис западне цркве у периоду средњег века и ренесансе завршићемо додајући два запажања. Једно је начин на који су чуване освећене хостије, а друго је опстанак Ковчега Завета намењеног Писмима.

Пракса чувања Причешћа у цркви није нигде древна. Причешће у раној Цркви нису чували само клирици, већ и лаици у својим кућама. Тек су касније *capsa* у којој су чувани освећени Хлеб и Вино, као и књиге Писама, узимани из *sacrarium*-а (сакристија) за потребе евахристије, што закључујемо из најстаријих *Ordines romani*. Али у многим средњовековним црквама релативно рано налазимо употребу *armaries*-а или аумбрија (ормара у цркви или сакристији – *йрим. йрев.*) за чување Причешћа и књига Писама, постављених у северним и источним зидовима олтара. У Нормандији се на пример током читавог средњег века у северном зиду налазе најчешће две аумбрије под надзором ђакона, у које су одлагани Причешће и Јеванђеље, и једна у јужном под надзором ипођакона, у коју су одлагане друге књиге за читање часова.

Сматра се да је употреба дарохранилнице за одлагање Причешћа, која је висила изнад трапезе – што је као локални обичај преживео јако дуго – једнаке старости, али је несигурност овакве праксе на многим местима довела до тога да се дарохранилница користи само током богослужења, када је Причешће узимано из аумбрије и премештано у њу.

Богато украшени стубови, обично са северне стране трапезе појављују се у XIII веку као место за одлагање освећеног Хлеба и тек ће се током ренесансе њихова висина смањити и они бити премештени на средишњи део саме трапезе¹². Међутим, у катедралама и посебно у не-парохијским црквама такозвани табернакул све до скоро неће бити део високог олтара-трапезе, тако да ће се посебна капела (обично посвећена Богомајци) или нека друга пространија секундарна капела сматрати бољим местом за ту намену, него уобичајена места на којима би се одвијале јавне службе.

¹² Cf. A King, *Eucharistic Reservation*, Лондон, 1965.

VI Традиција и обнова

Ово су главни подаци о традицији распореда у хришћанском храму у Римокатоличкој и Православној Цркви истока и запада. Јасно је да они нуде много више могућности од онога што се најчешће верује. Уколико престанемо да верујемо да је просечна црква позног XIX stoleћа поставила образац заувек, онда можемо да откријемо задивљујућу разноликоост освештаних пракси из хришћанске историје. Ове праксе допуштају савременим хришћанским заједницама и архитектама који раде за њих веома широку слободу али и непресушни извор надахнућа, поготово када прихватимо чињеницу да ниједан од поменутих распореда није постао канонски сам по себи или за себе. Они су прихватани када су допуштали евхаристији да се у датим околностима свог унутрашњег значења и спонтаног динамизма потпуно изрази. Ма колико било шаролико, наслеђе прошлости нас не спутава, јер, уколико схватимо образац богослужења који су сви ови различити облици покушали да отелотворе, постајемо слободни, исто онолико колико и велике византијске архитекте, да бисмо створили нове облике за наша сопствена времена, под условом да су они добро прилагођени својој намени, као и они пре њих. Ништа нам не може забранити да се надамо да ћемо уз помоћ нових техника моћи да нађемо и боље.

Главном занимање нашег историјског прегледа мора бити да постанемо свесни не толико већ остварених могућности хришћанског богослужења колико обрасца култне радње која повезује све споменике из прошлости. Хришћанско богослужење је најмоћнија поука о томе шта хришћанство јесте, као што је наглашено у Концилској Конституцији о литургији, што је такође у континуитету богослужења синагоге. Међутим, овај угао сагледавања поуке мора бити исправно схваћен. Поучавање се, чак и у синагоги, где се оно може учинити много искључивијим него у хришћанској цркви, налази у срцу богослужења Народа Божијег и јасно је да представља један његов веома посебан вид. То поучавање је поучавање о речи Божијој, која, пошто је реч живог Бога, јесте и сама реч живота. „Познање Бога“ до кога ово поучавање води није дакле неко апстрактно знање, већ радосна послушност, саобразност не само Божанској вољи већ Божанском Имену – личном животу Бога који нас усиновљује као Своје. Коначно, била је то заједница са најсветијим присуством живог Бога међу нама.

То је наглашено у богослужењу синагоге чињеницом да су Јевреји гледајући Ковчег Завета у исто време гледали Храм, као земаљско обиталиште Божанске *Shekinah*-е. Тамо је то било средиште богослужења које је и тада подразумевало цео живот који поприма литургијски карактер послушног служења у благодарности.

Исто се још више остварује у хришћанској цркви, јер читајући Реч Божију и приносећи молитве као одговор на ту Реч ми се померамо према трапези, столу евхаристијске гозбе. Стога, свети сто указује иза себе на симболички исток, есхатолошку слику парусије, Небеског Јерусалима где ће Народ Божији бити заувек окупљен у пангирији, вечном слављу изабраних у непосредном присуству Божијем, прослављеној у читавом васкрслом Христовом Телу.

Ово богослужење, започето овде и сада, а које ће достићи пуноћу у Непролазном Царству, представља богослужење свештеног народа. То значи оно што и Концилска Конституција изнова наглашава: богослужење мора развити словесно, активно и плодносно учешће свих верних. Ово свакако није у супротности са одређеним посебним

улогама литургије (у значењу јавних свештених служби, по речима Св. Климента). Епископ или други литург мора да предстоји сабрању у Име самога Христа и самим тим да проповеда апостолску реч са влашћу да је усклади потребама локалне пастве, и коначно, да освети заједнички обед кроз велику молитву евхаристије. Ђакон и други нижи чинови помажу му у овом задатку тако што омогућавају да сви учествују највише што могу кроз молитвено одговарање на Реч, заједнички принос, и посебно кроз учешће у жртвено-тајинском обеду.

Свештенство по овоме не дела за народ у смислу делања уместо њих, изнад и изван заједнице, посредством свештених стварности које ће остали само пасивно примити слушањем, гледањем или чак давањем готовог натприродног дара за који они не би имали никакву одговорност. Народ би требало да прими оно што је принео, иако је тачно да је принос преобликован у једну вишу стварност кроз процес заједничке молитве. Оно што они морају да приме у Причешћу, по речима Св. Августина, јесте тајинство њих самих, њихових бића које је прихватио Христос и која као да је причислио Његовом Сопственом Бићу, као и тајинство њиховог живота који постају део Његовог Живота.

Свештенство због тога углавном не би требало да буде одвојено од заједнице, већ да буде активно у њој и то на начин да заједницу што потпуније повеже са оним што појединачно чини за њу као целину. Лична молитва, принос и причешће целосни су делови јавног богослужења и нису само последица молитве клира која постоји само у себи и само за себе, већ су, може се рећи, материјал на коме свештенство дела како би га осветило, што се не може десити без њихове сталне везе са народом чији су предводници.

Ово подразумева три стожера богослужења: преношење речи, трапеза око које се сви окупљају, што представља последицу њиховог одговора на Реч, и парусија према којој се коначно управљају. Клир, чак ни литург, не би требало да се додаје као четврти стожер, иако се од почетка до краја налази међу паством и са паством, као фермент или квасац у маси који је највише сједињује, најпре кроз реч и заједничку молитву, а онда кроз заједнички принос и заједнички жртвени оброк, у светлу коначног краја, када ће Бог у Христу бити све у свему.

У првом делу службе, свештенство би требало да окупи народ око себе кроз созерцавање речи, помажући им да приме Реч у потпуно активном одговору заједничке вере у заједничкој молитви.

У другом делу службе, на основу тог заједничког одговора вере, свештенство би требало да паству води ка светом столу где су сви заједно у Христу, и они који приносе и они који се причешћују. Народ Божији, пошто временом прими стварности непролазног света под светотајинским велом, требало би да буде послат назад у овај свет сада и овде, али на начин и са таквим присуством у њима самима, да заједно могу да иду кроз њега ка коначном сусрету са Христом. У свом свакодневном животу верни ће то учинити посвећујући Христу све у овом пролазном свету, а у светлу Непролазног Царства.

Такав је образац хришћанског богослужења и његов динамизам који чини да конкретно богослужење кроз своје видљиве манифестације има што је више могуће ефеката. Стога, у нашим црквама све мора бити потпуно усаглашено са овим обрасцем и подређено његовом развоју.

Када се ово схвати, прво до чега се долази је то да би храм, који пружа простор сабраној Цркви са живим Христом у њој, требало да тежи стварању такве споне или да не садржи ништа што би могло да представља препреку за постизање ове везе. Архитекте би – када год је то могуће – требало да одбаце све остатке базилике који теже да поделе паству у одвојене делове оних који се налазе у наосу и оних који су остали у бочним крилима, или у случајевима где постоји трансепт, оних који се налазе у оба дела транспета, као што су то некада учинили први византијски градитељи.

Са гледишта сабрања може се на први поглед закључити да би идеална грађевина за хришћанску цркву био кружни храм са трапезом, проповедаоницом или амвоном и седиштем за литурга у близини центра. У стварности, ова замисао никада није остварена и лако је схватити да то није само питање случаја, јер би кружна грађевина са народом окупљеним око једног средишњег фокуса тежила стварању затворене заједнице, што би ишло у прилог једној статичкој концепцији богослужења. Насупрот претходном, неопходно је да локално сабрање хришћанске Цркве остане отворено, и то не само за невидљиво сабрање светих на Небесима већ и за све остале хришћанске заједнице, отворено за свет у коме Народ Божији обавља службу царског свештенства. Не мање важно за богослужење је да оно буде развој, напредак и наше заједничко учење у процесу достизања Небеског Града. Ми нисмо сабрани у цркву да тамо останемо, већ да започнемо заједничко ходочашће у свет и кроз свет овде и сада, а у правцу Непролазног Царства, есхатолошког присуства живог Бога. Због тога би хришћанска црква, као и синагога пре ње, требало да буде оријентисана око једне осе, тако да служба може да обухвати кретање од једног ка другом тежишту, почевши од позива Божијег, након тога узласка до трапезе и даље од видљиве трапезе, нашег даљег пута из овога света у следећи.

Овде наилазимо на проблем оријентације цркве. Да ли задржати ову оријентацију цркве, и поред њене древности и универзалности у многим столећима? Неки ће рећи да ово није практично, посебно у савременим градовима. Црква се мора прилагодити локалним потребама упркос симболизму вредном поштовања. Неки ће отићи још даље рекавши да оријентација цркве наговештава један вид симболизма који више нема значаја за савременог човека.

Шта год мислили о овима двема примедбама, две ствари се морају разјаснити. Прва је да не смемо сагледавати материјални аспект колико значење древне традиције, што значи да уколико материјални симбол не може бити очуван, морамо наћи неки други начин да изразимо његово значење. Неопходно је да чињеница да евхаристија има есхатолошку оријентацију и да не представља последњи корак већ је управљена будућем испуњењу буде наглашена тамо где се хришћани окупљају на служби.

Друга чињеница је да око светотајинског славља мора бити присутан неки вид космичког симболизма. Светотајински свет никада не сме постати свет ван овога света, јер му он мора дати потпуно ново значење и на њему утиснути нову оријентацију. Цео свет би требало да поврати јасноћу духовних стварности кроз наше светотајинско искуство и наш обновљени живот у њему би требало да тежи његовој реорганизацији у правцу ових стварности. Чак и да се ово не може једноставно постићи предањском праксом молитве, у правцу истока, мора се учинити на неки други начин, тако да је у органи-

зацији грађевине у којој све води до трапезе и не зауставља се на њој, што указује иза ње на једну космичку и надкосмичку перспективу, више него пожељно. Облик и декорација цркве, као што је био случај у прошлости, мораће трапези да обезбеде ту двојну позицију – у свету, али не од овога света, који води ка следећем свету за који све има бити освећено. Овде највиши капацитети живе литургијске уметности налазе свој пун замах, комбинујући архитектонске нацрте са литургијском иконографијом.

Не мање важно је и очување пластичности сабрања верних у цркви, како би се макар на неки начин пратила препоручена оријентација и како би се сачувао динамизам својствен литургијској заједници.

Овде се поново враћамо на проблем савремених седишта за верне, и уопштеније било ког типа седишта. Источни хришћани задржали су праксу која је владала на западу до XVII века и своју праксу стајања током већег дела богослужења, клечања на земљи током кратких интервала, али никада седења, изузев у кратким временским периодима у случају свештеника, болесних и старијих људи. Ово се западном хришћанину може учинити као неиздржив терет, али када се неко навикне на ову праксу, немогуће је да не схвати колико снажни осећај учешћа на који се наилази у православној литургији потиче од тога. Сабрање које седи скоро увек је пасивно сабрање, пошто положај сабраних не позива на молитву већ у најбољем случају на примање одређеног упутства или, у већини случајева, само на мање или више радознано посматрање призора у коме и не учествује. Чак и у случајевима када се сабрање коленопреклоно моли ради се о некој личној молитви, а не о заједничкој прозби. И као што сабрање које седи пева лоше или не пева уопште, безнадежно је покушавати подстакнути га на похвалу и благодарење.

Уколико данас не можемо сасвим да потиснемо седишта из наших цркава, свакако би требало да покушамо од њих начинимо само секундарну одлику наших храмова, првенствено тиме што ћемо их свести на лаке покретне столице (што је данас једноставно пошто се могу произвести столице од лаког метала које не производе буку приликом померања, а могу се склопити и склонити када нису потребне). Ово ће за цркву и њен намештај представљати значајну уштеду, што ће дати веће могућности да се новац потроши на значајније ствари. Покретне столице ће, посебно на службама са младима, омогућити њихово постепено и коначно уклањање, а можда у будућности и постепено поновно увођење старије и боље праксе стајања заједнице током службе.

Било којој заједници стајање ће олакшати да постане права заједница, а не окамењена скупина верних, без обзира на број људи који се окупља у истој цркви, док ће суштински значајно кретање и напредовање током службе, без кога нема заједнице међу вернима, бити поново омогућени.

Од суштинског је значаја за успешну службу евхаристије и то што паства може да се групише на различите начине и слободно креће између себе.

Најбољи распоред за службу читања и молитава могао би да буде приближно кружни, усредсређен на проповедаоницу или налоњ са кога се врше читања или произносе проповеди, где литург седи на платформи окренут читачу. Још повољније би било да сабрање има облик не предуге елипсе са налоњем и седиштем који ће стајати на једној *beta*-и, а на оба фокуса елипсе. За овај распоред није потребна грађевина тог облика, већ се ово може постићи и у четвртастим или издуженим црквама. Уколико се ради о

издуженој грађевини, њена дужина не би требало да премашује њену двоструку ширину. Уколико се не поштује ова сразмера, хомогеност сабрања ће се изгубити и хорско певање ослабити, при чему би хористи требало да нађу своје место између седишта за литурга и налоња.

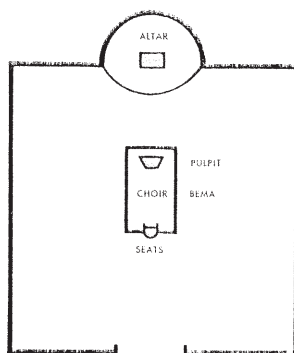


Fig. 7

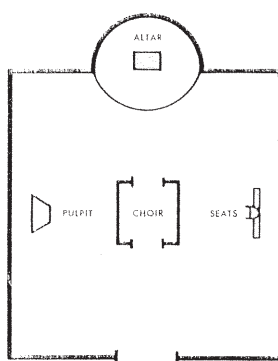


Fig. 8

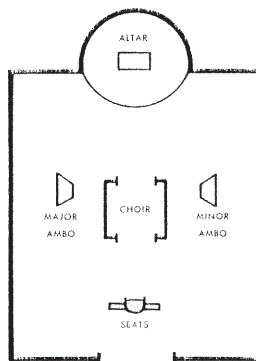


Fig. 9

Слике 7, 8 и 9. Идеални распореди као предлошки за савремене цркве, са хором смештеним у саму средину, не обавезно подигнутим на један или више степеника. Приказана је грађевина приближно квадратног облика са апсидом, мада се и други облици (елипса, круг или троугао) могу прилагодити истој основној замисли (такође погледати слике 10. и 11.).

Други распоред може бити надахнут касном средњевековном проповедаоницом и „banc d'oeuvre“. Проповедаоница би се налазила на једној страни (такозваној страни Јеванђеља) и испред ње би седео литург, а хор би се налазио између њих у средини. Трећи распоред могао би бити онај са седиштем за литурга у близини улаза или без обзира на распоред врата, насупрот трапези, било са проповедаоницом негде у средини или два амвона са сваке стране као у римским базиликама.

Проповедаоница или виши амвон, у случајевима када их има више од једног, би требало да буду нешто више од само места са којих се чита. Њиховим димензијама и обликом мора се јасно указати да је то најсветије место у цркви после саме трапезе. Из тог разлога, овај амвон се може комбиновати са ново-осмишљеним Ковчегом Завета који би могао имати облик мање куће или ормара, односно облик *armaria*-е или аумбрије смештене у зиду, са велом као код табернакула и светлима. Седмокраки свећњак постављен у близини Ковчега Завета са седам кандила око трапезе (какво је и виђење у Откровењу) би нагласио везу између ова два тежишта службе.

Чак и да се не покуша са увођењем Ковчега Завета, макар би амвон са Јеванђељем требало да буде довољно широк да прими не само свештеника или ђаконa, већ и свећеносце и онога који кади. Један масивни свећњак, као у римским базиликама (или два свећњака, један са сваке стране), требало би да подвуче чињеницу да се Христово присуство пројављује тамо где се објављује Његова Реч, а пре него што се усели у нас за трапезом. У (веома повољним) случајевима када се проповедаоница или амвон налазе у средини цркве, било би веома примерено поставити одређену представу васкрслог Христа са Јеванђељем у руци, било изнад амвона на зиду, било на стропу или у куполи.

Пракса укључивања претходно припремљених лаика у службу може се такође охрабривати. Ови лаици би читали одломке из Старог Завета или Посланице. У том случају они би, као и главни појци, увек требало да носе литургијску одежду – стихар, а током посебно свечаних служби и хорски огртач. Ова одежду се не сматра за типично свештеничку, као ни бела одора новокрштених, већ за празнично одевање царског свештенства које је заједничко за све вернике.

Уколико би се задржала олтарска преграда у близини трапезе, онда би једна проповедаоница могла да стоји са северне стране или недалеко од улаза у олтар, док би са друге стране у том случају било седиште за литурга окренуто проповедаоници. Такође би могла да се користе и два амвона са седиштем за литурга на средини између њих а међу првим редовима верних или у комбинацији са нижим – уколико не служи епископ, односно вишим амвоном – уколико епископ предстоји служби. У оба случаја, хор би требало да се нађе у првим редовима верних пре него у самом олтару.

Ове могућности (као и у случају цркве са седиштем за литурга на сасвим супротном крају од трапезе) могу се ускладити и са коришћењем седишта за верне. Међутим, како се цела служба од свог почетка до краја све више одвија у једном делу цркве и што се мање осећа увођење верних у службу, то се и мање осећа ток напредовања евхаристије.

Без обзира на тренутну позицију, литург би за било коју молитву требало да се окрене према вернима када их позива на молитву, а након тога према трапези заједно са свима, приликом произношења исте молитве. Ђакон или свештеник, али не и литург, требало би да користе високи амвон или проповедаоницу за молитву верних након проповеди, и то окренути према пастви током давања упутстава, али окрећући се према трапези за произношење саме молитве.

Овде би требало поменути да је *oratio fidelium* заиста молитва верних, а не молитва свештеника или ђаконa за њих, који верне не би требало ни да наводе на одговарање. Изворни облик ове молитве, какав се налази у *Orationes solemnes* у служби Великог Петка, сачињен је од позива на молитву који упућује литург, упутства (које би требало

да даје ђакон) о теми молитве, а затим тренутка безгласне молитве у коме се од верних очекује да се лично моле у погледу предложене теме молитве, а тек затим и јавне заједничке гласне молитве у којој литург укратко сажима молитве свих. Верни би након тога дали своје „Амин“.

Тек након читања, медитативних напева које појци (изузев Алилуја које би требало да кличу сви) певају између читања, проповеди и ових молитава, литург одлази ка трапези. Њега би у входу требало да прате сви верни до трапезе где доноси дарове свих. Ово може да буде праћено општим или наизменичним певањем хора и свих осталих. Када ово није једноставно остварити због великог броја верних, вход литурга и осталог клира требало би да прате макар неки представници заједнице доносећи хлеб и вино до трапезе. Новчани прилози – приноси – могли би да се брзо сакупљају у овом делу службе. Литург би се, након што прими Дарове, успео уз степенице које воде до трапезе, док би они који су донели Дарове требало да остану уз трапезу макар до времена када је Жртва спремна за освећење или до почетка великог кађења.

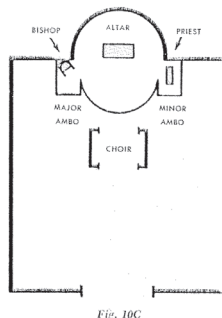
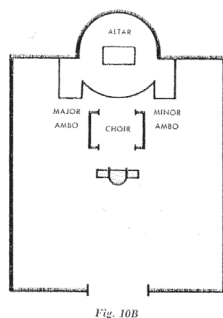
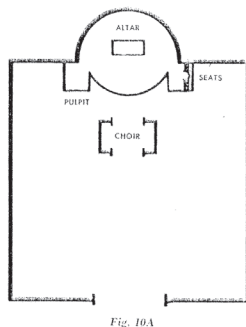
Ово нас доводи до проблема положаја трапезе.

Римско упутство за прву примену Концилске Конституције о литургији инсистира на чињеници да читава црква мора бити усредсређена на трапезу, која у новосаграђеним или обновљеним црквама мора бити макар мало удаљена од зида како би служба *versus populum* била могућа. Ових неколико речи, заједно са телевизијским преносом првих концелебрираних миса којима је началствовао папа у цркви Св. Петра у време Концила, било је довољно да се у многим умовима створи утисак да већи део или цела литургијска обнова зависи од миса „окренутих народу“. Оно што смо претходно изнели требало би да буде довољно да распрши ову илузију.

Свакако да је оваква служба, уз коју стоји вековна пракса римских базилика, увек била и јесте сасвим исправна у свим црквама у којима се служи римска литургија. Чињеница да је трапеза сто и да као таква не би требало да буде само постављена уз зид, не представља никакву новину у литургијским законима како запада, тако и истока, јер не само *Ceremoniale Episcoporum* него и много старији *Pontificale romanum* доносе опис освећења главне трапезе у цркви, што јасно потврђује претходно. Следећи ово древно правило из наведеног упутства, што је одувек и требало да буде случај, служба *versus populum* је по потреби могућа. Али упутство ни на један начин и никада не каже или не наговештава да је ово обавезно најбољи могући облик службе свуда и увек.

Неки пионири литургијског покрета, посебно Дом Ламбер Бодуан, монах опатије Мон Сезар, су пре око педесет година у одређеној мери подстицали ову праксу која се одувек могла наћи у савременим рубрикама, али ипак не изван неколико цркава у Риму. Питање је зашто су они то учинили?

Пошто сам био један од првих покретача ове идеје у својој земљи, прилично сам свестан главних мотива, а њих је било три. Први и најважнији мотив у то време било је то што су рубрике налагале читање библијског текста не само из олтара, већ из књиге постављене на саму трапезу, посебно у случајевима мисе коју је говорио или певао један свештеник без ђакона или ипођакона. Покушај да се врати пуно значење првом делу мисе захтевао је такав положај трапезе по коме би читања поново постала стварност. Иначе, она би очигледно остала без смисла, била би само мртва формалност, све док би их произносио читач леђима окренут народу. Служба „окренута народу“ била је



Слика 10. Даље могућности распореда хора, који се чак може уклопити са коришћењем седишта за верне.

тада једно једноставно али и једино могуће решење. У времену када је поменуто Упутство вратило праксу читања Св. Писма са налоња или амвона и то на говорном језику ово основно оправдање за службу „окренуту народу“ је нестало.

Други мотив је била потреба поновног темељитог сагледавања литургије и као обеда али и као жртве. Ми смо навикли да обеђујемо око породичног стола у својим домовима, док коришћење трапезе на исти начин може да постане педагошка алатка која би изнова пробудила основни осећај евхаристије као заједничког обеда Народа Божијег.

Међутим, ово само по себи не може и неће бити остварено уколико се народ не окупи око Стола, тј. уколико не престане да само стоји испред њега са усамљеним литургом са друге стране. Ништа није више страно правом обеду од овога. Због тога су пионири литургијског покрета од самог почетка инсистирали на томе да служба *versus populum* није свемогући лек и да она заиста може имати добре последице само онда када се оствари сабрање свих око Стола. Ово је још увек наша стварност, те се може искористити посебно у случајевима мањих заједница и са групама људи који познају заједничарски карактер литургије.

Али људи као Дом Ламбер Бодуан и његови први следбеници били су одвећ добри научници да би покушали да одбране ову праксу на основу невероватног аргумента који каже да је то исходна пракса, јер су они сасвим добро знали да то није био случај. Они су ову праксу заговарали јер нам је пружала могућности за једну нову ситуацију и педагошка прилагођавања, а ипак је у савршеном сагласју са рубрикама тог времена.

Такође се мора признати да су Дом Ламберт Бодуан и његови ученици стално оптуживани да су само прерушени протестанти због свог чврстог залагања за враћање библијског читања на његово исходно место у миси и због свог описивања литургије као заједничког обода у коме је неопходно да учествују сви. Они су се због тога и чврсто држали чињенице да служећи мису на такав начин не само да нису нагињали протестантизму, већ су се само враћали старој римској пракси и ако се може рећи, у томе били већи Римљани од оних у Риму.

На сву срећу, овај напис је изгубио своју сврху јер су сви коначно, макар принципијелно, прихватили да је враћање библијског карактера првом делу мисе као правој служби речи неопходно, док се сама евхаристијска жртва мора вршити у заједничарском обеду у коме учествују сви. Више нам није потребан плашт локалне „праксе Римске Цркве“ да би смо то учинили, јер је Екуменски Сабор (Концил – *йрим. йрев.*) на најсвечанији начин прогласио ову праксу за званичну традицију целе Римокатоличке Цркве. Дакле, јасно је да питање служења испред или иза трапезе, које зависи од околности и погодности једне или друге могућности, заправо није питање принципа, већ само питање целисходности. Тако су два главна мотива која су могла да оправдају инсистирање на једном заборављеном поретку из претходне генерације у потпуности нестала. Једини преостали мотив је свуда прихваћени педагошки аспект чињенице да је литургија заједничарски обед, мада ни он више није толико јак колико је био пре одређеног броја година. Овај мотив ће се поново актуелизовати када услови службе почну да потврђују потребу за педагошком употребом трапезе која је окренута народу, и то докле год таква педагогија буде била потребна, што није општи случај.

Сваки пут када трапеза која је окренута народу представља само трапезу са свештеником и ни са ким другим (можда само са осталим клирицима) са једне, и народом са друге стране, овај положај ће имати само супротан ефекат, што народ осећа све више. Овакав распоред не само да не сједињује заједницу усредсређену на трапезу, већ наглашава поделу и супротстављеност клира и лаика. Тако ће трапеза постати и сама највећа препрека између две касте хришћана, која не само да неће подстицати учешће свих, него ће и даље развијати најмрачније средњовековно наслеђе: погрешну идеју да је литургија нешто што клирици, као група стручњака, чине за добробит осталих, а не нешто што се врши заједнички са народом који клир само предводи у заједничком слављу.

Стога је, у већини случајева, посебно у просечној парохијској цркви, далеко боље да у циљу поновног успостављања истинске заједничке службе током евхаристијске молитве свештеник, као видљиви предводник свих верних, стоји са њихове стране. Тада је само потребно да постоји што мања удаљеност између свештеника, осталог клира и целе пастве. То значи да трапеза никада не би требало да остане изгубљена у неком недоступном олтару, већ да се нађе у близини првих редова верних, пошто је неопходно да они могу да дођу до ње због приношења и причешћивања. Ово ће се најпре постићи постављањем пастве у мање–више полукружни облик иза литурга током евхаристијске молитве.

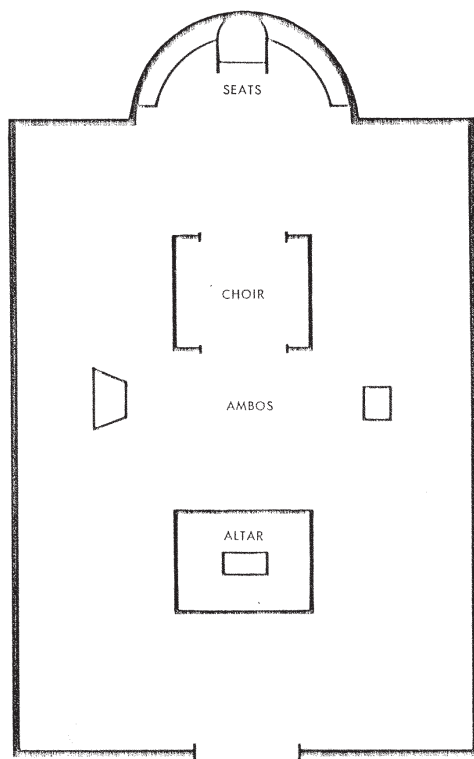
Не би требало заборавити да сасвим кружни облик сабрања, који је могућ само са једним или неколико редова учесника, никада, ни данас, није идеалан, иако данашњим људима испрва може помоћи да схвате заједничарску природу евхаристије. Јер поново, идеал цркве није идеал затворене људске породице, а питање је да ли би овај идеал био уопште идеал једне здраве породице. Хришћанска породица мора увек бити отворена и то за невидљиву Цркву свих других хришћана, како у овом тако и у будућем свету, отворена и за овај свет али и за свет Царства Небеског који долази иза њега.

Ово такође значи да ће оријентација трапезе окренуте народу у случајевима великог сабрања бити стварно успешна само онда када се не налази на ивици апсиде, као у средњовековним римским базиликама, већ у самом наосу. На тај начин неће се само клир налазити са једне стране, већ и један део пастве са њим, док ће преостали бити на другој страни (пре странама) трапезе иза које би се отварала велика црквена врата, као и у древнијим случајевима када је синагога узимала облик базилике. Овакав достојанствени распоред има посебну предност у великим катедралама, јер нико не остаје предалеко од трапезе, уколико континуитет између клира и народа није прекинут. Поставља се питање да ли би чак и у изванредном случају службе са веома великим скупом људи био бољи онај распоред у цркви који је постојао до времена Паскала I, а по коме је епископ био као срце у телу, не толико изнад народа колико међу својим народом.

Ово нас доводи до закључних разматрања у погледу трапезе и њене оријентације. Трапеза је сто, али не било какав сто, као што је и евхаристија обед, али не било који обед. То је свечани сто и сто свештеног, жртвеног обода. Стога праведна везаност за јеванђелско сиромаштво не би требало да нас одведе у мишљење, што је сада случај са многим свештеницима, да је идеални сто за евхаристију кухињски сто. Јеванђелско сиромаштво нас упућује да увек прво мислимо на сиромашне и да никада не трошимо на своје самољубље оно што би могло да се сачува за њихове потребе. То може да значи да би локална црква у доба сиромаштва могла бити приморана да прода свој најскупљи свештени намештај, мада може значити и да је потребно да током недеље црква троши више на сиромашне него на потребе богослужења. Али то никада не може да значи да би од свих ствари у цркви трапеза икада могла да буде скромнија од намештаја који користимо у нашим домовима.

Својим положајем, обликом и пропорцијама, материјалом од кога је сачињена и изработом, трапеза би увек требало да буде најлепши предмет у цркви. Она то може да буде иако је једноставна, посебно уколико се древна пракса пресвлачења трапезе различитим покровима користи на прави начин. Трапеза мора бити издигнута на неколико степеника (увек више него седиште за литурга, чак и епископа), али, посебно у цркви скромних димензија, али никада толико да даје утисак удаљености.

Најдревнији и најпримеренији вид украшавања трапезе је њено повезивање са светлошћу. Висећа кандила би требало да увек прате главну трапезу, чак и уколико се Свете Тајне не налазе на њој. Достојанствени средњовековни обичај да се током службе на крајње стране трапезе постављају два свећњака не би требало да буде тако лако заборављен, мада би из чисто естетских разлога и због тога што трапеза не би требало да служи као ослонац било којим секундарним предметима постављање већег броја свећњака ипак требало избегавати.



Слика 11. Трапеза окренута народу која се налази у наосу цркве. Црква са оваквим распоредом имала би велика централна врата која би се отварала иза трапезе, као у веома древним синагогама, али и предност малог размака између клира и народа.

Два или четири велика свећњака постављена на одређену удаљеност од трапезе или на четири угла платформе на којој се она налази су такође прилични, али много више оним свечанијим службама.

И у случајевима када се служи литургија али не у правцу народа, присуство Светих Тајни у дарохранилници на трапези нити је древна пракса, нити је повољно. Чини се да је најбоље вратити се пракси коришћења аумбрија у зиду олтара, уколико Свете Тајне не могу да се чувају у засебној капели. Далеко је боље да аумбрије буду са северне стране трапезе (такозвана страна Јеванђеља), посебно у случајевима када је трапеза окренута према народу. Посебно повољна пракса могла би бити, макар у мањим црквама, постављање аумбрије за Свете Тајне са једне, а Ковчега Завета са друге стране.

Представа Распећа, иако се није увек налазила на трапези у хришћанској старини, једна је од веома старих, мада не и сасвим исходних традиција, које су постале универзалне и које би требало увек поштовати, јер се веза између Крста и литурги-

је никада не може пренагласити. Не постоји потреба да се Распеће налази на самој трапези. Прихватљивије је да се у случају службе окренуте према народу и у другим случајевима изнад трапезе постави Распеће које виси или које стоји на тријумфалном луку изнад или испред трапезе, или оно које је насликано на зиду иза ње. У малим средњовековним црквама, греда на коме стоји енглески „rood“ или француски „tref“ (Распеће са ликовима Богомајке и Св. Јована Богослова – *џрим. џрев.*), са Распећем између кандила, била је адаптација катедралних *pulpitum*-а, што савремене архитекте могу оживети као одличан пут за подстицање свештеног карактера светог стола који ће остати слободан од предмета који нису неопходни за службу.

Украшавање зида иза трапезе – или куполе изнад трапезе – мозаицима, сликама, таписеријом или витражом би увек требало да Крсту дода одређени призив тог космичког и надкосмичког виђења вере који од евхаристије твори предокус преображаја читавог света у долазећем Царству.

Одежде онога који служи и осталих клирика увек би требало да се уклапају по свом изгледу са трапезом и њеним окружењем, као што је случај са Матисовом капелом опатије доминиканских сестара у Венсу у Француској. Одежде не би требало сматрати личним инсигнијама (у старој римској цркви сви служитељи, од папе до последњег аколута, носили су исту *paenula*-у (еквивалент фелона – *џрим. џрев.*) већ брачном одећом у којој ће Црква ући у гозбену дворану свог Небеског Женика. Одежде би требало да помогну вернима да схвате свечани карактер сваке евхаристијске службе када се ми, по незаборавним речима Св. Августина, првим својим погледом на вечни Храм преносимо у њега из шатора свог временског ходочашћа, док наши гласови одјекују непрекидном хвалом светог и вечно живог Бога.

Боје одежди и покривача на трапези би требало да поврате пуну разноликост средњовековне традиције, када је покајни карактер Четрдесетнице био наглашен сивом бојом како трапезе тако и одежди литурга (или коришћењем грубе ланене тканине, такозваног „Четрдесетничког украса“), док су велики празници били стално обнављано славље боја, где је бела била боја за Господње и празнике девственица, плава за Богородичине празнике, црвена за празнике мученика и све суботе након Педесетнице, жута за исповеднике, пурпурна за празнике *Septuagesima*-е и Адвент, ружичаста за недеље *Gaudete* и *Laetare* и зелена за период након Богојављења.¹³

Једноставан, али увек савршено уређен церемонијал, обилно и разноврсно певање, тамјан и светла у цркви која је прецизно и лепо прилагођена својој намени, снажна су помоћ у остваривању духовне радости без које нема правог евхаристијског славља. Са друге стране, наша савремена и сасвим „рубричка“ концепција литургије, наш досадни дидактицизам и наша апстрактна духовност иду раме уз раме са ненадахнутим грађевинама у којима испуњавамо своју суморну „недељну дужност“. Све ово ће нестати уколико изнова будемо живели на Земљи кроз једну стварну антиципацију „Цркве прворођених, чија имена су записана на Небесима“.

Још једном да закључимо, ни један од детаља које смо разматрали, било изоловано или у целини, неће бити у могућности да нам врати живо богослужење. То је ствар потпуно промењеног духа. Хришћански дух не значи ништа све док не схватимо да он

¹³ Ово је пример како су чак и крајем средњег века биле коришћене различите боје са много локалних варијација.

мора узети тело како би постао стваран. Основно отелотворење духа богослужења је хришћанска Црква достојна те титуле. Конкретни предлози које смо били у стању да изложимо морају се сматрати само неколицином узорака небројених могућности које архитектама стоје на располагању, кроз исправно схваћено предање као непресушни извор надахнућа и изазов за стваралачку слободу.

Додатак 1. Саслуживање

Ништа нисмо говорили о саслуживању, јер чим црква има прави распоред, саслуживање постаје веома једноставно било где. Морамо запамтити да је у парохијској цркви саслуживање ретка појава, због тога што уобичајене парохијске службе представљају литургије пастве окупљене око њеног пастира. Оно што је потребно за саслуживање потребно је и за било коју другу службу пастира и његовог народа: лако доступна трапеза без било чега бескорисног око ње. Широки простор непосредно око подножја трапезе посебно је важан како би се у њему окупили верни да приме Св. Причешће, без обзира на то колико их има. „Станице“, како се називају, где верни појединачно примају Причешће од појединца-клирика, једнако су лоше као и служба појединачних свештеника у исто време у истој цркви.

Додатак 2. Крстионица

Такође, нисмо ништа рекли ни у погледу крстионице, јер њено место нити је црква нити је у цркви, јер је крштење обред уласка, чији завршетак би требало да буде прво увођење у евхаристијску заједницу. Стога би крстионица требало да буде или засебна зграда поред улаза у цркву или да буде смештена у одвојеном атријуму који води до цркве. Иако постоје слабе наде да се крштењу одраслих у скорој будућности врати значај који је одувек имало у Цркви мисије (што би свака црква и требало да буде), крстионица никада не сме бити сведена на место у коме ће се налазити базен за крштавање деце. Ово би требало да изнова постане истинска купељ, где би крштење погрђавањем било макар могуће (најнормалнији и најтрадиционалнији облик, који до данас чува Православна Црква, као што је био случај у многим европским земљама до почетка овог века). Крстионица би требало да буде смештена у средиште ископаног отвора који би био довољне дубине како би се њоме вратио основни симболизам крштења, као сахрањивања у воду и поновног устајања у живот у Духу. И овде би декорација просторије требало да у потпуности изражава значење овог обрда.¹⁴

Када се налази у атријуму цркве, крстионица се може једноставно комбиновати са посудама са освешћеном водом којом се верни изнова прскају сваки пут када дођу на мису.

Слично је и са исповедаоницама које би такође требало да се налазе или у атријуму или у непосредној близини улаза у цркву, за верне којима се враћа право на приступ Св. Причешћу, када исто изгубе.

¹⁴ Cf. F. Dölger, „Zur Symbolik des altchristlichen Taufhauses,“ *Antike und Christentum*, IV, 1934, pp. 153; ff. L. de Bruyne, „La décoration des baptistères paléochrétiens,“ *Miscellanea Liturgica in Honorem L. C. Mohlberg*, I, Rim, 1948, pp. 189 ff.

LITURGY AND ARCHITECTURE

Louis Bouyer

***Summary:** In this article author traced the changes in Christian church architecture from the earliest church buildings. In his century-by-century account we see how the priest became more and more the center of a show while the laity faded into the background. Bouyer warned that the priest going 'behind' the altar to face the people so they could 'see what was going on up there' was only another step in the same clerical distancing.*

This article is composed of six short chapters, which take stock of the essential facts of the last twenty centuries of tradition, in the East as well as the West, and considers all the questions posed by the revival of the Christian faith.

Liturgical architecture, according to Bouyer, only finds its path when it becomes aware of the 'knowledge of God' which it must 'incarnate', and when it gives in to 'joyous obedience': 'a communion with the most holy presence of the living God amongst us'.

Key words: *liturgy, architecture, church buildings, worship, celebration, communion, clerics, laity*

ЦРКВЕ СВЕТЕ СОФИЈЕ*

Протојереј
Георгије Флоровски

Айсџракш: У Православној Цркви се Премудрост Божија никада није схваћала као нека айсџракшна сила, већ је поистовећивана са Хришћом, оваплоћеним Логосом, што је имало свој одјек у црквеној уметности. Аутор украјко разматра историјска сведочанства оваквог схваћања, од новозавешних списа, преко византијске епохе до касног средњег века у Русији.

Кључне речи: Логос, Премудрост, Софија, Приче Соломонове, црквена уметност, иконографија

Први храм Константинопоља са именом „Света Софија“ осмислио је, вероватно, сам цар Константин. Грађевина је, пак, била завршена касније, и „Велику Цркву“ је први пут 360. године у време Констанција осветио један аријански епископ. Није сасвим јасно када је назив „Света Софија“ први пут дат цркви. Сократ само каже: „која се сада зове Софија“ (II, 43). Сасвим је могуће да „Велика Црква“ у почетку није имала неко посебно име, и да је име Софија почело касније да се примењује. То је пре био споредни назив него намерно посвећење.

Име, међутим, ни у ком случају није било случајно. Неки истраживачи старина претпостављају да је име пре представљало апстрактни божански атрибут, и да је Константин искористио тај појам да храм посвети „апстрактној идеји“ – Премудрости, Сили, Миру. Све ово је погрешно. Име Премудрост је *библијско* име, и сва ова три „апстрактна“ имена је користио ап. Павле, као називе за Христа. Софија (Σοφία), Динамис (Δύναμις), Ирини (Ειρήνη). Одељци из Старог Завета у којима је Премудрост Божија описана као личност (нарочито осмо поглавље Прича Соломонових) од најранијих времена су схватани као они који се односе на Христа, на Оваплоћену Реч. Ово налазимо код Св. Јустина. Други предлог, да премудрост означава Духа Светога (Духа Премудрости, наравно), налазимо код Теофила Антиохијског и код Св. Иринеја. Ова, пак, идеја никада није коришћена код каснијих писаца, а поистовећење (= идентификација) „Софије–Премудрости“ и Другог Лица Свете Тројице постала је заједничко место патристичке егзегезе и теологије. Ориген је име „Премудрост“

* Наслов изворника: “The Hagia Sophia Churches,” Georges Florovsky, *Collected Works*, Vol. 4 – *Aspects of Church History* (Belmont, MA: Nordland Publishing Company 1975), стр. 131–135. Чланак је изворно објављен као сажетак предавања под насловом “Christ, the Wisdom of God, in Byzantine Theology” у *Résumés des Rapports et Communications, Sixième Congrès International d’Études Byzantines* (Paris, 1940), стр. 255–260. Овај резиме је заправо само увод у обимнију студију коју је о. Георгије припремио за међународни скуп византолога у граду Алжиру 1939. године. Скуп, међутим, није одржан.

сматрао за прво и основно име Сина (*Comm. in Ioanni*. I, 22). И „Премудрост“ и „Сила“ се спомињу у символу Св. Григорија Неокесаријског. У четвртном веку и аријанци и православни су се слагали око тога да је Света Премудрост која је описана у књизи Прича Соломонових била Син Божији. Осмо поглавље ове књиге је било једно од основних тема за дискусије током четвртог века, и свакако да је ово име било свима познато и да је било препуно асоцијација. У сваком случају, то је било име Христово, и било је сасвим природно да ово име буде дато „Великој Цркви“.

Света Софија била је посвећена Христу под именом Премудрости. Нема потребе да сумњамо у то да је до било какве промене посвећења дошло у време Јустинијана. Очигледно је да је Софија посвуда схватана као храм Христов. То је јасно показано у приповести о градњи Јустинијанове Софије: „Света Софија“, што значи Реч Божја (ed. Preger, стр. 74: καὶ ἐκτὸς ἔλαβε τὴν προσῆγορίαν ὁ ναὸς Ἁγία Σοφία, ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ ἐρμηνεύμενος). Тешко је говорити о билом ком посебном посвећењу цркава у Јустинијаново време, и чак и касније. Црква је обично бивала посвећена нашем Господу или Пресветој Богородици или неком другом од Светитеља. Али то је зависило од неких посебних околности и тек под таквим околностима било би извршено посебно посвећивање. Главна прослава је држана на годишњицу посвећења. Што се тиче Свете Софије то је био 23. децембар, пошто је храм био посвећен под Јустинијаном 26. децембра и касније 24. децембра. Наравно, Божић је одабран као најподесније време. У служби која се вршила на годишњицу, како је то описано у Типику Велике Цркве који је објавио Дмитриевски (Dmitrievsky), нема ничега што би указивало на неки посебан обред за тај дан. То је заправо општи обред за годишњице. У ствари овај обред је за ту сврху препоручио Св. Симеон Солунски.

Цркве посвећене Светој Софији биле су многобројне како у Византији тако и у словенским земљама. За много случајева имамо доказе да су те цркве у ствари биле посвећене Христу, Речи и Премудрости. Нема никаквог разлога да сумњамо да је другачије посвећење било икада коришћено када су у питању цркве посвећене Софији у Византији. Научници су заведени или збуњени чињеницом да је у Русији празник патрона Цркава посвећених Светој Софији био дан Пресвете Богородице, 8. септембра у Кијеву (Рождество Богородице) и 15. августа у Новгороду (Успење). Ово изгледа указује на то да су ове чувене катедрале биле посвећене Пресветој Дјеви, и да се име Премудрост на њу односило. Неки научници су у овоме видели нарочити допринос Русије теологији Премудрости. Требало би, пак, имати у виду да је у ранија времена и у Кијеву и у Новгороду, патронални празник држан на дан годишњице посвећења, као што је наведено у старим календарима. И друго, ми смо веома задовољни зато што имамо неке формалне доказе да је патронални празник био премештен на нове датуме релативно касно. У Кијеву се ово није догодило пре него што је Петар Могила обновио Цркву, можда чак и касније. У Новгороду се то збило у време Архиепископа Генadiја крајем петнаестог века. Али чак и након тог датума, Новгородска Софија је обично називана храмом Премудрости и Слова.

II

Постоје два различита начина представљања Премудрости Божије у византијској иконографији. Први, Христос као Премудрост и Слово у лику Анђела (μεγάλης βουλήs ἄγγελος, Ис 9, 6 [Анђео Великог Савета – *прим. прев.*]). Друго, као персонификација Премудрости, божанске или људске – као девица. Први приказ је библијски а други класичан, и они су изворно међусобно сасвим различити.

Први је веома редак у раним споменицима. Може се споменути фреска из катакомби у Кармузу (у Александрији – *прим. прев.*), где је инскрипција посебно наглашена: ΣΟΦΙΑ ΙΣΧΥΣ. Овај приказ је лоше описан и читав споменик није баш јасан. Слика се може објаснити као представа Христа у старозаветном пралику. Она се може упоредити са древним документом Јерминим „Пастиром“, у коме је Син Божији описан као Анђео и безмало помешан са Архангелом Михаилом (ὁ ἑνδοξος ἄγγελος). Лако се може разумети зашто ова слика није била баш популарна у древној иконографији. Главни интерес је био пре на историчности и стварности присуства нашег Господа, како би се учесницима у богослужењу изложила догматска идеја. Симболичке слике су на концу и дефинитивно одстрањене. То је значење 82. канона Трулског Сабора. Икона Анђела Великог Савета је постала популарна и уобичајена само у каснијој византијској иконографији, и она се често може наћи у Мистри и на Атосу, али само као изузетак, те смо стога обазриви да претпоставимо да је тај Анђео представљао Премудрост. Могла би се поменути само једна фреска коју је описао Чарлс Дихл (Charles Diehl) у Св. Стефану у Солету (St. Stefano in Soletto), вероватно настала у шеснаестом веку. На њој анђео у руци држи путир што указује на евхаристијску интерпретацију (уп. Прич. 9, 2: у служби на Велики Четвртак овај пасус се употребљава у евхаристијском значењу). Али инскрипција је јасна: ΑΓ. ΣΟΦΙΑ Ο ΛΟΓΟΣ. Постоје и неке интересантне композиције у минијатурама. Али сигурно је да у византијској уметности никада нисмо имали неку озакоњену (= канонизовану) схему за представљање Божанске Премудрости.

Друга композиција, персонификација, пре свега се може наћи у минијатурама. Довољно је поменути чувену минијатуру Parisin. N. 139 (X век). Али чак је и овде класична тема вероватно сједињена са библијском. Можемо се присетити визије Св. Кирила у којој је Премудрост представљена као девица (в. *Sap. Sal.* VIII, 2). Када је реч о монументалној уметности, треба споменути композицију у Монреалу (Montreale). Све ово не указује на то да је слика Премудрости имала икакав посебан утицај на византијско хришћанство. Али основа је послужила за каснији развој ове теме у руској иконографији. Чувена новгородска икона Св. Софије тешко да је старија од петнаестог века. То је нарочити вид Деизиса, где је Христос представљен као Премудрост у виду Анђела, а Преподобна Дјева и Св. Јован Крститељ стоје му са стране. Икона припада веома занимљивој серији нове руске композиције петнаестог и шеснаестог века и представља нову интерпретацију неких традиционалних византијских мотива.

превод са енглеског:
презвитер мр Александар Ђаковац

THE HAGIA SOPHIA CHURCHES

Protopresbyter
Georges Vasilievich Florovsky

***Summary:** In the Orthodox Church, the Wisdom of God was never understood as an abstract energy – it was identified with Christ, the Incarnated Logos, which has its echo in the church art. The author briefly reviews the historical testimonies of such understanding, starting from New Testament writings, through the Byzantine era to the late Middle Ages in Russia.*

***Key words:** Logos, Wisdom, Sophia, Proverbs, church art, iconography*

МЕСТО ОБОЖЕЊА У ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛОВЉУ*

Ендрју Лаут

Апстракт: У овом раду аутор тврди да обожење, по месту које заузима у православном богословљу, одређује облик тог богословља: прво, оно је којија учења о оваилоћењу; друго, оно сведочи о људској страни обожења у љумени коју обухвата одговарање на сусреш са Богом који нам се дарује у Христу преко Духа Светага; и коначно, обожење сведочи о дубљем значењу афофатичкој пута.

Кључне речи: обожење, оваилоћење, преображење, мистичко богословље, афофатика

Често се тврди да је учење о *θεωσις*, односно обожењу, својствено грчкој патристици или православној теологији; и то се тврди и у негативном и у позитивном смислу. У негативном смислу се често тврди да обожење стоји у најоштријој могућој супротности са библијским учењем о оправдању и најјасније означава правац у коме је грчка и православна теологија одступила од аутентичног хришћанства. У позитивном смислу православни теолози често тврде да је обожење својствено православној теологији, а други хришћани, протестанти и римокатолици, да ће управо у учењу о обожењу западни хришћани наћи оно што им је најпотребније у православном предању. Тим речима је професор Cunliffe-Jones, пре много година, похвалио „хришћански хуманизам у концепцији *θεωσις*–а – мењања и обнављања човечанства силом Божијом“;¹ несумњиво је нешто од те исте наде покренуло и објављивање ове књиге (мисли се на књигу *Partakers of the Divine Nature* – љрим. љрев.).

Овакво схватање централног места обожења у православној теологији произлази из чињенице да су недавно објављене три важне студије о том предмету. Прва књига, Emil Bartos, *Deification in Eastern Orthodox Theology* (Обожење у источној православној теологији),² ставља у жижу рад румунског свештеника, о. Димитрија Станилоајеа – особе која се често сматра највећим православним теологом прошлог века. Другу књигу – *La Déification de l'homme d'après la pensée du Père Dumitru Stăniloae* – приредио је епископ Joachim Giosanu.³ Трећа је капитална студија о обожењу др Нормана Раса-

* Наслов изворника: Andrew Louth, “The Place of Theosis in Orthodox Theology,” у Michael J. Christensen and Jeffery A. Wittung (eds.), *Partakers of the Divine Nature : The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, Fairleigh Dickinson University Press 2007, стр. 32-44.

¹ H. Cunliffe-Jones, *Christian Theology since 1600* (Duckworth, 1970), 124.

² Emil Bartos, *Deification in Eastern Orthodox Theology: An Evaluation and Critique of the theology of Dumitru Stăniloae* (Carlisle, Cumbria: Paternoster Press, 1999).

³ Évêque Joachim Giosanu, *La Déification de l'homme d'après la pensée du Père Dumitru Stăniloae* (Iassy: Trinitas, 2003).

ла (Norman Russell), коју сам прочитао више од једног пута пре него што је била објављена.⁴ Нисам могао изразити своје мисли по питању *обожења* без великог ослањања на оно што сам научио из тих штива. Уместо да се надовезујем на ту просветљујућу и темељну анализу историје учења о обожењу код грчких Отаца, задовољићу се разматрањем *месџа* које обожење има у православној теологији.

Често ме погађа то што у теологији – као и у другим дисциплинама – изгледа као да анализи појмова на мучан начин измиче поента. Појам се разложи на своје саставне делове и сваки од тих делова се појединачно анализира – историјски и идејно – а затим се сви поново саставе, али се ипак чини да недостаје управо оно значење које тај појам има за оне који га цене. То је посебно видљиво у тексту о обожењу у Бен Древеријевом (Ben Drewery) елегантном и сажетом есеју о обожењу, приложеном Зборнику чланака (Festschrift) у част Гордона Рупа (Gordon Rupp).⁵ Појам обожења је анализиран на начин који показује Drewery–ов изванредан увид у значење дато том термину код различитих грчких богослова; његова критика је изнесена оштро и јасно. Али оно што је интересантно у вези са његовим приказом је то што када год треба да изрази сопствено схватање истине за коју је обожење чврсто везано, он не покушава да сам изнесе алтернативни појам – своје разумевање оправдања, на пример, учења за које мислим да не помиње – већ наводи цитате из црквених песама, нарочито оних од Чарлса Веслија (Charles Wesley), које осликавају његову методистичку традицију. Обожење је појам који он може да анализира и за који не мари много; оно што је за њега битно је учење о библијској светости, не анализирано као појам, већ изражено у побожним стиховима црквених песама. Методиста Древери врло добро схвата *месџо* које учење о библијској светости заузима, методистичко учење за коју су други тврдили да се у многим тачкама приближава учењу о обожењу, али он не придаје значај месту учења о обожењу, и сматра га појмом сумњивог порекла и опасних значења. У овом огледу желим да кажем нешто о *месџу* које обожење заузима у православној теологији.

Под „местом“ подразумевам начин на који учење дејствује у целокупном православном искуству, обухватајући и образац теологије. Проучавајући историју хришћанске теологије, често смо премало пажње посвећивали ономе што бих назвао обрасцем богословља: мозаик, такорећи, који се јавља када се различита верска учења уклопе једна са другима. Склони смо да прихватимо као истину онај образац богословља са којим смо упознати из сопственог хришћанског искуства, или који смо сабрали читањем и размишљањем, и да га намећемо свему што проучавамо, ма шта то било. Уколико се тај образац не уклопи, жалимо се да је неуклапање последица недовољног схватања онога о чему је реч. Потребно је много понизности и стрпљења да бисмо преиспитали наш шаблон, и да бисмо покушали и успели да откријемо од кога је или из које је традиције преузет, односно усвојен онај шаблон који настојимо да разумемо. Ово се, мислим, нарочито односи на покушаје неправославних да разумеју учење о обожењу.

Ма какви били разлози, учење о обожењу је изгубило централну улогу у западној теологији још негде у дванаестом веку, иако се његово место међу мистичима одржа-

⁴ Norman Russell, *The Doctrine of Deification in Greek Patristic Theology*, Oxford Early Christian Studies (Oxford: Oxford University Press, 2004).

⁵ Ben Drewery, “Deification”, у *Christian Spirituality: Essays in Honour of Gordon Rupp*, ed. Peter Brooks, 33–62 (London: SCM Press, 1975).

ло, са свим маргинализовањем и сумњама, али и привлачношћу коју такво прогнање повлачи за собом.⁶ Више није део обрасца ни савремене римокатоличке ни савремене протестантске теологије; западни покушаји да га схвате су имали за последицу то да га уподобе страном оквиру, у који се, што не изненађује, врло незгодно уклапа. Како се уклапа у теолошки образац који се налази код грчких Отаца и у савременој православној теологији? (Не мешам их, као да су исто, али ипак мислим да су у овом случају одговори готово идентични, што не изненађује, с обзиром на значај виђења грчких Отаца за савремено православно богословље.)

Оваплоћење: космичка димензија обожења

Желим да наставим излагање указивањем на различите видове у којима обожење има истакнуто место у православној теологији, и у односу на друга учења, и – што је можда важније – у односу на православно искуство као целину. Дозволите да почнем осврнувши се на најпознатију светоотачку тврдњу о учењу о обожењу, изражену речима Светог Атанасија при крају дела *De Incarnatione*: „Он (Логос Божији) је постао човек да бисмо ми постали богови. Он се показао у Телу да бисмо ми прихватили познање невидљивог Оца; и Он је претрпео увреде од људи да бисмо ми могли наследити непропадљивост“.⁷ Овде је учење о обожењу представљено као препис учења о оваплоћењу. Можда је, ипак, боље говорити о *goiaħaĵu* обожења и о *goiaħaĵu* оваплоћења, јер Свети Атанасије говори о нечему што се десило; он говори о завету између Бога и човечанства у оваплоћењу, и о исходу тога. Обожење изражава последице оваплоћења у пуној мери; као што је у оваплоћењу Бог Слово поделио са нама све оно што значи бити човек, тако ћемо у обожењу моћи да учествујемо у свему што значи бити Бог – као што је рекао Свети Иринеј, „у својој преизобилној љубави постао је оно што смо ми, да би од нас могао начинити оно што је Он“.⁸ Он је учествовао у нашем животу, до саме смрти, да бисмо ми могли бити искупљени од смрти и да бисмо могли учествовати у божанском животу. Оваква представа о размени, коју латински оци зову *admirabile commercium* (чудесна размена), јесте место у које се обожење уклапа; оно није толико учење које треба анализирати, колико је начин освајања природе и ширина нашег одговора на оваплоћење. Остатак цитиране реченице излаже нешто о природи те размене: Реч постаје видљива преко тела, да бисмо ми могли наћи приступ невидљивом Богу; Реч је у телу подвргнута увредама и срамоти да бисмо ми могли достићи стање које је ван домашаја свега онога што срамота и увреде повлаче са собом, стање које он назива непропадљивим, *ἀφθαρσία*. Мало касније ћемо подробније истражити шта то повлачи за собом.

Обожење се, дакле, односи на људско назначење, назначење које своје испуњење налази у сусрету лицем–у–лице са Богом, сусрету у коме Бог предузима први корак тиме што се сусреће са нама у Оваплоћењу, где ми гледамо „славу Јединороднога од Оца“ (Јн. 1, 14), „славу Божију у лицу Исуса Христа“ (2. Кор. 4, 6). Како бисмо у цело-

⁶ Док је још увек значајно код мистика Бернарда од Клервоа, нема га код Петра Ломбарда, а Тома Аквински користи само језик *deificatio* (обожењу) Христове људске природе, а не и људских бића.

⁷ Атанасије Велики, *De Incarnatione* 54.

⁸ Иринеј Лионски, *Adversus Haereses* 5. *praef.*

сти схватили шта то значи, важно је да схватимо то да обожење не треба поистоветити са искупљењем. Христос је засигурно дошао да нас спасе, и одговарајући на Његово спасоносно делање и реч ми бивамо искупљени; али обожење припада ширем појму божанске *οἰκονομία* (= икономије): обожење је врхунац стварања, а не пуко исправљање пада. Један од начина да се ово представи је да се мисли о томе као о луку који се протеже од стварања до обожења, приказујући оно што јесте и остаје Божија намера: стварање васељене која је, кроз човека, предодређена да учествује у божанском животу, да буде обожена. Напредовање дуж тог лука је човек осујетио, у Адаму, који је изневерио Божије намере и довео до пада, који је потребно исправити искупљењем. Зато постоји нешто што бисмо могли замислити као мањи лук, који води од пада до искупљења, а чија је сврха да обнови функцију већег лука, од стварања до обожења. Губљење представе о обожењу доводи до помањања свести о већем луку од стварања до обожења, и стога до усредсређења на нижи лук, од пада до искупљења; мислим да није неправедно указати на то како је таква усредсређеност на мање значајан лук науштрб већег лука била својствена великом делу западне теологије. Последице су очите: губитак свести о космичкој димензији теологије, тежња да се створени поредак посматра као једва нешто мало више од позадине за велику драму искупљења, што за последицу има то да се оваплоћење види само као средство за искупљење, за исправљање Адамовог пада: *O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est! O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!* – као што *Praeconium Pascale* каже: „О сигурно нужни греху Адама, Христос те смрћу уништи! О срећна кривицо која си за послужила таквог и тако великог Искупитеља!“⁹

Православна теологија никада није изгубила увид у већи лук, лук који води од стварања до обожења. То можемо видети у теологији јереја Сергеја Булгакова, чије је патристичко учење често – неправедно, мислим – погрешно оцењивано. У првом тому последње, велике трилогије, *Божанска мудрост и божанско човештво* (*The Divine Wisdom and the Divine Humanity*), он овако говори о обожењу у контексту оваплоћења:

Бог жели да подели са светом свој божански живот и да Сам „борави“ у свету, да постане човек, да би и од људског рода направио богове. То превазилази ограниченост људске маште и одважности, то је тајна Божије љубави „од вечности сакривене у Богу“ (Еф. 3, 9), непозната самим анђелима (Еф. 3, 10; 1. Пт. 1, 12; 1. Тим. 3, 16). Љубав Божија не зна за границе и не постоји горња граница коју би досегла у пуноћи божанског прегоревана зарад света: оваплоћењу. И ако се сама природа света, призвана из небића у своје створено стање, овде не појави као препрека, то неће бити ни њено пало стање. Господ долази чак и палом свету; љубав Божију не одгони ни беспомоћност створења, ни његов пали лик, чак ни грех света: Јагње Божије, које добровољно носи грехе света, пројављено је у Њему. На тај начин, Бог даје све за обожење света и за његово спасење, и не остаје ништа што није дао. Таква је љубав Божија, таква је Љубав.

⁹ *Praeconium Pascale* је део Васкршњег бдења у Западној Цркви; види *Missale Romanum* (Ratisbon: F. Pustet, 1963), 227–27; превод је мој.

Она је таква у унутарњем животу Свете Тројице, у предавању три ипостаси једних другима, и таква је у односу Бога према свету. Ако тако треба да схватимо оваплоћење – а сам Христос нас учи да га разумемо тако (Јн. 3, 16) – излишно је питати се да ли би се оваплоћење догодило независно од пада. Веће садржи мање, закључак садржи у себи оно што претходи, и конкретно обухвата опште. Љубав Божија према палом човечанству којој није мрско узимање пале Адамове природе, већ садржи љубав непропадљивог човечанства.

И то је изражено у мудрости сажетих речи никејског Символа Вере: „ради нас и ради нашег спасења“. То и, у свој разноликости и уопштености његовог значења, садржи богословље оваплоћења. То и се нарочито може схватити у смислу поистовећивања (*другим речима*). Тако га схватају они који сматрају да је *спасење* разлог за оваплоћење; у ствари, конкретно, оно управо то и значи за пало човечанство. Али то и се исто тако може разумети и у смислу својственог (*другим речима* „и нарочито за“, или сличних израза), одвајајући опште од појединачног, другим речима, не ограничавајући моћ оваплоћења нити је трошити само на искупљење. *Λόγος ἡσπασε σῆλο*: ово морамо разумети у свом обиљу његовог значења, и са теолошке тачке гледишта, и са космичке, и антрополошке, и христолошке и сотириолошке. Последње, најконкретније, обухвата а не искључује друга значења; тако да, такође, богословље оваплоћења не може бити ограничено границама сотириологије; то би било, шта више, немогуће, као што историја догме сведочи...

Оваплоћење је унутрашња основа творевине, *разлој њеној стварања*. Бог није створио свет да би га држао удаљеним од Себе, на тој несавладивој метафизичкој удаљености која одваја Творца од његове творевине, већ како би надвладао то растојања и потпуно се сјединио са светом; не само споља, као Творац, чак ни као провиђење, већ изнутра: „Логос постаде тело“. Због тога је оваплоћење већ предодређено људској врсти.¹⁰

Учење о оваплоћењу чува ово значење да је Бог створио свет како би га сјединио са собом; оно чува значење да је сврха стварања остваривање сједињења са Богом. Човечанство, обликовано тако да буде микрокосмос и спона васељене, требало је да има кључну улогу у том процесу обожења; у оваплоћењу, Реч долази човечанству као људско биће да Сам узме на Себе ту улогу, да испуни човекову сврху за васељену – нешто о чему је Свети Максим Исповедник побожно размишљао у четрдесетпрвој од својих *Ambigua*, или „Тешкоћа“.

¹⁰ S. Boulgakoff, *Du Verbe incarné* (Paris: Aubier, 1943), 97–98; превод је мој. Ехон Бартове доктрине Божијег обећања човеку као унутрашњег основа (узрока) стварања су пре-ехон.; рад Булгакова је први пут штампан 1933. године, када је само први том Бартове *Kirchliche Dogmatik* био објављен.

Обожeње је начин изражавања смисла „домостроја – *οικονομία* – тајне од вечности сакривене у Богу, који је саздао све“ (Еф. 3, 9), плана који није исцрпљен у искупењу неопходном услед пада човечанства; то је вид сажимања сврхе стварања. Свест о том луку који се пружа од стварања до обожeња је од суштинског значаја за очување свести о космичкој димензији божанског домостроја. Други начин „смештања“ учења о обожeњу се јавља приликом дубљег разматрања претходно цитиране реченице Светог Атанасија. Обожeње је представљено као исход оваплоћења, као исход човековог одговора на оваплоћење Логоса. Види се промена, преображење, људског бића. Ово су велике речи, али оно што неоспорно означавају јесте права *промена*: промена која је последица повратка суделовању у Божијем животу. Ова промена обухвата поновно успостављање наше људске природе, преобликовање, исправљање свих изопачења и трулежности које смо навукли на своју људску природу погрешним коришћењем – злоупотребом – својих људских способности и живљењем по вредностима и принципима који су далеко испод оних вредности и принципа које је Господ својим промислом неразлучиво везао за творевину. Ово поновно успостављање човечанске природе је нешто што се не може остварити без Божије благодати, без свега онога што повлачи живљење Бога Слова као човека, чиме нам је с једне стране показао шта значи бити прави човек, а са друге стране је искусио и савладао нагомилану снагу зла која се пројављивала у човековој природи и његовом делању – коначно искусивши и надвладавши снагу саме смрти. То поновно успостављање наше човечанске природе је стога нешто што превазилази наше људске моћи – никаква само–помоћ не би била ни близу довољна – али са друге стране то је нешто што захтева најдубљу посвећеност свих наших људских моћи; то није промена у којој ћемо ми пасивно бити исправљени – нека врста моралне и духовне хирургије – то је промена која захтева нашу најпотпунију сарадњу, која захтева праву аскетску борбу. Ниједна теологија не може себе звати у правом смислу православном уколико не обухвата такво аскетско посвећивање.

Због тога најважнији рад за савремену православну теологију није нека од таконзваних „Символичких књига“, које православну веру објашњавају у односу на римокатолицизам и протестантизам у седамнаестом и осамнаестом веку, нити неки од радова руских теолога из емиграције из прошлог века – иако су многи од њих заиста велики – већ је то збирка аскетских текстова коју су саставили Свети Макарије Коринтски и Свети Никодим Агиорит, названа Добротољубље (*Philokalia*), објављена 1782. године. Заиста се може показати да се све од суштинског значаја за савремено православље може пронаћи у том делу, толико је велика његова вредност.¹¹ На насловној страни *Добротољубља* пише: „Антологија [*Philokalia*] светих подвижника [или: будних], сакупљена од наших светих и богоносних Отаца, у којој је, кроз етичку философију засновану на пракси и созерцању, разум очишћен, просветљен и усавршен...“. Сврха књиге је, стога, у очишћењу, просвећењу и усавршавању разума – процесу који ће га оспособити за чисту молитву, односно истинско општење са Богом, у коме разум или срце, духовна основа човекове личности, остварује свој коначни циљ. Тај процес није могућ

¹¹ Види мој допринос у Зборнику чланака (Festschrift) у част Епископа Диоклијског Калиста Бепа: „The Theology of the *Philokalia*“, у *Abba: The Tradition of Orthodoxy in the West*, ed. John Behr, Andrew Louth and Dimitri Conomos, 351–61 (Crestwood, NY: St. Vladimir Seminary Press, 2003).

без тела, као ни без обраћања пажње на општење са другим људима, што је омогућено телом; сврха аскетизма је обнављање изворних способности створене стварности, што захтева труд појединца, али се не може остварити само личним трудом, нити издвојено од целокупне Божије творевине у којој је човеку додељена кључна улога.

Управо ослањајући се на један од радова сабраних у Добротољубљу желим да мало развијем појам аскетике која је садржана у основној тврдњи Светог Атанасија да је Логос „постао човек како бисмо ми могли постати богови“. То је један од краћих радова у збирци, студија *О молишви Господњој* Светог Максима Исповедника. Као што о. Gabriel Bunge примећује, у овој дивној књизи о молитви у светоотачкој традицији, недавно преведеној на енглески, задивљује то да нам је Господ оставио не Символ Вере, већ молитву: најосновнија суштина нашег веровања је дата у молитви и кроз молитву.¹² Тај увид Свети Максим развија у својој краткој студији. О молитви Господњој, он каже следеће:

Јер иако скривена у ограниченој области ова молитва садржи целокупну сврху и циљ о којима смо малочас причали; или, пре, она отворено објављује ту сврху и циљ онима чији је разум довољно снажан да је опазе. Молитва садржи молбе за све што је божански Логос извршио кроз своје унижење (= испражњење од божанске славе) у очовечењу, и учи нас да тежимо ка оним благословима које нам даје сам Бог Отац кроз природно посредништво Сина и Светог Духа.¹³

Наставља говорећи мало касније да наш одговор на оваплоћење, кроз које примамо обожење, подражава деловање Слова у очовечењу – наше обожење одражава Његово очовечење, начело који је објавио Свети Атанасије – и, нарочито, наш одговор обухвата *κένωσις* (= кенозу), самоунижење, које подражава *κένωσις* кроз које је Бог Реч преузео људску природу:

Логос нам дарује усвојење. Даје нам оно рођење које се, надишавши природу, благодаћу Божијом спушта одозго на нас преко Светог Духа. Чување и одржавање тог Божијег дара зависи од одлучности оних који су тако рођени: од њиховог искреног прихватања Божије благодати која се на њих излива и, преко извршавања заповести, од њиховог неговања лепоте која им је благодаћу дата. Шта више, ослобађајући себе од страсти они стичу светост у оном степену у којем је, намерно се лишавајући Своје узвишене славе, Бог Логос постао прави човек.¹⁴

¹² Gabriel Bunge OSB, *Earthen Vessels: The Practice of Personal Prayer according to the Patristic Tradition* (San Francisco: Ignatius Press, 2002), 11.

¹³ Maximus the Confessor, *On the Lord's Prayer*, ed. P. Van Deun, CCSG 23, редови 62–69 (Turnhout: Brepolis/Leuven: University Press 1991); превод на енглески језик у *The Philokalia: The Complete Text*, издали и превели G.E.H. Palmer, Philip Sherrard и Kallistos Ware, том 2 (London: Faber and Faber, 1981), 286.

¹⁴ Ibid., редови 97–106; превод прилагођен у *Добротољубљу*, 287.

Наш *κένωσις* је самоослобађање (путем смирења) од страсти, страсти које је Свети Максим дефинисао као „неприродно кретање душе“.¹⁵ Ослобођена од таквих страсти, душа се враћа у своје природно стање – Логос, по речима Светог Максима, „васпоставља људску природу у њој својствено стање“¹⁶ – тако да, цитирајући реченицу која се налази мало даље у студији, „наш цео ум бива управљен ка Богу, напрегнут нашом подстицајном силом као неком јачином духа, и запаљен чежњом наше најватреније жудње“.¹⁷ У том обновљеном стању откривена је лепота душе испуњене благодаћу. Али то самоослобађање од страсти, од свих искривљења и изопачења које су пустошиле нашу природу, не може се десити без озбиљне аскетске борбе зато што обухвата стварну промену наше природе: промену која је враћа у њено истински природно стање.

Можда је ово добро место да исправимо погрешно схватање обожења, наима да оно обухвата мењање наше човечанске природе у нешто што није људско, неку врсту *αιωίσεως* која уклања наше човештво: да наведем неке често цитиране речи: „Ако је циљ хришћанина да престане да буде ‘човек, превише човек’, онда би природна последица у христологији била да се људска природа нашег Господа сматра пре проблемом него чињеницом“.¹⁸ За православну традицију, и нарочито за Светог Максима, ништа не може бити даље од истине: циљ хришћана је да поново постану истинска људска бића, да постану људски сарадници Бога за шта смо првобитно и створени, и да као људски саучесници учествују у божанском животу. Ничеово „*menschliches, allzumenschliches*“ („човечански, превише човечански“) ипак није добар начин сажимања онога што обожење повлачи, што и не изненађује; можда су ипак боље Булгаковљеве речи: „Господ долази да разговара са човеком, као са пријатељем, и тај разговор није *donum superadditum* [додатно дарован поклон] у виду његове непропадљиве природе, већ је, напротив, нешто сасвим обично“.¹⁹ Односно, људској природи је својствена способност разговора са Богом, „као са пријатељем“ и управо такву интимност Бог и захтева; то је оно што обожење значи. Обожење, стога, није превазилажење онога што значи бити човек, већ испуњење онога што јесте бивање човеком. Иако је потребно да увидимо колико смо далеко од тог испуњења, његово остварење умногоме омета уверење да бити човек значи бити пао и слаб („превише човек“). Као што је Николај Берђајев приметио, „не сматра се рад великог уметника сиромашним, ниским и безначајним само зато што је створен. А Творац света је највећи од свих уметника, и не постоји разлог да се негира да Он може да створи нешто божанско и узвишено“.²⁰ Обожење открива божанску и узвишену сврху за коју је човечанство створено. То је први начин на који бих предложио да посматрамо *месѝо* обожења у православном разумевању ствари.

¹⁵ Maximus, *Centuries on Love* 1.35.

¹⁶ Maximus, *On the Lord's Prayer* (О молитви Господњој), ред 135; *Доброћољубље*, 288.

¹⁷ Ibid, редови 542–45; *Доброћољубље* 298.

¹⁸ Цитирано према Drewery, „Deification“, 61, где он цитира према H.E.W.Turner, *The Patristic Doctrine of Redemption* (London: Mowbray, 1952), 82–83, који сам опет цитира J.L.Haire, „On Behalf of Chalcedon“, у *Essays in Christology for Karl Barth*, ed. T.H.L.Parker, 104–5 (London: Lutterworth Press, 1956).

¹⁹ С. Булгаков, *Kupina Neopalimaya* (Paris: YMCA Press, 1927), 25.

²⁰ N. Berdayaev, *The Destiny of Man* (London: Geoffrey Bles, 1937), 27.

Преображење: људска димензија обожења

Други начин на који предлагем да посматрамо како је учење о обожењу „смештено“ у православној теологији наглашава стварну промену обухваћену преображењем људске природе коју обожење захтева, промену која је могућа само кроз преображајућу Божију силу удружену са нашим искреним и пожртвованим предавањем аскетској борби. Православна теологија жели да говори о овој промени речником онтологије, не зато што та промена подразумева претварање у нешто што није људско, већ зато што је темељна, радикална, и поново од самог корена изграђује оно што треба да буде људско. Није то нека површна промена модела понашања – иако обухвата и корениту промену нашег начина живота – није реч о томе да нас Господ посматра у другачијем светлу, као што се сматра да у себи садржи оправдање пуком вером. То је пре нешто коренито, и често се изражава онтолошким језиком. Та промена враћа човековој природи њену праву сврху, да буде пријатељ Бога, кроз Христа у Духу Светом, и да буде учесник у божанском животу и божанској природи. Људи треба да разговарају са Богом као са „пријатељем“, као што је рекао Булгаков у малочас цитираном одељку. У Старом Завету се говори да је Мојсије уживао такав однос са Богом: као што читамо у Књизи Изласка: „И Господ говораше с Мојсијем лицем к лицу, као што говори човек с пријатељем својим“ (Изл. 33, 11). Због тога је Мојсије постао, по мишљењу многих Отаца, архетип човековог сусрет са Богом. „Лицем к лицу“: тим је речима приказано испуњење нашег односа са Богом. „Јер сад видимо као у огледалу, у загонетки, а онда ћемо лицем у лице; сад знам делимично, а онда ћу познати као што бих познат“ (1. Кор. 13, 12). Преображење Господње, на којем је Мојсијево присуство било значајно, величанствени је јеванђељски опис догађаја у коме су одабрани ученици били лицем к лицу са Исусом као Богом. У четвртом Јеванђељу се, како се често примећује, догађај Преображења не помиње зато што је стварност Преображења стално присутна, Исус своје ученике зове пријатељима (Јн. 15, 15).

Шта се подразумева под гледањем Бога лицем к лицу? Пре свега, то мора значити да Бог има лице: лице откривено у Преображењу, лице о коме апостол Павле говори када говори о Богу „који рече да из таме засија светлост, Он засија у срцима нашим ради просветљења знања славе Божије у лицу Исуса Христа“ (2. Кор. 4, 6). Друго, наш коначан сусрет са Богом је сусрет, савез, са Другим; он неће бити поништен у Крајњем. Али тај сусрет је за нас такође преображење: „када се открије, бићемо слични Њему, јер ћемо га видети као што јесте“ (1. Јн. 3, 2) – преображење у коме ћемо постати „слични Њему“.

Упечатљиво је да у стицају околности које се односе на Преображење апостол Петар говори о томе да постајемо „причесници божанске природе“. Шта то значи? Која врста преображења – претварања – се испитује? Када говоримо о томе како постајемо учесници у божанској природи, или како постајемо богови, говоримо о нечему што нам је непознато, што превазилази нашу моћ схватања. Као што је пророк Исаија прорекао: „Да, Ти си Бог који се кријеш“ (Ис. 45, 15), и као што нас подсећа Свети Дионисије Ареопагит, како је откривено у Исусу Христу, „Он је скривен иза своје пројаве, или, говорећи више богословски, чак у својој пројави. Јер је чак и та Исусова тајна сакривена, и оно што је сама по себи не може се изразити речима или

појмовима, док оно што се може изговорити остаје неисказиво, а оно што се може схватити остаје непознато“.²¹ Оно што треба да буде божанско је изван наше моћи поимања; обожењем се не постаје нешто познато и схватљиво (као што наводе они који су сигурни да постајати обожен значи престајати бити човек), већ се улази у тајну, која превазилази све што смо у стању да схватимо. То се често назива апофатичким прилазом, ставом или начином сједињења.

Апофатичко богословље: богочовечанско сједињење

Чини ми се да постоје две стране – најмање – прилаза због чега се толико хвали апофатичко богословље. На једној страни, да цитирам великог савременог грчког филозофа, Христа Јанараса,

Апофатички став доводи хришћанску теологију до тога да за тумачење догми много чешће користи језик поезије и слика него језик конвенционалне логике и шематских појмова. Конвенционална логика свакодневног разумевања може врло лако појединцу дати лажан осећај да је истинито знање које, будући освојено разумом, бива њиме потпуно обузето, а тиме већ и истрошено. Док поезија, са својим симболизмом и сликама које користи, непрестано испољава смисао који извире из речи и надилази речи, идеју која више одговара свакодневном животном искуству, а мање умним представама.²²

Историјски гледано, овакво сагледање је у православљу било најочигледније у симболизму који прожима служење Свете Литургије, и у богатству литургијске поезије која је својствена православном богослужењу. Тајна Бога се не истражује „бегом самог ка Самом“, већ се слави у химнама и ритуалним радњама хришћанске заједнице, што је најјасније сагледао Свети Дионисије Ареопагит. Лепота душе, коју Свети Максим види као створену нашом аскетском борбом, јесте одговор на лепоту Божију, пројављену у творевини и прослављену у Литургији, лепоту која нас позива натраг ка Богу (овде у грчком језику постоји погодна игра речи између *κάλλος*, лепоте, и *καλεῖν*, позивања). То је једна страна апофатичког прилаза коју морамо да схватимо уколико желимо да правилно протумачимо обожење.

Друга страна је управо одбацивање коначности наших представа, улазак у мрак и непознато, што је оживео Свети Дионисије Ареопагит у својој краткој и језгровитој студији, *Мистиичко боѳсловље*.

Тројице Надсуштаствена и Надбожанска и Преблага, хришћанске богомудрости надзиратељу, управи нас ка наднепо-

²¹ Дионисије Ареопагит, *Ер. 3*. Преводи овог текста Дионисија Ареопагита су моји, понекад засновани на преводу Luibheid-Rorem-a у *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, CWs (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1987).

²² C. Yannaras, *The Elements of Faith* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1991), 17.

знајном и надсветлом и највишем врху мистичких Речи (Св. Писма), где су просте и (од свега) одрешене и неизменљиве тајне богословља покривене (=прикривене) у надсветлосном Мраку тајноскривеног Ћутања, које (тајне) у најтамнијем најпресветлије просијавају и, у свецелој недодирљивости и невидљивости, блистањима надлепотном преиспуњују умове без очију (тј. Анђеле).²³

Св. Дионисије наставља да пореди оне који иду овим путем са вајарима, који извлаче лепоту из камена тако што му одстрањују делове: „као они који праве статуу од природне громаде, па одузимају (клесањем) све сувишне наслаге које су препрека чистом виђењу скривенога (лика); једино тим одузимањем они саму собом износе на видело скривену (унутра) лепоту“.²⁴ То је позната слика, која се протеже уназад преко Светог Григорија Ниског до Плотина,²⁵ и само порекло је важно, јер алузија Светог Дионисија објашњава да тај процес одсецања није само питање пречишћавања – и коначног одбацивања – појмова, већ је питање одсецања и пречишћавања самог појединца, или, како је то сам Свети Григорије изразио, подвргавања себе самом Христу који одсеца све оно у нама што сакрива праву слику Божију по којој смо створени. Да Свети Дионисије мисли на процес који мења нас саме, а не на неку врсту дијалектичког процеса, постаје јасно у следећем поглављу *Мистичког бојословља*, где тврди да

колико се ка узвишенијем узносимо, толико се речи, сажимањима умних, сужавају. Као и сада, улазећи у надумни Примрак, наћи ћемо не краткоречитост него потпуно безречје и безмисао... узлазећи од доњих ка превасходећем, по мери успона (реч) се умањује, и после свег узласка сва ће бити безгласна и сва ће се сјединити у Неизрецивome.²⁶

Каква је природа тога да будемо неми када се нађемо све ближе и ближе – на крају се сјединивши са њим – Ономе који је изнад сваког људског схватања? Наравно да је то услед мањкавости језика да се искаже страхопоштовање пред божанским: страхопоштовање које се може изразити мноштвом симбола и поређења. Али то није Божанство насупрот нас, то је Божанство са којим бивамо сједињени, божанска благодат која продире у нас, одсецајући све што јој се противи, откривајући у нама божански лик који нам је стварањем дат у свој његовој слави и лепоти. Овај смисао апофатичког става као нечег што ни у чему не ограничава наше знање, већ открива сусрет са самим Богом, који нас мења, можда је најбоље изражен речима Владимира Лоског, у закључном поглављу његове *Мистичке теологије Источне Цркве*:

²³ Дионисије Ареопагит, *Мистичко бојословље* 1 (наводимо превод на српски еп. Атанасија – *нај. прев.*).

²⁴ *Ibid.*, 2.

²⁵ Уп. Gregory of Nyssa, *Life of Moses* 2.313, *Inscriptions of the Psalms* 2.11, *Homilies on the Song of Songs* 14; и Plotinus, *Enneads* 2.6.9.

²⁶ Дионисије Ареопагит, *Мистичко бојословље* 3.

Морали смо опет и опет, у току свог проучавања мистичке теологије Источне цркве, да се позивамо на апофатички став који је својствен њеној религиозној мисли. Као што смо видели, одрицања која привлаче пажњу на божанску неограниченост нису забране знања; апофатизам, веома далеко од тога да представља ограничење, омогућава нам да превазиђемо све појмове, све сфере филозофске спекулације. То је тежња ка све већој и већој пуноћи, у којој је знање претворено у незнање, теологија појмова у созерцање, догмати у искуство неизрецивих тајни. То је, шта више, егзистенцијална теологија која обухвата цело човеково биће, која га поставља на пут сједињења, која га приморава да се мења, да преображава своју природу тако да може стећи право знање (gnosis), а то је созерцање Свете Тројице. Сада, ова „промена срца“, ова *μετανοια*... (= метаноја), значи покајање. Апофатички пут источне теологије је покајање човеково пред лицем живог Бога. То је непрестано мењање личности која тежи својој целовитости: сједињењу са Богом које се остварује кроз божанску благодат и људску слободу.²⁷

Ово је, рекао бих, следећи вид „смештања“ обожења у православној теологији: обожење сведочи укоренивање теологије у преображавајућем сусрету са Богом, сада најпотпуније знаном у оваплоћењу, и њему се приступа кроз „врата покајања“.

Закључак

У овом есеју настојао сам да покажем да учење о оваплоћењу у православној теологији није нека изолована *тхеолојумена* (= богословско мишљење, али не и догмат – *прим. ирв.*), већ да има оно што бисмо могли назвати структуралним значењем. На различите начине сам износио мисао да обожење, по месту које заузима у православној теологији, одређује облик те теологије: прво, оно је препис учења о оваплоћењу, и такође учвршћује већи лук божанског домостроја, који се протеже од стварања до обожења, на тај начин осигуравајући космичку димензију богословља; друго, оно сведочи о људској страни *обожења* у промени коју обухвата одговарање на сусрет са Богом који нам се дарује у Христу преко Духа Светог – правој промени која захтева озбиљну аскетску посвећеност са наше стране; и коначно, обожење сведочи о дубљем значењу апофатичког пута који се налази у православној теологији, значењу које је укорениено у „покајању човека пред лицем живог Бога“.

превод са енглеског:
Н. Н.

²⁷ V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (London: James Clarke, 1957), 238.

THE PLACE OF THEOSIS IN ORTHODOX THEOLOGY

Andrew Louth

***Summary:** Andrew Louth gives a very brief summary of deification in Orthodox theology. He investigates the place of theosis in the tradition of the East, presenting it in relation to the other elements that comprise the mosaic of this tradition's theology, and identifying three ways this doctrine functions within the overall Orthodox experience: (1) as a complement to the doctrine of the Incarnation in the economy and plan of God; (2) as a way to stress the real change involved in the transformation of the human nature; and (3) as a witness to the grounding of theology in the transforming encounter with God. Louth demonstrates that the doctrine of deification has "structural" significance in Orthodox theology and goes on to argue that it determines the shape of that theology.*

***Key words:** deification, theosis, incarnation, transformation, mystical theology, apophatism*

ДЕБАТА О ЕГЗИСТЕНЦИЈИ БОГА*

Бертранд Расел
и Фредерик Коплстон

Апстракт: У овој познатој дебати о. Ф. Којлстон и сер Б. Расел су украјко расправљали о различитим аргументима за постојање Бога и супротивили своја гледишта.

Кључне речи: Бог, философија, метафизика, аргументи конзистентности, религиозно искуство, морални аргументи

Чувена дебата Фредерика Коплстона и Бертранда Расела о Божијој егзистенцији одржана 1948. године на радију BBC

Бертранд Расел (на даље **Р**) и Фредерик Коплстон (на даље **К**)

К: С обзиром да ћемо расправљати о Божијој егзистенцији, претпостављам да би било добро доћи до неког договора који ће нам за ову прилику послужити, око тога шта ми подразумевамо под термином „Бог“. Претпостављам да подразумевамо Врховно, Лично Биће које је трансцендентно свету и Творца тог истог света. Хоћете ли се сложити, барем за ову прилику, са оваквим значењем термина „Бог“?

Р: Да, прихватам такву дефиницију.

К: Моја позиција је афирмативна, да такво Биће постоји актуално и да Његово постојање може бити доказано философским аргументима. Можда бисте Ви могли да ми кажете да ли је Ваша позиција агностичка или атеистичка. Заправо, да ли бисте рекли да непостојање Бога може бити доказано?

Р: Не, ја то не бих рекао. Моја позиција је агностичка.

К: Да ли бисте се сложили са мном да је проблем постојања Божијег, проблем од изузетно великог значаја? На пример, да ли бисте се сложили да ако Бог не постоји, људска бића и људска историја не би имала другу сврху до оне коју би сама за себе бирала, која би у пракси највероватније била она сврха коју би наметнули они који имају моћ да то учине?

* О. Фредерик Коплстон (1907–1994), римокатолички свештеник језуита, и сер Бертранд Расел (1872–1970), философ агностик, одржали су ову дебату на Трећем програму Би-Би-Си (**BBC**) радија 28. јануара 1948. године (звучни запис се у архиви радија Би-Би-Си чува под називом *BBC Recording number T7324W*). Репринтована је у више издања, следећи је превод из књиге *Bertrand Russell On God and Religion*, приредио Al Seckel, Prometheus Books, New York 1986, 123–146.

Р: Оквирно говорећи, да, иако бих морао донекле ограничити Вашу задњу тврдњу.

К: Да ли бисте се сложили да ако не би било Бога, ако не би било апсолутног Бића, не би било апсолутних вредности? Заправо, да ли бисте прихватили да ако не би било апсолутног добра, да би то произвело релативирање вредности?

Р: Не, мислим да су та питања логички различита. Узмите, на пример *Principia Ethica* Џ. Е. Мура, где он тврди да постоји разлика између добра и зла, и да су ово дефинитивни концепти. Ипак, он не уводи појам Бога да би подржао ову дистинкцију.

К: Па, да оставимо ипак питање добра за касније, док не дођемо до моралног аргумента, а ја ћу прво дати метафизички аргумент. Волео бих да ставим акценат на метафизички аргумент базиран на Лајбницевој аргументу, из његовог дела *Коншијенцијосности*,¹ а онда касније можемо дискутовати о моралном аргументу. Даћу прво кратку верзију метафизичког аргумента, а онда да расправљамо о њему?

Р: Чини ми се да је то добар предлог.

Аргумент контингентности

К: Па, ради јасноће, поделићу аргумент у различите стадијуме. Пре свега, требало би да кажем да ми знамо, у крајњем случају, за нека бића у свету која не садрже у себи разлог свог сопственог постојања. На пример, ја сам зависио од својих родитеља, сада зависим од ваздуха, хране итд. Друго, реалан или замишљен свет у потпуности је скуп индивидуалних објеката, од којих ни један не садржи у себи разлог свог постојања. Не постоји ни један свет који је одвојен од објеката који га формирају, ништа више него што је људски род нешто друго од својих чланова. Према томе, рећи ћу да, пошто објекти или догађаји постоје, и пошто ни један објекат нашег искуства не садржи у себи разлог свог постојања, овај разлог, односно свеукупност објеката мора имати разлог свог постојања који јој је екстерналан. Тај разлог мора бити постојеће биће. Сада, ово биће је или разлог свог постојања, или није. Ако јесте, онда добро. Ако није, онда морамо наставити даље. Али, ако у овом случају наставимо овако до у бесконачност, онда не постоји разлог, ни објашњење постојања уопште. Према томе, рећи ћу да у намери да објаснимо постојање, морамо доћи до бића које у себи садржи разлог свог сопственог постојања, односно које не може да не постоји.

Р: То поставља изузетно много питања. Свеукупно, није лако знати одакле почети али мислим можда да је у одговору на Ваш аргумент најбоље поћи од питања о „нужном бићу“. Тврдим да реч „нужно“ може бити примењено са значењем једино у исказима.² Заправо може бити примењено једино у аналитичким исказима, односно

¹ Мисли се на његово дело: *Lettre à M. Coste de la nécessité et de la contingence* (Писмо г. Косту о нужности и случајности).

² Раселова теорија денотације представља учење по коме ни један од денотационих израза сам за себе, изолован, нема значење. На тај начин је Расел избегао проблем постојања речи које не денотирају ништа.

оним чије би негирање водило у контрадикцију. Могао бих признати „нужно биће“ једино ако би постојало биће чије би негирање било противречно. Желео бих да знам да ли прихватате Лајбницову поделу исказа на „истине ума“ и „чињеничке истине“³ где „нужно биће“ потпада под истину ума.

К: Па, засигурно нећу подржати Лајбницово учење о „истинама ума“ и „чињеничким истинама“, пошто ће се у његовој каснијој философији појавити тврђење да заправо постоје само истине разума. Изгледа да су за Лајбница чињеничке истине коначно сводиве на истине ума, односно на аналитичке исказе барем за Свезнајући Ум. Ја се не бих могао сложити са тим. Пре свега, то је потпуно неуспешно у сусрету са потребом искуства слободе. Не желим да подржавам целу Лајбницову философију. Употребљив сам његов аргумент од контингентног до нужног бића, базирајући тај аргумент на принципу довољног разлога, једноставно зато што ми се чини да је то кратка и јасна формулација онога што је по мом мишљењу фундаменталан метафизички аргумент Божије егзистенције.

Р: Али, ја мислим да нужен исказ мора да буде аналитички исказ. Не видим да би ишта друго могао да значи. Уз то, аналитички исказ је увек комплексан и логички долази касније. „Ирационалне животиње су животиње“ је аналитички исказ; али исказ као што је: „ово је животиња“ не може никада бити аналитички. Заправо, сви искази који могу бити аналитички долазе касније у изграђивању исказа.

К: Узмите исказ „ако постоји контингентно биће, постоји и нужно биће“. Сматрам да овај исказ нужен исказ, с обзиром да је хипотетички исказан. Ако ћете сваки нужен исказ назвати и аналитичким исказом, онда, у намери да се избегну неспоразуми у терминологији – ја ћу се сложити да их назовемо аналитичким, иако их ја не сматрам за таутологије. Али исказ је нужен исказ само уз претпоставку да постоји контингентно биће. Да контингентно биће јесте заправо актуално постојеће мора бити откривено кроз искуство, и исказ да контингентно биће актуално постојеће засигурно није аналитички исказ, мада, усудићу се да тврдим да када једном ово сазнате, да постоји контингентно биће, нужно следи да постоји и нужно биће.

Р: Потешкоћа овог аргумента је у томе што ја не признајем идеју нужног бића и не признајем да има било каквог значења у називању других бића „контингентним“. Ове фразе за мене немају никаквог значења осим унутар логике коју ја одбацујем.

Тако је он посредно припремио пут за чувени Витгенштајнов став: „Не питајте за значење, питајте за употребу“. Заправо, сер Расел је тврдио како денотациони изрази не дају значење исказима, него је управо обрнуто. Упућујем на: Б. Расел, „О денотацији“ у *Опелги о језику и значењу*, приредили: А. Павковић и Ж. Лазовић, Филозофско друштво Србије, Београд 1992, 51–60.

³ За раног Лајбница (G. W. Leibniz 1646–1716) разлика између истина ума и чињеничких истина је у томе што не можемо замислити супротност истине ума. Чињеничке истине, у које спадају и искази егзистенције попут: „ова дебата је одржана 1948. године“, лако могу бити замишљене као нетачне. Ипак, касније, 1714. године у *Монадологији* Лајбниц са логичког прелази на метафизички план тврдећи како сваки субјекат интринсично садржи све предикате који икада могу бити везани за њега. Међутим, због ограничености људског разума, човек не може имати увид у све предикате који су својствени неком субјекту. По Лајбницу то може имати само Божански Ум. Коплстон ово не прихвата како ћемо и видети у следећој реченици.

К: Хоћете ли рећи да одбацујете ове термине зато што не одговарају ономе што се зове „модерна логика“?

Р: Заправо, ја не могу да нађем њихово значење. Чини ми се да је реч „нужно“ бескорисна реч када се примењује на ствари. Има смисла примењивати је само у аналитичким исказима.

К: Као прво, шта ви подразумевате под „модерном логиком“? Колико ја знам постоје донекле различити системи. Као друго, не би сви модерни логичари засигурно тврдили бесмисленост метафизике. Обојица знамо једног еминентног модерног мислиоца чије је познавање модерне логике било изузетно дубоко, али који засигурно није мислио да је метафизика потпуно бесмислена, или конкретније, да је проблем Бога без смисла. Заправо, чак и ако би сви модерни логичари тврдили да су метафизички термини бесмислени, то још увек не би значило да су они у праву. Становиште по коме су сви метафизички термини бесмислени ми се чини као становиште које је засновано на претпостављеној философији. Догматизована претпоставка која се налази у позадини тог становишта изгледа овако: „шта се не уклапа у моју машину, то не постоји или је бесмислено“; то је изражавање емоција. Ја заправо покушавам да покажем да било ко, када тврди да је појединачан систем модерне логике једини критеријум смисла и значења, заправо каже нешто што је претерано догматично; он догматски инсистира на томе да је део философије – цела философија. Поврх свега, „контингентно биће“ је биће које нема у себи комплетан разлог свог постојања, и то је оно што ја подразумевам под контингентним бићем. Ви знате, исто као и ја, да се постојање ни једнога од нас не може објаснити без реферисања на било шта или било кога изван нас, наших родитеља, на пример. „Нужно биће“ са друге стране значи биће које мора, и не може да не постоји. Можете рећи да не постоји такво биће, али ћете наћи да је тешко убедити ме да не разумете термине које ја употребљавам. Ако их не разумете, онда како можете рећи да такво биће не постоји, ако је то уопште оно што Ви кажете?

Р: Па, постоје ствари у које немам намеру да улазим због њихове обимности. Ја уопште не заговарам бесмисленост метафизике у потпуности. Говорим о бесмислености посебних, одређених термина, не на неком општем плану, него зато што, једноставно, нисам био у могућности да сагледам интерпретацију тих одређених термина. То није општа догма, то је нешто посебно. Али, ову ствар ћу оставити за сада. Рећи ћу да нас оно што сте рекли мало пре, чини ми се, враћа на питање онтолошког аргумента, да постоји биће чија есенција укључује егзистенцију, тако да је његова егзистенција аналитичка. Мени се чини да је ово немогуће, и то поставља питање шта неко подразумева под „егзистенцијом“. Мислим да за номинални субјекат никада не може бити у довољној мери тврђено да постоји, али може једино за дескриптивани субјекат. И то постојање, заправо, сасвим сигурно није предикат.

К: Верујем да хоћете да рећи како је граматички лоше, а и синтаксички лоше рећи на пример: „Т. С. Елиот постоји“. Требало би рећи: „он, аутор књиге *Убиство у кашеграли*, постоји“. Желите ли да кажете да исказ: „узрок света постоји“ нема значе-

ње? Можете рећи да свет нема узрок; али не успевам да схватим како можете рећи да исказ „узрок света постоји“ нема значење. Ставите га у упитни облик: „да ли свет има узрок?“, или „да ли узрок света постоји?“. Већина људи би разумела ово питање, иако се не би сложили око одговора на њега.

Р: Па, засигурно је да је питање: „да ли узрок света постоји?“ питање које има значење. Али ако кажеш: „да, Бог је узрок света“ ти онда користиш реч Бог као властиту именицу; онда исказ да Бог постоји неће имати значење; управо је то позиција коју ја заступа⁴. Управо ће због тога следити да не може бити аналитички исказ онај који каже да ово или оно постоји. На пример, претпоставимо да се узме као субјекат „постојећи округли квадрат“, изгледало би као аналитички исказ ако би се рекло: „постојећи округли квадрат постоји“, али он не постоји.

К: Не, не постоји. Ту се засигурно може рећи да не постоји, осим ако се нема нека претпостављена концепција термина постојање. Што се тиче фразе „постојећи округли квадрат“, рећи ћу да она нема никаквог значења.

Р: Потпуно се слажем. Онда ћу ја то исто рећи и у другом контексту, за фразу „нужно биће“.

К: Изгледа ми да се ту мимоилазимо. Рећи да је нужно биће – биће које мора да постоји или не може да не постоји, има за мене одређено значење. За вас оно нема никаквог значења.

Р: Па, мислим да се можемо мало задржати на овоме. Биће које мора постојати и које не може да не постоји, би засигурно, према Вашем мишљењу, било биће чија есенција укључује егзистенцију.

К: Да, биће чија је суштина да постоји. Али, не желим да расправљам о Божијој егзистенцији са позиције његове суштине, јер мислим да немамо никакву јасну представу о томе шта Божија суштина јесте. Мислим да морамо расправљати о Богу са становишта искуства која стичемо у свету.

Р: Да, у потпуности видим дистинкцију. Али у исто време, за биће са довољним знањем било би истинито рећи: „ево овог бића чија есенција укључује егзистенцију“.

К: Да, сигурно ако би ико видео Бога, он би знао да Бог постоји.

Р: Значи, ја да мислим како постоји биће чија есенција укључује егзистенцију иако ми не знамо шта је та есенција. Ми једино знамо да постоји такво биће.

К: Да, и требало би да додам да ми не знамо ту суштину *a priori*. Једино *a posteriori* кроз своје искуство света ми долазимо до сазнања о постојању тог бића. После

⁴ Расел посматра властите именице као денотационе исказе. Види белешку 2.

тога расправљамо о томе да ли есенција и егзистенција морају да буду идентичне. Ако Божија есенција и Божија егзистенција нису исто, онда би неки довољан разлог за ту егзистенцију морао да буде тражен иза Бога.

Р: Дакле, све се заправо окреће око овог питања довољног разлога, и морам рећи да нисте дефинисали „довољан разлог“ на начин на који бих ја то могао да разумем. Шта ви подразумевате под довољним разлогом? Ви не мислите – узрок?

К: Не нужно. Узрок је једна врста довољног разлога. Само контингентно биће може имати узрок. Бог је свој сопствени довољни разлог; и Он није узрок самог Себе. Под довољним разлогом у пуном смислу ја подразумевам адекватно објашњење за постојање одређеног бића.

Р: Али када је објашњење адекватно? Претпоставимо да ћу упалити ватру шибицом. Можете рећи да је адекватно објашњење тога како ћу да превучем шибицу преко једне стране кутије.

К: Па, то је за практичне сврхе – али теоретски је то само делимично објашњење. Адекватно објашњење мора бити на крају тотално објашњење, коме ништа друго не може бити додато.

Р: Онда једино могу рећи да тражите нешто што не може бити нађено, и што нико не би требало да очекује да нађе.

К: Рећи да нико до сада то није нашао је једно; рећи да нико то и не би требало да тражи, чини ми се да је то поприлично догматично.

Р: Па, не знам. Мислим, објашњење једне ствари је друга ствар која чини другу ствар овисном о опет некој другој ствари, и морали бисмо да обухватимо ову целу јадну шему у потпуности да бисмо урадили оно што ви захтевате од нас, а то је управо оно што ми не можемо.

К: Али, да ли ви хоћете да кажете да ми не можемо или да не би требало чак ни да поставимо питање о постојању ове целе јадне шеме ствари, или целог универзума?

Р: Да, ја не мислим да би то имало икаквог смисла. Мислим да је реч „универзум“ веома корисна реч у неким концепцијама, али мислим такође да она не представља ишта што би имало неког значења.

К: Ако је реч без значења, онда не може бити веома корисна. У сваком случају, не кажем да је универзум ишта друго од ствари које га сачињавају (то сам назначио у кратком сумирању доказа). Оно што ја радим је да ја тражим разлог, у овом случају узрок предмета – стварну или умишљену свеукупност која конституише оно што ми зовемо универзум. Ви хоћете рећи да је универзум или моја егзистенција ако хоћете, или било која друга егзистенција – неинтелигибилна.

Р: Прво, могу ли се поново дотаћи тврдње да реч уколико нема значења не може бити корисна. То звучи добро, али заправо није исправно. Узмите, рецимо, на пример речи као што су чланови *the* и *an*. Не можете показати ни на један предмет на који се те речи односе, али су оне веома корисне; ја исто тврдим и за универзум. Ипак, оставимо се тога сада. Ви сте питали да ли ја сматрам да је универзум неинтелигибилан? Не бих рекао неинтелигибилан јер мислим да то не даје објашњење. Интелигибилно је за мене нешто друго. Интелигибилност има везе са стварју по себи интрисично, а не са односима те ствари.

К: Па, моје становиште и јесте да је оно што ми зовемо универзумом неинтелигибилно, одвојено од егзистенције Бога. Видите, ја не верујем да бесконачни низ догађаја, односно хоризонтална серија да се тако изразим – ако таква бесконачност може бити доказана, да би била и у најмањем степену релевантна за одређену, дату ситуацију. Ако додајете чоколадице, добијате на крају чоколадице а не овцу. Ако додајете чоколадице до у бесконачност, онда претпостављам да ћете добити бесконачан број чоколадица. Тако ако додајете контингентна бића до у бесконачност, ви и даље имате контингентна бића, а не нужно биће. Бескрајни низ контингентних бића, по мом мишљењу, био би немоћан да буде узрок себи исто као што је за то немоћно једно контингентно биће. Међутим, ви ћете рећи да је нелегитимно поставити питање: „шта ће објаснити постојање било ког посебног предмета?“.

Р: У реду би било ако под објашњењем просто подразумевате налажење узрока за њега.

К: Па, зашто се заустављати на једном предмету? Зашто не би неко поставио питање о узроку постојања свих појединачних предмета?

Р: Зато што ја не видим разлог да се мисли да такав узрок постоји. Комплетан концепт узрока је онај који ми изводимо из наших опсервација појединачних ствари; не видим разлога уопште за претпоставку да свеукупност има икакав узрок.

К: Па, рећи да нема никаквог узрока није исто као и рећи да не би требало да га тражимо. Тврдња да нема никаквог узрока би требало да дође, ако уопште и дође тек на крају истраживања, а не на почетку. У сваком случају, ако тоталитет, свеукупност нема узрока онда по мом начину размишљања он мора бити узрок самом себи, а то ми се чини немогућим. Штавише, тврдња да је свет просто овде као одговор на питање претпоставља да то питање има значење.

Р: Не, не мора да буде свој сопствени узрок, оно што ја кажем је да концепт узрока није применљив на тоталитет.

К: Онда бисте се сложили са Сартром да је универзум оно што он назива „датост“.

Р: Па, реч „датост“ сугерише да то може бити и нешто друго. Ја бих рекао да је универзум просто овде и то је све.

К: Па, ја не видим како можете одбацити легитимност постављања питања како тоталитет или било шта друго долази овде у постојање. Зашто нешто а не ништа, то је питање. Чињеница да ми стичемо своје знање емпиријски, из појединачних узрока, не одбацује могућност питања шта је узрок тог низа догађаја. Ако је реч „узрок“ без значења, или ако би било показано да је Кантово гледиште⁵ исправно, питање би било нелегитимно, ту се слажем. Но, изгледа да Ви не сматрате „узрок“ за реч без значења, а претпостављам да нисте кантијанац.

Р: Могу илустровати оно што ми се чини да је Ваша грешка. Сваки човек који постоји има мајку, и чини ми се да је Ваш аргумент да према томе цела људска раса има мајку, а очигледно је да људска раса нема мајку – то је друга сфера логике.

К: Ја заправо не видим никакву сличност. Ако кажем: „сваки предмет има феноменски узрок према томе цео низ има феноменски узрок“, ту би била сличност, али ја не кажем то. Ја кажем да сваки предмет има свој феноменски узрок ако инсистирате на бесконачности низа – али низ феноменских узрока је недовољно објашњење тог низа. Према томе, низ нема феноменски узрок већ трансцендентни узрок.

Р: То је тако под претпоставком да не само свака поједина ствар у свету, већ свет као целина мора имати узрок. За ту претпоставку ја не видим никаквог основа. Уколико ми дате основу за то, ја ћу Вас саслушати.

К: Па, низ догађаја је или узрокован или није. Ако је узрокован, онда очигледно мора постојати узрок ван самог низа догађаја. Уколико није узрокован, онда је довољан себи, а ако је довољан себи то је онда оно што ја називам – нужним. Низ не може бити нужен уколико је сваки члан тог низа контингентан, а ми смо се претходно сложили да свеукупност нема реалности одвојене од својих чланова, дакле низ онда не може бити нужен. Према томе, не може бити неузрокован, мора имати свој узрок. Желео бих само успут да приметим да тврдња: „свет је просто овде и необјашњив (несхваћљив) је“ не може бити изведена из логичке анализе.

Р: Не желим да делујем арогантно, али мени се чини да могу достићи ствари за које ви кажете да су људском уму недостижне. Што се тиче ствари које немају узрока, физичари нас уверавају да индивидуалне квантне транзиције у атому немају узрока.

К: Па, питам се само да то није тек тренутна инферентност.

Р: Можда јесте, али то показује да ум физичара може то да достигне.

⁵ Кантов (Immanuel Kant 1724–1804) трансцендентални идеализам говори да идеју каузалитета не стичемо кроз искуство опажања света. Она конституише, као део „трансценденталног апарата“ могућност самог искуства као таквог. Тако он тврди: „Отуд став каузалног односа у следовању појава важи и пре свих предмета искуства (под условима сукцесије), јер он сам јесте основ могућности једног таквог искуства“. Види: И. Кант, *Критика чистог ума*, превод: Н. Поповић, Дерета, Београд 2003, 156. Следствено томе, Колпстон мисли да са таквог становишта не би било легитимно постављати питање о пореклу свега.

К: Да, слажем се. Неки научници, физичари су спремни да дозволе недетерминисаност на одређеном пољу. Али, већина научника није на то спремна.⁶ Конкретно, мислим на професора Дингла са Лондонског Универзитета који тврди да нам Хајзенбергов принцип неодређености говори нешто о успеху, односно неуспеху, тренутне теорије атома у упоредним опсервацијама, али не и за природу по себи, и многи физичари би се сложили са овим⁷. У сваком случају, не видим како физичари не могу да примене теорију у пракси, иако саму теорију прихватају. Не видим како наука може бити вођена другим претпоставкама осим претпоставком о реду и интелигибилности у природи. Физичар претпоставља, макар прећутно, да у истраживању природе и у тражењу узрока догађаја има неког смисла, баш као што детектив претпоставља да има неког смисла у тражењу узрока за убиство. Метафизичар претпоставља да има неког смисла у тражењу разлога и узрока феномена, и будући да нисам кантијанац ја сматрам да је метафизичар оправдан у својим претпоставкама баш као и физичар. Када Сартр на пример каже да је свет датост, мислим да није довољно размишљао о томе шта све тај термин имплицира.

Р: Мислим да овде има неких беспотребних проширивања; физичар тражи узроке, али то не значи да узроци свугде и постоје.⁸ Човек може тражити злато и без претпоставке да је оно свугде; ако нађе злато, то је одлично, а ако га не нађе, онда ћемо рећи да није имао довољно среће. Исто је истина и за физичара који тражи узроке. Што се тиче Сартра, ја не кажем да знам шта је он мислио, и не бих волео да учим како да га интерпретирам, али што се мене тиче, ја мислим да је тврђење да свет има своје објашњење погрешно. Не видим због чега би неко очекивао да га свет има, и мислим да је Ваше тврђење о томе шта научници мисле пренаглашено.

К: Па, мени се чини да научници праве такве претпоставке. Када научник експериментише да би сазнао одређену истину, иза експеримента лежи претпоставка да универзум није просто дисконтинуитиван. Постоји могућност налажења истине кроз експеримент. Може то да буде неуспешан експеримент или да не да очекиване резултате, али да било како постоји могућност долажења до истине кроз експеримент, он то претпоставља. Мени се чини да је то претпостављање постојања реда и интелигибилности у универзуму.

⁶ Ајнштајн (Albert Einstein 1879–1955) до краја свог живота није хтео да прихвати постојање случајности у универзуму. Услед *Deus sive natura* пантеистичког приступа, није могао да прихвати недетерминисаност физичке реалности на квантном нивоу, те је стога и одбацио Хајзенбергов принцип неодређености. Покушао је да постави Свеопшту теорију која би приказала предвидљивост свега у природи. Карактеристична је реченица коју је изговорио у чувеној јавној дебати са данским физичарем Нилсом Бором, која гласи: „God does not roll dice“.

⁷ С обзиром на годину одржавања ове дебате, ова тврдња је нетачна. Заправо, данас се из квантне физике извлаче многи закључци који имају последице на схватање природе као такве. Неки иду и даље па их употребљавају за доказивање одређених теолошких диктума. Види: Daniel Lazich i Kenneth R. Wade, „Како је наука открила стварање“, *Unus mundus* 11 (2003), 7–20.

⁸ Философско проширење ове тврдње можемо наћи код: Е. Сабато, *Појединац и Универзум*, превод: А. Манић, Градац, Чачак–Београд 2005, 8–15.

Р: Мислим да генерализујете и више него што је потребно. Несумњиво је да научник претпоставља да ће оваква врста ствари највероватније бити пронађена. Он не претпоставља да ће сигурно бити пронађена, а то је веома важно у модерној физици.

К: Па, ја мислим да он претпоставља, или је приморан да претпоставља бар прећутно у пракси. Може бити, да цитирам професора Халдена: „када запалим гас испод посуде, неки молекули воде ће одлетети кроз пару и не постоји могућност да сазнам који ће то бити“, али не следи нужно, осим у односу на наше знање, да идеја шансе мора бити уведена.

Р: Не следи – ако поверујемо у оно што каже. Он проналази поприлично много ствари, научник проналази поприлично много ствари које се дешавају у свету, ствари које су испрва почeci каузалног ланца – прве узроке које немају у себи сопствене узроке. Он не претпоставља да све има узрок.

К: Наравно, то је први узрок у одређеном, одабраном пољу. То је релативно први узрок.

Р: Ја не мислим да би он то тако рекао. Кад би постојао свет у коме би већина догађаја, али не сви, имали узроке, онда би он могао да одреди могућности и неизвесности претпостављајући да овај одређени случај за који сте заинтересовани вероватно има узрок. И са обзиром на то да у сваком случају нећете добити ништа друго осим вероватноће – то је довољно добро.

К: Може бити да се научник не нада да открије ишта друго до вероватноће, али у постављању питања, он претпоставља да питање објашњења има значење. Али, онда је Ваше генерално становиште, лорд Раселе, да је нелегитимно постављати питање о узроку света.

Р: Да, то је моја позиција.

К: Ако је то питање које за Вас нема значења, наравно да је веома тешко да о томе расправљамо, зар не?

Р: Да, веома је тешко. Шта кажете, хоћемо ли прећи на неки други проблем?

Религиозно искуство

К: Хајдемо. Па, можда би било добро нешто рећи о религиозном искуству, а онда можемо прећи на морално искуство. Не сматрам религиозно искуство за стриктан доказ Божије егзистенције, тако да се карактер дискусије донекле мења, али мислим да је најбоље објашњење тог искуства управо постојање Бога. Под религиозним искуством не подразумевам просто осећање добра. Мислим да је то љубавна, али нејасна свесност о неком објекту који неодољиво подсећа онога који то искуси на трансцен-

дентно по себи, нешто што трансцендира све нормалне објекте искуства, нешто што не може бити приказано или концептуализовано, али за које је немогуће посумњати у његову реалност барем докле је то искуство у току. Тврдим да то не може бити без остатка и адекватно објашњено као субјективно. Ово актуално и просто искуство у било ком случају може бити најлакше објашњено под хипотезом постојања објективног узрока тог искуства.

Р: На тај аргумент ћу ја одговорити речима да је цео аргумент који полази од наших сопствених менталних стања ка ономе што је изван нас једна веома шкакљива ствар. Чак и тамо где сви признајемо његову валидност, осећамо да је то оправдано искључиво због људског концензуса. Ако је маса људи у соби и часовник је у соби сви они могу видети тај часовник. Казалке и часовник који сви они виде чине да они поверују да то није никаква халуцинација, док ова религиозна искуства заиста претендују на то да буду веома приватна.

К: Да, заиста. Ја говорим искључиво о исправним мистичним искуствима и сигурно у то не укључујем оно што се назива визијама. Мислим просто на искуство (и признајем да је то недефинисано) трансцендентног или оног што се чини да је трансцендентални објекат. Сећам се Јулијана Хакслија⁹ који је једном приликом рекао да је религиозно или мистично искуство исто тако реално као и заљубити се или уживати у поезији или уметности. Па, верујем да када уживамо у поезији или уметности уживамо у конкретним песмама и конкретној уметности, баш као што се заљубљујемо у неког а не ни у кога.

Р: Могу ли само овде да вас прекинем. То је увек без изузетка тако. Јапански романописци никада нису сматрали да су достигли успех уколико већи број реалних људи не би извршио самоубиство из љубави према имагинарном хероју.

К: Па, морам вам веровати на реч што се тиче тих ствари у Јапану. Драго ми је да кажем да ја нисам извршио самоубиство али сам начинио два најбитнија корака у животу под утицајем две биографије. Какогод, морам рећи да видим мало сличности између стварних утицаја ових књига на мене и правог мистичног искуства као што би неко са стране можда помислио да је има.

Р: Па, ми не сматрамо за Бога да је на истом нивоу као и ликови из књижевности. Признаћете да има дистинкције.

К: Наравно да хоћу. Но, оно што ја хоћу да кажем је да најбоље објашњење није, чини ми се, стриктно субјективистичко објашњење. Наравно, субјективистичко објашњење је могуће у случају неких људи код којих нема неке везе између искуства и живота, у случају обманутих људи или хипнотисаних и тако даље. Али, када неко има

⁹ Sir Julian Sorell Huxley (1887–1975), енглески ботаничар и хуманиста. Био је први директор организације UNESCO.

искуство чистог типа као Св. Фрања Асишки које резултира у преобиљу динамичне и креативне љубави, најбоље објашњење је, чини ми се, да је то искуство – искуство узроковано објективним и реалним узроком.

Р: Па, ја не тврдим догматски да нема Бога. Оно што ја тврдим је да ми не знамо да ли постоји. Могу узети оно што је забележено и наћи друге забележене ствари и видети да су многе ствари пријављене, а сигуран сам да Ви не бисте прихватили ствари о демонима и ђаволима и о чему све не – а ове ствари су пријављене у истом тону и истим убеђењем. А мистик ако је његова визија истинита може рећи да има демона, али ја не знам да њих има.

К: Али сигурно, у случају демона је било људи који су углавном говорили о визијама, појавама, анђелима и демонима итд. Но, ја искључујем визуалне појаве зато што мислим да оне могу бити објашњене одвојено од постојања објеката за који се тврди да је виђен.

Р: Али, зар не мислите да постоји и више него довољно забележених случајева људи који су веровали да су чули Сатану у својим срцима како им говори на исти начин на који мистици то приписују Богу – и сада не причам о екстерналним визијама, говорим о чисто менталном искуству. Изгледа да је то иста врста искуства као и мистично искуство Бога, и чини ми се да из онога што нам мистичари кажу не можете извући аргумент за Бога који не би био подједнако и аргумент за Сатану.

К: Потпуно се слажем, наравно да су људи замишљали или мислили да су видели или чули Сатану. Немам никакву жељу да негирам постојање Сатане. Ипак, не мислим да су људи тврдили да су имали искуство Сатане на потпуно исти начин на који су мистичари тврдили да су имали искуство Бога. Узмимо на пример некога ко није хришћанин – Плотина. Он признаје да је искуство понекад неизрециво, објекат је објекат љубави, и према томе не објекат који узрокује страх и гађење. Ефекат тог искуства је како бих рекао изнесен, односно мислим да је валидност изнесена у записима о животу Плотина. У сваком случају разумније је да претпоставимо да је имао такво искуство уколико прихватимо Порфиријев опис Плотина као љубазног и благе нарави.

Р: Чињеница да веровање има добар морални ефекат на човека није никакав доказ у корист његове истинитости.

К: Није, али уколико би заправо било могуће доказати да је управо веровање одговорно за добар ефекат на човеков живот, сматрао бих то као претпоставку у корист неке истине, у сваком случају на позитиван део тог веровања, а не на његову целокупну валидност. Ја користим особине живота као доказ у корист мистикове истинитости и разумности радије него као доказ истинитости његових веровања.

Р: Али, чак ни за то ја не мислим да је икакав доказ. Ја сам имао искуства која су значајно променила мој карактер. Тада сам мислио да је у сваком случају промена на

боље. Та искуства су била важна, али она нису укључивала постојање ичега ван мене, и да сам мислио да јесу, та чињеница да је целокупан ефекат био добар не би био доказ да сам у праву.

К: Не, али мислим да би добар ефекат потврдио Вашу истинитост при описивању искуства. Молим Вас запамтите да не кажем да би мистичке медитације или интерпретације искуства требало да буду имуне на расправу или критику.

Р: Очигледно је да карактер младог човека може бити, а често и јесте, под утицајем доброг читањем о неком великом човеку из историје, и може се десити да је тај велики човек из историје мит и да није постојао, али тај дечко је подједнако под утицајем доброг и да овај велики човек јесте постојао и да није. Било је таквих људи. Плутарх у своме делу *Славни ликови антике* као пример узима Ликурга који засигурно није постојао, али можете бити под јаки утицајем читајући о Ликургу и имајући утисак да је он постојао. Тада бисте били под утицајем објекта којег волите, али то би био непостојећи објекат.

К: Слажем се са Вама. Наравно да човек може бити под утицајем лика из књижевности. Без улажења у то шта тачно утиче на њега (ја бих рекао права вредност), мислим да су ситуације таквог човека и мистика другачије. На крају крајева, човек који је под утицајем Ликурга нема неодољиви утисак да има искуство на неки начин крајње, коначне реалности.

Р: Не мислим да сте у потпуности схватили поенту овога о историјским личностима – овим неисторијским личностима у историји. Ја не претпостављам оно што Ви зовете „ефекат разлога“. Ја претпостављам да је младић читајући о овој личности и верујући да је он стваран, у стању да га воли – што је веома лако да се деси, али ипак он воли фантома.

К: У једном смислу он воли фантома, и то је потпуно тачно, али у смислу да воли Х или У који не постоје. Али у исто време није фантом оно што младић воли; он опажа праву вредност; идеју коју он препознаје као објективно вредну, и то је оно што побуђује његову љубав.

Р: Па, у истом смислу смо то имали мало пре са ликовима из књижевности.

К: Да, у једном смислу човек воли фантома, што је потпуно тачно. У другом смислу он воли оно што опажа да је вредност.

Морални аргумент

Р: Али, зар Ви сада не кажете да је Бог оно што је добро или потпуни скуп онога што је добро – систем онога што је добро и према томе кад год млад човек воли било шта што је добро он воли заправо Бога. Да ли је то оно што ви желите да кажете, јер ако јесте, онда би требало мало на томе да се задржимо.

К: Не кажем, наравно, да је Бог потпуни скуп или систем онога што је добро у пантеистичком смислу. Ја нисам пантеиста, али мислим да свако добро на неки начин рефлектује Бога и исходи из Њега. У том смислу човек који воли оно што је заиста добро, воли Бога чак и ако се Богу не обраћа. Но, слажем се да валидност такве интерпретације човековог понашања очигледно зависи од познања егзистенције Бога.

Р: Да, а то је оно што би тек требало да буде доказано.

К: Управо тако, али ја сматрам метафизички аргумент ту као потпору, а ту се разилазимо.

Р: Видите, ја осећам да су неке ствари добре а неке лоше. Волим ствари које су добре, оне за које мислим да су добре, и мрзим ствари за које мислим да су лоше. Не видим да су неке ствари добре зато што учествују у Божанској доброти.

К: Да, али какво је Ваше оправдање за разликовање добра и зла, или како Ви видите дистинкцију између њих?

Р: Немам ништа више оправдања за разликовање добра и зла него за разликовање плавог и жутог. Шта је моје оправдање да разликујем плаво од жутог? Могу да видим да су различити.

К: То је одлично оправдање, слажем се. Разликујете плаво од жутог уз помоћ вида, а уз помоћ које способност разликујете добро од лошег?

Р: Уз помоћ својих осећања.

К: Путем осећања. Па, то је оно што сам питао. Мислите да добро и зло имају просто референцу са осећањима?

Р: Па, зашто један тип предмета изгледа жуто, а други изгледа плаво? Могу Вам мање—више дати одговор на то питање захваљујући физичарима, а зашто мислим да је једна ствар добра а друга лоша, вероватно постоји неке врсте одговор на то, али се није улазило у то на исти начин, тако да Вам га ја не могу дати.

К: Па, хајде да узмемо на пример заповедника Белзена.¹⁰ То се Вама чини као непожељним и злим, а и мени такође. Адолфу Хитлеру претпостављамо да је изгледало као нешто добро и пожељно, и претпостављам да морате признати да је оно што је за Хитлера било добро, да је за Вас зло.

Р: Па, ја не бих ишао тако далеко. Мислим, људи могу чинити грешке у томе као што могу и у другим стварима. Уколико имате жутицу видите ствари као да су жуте, иако нису жуте. Ви правите грешку.

¹⁰ Bergen-Belsen је концентрациони логор из Другог светског рата где је побијено око 50000 људи. Управник кампа је био Јозеф Крамер.

К: Да, неко може чинити грешке, али може ли се направити грешка ако је просто питање референце са осећањима или емоцијама? Сигурно да би Хитлер био једини судија о томе шта утиче на његове емоције.

Р: Било би потпуно исправно рећи да нешто утиче на његове емоције, али могу се рећи између осталог многе ствари поводом тога, да ако ова врста ствари има такав утицај на Хитлерове емоције, онда Хитлер има потпуно другачији утицај на моје емоције.

К: Засигурно. Онда, према Вашем гледишту, не постоји објективни критеријум изван емоција за осуђивање понашања заповедника Белзена.

Р: Ништа више него што има далтониста који треба да процењује боје. Зашто интелектуално осуђујемо далтонисту? Није ли то зато што он припада мањини?

К: Ја бих рекао зато што му недостаје оно што обично припада људској природи.

Р: Да, али да он припада већини, ми онда не бисмо то рекли.

К: Онда, Ви бисте рекли да нема критеријума изван осећања који би омогућио некоме да разликује понашање заповедника Белзена од, рецимо, сер Стафорда Крипса¹¹ или Кентерберијског надбискупа.

Р: Осећање је више поједностављено. Морате узети у обзир последице деловања и осећања према тим последицама. Видите, можете се расправљати око тога да су одређене врсте појава оне које ви волите, а друга врста су оне које не волите. Онда морате узети у обзир последице деловања. Можете слободно рећи да су последице деловања заповедника Белзена биле болне и непријатне.

К: И заиста су биле, слажем се, веома болне и непријатне свим људима у логору.

Р: Да, али не само људима у логору, него и онима који су били ван њега и размишљали о томе.

К: Да, савим тачно и онима који су размишљали о томе. Управо је ту моја поента. Ја то не одобравам и знам да Ви то не одобравате, али ја не видим на којој основи ви то не одобравате, јер на крају крајева, заповеднику Белзена су те радње биле веома пријатне.

Р: Да, али мени није ништа мање потребна основа у том случају, него у случају опажања боја. Има људи који мисле да је све жуто, има људи који болују од жутице, и ја се не слажем са овим људима. Не могу доказати да нису све ствари жуте, јер за то доказа немам, али већина се слаже са мном да нису све ствари жуте, и већина се слаже са мном да је заповедник Белзена чинио грешке.

¹¹ Sir Richard Stafford Cripps (1889–1952), британски политичар, лабуриста.

К: Па, да ли Ви прихватаате икакве моралне обавезе?

Р: Па, да бих одговорио на то требало би ми више времена. Практично говорећи – да. Теоретски говорећи требало би дефинисати „моралну обавезу“ веома опрезно.

К: Да ли мислите да реч „требати“ има просто емоционалну конотацију?

Р: Не, ја не мислим тако зато што, као што сам мало пре рекао, мора да се рачуна на последице деловања, и мислим да је исправно понашање оно које би највероватније дало највећу могућу равнотежу у унутарњим вредностима свих могућих деловања у одређеним околностима, и морате рачунати на могуће последице својих деловања у размишљању о томе шта је исправно.

К: Па, поменуо сам моралну обавезу зато што мислим да је то један од приступа питању егзистенције Бога. Огроман број људи прави, и одувек је правио, неку разлику између исправног и погрешног. Већина има неку свест о моралном закону и обавези у моралној сфери. Моје је мишљење да се опажање вредности и свесности о моралном закону и обавези најбоље објашњавају кроз хипотезу трансцендентне основе вредности и трансцендентног даваоца моралног закона. Сматрам под „даваоцем моралног закона“ арбитрарног аутора моралног закона. Мислим да заправо модерни атеисти који су аргументовали на обрнут начин: „нема Бога, према томе нема апсолутних вредности и апсолутног закона“ радили то на сасвим логичан начин.

Р: Ја не волим реч апсолутан. Не мислим да постоји ишта апсолутно. Морални закон, на пример, је променљив. У једном периоду развоја људске расе, скоро сви су мислили да је канибализам дужност.

К: Па, ја не видим да су разлике у моралним судовима икакав конклузиван аргумент против универзалности моралних закона. Хајде да претпоставимо за тренутак да постоје апсолутне моралне вредности, чак и уз ту хипотезу било би очекивано да различите индивидуе и различите групе имају другачије увиде у те вредности.

Р: Склон сам да верујем да је „требати“, да су осећања која неко има у вези са „требати“, просто ехо онога што му је у детињству било речено од стране родитеља и дадиља.

К: Па, питам се да ли може у потпуности бити објашњена идеја „требати“ просто под условима родитеља и дадиља. Заиста не видим како то може бити пренесено некоме под другачијим условима него самоме себи. Чини се да ако постоји морални кодекс који је над људском савешћу, да ако је тај морални кодекс одвојен од постојања Бога онда је неинтелигибилан.

Р: Онда морате рећи још једну или две ствари. Или се Бог обраћа веома малом проценту човечанства, што би укључивало и Вас, или Он намерно говори ствари које нису истините када се обраћа савести примитивних људи.

К: Па, видите, ја не сугеришем да Бог заправо диктира моралне норме нечијој савести. Људске идеје садржаја моралног закона у потпуности зависе од образованости и окружења, и човек мора да употребљава свој разум у процењивању вредности тренутних моралних идеја сопствене социјалне групе. Ипак, могућност критиковања прихваћеног морала претпоставља да постоји један објективан стандард, и да постоји идеални морални ред, који се сам намеће (мислим на облигаторни карактер који може бити препознат). Мислим да је признавање оваквог идеалног моралног реда део признавања контингентности. То имплицира постојање стварног заснивања од стране Бога.

Р: Али, мени се чини да су одувек родитељи или неко њима сличан били они који су поставили моралне законе. Постоји пуно земаљских даваоца закона и то би објаснило зашто су људске савести тако зачуђујуће различите на различитим местима и у различитим временима.

К: То помаже да се објасне разлике у перципирању појединих моралних вредности које су другачије неизразиве. То би помогло да се објасне промене у сфери моралног закона и садржаја перципираног од стране ове или оне нације, ове или оне индивидуе. Али, форма онога што Кант зове категорички императив „требати“, ја заиста не видим како је могуће да може бити пренесено некое од родитеља или старатеља зато што не постоје услови, које бих ја сада могао да видим, под којима би то могло да се објасни. Не може бити другачије објашњено него самим собом, јер ако једном дефинишемо то под другим условима него под самим собом, онда нам објашњење бежи. То није више морално „требати“. То је онда нешто друго.

Р: Па, ја мислим да је смисао тог „требати“ ефекат нечијег замишљеног неодобравања. То може бити Божије замишљено неодобравање, или нечије друго замишљено неодобравање. Мислим да је то оно што се мисли под „требати“.

К: Чини ми се да спољашњи обичаји, табуи и ствари те врсте могу најпростије бити објашњене просто кроз окружење и образовање, али чини ми се да све то припада материји закона, садржају. Идеју „требати“ као такву човеку никада не може пренети поглавица племена нити било ко други. Не постоје други услови у којима би се то могло пренети. Чини ми се да у потпуности...

Р: Али, ја не видим разлога да кажете тако нешто – мислим, сви ми знамо за условни рефлекс. Знамо да животиња, ако се редовно кажњава за одређено дело, после одређеног времена ће почети да се уздржава од тога. Не мислим да се животиње уздржавају говорећи у себи: „господар ће бити љут ако урадим то“. Животиња има осећај да то није ствар коју би требало да учини. То исто радимо и ми себи, то и ништа више.

К: Не видим разлога за претпоставку да животиња има савест или моралне дужности; и засигурно не посматрамо животињу као морално одговорну за дела непокорности. С друге стране, човек има свест о моралним вредностима и дужностима. Не видим разлога за претпоставку да неко може васпитавати све људе као што васпитава

животињу, и чак и да може не мислим да би сте Ви то радили. Ако је бихевиоризам тачан, онда нема објективне моралне дистинкције између, рецимо, цара Нерона и Св. Фрање Асишког. Не могу одолети утиску, лорд Раселе, да Ви сматрате понашање заповедника Белзена као морално неприхватљиво, и да се Ви не би ни под каквим околностима понашали тако, чак и ако бисте мислили или имали разлога да мислите да могућа равнотежа среће људског рода може бити повећана уколико би се неки људи третирали на гнусни начин.

Р: Не, ја не бих имитирао понашање бесног пса. Чињеница да ја то не бих урадио, заиста не подржава питање наше дистинкције.

К: Не, али да сте на утилитаристички начин објашњавали исправно и погрешно у оквиру последица, можда би то подржавало, и претпостављам да су неки од нациста који су били бољи људи подржавали то, иако је жалосно понашати се на овакав начин, ипак, балансирање на дуже време води већој срећи. Мислим да Ви тако нешто не бисте рекли, зар не? Мислим да бисте рекли да је таква врста дела погрешна, и по себи сасвим удаљена од тога да ли је општа срећа повећана или не. Онда, ако сте спремни да тако нешто кажете, онда мислим да у крајњем случају морате имати неки критеријум осећања. По мени, то признање би коначно резултирало у признању крајње основе вредности у Богу.

Р: Мислим да смо упали у забуну. Није директно осећање према чину оно по коме ја судим, већ пре осећање према последицама. Не могу да пронађем никакве околности у којима би таква врста понашања, као ова о којој сте говорили, чинила икакво добро. Не могу да замислим околности у којима би оне имале позитивне последице. Мислим да особе које верују у постојање таквих околности заварavaju себе. Но, да постоје околности у којима би било позитивних последица, онда бих ја био приморан, додуше нерадо, да кажем: „па, ја не волим ове ствари, али морам да им се покоравам“, као што се покоравам казненом закону, иако се изузетно противим кажњавању.

Закључне речи

К: Па, можда је време да сумирам своју позицију. Расправљао сам о две ствари. Прво, да постојање Бога може бити философски доказано, и то метафизичким аргументом. Друго, да једино постојање Бога може дати смисао људском моралном и религиозном искуству. Лично, мислим да Ваш начин посматрања људских моралних судова неизбежно води у контрадикцију између оног што захтевају Ваша теорија и Ваши сопствени спонтани судови. Штавише, Ваша теорија објашњења моралних дужности није објашњење. Што се тиче метафизичког аргумента, ми смо наочиглед сагласни да се оно што ми називамо светом састоји од контингентних бића, то јест од бића која немају своје сопствено постојање. Ви кажете да низ догађаја нема потребе за објашњењем. Ја кажем да ако нужно биће не би постојало, биће које мора да постоји и које не може да не постоји, ништа не би постојало. Бесконачност низа контингентних бића, чак и ако би била доказана, била би ирелевантна. Нешто постоји; према томе, мора да постоји нешто што има обзира према овој чињеници, биће које је изван низа кон-

тигентних бића. Да сте ово признали могли смо да дискутујемо да ли је ово биће персонално, добро, итд. О ономе што јесмо причали, да ли има или нема нужног бића, ја мислим да се ту слажем са већином класичних философа. Ви тврдите да су постојећа бића просто овде, и да ја немам оправдања за постављање питања објашњења њиховог постојања. Волео бих да истакнем да такву позицију логичка анализа не може да подржи јер она изражава философију која је и сама у потрази за доказима. Мислим да смо се мимоишли зато што су наша схватања философије радикално различита. Чини ми се да оно што ја зовем делом философије, Ви зовете целокупном философијом. Чини ми се, ако ми опростите што ћу тако рећи, да поред Вашег система логике – оног што Ви зовете модерном логиком насупрот застарелој логици (тенденциозан придев), Ви подржавате философију коју логичка анализа не може да подржи. Након свега, проблем Божијег постојања је егзистенцијалан проблем где се логичка анализа не бави директно са проблемима егзистенције. Према томе, чини ми се, говорити да су термини који су укључени у један скуп термина бесмислени само зато што нису адекватни са терминима који се користе у другом скупу проблема, јесте исто што и претпоставити од почетка природу и садржину философије, а то је по себи философски чин који захтева оправдање.

Р: Па, волео бих да кажем пар речи којима бих сумирао свој став. Прво, што се тиче метафизичког аргумента: ја не признајем конотације таквих термина као што су „контингентност“ или могућност објашњења у смислу о. Коплстона. Мислим да реч контингентно неизбежно сугерише могућност нечега да просто нема оно што можемо назвати акцеденталним карактером, да просто буде овде, и не мислим да је то тачно осим у каузалном смислу. Можете понекад дати каузално објашњење једне ствари као да је она последица једне друге, али то је просто реферисање једне ствари на неку другу и ту нема – по мом мишљењу – објашњења ичега у смислу о. Коплстона, нити има смисла називати стварима „контингентним“ зато што нема ичега другог што би оне могле да буду. То је оно што имам да кажем о томе, али волео бих да кажем пар речи о оптужбама о. Коплстона да ја сматрам логику за целокупну философију. То је ван сваке сумње нетачно. Ја уопште не сматрам логику за целу философију. Мислим да је логика есенцијални део философије и логика мора бити коришћена у философији, и у томе мислим да смо Ви и ја сложни. Када је логика коју Ви користите била нова – у Аристотелово време мора да се подигла велика прашина око ње. Аристотел је направио поприлично буке око те логике. Данас је постала стара и уважена, и не морате да правите толику буку због ње. Логика у коју ја верујем је у поређењу са овом нова и због тога морам да имитирам Аристотела у дизању узбуне око ње, али ја не мислим да је то целокупна философија – ни у ком случају. Мислим да је важан део философије, и кад кажем то, ја не налазим значење ове или оне речи, то је позиција детаља заснованог на оном што сам пронашао о значењу неке речи из разговора о њој. То није општи став да су све речи које се користе у метафизици бесмислица, или било шта слично што ја уопште не подржавам. Што се тиче моралног аргумента, ја заиста налазим да кад неко студира антропологију или историју, налази људе који мисле да је њихова морална дужност да изведу дело за које ја мислим да је гнусно, и према томе, засигурно не могу приписати Божанско порекло садржини те моралне дужности, на шта ме о. Коплстон није ни терао. Мислим да чак и форма моралне дужности, када узима облик уживања

у једењу свог сопственог оца и шта све не, не представља ништа лепо и племенито (те према томе, не могу приписати божанско порекло овом смислу моралних дужности), већ мислим да им се пре може приписати штошта друго.¹²

превод са енглеског и коментари:
Лазар Николић

DEBATE ON THE EXISTENCE OF GOD

**Bertrand Russell v.
Fr. Frederick Copleston**

Summary: This famous Debate of Fr. Copleston and Bertrand Russell on the Existence of God was a Third Programme broadcast of the British Broadcasting Corporation (BBC Radio) in 1948. In this famous debate, Fr. Copleston and sir B. Russel briefly discussed on various arguments concerning the existence of God by opposing their points of view.

Key words: God, philosophy, metaphysics, argument from contingency, religious experience, moral argument

¹² Иако је ова дебата изазовнија философски него богословски, она нам на одличан начин показује снажну повезаност Западне философије и теологије. Наиме, вишевековно богословствовање Западних писаца у метафизичком кључу који је наслеђен из прехришћанске Грчке мисли, довео је, унеколико до „немогућности раздвајања теологије и философије“. Античка метафизика је формирана у философији паганске средине. Ту је божански принцип, иако узвишен, ипак иманентан свету јер је под утицајем његових закона и његове неотклоњиве нужности. Покушај да се таквом апаратуром античке метафизике објасни Трансцендентно Биће довео је у крајњем до савремене ненаклоности теологији у ширим круговима интелигенције. Нераздвојива повезаност метафизике и теологије на Западу је резултирала чињеницом да је свако напуштање метафизике уједно и напуштање идеје о Врховном Бићу. Тај процес је започео Декартом, а кулминирао у узвику Ничеа: „Бог је мртав“. Види: Mario Ruggenini, *Odsutni Bog*, превод: М. Фридл, Деметра, Загреб 2005, 63–65. С тог аспекта је разумљиво размисоилажење Коплстона и Расела јер потоњи одбацује традиционалну метафизику као такву. Исток се није суочио са оваквом врстом проблема захваљујући темељном преформулисању (преумљењу *μετάφυσica*) грчког начина размишљања. На томе можемо захвалити Светим Оцима Кападокије како то емфатично истиче митрополит пергамски Јован Зизјулас. Види: Ј. Зизјулас, „Допринос Кападокије Хришћанској мисли“ у *Православна Теологија*, уредник: Р. Биговић, Богословски Факултет СПЦ, Београд 1995. Блискост оваког окретања ка Личности(ма) а не Бићу Божијем са неким савременим егзистенцијалистичким правцима захтева тематизацију посебне врсте и обима.

ТАЈНА ПЕДЕСЕТНИЦЕ*

**Протојереј
Георгије Флоровски**

Ајсџракџ: На дан Педесетнице Дух Свети није сишао само на Ајосџоле, већ је сишао на све који су били са њима, на читаву Цркву. У Цркви Педесетница постојаје вечна кроз ајосџолско прејемство. Посебна улога ејискојаша се састоји од тога да буде орган ајосџолској прејемства.

Кључне речи: Црква, ејиској, ајосџолско прејемство, саборност, Свете тајне

Црква је једна. Али то не значи просто да постоји само једна Црква, него и да је Црква јединство. У њој је човечанство преведено у нови начин постојања (= егзистенције) тако да себе може да усаврши у јединству са иконом живота Тројице. Црква је једна у Духу Светоме и Дух је „тумачи“ у целовитом и савршеном Телу Христовом. Црква је пре свега једна у свези Тајни. Другачије речено, Црква је једна у Педесетници, која је дан тајинског утемељења и освећења Цркве када су се сва пророштва о њој испунила. У тој „страшној и непојмљивој прослави“ Дух Утешитељ силази и улази у свет у коме Он никада раније није био присутан на начин на који је сада делао. Сада Он улази у свет да у њему борави и да буде свемоћни извор преображења и обожења. Дар и силазак Духа били су јединствено и непоновљиво Откровење. На тај дан, на тренутак, непресушан извор воде живе и вечног живота, био је објављен овде на земљи.

Педесетница, стога, јесте пуноћа и источник свих Светих Тајни и светотајинских радњи, једини и непресушни извор свих тајни и духовног живота Цркве. Боравити и живети у Цркви подразумева учешће у Педесетници. Штавише, Педесетница постаје вечна кроз апостолско прејемство које представља непрекидност јерархијских рукоположења у коме је сваки део Цркве свакога тренутка органски сједињен са првобитним извором. Линија силе долази из Горњице. Апостолско прејемство није само канонски скелет Цркве. Уопште говорећи, јерархија је превасходно харизматско начело и она је „служба Тајни“ или „божанске икономије (= домостроја)“. И управо у овој способности јерархија представља орган католичанског јединства Цркве. То је јединство благодати. Она је за Цркву оно што је циркулација крви за људско тело. Апостолско прејемство није толико канонско колико тајинско утемељење Црквеног јединства. Он се пре односи на божанску него на људску страну у Цркви. Историјски, Црква кроз свештенство остаје једна. Управо је непрекидност апостолског прејемства сукцесивних рукоположења оно што читаву Цркву од јединства Духа омеђује у јединство тела. А ту постоји само један пут и само један приступ: приступити и пити са јединог извора живота једном откривеног.

* Овај чланак је изворно објављен у *The Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius*, No. 23 (London, 1934), 29–35.

Нарочита улога епископа јесте да буде орган апостолског прејемства. Епископ се разликује од свештеника по својој моћи да рукополаже и само по овоме. Али ово није само канонска повластица нити је то само моћ јурисдикције. То је моћ светотајинског делања која надилази свештеника. У славењу Евхаристије епископ нема првенство над свештеником и никада га не може ни имати, пошто свештеник има потпуну моћ да савршава, пошто је сваки свештеник првенствено постављен ради служења евхаристијске жртве. Као савршитељ божанске Евхаристије свештеник је служитељ и градитељ црквеног јединства. Јединство Тела Христовог извире из из јединства евхаристијске вечере. Али у поређењу са њим, епископ има своју посебну дужност у зидању црквеног јединства, не као приносилац бескрвне жртве него као онај ко одређује. Тајна Вечера и Педесетница су нераздвојиво повезане једна са другом. Утешитељ се појавио када је Син био прослављен својом смрћу на крсту. Али то су још увек две Тајне које се не могу међусобно мешати.

Исто важи за обоје: епископ је изнад свештеника и Педесетница кроз епископат постаје свеопшта и вечна. Штавише, свака помесна Црква кроз епископа, или, да кажемо још директније, у свом епископу, јесте укључена у католичанску пуноћу Цркве као целине. Кроз свога епископа она је повезана са прошлостју и древностју. Кроз свога епископа она бива део живог организма Тела свеопште Цркве. Јер је сваки епископ рукоположен од стране многих епископа у име неподељивог епископата. У свом епископу свака појединачна Црква надраста и трансцендира своја сопствена ограничења и долази у контакт са другим Црквама, не само у контексту братске љубави и сећања, него и у јединству светотајинског и благодатног живота.

Свака локална Црква такође налази свој центар и своје јединство у епископу, не толико због тога што је он њена локална глава и пастир, већ због тога што је она кроз њега укључена у тајинску „саборност“ („католичност“) тела Цркве за сва времена. „Ми потврђујемо да је рукополагање епископа толико неопходно за Цркву да без њега Црква није Црква и хришћанин није хришћанин, и да се тако чак ни не може назвати. Јер епископ је наследник (= прејемник) апостола кроз полагање руку и призив Духа Светога и примање дарова од Бога да дреши и везује. Он је жива икона Бога на земљи, и због Божјег деловања и силе Духа Светога он је изобилни извор свих Тајни Васељенске Цркве којима се постиже спасење. Ми сматрамо да је епископ неопходан Цркви као што је дисање неопходно човеку и као што је сунце неопходно свету“ (*Писмо источних патријараха епископима Велике Британије*, 1793, пар. 10).

На дан Педесетнице, Дух није сишао само на апостоле већ и на оне који су са њима били присутни. Није сишао само на Дванаесторицу него на многе (упореди Златоустове *Беседе* и његово тумачење *Дела Апостолских*). То значи да је Дух сишао на читаву рану Цркву која се налазила у Јерусалиму. Али иако је Дух један, дарови и службе у Цркви су веома различити. Тако, иако је Дух сишао на све само је Дванаесторици даровао силу и звање свештенства обећано им од нашег Господа у време док је био у телу. Нарочита црта свештенства није постала замућена свеопштом пуноћом Педесетнице. Али истовременост овог саборног излива Духа нбa читаву Цркву сведочи чињеницу да је свештенство установљено унутар *саборности* Цркве.

Са овиме је директно у вези забрана (IV Васељенски сабор, правило 6.) рукоположења „уопштено“ или „апстрактно“ (тј. без назначења за коју се конкретно Цркву

или заједницу рукополаже). Тајно рукоположење је такође забрањено. Оно увек мора бити јавно и отворено, у самој Цркви, испред народа и пред народом. Штавише, учествовање „народа“ у самом рукоположењу је неопходно, и оно није само благочестиво посматрање које прати молитве. Узвикивање „аксиос“ или „амин“ није само пратња него и сведочење и прихватање. Сила рукоположења је дарована епископима и само епископима. Али она им је дата унутар Цркве као пастирима одређеног стада. И они мог и треба да остваре ову силу само у *саборности* Цркве и уз сагласност читавог Тела – дакле, свештеника и народа – а не на неки „општи“ или „апстрактни“ начин. То значи да епископ треба да пребива у Цркви и Црква у епископу.

Древна одредба да епископ треба да буде рукоположен од стране двојице или тројице епископа нарочито је значајна (Апостолско правило 1.). Последице овог захтева су сасвим очигледне (уп. Мт. 18, 16: „да свака реч остане на устима два или три сведока“). Али шта сведоче епископи који рукополажу? Приликом рукоположења епископа ни један епископ појединачно не може да делује за себе као епископ одређене и посебне помесне Цркве и он као такав остаје странац иако се то рукоположење тиче сваке дијецезе или епископије. Он делује као представник саборности са-епископа, као члан и удеоничар у саборности. Уз ово се подразумева да ти епископи припадају посебним дијецезама и као активни епископи нису одвојени од свога стада. Сваки од са-рукоположитеља дела у име Католичанске саборности и пуноће (уп. I Васељенски Сабор, правило 4: „Прикладно је да епископ пре свега буде постављен од свих (епископа) у области. А ако је то отежано, или због хитне потребе, или због удаљености, од свих нека се најмање тројица сакупе на једно место, а од свих нека буде сагласност прибављена гласањем преко писама, тада нека се учини рукоположење (хиротонија). А ваљаност одлуке тога чина нека буде предочена митрополиту сваке области – епархије“.

Опет, то није само канонски или административни или дисциплински показатељ. Јер тамо је тајинска дубина. Ширење апостолског прејемства није могуће ако је одвојено од нераскидиве *саборности* Цркве. Апостолско прејемство никада не може бити одвојено или отцепљено од органског контекста живота одређене Цркве иако има своје божанске корене. У римском обреду један епископ рукополаже сам али је неопходно присуство „сведока“ или „помоћника“ који потврђују пуноћу и саборност светотајинског деловања. Главна тачка се овде налази у сарадњи читаве Цркве чак и ако се она има само кроз дозволу и ако је представљена само симболички. У нормалним условима Црквеног живота, апостолско прејемство не треба никада да буде сведено на апстрактно побројавање узастопних рукоположења. У древна времена апостолско прејемство је обично представљало пре свега прејемство одређене катедре, опет у одређеној локалној саборности. Апостолско прејемство није представљало самодовољни ланац или поредак епископа. Оно је орган и систем црквеног јединства. Штавише, не само „свети чин“ (*ordo*) него и „сила свештенства“ (*jurisdictio*) подударују се у благодати. „Јурисдикција“ означава конкретизацију епископске силе и достојанства, и она постоји управо ради саборности – органског јединства са одређеним телом црквеног народа. Због тога одвојено од „јурисдикције“ која је као таква сама довољна епископском положају, сила рукоположења не може бити остварена. Због тога „апстрактно“ рукоположење не може бити признато као „пуноважно“ (*valida*), пошто је оно не само „незаконито“ (*illicita*) него и тајински непотпуно.

Јер сваки прекид канонске свезе у исто време подразумева неоспорно губљење благодати, тј. изолацију, отуђивање, занемаривање, светотајински заборав, ограничење црквеног гледишта и повлачење љубави. Јер апостолско прејемство и јесте установљено ради јединства и саборности и никада не сме да постане средство ексклузивности и поделе.

Апостолско прејемство се не исцрпљује непрекиднопћу свештенства од времена апостола. Апостолско прејемство не сме да буде одвојено од апостолског предања и у ствари никада и није. Апостолско предање није само историјска реминисценција, нити верност предању једноставно значи тврдоглаво инсистирање на ономе што је древно а још мање је то захтев за архаичним саображајем садашњости манирима и стандардима прошлости. Предање није црквена археологија него духовни живот. То је памћење Цркве. То је, пре свега, непрекинута бујица духовног живота која долази из Горњице. Верност предању није, дакле, верност самој старини, већ је то жива веза са пуноћом црквеног живота. Верност предању је истоветно учествовању у Педесетници и предање представља пуноћу Педесетнице. „А када дође Дух истине, он ће вас увести у сваку истину“ (Јн. 16, 13). Уопште говорећи, предање није толико принцип самоочувања и одржања, него је више (принцип) напретка и усмеравања – почетак живота, обновљења и узрастања. Апостолска времена нису само један спољашњи пример који треба да имитирамо и да му се дивимо, него унутрашњи извор или искуство живота у благодати. Предање је моћ подучавања, исповедања (вере), сведочења, и оно се објављује из дубине искуства Цркве која увек остаје иста и недирнута. А та „моћ подучавања“ (*potestas magisterii*) је укључена у апостолско предање и на њему заснована. Моћ подучавања је дарована нарочито епископату – то је најапостолскија „моћ“.

Али ова „моћ“ је у служби католичанске пуноће Цркве. *“De omnium fidelium ore pendemus, quia in omnem fidelem Spiritus Dei spirit”*. Јерархија у својој способности да подучава представља уста Цркве. Ово не значи да јерархија преузима кредибилитет подучавања од црквеног народа, пошто га она прима од Духа Светога, као „помазање истином“ (*charisma veritatis certum*) према речима Св. Иринеја Лионског, у Светој Тајни Рукоположења. Али то је моћ или сила да изрази и сведочи веру и искуство Цркве. Јерархија подучава као један орган Цркве. Стога је она ограничена „сагласношћу Цркве“ (*e consensu ecclesiae*), и још једном наглашавамо, не толико канонског поретка колико као потврда духовног живота. Само је јерархији дато право да подучава и да сведочи у Цркви.

Али јерархија није самодовољно и савршено „учитељско тело“ унутар Цркве. Јерархија подучава на католичански начин само онда када у себи истинито држи и садржи Цркву. Свака локална Црква има право на „глас подуче“ само у личности свог епископа, што опет, не искључује право на слободу мишљења. С друге стране и епископ има „право да подучава“ само унутар Цркве, само на стварном сабрању свог народа и стада. Епископ добија силу и могућност да подучава не од свог стада него од Самога Христа, у Којем службом подучавања он (= епископ) учествује благодаћу апостолског прејемства. Али моћ да буде срце свог народа му је дарована, а народ такође има право и обавезу да сведочи, да даје сагласност и да је не даје, у трагању за потпуном једногласношћу и пуноћом *саборности*.

Моћ подучавања је, дакле, заснована истовремено на две ствари. То је, прво, непрекидност духовног живота у Цркви која је „пуноћа Онога који све испуњава у свему“ (Еф. 1, 23). Сав значај и велелепије хришћанског живота лежи у примању Духа. У заједници са Духом ми улазимо кроз Свете Тајне и ми се морамо упињати да будемо испуњени Духом у молитви и делима. Ова заједница конституише тајну нашег унутрашњег живота. Али чак и тада се подразумева да припадамо Цркви и да смо њени чланови. Сваки индивидуални животни пут је такође, укључен у *саборност*. А то значи да је условљен и ограничен апостолским прејемством. Друго, васељенска заједница свих времена или јединство у Светим Тајнама једино је могуће кроз непрекидни свештенички низ. Историјски развој Цркве, њен органски интегритет у откривању темељног „*depositum fidei*“ је на исти начин заснован на апостолском прејемству. Католичанска пуноћа учења Цркве за нас је једино могућа кроз апостолско прејемство које надилази историјски релативизам појединачних епоха и које такође служи као провера унутрашњег разликовања шта је променљиво а шта постојано. Слобода теолошког истраживања и мишљења налази за себе подршку и утемељење у јерархијском „помазању истином“. Управо нам апостолско прејемство дозвољава да се уздигнемо изнад и изван духа нашег времена и да уђемо у пунину истине.

Уопште говорећи, делотворност и стварност Светих Тајни не зависи од вере онога ко у њима учествује. Јер се Свете Тајне савшавају силом Божјом а не људском, и слабост и несавршеност појединог свештеника постаје савршена тајинским учествовањем читаве Цркве у његовом делу – Цркве која га је назначила и овластила да савшава „службу Светих Тајни“. Међутим, упркос овоме, ипак је тешко могуће изоловати савсим објективно–благодатни моменат у Светим Тајнама. На пример, како може бити сачувано апостолско прејемство ако је апостолско предање разорено у духовном животу? У сваком случају, једна повреда (= штета) нанета вери не може а да се не одрази на овај или онај начин на јерархију оних заједница у којима апостолски „залог вере“ није сачуван и где је пуноћа предања умањена кршењем у историјском континуитету. Ово посебно важи за случајеве где је таква неправда према вери учињена на ономе на чему се заснива само „прејемство“, када је умањена евхаристијска вера и где је идеја свештенства постала неодређена.

Могло би се додати да је у таквим случајевима обично разорена искуствена веза са пуноћом црквеног живота како у прошлости тако и у садашњости и да је заједница постала одељена и изолована те је ту настало искуствено одвајање или шизма. Оваква изолација или усамљеност не може а да не утиче на службу Цркве чији се читав значај огледа у чувању и изразу јединства. И поново да кажемо, ово није само питање „законитости“ или „јурисдикције“. Не толико канонски колико тајински, сваки свештеник дела у име читаве Цркве – и само на овај начин Божанска служба има пуноћу тајинске вредности. Евхаристија је једна и неподељена и може бити прослављана само у оквиру светотајинских граница Католичанске Цркве. Како „дисидент“ може да служи Евхаристију?

Још је више двосмислен (= под знаком питања) континуитет апостолског прејемства у шизматичким телима, нарочито ако су она створена или чак поново успостављена управо ради тога да би подела остала трајна. Како јерархијски ланац опстаје у поде-

ли када је његов *raison d'etre* јединство. И како може шизматичка јерархија делати на корист и у име читаве католичанске Цркве? Ипак, сав црквени живот је сведочанство чињенице да је ово могуће, и да линија благодати у шизматичким телима никако није уништена и потрошена, свакако не одмах. Па ипак, не можемо да мислимо да благодат може остати нетакнута посебно због тога што се не могу оштро изоловати различити аспекти органске целине црквеног живота. Људска и историјска изолација, ако и не води до прекидања апостолског прејемства, мора га на неки начин мистички ослабити. Јер јединство у благодати може једино бити откривено у „тајни слободе“ и само кроз враћање католичанској пуноћи и заједници свако одељено јерархијско тело може повратити пуну тајинску значај. У исто време са обим повратком ту је и прихватање апостолског „залога вере“ у његовој целовитости. Апостолско прејемство је ојачано само верношћу апостолском предању и испуњавањем апостолског предања. У њиховој неподељености лежи пуноћа Педесетнице.

CONSENSUS ECCLESIAE*

(Два појашњења уз чланак професора Флоровског „Тајна Педесетнице“)

I. „Само је јерархији дато право да подучава и сведочи у Цркви“. Ово не значи да су клир и народ просто приморани на безусловно и формално поштовање епископата. То не подразумева да је „право подучавања“ својствено епископима независно од народа. Напротив, у Цркви нема простора за ексклузивност. У овом смислу, оштри контраст који постоји у Римокатоличкој Цркви између „подучавајуће“ и „учеће“ Цркве је напуштен. Исправније је говорити о *са-радњи* између свих сегмената или елемената унутар Цркве. Ја поново наглашавам да епископ има „право да подучава“ само унутар Цркве, само унутар актуелне саборности свог народа и стада. Сви су у Цркви позвани не само да искажу послушност него и да разумеју. Нарочито у питањима вере и догмата свако има своју личну одговорност. Боље је, додуше не говорити о „одговорности“ – овај термин је сувише формалан – боље је рећи да свако треба да *обишљава у истини*. Стадо не треба само да слуша него и да прима. Није ауторитет тај који у највећој мери доноси одлуке него је то унутрашњи доказ духовног живота. Унутар граница ненарушене *саборности* постоји распоређивање делатности и задатака. *На сваком месту свако је позван да буде живи пример и сведок своје вере и веровања, да подучава и да помаже свакога*. Али ово није питање. Нити је то теолошко истраживање које формално не може бити ограничено ни једном службом у Цркви. *Ово је питање о праву на догматско сведочење у цркви Цркве*.

Поново, моћ јерархије не подразумева да је истина, онаква каква јесте, аутоматски откривена епископу, силом његовог рукоположења и достојанства или да је он може открити без договарања и без заједнице без чега он, уопштено говорећи, губи сву „силу“. Ипак, њему је, и само њему, дато право да говори на *католичански* начин.

* Овај чланак је као допуна чланку „Тајна Педесетнице“ објављен у *The Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius*, No. 24 (London, 1934), стр. 28–29.

То није само канонска привилегија или обичај. Ово право је засновано на томе што је епископ тајински центар свога стада, које је са њим сједињено у јединству свето-тајинске заједнице. Чињеница да није реткост да епископи нису баш најбољи теолози није контрадикторна овој изјави. У таквим случајевима они су приморани да пронађу упориште у својим свештеницима који су ученији од њих. Ово је био чест случај у древна времена: позваћемо се на Јевсевија Кесаријског чији је главни саветник био Василије Велики. Ово, дакле, није контрадикција него указује на то да као што постоје недостојни хришћани, тако постоје и недостојни епископи. Чак и лаик може и мора да изучава, да дискутује, проповеда, пише и расправља. Он често може да се не сложи са епископом. *Али сведочење у корист Цркве је дао само епископ.* Можемо то да кажемо и овако: право на мишљење и на савет је дато свакоме, али је „сила подучавања“ резервисана само за јерархију – наравно нераздвојиво од саборне заједнице. Недостатак учених епископа данас у Православној Цркви је свакако за жаљење, али он ни на који начин није повезан са главном поставком.

Гледајући „лаичку теологију“ у Русији, тешко да се може казати да они имају снагу да поучавају на корист читаве Цркве – што ни на који начин не ограничава њихову велику историјску улогу. Јер и глас лаика се мора чути у хору Православља. Али вођа тог хора, ипак, мора бити епископ. Многи су дарови и сви су они неопходни. Међутим, само је један назначен за пастира и стадо је њему поверено. „И овце иду за њим, јер познају глас његов“ (Јн. 10, 4).

II. Нејединство унутар хришћанског света указује, наравно, на тајинску слабост, и овде ништа није јасно. Ја само желим да подвучем једну ствар. *Чињеница подела у Цркви јесте парадокс и антиномија.* Отпадање од Цркве је схватљивије него поделе у Цркви, док делотворност Светих Тајни у шизми (расколу) нема ништа са разумевањем чињенице да је сам дух поделе један нездрави симптом. Није лако развити ово размишљање пошто је то заправо један парадокс, Ипак, ја сматрам да је Запад одвојио себе од Истока и да је кривица Запада већа. Читава историја римских застрањења (девијација) сведочи о овоме и они настављају да оптерећују и Англиканску Цркву. Ипак, ово нас доводи до нове и сложене теме, наиме, до теме поделе Цркава, којој би се било мудрије вратити неком другом приликом.

превод са енглеског:
презвитер мр Александар Ђаковац

THE SACRAMENT OF PENTECOST

**Protopresbyter
Georges Vasilievich Florovsky**

***Summary:** On the Day of Pentecost the Spirit descends not only on the Apostles, but also on those who were present with them; Spirit descended on the whole of the Primitive Church. Pentecost becomes eternal in the Apostolic Succession. The peculiar function of bishops is to be the organ of Apostolic Succession.*

***Key words:** Church, bishop, Apostolic Succession, Catholicity, Sacraments*

АПОСТОЛ ПАВЛЕ – ПАСТИР ЦРКАВА*

Морна Дороти Хукер

Айспиракѝ: Овај рад се бави Павловим односима са једном од његових Цркава, оном у Коринџу, и заснован је на следећим пасусима: 1. Кор. 1, 1 – 2, 5; 3, 1–17; 11, 17–26; 12; 13; 14, 1–19.26–33; 15, 1–28.35–57, 2. Кор. 1, 1–7; 4, 5–12.16–18; 5; 6, 1–10.

Кључне речи: Апостол Павле, Црква, Посланице Коринћанима, еизеџеза, библистѝка

Нема сумње да је Павле био први велики теолог хришћанске Цркве. Па ипак он није писао никакву „систематску теологију“ онако као што су то чинили каснији теолози. Оно што је он за собом оставио је био низ писама (посланица), упућених одређеним ситуацијама, и намењених одређеним проблемима и потешкоћама који су се јављали у раним хришћанским заједницама. Исход је оно што имамо у овим писмима – „примењена“ пре него „теоријска“ теологија – примена хришћанске вере на одређене проблеме веровања и понашања. Ово значи, међутим, да нам је јако тешко да схватимо „читавог“ Павла, јер је запис његовог учења непотпун. Пошто је писао хришћанима, он није морао да објашњава својим читаоцима основне црте њихове вере; нормално, он је могао да претпостави ова основна веровања, и он их помиње само како би показао оправданост онога што говори, или да би исправио неке неспоразуме. Павлово богословље је стога налик леденом брегу: много тога је испод површине и невидљиво је обичном посматрачу.

Други проблем при реконструкцији Павлове мисли је препознавање Павлових писама која су „аутентична“. Иако модерном уму изгледа чудно то што су хришћански писци могли да своја писања припишу некој другој особи, ово никако није било необично за то време; они који су наследили Павла, као и они које је он подучавао, можда су мислили да је оно што они пишу Павлова порука њиховом добу, и тако – у потпуној понизности – приписали своје дело њему. Ако закључимо да неке од посланица приписаних Павлу нису његова дела то није губитак – заиста, можда је то добитак: да откријемо како је поред Павла у раној Цркви било још људи који су разумели и тумачили хришћанско Јеванђеље на овај начин; али то значи да треба опрезно користити такве посланице за реконструкцију теологије самога апостола Павла. С времена на време је ауторство већине посланица било довођено у питање, али Посланице Римљанима, 1. и 2. Коринћанима, Галатима и Филимону су обично прихваћене као темељ павловског материјала; већина научника као Павлове прихвата и 1. Солуњанима и Посланицу Филиплјанима; има више сумњи у

* Наслов изворника: Morna Dorothy Hooker, “St. Paul – Pastor of the Churches”, у Morna Dorothy Hooker & David Stacey, *Studying the New Testament*, Augsburg Fortress Publishers, Augsburg 1982, стр. 141–155.

Посланицу Колошанима, и знатног оклевања око 2. Солуњанима и Ефесцима; већина научника верује да Павле *није* писао Пастирске Посланице (1. и 2. Тимотеју и Титу), иако је могуће да оне садрже фрагменте павловских посланица. Методе коришћене у овом покушају да се одреди ауторство неке посланице укључују проучавање теолошких идеја (иако ово може да буде некако аргумент зачараног круга, јер Павлове идеје знамо само из његових посланица) и испитивање одређених речи – и теолошки значајних речи које Павле користи (или не користи) у другим посланицама, и наизглед безначајних речи као што је грчка реч *kai* (која значи „и“), пошто аутори теже да користе тако уобичајене речи по неком постојаном образцу; коришћени су рачунари да помогну у бројању, али статистичари и књижевни стручњаци, као и проучаваоци Новог Завета, још увек се нису сложили по питању закључака који могу да се донесу.

Још једна потешкоћа у покушају да се схвати апостол Павле се јавља из саме практичне сврхе ових посланица; много тога што је он написао је повезано са аспектима живота и начинима мисли који сада изгледају нејасни и неважни. Расправе око тога да ли су хришћани из незнабоштва у обавези да држе заповести јеврејског Закона, и да ли је исправно да се једе месо које се продаје на пијаци у Коринту – месо лешина животиња које су жртвоване паганским божанствима – нас више не занимају. А опет, било би погрешно закључити да су стога Павлова учења по овим питањима застарела, јер оно што Павле чини када расправља о било којем проблему који се тиче понашања јесте враћање до првих начела и примена свог схватања Јеванђеља на одређени проблем. Иако су се проблеми можда изменили, Павлово схватање односа хришћанског Јеванђеља и етичких проблема је важно и у двадесетом веку исто колико и у првом. Ако једноставно покушамо да применимо оно што је он рекао у једној ситуацији на друге, потпуно другачије проблеме, онда је, наравно, његово учење истргнуто из контекста и изгледа неважно; ако, међутим, покушамо да разумемо зашто је и када он применио своје теолошко схватање на различите проблеме, онда ово може да нам буде од помоћи када покушамо да урадимо исто и данас.

Иако Павле пише хришћанима, и не мора да им пружи основно објашњење Јеванђеља, често их подсећа на оно што он сматра средишњим – управо због тога што, опет и опет, он потврђује практичне последице ових чињеница у многим сферама. Већ смо видели једну такву објаву у 1. Кор. 15, 1–8, и напоменули како овде Павлово објашњење Јеванђеља може да се сажме у четири глагола – Христос је умро, био је сахрањен, васкрснут је и јавио се ученицима. Заиста, можемо да све ово скратимо на два глагола, јер фраза „био је сахрањен“ служи да потврди реалност смрти, баш као што речи „јавио се“ потврђују реалност васкрсења. Он је умро; Он је васкрснут; ово је по Павловом мишљењу основа Јеванђеља. Наравно, у 1. Кор. 15 Павле се посебно бави питањем васкрсења, тако да је то можда утицало на начин на који је он изражавао своју основну веру. Хајде да погледамо још један пасус, овога пута Рим. 10, 9, у којем нам Павле говори о томе шта значи хришћанско исповедање (тј. вера да је Христос Господ): то је веровање да је Бог васкрсао Христа из мртвих. Или опет, у пасусу у Филипл. 2 који смо већ проучавали, проналазимо исти образац, иако је овде коришћен појам величања а не васкрсења; али исход је био исповедање Христа као Господа. На којем год месту да

сагледамо дубину павловских посланица, проналазимо исто основно схватање Јеванђеља: Христос је умро, и Бог га је васкрсао. И нема разлога да не верујемо Павлу када нам каже (у 1. Кор. 15) да је то било предање које је он примио.

Ово „једноставно“ Јеванђеље је у позадини теолошких нејасности павловских посланица. Али наравно да оно није тако једноставно као што изгледа. За Павла, Јеврејина, проповедати о Распетом Христу – Месији – није било једноставно. У 1. Кор. 1, 23 он описује појам о распетом Месији као „саблазан за Јудеје“. То је без сумње био камен спотицања на којем је и сам Павле био растргнут. Убеђење које је он стекао – да је Исус био Месија, и да је Месија Божији отуда био разапет – значило је да је он требало поново да размотри све своје мисли о Богу и свој сопствени однос са Богом. Који је то Бог био који је делао на овај начин – који је дозволио смрт Месије? Павлу је, ван сваке сумње, васкрсењем било доказано да је он заиста овако поступио. Павле, који је претходно мислио да је његов однос са Богом био питање обазривог испуњавања Закона, открио је да у својој мисли и животу треба да направи места за распетог Месију којег је Бог васкрсао из мртвих. Али његово учење није било само саблазан за Јевреје; и нејевреји су одбацили ово учење као потпуну бесмислицу. Људи обично повезују Бога са славом и силом: каква је, онда, била ова проповед о Сину Божијем који умире у сраму и слабости? Једноставна порука о Христу распетом и васкрслем имала је далекосежне импликације.

Неке од ових импликација нам је Павле разрадио у 1. и 2. Коринћанима. Ове две посланице представљају само део Павлове преписке са Црквом у Коринту, и сигурно није лако реконструисати ситуацију у позадини; оно што знамо, међутим, јесте то да су се односи између Павла и хришћанске заједнице у Коринту погоршали, и да је изгледа проблем почео због тога што је било оних који су изазивали Павлов ауторитет и његово схватање Јеванђеља; на много начина, стога, ова је ситуација слична оној са Галатима, иако је схватање Јеванђеља које је овде изнето изгледа било пре грчко него јеврејско.

1. Коринћанима

У 1. Коринћанима видимо прве знаке проблема између Павла и Цркве у Коринту. Изгледа да су постојала два главна разлога због којих је Павле написао ову посланицу. Први је тај што је Црква писала њему (7, 1) тражећи савете за различита питања – вероватно за она којима се Павле бави у поглављима 7–15. Други је тај што су узнемирујуће вести о ставовима који преовлађују у Коринтској Цркви стигле до Павла, и ово је – за Павла – важније питање којим се он бави у поглављима 1–6.

Посланица почиње уобичајеним поздравом (1, 1–3) и благодарењем (1, 4–9). Типично, Павле овде користи речи које упућују на теме којима ће да се бави у посланици, и тиме подсећа читаоце на одређене појмове за које мисли да их они превиђају. Ово је некако нејасно у NEB (*New English Bible* – *Нова енглеска Библија* – један од савремених превода Писма на енглески језик – *прим. прев.*), али може много јасније да се види у RSV (*Revised Standard Version* – *Исправљена стандардна верзија* – још један савремени превод – *нап. прев.*): нпр. у стиху 2, где он пише онима које је Бог одвојио као своје, свој свети народ; иако NEB исправно преводи ово као „посвећен Њему“ и „за

који Он тврди да је његов“, грчки језик наговештава одређене последице које износи RSV превод: „освећенима у Христу Исусу, позваним светима“; с освртом на ситуацију у Коринту, било је добро подсетити Коринћане да су „освећени“! Израз ‘свети’ (RSV) или ‘они посвећени Богу’ (NEB) је уобичајени новозаветни термини за хришћане – а и пре овога, за оне Израилце који су били верни Богу. Павлов осећај за меру се види у стиховима 4–9 где он предметом свог благодарења чини саме дарове којима су се Коринћани изгледа разметали, тиме их подсећајући да су то дарови Божији.

У 1, 10–17 Павле се одмах осврће на вести које су му пренели „Хлојини домаћи“ (вероватно њене слуге, које су послом путовале): да има спорова и подела унутар коринтске хришћанске заједнице. Није јасно да ли су различите групе поменуте у стиху 12 имале различита веровања о Јеванђељу, или да ли је оно што се јављало у заједници била нека врста култа личности. Будући да се Павле у овим првим поглављима Посланице Коринћанима не бави нешто посебно лажним учењем, изгледа да је у питању било ово друго. У питању дакле није раскол на деноминације, већ наглашавање улоге црквених вођа; вероватно је група хришћана „подражавала“ апостола преко којег су били обраћени. Више је него вероватно да овде видимо утицај порекла самих Коринћана, јер су они живели у граду у којем су философи подучавали и привлачили кружок следбеника; природно је било да су коринтски хришћани тежили да на исти начин мисле о апостолима. Тешко је знати ко су били људи који су тврдили да припадају Христу, јер се очекује да их Павле похвали, пре него да их повеже са другим „странкама“; јер пошто су подвргнути општем прекору, изгледа вероватно да су они тврдили како су на неки начин изнад осталих хришћана. Павле, реагујући са једом на ову ситуацију, нам у стиху 13 даје један од својих језгровитих резимеа тога шта значи бити хришћанин: наравно да је Христос био тај који је распет за вас, а не Павле (ни Аполос, нити Кифа), и у Његово име (тј. да бисте били Његови) сте били крштени. Идентитет особе која врши обред крштења је неважан – толико неважан да Павле не може тачно да се сети кога је тачно он крстио. Овде се Павле од крштења окреће карактеру Јеванђеља, јер је из лажног наглашавања ауторитета апостола јасно да су Коринћани погрешно разумели поуке Јеванђеља.

У стиховима 18–31 Павле тумачи значење Крста терминима лудост и мудрост. Када је писао Галатима, Павле се бавио људима који су размишљали у јеврејским оквирима, који су видели Божије откривење у оквирима деловања силе, и који су веровали да се спасење може стећи кроз испуњавање Божијих заповести. Када пише Коринћанима, Павле се бави људима који су размишљали у грчким оквирима; они су видели Божије откривење у оквирима *gnosis*–а (знања) и *sophia*–е (мудрости), и веровали су да се кроз ово знање или мудрост стиче спасење. Павле је сажео ову разлику у стиху 22. И Јеврејима и Грцима Павле проповеда Јеванђеље о распетом Христу – и обеа групама је таква порука увредљива. За Јеврејина, порука о распетом Месији (грчка реч Христос, „Помазаник“, је, наравно, свим Јеврејима значила „Месија“) би била противречна његовом схватању Бога и Божијег обећања; за Грка, ово је била чиста лудост. И на различите начине, и галатијска и коринтска хришћанска заједница су се повукле у ове ставове, јер су одбијали да прихвате Крст као средиште својих живота; Галати су покушавали да себе оправдају Законом, а Коринћани мудрошћу. Иако су њихова порекла и језик били веома различити, њихова грешка, по Павловом мишљењу, у основи

је била иста: и једни и други су покушавали да „додају“ овом Јеванђељу – и тиме га потцене; и једни и други су покушавали да се спасу на сопствени начин и сопственим напорима, уместо да се ослоне на спасењску делатност и благодат Божију. Ово „учење о крсту“ изврће људске вредности. Смрт се преображава у живот, слабост се види као снага, а лудост постаје мудрост. Они који су „у Христу Исусу“ и они са Њим, деле оно што Он јесте и има, стих 30, и то само због тога што је Бог учинио кроз Њега; „и да се нико не похвали пред Богом“, стих 29. У исто време, људска мудрост и снага су приказани као оно што заиста и јесу – као лудост и слабост. Овај принцип је приказан на примеру самих Коринћана, који нису велики пред очима света, али их је Бог одабрао, стихови 27–8.

Исти принцип је такође приказан и на примеру самог Павла (2, 1–5). Он Коринћанима није проповедао ништа осим „једноставног“ Јеванђеља распетог Христа; он није користио реторику нити им је нудио „мудрост“; није дошао у сили, већ је дошао у слабости. Међутим, његова објава Јеванђеља је успела да обрати Коринћане, и сама чињеница да су они уопште сада хришћани је доказ за оно што Павле говори.

Иза ових Павлових речи можда можемо још једном да уочимо замерке које је Павле сравнио: можда је било сугерисано да је, за разлику од Аполоса, он био лош учесник у дебати, неувежбан у реторици и философији, и да није стварно разумео све импликације хришћанског Јеванђеља (2, 1–5). Ако је тако, онда Павле, признавајући своје неподесности, ваљано преокреће аргумент показујући како је Бог искористио његову слабост и недостатак мудрости у речима. Може бити да су у јавној расправи увежбани коринтски философи могли да направе обруч око Павла и да учине да његова „једноставна“ порука о Јеванђељу изгледа будаласто; али у својим посланицама Павле зацело показује способност вештог аргументовања (уп. 2. Кор. 10, 10). Тема мудрости и лудости се наставља у остатку поглавља 2.

Стихови 3, 1–4 се баве тврдњом Коринћана да су они „духовни“ људи, који су сазрели; Павле одбацује ову тврдњу, тврдећи како њихово понашање показује да су они још увек деца. Контраст између „чисто телесних“ (буквално „који припадају сфери телесног“) и „људи који имају Духа“ (буквално „који припадају сфери духовног“) је управо оно што срећемо и у Гал. 5, 13–25. Истина онога што Павле говори се види у њиховим поделама, што показује колико је људско – а не духовно – њихово понашање.

Исправан начин на који треба посматрати апостоле је у следећем одељку. Павле и Аполос су само служитељи (*diakonoι*) преко којих су Коринћани дошли до хришћанске вере (3, 5). Они су попут баштована, који сеју и заливају семе – али бесциљно осим ако Бог не учини да семе узрасте (3, 6–9). Они су као неимари – и грађевина коју граде је хришћанска заједница. Темељ је сам Христос, а грађевина је храм Божији, јер Дух Божији ту обитава (3, 10–17). Они који воде Цркву су као неимари на месту градње – али они морају и да буду пажљиви чиме назиђују, јер ће једнога дана њихово дело бити огњем испитано. Павлова метафора је овде постала мало нејасна – дрво може да буде прикладнији материјал за градњу од злата! – али је овај избор управљан идејом о испитивању огњем.

У остатку поглавља 3 и у поглављу 4 Павле наставља исту тему. У поглављу 5 он се осврће на још једну узнемирујућу вест која је допрла до њега – случај родоскрвнућа. Павле је запрепашћен, не само појавом неморала, већ и душевним миром хришћан-

ске заједнице у вези са тим. Да би се разумео став Коринћана треба се сетити да је оно што ми именујемо термином неморала било уобичајено у паганском свету, и да је сам Коринт био познат због блудница у Афродитином храму; обраћеници у хришћанство из паганизма нису природно повезивали религију и моралност. Павле се бави овом врстом проблема у поглављима 5 и 6.

У поглављу 7 Павле се бави потпуно другачијим ставом – оним који се залаже за безбрачност; Павле, иако се слаже са тиме да је безбрачност дар који су неки добили од Бога (7, 1.7.8), тврди да је за већину исправно да ступе у брак. Наглашавајући стихове у којима се Павле слаже са својим кореспондентима, и занемарујући остатак поглавља, тумачи су понекада давали потпуно супротну слику апостола Павла. У стиховима 25–35, засигурно, Павле објашњава да је по његовом мишљењу боље не ступати у брак, иако наглашава да је ово само његово мишљење; важно је схватити да је разлог за ово мишљење његова вера да је Парусија близу, и његово мишљење да ће пре ње бити време велике невоље, када би породичне везе могле да увећају жалост.

Поглавља 8–10 се тичу једног проблема – оног о „месу од идолских жртава“, и тога да ли би хришћанин требало да га једе. Павлов главни аргумент је да они који тврде да „имају знање“ и који верују да то месо не шкоди, јер такозвана „божанства“ не постоје, морају да се пазе како не би саблазнили своју слабију браћу; ако их убеди да раде нешто за шта им њихова савест говори да је погрешно, наводе их на грех, тиме их уништавајући – браћу за које је Христос умро. Тако, закључује Павле, „ако јело саблажњава мог брата, нећу јести месо довека“ (8, 13). У поглављу 9 Павле даје пример ове вољности да се одрекнемо нечега Христа ради – у овом случају, свог сопственог права да прими подршку, као апостол, од хришћанске заједнице. Овај аргумент је некако обухваћен, јер Павле мора да докаже своје право да би се одржао, како би онда показао да се уздржава од овог права! У позадини поглавља се опет могу уочити могуће оптужбе да Павле није „прави“ апостол – овога пута на основу тога што није примио подршку од Цркве. У поглављу 10 Павле се враћа на тему „упрљаног“ меса – овога пута са упозорењем „зналцима“ да не буду сувише самоуверени.

Поглавље 11 се тиче два питања у погледу богослужења. Прво, у стиховима 1–16, бави се тиме да жене треба да „покривају“ главе. Толико пажње је посвећено чињеници да је Павле мислио како је исправно да жене покривају своје главе током богослужења да је чињеница да он истовремено претпоставља учествовање жена у молитви и пророковању (невероватна претпоставка с обзиром на оновремене јеврејске обичаје у богослужењу) била занемарена. Стихови 17–34 су важнији за нас, јер нам дају најранији извештај о институцији Вечере Господње. На томе што уопште и имамо овај извештај можемо да захвалимо погрешном понашању коринтске хришћанске заједнице. Тешко је за поверовати да су сами Коринћани свесно повезали Христову смрт са оброком после којег су постајали припити, или да су изговарали „речи установљења“, што је касније постало уобичајено: нагласак је за њих вероватно био на радости њиховог новог живота. Павле их подсећа да се приликом заједничког ломљења хлеба, као и пијења из исте чаше, они сећају смрти Христове, којом су они постали Народ Божији (стихови 23–5); оброк је такође и ишчекивање времена када ће Христос поново доћи (стих 26); и то је постојеће заједничарење са другима, који су такође удови Христови –

и стога су њихове фракције и грубо понашање једних према другима толико узнемирујуће (стихови 17–22). Још једном су у Коринтској Цркви биле видљиве поделе – можда као исход друштвених разлика у разноврсној заједници.

Поглавља 12–14 се тичу духовних дарова. Дар који је очигледно био најуобичајенији – и засигурно најцењенији у Коринтској Цркви – био је дар језика. Толико је ту било наглашавања да је способност да се говори у језицима очигледно посматрана као *знак* да човек поседује Духа Светога. Павле оспорава да је то тако. За њега је чињеница да човек или жена исповедају Исуса као Господа знак делања Духа (12, 1–3). У 12, 4–11 он набраја разне службе, и све су оне дарови Духа, и неопходне су хришћанској заједници; он смешта „језике“ (NEB: 'усхићено говорење') на крај овог списка. Смисао је изведен у метафори о телу у стиховима 12–31. Као што је тело једно, али се састоји од многих удова и органа, тако је и са онима који су крштени у Христу; они су једно у Њему, и они су једним Духом напојени, али сваки од њих има различиту службу. Као што би се тело нашло у расулу ако би сваки уд имао исту службу, тако је и са Телом Христовим у хришћанској заједници; Бог даје различите дарове различитим члановима Тела, и сваки од њих има своју службу коју врши – и још једном (стих 30) чудни језици и њихово тумачење су последњи на Павловом списку.

Природно је то што су Коринћани ценили дар језика – упадљив дар, који је наговештавао заједници да Дух увећало дела. Павле, међутим, одбија да овај дар призна као надмоћнији. За њега су највећи дарови они који називају хришћанску заједницу, а најбољи дар од свих је љубав (13, 13). Реч која је преведена као „љубав“, *agape*, библијска је а не класична, и представља првенствено Божију љубав према нама; уобичајенији грчки термини су били *eros*, телесна жудња, и *philia*, пријатељство. Приметно је да су карактеристике љубави које Павле овде наводи изгледа управо они квалитети који недостају Цркви у Коринту, чији чланови су се хвалили својом способношћу да говоре у језицима и да проричу, да знају све тајне и да имају сву веру (13, 1–3), али су били нестрпљиви са другима, хвалисави, сујетни, и груби (стихови 4–5). Пророковање, језици и знање, које су Коринћани веома вредновали, само су привремени, али љубав не престаје никада (стихови 8–13).

У поглављу 14 Павле поново покреће аргумент о вредности дара језика, овога пута доказујући да је пророштво кориснији дар, јер служи за назидане Цркве (стихови 1–6). Иста анализа је примењена и на стихове 26–33; ови стихови нас наводе на закључак да је хришћанско богослужење у овом периоду било потпуно „неизграђено“ (уп. такође 11, 17 и даље). Исход је изгледа био некако хаотичан!

У позадини поглавља 15 је изгледа било то што су неки хришћани из Коринта порицали будуће васкрсење; у шта су ови људи тачно веровали, међутим, веома је тешко открити. Павле наводи аргументе из првог начела – наиме, Јеванђеља које је проповедао Коринћанима, и које су они прихватили (стихови 1–2). Кратак преглед у стиховима 3–5 може да буде део раног хришћанског „Вјерују“, и Павле додаје списак сведока васкрсења, међу којима је он био последњи. Јеванђеље је заједничка основа за све, ко год да га проповеда (стих 11).

За хришћане порицање могућности васкрсења значи порицање тога да је Христос устао из мртвих, што је јасно бесмислица, јер је Његово васкрсење основ хришћанске

вере (стихови 12–19). Христос је васкрснут из мртвих – „као првенац оних који су умрли“. Христос је васкрснут у живот онога дана кад су у Храму као жртва принесене првине плодова жетве јечма; али као „првина плодова“ Његово васкрсење је, такорећи, гаранција нашег. Како је Адам донео смрт свим људима, тако је Христос донео живот (стихови 20–2); али време испуњења „жетве“ је Есхатон. Тада ће Христос поново доћи, смрт ће коначно бити поражена, мртви ће васкрснути, и Христос ће своју власт предати Богу, који ће бити све у свему (стихови 23–8).

У стиху 35 Павле поставља два питања: „Како мртви васкрсавају?“ и „У каквом ће телу доћи?“. Стихови 36–44 се баве другим питањем: васкрсло тело неће бити физичко, већ духовно. Бићемо потпуно преображени, и преображење ће бити велико као и оно које се јавља када се и наизглед мртво семе баци у земљу; наше понижење ће бити измењено у славу (уп. Филипљ. 3, 21), а наша слабост у снагу (уп. 1. Кор. 1, 24). Прво питање је решено у стиховима 45 и даље, који објашњавају како се ово дешава. Баш као што је првог човека, Адама, Бог створио као „душу живу“ – односно, као оно биће који живи у сфери земаљског – тако је и Христа, који је „последњи“ Адам, Бог учинио духом који оживљава. Читаво човечанство дели Адамову природу (Адамово име значи „земљанко“), јер су сви људи као и он сачињени од земље, и припадају сфери земаљског; али на исти начин сада можемо да делимо и природу небеског човека, Христа. Стихови 51–7 објашњавају промену која ће бити потребна; они који су мртви ће, када наступи крај времена, бити измењени, јер оно што је пропадљиво треба да се обуче у оно што је непропадљиво; они који су живи треба такође да се измене, јер оно што је смртно треба да се обуче у оно што је бесмртно. Тако ће смрт коначно бити побеђена.

Завршно поглавље 1. Коринћанима даје упутства о Павловом сакупљању прилога међу његовим Црквама, као поклона хришћанима у Јерусалиму, и подвлачи његове будуће планове.

2. Коринћанима

Између писања 1. и 2. Коринћанима су се односи између Павла и заједнице у Коринту изгледа погоршали, и изгледа да је у Цркви било нечег налик отвореној побуни против Павла. Павле је имао веома непријатну посету граду (уп. 2. Кор. 12, 14 и 13, 1–2) и написао је строгу посланицу која му је донела много муке (уп. 2. Кор. 2, 1–4; 7, 8–9); могуће је да је део ове посланице сачуван у 2. Кор. 10–13, јер је тон ових поглавља оштрији од претходних, али је немогуће ово са сигурношћу тврдити. Бар је први део 2. Коринћанима био написан како би изразио Павлову радост због вести које му је донео Тит – да су Коринћани сада спремни за прихватање Павловог руковођења.

Уводно благодарење (2. Кор. 1, 3–7), које следи за поздравом (стихови 1–2), дирљива је објава о Павловој утешној радости која га је обузела. Сећајући се како је у 1. Коринћанима он говорио о снази која долази кроз слабост, и мудрости (која долази – *прим. ирв.*) кроз лудост, нисмо изненађени када видимо да он овде примењује „принцип крста“ и говори о утеси која долази кроз страдање. Како је Христово страдање донело утеху осталима, тако и апостол, који дели Христово страдање, може не само да дели Његову утеху, већ да буде и средство преко којег та утеха стиже до других.

Поглавља 1 и 2 се баве догађајима који су се десили Павлу и Коринћанима, и решавањем свих несугласица међу њима.

Поглавље 3 решава тему карактера службе самог Павла. Павлу нису потребне (за разлику од осталих) писмене препоруке које гарантују да је он истински апостол; сами коринтски хришћани су доказ његовог апостолства (стихови 1–3). У стиховима који следе, Павле пореди своју службу са Мојсијевом – упадљиво смело поређење за једног Јеврејина! Аргумент је заснован на Павловом тумачењу приче о Мојсију на планини Синај, и одражава његову рабинску обуку.

У поглављу 4 Павле објашњава шта значи бити служитељ Новог Савеза. Апостоли не објављују себе већ Христа Исуса као Господа (стихови 5–6). Из прве Посланице се сећамо како су Коринћани имали тенденцију да величају апостоле, а ово је очигледно још увек случај, пошто у стиховима 4 и даље Павле даје све од себе да исправи такву тенденцију описујући шта је стварна судбина апостола. Слава о којој је он причао (3, 18; 4, 6) није слава коју би свет препознао, јер су апостоли угњетавани, у неприлици су, прогоњени су, обарани. Али још једном видимо начело Крста на делу: оно што они носе на свом телу је „Христово умирање“ (стих 10) – тако да би Његов живот могао да буде откривен; трансцендентна сила Божија (иста сила као она која је васкрсла Исуса из мртвих) овде делује кроз њих (стих 7). Исусова смрт је извор живота онима који деле Његов васкрсли живот; тако сада апостоли, учествујући у смрти Исусовој, постају средство путем којег доносе живот својим обраћеницима (стих 12).

Зато Павле не малаксава (стихови 16–18), јер он зна да је начело живота кроз смрт, начело славе кроз распаѓање, на делу у његовом животу – и такође и у његовој смрти (5, 1–10). Чак и ако га тело сасвим изда, Павле је сигуран да ће Бог обезбедити друго, славније тело за њега. Павле овде зазире, јер он не жели да умре – иако чезне за будућим славним животом. Било је много дебата о овим стиховима и много расправа о томе да ли су Павлови ставови о будућем животу овде другачији од оних изражених у 1. Кор. 15; важно је сетити се да у оба ова пасуса Павле користи језик слика, као и да се Павле овде не бави изношењем учења о будућем животу, већ пре изражава своју потпуну увереност да ће, шта год да му се деси, Бог претворити његово тренутно понижење и слабост у славу и снагу.

Павле се, стога, као апостол обраћа свим људима (стих 11). Критикован је, али шта год да је урадио, и како год да се понашао, то није било зарад његове личне добити, већ ради Јеванђеља (стихови 12–13). Христова љубав га је обузела. Стихови 14–15 дају још један кратак преглед онога што Јеванђеље значи за Павла. Оно што се у Христу дешава није ништа мање од новог стварања, и старе вредности су поништене (стихови 16–17). Оно што се у Христу дешава је дело самога Бога, који је преко Христа измирио свет са собом; и порука овог измирења је била поверена апостолима, који сада делају као посланици Божији (стихови 18–20). У стиху 21 имамо још један језгровит преглед онога што се преко Христа дешава – шта значи „измирење“ или „покајање“. Христос је учињен човечијим грехом (у свом животу и смрти) тако да бисмо ми, јер смо ми „у Њему“, могли да делимо Његову праведност (уп. 1. Кор 1, 30), и да „постанемо правда Божија“.

Поглавље 6 детаљније излаже страдања која апостоли подносе као и радост која преко њих долази – „умирући живимо“ (стих 9). Објава да преко сиромаштва они обо-

гађују многе (стих 10) има одјек у 8, 9 – у објави о Христу. Овај значајан стих се јавља у дугачком пасусу (поглавља 8–9) у којем Павле подстиче Коринћане да у вери наставе сакупљање прилога за хришћане у Јерусалиму; Христов пример је један разлог – и најбољи – за такву дарежљивост.

Последња поглавља се враћају на тему Павловог служења, али приказују горчину Павловог спора са Црквом у Коринту. Нама најзанимљивији пасус је 11, 22 – 12, 10, јер говори о искуствима самог Павла; за нужност која покреће Павла да се „хвали“ види претходне белешке за *Сћугују 7* (*Study 7*).

Има бележака о Коринту и Посланицама Коринћанима у *Groundwork* 37d–g; предлог за даље читање: М. Е. Thrall, *I and II Corinthians*.

превод са енглеског:
Маријана и Срећко Петровић

ST. PAUL – PASTOR OF THE CHURCHES

Morna Dorothy Hooker

Summary: *This paper deals with Apostle Paul's relations with one of his Churches, the one in Corinth. It is based on the following chapters: 1 Cor. 1:1 – 2:5; 3:11–17; 11:17–26; 12; 13; 14:1–19.26–33; 15:1–28.35–57; 2 Cor. 1:1–7; 4:5–12.16–18; 5; 6:1–10.*

Key words: *Apostle Paul, Church, Epistles to the Corinthians, exegesis, biblicists*

ОЦИ ЦРКВЕ И СТАРИ ЗАВЕТ*

Протојереј
Георгије Флоровски

Ајсџракџ: Оци су чували ризницу Сџароџ Завџта и учинили џа незаменљивим наслеђем Цркве, како у боџослужењу џако и у џеолоџији. Једина сџвар коју никада нису учинили јџџе ова: никада се нису држали јџврејских оџраничења. За њих је Сџвџо Писмо било вечно и универзално Оџкровење Божије. Оно је уџуђено чиџавом човџчансџиву, јџдносџавно заџо џџо је од самоџ Боџа уџуђено свим нароџима, чак и онда када је Божанска Реч џреко џророка саоџџџавана само Изабраном народу. Писмо је Реч Божја, божанска џорука свим нараџџајима.

Кључне речи: Оци Цркве, Сџари Завџџ, Црква, Оџкривење, џумачење

Чувени израз Св. Августина: "*Novum Testamentum in Vetere latet. Vetus Testamentum in Novo patet*", може бити узет као типичан за читав патристички период. Нови Завет јџџе испуњење или окушање Старог. Исус Христос је онај Месија о којем су пророци говорили. У Њему су испуњена сва обећања и сва очекивања. Закон и Јџванђџе иду зајџдно. Нико не може да тврди да је истинити Мојсијев следбеник уколико не верује да је Исус Господ. Онај ко не препозна Исуса као Месију, као Помазаника Господњег, тај на страшан начин издаје сам Стари Завет. Само Црква Христова данас чува исправни кључ Писма, истинити кључ за пророштва из старине. Зато џто се сва пророштва испуњују у Христу.

Св. Јустин одбацује примедбу да Стари Завет повезује Цркву и Синагогу. Према његовом мишљењу, истина је сасвим супротна. Сва јџврејска тврђења морају се формално одбацити. Стари Завет више не припада Јџврејима. Он припада само Цркви. Стога је Црква Христова јџдини прави Израиљ Божији. Стари Израиљ није био ништа друго до неразвијена Црква. Реч „Писма“ се код раних хриџћана користила пре свега за Стари Завет и у Символу вере је ова реч очигледно кориџћена у том смислу: „према Писму“ тј. према пророштвима и старозаветним обећањима.

Јџдинсџво Библије

Сви древни писци су често наводили Стари Завет. Чак је паганима вџџ спасења увек представљана у контексту Старог Завета. То је био аргуменат из старине. Христос није разорио Стари Завет, него га је обновио и испунио. У том смислу хриџћанство

* Овај чланак је првобитно објављен у *The Student World*, XXXII No. 4 (1939), стр. 281–288. Наслов изворника: George Florovsky, "The Fathers of the Church and the Old Testament", *Aspects of Church History (Volume Four in the Collected Works of Georges Florovsky)*, Norland Publishing Company 1975, стр. 31–38.

није било нека нова религија, него пре старија. Ново хришћанско „Писмо“ је једноставно инкорпорирано у јеврејску Библију, као њен органски део. И само читава Библија, оба Завета заједно, може се сматрати за одговарајући запис хришћанског откровења. Не постоји прекид између два Завета, већ јединство божанске икономије (= домостроја). Први задатак хришћанске теологије био је да покаже и да објасни на који начин је Стари Завет био припрема и антиципација коначног Божијег откровења у Исусу Христу. Хришћанска порука није била напосто прокламација неких учења, него пре свега, порука о великим делима Божијим кроз векове. То је била историја божанског путовањења које је свој врхунац имало у личности Исуса Христа кога је Бог послао ради искупљења људи. Бог је одабрао Израил за своје наслеђе, да буде Његов народ, да буде чувар Његове истине и само је овим људима била поверена Божанска Реч. А сада Црква прима сво ово свето наслеђе.

Стари Завет је у целости схватан као хришћанско пророштво, као „јеванђељска припрема“. Хришћански мисионари су врло рано састављали и употребљавали посебно одабране делове Старог Завета. *Testimonia* Св. Кипријана јесте један од најбољих састава ове врсте. И Св. Јустин је у свом *Дијалогу са Трифоном* покушао да докаже истину хришћанства само на основу Старог Завета. Маркионов покушај да раздвоји Нови Завет од његових старозаветних корена наишао је на снажан отпор и био осуђен од Велике Цркве. Јединство оба савеза је стриктно наглашавано, и подвучена је њихова унутрашња сагласност. Увек је постојала опасност од претераног учтивања хришћанског учења у Стари Завет. Историјска перспектива је понекад бивала опасно занемарена. Али у свим тим егзегетским напорима постојала је велика истина. То је био снажан осећај божанског путеводитељства кроз векове.

Стари Завет као алегорија

Историја интерпретације (= тумачења) Старог Завета у раној Цркви једно је од најзанимљивијих и најнеугоднијих питања у историји хришћанског учења. Са јелинским текстом Старог Завета Црква је такође преузела и неке егзегетске традиције. Филон, јелинизирани Јеврејин из Александрије, био је најбољи представник прехришћанског настојања да се Стари Завет представи паганском свету. Он је ради овог задатка усвојио сасвим нарочити метод, метод алегорије. Сам Филон није имао никаквог осећаја за историјско разумевање. Месијански моменат је сасвим превиђао или игнорисао у својој философији Библије. За њега је Библија била само систем божанског пророштва, не толико свештена историја. За њега историјски догађаји нису имали неки нарочит значај нити се он за њих посебно интересовао. За њега је Библија била само једна књига, у којој он није уочавао никакав историјски напредак или перспективу. Он ју је радије третирао као збирку дивних парабала и дидактичких (= поучних) приповести чији је задатак био да приближе или да илуструју одређене философске или етичке идеје.

У таквом екстремном облику алегоријски метод никада није прихваћен у Цркви. Могао би се, ипак, препознати снажан Филонов утицај на све егзегетске есеје првог века. Св. Јустин обилато користи Филона. Псеудо-Варнава (рани 2. век) на једном месту иде толико далеко да пориче историјски карактер Старог Завета уопште. Филоновска традиција је усвојена у хришћанским школама Александрије. Чак и касније, Св. Ам-

вросије се уско наслањао на Филона у својим коментарима тако да слободно може да буде описан као *Philo latinus*. Оваква алгоријска егзегеза је била неразумљива и водила је у погрешном правцу.

Много је времена прошло пре него што је равнотежа постигнута и учвршћена. Ипак не треба пренебрегнути позитивни допринос ове методе. Најбољи представник алгоријске методе у цркви био је Ориген и његов утицај је био огроман. Неко би се могао шокирати његовом егзегетском смелашћу. Он је заиста много тога свог читавао у свештено штиво. Била би, међутим, велика грешка описати га као философа. Он је пре свега и изнад свега био библијски научник, свакако у смислу времена у коме је живео. Дане и ноћи је проводио над Библијом. Његов превасходни циљ је био да сва учења и читаву теологију заснује на библијском темељу. Он је одговоран за велики уплив библијског духа у читаву светоотачку теологију. Још више је учинио за обичног верника: учинио му је Библију доступном. Упорно је уносио Стари Завет у своје проповеди. Помогao је обичним хришћанима да читају и користе Стари Завет за своје образовање. Увек је наглашавао јединство Библије, доводећи оба Завета у близак однос. Учинио је нови покушај да читаво учење о Богу заснује на библијској основи.

Оригенова ограничења су очигледна, али је његов позитивни допринос већи. Он је био тај који је хришћанске теологе подстакао да се за своју инспирацију увек враћају свештеним текстовима Писма. Већина Отаца је следила његов пут. Али он се сусрео и са снажном опозицијом. Овде није место да расправљамо о сукобима између егзегетских школа у раној Цркви. Најважније чињенице су углавном познате. Антиохијска школа се залагала за „историју“, а Александријска радије за „контемплацију“. Свакако да је било потребно да оба ова елемента буду повезана у уравнотежену синтезу.

Историја или проповед

Најважнија александријска претпоставка је била да, будући да је Писмо инспирисано од Бога, оно у себи мора носити неку *универзалну* поруку, за све народе и за свако време. Њихова улога је била само да покажу ову поруку, да открију и да проповедају сва та блага божанске мудрости која су по предодређењу смештена у Библији. Испод слова Библије налазе се друге лекције које само напредни треба да науче (= схвате) само од стране напредних. Иза свих људских записа откровења Божјег може се разазнати Откровење, може се приступити самој Речи Божијој у Њеном вечном сјају.

Било је прихваћено да чак и када је Бог говорио под неким посебним околностима, у Његовим речима је увек било нечега што превазилази историјска ограничења. Може се веома пажљиво направити разлика између директног пророштва и онога што би се могло назвати изјавом. Многе старозаветне приповести могу бити веома упутне чак и ако у њима нема „праобраза“ хришћанске истине коју су записали сами свештени писци. Превасходна претпоставка је била да је Бог начинио Свето Писмо као вечни водич за читаво човечанство. Стога су одређени приступ или одређена реинтерпретација Старог Завета били дозвољени.

Антиохијска егзегеза се посебно занимала за директна значења древних пророштава и приповести. Главни представник ове „историјске“ егзегезе био је Теодор Мопсуестијски, на истоку познат просто као „Тумач“. Иако је његов ауторитет био знатно

окрњен пошто је био осуђен за своје доктринарне заблуде, његов утицај на хришћанску егзегезу Старог Завета и даље је био веома значајан. Ова „историјска“ егзегеза је често западала у опасност да пропусти универзално (= свеопште) значење Божанског откровења пренаглашавањем локалног и националног аспекта Старог Завета. Штавише, то је водило губљењу свештене перспективе, и приступу старозаветној историји као да је то, више мање, историја једног од народа међу народима земље а не историја јединог истинитог Завета са Богом.

У својим егзегетским напорима Св. Јован Златоусти је комбиновао најбоље елементе из обе школе. Он сам је припадао антиохијској традицији, али је по многим питањима био и следбеник Оригена. Алгоритам може да води на погрешан пут. Али не сме се превидети ни „типолошки“ значај самих догађаја. Старозаветне институције и личности били су такође „ типови “ или „ фигуре “ онога што долази. Сама историја је била пророчка. Сами догађаји чине пророштво, они упућују на нешто друго, изван самих себе. Древни Оци тешко да могу да буду описани као „ фундаменталисти “. Они су непрестано ходили за божанском истином, за самом божанском поруком, која је често била скривена испод слова (тј. испод буквалног значења – *џрим. џрев.*). Веровање у инспирацију (= надахнуће) пре може да обесхрабри фундаменталистичка настојања. Божанска истина не може да буде сведена на слова чак ни ако је у питању Свето Писмо. Један од најбољих састава патристичке егзегезе био је *Хексамерон* (= *Шесћогнев*) Св. Василија Великог који је са правом равнотежом и умереношћу, успео да изнесе религиозну истину библијске приповести о стварању.

Сћари Завети и хришћанско богослужење

Светоотачки приступ Старом Завету нашао је свој израз и у историји хришћанског богослужења. Јеврејски корени хришћанске Литургије су очигледни. Читав систем хришћанског јавног богослужења блиско је повезан са са праксом синагоге. Псалми су преузети од Јевреја и они су постали основа читаве хришћанске химнографије у раној Цркви. Псалми до данас чине основну структуру служби. Они су били основа све благочестиве литературе у стара времена.

Изучавалац јавног богослужења у Источној Православној Цркви ће бити импресиониран (= зачуђен) мноштвом старозаветних позивања, наговештаја и слика, у свим службама и химнама. На тај начин је подвучено јединство два Завета. Библијски мотиви су преизобилни. Многе химне нису ништа друго до верзије настале на основу старозаветних песама, од Мојсијеве песме приликом преласка Црвеног мора до песме Захарије, оца Св. Јована Крститеља. На великим светковинама (= приликом великих празника) наглашени су и читани бројни догађаји из Старог Завета, у намери да се подвуче како хришћанско сведочанство није ништа друго до кушање онога што је било предуказано и предречено или чак директно наређено старима. Нарочито је у служби Страсне Седмице старозаветна припрема посебно наглашена. Читаво богослужење је засновано на тврђењу да је читав Завет увек био један, да постоји савршено слагање између Пророка и Апостола. Читав овај систем је установљен у касније патристичко доба.

Један од најбољих примера овог благочестивог библизма јесте познати *Велики канон* Св. Андреја Критског, који се чита на Великом повечерју током поста. То је снажна поука, позив на покајање, састављен правим поетским језиком заснованим на Библији. Читав низ старозаветних грешника, како оних кажњених тако и некажњених, овде је споменут. Човек просто може да се изгуби у овом низу имена и примера. Ово дело снажно подсећа да читав Стари Завет припада хришћанству. Човек је изнова и изнова позван да промишља о дивним приповестима Божанског путовањења и људског опирања и падова. Стари Завет се чува као велика ризница. Треба споменути и утицај који је *Песма над ђесмама* имала на развој хришћанског мистицизма. Оригенови коментари на ову књигу били су, према мишљењу Св. Јеронима, његово најбоље дело у којем је превазишао самога себе. И мистички коментари Св. Григорија Ниског на *Песму над ђесмама* представљају богати извор преобилне хришћанске инспирације.

Стари Завети као Реч Божја

Више него једном је устврђено да су јелински Оци древне Цркве били јелинизирани више него што је требало. Треба бити врло опрезан са оваквим тврђењима. У сваком случају, Оци су били ти који су чували ризницу Старог Завета и учинили га незаменљивим наслеђем Цркве, како у богослужењу тако и у теологији. Једина ствар коју никада нису учинили јесте ова: никада се нису држали јеврејских ограничења. За њих је Свето Писмо било вечно и свеопште (= универзално) Откровење. Оно је упућено читавом човечанству, једноставно зато што је од самог Бога упућено свим народима, чак и онда када је Божанска Реч преко пророка саопштавана само Изабраном народу. То значи да се дубина божанског откровења не може мерити само мерилом прошлог времена, колико год то време било свето. Није довољно бити сигуран да су древни Јевреји разумели и интерпретирали Писмо на прави начин. Ово интерпретирање никада не може бити коначно. Онај Који је дошао да употпуни и испуни Закон и Пророке је бацио ново светло на старо откровење. Писмо није само историјски документ. Оно је заиста Реч Божија, божанска порука свим нараштајима. Исус Христос јесте Алфа и Омега Писма, врхунац и чвориште Библије. Ово је превасходна порука Отаца Саборне Цркве о Старом Завету.

превод са енглеског:
презвитер мр Александар Ђаковац

THE FATHERS OF THE CHURCH AND THE OLD TESTAMENT

Protopresbyter

Georges Vasilievich Florovsky

***Summary:** Fathers have kept all the treasures of the Old Testament and made them the indispensable heritage of the Church, both in worship and in theology. The only thing they never did is this: they never kept fast to the Jewish limitations. The Holy Writings for them were an eternal and universal Revelation. According to Fathers of the Church, the Scriptures are not merely historical documents: they are really the Word of God, the Divine message to all generations.*

***Key words:** Old Testament, Revelation, Bible, Church, interpretation, Holy Fathers*

КРШТЕЊЕ, СВЕТА ТРОЈИЦА И ЦРКВЕНА ПЕДАГОГИЈА У МИСЛИ СВЕТОГ ГРИГОРИЈА НИСКОГ*

Гордон С. Микоски

Апстракт: Овај есеј истражује повезаност учења Григорија Ниског између обреда крштења, учења о Богу као Светој Тројици и праксе црквене педагогије. Ове компоненте су сачињавале динамичну и разнолику целину за Григорија. Ако се један елемент посматра изоловано од других, постоји опасност интерпретативне деформације Григоријевог дела. Ово значи да тренутна тенденција да се Григоријеве тријасолошке идеје скупљају апстрактно или независно од чина крштења или праксе црквене педагогије одржава лажно убеђење – да се учење о Светој Тројици може адекватно посматрати ван литургијских и педагошких питања.

Кључне речи: тријасологија, педагогија, крштење, Црква, Григорије Ниски, учење, пракса

Пристап и пратећи проблеми

Многа скорашња превирања у западном хришћанству око учења о Тројици су приказана у књизи римокатоличког теолога Катарине Моври Лакугне (Catherine Mowry LaCugna) *Бој за нас: Света Тројица и хришћански живот* (*God For Us: The Trinity and Christian Life*). Она каже: „Доктрина о Тројици је је крајње практична доктрина са радикалним утицајем на хришћански живот“.¹ Не бих се могао више сложити и верујем да би се Григорије Ниски сложио са таквом тврдњом. Једна је ствар, међутим, потврдити ово виђење, а сасвим друга тачно прецизирати на који начин је доктрина о Тројици потпуно и сасвим практична за живот у Цркви. Чини ми се да се већи број дела о учењу о Светој Тројици бори за повезивање са животом у Цркви и обичним верницима. По мени, овај проблем делимично извире из начина на који савремени тројични (‘trinitarian’) богослови приступају својим историјским изворима и процењују их. Сакупљање теолошке мудрости – колико год дивно и ошамућујуће било – раздвојено од пракси и контекста Цркве у којој су такве идеје настале, често прикрива слојеве разноврсности и замагљује њихов практични карактер. Тврдим да овај проблем настаје и приликом читања Григорија Ниског, посебно ако се чита као да је он углавном систематички богослов а не првенствено пастир и учитељ Цркве.

* Наслов изворника: Gordon S. Mikoski, “Baptism, Trinity, and ecclesial pedagogy in the thought of Gregory of Nyssa,” *Scottish Journal of Theology* (2006), 59:2, стр. 175–182.

¹ Catherine Mowry LaCugna, *God For Us: The Trinity and Christian Life* (San Francisco: Harper San Francisco, 1993), стр. 1.

Рецимо да приступимо учењу Св. Григорија са тачке гледишта конкретне црквене праксе. Шта бисмо видели када бисмо користили ту праксу као објектив кроз који посматрамо његову теолошку перспективу? Да бисмо добили одговор на ово питање, изабрао сам чин крштења зато што он не само да баца ново светло на његову тројичну мисао, већ и упућује на живот Цркве у форми еклисијалне педагогије.

Веза крштења, Свете Тројице и црквене педагогије

Крштење

Из Григоријевих списа можемо да идентификујемо суштинске елементе обреда крштења, како га је он вршио. Крштење је укључивало ригорозни период катихуменске припреме за одрасле обраћенике у никејско хришћанство. Захваљујући великом Григоријем наглашавању крштења као мистичког умирања и васкрсавања са Христом, чини се вероватним да је Васкрс био логичан датум за вршење обреда.² Такође се могао обавити о празнику Богојављења.³ Исповедање вере, молитва, призивање тројединог Бога, помазање уљем, троструко погружење у воду и давање причешћа су чинили централне компоненте крштењске Литургије коју је он вероватно служио.⁴

Однос између крштења и причешћа захтева даљи коментар. Григорије је тврдио да су људска бића сачињена од тела и духа. Крштење и причешће делују заједно у икономији преображавајуће благодати. Крштење утиче на тело и на његову потребу за преображењем. Причешће циља на преображавање душе.⁵ За Григорија, крштење и причешће су различити, али потпуно и нераздвојиво сједињени. Јединство крштења и причешћа у *Капихејском* слову сугерише да су се ове две тајне прослављале као део истог литургијског догађаја. Крштење је служило као литургијски и духовни ослонац за даље вршење евхаристије у верниковом животу и животу заједнице скупљене у вери.

Григорије је тумачио значај крштења на неколико међусобно повезаних начина. Ослањајући се на Мт. 28, Јн. 3 и Рим. 6, он је описивао обред као преображај крштенога од учешћа у стварности која вуче у неверје и смрт ка учешћу у животу који је троједини ('triune') Бог.⁶ У свом *Капихејском* слову, Григорије разматра крштење одмах после дискусије о смрти и васкрсењу као најузвишенијем догађају у тројединој икономији спасења.⁷ Тако, ако је страдање Христово објективан и историјски тренутак у тројединој икономији спасења, крштење је субјективно и увек савремено оприсутњавање крста и васкрсења у животу конкретних људи. Занимљиво је да Григорије тумачи три погружења у воду не као символ три божанске Личности, већ као симболе три дана која је Христос провео у гробу.⁸ Он тврди да од четири елемента од којих је састављен

² *Капихејско* слово, NPNF, ser. II, vol. 5, стр. 501.

³ Види *О Крштењу Христовом*, NPNF, ser. II, vol. 5, стр. 518–24.

⁴ *Капихејско* слово, NPNF, ser. II, vol. 5, стр. 501.

⁵ *Ibid.*, стр. 504.

⁶ *О Духу Светијоме*, NPNF, ser. II, vol. 5, стр. 322.

⁷ *Cat. Or.*, стр. 499–504.

⁸ *Ibid.*, стр. 503.

космос – ваздух, ватра, вода и земља – постоји посебан афинитет или сродство између воде и земље. Исус Христос је сахрањен у земљи; они који се крштавају су погружени у елементалног сродника земље: воду. Из земље, Христос је васкрснут из мртвих и сада живи новим и нетрулежним животом. Аналогно овоме, новокрштени излази из вода крштења мртав за стари живот и васкрснут силом Светог Духа за преображајући живот који карактерише успење из једног степена славе у други у овоме и у будућем животу.

За Григорија, крштење није био једновремени догађај. Оно формира архитектонску шему за целокупни живот Цркве и оних који су њени чланови. Можда је Жан Данијелу најбоље од свих описао крштењску динамику која прожима Григоријеву мисао у уводу свога дела *Платонизам и мистичка теологија* (*Platonisme et théologie mystique*): „Целокупност духовног живота за Григорија Ниског је тајна смрти и васкрсења. У овом погледу се остварује тајна крштења којом, по учењу Апостола Павла, умиремо са Христом да бисмо са Њим васкрсли“.⁹ Данијелу је исправно видео да је крштење кључ за разоткривање Григоријевих учења о животу хришћанског учеништва и молитве. Тајна крштења се у Григоријевој мисли ширила тако да обухвати читав низ делатности верника у Цркви и друштву. Она је свеобухватна будући да има везе са обрасцем умирања староме себи и васкрсителном силом Духа Светога у крштеноме. Света Тројица дела у крштењу тако што врши фундаменталну и радикалну трансформацију у правцу славословног живота кроз веру и поистовећење са Исусом Христом.

Да би започео процес метаморфозе и да би служио као образац трансформације из једног степена славе у славу (2. Кор. 3, 18), обред крштења захтева молитву, воду, призивање тројединог имена и веру. Узимајући ове чиниоце у обзир, догађај крштења у садашњем животу крштенога сједињује прошла искупитељска дејства Тројединог Бога са есхатолошком будућношћу нетрулежног живота. Кроз овај обред, новокрштени је пресељен из царства смрти у царство живота заједно са Црквом.

Треба нагласити да за Григорија ово није аутоматски процес. Исповедање вере и плодови покајног живота су неопходни предуслови да крштење буде ефективно. Григорије је прилично пластично објаснио да је, без вере и свесрдног посвећивања из корена промењеном животу, коришћење воде на крштеноме обични људски ритуал. На крају *Кашихетској* слова он пише:

Ако онда, „оправши се“, као што каже пророк, у тој тајанственој бањи постајемо „чисти“ у својој вољи „одложивши зло“ наших душа, ми тиме постајемо бољи [људи], и промењени смо у боље стање. Али, ако се купка примени на тело а душа се није очистила од прљавштине страсти и напасти, ако је живот после просвећења на истој равни као непросвећени живот, онда, иако је то можда страшно рећи, ипак ћу то учинити без бојазни; у

⁹ ‘La vie spirituelle tout entière est pour Grégoire de Nysse un mystère de mort et de resurrection. Elle est à cet égard la réalisation du mystère même du baptême qui, selon le doctrine de saint Paul, nous fait mourir avec le Christ pour ressusciter avec lui’. Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique: doctrine spirituelle de Sainte Grégoire de Nysse*. Théologie: Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie. S. J. de Lyon-Fourvière, no. 2. Nouvelle édition revue et augmenté (Aubier: Éditions Montaigne, 1944), стр. 2.

овим случајевима вода је само вода, јер се дар Духа Светога није јавио на ономе који се крштењем родио.¹⁰

Када су вера и покајање прочити, вода крштења није само праисконски елемент; она постаје крстионица новог рођења који започиње и одржава трајни преображај кроз цео ток остатка живота крштенога и наставља се у будућем животу.

Крштење и учење о Светој Тројици

Као увод за размишљање о вези између крштења и учења о Тројици, било би мудро обазрети се на начин на који је Григорије схватао везу између литургијске праксе и доктрине. Он није веровао да теолошке или чак мистичке замисли треба да буду одвојене од конкретних телесних пракси. У спису *Против Евномија* он износи следеће симболичко тврђење:

Шта сем овога против нашег исповедања вере износе они који су остали привржени незнабоштву? Не ругају ли се они величанству светих Имена, у којима је вера потврђена [тј. крштењу]? Зар они не ниподаштавају тајанствене изразе и обичаје којима се служе просвећени? *И чија је то главна особина да по-иуш пајана смайрају како њобожности треба да се састају само од учења?*¹¹

Григорије није проводио пуно времена дискутујући како пракса и учење треба да буду повезане. Он је претпостављао да су пракса и учење већ увелико испреплитани и да је само прекид ове везе захтевао коментар. Према Григорију, само се пагански филозофи баве апстрактним доктринама неповезаним са заједничким, личним делањем. Потпуна апсурдност теорије неповезане са конкретном праксом заједнице Цркве је њему приказивала грешку таквог апстрактног приступања питањима од суштинског значаја. Насупрот томе, Црква не само да претпоставља како доктрина и пракса подразумевају једна другу, већ доктрину одражавају централни обреди као што је крштење.

На најосновнијем нивоу, учење о Светој Тројици представља покушај да се пружи убедљиво теолошко објашњење формуле која се користи на крштењу. Да би крштење било ефективно оно мора бити извршено у име тројединог Бога. Ово је било врло важно за Григорија зато што је симболисало улазак у тајну учешћа у троједином извору живота. Он је на једноставан а опет дубок начин настојао да протумачи језик који је Бог користио у крштењској литургији. Стога, изражавање доктрине је покушај да се разоткрије значење које је уграђено у црквену праксу и извире из ње.

У центру крштењског обреда Григорије је видео цело учење о Светој Тројици у крајње скраћеном облику. У суштинском тренутку, катихумен се крштава у једно име

¹⁰ *Cat. Or.*, стр. 508.

¹¹ *Против Евномија* [*Against Eunomius*], књ. 1, NPNF, ser. II, vol. 5, стр. 239. Курзив додат.

које је три. Григорије обраћа посебну пажњу на чињеницу да се новокршетни крштавају „у име Оца и Сина и Светога Духа“. Овде видимо суштинску повезаност између једног и троје, између једне божанске суштине и три динамично повезане Личности. У својој расправи упереној против Македонија (умро око 362. г.) и духовораца, Григорије не заступа само пуно божанство Духа већ и равнoчасне међуодносе Личности Свете Тројице. Григорије на основу крштењског обреда и искуства преображаја до кога долази путем крштења заступа једнак однос између три божанске Личности. Он запажа:

Видите ротирајуће коло славе како се креће од Сличног Сличноме. Сина прославља Дух, а Оца прославља Син; опет, Син има своју славу од Оца, и тиме Јединородни постаје слава Духа: и кроз шта ће се Син прославити до кроз величанство Духа? На исти начин, вера завршава круг, и прославља Сина кроз Духа, а Оца кроз Сина.¹²

Крштењска формула и искуство преображујуће благодати у обреду крштења откривају динамички кружни ток славе у срцу тајне тројединог Бога. Григорије је описивао три Личности као личности које су суштински отворене једна ка другој. Свака даје и прима славу у сарадњи са осталим двома. Свака сачињава друге и сачињена је славом коју даје и прима. Надаље, у обреду крштења особа се крштава у Једно Име које је Троје. У крштењу, дакле, овај вечни круг славе се отвара новокрштеноме и он или она почињу да учествују у троједином животу Бога.

Али не треба заправо помислити да крштењска формула открива све што има да се зна о тајни тројединог Бога. Док се може сазнати нешто о одређеним особинама и функцијама конкретних Личности и нешто о карактеру њиховог међусобног односа, заједничка суштина Свете Тројице остаје мистерија за људе. Оно што је откривено у Великом послању (Мт. 28, 19 – *ѿрим. рег.*) и у крштењском обреду је чињеница да један Бог постоји као три Личности, а не као *ѿприрода њихове заједничке суштине*. У сваком случају, оно што је откривено људском роду служи да обезбеди избављење и излечење. Оно што нам је из троједине тајне откривено није намењено решавању интелектуалних загонетки, већ има за сврху конкретне, практичне и спасоносне ефекте.

Педагошки правац који извире из крштења и учења о Светој Тројици

Спајање крштења и учења о Светој Тројици је дало упечатљив педагошки правац у Григоријевој мисли. Крштење није једновремени догађај; оно формира тематски карактер за трајне процесе тројединог преображаја од крстионице преко гроба и надаље. Овај крштењски живот не захтева само троједину активност у нама и за нас, већ такође захтева и наше стремљење ка сталном учењу, откривању, тежњи и узрастању ка бескрајној Тројици. Захваљујући бескрајном карактеру тројединог циља славословног живота, педагошки процеси раста и преображаја никада не престају. Григоријево

¹² *О Духу Светоме*, NPNF, ser. II, vol. 5, стр 324.

виђење људске природе и судбине је у овом смислу слично математичком концепту асимптоте која је линија која „се стално приближава кривој не дотичући је“.¹³

Троједини Бог дела конкретно и материјално кроз крштење како би извршио исцељење онога што је изгубљено тиме што се човечанство заробило смрћу. Крштењем се започиње процес повратка славословном животу намењеном творевини од стварања човечанства. Стога крштење формира подлогу из које су се развила сва Григоријева учења о природи и току хришћанског живота. Духом-вођени процес напретка ка безграничној Тројици обезбеђује ослонац за пут трајног преображавања. Сваки састав и гледиште славе Тројице мора коначно престати или уступити место пунијем, чудесно радоснијем и још више очаравајућем гледишту.¹⁴ Овај процес раста или успињања, чак и преко границе знаног разума, сам је по себи педагошки у смислу да захтева труд, вођство, измену нарави и напредак ка предмету наше жеље.

Доктринарни садржај или програм овог божанског учења је да функционише као нека врста мисаоне терапије за особу зараженом смрћу. Тај „главни програм“ није упућен спекулативној интелектуалној радозналости. Његов циљ је да излечи болесну особу и да јој помогне да напредује у славословном чуду. Григорије је схватио да иако сви имају удела у смртоносној болести, њени симптоми се манифестују на различите начине, и због тога она захтева различите начине лечења.¹⁵ За Григорија, троједини садржај предкрштењског и посткрштењског учења има исцелитељску функцију за душу, под условом мисаоне и моралне оријентације стварности као таквој (тј. Светој Тројици). Григорије се труди да одведе људе од културолошких и религиозних образаца смисла ка сусрету са троједином тајном Бога којег нам је открио Исус Христос кроз освеђујућу силу Духа Светог, и личним присвајањем исте.

Импликације за образовање у данашњим Црквама

Григоријева комплексна међуповезаност крштења, Свете Тројице и педагогије нам данас нуди неколико занимљивих увида. Прво, Григорије изричито тврди да учење о Тројици не може да служи као апстрактна и чисто мисаона доктрина. Гледати на ово учење као на дивну идеју неповезану са животом и праксом Цркве би значило узети учешћа у понашању сличном паганским филозофима. Уместо тога, ово учење мора бити укоренењено у суштинским конституишућим праксама Цркве и да израста из њих: посебно у конкретним, одређеним и црквеним праксама крштења у Цркви и за Цркву усред болесног и умирућег света.

Друго, центар обреда крштења нам нуди формулацију учења о Светој Тројици у крајње сажетој форми. Динамичко кружење божанске тајне је разоткривено и оприсутњено у крштењу Једним Именом које је Тројица. То значи да бисмо могли учити о тајни Бога као Тројице, добро је почети најобичнијим тумачењем обреда крштења и искуства благодаћу изазваног преображаја.

¹³ ‘Asymptote’, у С. Т. Owens, ed, *The Oxford Dictionary of English Etymology* (Oxford: Clarendon Press, 1966), стр. 58. Треба да имамо на уму како Григоријев концепт асимптотичне духовности такође претпоставља учествовање у животу Свете Тројице.

¹⁴ *Против Евномија*, стр. 62.

¹⁵ *Cat. Or.*, стр. 474.

Треће, начин на који ми мислимо и говоримо о стварности на коју крштење упућује никада не може бити дефинитиван или исцрпљен. Ми не можемо потпуно разумети нити коначно говорити о стварности. У најбољем случају, морамо имати понизан и пажљив став што се тиче мисли које мислимо и језика којим се служимо односно троједине тајне. Иако Цркве морају да користе језик којим се служи Писмо, заједно са исцрпним изучавањем искустава преображаја, такво учење би требало да прихвати Григоријево упозорење о тврђењу да се сувише зна о тројединој тајни. У овом контексту Григорије може дати значајан допринос дајући савете како да се људи оформе у појединостима хришћанске вере, у исто време им омогућујући да живе конструктивно и у сарадњи у свету који је тешко издељен – посебно на нивоу религије и тврдњи истине о тајни Бога.

Коначно, Григорије нас позива да видимо како је учење о Светој Тројици најпрактичније од свих учења јер има везе, од почетка до краја, са начином на који ми живимо у слави тројединог Бога благодаћу која нам је дата на крштењу. Речено на други начин, обред и доктрина нас уче шта то значи премештати се свакодневно из смрти у живот умирући и васкрсавајући са Христом док заједничаримо у животу тројединог Бога. Ми непрестано умиремо свом старом човеку, својим старим концептуализацијама, својим старим начинима постојања, како бисмо приступили славнијем заједничарењу са славом и лепотом тројединог Бога – иако успут постоје места на којима престајемо бити способни схватити или изрећи своје искуство.

Стога на крају, привилеговање обреда крштења и спајање са учењем о Светој Тројици које делимично извире из њега недвосмислено упућују на педагошки смер у Григоријевој мисли. Савремена, тринитарна, систематска и практична теологија би мудро поступиле уколико би пратиле Григоријево вођство.

превод са енглеског:
Бојан Теодосијевић

BAPTISM, TRINITY, AND ECCLESIAL PEDAGOGY IN THE THOUGHT OF GREGORY OF NYSSA

Gordon S. Mikoski

***Summary:** This paper elucidates the connections in Gregory of Nyssa's thought between the rite of baptism, the doctrine of God as Trinity, and practices of ecclesial pedagogy. These components formed a dynamic and differentiated whole for Gregory. To consider one element in isolation from the others runs the risk of interpretive distortion of Gregory's work. This means that the current tendency to harvest Gregory's trinitarian ideas abstracted or disembodied from the rite of baptism and practices of ecclesial pedagogy perpetuates the false notion that the doctrine of the Trinity can be adequately treated apart from liturgical and pedagogical concerns.*

***Key words:** triadology, pedagogy, Baptism, Church, Gregory of Nyssa, doctrine, practice*

УЧЕЊЕ СВЕТОГ ГРИГОРИЈА БОГОСЛОВА О СВЕТОЈ ТРОЈИЦИ*

Митрополит
Иларион Алфејев

Ајсџракџ: Ауџор разматра џријадолоџију Св. Григорија Богослова, џерминолоџију коју су Каџадокиџи користиџили у џолемиџи џроџив аријансџтва, и осврће се на учење Св. Григорија о Духу Светџоме и на његово виђење јединсџтва Светџе Тројице у доџмаџској и моралној џерсџекџиви.

Кључне речи: Григорије Богослов, Тројица, џријадолоџија, џневмаџолоџија, аријансџво, савелијанизам, Каџадокиџски Оџи

Улазак догмата у историју

Сав IV век је у хришћанској Цркви био ознаменован тријадолошким споровима. Напоменимо основне етапе ових спорова: 1) Појава и распрострањење аријанства на почетку века; 2) Никејски Сабор 325. г. и победа „једносуштности“; 3) аријанска реакција у позним годинама царавања Константина Великог и даље распростирање аријанства при његовим наследницима; 4) омиусијанство и омијство средином века; 5) владавина аријанства (евномијанства, омијства) на читавом хришћанском Истоку у трећој четврти века; 6) ницање новоникејског покрета усред омиусијанства; богословска делатност великих Кападокијаца; спорови о божанству Светога Духа; 7) Константинопољски Сабор 381. г.

Тријадолошки спорови IV века имали су своју предисторију, којој су корени сезали до новозаветних (преапостолских) времена. Већ у Јеванђељу се налази Христова заповест да се крсти у име Оца и Сина и Светога Духа,¹ што је постало формулом крштавања ране Цркве. Такође, у Новом Завету нема ни термина „Тројица“, ни једнозначног учења о равноправности Оца са Сином. Сам Христос, премда се и „градио једнак Богу“,² и говорио „ја и Отац једно смо“,³ у исто време је говорио: „Отац Мој већи је од Мене“. ⁴ На крају, нигде у Новом Завету Свети Дух није назван управо (непосредно) Богом. Термин „Тројица“ се најпре појавио код Теофила Александријског,⁵ а током II и III века је постепено ушао у употребу.

* Наслов изворника: Иларион (Алфеев), „Учение Св. Григория Богослова о Святой Троице“, *Международная богословско-философская конференция «Пресвятая Троица»* (Москва, 6–9 июня 2001 г.). Материалы. Москва: Синодальная богословская комиссия, 2002, стр. 126–155.

¹ Мт. 28, 19.

² Уп. Јн. 5, 18.

³ Јн. 10, 30.

⁴ Јн. 14, 28.

⁵ *Авџолику* 2, 15.

На граници II и III века распространила се монархијанска јерес са карактеристичним за њих акцентом на „једноначалију“ (монархији, владавини једног) као основним принципом Божијег бића. Једини Бог (по њима) био је само Отац; што се Сина тиче, Он је према схватању монархо–динамиста био прост човек у коме је деловала сила Божија. Монархо–модалисти су Христа сматрали самим Богом Оцем који је узео тело ради спасења људи. Из првог схватања родило се аријанство, док је друго нашло своје упориште у Савелијевој јереси. По учењу другог, Отац, Син и Дух су само други називи једне исте монаде коју је он називао „Синооцем“ (Υιопатор).⁶ Сама по себи Монада се јавља „ћутањем“ (молчанијем); када је дошло време да се створи свет она је проговорила, производећи из себе Реч.⁷ У процесу историје, Бог Отац се „раширио“ у Сина и Духа.⁸ Та иста Монада која је у старозаветно време деловала у лицу Оца, као Творца и законодавца, у новозаветном периоду делује у лицу Сина као Спаситеља, а после Спаситељевог Вазнесења делује у лицу Светог Духа, Који оживотворава и раздаје дарове.⁹

Говорећи у другој беседи (*Слово 2*) о постепеном откривању тајне Тројице, Григорије указује на аријанство, савелијанство и „прекомерно православље“ као три основне догматске заблуде у учењу о Тројици. „Прекомерно православнима“ он очигледно сматра оне своје савременике који у полемикама са монархијским покретима или су потцењивали различитост ипостаси или су Сина сматрали „безначалним“, слично Оцу.¹⁰ Савелијанство Григорије назива атеизмом, аријанство „јудејством“, а заблуде „претерано православних“ многобоштвом.¹¹ Он је инсистирао на томе да морају бити сачувани како принцип Божијег јединства по суштини, тако и принцип тројичности Личности:

„Пошто сада постоје три недуга у богословљу – атеизам, јудејство и многобоштво – од којих је заштитником једног постао Савелије ковач, другог Арије Александријски, а трећега неко од наших преко мере православних, онда, каква је моја реч? Избегавајући све погубно из тих трију учења, држимо се граница благочестија. Немогуће је следовати безбожном Савелију и томе новоме разлагању или слагању, у коме тврди не само да су Три једно, него да је сваки од Њих ништа, јер то биће које се претвара или измењује у нешто друго престаје бити оно што оно јесте, било да изображава или сазиђује некаквог сложеног и нелепог за нас Бога, сличног митолошким животињама. Исто тако, немогуће је раздвојити природе, према Арију названом безумљу,¹² примакнувши се ка јудејској оскудности и уводити завист у Божанску природу, ограничавајући Божанство једино нерођеним, бојећи се да како Бог не претрпи штету, будући Оцем Бога

⁶ Уп. Епифаније Кипарски, *Панарион* 62, 1.

⁷ Уп. (Псеудо-) Атанасије Александријски, *Против аријанаца* 4, 11.

⁸ Исто.

⁹ Уп. Епифаније, *Панарион* 62, 1.

¹⁰ Тешко је претпоставити, о којој богословској групацији IV века се говори у датом случају. Ми, ипак, не сматрамо потпуно основаном претпоставку Ж. Бернарда (види SC 247, 137, note 9) о томе, да Григорије овде уопште нема у виду богословску групацију, већ говори о називијанским монасима који су се претерано уплитали у богословску проблематику.

¹¹ Каснији Григоријеви аријански противници су оптуживали Григорија за „тробоштво“.

¹² Грчки термин *areimanēs* („храбар“, „борбен“) буквално значи „падати у јарост због Арија“.

истинитог и равноправнога по природи. Такође, немогуће је претпоставити три начела једно другоме и уводити јелинско многобоштво које смо ми избегли. Не приличи бити ни само „оцељубив“, да не би лишили Оца Његовог очинства (*отцовства* – разлога да га називамо оцем – *прим. прев.*)..., ни „христољубив“, да не би изгубили синовство..., а за Оца достојанство да буде „начало“... Дакле, треба и сачувати јединство Божије, и исповедати три Личности, при чему сваку од њих са њеним личним својством.“¹³

У 22. беседи Григорије даје потпунији списак јереси које додаје аријанству и савелијанству: „Монтанов лукави дух против Светог Духа“, „Новатову дрскост, или нечисту чистоту“, „продужавајући до сада неистоветност фригијаца, и оних који се посвећују и оних који их посвећују са древним обредима“, „безумље галата који обилују у многим нечистим именима“, „садашње раздјељење софиста“, које се појавило из аријанског „дељења“.¹⁴ Под „галатима“ он подразумева следбенике Маркела Анкирског,¹⁵ под „софистима“, вероватно, евномијанце; остала набројана учења немају директне везе са тријадологијом.¹⁶ Свом том изобиљу јереси Григорије претпоставља један „орос побожности (= благочешћа)“ – „поклањати се Оцу, Сину и Светоме Духу, једноме у Тројици Божанству и Сили, не узвишујући једнога и не понижујући другога..., не расецати једну величину новотаријом имена“.¹⁷

Настојећи на јединству Тројице при различитости Лица, Григорије је убеђен да се учење које он исповеда, за разлику од јереси с којим полемише, не јавља као догматска новотарија. О јединству Тројице при различитости Лица говорио је Атанасије Александријски.¹⁸ Формулу: „један Бог, а три Ипостаси“ увео је у употребу још Ориген;¹⁹ у IV веку она се распространила међу омиусијанцима да би затим постала знамење новог Никејског покрета. Учење о Тројици, по Григоријевом схватању, јесте део Предања које је до њега дошло од раних отаца и у коме су га родитељи васпитали: „...О ако би исповедали до последњег даха и са многим смелошћу оно што се јавља као добар залог светих Отаца, ближих Христу и првобитној вери – то исповедање које нас је пратило од детињства...“.²⁰ Не уводити догматске новотарије, него сачувати „Јеванђељску веру“ и „залог“ добијен од Отаца Цркве, то је на крају мисија хришћанског богословља.

¹³ Сл. 2, 37, 1–38, 15; SC 247, 136–140 = 1. 36–37.

¹⁴ Сл. 22, 12, 12–20; SC 270, 244–246 = 1. 343.

¹⁵ Маркел († 374) је био заштитник термина „једносушни“, међутим, у својој интерпретацији тог термина полазио је од тога да је Бог „једно Лице“, „недељива монада“, Која се стварањем и оваплоћењем „раширила“ најпре у дијаду (Отац и Реч), затим у тријаду (Отац, Реч и Дух). Након завршетка историје створеног света, и Логос и Дух биће поново апсорбовани Монадом. Маркелово учење је у суштини било подврста монархијског модализма. Његови следбеници, у Григоријево време, концентрисани у Галатији, били су осуђени на II Васељенском Сабору.

¹⁶ Монтан (средина II в.) је био оснивач секте, која се одликовала крајњом моралном ригорозношћу; секта је била распрострањена по Фригији. Новат (средина III в.) био је један од вођа раскола у Картагенској Цркви и ученик Новацијана, који је основао ригорозну секту „чистих“.

¹⁷ Сл. 22, 12, 1–6; 242–244 = 1.342.

¹⁸ О *Светоме Духу* 1, 14.

¹⁹ На *Јн.* 2, 6 (PG 14, 128). О термину „ипостас“ у Григоријевом богословском језику види следеће поглавље.

²⁰ Сл. 11, 6, 26–29; SC 405, 344 = 1.198.

„Нека нико не пропадне, већ да сви будемо у једном духу, једнодушно се подвизавајући за Јеванђељску веру²¹ ... чувајући добри налоџ,²² добијен од Отаца,²³ поклањајући се Оцу и Сину и Светоме Духу, познавајући у Сину Оца, у Духу Сина, у које смо се крстили, у које смо поверовали, са којима смо се сјединили, раздељујући пре сједињења, сједињујући пре дељења, не сматрајући Три за једно, јер та имена нису безлична, и не приближавајући се једној Личности, тако да би наше богатство било у именима, а не у реалности – него сматрајући да су Три Једно. Али не Једно Ипостасју, већ Божанством.²⁴ Монада поштована у Тријади, и Тријада садржана у Тројици, сва достојна поштовања, сва царствена, равнопрестолна, исте славе, ванпросторна (сверхмирна), ванвремена, несаздана, невидљива, недодирљива, недостижна, Сама Себе знајућа, какав поредак влада у Њој...“²⁵

Размишљајући о томе како је тајна тајна Тројице ушла у историју, Григорије долази на идеју постепеног развоја црквене догматике на коју је дошао захваљујући ономе што је назвао „додавање“, тј. благодарећи постепеном утачавању и обогаћивању богословског језика. Већ се у Старом Завету Бог откривао човечанству. Кључним моментом откривења било је јединство Божанства које је ишло насупрот незнабожачком многобоштву; ту је објектом откривења постао Бог Отац. Нови Завет открио је човечанству Сина, а „садашњи“ период постаје период у коме постаје видљиво деловање Светог Духа, када догматске истине добијају свој завршни облик (израз). Дакле, Григорије не сматра да је новозаветно откривење исцрпило све богословске проблеме и следствено томе, да је одговоре на сва питања могуће наћи у Светом Писму Новог Завета. Напротив – Нови Завет је само једна од етапа „усхођења“ Хришћанског богословља – „усхођења из славе у славу“, које се, како он сматра продужило до у његова времена и продужиће се до свршетка века.

„Кроз све векове постојале су две значајне промене живота човечанства, које се и називају двама Заветима, а такође и потресима земље²⁶ ... Једна је привела од идола ка Закону, а друга од Закона ка Јеванђељу. Блавестим о трећем потресу земље – од преласка од овдашњег ка тамошњему, непоколебиво и неталасастоме. Али једно и исто је происходило из двају Завета. Шта? То што нису одједном уведени... А зашто? Потребно је знати о томе, да би били не принуђени, већ убеђени. Јер што је принудно, то је и нестабилно (= слабо)... Први Завет, запретивши идолима, допустио је жртве; други, одменивши жртве није забранио обрезање. Зато су они који су се једном сагласили са сменом, заменили оно што је било разрешено – једни жртве, други обрезање – и постали од незнабоштва Јудеји, а од ових хришћани, будући постепеном променом

²¹ Уп. Фил. 1, 27.

²² Уп. 2. Тим. 1, 14.

²³ Имају се у виду пре свега оци Никејског Сабора.

²⁴ „Не сматрати Три за једно“, тј. као у Савелијевој јереси, „већ сматрати да су Три Једно“, тј. Бог је један у три Ипостаси.

²⁵ Сл. 6, 22, 1–22; SC 405, 174–176 = 1.158–159. Примећујемо бројне апофатичке термине којима се описују Света Тројица.

²⁶ Уп. Мт. 27, 51.

привучени на Јеванђеље... Оно је било ради домостроја, а ово ради савршенства.²⁷ Томе желим да уподобим и богословље, само у супротном смислу. Јер је тамо измена била кроз укидање, а овде савршенство кроз додавање. Ето у чему је ствар. Стари Завет је јасно проповедао Оца, (помињање – *йрим. йрев.*) Сина било је још затамњено. Нови Завет је јавио Сина и дао признак Божанству Духа. Сада Дух пребива са нама, дајући нам јасније виђење себе. Јер није било безопасно, пре него је исповедано Божанство Оца, отворено проповедати Сина, а пре него је Син признат, да кажем нешто смелије – обременити нас Светим Духом, да не би смо утрошили све силе, дословно отежане прекомерном количином хране, или устремили још слаби вид на сунчеву светлост. Напротив, постепеним додавањем и, како говори Давид, *усхођењем*²⁸ и протезањем (= продужавањем) од славе у славу и пресијавањем, просветљене озарује светлост Тројице... додаћу реченоме и оно што је, може бити већ и другима падало на ум, а ја га сматрам плодом сопственог размишљања.²⁹ У Спаситеља је већ након тога што је своје ученике испунио многим учењима, било нешто што је говорио, а што они нису могли да приме³⁰ ... због чега је Он и скривао то од њих. А још је говорио да ћемо ми свему бити научени Духом.³¹ Из овога ја извлачим и само Божанство Духа, јасно откривено на крају, када је то знање већ постало благовремено и добро припремљено. Тако ја размишљам о овоме и хтео бих да сваки који ми је пријатељ (друг) поштује Бога Оца, Бога Сина, Бога Духа Светога – три лична својства, али једно Божанство, нераздељиво у слави, части, суштини и царству...³²

Овај текст, најважнији ради појмљења све историје хришћанског богословља, садржи неколико кључних идеја:

1. Откривење Божије, започето у Старом Завету, не окончава се у Новом Завету, него се продужава до у наше дане,
2. Откривење не произилази путем принуде, већ путем убеђења, ради чега је и била потребна одређена тактика од стране Бога педагога,
3. Та се тактика састоји у томе да се откривење извршава постепено и етапно путем откривења и све бољег појашњавања ових или оних догматских истина,
4. Библија није последња етапа хришћанске догматике, већ једна од етапа њеног развика,
5. Сам Христос у Јеванђељу није рекао све што је хришћанину потребно да зна о Богу; Христос покушава да открива Бога људима посредством Духа Светога, тј. новозаветно откривење се продужава у Цркви.

²⁷ Григорије повлачи паралелу између Христовог укидања жртава и апостолског укидања обрезања (види Дела 21, 25), видећи у првом догађај повезан с Христовом „икономијом“ према људима, а у другом – средство за достизање савршенства.

²⁸ Пс. 83, 6.

²⁹ Григорије, очигледно, схвата да постоји нека сличност између његових идеја, ниже изложених, и за гностике карактеристичних претензија да овладају тајним знањем, задобијеним у непосредном искуству, а не из Писма; Григорије жели да се огради од гностика и наглашава да је сличност само спољашња.

³⁰ Уп. Јн. 16, 12.

³¹ Уп. Јн. 16, 13.

³² Сл. 31, 25, 1–28,4; SC 250, 322–330 = 1.457–459.

Такво је динамично Григоријево поимање развитка православне догматике и етапно откривање о тајни Свете Тројице. Обратимо пажњу да он нема на уму увођење нових догмата (што се може видети из ранијег цитата), већ о постепеном, све бољем откривању тих догмата, који се у виду „назнака“ садрже у Писму.

Григорије је овде изразио, за источно–хришћанско богословље традиционалну идеју Свештеног Предања Цркве као главног извора вере. Источно богословље није познавало за супротстављање Писма и Предања, које ће касније постати крајеугаони камен западне схоластике. По схватању истока Писмо је део Предања: Писмо је израсло из Предања и изражава одређени стадијум развитка Предања – развитка који се не окончава на том стадијуму. Већ је Иринеј Лионски наглашавао првенство Предања: он говори о новозаветном Писму као писмено утврђеној проповеди апостола, који су у почетку усмено проповедали.³³ Иринеј одсечно одбацује претензије гностика на овладавање тајним знањем, међутим као противстав им не предлаже принцип „*sola Scriptura*“,³⁴ већ принцип верности „Предању, које проиходи од апостола и чува се у Црквама прејемством презвитера“.³⁵ У суштини, Григорије говори о истом, само што он не ставља акценат на „чувању“ Предања, него на његовом развитку, обогаћењу. „Тајно знање“, односно Христово учење које није ушло у новозаветни канон, није измишљотина гностика: оно постоји, али не постоји код њих, већ у црквеном Предању. Цркви је Христос, наиме, поверио то знање и у опиту Цркве, у њеном богословљу наставља да открива фундаменталне истине хришћанске вере.

Што се тиче Писма, у њему, по Григоријевом мишљењу, догматске истине су већ утемељене, треба их само умети распознати. Григорије предлаже такав метод читања Писма, који се може назвати „ретроспективним“: он се састоји у томе да се разматрање текстова Писма заснива на доследности Предању Цркве, и да се у Писму препознају ти догмати, који су потпуније формулисани у каснијој епохи. Такав прилаз Писму постаје основни у патристичком периоду. Не само новозаветни, већ и старозаветни текстови, како сматра Григорије, сведоче о Тројици:

„Узнеси славу с херувимима, који сједињују три Светлости у једно Господство³⁶ и онолико показујући Прву Суштину, колико Је открију својим трудољубивим крилима. Просвети се с Давидом, који говори Светлости: „У Твојој светлости видимо светлост“,³⁷ то јест у Духу Сина,³⁸ од Кога може ли бити ишта светлије? Загрми са Јованом, сином грома,³⁹ ништа ниско и земно не говорећи о Богу, него све високо и узвишено, признавајући Онога, Који је био у почетку, Који је био с Богом и Који је Реч Божија,⁴⁰ Бог, и Бог истинити од истинитог Оца... И када читаш „Ја и Отац једно смо“,“⁴¹ представи

³³ *Против јереси* 3, 1, 1.

³⁴ Лат. „само Писмо“ – принцип стављен у основу протестантског прилаза хришћанском вероучењу.

³⁵ *Против јереси* 3, 2, 1–2.

³⁶ Уп. Ис. 6, 2–3.

³⁷ Пс. 35, 10.

³⁸ Уп. Василије Велики, *О Светиome Духу* 18, 47; 26, 64.

³⁹ Уп. Мк. 3, 17.

⁴⁰ Уп. Јн. 1, 1.

⁴¹ Јн. 10, 30.

везу по суштини; а када (читаш): „Њему ћемо прићи и у њему ћемо се настанити“,⁴² размишљај о разлици Ипостаси; када пак (сретнеш) „име Оца и Сина и Светог Духа“,⁴³ (представи) три лична својства. надахњујући се заједно са Луком, читајући Дела Апостолска. Зашто стављаш себе у исти ред са Ананијом и Сапфиром..., поткрадаш само Божанство и лажеш „не човеку него Богу“,⁴⁴ као што си чуо?⁴⁵

Дакле, Библију треба читати у светлу тројичног догмата и у контексту свог догматског предања Цркве. У IV веку и православни и аријанци су прибегавали текстовима Писма како би потврдили своје богословске ставове. У зависности од тих ставова, једним истим текстовима су придавали разне критеријуме и тумачили их на разне (начине). За Григорија постоји један приступ правилног кретања ка Писму: верност Предању Цркве. Само оно тумачење библијских текстова које се заснива на црквеном Предању је легитимно, сматра Григорије; свако друго тумачење је лажно, јер „поткрада“ Божанство. Ван контекста предања библијски текстови губе своје догматско значење. И насупрот томе, унутар Предања, чак и они текстови који не изражавају директно догматске истине, задобијају нови смисао. Хришћани виде у текстовима Писма оно што не виде нехришћани; православнима се открива оно што остаје скривено за јеретике. Тајна Тројице за последње остаје под покривалом,⁴⁶ које се скида једино помоћу Христа, и само унутар Цркве.

Тројична терминологија

Великим Кападокијцима је у удео допало да формулишу тројични догмат у епохи када је Црква више но икад имала потребу за тим. За разлику од аријанске представе о јерархијској потчињености Сина Оцу, они су разрадили учење о Тројици као јединству три равноправне и једносушне Ипостаси (Личности). Кападокијци су продужили (= наставили) линију Никејског Сабора и Св. Атанасија, иако су увели јасну границу између појмова „ипостаси“ (*hypostasis*) и „суштине“ (*ousia*): ако је Атанасије ове појмове схватао као синониме, у богословском језику Кападокијаца термин „ипостас“ је почео да означава конкретно и личносно биће, за разлику од апстрактне „суштине“. Ако је у свију људи једна, заједничка, природа, онда су Петар, Јаков и Јован три „ипостаси“ те једне природе.⁴⁷ Исто су, пак, тако Отац, Син и Дух три „ипостаси“ једног Божанства. Оваква употреба речи помогла је Кападокијцима да ефикасно одбију нападе аријанаца, који су их оптуживали што за савелијанство, што за „требаштво“.⁴⁸

Тројично учење Григорија Богослова, као и аналогна учења Василија Великог и Григорија Ниског, формирала су се у току полемике с позним аријанством

⁴² Јн. 14, 23.

⁴³ Мт. 28, 19.

⁴⁴ Уп. Дела 5, 4. Овај се текст традиционално наводи од стране заштитника Божанства Светог Духа у својству сведочанства „из Писма“.

⁴⁵ Сл. 34, 13, 1–14, 8; SC 318, 220–224 = 1.497–498.

⁴⁶ Уп. 2. Кор. 3, 15–16.

⁴⁷ Уп. Григорије Ниски, *О шеме да нису шри Боја*.

⁴⁸ Уп. Pelikan, *Emergence*, 219–221.

(евномијанством). Оно је нашло свој потпуни и коначни израз у пет „Богословских беседа“ («Словах о богословији»). Међутим, изложење догмата о Тројици се налази и у другим Григоријевим беседама, посебно у 20. беседи, „О постављању епископа и о догмату о Светој Тројици“. Ова беседа, произнесена не много пре богословских беседа тематски их предупредује и заједно са 23. беседом „О свету“, јесте својеврстан увод у ту проблематику.

Двадесета беседа представља кратко сумарно изложење православне тријадологије. У неким рукописима она има поднаслов *schediasteis* („нацрт“, „скица“).⁴⁹ Православно учење о Тројици Григорије је представио као неку „златну средину“ између две крајности – Савелијеве „немоћи“ (*негуѿ* = болест, слабост), који је сливао три Лица у једно, и Аријевом „безумља“, који је једно Божанство делио на три различите суштине, једне другој стране и неједнаке.⁵⁰ У Тројици Оцу припада својство да буде беспочетан и начело (*arche*) Сина и Духа, једнаких Му и једносушних.

„Не приличи ни бити толико оцељубив, па Оцу одузимати очинство – јер по чему би Он био Отац, ако би Син заједно са твари био одстрањен и отуђен од Њега по суштини? Ни толико христољубив па чак ни не сачувати синовство Сина, јер по чему би Он био Син ако не би водио порекло од Оца као Узрока? Такође не приличи ни Оцу умањивати Њему као Оцу и Родитељу својствено достојанство да буде почетак (= *начало*) да не би испао почетак нечег ниског и недостојног, ако није Узрок Божанства, посматраног у Оцу и Духу. напротив, треба исповедати једног Бога и три Ипостаси, односно три лица, при чему свако с Његовим личним својствима.“⁵¹

Вера у једног Бога се по Григоријевом мишљењу одржава у том случају, ако будемо приписивали Сина и Духа једном Узроку; вера у три Ипостаси – ако „не почнемо измишљати никакво мешање, раздељивање или сливање“; исповедање личних својстава чува се тада када будемо сматрали Оца беспочетним у односу на друге две Ипостаси, а сина, премда не беспочетним, међутим, пак, почетком свега.⁵²

Термин „начало“ (*arche*) постаје један од основних тријадолошких проблема IV века. Њиме су се користили како православни, тако и аријанци, међутим, давали су му различит смисао. Аријанци су сматрали да је само Бог беспочетан, а све што има почетак није Бог, следствено томе – Син није Бог. „Ми смо прогоњени зато што тврдимо да Син има почетак, док је Бог беспочетан“, говорио је Арије.⁵³ Григорије је такође тврдио да Син има почетак, међутим није сматрао беспочетност Оца синонимом Његовог божанства. Беспочетност, по учењу Григорија, јесте својство Оца које Га разликује од Сина, али и Син и Отац поседују пуноћу Божанства. Син ије беспочетан у односу на Оца, али је беспочетан у односу према времену.⁵⁴ Рођење Сина савечно је бићу Оца, између Оца и Сина нема никаквог растојања, икаквог редоследа, никакве неједнакости.⁵⁵

⁴⁹ Mossay, *SC* 270, 52–53.

⁵⁰ Сл. 20, 5, 19–6, 12; *SC* 270, 66–70 = 1.300–301.

⁵¹ Сл. 20, 6, 16–27; 70 = 1.301.

⁵² Сл. 20, 7, 1–11; 70–72 = 1.301.

⁵³ Наведено према Епифаније, *Панарион* 69, 6.

⁵⁴ Сл. 20, 7, 19–23; 72 = 1.302.

⁵⁵ Сл. 20, 10, 6–8; 78 = 1.303.

Окренимо се сада „Богословским беседама“ у којима се садржи подробно и доследно оповргавање аријанских богословских постулата.

Григоријева полазна тачка је идеја „монархије“ – једноначалија – као основне карактеристике Божанства. Потпуно одбацивши идеју „анархије“ – безначалија, то јест одрицања Промисла Божијег, Који управља светом, и идеју „полиархије“ – многоначалија, то јест многобоштва, Григорије излаже своје схватање једноначалија:

„Постоје три древна мишљења о Богу: анархија, полиархија и монархија. Двема од њих су се забављала јелинска деца – нека се занимају и даље... Јер анархија је испад (*бесчинство*), а полиархија је и раздор, али и безвлашће, и испад. И једно и друго доводи до испада (нарушавања поретка), а испади до разорења. Јер су испади разарајући. А ми поштујемо монархију, али не ону монархију која је ограничена једним Лицем, јер се и једно умножава, ако је у раздору са самим собом, већ ону која саставља равноправност природа, слогу (*единодушие*) воља, истоветност и враћање Једноме Оних Који су од Једнога, што је немогуће за створене природе, тако да се они премда и разликују по броју не раздељују по суштини (*ousia*). Зато се почетна монада, покретана ка дијади, зауставила на тријади.⁵⁶ И то су код нас – Отац, Син и Свети Дух.“⁵⁷

Идеја „монархије“ Бога, како смо већ видели, била је темељ за и Савелија и за Арија. Тврђење о свечности Сина Оцу је Арије и одбацио због тога што је у њему видео нарушавање принципа јединоначалија Оца: њему је изгледало да инсистирајући на вечном рођењу Сина, Православље уводи „два нерођена начела (= почетка)“.⁵⁸ Полемишући са аријанским схватањем „монархије“, Григорије је тврдио да се овај термин не односи на Ипостас Бога Оца, већ на Божанство у целости, на све три Ипостаси у свеукупности (= заједно). Григорије на овај начин заступа схватање „монархије“, али за њега се то схватање не везује с јединоначалијем Оца, већ с јединством Божанства, које се чува при исповедању трију равноправних, савечних и једносушних Ипостаси.

Идеја проширивања монаде у дијаду и дијаде у тријаду требало је да нагласи почетно јединство Божанства. Слична идеја се среће у III веку код Св. Дионисија Римског: „Ми проширујемо Божанско јединство у тријаду и супротно, сводимо тријаду, не умањујући је, у јединство“.⁵⁹ Код Григорија је идеја ширења монаде вероватно повезана са индиректним утицајем Платинове тријадологије,⁶⁰ по чијем је учењу почетни принцип свега Једно, које рађа Ум и „Светску Душу“. Једно је апсолутна простота, неизразива никаквом речју, лишена ма какве двојности или множине. Ум је област интуитивног знања, платоновски „свет идеја“ (= облика, рус. *мир форм*), место сусрета познаваног и онога који упознаје; на нивоу Ума јављају се двојност и множина. Светска Душа је област дискурсивног знања и чулне перцепције (= опажаја). Узајамни однос између Једног, Ума и Душе карактерише се појмовима „еманације“ (*proodos*) и „повратка“ (*epistrophe*). Ум је еманација Једног, Душа – еманација Ума; из

⁵⁶ Види тумачење преп. Максима Исповедника на овај текст: *Амбигва*, PG 91, 1036 A–C.

⁵⁷ Сл. 29, 2, 1–15; SC 250, 178–180 = 1.414.

⁵⁸ Наведено према Епифаније, *Панарион* 69,6.

⁵⁹ Наведено према Атанасије Александријски, *О Дионисијевим изрекама* (PG 25, 505 A).

⁶⁰ Види Moreschini, *Platonismo*, 1390–1391.

апсолутно једног произилази двојност и множина; из множине се рађа дискурсивно знање. „Повратак“ је склоност свега ка своме праизвору – Једноме.⁶¹

Григорије, описујући Тројицу, такође говори о Једном из кога происходе и коме се враћају „Они што су од Једног“. Међутим, платиновска Тријада, за разлику од хришћанске Тројице, јерархијска је по својој структури и позивање на њу тешко да би имало успеха у полемици са аријанством. Осликавши Тројицу у неоплатонистичким цртама, Григорије је сматрао неопходним да се истовремено дистанцира од неоплатонизма. По Плотину Једно се „излива“ у Ум и Ум се „излива“ у Светску Душу. По Григорију, за хришћане традиционални језик „рођења“ и „исхођења“ погоднији је за изражавање тријадолошког догмата него неоплатонистичка терминологија „изливања“ – еманације:

„Отац – Који рађа и исходи, уосталом, бестрасно, ванвремено и бестелесно; што се пак, тиче других два, један је рођен, а други исхођен, или не знам како би их било могуће назвати, јер су потпуно апстрактни од видљивих предмета. Јер не смемо то назвати „изливањем доброте“, како се на то осмелио један од јелинских философа: „као што чаша прелива преко ивице“ – тако је јасно он рекао, говорећи о првом и другом узроку.⁶² Не смемо, да не би увели невољно рођење и као природно и силовито мучење, што никако не одговара појму Божанства. Зато остајући у нашим пределима, уводимо нерођено, рођено и исходеће,⁶³ како је негде рекао сам Бог–Реч.“⁶⁴

Позивање на Христове речи има за циљ да нагласи да су термини „рођење“ и „исхођење“ засновани на новозаветном откривењу и зато заслужују веће уважавање него терминологија повезана са грчком философском традицијом, тим пре што неоплатонистичка терминологија допушта мисао о доласку на свет Сина и Духа упркос Очевој вољи. Даље, полемика с аријанством је у суштини такође и спор око језика – о томе какву терминологију треба употребљавати у каквом контексту.⁶⁵ Међутим у процесу дискусије постају јасније и кључне разлике у схватању узајамног односа Оца и Сина и на крају крајева – у схватању Божанства.

Дијалог Григорија и његовог противника почиње питањем последњег у вези са рођењем и исхођењем:

— Када се то десило?

— Пре самог појма „када“. А ако се треба и нешто смелије изразити: „онда, када и Отац“.

— А када је настао Отац?

⁶¹ Види. Louth, *Origins*, 37–38.

⁶² Уп. Плотин, *Енеаде*, 5, 1, 6 и 5, 2, 1. Сагласно Плотину, Једно постаје „први узрок“, Биће – „други узрок“.

⁶³ Јн. 15, 26.

⁶⁴ Сл. 29, 2, 15–27; 180 = 1.414.

⁶⁵ Уп. Norris, *Faith*, 136.

— Никада није било да није било Оца. А то се односи и на сина и на Светог Духа...
— Када се родио Син?
— Онда када се није родио Отац.
— А када је исходио Свети Дух?
— Онда када Син није исходио, већ се ванвремено и на неизрецив начин родио; премда ми и не можемо. желећи да представимо себи то што је изнад времена, избећи категорију времена. Јер речи: „када“, „пре тога“, „после тога“, „од почетка“, не искључују времена, ма колико се ми трудили...⁶⁶

Дискусија се врти око аријанске формуле „Беше када не беше (Сина)“. Григоријеви одговори, како видимо носе апофатички карактер. Он наглашава да се тајна рођења и исхођења налази изван категорије времена: нема временског размака између беспочетности Оца и рођености Сина, између вечности Оца и исхођења Духа. И рођење и исхођење су савечни бићу Оца.⁶⁷ Следи питање: „А како они нису сабеспочетни (Оцу), ако су (Му) савечни?“. Григоријев одговор је опет апофатички: Они нису беспочетни у односу на Оца, као јединог Почетка, али су беспочетни у односу на време.⁶⁸ Схватање почетка, наглашава Григорије, није времено, када је реч о Божанству.

На следеће питање аријанаца: „На који је начин рођење бестрасно?“, Григорије одговара: „Зато што је бестелесно“.⁶⁹ Страст је карактеристична за људско рођење, а када је реч о бестелесном Божанству неумесна су људска схватања. И питање и одговор одражавају, за хришћанство традиционалну тему непотчињености Бога страдању (грчка реч *pathos* означава како „страдање“, тако и „страст“). Као опште место хришћанске традиције било је од античке философије наслеђено тврђење о бестрашћу (*apatheia*) Божанства. Ипак, говорећи о Спаситељевом крсном подвигу, богослови III века употребљавали су појам „страдања“ примењен на Бога Који је постао човек: „Он је заиста бестрасан и у себи самом посрамио је смрт, јер је Својом смрћу потврдио Своје бесмрће и Својим страдањем показао Своје бестрашће“.⁷⁰ Следујући оваквој употреби речи, Григорије Богослов је говорио о „страдањима“, која „понесе на земљи Бог“.⁷¹ Спор о „страдањима“ Бога плануо је овом снагом у V веку када су христолошки спорови захватили читав хришћански Исток. Али ван контекста богооваплоћења појам „бестрашћа“ се увек примењивао на Бога и на свако од лица Свете Тројице, због тога се рођење Сина од Оца посматрало као „бестрасно“.

Даља питања аријанаца изражавају једну исту тенденцију – применити људска схватања на божанску реалност: како Отац није почео да буде Отац? Речи „родио“

⁶⁶ Сл. 29, 3, 1–11; 180–182 = 1.414–415.

⁶⁷ Треба запазити да аријанска формула „беше када не беше (Сина)“ не говори неизоставно о рођењу Сина „у времену“. Каснији аријанци (евномијанци) нису уводили категорију „времена“, већ су само тврдили да је у почетку Отац био сам, без Сина. Иначе говорећи, између бића Оца и рођења Сина, по Евномију, постоји неко растојање, иако неvezано за време. У том смислу Григоријев одговор на постављено питање у извесном степену омажује циљ. Уп. Norris, *Faith*, 187.

⁶⁸ Сл. 29, 3, 14–21; 182 = 1.415.

⁶⁹ Сл. 29, 4, 1; 182 = 1.415.

⁷⁰ Св. Григорије Чудотворац, *Теоломју*, 7.

⁷¹ PG 37, 1263 = 2.395.

и „родио се“ не уведе ли нешто друго, до почетак рођења? Да ли је Отац родио Сина усхтевши то или против своје воље? На који је начин Син рођен? Да ли је Отац родио већ постојећег Сина или још не постојећег?

„Онај Отац није почео да буде Отац, Који нема почетка Своме бићу“, одговара Григорије. Биће Оца је беспочетно, рођење Сина је такође беспочетно. Схватање „хтења“ је непримењиво на рођење Сина од Оца, тако исто и схватање „страсти“. Рођење Сина је несхватљиво, и философирати о томе није безопасно. Питање о „постојећем“ или „непостојећем“ Сину лишено је смисла: рођење Сина је „од почетка“, оно је савечно Његовом сопственом бићу, и бићу Оца.⁷²

„Али рођено није исто што и нерођено“, опет замера аријанац, „а ако је тако, онда и Син није исто што и Отац“. „Нерођеност“, одговара Григорије, „није суштина Божија. Због тога, премда нерођеност није истоветна рођености, Отац и Син су истоветни по суштини; и Отац и Син су Бог“.⁷³ „Отац је Божије име или по суштини или по дејству“, говори аријанац. При томе се претпоставља да је, ако је по „суштини“, онда Отац иносуштан (= друге суштине) Сину, а ако је по „дејству“ онда је Син плод творачког дејства Оца, следствено, Он (Син) је створење. „Отац“, одговара Григорије, „није Божије име ни по суштини ни по дејству, већ оно указује на узајамни однос Оца и Сина“.⁷⁴

Закључни део 29. беседе и главни део 30. беседе посвећени су разматрању оних текстова Светог Писма који су се наводили у корист или против вере у Божанство Сина.

„Богословске беседе“ садрже уређено и завршено тројично учење, доследно оповргавајући основне постулате аријанства; осим тога оне појашњавају традиционалну тријадолошку терминологију. Сва та дешавања допринела су томе да се тројично учење великих Кападокијаца, чији је главни тумач почетком 80. тих година IV века био Григорије Богослов, прославило на II Васељенском Сабору. Уосталом и после Сабора Григорије се више пута враћао на изложење учења о Тројици и дискусијама ради искоришћавања ових или оних термина. Григоријеве празничне беседе, које се односе на време његовог пребивања у Назијанзу, након удаљавања из Константинопоља садрже дуга тријадолошка одступања у којима је немогуће не видети продужење спора започетог у богословским беседама. Ево једног од таквих одступања:

„Нека заиста буду далеко од нас и Савелијево скраћење (сливање; *сокращение* = скраћење, смањење, стезање, грч. *synairesis*) и Аријево дељење (*diairesis*), та два зла, дијаметрално супротна, али у истој мери нечастива... Отац је Отац и безначалан је, јер није произашао ни од кога. Син је Син и не безначалан, јер је од Оца. Али ако говорим о временском почетку, онда је и Он беспочетан, јер Творац векова није потчињен времену. Дух Свети – истински Дух, Који исходи од Оца, али не као Син, јер производи нерођено (= не бивајући рођен), већ исходно... Ни Отац се није лишио нерођености, зато што је родио, ни Син рођења, зато што је Он од Нерођеног... Ни Дух

⁷² Сл. 29, 5, 1–9, 38; 184–196 = 1.416–419.

⁷³ Сл. 29, 10, 1–22; 196–198 = 1.419–420.

⁷⁴ Сл. 29, 16, 1–14; 210 = 1.424.

се не измењује у Оца или у Сина, зато што исходи и зато што је Он Бог... Јер лично својство је непромењиво (*непреложно* = неизмењиво)... Дакле, један је Бог у Тројици, и три су једно...⁷⁵

Свети Дух

Тријадолошка полемика, коју је Григорије започео у 29. и 30. беседи, продужује се у 31. беседи, чија је основна тема православна пневматологија. Изложивши учење о Тројици и доказавши неопходност вере у Божанство Сина, Григорије прелази на заснивање тезе о Божанству Светог Духа.

Већ смо помињали да је питање о Светом Духу остало отворено кроз читав IV век. Григорије је сматрао проповед Божанства Светог Духа мисијом читавог свог живота. „Ми никада нисмо ништа претпостављали нити смо могли више поштовати од никејске вере... али с Божјом (помоћи) држимо се и држаћемо се те вере, појашњавајући само оно (што је) тамо нејасно речено о Светом Духу, јер тада се још није појавило то питање“.⁷⁶ Григорије први пут јавно износи своје намере да отворено иступа у заштиту Божанства Духа у беседи произнесеној недуго након архијерејске хиротоније, када је на себе примио обавезу да управља паством свога оца у Назијанзу. У тој беседи Григорије говори о својој преданости Духу Светом и о томе да је настало време када вера у Божанство Духа треба да изађе из катакомби и постане добро читаве „васељене“:

„...Нека свима нама управља (= нека нас све руководи) Дух... Кома смо предали самога себе и главу, помазану јелејем савршенства у Оцу Сведржитељу, Јединородном Логосу (= Речи) и у Светом Духу, (Који јесте) Бог. Јер зашто скривати свећу под судом⁷⁷ и друге лишавати савршеног Божанства? Не приличи ли (већ) ставити свећу на свећњак, да би светлела свим Црквама и душама и свој пуноћи васељене, да не би (вера у божанство Духа) била изображавана и оцртавана једино у уму, већ да би се отворено проглашавала? Јер, наиме, у томе се састоји најсавршеније пројављење богословља у онима који су се удостојили такве благодати кроз самога Исуса Христа...“⁷⁸

Али баш у богословским беседама, изговореним 10 година након архијерејске хиротоније, Григорије је први пут систематски изложио учење о Божанству Духа. Григорије почиње позивањем на учење грчких „богослова“ о светском Уму,⁷⁹ које их је приближавало хришћанству, како сматра Григорије. Учење Јелина се супротставља неверју садужеја у Светог Духа: у оваквом неочекиваном упоређивању јелинистичка традиција се показује у очигледном преимућству. Након тога Григорије указује на разноврсност мишљења о Светом Духу, која су карактерисала хришћански Исток његове епохе:

⁷⁵ Сл. 39, 12, 10–22; SC 358, 174 = 1.538.

⁷⁶ Писмо 102 (Посланица 2. Кледонију); SC 208, 70 = 2.15.

⁷⁷ Уп. Мт. 5, 15.

⁷⁸ Сл. 12, 6, 4–15; SC 405, 360 = 1.202.

⁷⁹ Израз „јелински богослов“ Григорије је пре свега примењивао на Платона. Уп. Repin, *Philosophie-théologie* XIV, 251–252.

„Садукеји уопште нису признавали постојање Духа Светог, као што нису признавали ни анђеле, ни васкрсење; не знајући, они су тако презрели тако много сведочанстава о Њему у Старом Завету. А код Јелина, бољи богослови, а особито они који се највише приближавају нама, имали су, како ми изгледа, представу о Духу, али нису били сагласни по питању Његовог именовања, називајући га Умом света,⁸⁰ спољашњим Умом⁸¹ и сличним именима. Од „мудраца“ нашег времена,⁸² једни су га сматрали енергијама, други створењем (*kitsma*), а трећи Богом; неки се нису одлучивали ни на једно ни на друго уз уважавања према Писму, које, како они тврде, ништа јасно није изразило по том поводу. Због тога они нити поштују, нит бешчасте Духа, већ у односу на Њега остају на неком растојању, боље рећи у сасвим жалосном стању. али и од оних који су Га признали за Бога, једни су благочестиви само у мисли, а други се одлучују на то да устима изражавају своје благочешће.“⁸³

У последњој фрази налази се указивање на различите богословске тактике између Григорија, који отворено износи о Божанству Духа, и људима који слично Василију, премда су и веровали у Божанство Духа, нису наглас исповедали ту веру. Под онима који Светог Духа нису поштовали из „уважавања“ Писма, вероватно подразумева духовборце (пневматомахе). „Створењем“ (*poiema*) и „енергијама“ је Светог Духа називао Евномије.⁸⁴ Дакле, Григорије указује на евномијанце, духовборце и православне као три основне супротстављене групе, при чему истиче различите групе и унутар православних. Овим групама Григорије додаје још и оне „најмудрије мераче Божанства“, који, по његовим речима, премда исповедају „три апстрактна (нематеријална)“ као и православни, сматрају Једног „неограниченим (*aoriston*) по суштини и сили“, Другог неограниченим „по сили, али не по суштини“, а Трећег – „ограниченим (*perigrapton*) и у једном и у другом“. Оваквим учењем „мерачи Божанства“ подражавају онима који „их називају Створитељем (*demiourgon*), Сатрудником (*synergon*) и Служитељем (*leitourgon*), и сматрају да поредак имена и благодати означава субординацију (*akolouthian*)“ између Лица Свете Троице.⁸⁵

Даље следи термилошка дискусија, која напомиње раније изложен спор о Божанству Сина. Користећи термине карактеристичне за античку дијалектику, Григорије тврди да Свети Дух може бити или супстанција – суштина (*ousia*) или акциденција – својина (*symbebekos*). Ако је Дух „акциденција“, онда Га је могуће сматрати и Божијом „енергијом“. Будући „енергија“, Он није и извор енергије, већ добија енергију од другог; следствено – он престаје са престанком извора енергије. Али Писмо говори о Духу као о активном бићу, а не као простом пријемнику енергије

⁸⁰ Уп. Платон, *Федон* 97cd; *Филеб* 28с.

⁸¹ Уп. Аристотел, *О настанку живојиња* II, 3, 9.

⁸² Реч „мудрац“ је употребљена иронично.

⁸³ Сл. 31, 5, 2–16; SC 250, 282–284 = 1.445–446.

⁸⁴ Уп. *Айолоџија* 25–26 (Eunomius, *The Extant Works*, 66–70). Термин *poiema* постаје синоним термина *kitsma*, који је Евномије користио у вези са Сином: Види *Айолоџија* 17–18 (*Extant Works*, 54–56).

⁸⁵ Сл. 31, 5, 16–23; 284 = 1.446. Види у вези овога: Daniélou, *Akolouthia*, 236. Грчки термин *akolouthia* буквално значи „следовање за ма чиме“; за изражење идеје субординације као „подчињења“ Григорије користи термин *ufesis* (букв. „ослабљење“, „уступак“).

другог: по Писму (то) да Дух дела, говори, дели, вређа се – све је то својствено „покретачу“, а не „покретаном“. А ако је Дух „суштина“, тада је Он или Бог или твар, јер нема међустања између створености и божанствености. Али, ако је Он створен, онда како ми верујемо и крстимо се у Њега?⁸⁶ Веровати је могуће једино у Бога, а пошто је Он Бог, значи да није створен (*kitsma*), не произведен (*poiema*) нити саслужујући (*syndoulos*).⁸⁷ Позивање на крштењску формулу звучи убедљивије него сви претходни дијалектички аргументи. Григорије наглашава да је вера у Божанство Светог Духа искуство Цркве: веровати и крстити се могуће је једино у Бога, а пошто између Бога и твари нема ничег средњег, следи да Дух јесте Бог.

Следећи силогизам Григоријевог сабеседника: Дух је или нерођен или рођен. Ако је нерођен, онда се јављају двоје беспочетних; ако је рођен од Оца, Он је Синољев брат, а ако је рођен од Сина, онда се појављује Бог–унук. На то Григорије одговара да је немогуће преносити на Божанство сва схватања која се односе на сферу људског сродства. Јер је тако могуће доћи до тога да се Богу припишу карактеристике пола.

„Или, може бити да претпоставиш да је Бог мушког пола, пошто се назива Богом и Оцем, а Божанство нешто женско, у сагласности са родом Њихових имена, а Дух ни једно ни друго, пошто Он не рађа? А ако се почнеш занимати и тиме да је по старим наклапањима и баснама Бог родио Сина по Својој вољи, онда нам се већ и јавља двополни Маркионов Бог, Маркиона који је измислио еоне.⁸⁸ Али пошто ми не прихватамо твоје прво дељење, које не допушта ништа средње између рођености и нерођености, онда истог часа ишчежавају у теби заједно с тим фамозним дељењем, браћа и унуци и слично неком замршеном чвору код кога је расплетена прва петља, тако се распадају и удаљују од богословља. Јер, где, реци ми, стављаш Оног Који Исходи, који је у твојој подели средњи члан, али изражено богословом бољим од тебе – наш Спаситељ? Или искључујеш због свога „трећег завета“ и тај израз из Јеванђеља: Дух Свети Који од Оца исходи?⁸⁹ Пошто од Њега исходи, онда није створење, пошто је нерођен онда није Син, пошто је Он између нерођеног и рођеног, онда је Он Бог! Тако, избегаваши мреже твојих силогизама, показује се као Бог, Који је силнији од твојих подела.“⁹⁰

Григоријево расуђивање о апсурдности примене категорије пола на Божанство веома је интересно. У библијској традицији, идеја Божанства је у највећој мери повезана са мушком символиком: о Богу се говори као о Оцу, а не као о мајци. У светоотачкој тринитарној традицији сачувала се та симболика мушкарца: говори се о Оцу и Сину, а не о мајци и ћерци. „Свети Дух“ је у грчком језику средњег рода (*to agion pneuma*). На језицима семитског порекла, на пример, на јеврејском и сиријском реч

⁸⁶ Термин *teleiounmetha* (букв. „бивамо посвећени“) указује на тајну Крштења.

⁸⁷ Сл. 31, 6, 1–22; 284–286 = 1.446–447.

⁸⁸ Учење о „еонима“ карактеристично је за Валентинов, а не Маркионов гностички систем. У даљем излагању Григорије доводи до апсурда аргументе свога сабеседника, уподобљавајући његове силогизме учењу гностика.

⁸⁹ Јн. 15, 26.

⁹⁰ Сл. 31, 7, 17–8, 15; 288–290 = 1.447–448.

„Дух“ (јев. *ruah*, сир. *ruha*) је женског рода, али рани сиријски богослови не покушавају да претпоставе женско божанство Духа мушком божанству Оца.⁹¹ Древнохришћанска традиција није познавала ништа слично савременом „инклузивном“ језику⁹² и никада није сумњала у легитимност симболике мушког у односу на Божанство. Међутим, како се види из Григоријевог расуђивања, та се симболика ни на који начин није схватала као она која у Божанство уводи категорију пола. Граматички род именица, примењивих на Божанство, није се схватао као да карактерише Божанство у категоријама „мушко“, „средње“ или „женско“.

Григоријеви испади против идеје „мушког“ Божанства, двополног Бога и Бога – унука, изражавају темељну разлику у схватању значења богословског језика између њега и његовог аријанског противника. По схватању последњег име изражава суштину предмета, док за Григорија име није суштина, оно је само неко словесно приближавање стварности која иза њега стоји.⁹³ На ту исту тему Василије Велики се спорио са Евномијем, који је тврдио да различитост имена одговара различитости у суштини предмета и да је неизмењива свеза између имена и суштине.⁹⁴ И Василије Велики и Григорије Богослов видели су у евномијанској теорији Божијих имена груби антропоморфизам, недостојан Божанства. Како смо већ раније запазили, не постоји такво име, или термин, које би могло адекватно да изрази Божанску реалност: свако људско схватање је релативно, када се говори о Божанству. Бог је тајна, а силогизми поводом Божије природе су „изопачење вере и уништавање тајне“.⁹⁵

Још једно питање аријанаца: „Шта недостаје Духу да би био Син?“ Григоријев одговор: „Ми ни не говоримо да ма шта недостаје јер у Богу нема недостатака“. Отац је Отац, не због тога што му недостаје синовство и Син није Син, јер му недостаје очинство. Син није Отац, јер је само један Отац. И Дух није Син, премда је од Бога, зато што је само један Син.⁹⁶ „Шта дакле? Дух је Бог? Несумњиво! А шта, он је једносуштан? Да, зато што је Бог.“⁹⁷

И на крају, главна замерка аријанаца: вера у божанство Светог Духа се не заснива на Писму. Као одговор на ово, Григорије наводи неколико аргумената. На првом месту, указује на то да се ни такви термини, као што су „нерођено“ и „беспочетно“, који су упоришта аријанског богословља, не срећу у Писму.⁹⁸ Или се треба сасвим одрећи коришћења ванбиблијске терминологије или не укоревати православне што је они користе. Међутим, одрицање ванбиблијских термина, прихватање принципа „*sola Scriptura*“, по Григорију не означава ништа друго до потпуну стагнацију догматског богословља.

⁹¹ Уп. Harvey, *Imagery*, 114.

⁹² „Инклузивним“ се назива онај језик, при коме се о Богу говори истовремено у мушком и женском роду: „Он–Она“, „Отац–Мајка“ и др. Овај језик се родио у недрима западног феминистичког богословља и нашао је широку примену у западним протестантским круговима.

⁹³ Види Norris, *Faith*, 192.

⁹⁴ Види Василије Велики, *Против Евномија* 2, 4. Уп. Евномије, *Ајолоџија ајолоџије* 3, 5 (цитирано према *Gregorii Nysseni Opera* II, 166–175).

⁹⁵ Сл. 31, 23, 22–23; 320 = 1.456.

⁹⁶ Сл. 31, 9, 1–10; 290–292 = 1.448.

⁹⁷ Сл. 31, 10, 1–2; 292 = 1.448.

⁹⁸ Сл. 31, 23, 1–2; 318 = 1.456.

Као друго, Григорије излаже своју знамениту теорију постепеног откривања догмата коју смо већ раније разматрали: одсуство у Писму јасних указа на божанство Светог Духа објашњава се тиме да се та истина уводи постепено и коначно се открива тек у после–новозаветном времену.

Као треће, учење о Светом Духу се поново разматра у контексту крштењског искуства хришћанина. Свети Дух обнавља, пресаздава и обожује човека у тајни Крштења, што сведочи о Његовој Божанској природи: „Ако Дух није достојан покоњења (= обожавања), како ме онда обожује у Крштењу? А ако је достојан поклоњења, како није достојан и поштовања? А ако је достојан поштовања, како (онда) Он није Бог? Овде је једно повезано са другим: То је заиста златни и спасоносни циљ. Од Духа је наше обновљење (*возрождение* = препорођење), од обновљења пресаздавање, а од пресаздавања познање достојанства Онога Који пресаздава“.⁹⁹ Није случајан Григоријев осврт на крштењску праксу Цркве.¹⁰⁰ Сачувала су се сведочанства о томе да „евномијанци нису крстили у име Свете Тројице, већ у смрт Христову“, ¹⁰¹ и не трима погружењима, већ једним.¹⁰² Штетно (= погрешно) богословље доводи до унижавања литургијске праксе и одрицања крштењске формуле „у име Оца и Сина и Светог Духа“, усходећи једино Христу. У православној традицији, напротив, свагда се очувало живо осећање нераскидиве везе између литургијске праксе и њеног догматског израза: за Григорија је само чињеница тога да је крштење у име Свете Тројице и трима погружењима било општеприхваћено у Цркви послужила довољном основом за проповед равноправности, једносушности и божанствености сва три лица Свете Тројице.

На крају, као четврто, Григорије се осврће на само Писмо и доказује да је, насупрот тврђењима аријанаца, Божанство Светог Духа засведочено Писмом. Григоријева вера није учење о неком „страном и неписаном Богу“.¹⁰³ Напротив, Писмо јасно показује да Дух јесте Бог. „Христос се рађа – Дух претходи; Христос се крсти, Дух сведочи; Христос је искушаван – Дух Га води (у пустињу); Христос чини чуда – Дух Га прати; Христос се узноси – Дух (Га) наслеђује. Јер, шта је од великих дела, доступних само Богу, недоступно Духу?“ Имена Духа употребљена у Писму такође сведоче о Његовом Божанству: Дух Божији, Дух Христов,¹⁰⁴ Ум Христов, Дух Господњи, Господ,¹⁰⁵ Дух усиновљења, истине, слободе,¹⁰⁶ Дух премудрости, разума, савета, крепости, знања, побожности, страха Божијег,¹⁰⁷ Дух благи, прави, владалачки.¹⁰⁸ Особине којима се Дух описује у Писму такође су својствене Богу, а не створеној природи. „Он (ме) чини храмом, обожује и води ка савршенству, зато и претходи Крштењу и чезне (Рим. 8,

⁹⁹ Сл. 31, 28, 9–15; 332 = 1.459.

¹⁰⁰ Упореди упућивање на крштењску формулу код Василија Великог (*О Светоме Духу* 28).

¹⁰¹ Види Сократ, *Црквена историја*, 5, 24.

¹⁰² О тој пракси се напомиње у 7. правилу II Васељенског Сабора.

¹⁰³ Уп. 31, 1, 6; 276 = 1.444.

¹⁰⁴ Рим. 8, 9.

¹⁰⁵ 1. Кор. 2, 16; Ис. 61, 1; 2. Кор. 3, 17.

¹⁰⁶ Рим. 8, 15; Јн. 14, 17; 2. Кор. 3, 17.

¹⁰⁷ Ис. 11, 2–3.

¹⁰⁸ Пс. 142, 10; 50, 12; 50, 14.

26 – *прим. прев.*) након Крштења. Он делује тако како делује Бог, разделивши се на огњене језике и раздељујући свише дарове,¹⁰⁹ чинећи (људе) апостолима, пророцима, јеванђелистима, пастирима и учитељима“.¹¹⁰

Овим, акценат се ставља на обожавајућу улогу Светог Духа у Крштењу и у искуству Цркве. Учење о обожењу, као главном циљу постојања човека био је лајтмотив свог Григоријевог догматског и мистичког богословља: спасење за њега није значило ништа друго до обожење. За Евномија, напротив, сотирологија није имала ништа заједничко са обожењем.¹¹¹ Разилажења између Григорија и Евномија су се тиме дотичала средишње тачке хришћанске вере. Спор између њих није се водио једино око тријадолошке терминологије, већ пре свега, како бива спасење човека.

Григорије се пневматолошкој теми враћа и у Беседи на Педесетницу, где са том истом бескомпромисности пројављује своју веру у Божанство и једносушност Духа.

„Они који низводе Светог Духа у ред створења су богохулници... А они који Га признају за Бога су божански и просветљени разумом. А они који Га и (отворено) називају Богом високи су, ако то чине пред благоразумнима, а ако (то чине) пред нискима, онда су несмотрени, зато што блату поверавају бисер, слабоме слуху грмљавину, болесним очима – сунце... Једно Божанство исповедајте, о пријатељи; у Тројици, и ако желите, једну природу; а ми ћемо вам од Духа измолити реч „Бог“... Дух Свети је свагда био, јесте и биће. Он нема почетка нити краја, већ свагда пребива у истом достојанству (= чину) и истом реду са Оцем и Сином...“¹¹²

Учење о Божанству Духа нашло је одраз и у Григоријевој богословској поезији:

Душо моја, зашто оклеваш? Запевај, у славу Духа.
Не одељуј на речима Онога, Ко није ван (божанства) по природи.
Дрхтимо пред Духом великим, богоподоним,
кроз Кога познадох Бога,
Који и Сам јесте Бог и који мене богом већ сада чини.
Свемогући, дарова раздаваатељ, опеван песмама чистим
небеских и земаљских, живота Дароватељ, Који на престолу високом седи,
Који од Оца исходи, сила Божанска, Самовласни.
Он – није Син – јер је у јединог Сведоброг један добри Син,
али није Он ни ван невидљивог Божанства, већ је равноправан (= равночастан)
(Оцу и Сину).¹¹³

Јединство у Тројици

Тројица је, по Григоријевом схватању, савез трију Ипостаси, равноправних и једносушних једна другој, чврсто спојених свезом љубави. Тројичност у Богу није само апстрактна идеја: то је истина која се открива подражавањем Богу. Тајна јединства

¹⁰⁹ Уп. Дела 2, 3; 1. Кор. 12, 11.

¹¹⁰ Сл. 31, 29, 5–36; 332–336 = 1.459–460.

¹¹¹ Уп. Norris, *Faith*, 67.

¹¹² Сл. 41, 6, 1–9, 3 (6, 1–8; 8, 1–3; 9, 1–3); SC 358, 326–334 = 1.579–580.

¹¹³ PG 37, 408–409 = 2.22.

у тројичности открива се људима у том броју због тога да би их научила да живе у јединству мира и љубави. Сам Исус Христос се молио за то, да би пример јединства (између) Њега и Оца надахнуо Његове ученике на бригу о чувању јединства. „Да сви буду једно, као Ти, Оче, у Мени и Ја у Теби, *шако* да и они буду једно у Нама“.¹¹⁴ Дакле, у јединству Тројице садржи се морална поука: она људима даје пример љубави и слоге који треба да царују међу њима. „...Тројица се јавља и исповеда као један Бог, не мање по једнодушности него по истоветности суштина; зато су и блиски Богу и божанског (су) духа сви они који љубе добро мира,... а насупрот њима стоје они су ратоборне нарави“.¹¹⁵

Григорије је живео у време када је хришћанска Црква била разбијена на делове. Епископи који су припадали разним богословским групацијама (= партијама) су одлучивали један другог од Цркве, раскидали евхаристијско општење. Није била реткост да и унутар једне богословске групације изникну расправе, расколи и раздори. Помирење завађених групација био је један од главних задатака који је себи поставио Василије Велики: он је био спреман да прави уступке чак и по питањима вероучења,¹¹⁶ ради очувања или поновног васпостављања црквеног јединства. „Они који се искрено и истински труде у Господу потребно је да се старају једино о томе да опет приведу јединству Цркве толико међусобно раздељене“, говорио је он.¹¹⁷

Али ни Василије није избегао црквени раскол, чија је једна од жртава био и Григорије. Лишивши се своје катедре пре него што ју је добио, Григорије од првих корака на епископском попришћу на сопственом горком искуству дознаје какви су плодови црквених раскола. Будући затим помоћник свога оца у Назијану, Григорије је са Црквом сјединио монахе који су се оделили од престарелог епископа када је ставио потпис на омиусијански Символ (вере). У Константинопољу је Григорије не једном чинио покушаје да помири завађене групације, између осталог и на II Васељенском Сабору, где његови савети, као што је познато, нису били услишени, већ су само изазвали свеопште раздраживање. Позивајући на црквено јединство, Григорије је слушаоцима напомињао о слози, хармонији, миру, једномислију и љубави која царује унутар Тројице. У 23. беседи, говорећи о потреби (=неопходности) помирења између завађених група унутар једне Цркве¹¹⁸ пред лицем заједничког непријатеља – аријанства, Григорије као пример наводи Свету Тројицу:

„Тројица је уистину Тројица, браћо... Природа Божанства... свагда сагласна Сама Себи..., свагда савршена... Она је животи и живот, славе и слава, истине и истина и Дух истине, свети и свето само по себи; свако од Њих јесте Бог,... али и три заједно су Бог... Тако краће (излажем наше учење)... да би ви који јавно иступате против нас... познали да ми једно мислимо, једним духом одушевљени, једним духом дишемо... Ево, пред вашим очима пружамо једни другима руке! Ето дела Тројице, Коју ми једнако славимо и Којој се једнако поклањамо.“¹¹⁹

¹¹⁴ Јн. 17, 21.

¹¹⁵ Сл. 6, 13, 9–15; SC 405, 154–156 = 1.153–154.

¹¹⁶ Посебно по питању о Божанству Светога Духа.

¹¹⁷ Писмо 113. (Презвитерима у Тарсу); ed. Courtonne, 17 = руски превод стр. 138 (Писмо 109).

¹¹⁸ Вероватно се имају у виду „мелетијанци“ и „павлинијани“.

¹¹⁹ Сл. 23, 10, 11–13, 3; SC 270, 300–306 = 1.333–335.

По Григорију, постоји чврста веза између верујућих, сабраних у једно тело Цркве, и јединства у Тројици. Догматске новотарије су опасне, не само саме по себи него и због тога што нарушавају јединство Цркве. Говорећи о томе у 22. беседи, Григорије, међутим, наглашава да он не тражи потпуну унификацију догматског језика већ пре једномислије по основним питањима вере. „Утврдимо себе, не само у том делу побожности (= благочешћа), да се поклањамо Оцу, Сину и Светом Духу, једном у Тројици Божанству и једној Сили... Него одлучивши (= разјаснивши) то будимо једномислени и у осталом као они који се држе једне Тројице, скоро једних истих догмата (*tou autou schedon dogmatos*) и једног тела“.¹²⁰ Израз „скоро једних истих догмата“ указује на то да су унутар једног тела Цркве могућа незнатна разилажења по (питању) овим или оним догматским формулацијама при очувању вероучењског јединства у целини. Тако је, наиме себи представљао црквено јединство Василије Велики, који је сматрао да разилажења по формулацијама не треба да буду препрека сједињењу са Црквом оних група које су се одделиле од ње:

„Ми... од браће која желе сједињење са нама тражимо једино никејску веру, а ако се саглашавају с њом, захтевамо још да Духа Светога не називају тварју. А осим тога једномислија ја ништа не тражим.“¹²¹ Јер сам уверен да дуговременим општењем са нама и беспоговорном вежбању у догматима вере, ако би и било потребно нешто придодати ради веће јасноће, даће ово Господ.“¹²²

На овај начин и Василије и Григорије су се придржавали мишљења да је за успостављање јединства између завађених група довољан неки „минимум“, то јест, такве опште формулације које не претпостављају пуну једнакост свих догматских формулација: различити прилази тајни јединства Тројице могу се сместити у рам „скоро једних истих догмата“.

Тема јединства у тројичности је лајтмотив читавог блока „Богословских беседа“. Међутим, Григорије овде није узнемирен црквеним јединством, већ борбом с аријанским изопачењима православне доктрине. Једним од таквих изопачивања била је тврдња да Православни верују у три Бога:

„‘Ако су’, кажу, ‘Бог, Бог и Бог, онда, како нису три Бога?’... Један је Бог наш, зато што је Божанство једно. И на Једном се подижу (= постављају) Они Који су од Једног, премда и верујемо у Тројицу. Јер како један није више Бог, тако други није мање, и није један раније, и није други касније; Они нису расцепљени вољом, нити раздељени силом... Напротив, Божанство је нераздељиво у раздељеним... као што је у три сунца, смештених једно у друго једно простирање (= растварање) светлости. Дакле, када посматрамо Божанство, и Први Узрок, и монархију, тада нам се показује једно, а када (посматрамо) Оне, у Којима је Божанство, Оне који од Првог Узрока ванвременно и равноправно постоје, онда се поклањамо Трима.“¹²³

¹²⁰ Сл. 31, 13, 5–14, 13; SC 250, 300–304 = 1.451.

¹²¹ Види: Василије Велики, *О Светоме Духу*, 21 и 38. Уп: Григорије Богослов, Сл. 29, 15, 1–18; 208 = 1.423–424.

¹²² *Беседа* 24, 3 (PG 31, 605A).

¹²³ Сл. 31, 13, 5–14, 13; SC 250, 300–304 = 1.451.

Јединство у Тројици је на овај начин условљено јединством Оца, с чијом је личношћу у кападокијском богословљу повезано схватање Првог Узрока и идеја монархије.¹²⁴ Св. Василије Велики се поводом тога изјашњавао потпуно једнозначно: „Бог је један зато што је Отац један“.¹²⁵ Признање Сина и Духа за равноправне и једносушне Оцу ни у којој мери не умањује значење Оца као првог и јединог Узрока, а одатле следи и као главног извора јединства унутар Тројице.

Јединство трију Ипостаси је тајна која излази ван оквира људског схватања; због тога никаква поређења, никакве сличности из живота створеног света нису способне да опишу (= изобразе, осликају) то јединство. Оци Цркве, говорећи о јединству Тројице, прибегавали су поређењима, али само зато да би то учење учинили очигледнијим, доступнијим за обичног верника; они су се стално ограђивали да су слична поређења условна и не исцрпљују тајну Тројице. На пример, Григорије Богослов говори о људском роду као образу Свете Тројице: „Као што је Сит рођен од Адама, а Ева узета из Адамовог ребра, тако је и Син рођен од Оца и Свети Дух исходи од Оца“.¹²⁶ Овакав начин је јако устаљен (= традиционалан) за кападокијско богословље и посебно се среће код Григорија Ниског.¹²⁷

У 31. беседи Григорије Богослов наводи још три слике: прва и најустаљенија – извор, врело и река;¹²⁸ друга – сунце, сунчев зрак, и сунчева светлост; трећа – сунчев одблесак који се тако брзо креће по стени да бива видљив истовремено на неколико места. Ипак, у свим трима сликама постоје суштински недостаци: прва наводи на помисао о кретању у Божанству и своди Божанско јединство на аритметичко; друга представља Божанство као сложено и приписавши суштину Оцу чини друга два лица несамосталним; у трећем случају очигледно је постојање покретача, док Богу није ништа предпостојало, а уопште, покретање и љуљање нису својствени Божанству.¹²⁹ „Због тога“, закључује Григорије, „расудио сам да ми је боље да на страну оставим све слике и сени као обманљиве и веома удаљене од истине, а сам да се пак придржавам благочестивог начина мишљења, зауставивши се на малобројним терминима... и друге по мери силе убеђујем да се поклањају Оцу и Сину и Светоме Духу – једном Божанству и сили“.¹³⁰

Григорије говори о једном Богу у три Лица, Богу – Тројици, као о скривеној тајни, тајни хришћанске вере: Он је „Светиња над Светњама, сакривена од самих серафима и прослављана трима возгласима „Свет“, који (серафими) усходе једном Господству и Божанству“.¹³¹ Несхватљива и натприродна тајна јединства Свете Тројице изазива усхићење код Григорија. У 40. беседи, посвећеној празнику Богојављења, Григорије говори о јединству Тројице у контексту крштењске праксе Цркве и сопственог хришћанског искуства:

¹²⁴ Види: Василије Велики, *О Светијоме Духу*, 21 и 38. Уп: Григорије Богослов, *Сл.* 29, 15, 1–18; 208 = 1.423–424.

¹²⁵ *Беседа* 24, 3 (PG 31, 605A).

¹²⁶ PG 37, 411 = 2.23.

¹²⁷ О томе шта значи „по образу“; PG 44, 1329C.

¹²⁸ Уп: Атанасије Александријски, *О Светијоме Духу*, 1, 19; Василије Велики, *Проћив Евномија*, 5.

¹²⁹ *Сл.* 31, 31, 1–33, 7; 338–340 = 1.461–462.

¹³⁰ *Сл.* 31, 33, 10–19; 340–342 = 1.462.

¹³¹ *Сл.* 45, 4; PG 36, 628–629 = 1.664.

„Више од свега и пре свега чувај добри залог,¹³² ради којег живим и пребивам, који бих желео да имам и при исходу (из живота), са којим и подносим све невоље и презирем све угодно – а то је наиме исповедање вере у Оца, Сина и Светог Духа. Овај ти залог сада поверавам, са њиме те погружавам у купељ и изводим из купељи. Њега ти дајем као помоћника и заступника целог живота – једно Божанство и једну Силу, Које не узраста и не умањује се... Која је свуда једнака, свуда једна иста, као једина красота и једина величина неба. Она је бесконачна саприродност трију бесконачних, тако да је Сваки (од бесконачних) посматран засебно – Бог... али и три посматрана заједно су такође Бог: прво због једносушности, друго због једноначалности. Не успевам помислити о Једном, јер бивам озарен Тројицом, не успевам разделити Тројицу, јер се узносим ка Једном. када ми се покаже нешто једно из трију, ја мислим да то и јесте Све: оно (= Једно) испуњава мој поглед... је не могу схватити Његову величину... Када у созерцању сједињујем три, тада видим један светилник, будући да немам снаге да разделим или измерим једну светлост.“¹³³

За Григорија јединство у Тројици није било једноставно предмет богословског спора: оно је у првом реду било објектат страхопоштованог молитвеног созерцања. Његов однос према Тројици одликовао се апсолутном преданошћу и пламеном љубављу, готово заљубљеношћу. „Моја Тројица“, тако је волео да ју назива Григорије. Борба за једносушност је још више појачала Григоријеву привезаност за Тројицу, Која као да је постала део његове сопствене биографије. Није случајно да он своју монументалну поему „О свом животу“ завршава усхићеним стиховима посвећеним Светој Тројици:

„Шта ћу Црквама на дар принети? Сузе,
јер ме је до тога довео Бог,
изложивши живот мој изопачењима многим.
А куда ме оне доводе? Реци ми, Речи Божија!
Молим се, да ме приведу у непоколебиво станиште,
где је моја Тројица и Њоме сједињена светлост –
Тројица, Чије ме нејасне сени и сада у занос доводе.“¹³⁴

превод са руског:
Н. С.

¹³² Уп. 2. Тим. 1, 14.

¹³³ Сл. 40, 41, 1–24; SC 358, 292–294 = 1.571.

¹³⁴ PG 37, 1165–1166 = 2.391–392.

Библиографија:

- Abramowski, L., 'Eunomios', *Reallexikon fur Antike und Christentum*, Bd. 6. (Stuttgart, 1966), 936–947.
- Barnes, M. B., "The Background and Use of Eunomius' Casual Language", у *Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, ур. М. R. Barnes и D. H. Williams (Edinburgh, 1993), 217–236.
- Danielou, J., "Akolouthia et exuguse chez Grégoire de Nysse", *Recherches de science religieuse* 27 (Paris, 1953), 219–249.
- Danielou, J., "Eunom l'Arien et l'exuguse néo-platonicienne du Cratyle", *Revue des études grecques* 69 (Paris, 1956), 412–432.
- Egan, J. P., "'Αἰτίος'/'«Author»', 'αἰτία'/'«Cause»' and 'ἀρχή'/'«Origin»': Synonyms in Selected Texts of Gregory Nazianzen", у *Studia Patristica*, vol. XXXII, *Papers Presented at the Twelfth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1995*, ур. E. A. Livingstone, (Louvain, 1997), 102–107.
- Egan, J.-P., "Primal Cause and Trinitarian Perichoresis in Gregory Nazianzen's Oration 31. 14", у *Studia Patristica*, vol. XXVII, *Papers Presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991*, ур. E. A. Livingstone, (Louvain, 1993), 21–28.
- Galiier, P., *Le Saint Esprit en nous d'après les Pères grecs* (Roma, 1946).
- Harvey, S., "Feminine Imagery for the Divine", *St. Vladimir's Theological Quarterly* 37, Nos. 2–3 (New York), 111–139.
- Isaye, G., "L'unité de l'opération divine dans les écrits trinitaires de saint Grégoire de Nysse", *Recherches de science religieuse* 27 (Paris, 1937), 422–439.
- Kelly, J. N. D., *Early Christian Doctrines* (London, 1968).
- Lebreton, J., "ΑΓΕΝΝΗΤΟΣ dans la tradition philosophique et dans la littérature chrétienne du II^e siècle", *Recherches de science religieuse* 16 (Paris, 1926), 431–443.
- Louth, A., *The Origins of the Christian Mystical Tradition* (Oxford, 1981).
- May, G., "Die Grossen Kappadokier und die staatliche Kirchenpolitik von Valens bis Theodosius", у *Die Kirche Angesichts des Konstantinischen Wende*, hrsg. von G. Ruhbach (Darmstadt, 1976), 322–336.
- Moreschini, C., "Il platonismo cristiano di Gregorio Nazianzeno", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* III, 4 (Pisa, 1974), 1347–1392.
- Norris, Fr. W., *Faith Gives Fullness to Reasoning. The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen* (Leiden–New York–Kobenhavn–Koln, 1991).
- Pelikan, J., *The Christian Tradition I: The Emergence of the Catholic Thought (100–600)* (Chicago–London, 1971).
- Pepin, J., *De la philosophie ancienne a la théologie patristique* (London, 1986).
- Rondet, H., *Original Sin. The Patristic and Theological Background* (Shannon, 1972).

TEACHING OF ST. GREGORY THE THEOLOGIAN ON THE HOLY TRINITY

**Metropolitan of Volokolamsk
Hilarion Alfeyev**

***Summary:** In this article author considers the trinitarian doctrine of St. Gregory the Theologian, one of the greatest theologians of the Byzantine tradition, who lived in the 4th century. In the first part, he discusses Gregory's doctrine of the Trinitarian dogma of disclosure in the course of history. Then he considers Trinitarian terminology used in a polemic against Arianism. And finally, Gregory's teachings on the Holy Spirit and his vision of the unity of the Holy Trinity in the dogmatic and moral perspective are being presented.*

***Key words:** Gregory the Theologian, Trinity, Trinitarian theology, Arianism, Sabellianism, Cappadocian Fathers*

ОРИГЕН И СТОИЧКО ВИЂЕЊЕ ВРЕМЕНА*

Панајотис Цамаликос

Ајспиракћ: Ориген је био први хришћанин који је увео појам *διάστημα* као промишљени и разјашњујући онтолошки концепт времена. Извесно је да је извор за ово био стоички. А ипак та је Ориген преобразио на начин на који он постоје аутентично иновативан а не само мало проширен, јер језиро његовог доспјетнућа није било почетна примена стоичкој онтолошкој појма времена. Пресудна црпта је био значајан пробој који је он учинио: то је била зајашњујућа нова ујошреба којој је он додао постојеће философске термине. Он је стваралачки увео неопходну свежу терминологију унутар разматрања времена. Ово представља огромно напредовање према образовању хришћанској учења о времену.

Кључне речи: Ориген, стоици, *διάστημα*, философија, богословље, онтологија, време, простор

I. Једна од упечатљивих особина Оригеновог дела *Против Келса* (*Contra Celsum*) је Оригеново познавање стоичке философије. Расправа о обиму његове зависности од ње обично се усредсређује на област етике као и на његову квази-стоичку теорију о периодичним световима.¹ Али, истраживачи су превидели један аспект његове мисли у његовом концепту времена, који је од кључног значаја за читаву његову философију и теологију. Кључни космолошки, антрополошки, морални и есхатолошки појмови, као и Оригеново становиште у погледу смрти, тесно су повезани са начином на који се поима време, и тиме какво му се значење даје. Заиста, појам времена твори срж сваке целокупне философије.

Дакле, начин на који мислиоци схватају време потиче од њиховог свеукупног погледа на стварност, њихових основних философских премиса, њихових поимања бића/бивствовања и њихових метода и дијалектике. Постоји такође и међусобни утицај: не само да свака философија претпоставља одређену замисао времена, већ такође и сваки дат поглед на време одређује природу општег философског става: како живети, који је смисао живота, како се суочити са смрћу, основу наде, концепт Бога, *Weltanschauung*** и судбину, ако је има, питање стварања, и сва вечита питања која обухвата појам стварања — све ово су појмови ограничени концептом времена.

* Наслов изворника: Panayiotis Tzamalikos, "Origen and the Stoic View of Time", у *Journal of the History of Ideas*, Vol. 52, No. 4 (Oct. — Dec. 1991), The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1991, стр. 535–561.

¹ Захвалан сам др. В. Јан П. Хезлету (Dr. W. Ian P. Hazlett), са Катедре за богословље и црквену историју Универзитета у Глазгову (Department of Theology and Church History — University of Glasgow), који је прегледао ову студију на енглеском језику. Др. Хезлет ми је био ментор за докторску дисертацију на Универзитету у Глазгову.

** Од нем. *Welt* (= свет) и *Anschaung* (= поглед, гледиште), букв. *свећоназор*, поглед на свет — *нај.* *прев.*

Питања о времену са којима је Ориген требало да се суочи можда су у почетку изгледала једноставно, али нису била таква, јер философска традиција није постигла никакав консензус. Није случајно да је, иако су питања везана за простор дуго имала усаглашен исход, проблем времена одувек био веома споран. Посматрајући, на пример, питање *реалности* времена, видимо да је расправа о овоме још од доба елејских философа доводила у сумњу стварно постојање времена. Аристотелови силогизми су такође ово нагласили.² За стоике, време је једноставно било „нешто“ између бића и небића.³ Али за гностике, време није било у потпуности стварно, тако да су они тежили ка томе да га негирају и пониште. За њих време није платонска „слика“ вечности нити платиновска „имитација“ вечности. У најбољем случају оно је карикатура вечности, и толико је удаљено од свог модела да у коначној анализи може да се сматра за лаж.⁴ Овај пример у главним цртама описује питање на које је Ориген требало да одговори приликом формулисања сопственог погледа на време, и доприноси, мислим, бољем разумевању његових достигнућа.

Аргумент у овом излагању је следећи: Оригенова полазна тачка је била основно рано стоичко схватање времена као *протезања/пругања* (*extension*). Он је изградио сопствено виђење времена које је било у сагласности са његовим општим теолошким начелима. Иако је он искористио одређене стоичке идеје, Оригенов став је био особен и оригиналан, и био је предодређен да има пресудан утицај (иако још увек непризнат) на касније хришћанске писце.

II. Рана стоичка мисао сматра време за неку врсту *протезања/размака/распојања* (*διάστημα*).^{*} Зенон (Zeno) се цитира како каже: „... да је време протезање кретања [*κινήσεως διάστημα*] и критеријум за брзину и спорост. И у времену се догађаји дешавају и све постаје и сва бића јесу“.⁵ У другом одломку се такође тврди да: „међу стоицима, Зенон [каже] да је време уопште протезање сваког кретања“ (*πάσης ἀπ' ὧς κινήσεως διάστημα*).⁶

Хрисип (Chrysippus) дефинише време као „протезање кретања света“ (*διάστημα κοσμικῆς κινήσεως*).⁷ Ово је засигурно дефиниција прецизнија од Зенонове дефиниције, али не видимо разлог зашто би ово било сматрано за нешто што уводи суштинску измену Зеноновог становишта, као што то тврди Џон Рист (John Rist).⁸ Зенонов појам времена се овде није променио у суштини; у ствари је он (тај појам — *прим. прев.*)

² Уп. Аристотел, *Физика*, 4.10, 217b29-218a30; *Метафизика*, 3.5, 1002a28-b11.

³ *Stoicorum Veterum Fragmenta* (даље *SVF*), II, 166, 8–10 (том, страна, стих).

⁴ H. C. Puech, “Gnosis and Time”, у *Man and Time*, Papers of the *Eranos Yearbooks*, III (Princeton, 1973), стр. 83.

^{*} Грчка реч *διάστημα* је вишезначна. Према Лампеовом *Патристичком лексикону* (G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961), стр. 359–360, она може да има и временско и просторно значење, и може да означава интервал, период, протезање, пружање, растојање, опсег, обухватање, протежност, размак, међупростор, удаљеност итд. — *нап. прев.*

⁵ *SVF*, I, 26, 11–15; ap. Stobaeus, *Eclogue*, I. 8.

⁶ *SVF*, I, 26, 14–15; ap. Simplicius, у *Aristotelis Categoriae commentarium*, 80a4.

⁷ *SVF*, II, 164, 14 и даље.

⁸ J. M. Rist, *Stoic Philosophy* (Cambridge, 1969), стр. 278 и даље.

сама срж Хрисипове дефиниције. Поред тога, постоји бар један пасус у којем је Хрисипова дефиниција изложена као допуна Зеноновој: „[и] Хрисип [каже] да је време протезање кретања [κινήσεως διάστημα] и због тога се за њега понекад каже да је мера за брзину или спорост; или, [време] је протезање које пажљиво прати кретање света [τὸ παρακολουθεῖν διάστημα τῇ τοῦ κόσμου κινήσει], и у времену се све креће и бивствује (being)“.⁹

Рист мисли да ова дефиниција, ако се схвати дословно, може да буде ближа Аристотелу (време је мера или број кретања), иако дух ове дефиниције може да се повеже са Платоновим духом (време је кретање слике вечности).¹⁰ Рист је заправо несигуран око тога да ли је Зенонова дефиниција више повезана са Аристотелом или са Платоном. Држим се тога да стоичко схватање времена треба да се посматра независно од Аристотела или од Платона.¹¹ Зенонов појам времена је у ствари треће и алтернативно схватање, бар до те мере што је платоновска дефиниција времена метафизичка као и теолошка, док је Аристотелова више научног карактера.

Зенон не посматра време као нешто што је у вези са оностраним, као што је то радио Платон; нити га дефинише као неку врсту научног закључка. Иако сматра да време може *шакође* да буде „критеријум брзине и спорости“, он га јасно сматра за протезање у *суштини*. Према томе, он повезује време једино са природном реалношћу (то јест, кретањем). По његовом мишљењу, време није ни платонска *слика* трансцендентне стварности, нити је време у суштини аристотеловски *број* или мера, већ је оно нека врста протезања које је нужно да би се кретање одвијало и имало смисла.

Тачно је да Аристотел описује временске периоде као *διάστημα*. Постоје, међутим, одређене суштинске разлике. За разлику од Зенона или Хрисипа, Аристотел није никада гарантовао да *διάστημα* правилно осликава онтолошку реалност времена: бити на начин *смене* кретања је једно, али бити на начин *прошезања* истог је нешто сасвим друго. Он је користио овај термин у свакодневном смислу као „нешто што спаја две тачке“. У том смислу *διάστημα* може да има или временско или просторно значење, али ни у ком случају ово не чини правилну дефиницију времена. У складу са општеприхваћеном употребом речи, Аристотел и Платон су користили термин *διάστημα* у уобичајеном смислу ради именовања *делова* — или периода — времена, и никада нису тврдили да је *само* време *било* протезање. Једино су стоици експлицитно дефинисали *διάστημα* као термин који онтолошки тачно назначава време. Заиста, описивање времена као *διάστημα* је управо оно што је *покрећна слика* била за Платона и што је *број* мере био за Аристотела.

Аристотеловска дефиниција времена као броја или мере има озбиљне последице: време не би могло да постоји ако у њему не би било ниједне душе. Јер ако нема никога ко би бројао, онда ништа не би могло да буде избројано, и тако не би могао да постоји ни број. Само душа има способност да броји, и тако аристотеловска дефиниција захтева две претпоставке, као што је очигледно у последњој књизи његове *Физике*: прву,

⁹ *SVF*, II, 164,15–18. Ево како Аполодор (Appolodorus) дефинише време, такође: „Време је протезање кретања света“ (χρόνος δ' ἐστὶ τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως διάστημα). *SVF*, III,260,18–19.

¹⁰ *Op. cit.*, 273–74.

¹¹ P. Tzamalikos, “The Autonomy of the Stoic View of Time”, *Philosophia, Yearbook of the Center for the Research of Greek Philosophy at the Academy of Athens*, 19 (1989.), стр. 353–69.

кретање или промену, и другу, душу, која је вршитељ бројања и која додељује броју (то јест, времену) само његово постојање. С друге стране, Филон приписује стоицима појам претпостављеног времена у одсуству дана и ноћи, као током свеопштег (= космичког) пожара, то јест, виртуелно у одсуству сваког вршитеља бројања.¹² За Аристотела, дакле, кретање, или промена, има онтолошку предност у односу на време. За стоике, онтолошка дефиниција времена је *прошезање*. Време може *шакође* да буде и мера, али то је његова додатна особина, а не нужна онтолошка особина. У суштини ово представља *шрећу* и самосталну дефиницију времена потпуно независну од платоновске или аристотеловске. Прокло је био тај који је касније истакао да је стоичко становиште у ствари „веома“ различито од Платоновог становишта или становишта перипатетичара.¹³

Поред свега овога, тачно је да је стоичка дефиниција привукла мало пажње проучаваоца. Џон Калахан (John Callahan), на пример, у делу за које се тврди да се бави одређеним концептима времена у антици, не разматра стоичко становиште,¹⁴ док Ентон Херман Хруст (Anton Hermann Chroust) у својој краткој расправи закључује да је стоичка дефиниција времена била само одјек аристотеловске.¹⁵ Све ово је могуће захваљујући недостатку икаквог детаљног стоичког разматрања овог питања.

Плутарх прекорева стоике због неодређености, примећујући да они дефинишу време као „протезање кретања“ (διάρστημα κινήσεως) „и ништа друго“ (ἄλλο δ' οὐδέν). Он додаје да га они посматрају као пуку особину која исходи из појма кретања, као последицу кретања (ἀπὸ συμβεβηκότος ὀρίζόμενοι), иако „не успевају да размотре његову суштину и његову способност/моћ“ (τὴν δ' οὐσίαν αὐτοῦ καὶ τὴν δύναμιν οὐ συνωρῶντες).¹⁶

Плотин је у својим *Енеадама* исто тако критички опредељен, тврдећи да су се стоици зауставили мало испред стварног дефинисања времена:

„Али ако ли неко каже да је протезање кретања време, не у смислу самог протезања, већ у саодношењу у којем кретање има своје протезање, као да се креће упоредо с њим, шта је ово није ни речено (= установљено). Јер је очигледно да је време оно у чему се кретање десило. Али, ово наше излагање је од почетка покушавало да пронађе шта је време у суштини; јер је то у суштини исто као одговор на питање: „Шта је време?“ — који каже да је оно протезање кретања у времену. Шта је, онда, ово протезање којег називате временом и смештате изван исправног протезања кретања? Исто тако, с друге стране, особа која смешта протезање у само кретање, биће безнадежно збуњена у вези са тим где треба да смести димензију мировања. Јер нешто друго може да мирује докле год се нешто креће, и рекли бисте да је време у сваком случају исто, иако је, очигледно, другачије у оба ова случаја. Шта је, онда, ово протезање, и каква је

¹² Филон, *De Aeternitate Mundi*, 1,4; 10,54.

¹³ *SIF*, II, 166,6–10. Постоји становиште које се супротставља предлогу који каже да ако нема никога ко би бројао, тако нема ни броја, али расправа о овом мишљењу је ван нашег поља.

¹⁴ John Callahan, *Four Views of Time in Ancient Philosophy* (New Haven, 1968.).

¹⁵ Anton Hermann Chroust, „The Meaning of Time in the Ancient World”, *The New Scholasticism*, 21 (1947.), стр. 42.

¹⁶ *SIF*, II, 165,20–22. А. Армстронг (A. Armstrong) сматра Плутарха за „сведока веома непријатељски настројеног“ према стоицима: *An Introduction to Ancient Philosophy* (London, 1981.), стр. 120.

његова природа? Јер, оно не може да буде просторно, будући да се оно такође налази ван кретања.¹⁷

Јасно је да се ова Платинова процена односи на стоичке тврдње о времену, наиме, на Зенонове; али његова критика може да се примени и на касније стоике. Хрисип је дефинисао време као „протезање које прати кретање света“ (τὸ παρακολουθεῖν διάστημα τῇ τοῦ κόσμου κινήσει).¹⁸ Иако Плотин не упућује ни на једног философа стоика поименце, очигледно је да је следећи пасус из *Енеада* у ствари усмерен против Хрисипа:

„А што се тиче називања (времена — *прим. прев.*) пратиоцем кретања, ово уопште не објашњава шта оно јесте, нити ова тврдња има садржај пре него што се каже шта је ова ствар која прати, јер, можда баш може да испадне да је ово време. Али треба да размотримо да ли ово праћење треба додати после кретања, или у исто време са њим, или пре њега (ако ли и постоји нека врста праћења која долази пре), јер шта год да се каже, каже се да је у времену. Ако је тако, време ће да буде пратилац кретања у времену.“¹⁹

Тачно је да стоици не нуде неко детаљно објашњење својег основног схватања времена као протезања. Горе поменута критика, која је усредсређена на ову оскудицу детаљног излагања и која намерава да понуди гомилу загонетки у покушају да дискредитује стоичку дефиницију, потиче од супарничких средњоплатоничких и неоплатоничких школа мисли. А. Армстронг је прилично у праву када Плутарха назива „веома непријатељски настројеним сведоком“ стоика, иако његова критика уназађује *онтолошки* карактер стоичког *διάστημα*. Било да стоици стварно сматрају време последицом кретања, или време сматрају нужним елементом како би кретање имало смисла и како би се заиста одвијало, то је питање које је ван мог поља. Мој став је да *διάστημα* има потпуну онтолошку предност над кретањем као и над било којим другим појмом умешаним у рану стоичку дефиницију времена. Није ни случајно нити услед немара то што они нису разрадили своју концепцију. Заиста стоји да је не претерано детаљно излагање склоност која је неодвојива од стоичког погледа на време.

У стоицизму су појмови *σῴvarносῑи* и *ψелесносῑи* тесно повезани. Старо стоичко опште начело је било да су само тела оно што је стварно (*σῑварно* што се тиче радње или патње), и тако би они посматрали време као стварно само уколико га посматрају као тело. Пошто време очигледно није тело, аутоматска реакција стоика би била да одбију идеју о постојању времена. Али овакво решење је исувише само-побијајуће, јер се супротставља нормалном људском искуству или бар основној свести о времену.

¹⁷ *Eneade*, III.7.8. У већини случајева смо пратили превод А. Х. Армстронга (А. Н. Armstrong), али са одређеном суштинском изменом, превodeћи *διάστασις* као „extension“ („пружање“ тј. „протезање“) а не као „раздаљину“ („distance“), што у ствари није превод речи *διάστασις*, већ речи *ἀπόστασις*. Такође, израз *ὅσον γάρ* значи „све док“ („as long as“); Армстронгов превод „за исти простор“ („for the same space“) би створио збрку, јер он очигледно мисли на „простор времена“ („space of time“) тачно у тренутку у којем Плотин прави кључну разлику између простора и времена.

¹⁸ *SVF*, II, 164, 16–17.

¹⁹ *Eneade*, III.7.10.

Стоици су решили овај проблем допуштајући постојање за четири „бестелесне“ ствари: време (ὁ χρόνος), простор (ὁ χώρος), израз (τὸ λεκτόν), и празнину (τὸ κενόν).²⁰ Ипак, очигледно је да је у стоичкој философији термин „бестелесан“ узрок забуне и да даља анализа овог питања времена може да увећа замешатељство у вези са њима. Ово је управо оно што су они хтели да избегну. За стоике је време заувек остало као „нешто“ (τὶ) смештено између бића и небића, у стању између постојања и непостојања.

Стоици су уопштено разликовали три степена стварности: ὄντα (бића — “beings”) су била сматрана за у потпуности стварна и само тела. Бестелесно је било називано τινα (“somethings” — множина од „нешто“), али није било сматрано за ὄντα. Испод њих, οὐτινα (“nothings” — множина од „ништа“) су биле пуке замисли/појмови (ἐννοήματα). Време припада другом степену стварности.²¹ Још један начин да се разликују степени стварности је био између онога што је ὑφείστως (постојеће — “subsisting”) и онога што је ὄν (биће — “being”). Ово прво изгледа одговара термину τινα (“somethings” — множина од „нешто“).²² Због овога Прокло опажа да се стоички појам времена исувише разлика од платонистичког или перипатетичког: „Време је било једно од онога што су они називали бестелесним, оно што су презирали као неактивно и непостојеће, и што постоји само у чистом уму“.²³

У стоичкој философији теорија која је приписана Хрисипу је била да само нешто што је „потпуно стварно“ може да се сматра „постојећим“ (ὑπάρχειν). Направљена је разлика између ὑπάρχειν и ὑφείσταναι.²⁴ Ово друго није потпуна већ само „потенцијална“ стварност. „Потпуно стваран“ је неки догађај који се дешава у *σὺν* стварности: на пример, „ходање“ постоји у потпуности само док неко хода, а не кад неко лежи или седи.²⁵ У овом контексту стоици тврде да је само садашње време потпуно стварно. Истовремено они време сматрају бесконачним у оба смера (наиме, у смеровима прошлости и будућности), и бескрајно дељивим. Јасно је да могу да изведу бесконачну дељивост из свог основног става о времену као о континууму.²⁶ Према Плутарховом сведочењу, стоици сматрају „садашњост“ за време тако бескрајно кратко, да је „згњечено“ између прошлости и будућности (које се не сматрају потпуно стварним). Коначно, само време је искључено и не постоји стварно. Оно што опстаје у овом „гњечењу“ су прошлост и будућност, које се заузврат не сматрају „потпуним“ већ „потенцијалним“ стварности-

²⁰ SVF, II, 117, 18–24. Позивајући се на стоичку мисао, за превод грчке речи τὸ λεκτόν као „израз“ (“an expression”): Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon* (Oxford, 1983), стр. 1037.

* Тј. „некаква“, „неодређена“ — треба имати на уму да старогрчки језик неодређеност уопште изражава множином (а не као српски језик једином) средњег рода. Уз то, треба имати на уму да овде није могуће додати „неодређена бића“, јер би то унапред одредило онтолошки статус ове „категорије реалија“, а стоичка философија је намерно употребљавала мн. ср. рода зам. „τίς“ (именички „τίς“ — неки) да би управо показала „средњишњост“ и неодређеност њиховог онтолошког статуса — *нап. прев.*

²¹ Уп. SVF II, 329–35 и 521. Секст Емпирик (Sextus Empiricus), *Adversus Mathematicos*, 10.218; Уп. J. M. Rist, *op. cit.*, погл. 9; такође, уп. Pasquale Pasquino, “Le Statut ontologique des incorporels”, у Jacques Brunschwig (приређивач), *Les Stoiciens et leur logique* (Paris, 1978.).

²² Уп. Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continuum* (London, 1983.), стр. 23.

²³ SVF, II, 166, 4–10.

²⁴ SVF, II, 164, 27.

²⁵ SVF, II, 164, 26–30.

²⁶ SVF, II, 164, 23–25.

ма.²⁷ Ово је стоичко расуђивање које одузима стварност из садашњости. Оно објашњава зашто је Плутарх стоицима приписао мишљење да сâмо време није „бивствујуће“ (“being”).²⁸

Такве су биле теме које су окруживале питање времена. Платонисти су, на пример, тврдили да је сам континуитет оно што додељује нереалност времену.²⁹ Међутим, Хрисип одбија идеју да време као континуум значи да су садашње време или садашњи догађаји нестварни, и затим аргументима развија напад по овом питању. Стоици су заправо направили разлику између онога што *ἰσχύει* (нпр., материјални објекти, или радња — која се заиста дешава) и онога што је *σῖναι* (што обухвата материјалне објекте као и бестелесне — попут времена). Можда је Проклу, онда када је забележио стоички поглед на време, ова разлика промакла.³⁰ У сваком случају, поменута процена више одговара стоичком становишту него оном које је било у употреби у Оригеновом добу и чији представник је углавном Марко Аурелије.

У односу на концепт времена, Виктор Голдшмит (Victor Goldschmidt) тврди да је Марко Аурелије заправо био Хрисипов следбеник и од раног стоицизма се разилази само по свом песимизму.³¹ Рист тврди да је у Марково време (мало пре Оригена) проблем времена схватан на другачији начин него што је то било међу раним стоицима.³² За Зенона и Хрисипа, време је проблем физике који се јавља из природног посматрања тела и није повезан са моралом. Са овог становишта, стога, време се посматра као проблем другог реда. Али за Марка Аурелија само време је морални проблем, јер какво значење може да има морални живот када ће сва дела и достигнућа да ишчезну скоро у ништавило (nothingness)?³³ Стоицизам овог периода је био заробљен у *cul-de-sac*,* од које никада заиста није ни одмакао. Ово је такође и период у којем је сâмо време било повезано са етиком. У свом делу *Самог себи* (*Meditationes*), Марко ни на једном месту не упућује на дефиницију времена коју су предложили рани стоици као што су Зенон, Хрисип и Аполодор; нити га дефиниција времена занима када се бави овим проблемом. Тврдило се да је у Марково време стоицизам прерастао у суви морализам. Посматрајући ово као варљиву генерализацију, Рист се слаже да Марко Аурелије, због све своје свесности многих теорија раног стоицизма, није могао да цени коришћење истих; и он даље тврди да је основни међусобни однос етике и физике заобишао Марка.³⁴

Поред стоичке традиције (која је била један од неколиких грчких концепата времена), постојао је и библијски смисао. Да ли је посебан јеврејски поглед на време стварно постојао или није, за мене је спорно питање којим сам се бавио на другом месту.³⁵ Оно што је постојало, међутим, било је снажно окретање према будућности и

²⁷ *SVF*, II, 165, 37–43.

²⁸ *SVF*, II, 117, 42–43.

²⁹ J. M. Rist, *op. cit.*, стр. 280.

³⁰ *SVF*, II, 166, 4–10.

³¹ Victor Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps* (Paris, 1953.), стр. 197.

³² J. Rist, *op. cit.*, стр. 287.

³³ Марко Аурелије, *Meditationes*, 4.43; 4.48; 4.32.

* фр. „слепој улици“ — *най. љрев.*

³⁴ *Op. cit.*, стр. 283–88.

³⁵ P. Tzamalikos: *The Concept of Time in Origen* (New York, 1991.), поглавље. 5.

очекивање испуњења божанских обећања из Старог Завета. Бивајући првенствено религија спасења, хришћанство установљава начин мишљења који је усмерен према бескрајном будућем времену. Овај став може да се нађе свуда у Библији, посебно после значења које је Писмо задобило у Новом Завету. Међутим, тема времена није разматрана на овакав начин, тако да не може да се говори о „*предању*“ пре Оригена. Изузетак је био Татијан Сирац (око 120–73 после Христа), који је подржао идеју статичног времена, а то је идеја о томе да су све представе о временском току ништа до субјективан утисак заснован на обмани да време тече. Он тврди да није време оно што се креће већ се људска бића крећу кроз време. Време се нити креће нити се мења. Осећај да се оно креће је попут утиска који доживе људи на броду, којима се чини да је копно оно што се креће, а не они. Ипак, Татијанов став ни по коју цену не може да се посматра као развијено виђење времена. То је све што је он имао да каже о овом питању у својој расправи „Против Јелина“, у којој он покушава да испита све грчке философе, све особе (митолошке или стварне), и сва питања којима су се Грци бавили. То је прекоревајући, свеукупан напад на грчку мисао без озбиљних расправљања о философским проблемима. У нама битном пасусу Татијан захтева обрнуто гледиште — људска бића су та која се крећу, а не време — тиме разматрајући појам статичног времена. Али овај израз је сувише општи да би се сматрао одговарајућим излагањем о времену. Он је сигурно не-платонски, али није нарочито и не-грчки, јер би и Аристотел и стоици брзо одобрили мишљење да се само време не креће. Поред тога, психолошка подела на прошлост—садашњост—будућност не може уопште да се одбаци. У вези с овим, све што Татијан изгледа каже је да је таква трострука подела само субјективна обмана.

А. Хруст (A. Chroust) греша када тврди да Татијанов пасус представља „феноменалистичко“ и „субјективистичко“ тумачење времена, јер је управо „феноменалистички“ и „субјективистички“ концепт времена оно што Татијан с презрењем одбацује, сматрајући га за обману.³⁶ Татијанов став личи на став аристотеловца Александра Афродизијског (Alexander of Aphrodisias) (учио око 205. године после Христа), који је сматрао да је „*нараштај*“ који се назива „*тренутним*“ — „у уму“.³⁷

Термин *διαστήματα* је такође користио и Атинагора, први учитељ Александријске катихетске школе, којег је наследио Климент а затим Ориген.³⁸ Овај термин може да се нађе у изразу „*подједнака временска протезања*“ (*ἰσομέτροις χρόνου διαστήμασιν*).³⁹ Међутим, спорно је да ли ово представља непосредан стоички утицај, јер пука употреба самог термина *διαστήματα* не пружа чврсту основу за мешање стоичког утицаја у овом случају. Не постоји неки значајан Атинагорин допринос неком посебном хришћанском погледу на време. У његово време једноставно није постојао неки истанчан поглед на време који се приближава оном који је касније развио Ориген.

³⁶ Татијан Сирац, *Oratio ad Graecos*, 26. J. P. Migne, *Patrologia Graeca*, VI, 862. Уп. А. Н. Chroust, *op. cit.*, стр. 68.

³⁷ Robert Sharpies, у сарадњи са F. W. Zimmermann-ом, „Alexander of Aphrodisias, *On Time*“, *Phronesis*, 27 (1982.), стр. 58–109.

³⁸ Атинагора, *De Resurrectione Mortuorum*, PG, VI, 1005.

³⁹ Атинагора, *op. cit.*, 1005. Значајно је што М. Спенут (M. Spanneut) сматра да утицај стоицизма над раним хришћанима није ишао даље од Климента Александријског (*Le Stoicisme des Pères de l'Église* [Paris, 1957.], стр. 356).

Разноврсност по овом питању током ранохришћанског периода може боље да се илуструје разматрањем ставова једног другог хришћанског писца, који је до сада био превиђан, Јустина Мученика, Атинагориног савременика. У делу које је било замишљено као оповргавање одређених Аристотелових ставова, Јустин цитира аристотеловске пасусе и онда поставља своје аргументе против њих. Али док Јустин одбацује одређена аристотеловска начела (као што су беспочетност и бескрајност времена), он остаје суштински веран аристотеловском погледу на време као на „број“ кретања.⁴⁰ Тако су у Атинагорино и Јустиново време (отприлике педесет година пре Оригена) хришћански писци трагали за новим погледом на време, али тада није установљен ниједан одређен хришћански концепт.

III. Разумно је тврдити да је Ориген био свестан и стоичког разматрања времена и критике истог на основу не само своје широм признате учености већ и стварног доброг познавања стоичке мисли, што је очигледно у његовом делу *Contra Celsum*. Ориген се сусрео са стоицизмом у време када је ова философија, како ју је износио Марко Аурелије, одавала симптоме дегенерације и застоја; и он је био веома свестан читавог историјског процеса, посебно еволуције идеја која је довела философију у такву неизбежну дилему. О теми времена, иако Ориген није написао никакву студију о времену, проучавање читавог његовог опуса (нарочито оног сачуваног у оригиналном грчком тексту) открива да је он формулисао сопствени концепт који прожима читаво његово богословље и одлучно га условљава.

Ориген никада не користи термине који би чак и издалека личили или на платонски или на аристотеловски концепт, и доследно говори о времену као о некој врсти *прошезања* (διάστημα), као о „овом временском протезању“ (τὸ χρονικόν τοῦτο διάστημα),⁴¹ и као о „самом временском протезању“ (αὐτό δέ χρονικόν διάστημα).⁴² Он такође (цитирајући и објашњавајући поређење у Мт. 20, 1–16) упућује на „протезања/размаке [διαστήματα] између трећег, шестог и деветог часа“, и „протезање“ (διάστημα) од времена Мојсија до времена Исуса Христа.⁴³ У истом делу он размишља о дубљем значењу библијска „три једнака протезања [τρία ἴσα διαστήματα] [између] трећег и шестог и деветог часа“, о „мањем протезању“ (ἐλαττον διάστημα) између једанаестог и дванаестог часа, и о „протезању [διάστημα] од свитања до трећег часа“.⁴⁴ Дакле, „протезање једнога дана“ (μιάς ἡμέρας διάστηματος) се пореди са протезањем „читавог једног еона“ (τόν ὅλον αἰῶνα).⁴⁵ У односу на ово, он размишља о библијским терминима сматрајући да они можда алудирају на стварна „временска протезања“ (χρονικῶν διαστημάτων).⁴⁶

Очигледно је да због тога што је време сматрано за протезање људски живот постаје нека врста „пута“ (ὁδός): „овај живот је *џуш* којим ходе сви људи“ (ὁδός γάρ ὁ βίος

⁴⁰ Јустин Философ, *Philosophus, Confutatio quorundam Aristotelis dogmaticum*. PG, VI, 1525D и даље. Смисао на који упућујемо је 1525D, 1528B–C, 1529A, 1532C, 1533A итд.

⁴¹ *Fragmenta in Matthaeum (FM)* 487. Цитати Оригенових дела: Фрагменти (*Fragments*) су цитирани по броју фрагмента. Бројеви других дела означавају књију (или поглавље), и *параграф* (или одељак) оригиналног грчког текста, који су стандардни за сва издања.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Тумачење Јеванђеља ђо Маџеју (*Commentary on Matthew – CM*), 15, 34.

⁴⁴ *CM*, 15, 28.

⁴⁵ *De Oratore (Or)*, XXVII, 13.

⁴⁶ *Or*, XXVII, 14.

ὑπὸ πάντων ἀνθρώπων παροδεύμενος).⁴⁷ У истом настројењу он упућује на „*дужину* времена“ (μήκος χρόνου).⁴⁸ Из овог концепта времена као протезања следи да је човекова радња у времену представљена као стање ходања. Он упућује на оне који „нису *ишли* *иушем* којим је требало, нити су чинили дела која је требало“ (οὐτε γὰρ ἦν ἔδει πορεῖαν περιεπάτησεν οὔτε ἄσ ἐχρῆν πράξεις ἐπετέλεσεν).⁴⁹ Слично овоме, он говори о *ходу* према остварењу „врлине“ (δέον δόεῖσαι ἐπὶ τὸ πέπειρον καὶ γλυκεῖαν ποιῆσαι τὴν τῆς ἀρετῆς σταφυλήν).⁵⁰

У Тумачењу Јеванђеља њо Јовану, есхатолошко опажање делања у времену је осликано изразом „*иуш* који води изнад свих небеса“ (τὴν φέρουσαν ὁδὸν ἐπὶ τὰ ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν).⁵¹ У истом делу Ориген размишља о термину ἀρχή да би стигао до егзегезе пасуса Јн. 1, 1 — „У почетку беше Реч“ (Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος).⁵² Значај термина ἀρχή као *почеџка* не схвата се ни као почетак кретања (платонске покретне слике вечности) нити као почетак (било којег аристотеловског броја) већ пре као „нешто попут почетка пута“.⁵³ Иако је термин који се овде објашњава временски (наиме, почетак), текст је пун просторних описа времена као *прошезања/расшјајања*.

Ипак, приликом разматрања времена Ориген није сасвим задовољан термином протезање (διάστημα), или бар не осећа да коришћење овог термина може у потпуности да представи његов концепт времена. Да би заокружио своје анализе он уводи термин συμπαρκετεῖνσθαι (бити испружен уздуж) у вокабулар мисли о времену. Овај термин се односи на време или назначује временску функцију. Тако, „под термином еон он мисли на период људског живота сличан Павловој употреби када каже: ‘нећу јести меса довека (‘in the aeon’), да не саблазним свога брата’,⁵⁴ називајући еоном (= ‘in the aeon’ — довека — *прим. прев.*) оно што је успружено уздуж структуре његовог живота“ (τὸ γὰρ συμπαρκετεινόμενον τῆς συστάσει τῆς ζωῆς αὐτοῦ).⁵⁵ На сличан начин, он говори о времену као о нечему што се „мери уздуж“ (παραμετρούμενος) свачијег живота.⁵⁶ Треба напоменути да Ориген не упућује на време именицом; његов партиципни συμπαρκετεινόμενον илуструје сâмо време.⁵⁷ Фигура се такође користи и у другом случају:

„...а када су му речене [Сину Божијем] речи „Ти си мој Син, данас сам те родио“,⁵⁸ за њега је „данас“ увек [ἀεί]; јер за Бога нема вечери и, како мислим, нема ни јутра; али време, такође, које је испружено уздуж [ὁ συμπαρκετεῖνων] Његовог нествореног

⁴⁷ FM, 102, II; наше подвлачење.

⁴⁸ *Selecta in Psalmos* (SP), 22; наше подвлачење.

⁴⁹ CM, 17, 24.

⁵⁰ CM, 17, 24. Слично је и у FM, 227.

⁵¹ Тумачење Јеванђеља њо Јовану (*Commentary on John* – CJ), 19, XX.

⁵² CJ, 1, XVI.

⁵³ CJ, 1, XVII. Објашњење овог концепта је дато у CJ, 1, XVI.

⁵⁴ 1. Кор. 8, 13.

⁵⁵ *Exposita in Proverbia* (EP), 10. Уп. дефиницију термина αἰών коју даје Аристотел: τὸ τέλος τὸ περιέχον τὸν τῆς ἐκάστου ζωῆς χρόνον . . . αἰὼν ἐκάστου κέκληται; *De Caelo*, 279a25.

⁵⁶ SP, 60.

⁵⁷ Грчки термин за „именицу“ је οὐσιαστικόν, што значи име οὐσία (суштине) особе или предмета. Ориген не користи именицу (οὐσιαστικόν), то јест, он не пружа потпуну назнаку суштине (οὐσία) времена осим διάστημα.

⁵⁸ Пс. 2, 7.

и безвременског [ἀλδίω] живота, ово је дан назван данас, дан којег је Син рођен; јер не може да буде ни почетка нити дана рођења.⁵⁹

Све што упућује на време, укључујући трајање или присуство у времену, исказано је термином *συνπαρεκτείνων* или *συνπαρεκτεινόμενος*. У *Тумачењу Јеванђеља по Матфеју* Ориген описује неспособност људске природе да достигне савршено познање Бога на следећи начин:

„...јер ми не можемо да сачувамо сећање које може да буде трајно [διарκη] и испружено уздуж [συνπαρεκτεινόμενῃν] природе самосазнања [θεωρημάτων], услед мноштва њих“.⁶⁰

Оно што термин „испружен уздуж“ овде захтева је временско схватање, које се протеже кроз читав животни век, схватање које би имало *трајање*. У претходном пасусу су управо због овога термини „трајан/постојан“ (διарκη) и „испружен уздуж“ (συνπαρεκτεινόμενῃν) разменљиви. Временско присуство је наговештено истим термином. У *Тумачењу Јеванђеља по Јовану*, Ориген тврди да је Логос Божији присутан и у божанској ванвремености и, као што је наговештено термином *συνπαρεκτείνεισθαι*, у временском свету. Према Оригеновом мишљењу, Христос „је тако моћан да је због своје божанске природе невидљив, да би био присутан у сваком појединачном човеку и да би био испружен уздуж читавог света [παντί δέ καί ὅλῳ τῷ κόσμῳ συνπαρεκτεινόμενος]; то је исказано речима ‘Он стоји међу вама’“.⁶¹

Коришћење термина *συνπαρεκτείνεισθαι* је веома значајна новина. Док Ориген не напушта почетни стоички став о протезању, он, у формулисању хришћанског концепта, нуди додатно усавршавање и појашњавање битне терминологије. Увођење термина *συνπαρεκτείνεισθαι* чини једну свеобухватајућу анализу онога шта је време, и упућује на однос између времена и простора (у једном тренутку названог „структура овог света“).

У класичном грчком језику није постојао овај глагол.⁶² Први пут се јавља у јелинистичком периоду, посебно у првим вековима хришћанства. Међу онима који су пре Оригена користили термин били су Гален (Galen),⁶³ Асклепидор Тактикус (Asclepiodorus Tacticus — први век после Христа), и математичар Клеомед (Cleomedes — други век после Христа). Значење које је било приписано овом термину је било следеће — „имати исто протезање/растојање као нешто друго“. Међу стоицима, Марко Аурелије је користио термин *συνπαρεκτείνειν* у смислу „протезања упоредо са“, да би се тако „супротставило“ или „упоредило“.⁶⁴ Термин је сигурно био коришћен и у вековима који следе, и Свидас (Suidas — 960. после Христа) га је унео у свој лексикон, али је Ориген први користио термин *συνπαρεκτείνεισθαι* како би именовао одређена опажања о времену и његовом односу са простором.

⁵⁹ *CJ*, 1, XXIX.

⁶⁰ *CM*, 12, 6.

⁶¹ Јн. 1, 26. *CJ*, 6, XXX.

⁶² Постојао је само глагол *παρεκτείνω*. Уп. Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, стр. 1334, и *supp.*, стр. 115.

⁶³ Гален (163 a.d.), *Περὶ Χρείας Μορίων*: *συνπαρεκτεινόμενον ὅλῳ τῷ μήκει τῆς ράχως*.

⁶⁴ Марко Аурелије, *Meditationes*, 7,30: *συνπαρεκτείνειν τὴν νόησιν τοῖς λεγομένοις*.

Овај глагол је сложеница, и састоји се од речи σύν—, —παρά—, —ἐκ— и —τείνεσθαι. Прве три речи су предлози, четврта је глагол. Оно што дакле имамо је глагол изречен трима предлозима. Главни део термина је сигурно глагол τείνεσθαι, који значи „бити испружен“ или „простирати се“. Предлог ἐκ значи „изван“; према томе глагол ἐκ-τείνεσθαι значи „бити испружен изван“ или „бити протегнут“. Све до овог тренутка је очуван основни стоички појам времена као протезања. (У ствари, грчка реч за протезање [која је ἔκτασις] је управо именица потекла од глагола ἐκ-τείνεσθαι). Следећи Оригенов корак био је увођење предлога παρά (упоредо, паралелно са). Зенон га изгледа није користио, као што смо видели, али се овај предлог налази у речнику Хрисипа и Аполодора (παρ-ακολουθῶν θοῦν διάστημα). Ориген је одбацио термин παρακολουθῶν због његове импликације да време такорећи „следи“ простор. Уместо тога он је задржао предлог παρά, који глаголу παρ-εκ-τείνεσθαι даје значење „бити испружен поред“. Коначно, он је задржао предлог σύν (са): тако он означава време као протезање које је „испружен поред“ а опет са „структуром света“. Ово значи да је време придружено простору а не да га прати.

Стоици Хрисип и Аполодор су настојали да докуче однос времена према свету преко термина παρακολουθῶν διάστημα. Реч παρακολουθῶν, међутим, значи „оно што је накнадно придружено“, и наговештава појам о „долажењу иза, или после“. У овом случају, за време је сматрано да оно „стоји поред“ „света“ „праћећи га“. ⁶⁵ Стоици изгледа нису сигурни да ли је време створено „заједно са“ „светом“ (σύν αὐτῷ) или „после њега“ (μετ’ αὐτόν). Према томе, изгледа да нису сигурни ни да ли је време „истодобно са светом“ (тј. исте старости као свет) (ισόηλικα τοῦ κόσμου γεγονέναι) или „млађе“ од света (ἢ νεώτερον ἐκείνου). ⁶⁶ Филон је наследио ову несигурност; једино што он изгледа са сигурношћу тврди је да време не може да буде „старије“ од света, „јер не пристаје философу да се усуди то да потврди“. ⁶⁷ Стоици су сматрали Бога за творца времена, али су свет сматрали за „оца“ времена, јер је време проузроковано/рођено кретањем света. ⁶⁸ Стоичка употреба термина παρακολουθῶν διάστημα дакле захтева ову мисао: време је придружено свету, али долази „после“, јер је време створено из космичког кретања. Ово је у ствари последица њихове дефиниције времена, према којој „протезање“-време даје себе космичком кретању, тако да би кретање имало смисла и да би се заиста десило. Очигледно је, ипак, да стоици никад нису успели да саопште прецизан опис односа између времена и простора.

Насупрот томе, Ориген је изразио своје становиште увођењем термина συμπαρκετείνόμενος. Он је веома енергичан по питању чињенице да време не прати простор, а то је тренутак који му дозвољава да побегне од критике какву је Плутарх изнео против стоика. Чак и ако је разумно сумњати у Плутархову правичност према стоицима, он је напоменуо (као што смо видели) да они дефинишу време као последицу кретања. Ориген је, будући да је установио термин παρακολουθῶν, изван домаћаја такве критике.

⁶⁵ Ово је означено предлогом παρά у термину παρ-ακολουθῶν.

⁶⁶ *SVF*, II, 165, 4–9. Као што смо видели, ово је тачка у којој Плотин критикује стоике због њиховог неуспеха да дефинишу да ли ово παρακολουθῆναι „следи за или је истовремено или претходи“ кретању. *Eneade*, III, 7.10.

⁶⁷ *De Opificio Mundi*, I, 26–27: πρεσβύτερον δ’ ἀποφαίνεσθαι τοῖς αὐτοῖς ἀφιλόσοφον.

⁶⁸ *SVF*, 165, 10–12.

Постоји још једна разлика коју би требало направити: и Плотин се држао мишљења да време „тече заједно са животом и држи му корак на његовом путу“ (ἡ συνθεῖ καὶ συντρέχει).⁶⁹ У свом митолошком опису почетка времености (temporality), он говори о „неспокојно активної природи, која је желела собом да управља и да буде самостална, и одабрала је да тражи више од свог тренутног стања, која се покренула и време се покренуло са њом“.⁷⁰ Иако се у грчком тексту не јавља термин „са“, ипак је речено да „једном кад се ова природа покренула, и време се покренуло, такође“ (ἐκινήθη μὲν αὐτή, ἐκινήθη δὲ καὶ αὐτός). Тако је појам о *придружености* заиста наговештен али је разлика у томе што неоплатонски концепт задржава суштински *динамични* појам — само време се *креће*. Код Платона ово је *још крећућа* слика; заиста је време описано као путовање: Платон упућује на нешто (Једно) које путује са временом кроз прошлост, преко садашњости, ка будућности. Ово претпоставља да садашњост стоји у месту и да је престигнута.⁷¹ Слично томе, за Плотина, време *тече*; оно настаје у *крећућу* душе. Ориген се не води таквом мишљу. Ни по коју цену термин *са* (нераздвојив од термина *συνπαρεκτείνων*) не наговештава неко кретање времена, од којег је појам о кретању доследно одвојен. Дефиниција времена као у суштини *διαστήμα συνπαρεκτείνόμενον* је управо оно што установљава ову корениту разлику између и платонског и неоплатонског динамичког концепта времена.

Иако је Ориген преузео стоичко опажање времена као *διαστήμα*, он је извео термин *συνπαρεκτείνεσθαι* из потпуно другачијег корена, наиме из глагола *τείνεσθαι*, највероватније због тога што је хтео да заобиђе првенствено просторну представу наговештену термином *διαστήμα*, јер он врло добро зна (а без сумње су и стоици знали) да ово „протезање“ није просторно: сам термин је метафора, слика. Пошто, дакле, ово не припада просторној природи, какав је однос овог протезања и простора?

Стоици су несумњиво били свесни чињенице да је време нешто другачије од простора⁷² и да ово протезање нема просторни смисао. Међутим, они нису успели да смисле терминологију која би била погодна за изражавање ове свести (то је управо била тачка на коју је Плотин усредредио своју критику стоика). Ако су постојећи фрагменти веродостојни, Зенон је изгледа мислио да је довољно очигледно да је термин протезање само поређење. Хрисип и Аполодор су једноставно додали партицип *παράκολουθῶν* (бити поред и следити). Ово, међутим, више прави пометњу него што објашњава однос времена и простора.

Није случајно то што опрезни Ориген одбацује термин *παράκολουθῶν* у целости, одлучујући се наместо њега за предлоге за истовременост: *σύν* (са) и *παρά* (поред). Тако је време приказано као нека врста протезања, које је испружено „уздуж“ простора, бивајући поред њега. Време је нешто другачије од простора, али ипак испружено уздуж уз њега. Нема утиска да једно „следи“ друго: они су само повезани и спојени. Тако је он решио двозначност неодвојиву од стоичких дефиниција.

⁶⁹ *Енеаде*, III.7.13.

⁷⁰ *Енеаде*, III.7.11.

⁷¹ Платон, *Парменид*, 152A3. Међутим, у истом делу, (152B4–D4) „сада“ је описано као увек присутно са Једним, што наговештава да „сада“ путује заједно са Једним. У сваком случају, динамичка мисао је присутна у платонском појму времена.

⁷² Ово је био проблем за стоике, наиме, да ли време треба сматрати за тело или не и, затим, да ли га треба сматрати за „биће“ или не.

Већ сам указао на то да једноставна употреба самог термина *διαότημα* није довољна за оправдавање стоичког утицаја; оно што је неопходно је онтолошко опажање времена.⁷³ Једино тада можемо да говоримо о приближавању стоицизму. У стоичкој философији Ориген је пронашао суштинско опажање онога *иша* време јесте, и то је искористио у основним учењима свог богословља. Да стоичка дефиниција времена представља одскочну даску за Оригена најбоље се види из следећих догађаја које је он сам проузроковао.

Може се тврдити да термин *συμπαρεκτείνων* заправо приказује како је Оригенова мисао о времену као *διαότημα* у ствари стоички онтолошки концепт времена. Али његова употреба термина *διαότημα* је *наговештај*, а не *доказ*, да је он усвојио стоички поглед на време; и из овог разлога нисмо одобрили мишљење М. Спенута (М. Spanneut)⁷⁴ да Атинагорина употреба термина *διαότημα* потврђује непосредан стоички утицај. Али за Оригена наговештај постаје *доказ* чим се његов термин *συμπαρεκτείνεσθαι* темељно изанализира и покаже како појачава тврдњу да је време у суштини схваћено као *прошезање*. Јер термин „испружен уздуж“ (*τὸ συμπαρεκτείνόμενον*)⁷⁵ усмерава његов концепт времена као и однос времена и простора и, штавише, илуструје одређени однос између Оригена и стоика по питању онтолошког концепта времена. Поврх тога, даља анализа показује да сам термин *συμπαρεκτείνων* с једне стране, и одређени други пасуси Оригенових списа с друге, приказују време као *димензију* света. Треба истаћи да грчки термини *διαότημα* (протезање) и *διαστασις* (димензија) имају исти корен и да је њихово значење повезано, *διαστασις* (димензија) је недвосмислено идеацијско *διαότημα* (протезање), поред којег тече живот. Поред тога, појам *διαστασις* је нераздвојив од термина *συμπαρεκτείνων*, као што се види испод у вези са одређеним разматрањима која је понудио Џон Калахан. Значајно је то што Ориген примењује термин *ᾠδιαστατος* (бездимензионалност) на божански живот. То се сматра надмоћним животом, стањем које се назива „вечни живот“ (*ἄειζωϊας*).⁷⁶ Исти термин се користи да назначи божански живот као коначни циљ читаве творевине, стање које је описано као „миран и бездимензионалан живот“ (*ἀταράχου καὶ ᾠδιαστάτου ζωῆς*).⁷⁷ Тако је супротност између ванвременског божанског живота и временског света наглашена термином *ᾠδιαστατος*. У претходном делу сам показао да је коренита трансцендентност Бога *vis-à-vis* света описана терминима простора и времена.⁷⁸ Живот творевине је супротстављен божанском животу захваљујући чињеници да је овај други безпросторан и безвремен и у овом смислу бездимензионалан.

⁷³ P. Tzamalikos, “The Autonomy of the Stoic View of Time”, *Philosophic* 19 (1989), стр. 353–69.

⁷⁴ М. Spanneut ово сматра за наговештај стоичког утицаја; *op. cit.*, стр. 356.

⁷⁵ *Exposita in Proverbia (EP)*, 10; *CJ*, I, XXIX; *Тумачење Посланице Ефесцима (Commentary on the Epistle to the Ephesians – CE)* § IX.

⁷⁶ *EP*, 16.

⁷⁷ *EP*, 2. Термин *ᾠδιαστατος* са значењем *без растојања* или *без димензије* може да се нађе код Плутарха, у *Moralia*, приредио G. N. Bernandakis (7 vols.; Leipzig, 1888–96.); II, 601c; код Плотина, *Eneage*, I.5.7.; и код Александра Афродизијског, *In Aristotelis Tropicorum libros octo commentaria*, 31.18. (приредио M. Wallies, *Commentaria in Aristotelis Graeca*, iii, pars i [Berlin, 1891.]). Што се тиче хришћанских писаца, термин *ᾠδιαστατος* са значењем *без растојања* или *без димензије* може да се нађе код Св. Григорија Ниског, *Adversus Eunomium*, 8 (*PG*, XLV, 796A), 9 (*PG*, XLV, 813B и даље; 804A).

⁷⁸ *Op. cit.*, поглавље 1.

Сматрање времена као *димензије* је тачка у којој се усклађују Оригенова основна онтолошка дефиниција времена као *διάστημα* (протезања) и појам *διάστασις* (димензије). Најпре, ова два термина су и филолошки и етимолошки блиско повезани; затим, сам их Ориген повезује како би изразио суштински аспект свог концепта времена. Налик термину *διάστημα* (протезање), термин *διάστασις* (димензија) примењен на време није Оригенов изум. Док први има посебан значај у стоичкој философији времена, други је термин који користе неоплатонисти када се баве временом. Термин *ἀδιάστατος* се у *Енеадама* може пронаћи на неколико места, посебно у одељку у којем је изложено питање о времену и вечности.⁷⁹ Неоплатонисти су користили термин *διάστασις* (димензија) у обрадама питања времена.⁸⁰ Плотин је сматрао време за „димензију живота“ (*διάστασις ζωής*),⁸¹ док за „вечност“ (*αἰών*) каже да је „бездимензионална“ (*ἀδιάστατος*) и „не-временска“ (*οὐ χρονικόν*).⁸² Ово не указује на то да су Оригенови ставови на било који начин повезани са неоплатонизмом. Ориген је био двадесет година старији од Плотина и написао је своје *Тумачење Прича Соломонових* (у којем се налази појам о димензији) вероватно око 238. године после Христа, пре него што су написане *Енеаде*.⁸³ Према Платиновом мишљењу, време није створено из небића као биће, већ је следило „непокојну активну природу“ која је била у „том мирном животу“⁸⁴ и тако се ова „природа... покренула и време се покренуло са њом“.⁸⁵ Дакле, време је постојало „пре“ времена, такорећи; оно је „почивало са вечношћу у истинском бићу (being)“, и „иако још увек није било време(на)... мировало је такође“.⁸⁶ Време је било начињено „у складу са обрасцем вечности, и као његова покретна слика“.⁸⁷

На овом кључном месту, Оригенов поглед на време се суштински разликује од Платоновог, за којег је време покретна слика вечности. Сам термин „слика“ има допуњујуће значење у смислу да је светско време установио Демијург, како би постојало одређено сродство између овог света и света идеја. Време, као слика, јесте управо елемент преко којег се установљава припадање и сличност између овога овде и онога изван/изнад. У потпуној супротности овоме, Оригеново размишљање је антитетично, истичући, у терминима простора и нарочито времена, коренито раздвајање између трансцендентног Бога и света.⁸⁸ Даље, код Плотина, време је *живоῦσι* (душе),⁸⁹ док је код Оригена време само *природни елементи*, елемент структуре света. Тако упркос томе што је био скоро савременик Плотина, Ориген је по овом питању далеко од неоплатонизма.⁹⁰

⁷⁹ Са упућивањем на време и вечност, термин *ἀδιάστατος* може да се нађе у *Енеадама*, III,7–13; III.7.3; III.7.6; III.7.11; III.7.13.

⁸⁰ *Енеаде*, III.7.8.

⁸¹ *Енеаде*, III.7.11.

⁸² *Енеаде*, I.5.7.

⁸³ Уп. Marguerite Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné* (Paris, 1958.), стр. 71.

⁸⁴ *Енеаде*, III.7.10.

⁸⁵ *Енеаде*, III.7.11.

⁸⁶ *Енеаде*, III.7.11.

⁸⁷ *Енеаде*, III.7.13; такође, *Енеаде*, III.7.11.

⁸⁸ P. Tzamalikos, *The Concept of Time in Origen*, погл. 1.

⁸⁹ *Енеаде*, III.7.11.

⁹⁰ Ово нису једине разлике; Оригенов појам еона је у суштини природан (уп. *Selecta in Psalmos*, 5), док је код Плотина еон безвременска вечност.

Стоици су били материјалисти; нису имали есхатолошких идеја. За њих време није било повезано ни са чим трансцендентним или теолошким. Плотин је са презиrom гледао на стоичку дефиницију времена као протезања, заснивајући своју критику на недостатку детаљног излагања стоичке дефиниције и на ономе што он види као непотпуно расуђивање приликом оправдавања исте. Мој став је да Платинов контроверзни тон потиче из дубљег мотива: из његовог презира према материјализму као и према стоичком схватању времена само у саодношењу са *видљивим* материјалним светом. По свему судећи, Плотин приговара стоичком начелу о природи стварности, али мислим да је оно што он заиста оспорава стоички материјализам, недостатак било какве мисли о трансцендентности. У суштини он напада одсуство прихватљиве теологије и стоичко инсистирање на прављењу суштинске везе између онога што је стварно и онога што је тело. Заиста је ова осуда укорењена у основној неусклађености стоицизма и Платина: према мишљењу првог, само је у најразблаженијем смислу бестелесности подарена стварност: по мишљењу другог, материја има тако мало ослонаца у стварности да материјалне ствари не заслужују посебно место у његовој схеми бића.

Оваква врста спора је непозната Оригену, јер се он држао појмова и о *материјалности* (читавог света) и о (божанској) *трансценденцији*. За њега су и телесност и бестелесност потпуно стварни, иако се тичу различитих врста постојања. Сходно томе, он може да искористи и стоички *διαστήμα* и неоплатонски *διάστασις* и *ἀδιάστατος*, а ипак приписује времену значење које је карактеристично за његову мисао. Његов став је обликован у складу са његовим основним хришћанским убеђењима. Он не оклева приликом коришћења речника паганских философских школа, али то чини селективно и на начин који најбоље одговара његовом расуђивању. Усвојио је основни стоички концепт времена као протезања, а ипак на начин који је прикладан његовој мисли, прилагођавајући суштински стоички концепт сопственим циљевима не само дајући нову употребу паганским терминима, већ и смишљајући сопствену терминологију, другачији речник који изражава истанчане аспекте његовог виђења времена. Дакле, иако пагански философски термини заиста могу да се нађу код Оригена, они су послужили формулисању његовог виђења времена. Стоичко виђење времена као елемента овог света извире и из недостатка представе о трансцендентности и из њиховог виртуелног искључивања бестелесности. Ипак, парадоксално, потпуна *стварност* времена је некако оспоравана због премиса стоичке философије у целини. Ориген је, с друге стране, признао потпуно стварност времена као бића којег је Бог створио из небића.

Ориген упућује на Пс. 55, 20 („Бог ће да чује и понизиће их, Онај који је од превекова (‘‘aeons’’ — еона); јер се не мењају и не боје се Бога“) и тумачи: „Пошто је све сачињено кроз њега [Логоса], добро је речено да он постоји пре еона (= вечности). И из овога сазнајемо да су еони приведени у биће из небића“.⁹¹ У *Тумачењу Јеванђеља по Јовану* он се такође позива на ап. Павла, који „нас учи да је Бог створио еоне (= векове) кроз свог Сина“.⁹² Последица схватања времена као „бића“ створеног из небића је то да је време стварно.⁹³ Ориген користи партицип *υ̐σούνασις*, који значи „бивајући начи-

⁹¹ SP, 54.

⁹² CJ, 2, X.

⁹³ SP, 54.

њен“ (“having been made”),⁹⁴ који одговара термину који је коришћен да означи стварност постојања творевине. Он каже, на пример, да је Бог „Творац због бића (γεγονότα) која су била приведена из небића у биће“,⁹⁵ и да је „Бог као творац у свим бићима“ (γεγονόσιν).⁹⁶

У светлу свега овога, Георгије Флоровски грешни када тврди да је Августин био тај који је „открио“ да „време треба да се посматра као творевина“.⁹⁷ У ствари је Ориген успоставио становиште да је само време творевина. Даље, Ричард Сорабџи (Richard Sorabji) нетачно приписује Августину идеју да „није било времена пре стварања“.⁹⁸ Он истиче да је то „најбоље међу решењима која су понудили Јевреји и хришћани“⁹⁹ такозваном „зашто не раније?“ аргументу (“why not sooner?” argument) о стварању. По овом питању, Августин је једноставно био Оригенов следбеник.¹⁰⁰ Поред тога, појмови *тело* и *бестелесно* код Оригена имају потпуно другачији смисао. За стоике, бестелесно је „нешто“ између бића и небића. Они су разврстали четири бестелесне ствари из нужности,¹⁰¹ не признајући их за тела нити поричући да оне постоје, већ додељујући им посреднички/прелазни ниво стварности.

Оригенов став по овом питању је сасвим супротан. Прво, бестелесна природа се односи на потпуно и стварно постојање. *Бестелесности* и *стварности* нису неускладиве онтолошке стварности, као што то за стоике практично и јесу, већ су компатибилне: бестелесни Бог је Тај који *јесте* Биће у највећој мери. Друго, телесност се односи на *иала* разумна бића настала после Пада. Телесна природа потиче из моралних узрока, има морални циљ, и биће окончана после одговарајућег слободног моралног дела. Осим тога, телесност се примењује не само на видљиви свет већ такође и на оно што се „не види“ а ипак се сматра материјалним.¹⁰² У односу на ово, постоје две главне разлике између Оригена и стоика. Прво, Ориген сматра читав свет материјалним, али не тврди да само оно што је тело јесте „биће“ (ὄν), као што то чине стоици.¹⁰³ Време није тело, а ипак је изричито описано као *бивствујуће*. Ориген се не пита да ли је време стварно: он проналази да је оно недвосмислено и превише стварно. Он такође чува појам трансцендентности узимајући свет у обзир, и потврђује да је оно што је бестелесно — стварно, и, штавише, надмоћно, јер је то у суштини божанска особина. Друго, Ориген се бави разликом између телесности и бестелесности више из богословских него из природних разлога. Једина тела која га занимају су она која имају богословски значај, као што су то тела разумних бића.¹⁰⁴ У крајњој анализи, телесност је особина света као „палог“ (καταβολή), и она

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ SP, 138.

⁹⁶ SP, 41.

⁹⁷ George Florovski, *Aspects of Church History* (на грчки превео Panayiotis Pallis, Thessaloniki, 1979), стр. 84.

⁹⁸ *Op. cit.*, стр. 234.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ Ово није једино питање по којем Августин следи Оригена (види *infra*).

¹⁰¹ Простор (ὁ χώρος), време (ὁ χρόνος), израз (τὸ λεκτόν), празнина (τὸ κενόν); SVF, III, 117, 18–23.

¹⁰² Дали смо детаљно објашњење појма Пада, који означава стварни почетак света, у *The Concept of Time in Origen*, погл. 1, 3.

¹⁰³ SVF, II, 117, 5–6.

¹⁰⁴ Ово смо изложили у *op. cit.*, погл. 1.

наглашава корениту трансцендентност и надмоћ бестелесног божанског живота над читавим светом, који је телесан.

И стоици и Ориген су знали једноставну и феноменолошку чињеницу да време није тело, али док је за стоике је ова чињеница била извор забуне, за Оригена није. За Оригена, време није тело у истом смислу у којем простор није тело, и у којем „говорење“ (тј. изражавање, формулисање, итд.) није тело; „празнина“ није тело¹⁰⁵ на исти начин на који „исказ“, „аксиом“ или апстрактно значење појмова попут „бити придружен“ или „бити проткан“¹⁰⁶ нису тела. Стоичко учење да је само тело стварно је било Оригену страном. По његовом мишљењу било би „бесмислено“¹⁰⁷ запитати се да ли су или не „дужина“, „висина“, или „ширина“ сами по себи тела. Ово му омогућује да самоуверено тврди да је време потпуно стварно, избегавајући недоумице које је ова тема проузроковала за стоичку мисао. У одређеним тренуцима његов говор је увијен и пажљиво супротставља хришћанско богословље увидима и схватањима паганске мисли, јер његово разумевање потиче из премиса потпуно другачијих од оних које су имали стоици, који су били заробљени у недоумицама које су сами начинили. Они су више волели да остану везани за видљиви свет, чврсто се држећи својих главних премиса (материјализам, без појма трансцендентности). Управо ово Ориген назива „бесмислицама Зенонових и Хрисипових следбеника“, говорећи да он не размишља на тај начин који би га само навео да „падне у такве бесмислице“.¹⁰⁸

Ако оставимо сличност термина *δαίς* по страни, Ориген се разишао од стоика скоро на самом почетку свог размишљања о времену. Јер, како би ишли до краја, стоици би требало да се одрекну основних претпоставки своје философије. Тако, иако првобитна употреба термина *δαίς* за означавање времена може да значи да је Ориген зависио од раног стоицизма, он је ипак био имун на критику упућену против стоика. Следећи свој сопствени пут, он је могао не само да превазиђе ђорсокаке стоицизма, већ и да постави нове темеље кроз формулисање сопственог погледа на време и кроз разрађивање смисла времена из хришћанске перспективе. На овај начин је он припремио кључне појмове који су одиграли одлучујућу улогу током узајамног деловања хришћанства и паганизма.

IV. Термин *δαίς*, који назначаваше време, су касније током аријанског спора обе стране често користиле у расправама.¹⁰⁹ Користио га је и Јован Златоусти, као и Авва Исаија и Олимпиодор Александријски у истом контексту и у истом смислу као и Ориген.¹¹⁰ У речнику каснијих хришћанских писаца и *δαίς* и *συμπαρεκτείνεσθαι* су били

¹⁰⁵ Уп. *SVF*, II, 117, 20–22.

¹⁰⁶ *SVF*, II, 117, 40–43.

¹⁰⁷ *Contra Celsum* (*Cels*), VIII, 49.

¹⁰⁸ *Cels*, VIII, 49.

¹⁰⁹ Уп. Александар Александријски, *Epistula ad Alexandrum Constantinopolitanum*, 6; *PG*, XVIII, 557A; Athanasius, *Orationes tres adversus Arianos*, 1.12; *PG*, XXVI, 37A; Василије Кесаријски, *Adversus Eunomium*, 2.13; *PG*, XXIX, 596B; *Liber de Spiritu sancto*, 59; *PG*, XXXII, 117B; Григорије Ниски, *Contra Eunomium*, 1; *PG*, XLV, 357D–360B.

¹¹⁰ Јован Златоусти, *In pascha*, 5.2; уп. *op. cit.*, 5.1; *PG*, LIX, 735 и даље; такође и *Homilia in Matt.*, 19.5; Авва Исаија, *Orationes*, 10; *PG*, XL, 1135B; Олимпиодор Александријски овако дефинише време: *χρόνος μέν ἐστὶ τὸ δαίς καθ' ὃ πᾶν τεταί τι*, *Commentarii in Ecclesiastem*, 3.1; *PG*, XCIII, 508A.

често коришћени термини. Може се јасно видети да је Ориген био претеча и замисли и термина који чине срж размишљања о времену код великог броја хришћанских писаца, укључујући Григорија Ниског, Григорија Назијанзина, Василија Кесаријског (Великог), Теодорита Кирског, Исихија Синајског, Атанасија Александријског, Максима Исповедника, Кирила Александријског, Јована Златоустог, Прокопија из Газе, и Јована Дамаскина.¹¹¹

Ричард Сорабџи сматра да ставови Григорија Ниског о времену и вечности, представљају „потпунији“ приказ божанске стварности када се упореде са Оригеновим.¹¹² Иронично је, међутим, да су су они термини које он наводи као Григоријеве ставове (супротстављајући их Оригеновим)¹¹³ управо Оригенови изрази које је Григорије користио:¹¹⁴ на пример, дефиниција времена као διαστήμα, однос времена и простора, осликан термином συμπαρεκτείνόμενον, описивање божанског живота термином ἀδιάστατος, и уопштеније и концепт времена и божанска безвременост.¹¹⁵ Када се ово призна, не може бити речи о „потпунијем“ Григоријевом приказу. Његови погледи на време и божанску стварност су само ионављање онога што код Оригена већ постоји.

Што се овога тиче, међутим, постоји једна веома битна разлика коју су избежавали неки од ових хришћанских писаца. Епитет αἰώνιος (вечни, у смислу безвремени) је сигурно примењиван на Бога кроз Оригенове списе. Али Ориген нигде не примењује термин αἰών на божански живот, што је уосталом платонска дефиниција. Када

¹¹¹ Григорије Ниски, *Contra Eunomium*, PG, XLV, 933A. Такође, *Oratio Catechetica*, PG, XLV, 80D; *Contra Eunomium*, 12; PG, XLV, 1064A. *Apologia in hexaemeron*, 8.; PG, XLIV, 72A. *De infantibus qui praemature abripiuntur*, PG, XLVI, 172C. *Contra Eunomium*, 4; PG, XLV, 661B. За свако од значења термина συμπαρεκτείνόμενον у овим одломцима, исто може да се нађе у Оригеновим делима која им претходе; Григорије Назијанзин, *Orationes*, 38.8; PG, XXXVI, 320B; Василије Кесаријски, *Adversus Eunomium*, 2.12; PG, XXIX, 593B; *ibid.*, 2.13 (PG, LXIX, 6B). Такође, *Epistulae*, 204.1; PG, XXXII, 745A; Теодорит Кирски, *Commentarius in Isaiam*, 26.16; PG, LXXXI, 496 и даље. Овде Теодорит користи значење συμπαρεκτείνόμενον идентично оном из Оригеновог *Тумачења Посланице Ефесцима* (CE), 1.8: ἀντιφύλοτιζόμενον καὶ συμπαρεκτείνόμενον κατὰ τὸ δινατόν; (Fr. IV); Исихије Синајски, *De temperantia et virtute centuriae ad Theodulum*, 2.58; PG, XCIII, 1529D и даље; Атанасије Александријски (Велики), *Orationes tres adversus Arianos*, 2.57; PG, XXVI, 268C; Максим Исповедник, *Opuscula theologica et polemica*, PG, XCI, 9A; Кирило Александријски, *Scholia de incarnatione*, 13; PG, LXXV, 1369 и даље; Јован Златоусти, *Homiliae in Genesim*, 27.10; PG LIII, 23 и даље; Прокопије из Газе, *Commentarii in Proverbia*, 4,14; PG, LXXXVII, 1256D; Јован Дамаскин, *De Fide Orthodoxa Libri Quattuor*, PG, XCIV, 864. У последњем пасусу ред речи је идентичан ономе који Ориген користи у *Тумачењу Јеванђеља по Јовану*, 1, XXIX.

¹¹² R. Sorabji, *op. cit.*, стр. 123.

¹¹³ Григорије Ниски, *Contra Eunomium*, 1.359–64 (PG, XLV, 364); 1.370–71 (PG, XLV, 368); 1.685–89 (PG, XLV, 461–64); 2.459 (PG, XLV, 45.1064C–D) 8.5 (PG, XLV, 796A); 9.2 (PG, XLV, 809B–C); такође, *Hom. in Eccl. I*, (PG, LIV, 729C–D); *in Hex.* (PG, XLIV, 84D). О Григоријевом гледишту, види S. H. von Balthasar, *Presence et pensée* (Paris 1942.), стр. 1–10.

¹¹⁴ Ричард Сорабџи такође укључује и дефиницију времена Василија Кесаријског међу ова „потпунија“ објашњења. По овом питању он очигледно следи погрешан став Ц. Калахана, о чему ћемо ниже укратко расправити.

¹¹⁵ Б. Отис (B. Otis) наводи да се употреба термина διαστήμα и διάστασις за само време „први пут у хришћанском речнику јавља у Методијевој критици Оригена“ и каже да је „важно што је пре Кападокијца, термин διαστήμα коришћен у негативном смислу (као код Методија)“. *Studia Patristica*, 117 (1976.), стр. 199–222. Сада је очигледно да је то погрешна тврдња. B. Otis, “Gregory of Nyssa and the Capadocian conception of Time”, *Studia Patristica*, XIV, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, 117 (1976.), стр. 327–57.

и упућује на божански живот, он једноставно користи партицип *συμπαρκετεῖν*, очигледно као стилску фигуру. Насупрот томе (и тиме утврђујући непосредно припадање платонизму), неки од његових наследника су преузели термин *συμπαρκετεῖν* како би помоћу њега дефинисали божански живот као *αἰών*. На крају четвртог века, Григорије Назијанзин тврди да „еон није време нити је део времена... али шта је за нас време... еон припада безвременоме, наиме, ономе што је испружено уздуж бића (τὸ συμπαρκετεῖνόμενον τοῖς οὖσιν).“¹¹⁶ Касније, у осмом веку, Јован Дамаскин се користи Оригеновим језиком али следи Григоријеву дефиницију. Он допушта да термин еон има много слојева значења (животни век, дуг временски период, итд.). У односу на смисао фразе „будући век“ („аeon to come“) (*αἰών ὁ μέλλων*), он каже да ово „бескрајно стање после васкрсења... није време, нити је део времена... већ је то оно што је испружено уздуж безвременог (τὸ συμπαρκετεῖνόμενον τοῖς αἰδίοις);... тако да оно што је време за временска бића, еон је за безвремена“.¹¹⁷

Понављање терминологије коју је Ориген установио је упечатљиво, али је важно приметити не-оригенистичко (чак платонистичко) извртање његових ставова од стране оних који су погрешно користили његова систематска излагања. Ориген не каже да *συμπαρκετεῖνόμενον τοῖς αἰδίοις* (што означава божански живот) чини дефиницију за *αἰών*. Оно што он схвата као *αἰών* је једноставно и искључиво *природна* стварност, просторно–временска стварност, коју он веома јасно објашњава путем *ad hoc* дефиниције.¹¹⁸ Насупрот овоме, и Григорије Назијанзин и Јован Дамаскин користе термин *αἰών* како би означили божански живот и како би приказали *αἰών* као натприродну и безвременску стварност, не као време већ као нешто слично и аналогно времену.

За Оригена, „еон је природни систем“, и тиме се он сасвим супротставља значењу које су му приписали платонисти и други Грци, који додељују термин *αἰών* сфери божанског пре него као Ориген, свету. Иако су Григорије Назијанзин и Јован Дамаскин користили Оригенове термине за време, приписали су термину *αἰών* очигледан платонски смисао, сасвим супротан оном који му је Ориген приписао. Филон такође користи термин *αἰών*, упућујући на Бога. Следећи Платона, он сматра *αἰών* за „образац и архетип времена“ (τὸ χρόνου παράδειγμα καὶ ἀρχέτυπον).¹¹⁹ Филонов концепт је у суштини платонски: време, бивајући „имитација“ „архетипа“, јесте нешто што твори *сродности/блискости* између Бога и света. Али за Оригена, време је елемент који показује разлику између божанске стварности и света, не творећи сродност између ова два различита стања; и из овог разлога, приликом описивања божанске стварности, Ориген се уздржава од коришћења термина *αἰών*. Григорије Назијанзин и Јован Дамаскин, који би требало да буду представници православног хришћанства, латили су се Оригенових речи, али су, што је иронично, његовим ставовима дали платонски смисао. Њихова систематска излагања су у ствари упечатљив пример разилажења, иако

¹¹⁶ Григорије Назијанзин, *Orationes*, 38.8; PG, XXXVI, 320B.

¹¹⁷ Јован Дамаскин, *De Fide Orthodoxa Libri Quattuor*, 2.1; PG, XCIV, 861B.

¹¹⁸ Ориген прилично јасно дефинише *αἰών* као чисто *свешћску* стварност: „еон је природни систем“, SP, 5.

¹¹⁹ Филон Александријски, *De Mutatione Nominum*, 267; *Quod Deus Sit Immutabilis*, 32; уп. *Quis Rerum Divinarum Heres Sit*, 165: χρόνος је βίος од (of the) κόσμος αἰσθητός, αἰών је βίος Βοηθῆς и κόσμος νοητός. Ово је иста (платонистичка) дефиниција термина *αἰών* коју дају Григорије Назијанзин и Јован Дамаскин.

несвесног, од Оригена. Разлика је коренита и не може да се прикрије њиховом дословном употребом Оригенових речи, јер је таква формулација у потпуности супротна његовом природном и јасном неплатонском концепту *αἰών* — а ипак је Ориген био тај који је анатемисан као платониста!

Ричард Сорабџи такође истиче да Филопон (Јован Граматик — *прим. прев.*) „прихвата управо оне речи“ које су „Прокло и пре њега Плотин, Василије и Григорије“ користили у својим разматрањима о времену и божанској стварности.¹²⁰ Прокло сигурно следи Плотина, али што се Кападокијаца тиче, „саме речи“ које Филопон „прихвата“ нису њихове, већ Оригенове.

Георгије Флоровски упућује на стварање света и времена наводећи како је Августин био тај који је разјаснио овај однос, али изгледа да није свестан да је заправо Ориген првобитно дошао до конкретног концепта односа између простора и времена.¹²¹ Флоровски тврди да је Августин први рекао да свет није створен „у времену“ већ „заједно са временом“, ¹²² али може се доказати да је Ориген предухитрио Августина тезом да је време дошло у постојање напореда са простором.¹²³ У одломцима које Флоровски цитира, Августин прави разлику између „света“ и „времена“, али је Ориген већ направио истанчанију разлику између „*сѣрукѣуре* света“ и „времена“. Ово га чини не само Августиновим претходником; он је заправо пружио другачије изражавање у свом свеобухватном разликовању простора и времена.

Тврдња Џона Калахана, који каже да је извор Августинове поставке времена био Василије Кесаријски,¹²⁴ руши се пред чињеницом да он сматра да су Василијева излагања оригинална. Суочивши се са несавладивим потешкоћама приликом објашњавања тога како је Августин могао да буде упознат са Василијевим списима, Калахан признаје да Василијев утицај на Августина не може да буде потврђен и говори о „загонетки“;¹²⁵ јер не постоји ниједан доказ да је Василијево оповргавање Евномија (у делу у којем се налазе Василијева гледишта о времену, и које Калахан наводи као доказ) у то време било преведено на латински, у целини или делимично. Он упућује на тренутна мишљења о Августиновом ограниченом познавању грчког језика, нарочито у релативно раном добу у ком је написао *Исјовесѣи*, што наговештава да Августин није могао да чита Василија на грчком са лакоћом која би му омогућила да припоји Василијеве идеје важном поглављу *Исјовесѣи*.¹²⁶ На крају он каже да не може да пронађе решење за ово питање ¹²⁷ и закључује да је Василије имао утицаја на Августина „преко неког контакта који сада не може да се одреди“. ¹²⁸ Џон Калахан је своје дело написао 1958.

¹²⁰ R. Sorabji, *op. cit.*, стр. 117.

¹²¹ G. Florovskii, *Creation and Redemption*, (грчки превод, Thessaloniki, 1980), стр. 50.

¹²² Уп. бл. Августин, *De Genesi ad litteram*, V, 5, PL, XXXVI, 325; такође, *De Genesi contra Manichaeos*, J.2. PL, XXIV, 174, 175; *De Civitate Dei*, XI, 6, PL, XLI, 321 и 322; такође, уп. и *Confessiones*, XI, 13, PL, XXXII, 815–16 et *passim*. Уп. P. Duhem, *Le Systeme du monde*, II (Paris, 1914), стр. 462 и даље.

¹²³ *The Concept of Time in Origen*, Ch. 2.1.

¹²⁴ John Callahan, "Basil of Caesarea: A new source of St. Augustine's theory of time", *Harvard Studies in Classical Philology*, 63 (1958), стр. 437–54.

¹²⁵ *Op. cit.*, стр. 438.

¹²⁶ За оно што сматра „тешким питањем“ он цитира дело које је написао H. I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Paris, 1949.), стр. 27–46, 631–37.

¹²⁷ *Op. cit.*, стр. 440.

¹²⁸ *Op. cit.*, стр. 450.

године; а тек 1983. године је Ричард Сорабџи упутио на ове закључке говорећи да ни он сам не може да реши овај проблем, и назива га „загонетком“.¹²⁹ Он наводи да су аристотеловци можда имали утицаја на Августина;¹³⁰ и још каже да се не усуђује да изводи закључке због Августиновог спорог учења грчког језика.¹³¹

На основу наших разматрања, можемо предложити решење овог проблема. Нема потребе трагати за неким „контактом који тренутно не може да се одреди“ између Василија и Августина, јер је Ориген био тај који је непосредно утицао на Августина. Његов контакт са Оригеном може лако да се објасни. У Августиново време, Оригенова дела су била преведена на латински: током Августиновог живота (354–430. после Христа) Јероним је превео већи део Оригенових *Омилија на Песму над Песмама* (380. после Христа) а Руфин је превео *Тумачење Песме над Песмама* (400. после Христа), спис *О начелима*, и друга дела. Такође је могуће да су ставови великог александријца можда саопштавани Августину, јер је овај први био веома цењен. У сваком случају, Августин је изгледа био упознат са Оригеновим ставовима, на чије име он, по другим питањима, упућује.¹³²

Одломак из дела Василија Великог који је, како Калахан верује, утицао на Августина, је пасус из дела *Прошив Евномија* (*Adversus Eunomium*), 1, 21. Овде Василије каже да време није сâмо кретање небеских тела, као што је Евномије неосновано тврдио; тачније време је „протезање које је испружено уздуж уређења света“ (χρόνος δὲ ἐστὶ τὸ συμπαρεκτείνόμενον τῇ συστάσει τοῦ κόσμου διάστημα).¹³³ У овој дефиницији не постоји Василијев термин или израз који Ориген већ није искористио. Он понавља Оригеново излагање не само у духу већ и у слову.¹³⁴ У рубрици поред овог одељка из списка *Прошив Евномија*, Калахан цитира одломак из Августинових *Исјавесши* (X, 23 и даље). Упоредјујући ова два пасуса, он посматра да је дефиниција времена као протезања „испруженог уздуж“ (συμπαρεκτείνόμενον διάστημα) омогућила Августину да дефинише време као *distentio* (растегнутост);¹³⁵ и у ствари је Калахан без сумње у праву за то да Августинова употреба термина *distentio* одговара термину συμπαρεκτείνόμενον τῇ συστάσει τοῦ κόσμου.¹³⁶ Заиста је посредно упућивање на време као на димензију нераздвојиво од самог израза συμπαρεκτείνόμενον διάστημα. Ипак, ово не одражава Василијев утицај на Августина; јер је то појам који је Ориген установио (и у слову и у духу) у *Тумачењу Посланице Ефесцима* (Fr. (=фрагмент) IX), као и у свом делу *Exposita in Proverbia*, 10, то је веза која је промакла претходним проучаваоцима. У сваком случају, Августинов израз *spatium temporis*¹³⁷ је у ствари превод Оригеновог израза χρονικόν διάστημα, коришћеног два пута у Фрагменту 487 Оригеновог *Тумачења Јеванђеља по Маџеју*.

¹²⁹ *Op. cit.*, стр. 94–95.

¹³⁰ *Op. cit.*, стр. 248.

¹³¹ *Op. cit.*, стр. 290.

¹³² *De haeresibus*, XLIII.

¹³³ *Adversus Eunomium*, 1, 21.

¹³⁴ За термин διάστημα, види Оригенове *Fragmenta in Matthaeum*, 487 (два пута); *Тумачење Јеванђеља по Маџеју*, 15,34; 15,28; *De Oratione*, XXVII, 13; Време као „испружено уздуж уређења света“ је наведено у *Тумачењу Посланице Ефесцима*, Fr. IX.

¹³⁵ *Op. cit.*, стр. 445.

¹³⁶ *Op. cit.*, стр. 447, 450.

¹³⁷ *Op. cit.*, стр. 447.

Због тога што је Ориген сматрао време за нешто другачије од Платиновог времена као *διάστασις ζωής* (димензију живота), Августинов *distentio* је с правом сматран за појам који се разликује од платиновског концепта времена. Слажем се са Калаханом када он посматра овај поглед на време као „коренити преображај“, ¹³⁸ јер је, увођењем термина *συνπαρεκτείνων*, Ориген разјаснио да ова *διάστασις* (димензија) није повезана са умним феноменом сећања, пажње и ишчекивања. ¹³⁹ Само време је природни, објективни елемент у структури света. Дакле, садашњост, прошлост и будућност представљају више од субјективних искустава или простих психолошких утисака. Такође прихватам Калаханову претпоставку да би без дефиниције времена као *прошезања* „испруженог уздуж уређења света“, Августинова потврда времена као *distentio animi* била сматрана једноставно за преображај Платиновог *διάστασις ζωής*. Без обзира на то, „коренити преображај“ неоплатонске концепције *διάστασις* у сасвим другачији појам је несумњиво Оригеново достигнуће.

V. Ориген је живео у политичком и духовном окружењу у којем се суочавао са свакаким врстама изазова. Напоредо са својом пастирском и образовном делатношћу, он је тежио и да објави догматско систематско излагање нове вере. То је било време у којем је држава прогањала хришћане и у којем је јачала расправа између пагана и хришћана. Штавише, постојале су и додатне потешкоће које су окруживале сложено питање о нејасном појму времена. Жестока дебата око тога се никада није стишавала, и Ориген је био активан у периоду када је грчка философија још увек била веома жива — још увек није била на умору нити је била схоластична — и када су се различите школе мисли утркивале а еклектицизам и синкретизам су били у развоју. Ово је значило да је стално постојала могућност укрштања паганизма и хришћанства. На основу овакве позадине треба разматрати Оригенов пионирски подухват осмишљавања сасвим новог концепта времена.

Оригеново залеђе је имало позитиван однос према његовој формулацији концепта времена, он је био први хришћанин који је увео појам *διάστημα* као промишљен и разјашњујући онтолошки концепт времена. Извесно је да је извор за ово био стоички. А ипак га је Ориген преобразио на начин на који он постаје аутентично иновативан а не само мало проширен, јер језгро његовог достигнућа није било почетна примена стоичког онтолошког појма времена. Пресудна црта је био значајан пробој који је он учинио: то је била запањујућа нова употреба којој је он додао постојеће философске термине. Даље, он је стваралачки увео неопходну свежу терминологију унутар разматрања времена, којом није баратао на недопадљив, већ на читљив начин. Управо због овога се неоплатонска критика стоика не дотиче Оригена, јер је он имун на овакву врсту замерке. Ово представља огромно напредовање према образовању хришћанског учења о времену.

¹³⁸ *Op. cit.*, стр. 450.

¹³⁹ Августин је сматрао да време као *distentio animi* има три аспекта: сећање, пажњу и ишчекивање; без њих, прошлост, садашњост и будућност не могу да имају значење, (тачке 14–28 *Исјовесџи*, XI). Тврдили смо да је Августин, пошто није могао све време да прати Оригенов концепт времена, на крају подлегао одређеним Платиновим схватањима. *Op. cit.*, поглавља 2 & 5.

Из грчке перспективе, Оригенови ставови представљају сасвим смелу теорију о времену, потпуно непознату свакој грчкој школи мишљења. Да би стоик учествовао у оваквом концепту времена, требало би да у толикој мери направи уступак, да би основна стоичка учења била нарушена. Исто важи и за било којег неоплатонисту, јер је читава област аргумендовања која подупире Оригенов концепт времена чврсто постављена и једино разумљива у контексту његовог богословља.

Ориген је претходник важног појма времена, као и односа времена и простора. Његове напомене, може се доказати, биле су мудрије од напомена многих његових наследника. Његове новине никада нису биле истиснуте из хришћанског богословља. Неки прикази које су пружили каснији хришћански писци били су опширнији, али нису били обухватнији или суштинскији. Други нису доспели ни до пуког одјека Оригеновог размишљања о времену. Чак и ако су делили исти речник, нису успевали да веродостојно пренесу мисао оваплоћену у њему.

Ако су се касније теорије приближавале платонизму или су поклекле пред неоплатонизмом, то се дешавало због тога што су недостајали кључни елементи Оригеновог концепта. Заиста су то била осиромашена представљања његових ставова која су увела сродност са платонизмом и неоплатонизмом на местима на којима је Ориген установио потпуну различитост. Јер се он упадљиво креће по области сасвим различитој од паганске философије. Бар што се тиче питања времена, окорела и неизбежна пресуда за платонизам код Оригена је отворена за озбиљну критику и може да буде побијена самим његовим списима. Потребна је друга студија која би потпуније оправдала нашу тврдњу да Оригенов концепт времена чини у целини јасан прекид са платонизмом. Остаје чињеница да је он 533. године после Христа био анатемисан. Главна оптужба против њега је био платонизам. То је трагично историјско предубеђење, које је било условљено традиционалном историјском предрасудом која изопачује Оригенова учења. Тешко да је ико до сада био свестан чињенице да је Ориген изградио јединствену теорију времена. Сходно томе, он никада није примио заслуге за ово достигнуће. Али свеопшти недостатак свесности о овом надахнутом подвигу није најгоре што се десило овој трагичној личности раног хришћанства. Узимајући у обзир погрешна схватања која су окруживала његову мисао и која су довела до анатемисања, општи недостатак поштовања правог Оригена је објашњив иако је за жаљење.

превод са енглеског:
Маријана и Срећко Петровић

ORIGEN AND THE STOIC VIEW OF TIME

Panayiotis Tzamalikos

***Summary:** Origen was the first Christian to introduce the notion of διάστημα as a deliberate and clarifying ontological conception of time. To be sure, this was of Stoic provenance. Origen is the precursor of an important perception of time proper, as well as its relation to space. His remarks, it can be argued, were more astute than those of many of his successors. His innovations have never been superseded within Christian theology. Some of the accounts provided by later Christian writers were more extended, but they were not fuller or more substantial. Others fell short of being even a mere authentic echo of Origen's thinking on time. Even if they shared the same vocabulary, they failed to do justice to the thought embodied in it.*

***Key words:** Origen, Stoics, διάστημα, philosophy, theology, ontology, time, space*

СВ. МАКСИМ ИСПОВЕДНИК – УВОДНА РАЗМАТРАЊА*

Торстејн Толефсен

Айспракћ: Аутор украјко разматра сјисе Свѣтої Максима Исповедника, као и његову философску терминологију и његово философско залеђе, са крајким осврћом на преходна истраживања мисли и учења Свѣтої Максима.

Кључне речи: Максим Исповедник, сјиси, философија, философски извори, савремена истраживања

Списи Св. Максима

У *Алексијади*, Ана Комнина с дивљењем приповеда како је њена мајка, Ирина Дукина, често виђана с једном књигом „философа и мученика Максима“. Једног дана Ана рече својој мајци да се она сама никада не би усудила да слуша тако узвишено учење какво је учење Св. Максима. Његови су списи, вели Ана, *дубоко мисаони и теоријски* (πᾶν θεωρητικόν τε καὶ νοερόν).¹ Његово учење је, очигледно, схватано као тешко за разумевање, а са наведеном се реченицом модерни тумач може само сложити. Требало би да додамо да је те текстове веома тешко читати због сложености њихове синтаксе. То, међутим, као што ћемо видети, не важи у потпуности за све његове списе.

Литература о Св. Максиму мора се пажљиво ишчитавати како би се пронашле битне опаске о књижевним жанровима које је он користио.² То није сасвим упутно, због тога што класификација неког књижевног дела према његовој форми често пружа решење о начину на који би га требало тумачити. У античкој философији то илуструју Платонова дијалогска форма и Аристотелова форма расправе. Тунберг каже да је „Максим практиковао стил ‘гностичких реченица’, мајстора какви су били Евагрије, Нил, Дијадох Фотички, Макарије и други. Заправо, он је и сам постао један од мајстора тог стила, баш као и његов ученик Таласије“.³ Максимова дела *Четири сјошине глава о љубави* (надаље *О љуб.*) и *Гностички сјослови* (или *Појавља о теологији и икономији Овайлођеної Сина Божијей*, надаље *Гнос. сјос.*) су оба написана у жанру „гностичких реченица“. Такве реченице или главе повезиване су у такозване „стослове“, при чему је сваки од њих

* Текст који је пред нама је превод уводног поглавља докторске дисертације Т. Толефсена, коју је он успешно одбранио на Универзитету у Ослу (Норвешка) 2000. године. Ова дисертација је објављена под следећим насловом: Torstein Tollefsen, *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor: A Study of his Metaphysical Principles* (Acta humaniora 72, University of Oslo, Unipub forlag, 2000).

¹ Грчки текст налази се у: Anne Comnene: *Alexiade*, Paris 1967, књига 5, 9.3.

² Andrew Louth (1996) садржи нека интересантна запажања (стр. 20–22) на којима сам развио властито излагање. Blowers (1991) погл. 1, садржи извесне важне информације о *Одговорима Таласију*.

³ Thunberg (1985), стр. 22.

састављен од сто невеликих текстова.⁴ Једна „глава“ у ствари не представља веома дугачак одељак. Она се састоји од једне до тек неколико реченица. Те главе су уређиване саобразно теми, као што се на пример види у *О љуб.*, која садржи четири стослова *о љубави*. Унутар тих стослова често се могу открити мања тематска јединства, на пример у *Гнос. стиос.*, друга глава, главе 1–10, где се созерцава извесна теолошка тема.

Тај жанр је представљао установљени монашки стил писања пре него што је Св. Максим написао своја дела.⁵ Спорим и усредсређеним читањем могло би се стећи практично разумевање аскетског пута и његове унутрашње повезаности са дубоким истинама хришћанске вере. Такви списи су врло погодни за мисаону делатност, па отуда и одређени практични мотив који лежи иза коришћења овог жанра. Ти списи нису били намењени томе да буду читани у једном даху. Човек би се пре задржавао на њима, размишљао о њима и откривао везу између самих списа, постепено разоткривајући њихову главну идеју.

У тим главама писци су обично излагали кратак преглед традиционалне монашке мудрости, мудрости која потиче од египатских пустињских Отаца из четвртог века и других првобитних монашких заједница. Да је та мудрост *традиционална*, излаже нас једном проблему који није задавао бригу само Св. Максиму, већ читавом античком разумевању хришћанске вере. Јарослав Пеликан објашњава тај проблем на следећи начин:⁶

Према његовим водећим поборницима, православно учење заправо није имало историју, него је од самог почетка остало неизмењено... На извесне начине, чини се да би документовано сведочанство доиста подржало ту претпоставку. У теологији, као и у реторици, постојала је „јака сагласност која је повезивала све писце који су временски били далеко одвојени, тако да се не може у прецизном смислу говорити о 'развоју', него само о традицији“.

Уколико је то тачно, да ли је и даље могућно говорити о „мишљењу Св. Максима“ или рећи да његови списи садрже *његову* теологију и философију? Мислим да јесте могућно, но то захтева шири коментар. Ако се прихвати идеја да је православно учење од самог почетка остало неизмењено, ипак се морамо сложити да се о традиционалној вери није промишљало у светлу сваке могуће промене, нити да су хришћанском погледу на свет све импликације биле разјашњене. Списи Св. Максима сведоче о његовој личној рецепцији хришћанског учења, те о његовој способности да изложи теолошке и философске *импликације* тог учења кроз једну кохерентну теорију о метафизичким начелима. Целокупност тих философских импликација, које су извучене из основних доктринарних претпоставки, није, да боме, канонска. Ако се његова мисао и даље назива „ортодоксном“ а не „хетеродок-

⁴ Код других аутора постоје примери стослова са деведесет, па чак и сто педесет глава. Andrew Louth (1996), стр. 20, објашњава због чега, на пример, Евагрије користи деведесет глава.

⁵ Thunberg (1985) стр. 22, Louth (1996) стр. 20.

⁶ Jaroslav Pelikan (1977) стр. 3.

сном“, то је због тога што је црквена заједница у темељима његовог система препознала своју традиционалну веру. Са становишта православља, његова философија могла би бити сасвим истинита, уколико је тај систем природан а његов творац не извлачи закључке противне вери на којој Црква опстаје. Према мом мишљењу, списи Св. Максима садрже једно чврсто излагање начела хришћанског погледа на свет, па можемо говорити о „мишљењу Св. Максима“ или о „теологији и философији Св. Максима“.

Ендрју Лаут сврстава дела Св. Максима у три литерарна жанра. Он најпре помиње жанр гностичких стослова, о којима сам малочас расправљао, потом долази жанр питања и одговора и, најзад, коментар.⁷ Списи који су састављени у облику питања и одговора највећим делом су писани за особе које су Св. Максиму постављале разна питања. Овде би требало напоменути две ствари. Прво, та дела су представљала коментаре о тешким текстовима из Светог Писма (*Огјовори Таласију*), из Предања (*Амбиџа*), или из једног и другог (*Quaestiones et dubia*). Св. Максим је такође писао чисте коментаре, као што су *Тумачење 60. псалма*, *Orationis Dominicae expositio* (надаље *Or. Dom.*) и *Мистицизација* (надаље *Мист.*). Ово последње наведено дело представља тумачење – богато по својим философским импликацијама – Литургије. Друго, ти списи су, сходно жанру, повезани са монашким катихизисом. Они су углавном упућени одређеним личностима и следе образац питања и одговора којима су духовни Оци прибегавали док би поучавали своје ученике. Св. Максим је написао једно дело које директно одговара овом катихизису, *Liber asceticus*, дијалог између духовног Оца и његовог ученика.

Остали списи у жанру питања и одговора, као што су *Огјовори Таласију* (надаље *Ог. Тал.*) и *Амбиџа* (надаље *Амб.*), у највећој су мери написани као прилично дугачка и сложена излагања која су од највеће теолошке и философске важности. Сложеност се односи и на синтаксу и на теоријске садржаје. Језик стослова често је лакши и читљивији од, рецимо, *Амбиџе*. *Амбиџа* од својих читалаца захтева споро изучавање и позамашну лингвистичку и философску проницљивост.

Неколицина писама Св. Максима, као и његова *Opuscula theologica et polemica* (надаље *Th. pol.*), такође припадају жанру питања и одговора.

Када се тумач позива на одломке из тих дела или их наводи у прилог подршке неком тумачењу, он мора следити правило да у разматрање узима контекст тог одломка. Одломак, по правилу, не би требало у потпуности вадити из његовог оквира. У највећем броју случајева, међутим, незгодно је прекидати излагање учесталим информацијама о тим контекстима. Стога ћу избегавати да компликујем своју аргументацију овим врстама дигресија. Као тумач, међутим, ипак сам обавезан да допустим да то начело руководи мојим делом.

Текстови који служе као полазна тачка мог тумачења већим делом се налазе у Мињовој *Patrologia graeca* (надаље PG), томови 90 и 91. Критичка издања могу се наћи у *Corpus Christianorum, Series Graeca* (надаље CCSG), али до данас је објављено тек неколико дела. Штавише, нова издања се објављују спорим темпом. Критичка издања која сам консултовао набројана су у Библиографији. Дабоме, могло би представљати проблем то што се читав тај *корпус* још увек није појавио у критичком издању, али тако

⁷ Louth (1996) стр. 20–21.

је како је – немамо другог избора до да користимо PG док чекамо нешто боље. Према Ларсу Тунбергу, поређење *Og. Tal.* између PG издања и CCSG издања показује да PG није толико нетачно да би нас преко сваке мере реметило. И Ендрју Лаут доноси такав закључак када у једном критичком приказу из 1998. године каже да је (до сада) CCSG издање већим делом „пружало добродошло јемство принципијелној поузданости текста (Combefisa и Oehlera) објављеног у Мињовој *Patrologia Graeca* (90–91)“.⁸ Немамо другог избора до да радимо на тексту из PG издања, пошто изгледа да је целовито критичко издање одгођено у далеку будућност.⁹

Св. Максим „философ“

Да ли би Св. Максима требало да сматрамо философом? По мом мишљењу, на ово питање требало би да одговоримо потврдно. У догматској историји он фигурира као највећи теолог свог века. Упамћен је као монах који је бранио учење о две Христове воље против монотелитства. Та одбрана је, међутим, била заснована на темељу философских идеја које су биле развијане пре његовог упуштања у тај спор. Попут других хришћанских мислиоца у раној Цркви, он није био свестан било какве начелне разлике између хришћанске теологије и философије. Ако повучемо црту назад у историју, до Св. Јустина Мученика, можемо увидети на који су начин мислећи Хришћани властиту веру могли схватати као истинску философију. То, дабоме, не значи да је хришћанство, захваљујући својим ученим представницима, сматрано за једну међу осталим философским школама. Да је хришћанство било *истинска* философија, онда би остале философије биле дисквалификоване као адекватна тумачења стварности. Штавише, као философија, хришћанска истина је поимана као она која поседује извесну интелигибилност која јој даје легитимну предност спрам људског разума. У *Дијалоу са Трифоном*, Св. Јустин сматра да се задатак философије састоји од истраживања Божанског.¹⁰ Многи нису успели, каже он, да открију истинску природу философије. Због тога се појавило мноштво различитих школа. У основи, философска наука је једна те иста, и човеку је дата из неког посебног разлога. Философија је, говорио је он, „нешто најплеменитије у Божијим очима, којем нас сама она води и са којим нас уједињује [...]“.¹¹ Слично схватање философије налази се код Св. Григорија Ниског, када у *Живошу Мојсијевом* одређује *истину* као поуздано поимање реалног бића. Философски живот јесте живот у тиховању (ήσυχία), који је, према овом схватању, поистовећиван са монашким животом.¹² Философија, као размишљање о божанским питањима, није нешто што Црква мора да позајми од „Грка“. Св. Григорије је поводом паганског учења писао:¹³

⁸ Louth (1998), стр. 68.

⁹ Тунберг ми је казао да је једном (путем писма) упитао П. Шервуда (P. Sherwood) о стању тих текстова, и добио је одговор да у великој мери можемо имати поверења у PG. Надам се да будућност неће показати да је наше поверење било неосновано.

¹⁰ *Дијалоу са Трифоном*, глава 1.

¹¹ *Дијалоу са Трифоном*, глава 2, превео Thomas B. Falls (1977).

¹² *De vita Moysis* 2.23.

¹³ *De vita Moysis* 2. 115.

Наш водич у врлини [Бог] заповеда некоме ко „позајмљује“ од имућних Египћана да прихвати такве ствари као што су философија природе и морала, геометрија, астрономија, дијалектика, и ма шта друго за чим трагају они изван Цркве, пошто ће те ствари бити корисне када временом божански храм тајне нужно буде улепшан умним богатством.

Св. Максим је био сасвим свестан тога да је постојала паганска или „грчка“ философија. Али, према његовом схватању, истинску философију представљала је хришћанска философија. Философија је, колико ја могу да разумем, поимана као „љубав према мудрости“, при чему је та *мудрост* била σοφία τοῦ Θεοῦ, што је исто што и Λόγος τοῦ Θεοῦ, тј. Христос.¹⁴ У Христу, каже Ап. Павле, „скривена су сва блага мудрости и знања“.¹⁵ У *О љубави* Св. Максим каже:¹⁶ „Хришћанин упражњава љубомудрије (= философију) у ово троје: у заповестима, у догматима и у вери. (Тако) заповести одвајају ум од страсти; догмати га уводе у знање бића; а вера – у созерцање Свете Тројице“. Ово казивање сада треба повезати са Максимовим учењем о троструком духовном развоју.¹⁷ Терминологија варира, али први степен се у појединим одломцима назива „практичком философијом“, други „природном философијом“, а трећи „теолошком философијом“. Не смемо да заборавимо да термин философија има конотације у вези са монашким животом, али то не значи да би требало да једноставно изједначимо философију са монашtvом. Философија и монаштво могу да поседују исте карактеристике, али не нужно и исте намере. Философирање о три ствари из наведеног цитата требало би да буде уобичајена делатност једног живог монашког живота или чак свих хришћана, као што одломак из *О љубави* наговештава. У природној философији догме уводе дух у знање о бићима. Шта се овде подразумева под „догмама“? Претпостављам да би оне могле да се односе на Символ вере („никео-цариградски Символ вере“) како их је разумевао Халкидонски сабор (из 451. године). Тај Символ вере, са својим светотројичним устројством и својим теолошким и икономијским званичним изјавама, најизвесније има импликације које би могле да се развију у хришћански философски систем космологије, метафизике и онтологије, тј. да те догме уведу дух у знање о бићима.

Многи наши савременици, непознајући рану Цркву ни источну традицију, могу сматрати да за хришћане философска рефлексивност мора бити ограничена на оно што се може извући из Светих Списа. Но, могло би се поставити питање, није ли та врста делатности изворно философска? Да бисмо одговорили на ово питање, требало би најпре да се сетимо да Свети Списи не представљају научне или философске уџбенике који експлицитно подучавају детаљима неког философског погледа на свет. С друге стране, библијско учење о Богу и Његовим створењима има импликације које би могле или би требало да се философски развијају. Надаље, према схватању Св. Максима, Бог је открио Себе, не само кроз писма и стихове Светих Списа, већ и кроз сам створени,

¹⁴ Уп. Прва Коринћанима 1:24 и Јн. 1:1 и даље.

¹⁵ Колошанима 2.3.

¹⁶ О љуб. 4.47, PG 90: 1057c.

¹⁷ За детаље видети последњи део одељка 5.4.

природни свет. Постоје два закона, писани закон и природни закон, и оба закона, каже Св. Максим, „једнака су по части и уче истим стварима; ниједан није већи ни мањи од другог, што показује, како је и право, да љубитељ савршене мудрости може постати онај ко жели мудрост савршено“.¹⁸ Божанско откривење кроз Свето Писмо и природу није нешто што је „писано“ посредством лако приступачних чланака. У традиционалном догматском учењу Цркве основе су јасно постављене, али оно што то учење повлачи за собом у погледу појединости једног целовитог погледа на свет мора бити истраживано посредством ваљано увежбаног ума. Према Св. Максиму, ум на ваљан начин постаје увежбан онда када се човек креће по стази духовног развоја. Речи које је изрекао Перикле Јоану (Perikles Joannu) у великој мери сажимају оно што је за Св. Максима значила хришћанска философија:¹⁹

За Византинце, као и за антику, за читав средњи век, па и за један део новог доба, философија значи поглед на живот. У своме испуњењу она није философија појма, а још мање пуко сазнање онога што се може досегнути разумом, него доживљај целине, чија је сврха обликовање људског живота. Њен предмет обухвата целину бивствујућег, божанског и земаљског, а њен циљ је да помогне човеку да постане сличан Богу.

Фон Балтазар је изнео схватање да је мисао Св. Максима *синтетичка*.²⁰ Међутим, под тим фон Балтазар није подразумевао да је Св. Максим крајње површно сакупљао грађу из различитих традиција и изградио некакав поглед на свет. Пре, он је увек критички преиспитивао своје изворе и давао предност ономе што му се чинило основнијим и ауторитативнијим. Ја се не слажем са овим схватањем Исповедника. Мој је утисак да се његова мисао превасходно развијала на *дедуктиван* начин; да је настојао да своје идеје изрази једном употребљивом терминологијом, мењајући њен појмовни садржај онда када је то нужно. Он није полазио од неке огромне количине грађе коју је настојао да синтетички организује, већ пре од основног литургијског увида у догматске истине и одатле покушавао да извуче философске импликације. Када кажем да је његова мисао била дедуктивна, не тврдим да је расуђивао на формалан начин од премиса ка закључцима. У ствари, то је радио подједнако ваљано, но чини се да се његова мисао од премиса ка закључцима већим делом развијала интуитивно.

Аналитичку снагу мишљења Св. Максима допуњавало је његово прибегавање дедуктивном поступку. Максимова анализа имала је и конструктивни и деструктивни аспект. У вези са конструктивним аспектом могло би се говорити о извесној синтетичкој тенденцији, но тај је синтетички нагон оправдан и модификован укупним дедук-

¹⁸ Amb. 10, PG 91: 1128d.

¹⁹ Joannou (1956), стр. 2: „Philosophie bedeutet für die Byzantiner, wie für die Antike, das ganze Mittelalter und noch einen Teil der Neuzeit, Lebensanschauung. Sie ist in ihrer Vollendung nicht Begriffsphilosophie und noch weniger die bloße Erkenntnis des mit der Ratio erreichbaren, sondern ein Ganzheitserlebnis zum Zwecke der Gestaltung des menschlichen Lebens. Ihr Gegenstand umfaßt die Ganzheit des Seienden, des gottlichen sowohl wie des irdischen, und ihr Ziel ist es, dem Menschen zu helfen, Gott ähnlich zu werden“.

²⁰ Von Balthasar (1961), стр. 47 и даље.

тивним кретањем његове мисли. Аналитичке способности Св. Максима откривају се кроз два смера: прво, он је кадар да у учењима других (била она ортодоксна или хетеродоксна) распозна оно што је, према његовом схватању, од трајне вредности. Пример за то јесте вредност коју он проналази код Оригена и Евагрија, упркос очигледним јеретичким елементима њиховог мишљења. Још један пример представља позитивни потенцијал који он проналази у списима Ареопагита. Друго, учења оних који су осумњичени за јерес он сецира с великом философском и теолошком проницљивошћу и улази у стварне проблеме у вези с тим питањем. То се показује у његовој критици оригенизма и у дијалогу са Пиром (*Pyrh.*) о јереси монотелитства.

Његова философска терминологија, чак и ако је махом идентична с терминологијом философских школа, често је испуњена новим, хришћанским садржајем. Иако већина његових философских кључних термина потиче из новоплатонизма, Св. Максим поседује философски речник који није *иозајмљивао* изван Цркве. Од времена великих Кападокијаца (четврти век), преко векова христолошког спора, хришћански аутори су преузимали и „христијанизовали“ многе философске термине који су од времена Св. Максима Исповедника установљени као уобичајен хришћански речник. Изаберимо само неке од значајнијих термина из тог речника, који имају извесну историју у философским школама: τὸ ὄν, τὰ ὄντα, οὐσία, συμβεβηκός, ἴδιον, διαφορά, γένος, εἶδος/εἶδη, διαίρεσις, ὅρος, ὁρίσῃς, δύναμις, ἐνέργεια, ἀρχή, τέλος, αἰτία, κίνησις, λόγος/λόγοι, φύσις, υπόστασις, ἀσυγχυτος, ἀσυγχυτος ἕνωσις, μονή, πρόοδος, ἐπιστροφή, διαστολή, συστολή, ἐπιτηδεύοις, διάστημα, διάστασις, и тако даље. Св. Максим је усвојио извесно хришћанско интелектуално наслеђе које би себе могло слободно да изрази кроз философске термине и концепције. Верујем да је Св. Максим истински философ, не толико због тога што је користио философски речник и прибегавао рационалним концептуализацијама, већ стога што је био кадар, на основу литургијског искуства и догматског увида, да на стваралачки начин употреби то наслеђе како би промислио и изразио, систематично и кохерентно, импликације које Литургија и догматика имају за хришћанску космологију, метафизику и онтологију.

У књизи *Кембриџска историја касне грчке и ране средњовековне философије* (*The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*) Св. Максим се разматра под заглављем „Грчка хришћанско-платонистичка традиција од Кападокијаца до Максима и Ериугене“.²¹ Примамљиво је философији Св. Максима прилепити етикету „хришћански новоплатонизам“. Да ли је таква етикета оправдана? Опште је схватање да је Тома Аквински свесно радио на синтези традиционалне западно-хришћанске мисли и аристотеловске философије. Међутим, није могуће рећи да је Максим свесно настојао да оствари синтезу хришћанства и новоплатонизма. Требало би да се подсетимо да је неколицина његових претходника у властиту теологију већ била унела појмове, па чак и неке философске идеје, из философских школа а поготову из платонизма. Нема сумње да је уношење такве грађе могло да остави трага на првобитан изглед учења, но чини се да је Св. Максим био свестан тог проблема. Сваки пут кад он користи те појмове и идеје, они представљају преносиоце хришћанског садржаја. На пример, могло би се указати на његову употребу новоплатонистичких појмова као што су

²¹ Armstrong, прир. (1980), стр. 421 и даље.

οὐσία, πρόοδος и ἐπιστροφή који су прилагођени хришћанском учењу о створеном бићу. За детаље видети поглавље 4. Као етикета којој се прибегава у историјама философије, термин „хришћански новоплатонизам“ могао би се ваљано употребљавати. Међутим, увек би требало имати на уму да чак и ако новоплатонистичко учење и хришћанско мишљење грчких Отаца у многим примерима показују сличности и могу на плодан начин бити упоређивани, хришћанска философија грчких отаца представља аутономан опус мишљења које се у неким случајевима у основи разликује од новоплатонизма.

Св. Максим је пружио оригинални философски допринос, због тога што нико пре њега – па чак ни после њега – није систематизовао импликације хришћанског учења и праксе изграђујући поглед на свет који је у једнакој мери центриран у Христу, Логосу Божијем. Његови списи подупиру ову тврдњу, иако нису писани као систематски сређене философске расправе. У његовим списима има одељака који су мање-више директно философске природе, али, према мом мишљењу, још је важнија чињеница да све што је он написао заправо одражава философско тумачење света у његовом односу према Богу. Дакле, Максимова хришћанско-философска перспектива функционише на залеђини целокупног његовог дела, па је ту философију могуће реконструисати на основу оног што он изричито изговара у својим текстовима или на основу импликација какве из њих следе. Таква једна реконструкција јесте оно што ја покушавам да остварим.

Философски извори Св. Максима

Лако је показати да је Св. Максим добро упућен у теолошке традиције. Он поименце наводи многе писце и расправља о текстовима који потичу од неколико највећих источних Отаца. Своју мисао он формулише на основу извора који потичу од матичних православних мислилаца и посредством полемичког става према јеретичким схватањима. Оно што је теже утврдити јесу његови философски извори. Засигурно, већи део његове философске грађе извучен је из учења теолога, на пример из учења Василија Великог, Григорија Ниског, Григорија Богослова, Немесија Емеског, Кирила Александријског, Дионисија Ареопажита, Леонтија Византијског и Леонтија Јерусалимског. Као што сам већ рекао, он не мора да излази изван својих теолошких извора како би пронашао већи део свог философског речника, но, с друге стране, чини се очигледним да његово познавање секуларне философије превазилази оно што он може извући из учења Отаца.

Према *Vita et certamen*, Св. Максим је стекао највише академско образовање свог времена, титулу ἐκκλῆσιος παιδείσις.²² Овде је проблем у томе што је то *житије* саставио један студитски монах из десетог века, а чак и да се оно ослања на ранију грађу, остајемо у неизвесности у погледу раних година Св. Максима.²³ Дакле, да би Св. Максим стекао тај тип образовања, своје школовање је морао да започне у шестој или сед-

²² *Vita et certamen* PG 90: 69c и даље.

²³ Уп. Louth (1996), стр. 4. Нисам стручњак за биографску грађу. На једној конференцији о Св. Максиму у Оксфорду 1997. године, Паулина Ален (Pauline Allen) је изложила рад с једном новом едицијом те биографске грађе.

мој а да га заврши у двадесет и петој години.²⁴ О његовом школовању Шервуд каже:²⁵

Оно је обухватало основне дисциплине: граматику, односно читање и проучавање класичних писаца, реторику и философију. Философија је укључивала аритметику, музику, геометрију и астрономију, а у строгом смислу обухватала и логику, етику, догматику и метафизику. Настава се темељила на списима Платона и Аристотела, уз коментаре Прокла, Јамвлиха, Александра Афродизијског, Амонија и Порфирија.

Након што ово износи, Шервуд наставља: „Не може се поуздано рећи да ли су стоичко и новоплатонистичко учење непосредно служили као наставна грађа“. Сматрам да ова реченица подразумева да ученик није читао, на пример, новоплатонистичке текстове као такве, они су пре изучавани као одговори на питања из античке философије. Св. Максим је с успехом могао проћи кроз наставни план ове врсте, премда на основу његових списа не могу да утврдим да ли је он био непосредно упознат са тим и тим философским текстом и са тим и тим писцем. На пример, појам *οὐσία* је средишњи појам његове мисли, али садржај тог појма није превасходно аристотеловски. Нема места за тврдњу да је он имао непосредан увид у Аристотелове *Каџеџорије* или *Меташфизику*. Св. Максим је био упознат са врстом логики која потиче из Аристотелових *Каџеџорија*, али није могуће са сигурношћу рећи ни да је познавао Порфиријеве *Исаџџе*. Он је могао читати Порфирија, но врста логики коју су новоплатоничари извукли из *Каџеџорија* била је, као што ћемо видети (нарочито у поглављу 4), добро позната Оцима, па се Св. Максим преко њих могао упознати с том логиком. Међутим, могла би се изнети хипотеза да је Св. Максим, поврх тога, ову врсту логики познавао из логичких компендијума и уџбеника из седмог века. Мосман Руеше (Mossman Roueché) је, у два важна чланка, описао четири и објавио три таква текста.²⁶ Два текста представљају рукописе који се приписују самом Св. Максиму, и о њима Руеше каже:²⁷ „[...] пошто су текстови што се приписују Максиму искључиво сачувани у рукописима који садрже његова изворна дела, највероватније објашњење тог приписивања гласи да су они нађени међу његовим папирима након његове смрти (662. године) и погрешно пренесени под његовим именом.“ Та два текста назваћу Р2 и Р4, према редоследу по којем их је обрађивао Руеше. Алтернативна хипотеза Руешевој могла би да гласи да су каснији приређивачи изворних дела Св. Максима те логичке текстове схватили као корисно оруђе за разумевање његовог учења.²⁸ Међутим, ако је Руеше у праву, срећни смо што имамо да истражујемо *извесну* философску грађу коју је сам Св. Максим доиста познавао. Рукопис Р2 представља логички компендијум, а Р4 приручник. Оба рукописа садрже поједина објашњења техничког речника аристотеловско-новоплатонистичке

²⁴ Уп. Sherwood (1950), стр. 387 и даље, и (1952), стр. 1 и даље.

²⁵ Sherwood (1950), стр. 348.

²⁶ Roueché (1974) и (1980).

²⁷ Roueché (1974), стр. 63.

²⁸ Постоје неки преводи списа Св. Максима на грузијски из десетог и дванаестог века. Било би интересно сазнати да ли ти преводи садрже рукописе Р2 и Р4.

(порфиријевске) логике, попут појмова ὁρισμός и ὅρος (P2), γένος, εἶδος, διαφορά, ἴδιον и συμβεβηκός (P4). P4 садржи расправу о Аристотеловим категоријама, као год и излагање Порфиријевог дрвета. У поглављу 4 ћемо видети на који начин Св. Максим користи врсту логике која се налази у P4.

Мимо Р-текстова, желео бих да формулишем хипотезу о још једном философском познавању које је Св. Максим могао стећи. Сматра се да се хришћански новоплатоничар Стефан, ученик Јована Филопона из Александрије, доселио у Константинопол када је Ираклије 610. године постао цар.²⁹ Стефан је био писац коментара о Аристотелу, на пример трећег дела књиге *О Души* и *О шумачењу*. У Константинопољу је предавао о Платону, Аристотелу, геометрији, аритметици и астрономији.³⁰ Сада, *уколико* се Стефан заиста доселио у Константинопол 610. године, и *уколико* је – као што је вероватно јесте – поред осталих са собом донео и књиге о философији (од хришћанских новоплатоничара Елијаса и Давида?), те *уколико* је држао предавања, и *уколико* је Ираклије око 610. године Св. Максима прогласио за *protoasecretis*,³¹ Св. Максим би се нашао у положају да се придружи том ученом човеку из Александрије, да слуша његова предавања и чита његове књиге. Једини објављени Стефанови списи који су мени познати налазе се у CAG, том XVIII, део 3, који садржи његове коментаре о Аристотеловој књизи *О шумачењу*. Нисам истраживао то дело, али можда би то било корисно како би се установило да ли постоји икакви трагови Стефановог учења код Св. Максима. Међутим, заиста *априори* сумњам да би то у значајној мери расветлило учење самог Св. Максима.

Велики број философских термина и појмова које је Св. Максим употребљавао у својим списима, чак и да их је познавао из школе, испуњени су оним садржајем који је он касније у њих унео изучавајући Свете Оце. Са сигурношћу знамо да је читао Немесија Ефеског, код кога је пронашао одређене философске идеје, на пример идеју о човеку као микрокосмосу, а коју је Св. Максим развио на себи својствен начин. Један од најважнијих извора за његово учење о πρῶτος-ἑπίστροφη и сродним темама морао је бити Дионисије Ареопagit. Подстицај да развије учење о λόγοι потиче из многих извора, што ћу показати у поглављу 2.

Међутим, при свему томе требало би да запамтимо да се Св. Максим, баш као ни остали значајни мислиоци, не може свести на пуку пасивну жртву утицаја. Оно што је прихватио преобликовао је сходно властитом разумевању традиције у којој је живео, и на све то ставио властити стваралачки печат. Св. Максим је доиста изградио оригиналан систем мишљења.

Раније истраживање

Готово свако ко је нешто писао о Св. Максиму давао је коментаре о његовој космологији или метафизици. Међутим, будући да је тек неколицина истраживала његову

²⁹ Armstrong, прир. (1980), стр. 483. Хипотезу да је Ираклије позвао Стефана у Константинопол одбацио је Бек (Beck, 1966), а подржао Лумп (Lumpe, 1973); уп. Kazhdan, прир. (1991), стр. 1953. Прихватили су је и Блументал (Blumenthal, 1976) и Сораџи (уп. Sorabji, прир., 1990, стр. 311 и 16). Но, према Вилсону (Wilson, 1983, стр. 47), „[...] може се сумњати у готову сваку реченицу изговорену о њему“.

³⁰ Armstrong, прир. (1980), стр. 483.

³¹ Louth (1996), стр. 4–5.

мисао с философске тачке гледишта, философско устројство његовог система и његова основна начела нису на ваљан начин испитани. Аргументација Св. Максима против оних који поричу да свет има почетак, према мом сазнању, никада није на ваљан начин испитана, као ни појединости његове идеје о Порфиријевом дрвету бића, нити систематска веза између *λοῦσα*, енергија и три ступња духовног развоја, нити његов појам причаствовања. Овај закључак ипак мора бити модификован. Ерик Перл (Eric Perl) у својој дисертацији из 1991. године *Methexis: стварање, овајлођење, обожење код Светиога Максима Исповедника* (*Methexis: Creation, Incarnation, Deification in Saint Maximus the Confessor*) додирује макар две од ових тема с изричито философске тачке гледишта: Порфиријево дрво и проблем причаствовања. Перл наглашава важност учења о *λοῦσιμα* за Св. Максима, и показује на који начин различити аспекти Исповедниковог система образују једну интегрисану целину. Међутим, као што ћемо касније видети, не слажем са Перлом око неких посебних тачака. Мој је утисак да ово драгоцено дело пати од неких приметних слабости. На пример, на сопствено разочарање, нисам пронашао ниједно јасно одређење Максимовог појма причаствовања. То, међутим, не би требало да засени квалитет те књиге, која је у извесној мери подстакла моје властито истраживање.

Према мом мишљењу, Перлова теза представља значајан допринос стручној литератури о Максиму. Остали значајни доприноси јесу фон Валтазарова *Космичка литургија* (*Kosmische Liturgie*, 1941 и 1961), која пружа увид у целокупно мишљење Св. Максима, *Ранија Амбиџа Светиога Максима Исповедника и његово одбацавање оригенизма* (*The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*, 1955) Поликарпа Шервуда (Polycarp Sherwood), са својим нагласком на анти-оригенизму Амбиџа, и *Микрокосмос и Посредник* (*Microcosm and Mediator*, 1965), Ларса Тунберга (Lars Thunberg), која представља проницљиву студију о антропологији Св. Максима. Једна новија студија од важности за свако будуће истраживање теме обожења јесте *Обожење човека према Светиом Максиму Исповеднику* (*La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*, 1996) Жан-Клода Ларшеа (Jean-Claude Larche).

Међутим, упркос импресивном доприносу академског изучавања Максимовог дела у последњој половини двадесетог века, та литература махом пренебрегава новоплатонистичко залеђе Исповедникове мисли.³² На пример, када фон Балтазар пише о Максимовом основном појму *οὐσία*, он своју расправу започиње аристотеловском дистинкцијом између примарне и секундарне супстанције (= суштине).³³ Нема ни речи о платонистичкој залеђини првог Максимовог смисла *οὐσία*, тј. о *οὐσία* као највишој инклузивној „категорији“ која своје корене црпи из „највиших врста“ из Платоновог *Софиста*. Следећи фон Балтазара, Тунберг каже да дуалитет Максимовог појма суштине вероватно сеже до Аристотела.³⁴ Као што ће бити показано у поглављу 4, мислим да је погрешно стављати толики нагласак на аристотеловске корене овог важног појма. Уопште узев, чини ми се да ранији тумачи нису били довољно свесни важности новоплатонистичких школа (њихових философских учења и њихових коментара о Аристотелу) за поглед на свет касне антике.

³² Перлова студија овде представља значајан изузетак.

³³ Von Balthasar (1961), стр. 213 и даље.

³⁴ Thunberg (1995), стр. 83.

Ова слабост се донекле очитује и код Шервуда. Он утврђује анти-оригенизам ранијих *Амбиџа*, и углавном се задржава на седмом тексту. Његова анализа је уверљива али, као што је случај са свим великим идејама, показује и неке слабе тачке. Шервуд пропушта да увиди да је седма *Амбиџа* вероватно имала и један шири циљ, тј. да изради облик хришћанског метафизичког учења које је у критичкој напетости са новоплатонистичком философијом. Лаут, с друге стране, наглашава важност античких и касноантичких философских традиција, нарочито новоплатонизма, те каже да је утицај александријских хришћанских коментатора Аристотела из шестог века „још увек мало истражен“.³⁵ Не сме се заборавити да су коментатори Аристотела из тог периода махом били новоплатоничари. Основна идеја тих новоплатонистичких коментатора била је усаглашавање Платона и Аристотела, што је водило уношењу Аристотелових текстова у новоплатонистички наставни план за нове студенте.³⁶ Аристотел тих коментатора био је, дакле, Аристотел новоплатонизма. Уколико је Св. Максим у школи читао понешто од тих коментатора, Аристотел с којим се упознао засигурно је био новоплатонистички Аристотел.

Увиђајући важност философског залеђа, Перл упућује на књигу Стефана Герша (Stephan Gersh), *Ог Јамблиха до Ериуџене* (1978), као драгоцену грађу за проучавање Св. Максима.³⁷ У погледу тога слажем се са Перлом. Међутим, имам осећај да је добит од проучавања Герша ограничена, због његовог специфичног приступа овој теми. Перлов закључак је, с тим у вези, просветљујући:³⁸ „Гершов приступ је, међутим, пре аналитички него синтетички, пошто он у својим предметима истраживања изолује и испитује одређене теме или пак термине, али не настоји да ниједну од тих теорија изложи као јединствену, кохерентну онтолошку грађевину“. То ограничава вредност Гершове студије, иако она на јасан начин показује релевантност новоплатонистичког учења за метафизику хришћанских Отаца.

Постоје још нека новија дела која су од важности за философско изучавање Св. Максима. У њих спадају књиге Ричарда Сорабји (Richard Sorabji) *Време, стварање и континуум* (*Time, Creation and the Continuum*) и *Материја, простор и кретање* (*Matter, Space and Motion*). Сорабји развија одређене философске теме из антике и ставља велики нагласак на новоплатонистичке коментаторе. Он чак залази и у подручје грчких Отаца и показује како они излазе на крај с извесним физичким и метафизичким темама што су у завади с паганским традицијама. Додатни извор грађе, који је повезан с именом Сорабјија, представља низ превода новоплатонистичких коментатора. Први том објављен је 1987. године.³⁹ Планирано је да *Антички коментатори о Аристотелу* (*The Ancient Commentators on Aristotle*), са Сорабјијем као главним уредником, обухвата четрдесет томова. Сва та грађа је, наравно, доступна на изворном грчком у CAG, но уверен сам да ће објављивање превода пружити прилику стручњацима да се лакше упознају с врстом грађе коју ови важни извори нуде. Дела коментатора, било перипатетичара било новоплатоничара, представљају изузетно важан елемент у интелектуал-

³⁵ Louth (1998), стр. 73 и даље.

³⁶ Уп. Sorabji (1990), стр. 3 и 5.

³⁷ Perl (1991), стр. 11.

³⁸ Perl (1991), стр. 11.

³⁹ Philoponus: *Against Aristotle on the Eternity of the World*, превео Christian Wildberg.

ној клими у вековима пре Св. Максима, а наслеђе паганских школа је и даље присутно у раздобљу Св. Максима.

Ове критичке опаске не смеју да замраче чињеницу да су фон Балтазар и Шервуд пружили важне доприносе философском разумевању мисли Св. Максима. Ипак, дајем предност Шервудовој аналитичкој снази у односу на синтетичку енергију фон Балтазара. Шервудова интересантна анализа учења о *λοῖοςима* је веома важна. Надаље, Тунбергова значајна студија о антропологији Св. Максима садржи обиље релевантне грађе и фине анализе које залазе дубоко у замршености Исповедникове мисли. Мишљења сам да ова моја студија о философском устројству система Св. Максима представља допуну његовој анализи. То не значи да се слажем са свим појединостима Тунберговог описа, али и даље сматрам да би његове књиге *Микрокосмос и посредник* (*Microcosm and Mediator*) и *Човек и космос* (*Man and the Cosmos*, 1985) требало да прочитају сви изучаваоци мисли Св. Максима.⁴⁰ Исто важи и за Ларшеову студију о обожењу. Међутим, у Ларшеовом тумачењу Св. Максима постоји један значајан проблем: његово порицање да теорија о причаствовању има неку систематичну улогу у Исповедниковој мисли. Према Ларшеу, Св. Максим не развија неко прецизно учење о причаствовању, иако с времена на време прибегава тој терминологији.⁴¹ Изгледа да Ларше пориче да је Св. Максим имао јасно дефинисан појам причаствовања.⁴² Као што ће бити показано од поглавља 6 и надаље, мислим да Ларше није у праву. Тврдићу да би целокупна метафизика Св. Максима, укључујући и његово учење о стварању и обожењу, била лишена свог основног начела у случају одсуства таквог једног појма. Према мом схватању, у Исповедниковој мисли засигурно постоји појам причаствовања. Штета је што то није увидео један од најчувенијих тумача у новој генерацији изучаваоца Св. Максима. Да поновимо, тај пропуст је можда настао услед недовољног схватања важности философског, тј. новоплатонистичког залеђа Исповедникове мисли.⁴³

Не тврдим да је моје тумачење исцрпilo ту философску грађу у мери у којој оно то заслужује, али верујем да сам макар бацио неко ново светло на философску мисао Св. Максима. Позвао бих на даље изучавање Исповедника из ове философске перспективе, и надам се да ће у будућности бити могуће осветлити оне тачке његовог учења које ми се и даље чине тамним.

превод са енглеског:
мр Александар Добријевић

⁴⁰ Ново издање *Човека и космоса* недавно је (1999) објављено на шведском: *Människan och kosmos*.

⁴¹ Уп. Larchet (1996), стр. 600–601. Уп. напомену 305. на страни 601.

⁴² Тако ми је макар рекао у једном разговору у Оксфорду 1997. године.

⁴³ Уп. Larchet (1996), стр. 601, напомена 305: „У том погледу, Максим се показује као независан не само од платонистичке и новоплатонистичке струје, већ и од самог Псеудо-Дионисија...” („Maxime se montre à cet égard peu dépendant non seulement des courants platonicien et neo-platonicien, mais du Pseudo-Denys lui-même...“). Мени ово изгледа као прилично чудан закључак.

**ST MAXIMUS
THE CONFESSOR:
INTRODUCTORY REMARKS**

Torstein Tollefsen

***Summary:** This Introduction contains a brief description of the Maximus' writings and their interpretations. The central topics are Maximus as a philosopher and his knowledge of philosophical sources. Some lines in the development of modern research are described.*

***Key words:** Maximus the Confessor, philosophy, philosophical sources, writings, modern research*

НЕКЕ НАПОМЕНЕ УЗ СЕПТУАГИНТУ*

Емануел Тов

Айспраки: Текст Септуагинте се на појединим местима разликује од јеврејској масоретској шекста. Сматра се да ово одражава варијације шекстова које су преводиоци користили као предложак. Аутор набраја неколико показатеља који сведоче у прилоу овој тези, и наводи неке илустративне примере.

Кључне речи: Стари Завет, Септуагинта, масоретски текст, текстуална критика

Скраћенице у Септуагинти

Сви јеврејски текстови које су преводиоци Септуагинте (=LXX) користили су имали неке скраћенице или је пракса скраћивања била тако добро позната преводиоцима да су они видели одређена слова у својој *Ворлаи* (*Vorlage* – нем. „предложак“) као скраћене речи. Према неким научницима (посебно G. R. Driver, види испод), било која реч је могла да буде скраћена у *Ворлаи* преводиоца, али је чврст доказ изведен само у погледу *тетраграматона* (*tetragrammaton*). Уп. Frankel, *Vorstudien*, стр. 215; Ginsburg, *Introduction*, стр. 165–170; Perles, *Analekten*, стр. 4–35; *Analekten*, II, стр. 1–10; Köhler, *Beobachtungen*, стр. 29–32; S. R. Driver, *Samuel*, стр. LXVIII и даље; Fischer, *Pentateuch*, стр. 18–21; G. R. Driver, “Abbreviations in the Massoretic Text”, *Textus* 1 (1960), стр. 122–131; id., “Once again Abbreviations”, *ibid.*, 4 (1964), стр. 76–94; Allen, *Chronicles*, II, стр. 81–89; M. Fishbane, “Abbreviations, Hebrew Texts”, *IDBS*, стр. 3–4.

Следе неки примери скраћеног *тетраграматона* (или слова која су тако схваћена). У следећим примерима *тетраграматон* је скраћен на *jog* (*yod*) или на *he* (*he*):

Суд. 19, 18	MT:	(ואת) בית יהוה (אני הלך)
		(и ја идем ка) Дому Господњем
	LXX:	τὸν οἶκόν μου
		дому моме
	=	בית י' ← בית

* Овај наслов је редакцијски. Текст који следи представља одломак из књиге E. Tov, *The Text-critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, Simor Press, Jerusalem 1981, стр. 209–222.

Јер. 6, 11	MT:	חמת יהוה
		гнев Господњи
	LXX:	τὸν θυμὸν μου
		мој гнев
	=	חמת י' ← חמת י'
Јон. 1, 9	MT:	עברי
		Јеврејин
	LXX:	δοῦλος κυρίου
		слуга Господњи
	=	עבר י'

За процену ових текстова, види стр. 291.

2. Дн. 3, 1	MT:	נראה
		он је видео
	LXX:	ὥφθη κύριος
		Господ је видео
	=	נראה (ה) ה'

Види поред овога и Ис. 24, 3 (стр. 104.); Јест. 6, 1 (стр. 235).

Рукопис *Ворлаџе* LXX

Постоји уопштена претпоставка да је LXX преведена са јеврејског текста који је био написан угластим (арамејским) писмом. Ова претпоставка је заснована на анализи типова збрке консонаната у претпостављеној *Ворлаџи* Септуагинте. У угластом писму одеређена слова се често мешају, као што је показано примерима на странама 196–200. За анализу писма LXX *Ворлаџе*, види Fischer, *Alphabet* (Pentateuch); id., *Isaias*; Н. М. Orlinsky, *JQR* 30 (1939–1940), стр. 33–49, нарочито стр. 37–38; Allen, *Chronicles*, II, стр. 162–165. За уопштenu расправу о овим темама и за опширнију библиографију, види D. Winton Thomas, “The Textual Criticism of the OT,” у Н. Н. Rowley (приређивач), *The OT and Modern Study*, (Oxford, 1951), стр. 253–255 (“The alphabet of the Septuagint-Vorlage”).

Међутим, неколико парова слова који су били слични у угластом писму су такође били слични и у палео–јеврејском писму, и стога је могуће да су збрке које се испитују јавиле у свицима написаним старим писмом. Заиста, свици написани палео–јеврејским писмом су још увек били доступни када је Стари Завет био превеђен на грчки, као што сведоче неки рани свици Петокњижја и један свитак Књиге о Јову пронађен у Кумрану.

Раштркане примере који наговештавају замену консонаната који слично изгледају у палео–јеврејском писму у *Ворлаџи* Септуагинте представили су научници за неке библијске књиге (види, на пример, Ginsburg, *Introduction*, стр. 291–296; Vogt, *Critica textus*, стр. 10–12). Међутим, као и у сличним случајевима, не може се одредити да

ли се одређена збрка десила током процеса превођења, или приликом преношења јеврејског текста пре превођења. На пример:

У палео-јеврејском писму су слова *алеф* (*aleph*) (א) и *тав* (*tav*) (ט) понекад замењивана. Сличност између ових слова објашњава излагање речи *עצבון* (= „Ецбон“, име Гадовог сина на јеврејском, *Есвон* у преводу Ђ. Даничића – *јрим. јев.*) из МТ као *θασοβαν* (= „Тасован“, уп. превод Еп. Атанасија Јевтића – *јрим. јев.*) (односно *העצבון*) у LXX Пост. 46, 16. У истом старојеврејском писму, слова *цаге* (*šade*) (צ) и *јог* (*yod*) (י) су такође замењивана. Ова сличност објашњава превођење речи *החירת* (= јевр. „Хахирот“, *Пи-Арош* код Ђ. Даничића – *јрим. јев.*) из МТ као *ἑπαυλις* (= грч. „боравиште“, „стан“, „кућа“ – *јрим. јев.*) у Изл. 14, 2 и 14, 9. На основу превода Изл. 8, 9 ова реч може поуздано да се врати уназад на реч *החירת*.

Још увек је потребно развијати здрав критеријум за идентификовање писма које су преводиоци користили у свицима, као и критеријум одређеног степена његовог развоја. Овај проблем вероватно неће никада бити решен.

Исправљања текста Септуагинте

Варијанте враћене уназад из исправки LXX

Исправљања Аквиле (Aq), Симаха (Sym) и *kaige*-Теодотиона (*kaige*-Th), као и Оригена и Лукијана, одражавају веома мало варијанти, јер су сви ови преводи засновани на јеврејским текстовима који су били веома блиски прото-масоретском тексту.¹ Поред тога такве варијанте ипак постоје, и оне су посебно корисне, јер крајња буквалност већине ревизија релативно лако изводи ретроверзију њихове *Ворлаје*. Стога, варијанте које су враћене уназад на основу исправки могу да се сматрају поузданим. Ово не може да се примени на ревизије Симаха и Лукијана, које су често слободно преводили своје *Ворлаје*.

Следе неки примери:

2. Цар. 1, 17	МТ:	יהורם
	LXX ^{OL} :	Ιωραμ (ὁ) ἄδελφος αὐτοῦ
	=	יהורם אחיו
Јер. 23, 37	МТ:	כה תאמר
	Th=LXX ^{OL} :	οὕτως ἐρεῖτε
	=	כה תאמרו

¹ Уп. нарочито J. Reider, *Prolegomena to a Greek-Hebrew and Hebrew-Greek Index to Aquila*, Philadelphia 1916, стр. 81–100; I. Soisalon-Soininen, *Der Charakter der asterisierten Zusätze in der Septuaginta*, AASF B, 114, Helsinki 1959, стр. 42–45; B. Johnson, *Die hexaplarische Rezension des 1. Samuelbuches der Septuaginta*, Lund 1963, стр. 40 и даље.

Јер. 33 (40), 14 MT: אֵת הַרְבֵּר הַטוֹב
 Th=LXX^{OL}: τὸν λόγον μου τὸν ἀγαθόν
 = אֵת דְּבַרִּי הַטוֹב
 (уп. Јер. 29, 10)

Јер. 41 (48), 10 MT: וַיִּשָּׁבֵם (יִשְׁמַעֵאל)
 и (Исмаило) их зароби
 LXX^{OL}: καὶ ὥρθρισεν
 и он устаде рано
 = וַיִּשְׁכַּם

Насупрот осталим исправкама LXX, лукијански текст у историјским књигама (MSS (= манускриптâ) borc₂e₂, посебно књигâ Сам.–Цар.) показује многе значајне јеврејске варијанте.² Примери из манускриптâ borc₂e₂ (које понекад прате и други манускрипти) су излистани у студијама поменутим у напомени 15, као и у вредној монографији коју је приредио I. Hooykaas, *Iets over de grieksche vertaling van het Oude Testament*, Rotterdam 1888. Додатни примери из манускриптâ borc₂e₂ су наведени овде:

1. Сам. 9, 24 MT: (כִּי לְמוֹעֵד שְׂמוּר לָךְ) לֵאמֹר הֵעַם (קְרָאֲהִי)
 (јер је било сачувано за тебе до одређеног
 времена)
 Nabe-osvwyz(mg)b₂c₂e₂(txt): кад рекох: „Народ (који сам позвао)“
 παρὰ τοῦ λαοῦ (= старолатински (OL))
 од народа
 הֵעַם (уп. ПнЗ. 18, 3; 1. Сам. 2, 3 LXX)
 A: παρὰ τοῦ ἀνου (=ἀνθρώπου; за замењивање
 λαου/ανου, уп. 1. Сам. 9, 2 הֵעַם, на ком
 месту у неким манускриптимa пише
 λαόν а у некимa ανον.)
 B и rel.: παρὰ τοὺς ἄλλους

² Ове варијанте су од великог значаја за библијско изучавање, као што је и приметио А. Ралфс (A. Rahlfs) у својој темељној студији *Lucians Rezension der Königsbücher*, Septuaginta-Studien 3, Göttingen 1911, и као што је раније приметио А. Мец (A. Mez), *Die Bibel des Josephus*, Basel 1895. Међутим, док Мец и Ралфс описују јеврејске варијанте приказане у лукијанском предању као једноставно „прото–лукијанске“, недавне теорије су побољшале наше схватање текстуалног предања убаченог у лукијанске манускрипте. На основу нових материјала откривених у Кумрану, Бартелеми (Barthélemy), *Devanciers*, је указао на то да манускрипти borc₂e₂ приказују старогрчки превод у оним одељцима у којима манускрипти „LXX“ садрже такозвану *kaige*-Теодотионову ревизију, наиме, у 2. Сам. 10, 1 (11, 1) – 1. Цар. 2, 11 и 1. Цар. 21 – 2. Цар. 25 (уп. стр. 48). Слично гледиште се предлаже и у Тов, *RB* 79 (1972), стр. 101–113, према којем манускрипти borc₂e₂ приказују старогрчки превод којем је лукијански прерађени слој надређен. С друге стране, према Кросу (Cross), „Biblical Text“, и id., „Evolution“, први слој Лукијанског предања садржи прото–лукијанску ревизију према јеврејским текстовима какви су били пронађени у Кумрану (4QСам а, b, c). За детаљнију расправу о овом и о другим гледиштима, види R. A. Kraft, приређивач, *SCS* 2, стр. 3 и даље; K. G. O’Connell, *IDBS*, s.v. “Greek Versions (minor)”, стр. 377–380; R. A. Kraft, *ibid.*, s.v. “Septuagint”, стр. 811–814. Види такође испод, стр. 264, 299.

2. Сам. 18, 2	MT:	וישלח דוד (אח העם) и Давид посла (народ)
	boz(mg)c ₂ e ₂ :	καὶ ἐτρίσσευσε Δαυειδ (= старолатински (Old Latin))
	=	и Давид их подели на трећине
	rel.:	וישלח דוד καὶ ἀπέστειλεν Δαυειδ = MT

За процену ових текстова, види стр. 291.

2. Цар. 15, 10	MT:	(ויכהו) קבל עם (וימיתהו) (и удари га) пред народом (и уби га)
	bore ₂ :	ἐν Ἰεβλααμ
	=	ביבלעם
	Aхус ₂ Arm Syh:	κατέναντι τοῦ λαοῦ = MT
	B и rel.:	Κεβλααμ

Текст MT је сумњив, јер арамејска реч קבל није засведочена ни на једном другом месту у јеврејском тексту Старог Завета. За име места које се рефлектовало у LXX^L, уп. 2. Цар. 9, 27.

Лукијански текст књига Самуилових се често слаже са варијантама које се налазе у кумранским свицима (види посебно Ulrich, *Samuel*). Један пример следи:

1. Сам. 5, 9	MT:	אחרי הסבו אתו пошто су <i>ia</i> пренели
	B :	μετὰ τὸ μετελθεῖν αὐτήν пошто <i>он</i> оде
	boc ₂ e ₂ :	ἐν τῷ μετελθεῖν τὴν κιβωτὸν πρὸς τοὺς Γεθθαίλους
	4QСам. ^a :	пошто ковчег оде до Гетејина נתה כבה ׀ ׀ ׀ ׀ ׀ (уп. Ulrich, <i>Samuel</i> , стр. 95)

Варијанте / не-варијанте

Не-варијанте

Први предмет текстуално–критичке анализе LXX треба да идентификује елементе који одражавају јеврејске варијанте, али такође треба да се размотре и негативни исходи овог истраживања. За текстуално–критичке сврхе, свако одступање од MT у LXX које не одражава варијанту, може да се назове не-варијантом.

Иако употреба овог термина за сва одступања у LXX која не одражавају варијанте и није практична, понекад се овде користи ради јасноће (види посебно одељке C и D). Сва превођења анализирана у поглављу II могу да се опишу као не-варијанте.

Варијанте / не-варијанте

Ради методолошке јасности морамо сада да направимо веома фину разлику између одређених група варијанти које су враћене уназад. У претходна два одељка смо говорили о варијантама и такозваним не-варијантама. Било би идеално када би сва одступања од МТ могла да се окарактеришу као варијанте или не-варијанте. Међутим, у многим примерима *нема* доказа који помажу при разликовању ове две групе. Да то кажемо на други начин, разликовање варијанти од не-варијанти зависи од доступности релевантних података. Треба нагласити да често нема ничега наслеђеног у самим подацима што би говорило против разликовања варијанти од не-варијанти, а ипак нема довољно доказа за њихово разликовање. Вероватно ће у каснијој фази истраживања нова схватања или нови подаци омогућити процену текстуално–критичке вредности одступања у LXX.

С друге стране, у примерима који ће бити наведени у овом одељку, *од самог почетка* је немогуће разликовати ове две могућности. Ова одступања припадају области граматике и неизбежно не могу да буду добро анализирани. Штавише, доказ јеврејских манускрипта је толико компликован да је скоро немогуће проценити одступања:

(1) *Доказ из превода*. Само најбуквалнији преводи (као што је Аквилин) представљају граматички најисправније одлике јеврејског толико доследно и стереотипно да могу поново да се преведу на јеврејски. У свим другим јединицама превода, тј. у великој већини књига Септуагинте, срећемо различите и недоследне приказе ових елемената, као што је указано на страни 54 и даље; отуда технике које су преводиоци користили не дају довољно информација за реконструкцију многих граматичких категорија.

(2) *Доказ који се тиче јеврејских манускрипата*. Често се веровало да многа верзијска одступања у области граматике, која су била призната као „другостепена“, када се упореде са МТ (нарочито усклађивањем) треба да се припишу техникама преводилаца. Међутим, анализа јеврејских доказа – посебно недавно откривених рукописа – је разјаснила да треба бити опрезан, јер су слични другостепени текстови били препознати у древним јеврејским изворима. Ово важи за многе такве текстове који су препознати у Самарјанском Петокњижју још од анализе В. Гесениуса (W. Gesenius) (види стр. 267), и 1QИс.^а, као што је показао Кучер (Kutscher), *Isaiah Scroll*, као што важи и за друге изворе.³

Као исход ових спорних места сада је скоро немогуће оценити одступања у LXX у многим *граматичким* категоријама. Пошто технике преводјења не могу да се задовољавајуће анализирају, у овим областима не могу да се реконструишу поуздане варијанте. Штавише, када би унутрашњи докази у грчком тексту говорили против преводјења уназад датог одступања у LXX на јеврејску варијанту, докази из јеврејског текста компликују ситуацију: реконструкција неколико

³ Види, на пример, анализу такозваног Северус свитка (Severus Scroll), J. P. Siegel, *The Severus Scroll and IQIsa*, SBL Masoretic Studies 2, Missoula, MT 1975.

типова варијанти која је изгледала немогућа са тачке гледишта LXX би сада требало да се сматра могућом, због постојања таквих текстова у јеврејским изворима. У том контексту, важно је нагласити да тема о тачности ретроверзије не би требало да се меша са аутентичношћу самих текстова (уп. стр. 124). Чак и када је ретроверзија поуздана, сама варијанта која је враћена уназад може да буде другостепена у развијању јеврејског текста.

Постоји више типова одступања у граматичким категоријама:

1. везници *waw/καί*
2. једнина/множина
3. заменице
4. актив/пасив
5. предлози
6. члан

LXX такође одступа од МТ по питању речци, везника, времена и глаголских промена, облика глагола, итд.

Одређивање горепоменутих категорија као посебне групе у текстуално–критичкој процени верзија је засновано на ставовима које је поставио М. Н. Goshen – Gottstein, као што је исти подвукао и објаснио у “Theory” и id., *The Hub, The Book of Isaiah*, part 1–2 (Jerusalem, 1975).

Лев. 2, 14	МТ:	בכורִיךְ
	LXX:	τῶν πρωτογεννημάτων
		превођењем уназад враћено у הבכורִים

Наводимо примере категорија поменутих на страни 219. Из њих (= примера) је немогуће закључити да ли или не девијација у LXX одражава варијанту. Нити је извесно да ли девијација већ поменутог типа рефлектује јеврејску варијанту – ако је таква девијација подржана, као што јесте, неким античким или средњовековним јеврејским извором (уп. стр. 129–131).

превод са енглеског:
Маријана и Срећко Петровић

SOME NOTES ON THE SEPTUAGINT

Emanuel Tov

***Summary:** In certain places Septuagint text differs from Masoretic text. It is considered that it reflects the variations of texts which the translators used as a template. The author lists several indicators which confirm this thesis and he also gives some illustrative examples.*

***Key words:** LXX, MT, textual criticism, text variations*

Јарослав Пеликан: *Хришћанско предање : историја развоја догмата. Том 1, Појава католичанског предања (од 100. до 600. године после Христа)*

Са енглеског превео Бранко Босанчић

Београд : Службени гласник, 2009

425 стр. ; 24 cm

(Филозофско-теолошка библиотека, Едиција Символ)

ISBN: 978-86-519-0104-4

У овој години изашла је нова књига еминентног теолога Јарослава Пеликана, *Хришћанско предање – Историја развоја догмата*, I том – Појава католичанског предања (од 100. до 600. године после Христа) у едицији Символ, у издању Службеног гласника, у преводу Бранка Босанчића. Књига има 427 страна. Ово је превод првог тома колосалног пројекта Јарослава Пеликана под називом *Хришћанско предање*. Јарослав Пеликан је засигурно био један од најзначајнијих познавалаца хришћанске мисли и средњовековне интелектуалне историје у 20. веку.

Ученик знаменитог историчара догмата Вилхелма Паука, аутор је великог броја књига које су се бавиле хришћанством, али и тематиком других религија, с тиме да га је пресудно интересовање за патристички период и рано хришћанство на крају привело ка православљу, тако да је са својом женом Силвијом 1998. прешао из лутеранства (пре тога био је и лутерански пастор) у православље у капели Академији Св. Владимира, за коју је био везан све до своје смрти 2006. године (до

краја свог живота је био у одбору донатора ове академске установе). До свог пензионисања 1996. био је професор на Јејлу, узимао учешћа на многим научним конференцијама, држао дописна и почасна предавања на многим универзитетима, али је био и укључиван у многе пројекте превођења источних отаца, и на крају, био је председник Америчке академије наука и уметности.

Овај подухват представља прави догађај на српској научној сцени. За сада, у светским оквирима, ова књига представља незаобилазно штиво за сваког озбиљнијег теолога, философа, историчара, који би желео да се упозна са формирањем хришћанског предања и са развојем богословља до 7. века. Као таква је и препоручивана од свих значајних ауторитета богословске мисли. Сматра се да је ово најзначајније дело из области историје догмата након *Историје догмата* либералног протестантског теолога Адолфа фон Харнака, иако га Пеликаново дело у великој мери и превазилази. Вероватно је то због тога што је Јарослав у свом науч-

ном раду за узор имао Харнака, али и о. Георгија Флоровског. Пеликан је једном приликом изјавио: „Харнак ми је показао шта то значи бити научник. Флоровски ми је показао какав треба бити научник и хришћанин у исто време“.

Ово дело је подељено на седам поглавља. Прво поглавље носи назив *Preparatio Evangelica*. Бави се полемиком везаним за формирање новозаветног канона, дебатом везаном за прихватање Старог Завета у хришћанском канону Светог Писма, али и расправом између хришћанске и класичне античке мисли. Друго поглавље, чији је наслов *Изван љавној шока*, обрађује настанак првих јереси и излагање православног учења по питању искупљења и пророштва, као и апостолског прејемства, што су била кључна питања дебата Цркве са јеретичким групацијама у прва три века. Треће поглавље гласи *Вера католичанске Цркве* и бави се првим симболима вере, као и дефинисањем црквеног учења о есхатологији, натприродног поретка, спасења, и светотајинског живота унутар Цркве. Четврто поглавље се бави тријадологијом, дајући акценат на догматске спорове из четвртог и петог века, концентришући се на учења Св. Атанасија Великог и Кападокијаца. Пето поглавље носи назив *Личности Божијег човека* и везано је за христолошке споро-

ве у четвртном и петом веку, првенствено излажући христологију Александријске и Антиохијске богословске школе, затим учење Аполинарија, Теодора Мопсуестиског и Св. Кирила Александријског. У потпоглављима се затим излаже догма о две природе у Христу, као и христолошки спорови након Ефеског сабора 431. године, тачније до Петог васељенског сабора. Шесто поглавље се бави питањем природе и благодати, тј. у потпоглављима проучава хришћанску антропологију, затим пелагијански спор, бави се односом благодати и савршенства, затим природне обдарености и придодатог дара. Седмо поглавље носи наслов *Православно сајласје* и бави се питањем дефинисања католичанског учења Цркве на Истоку и Западу до седмог века.

Пеликан је у свом излагању догматске мисли јасан и прецизан. Своје излагање заснива првенствено на критичном апарату светоотачких списа, али и опсежним научним студијама.

Ова студија представља главни пресек тока хришћанског богословља, и због тога је потребна сваком озбиљном научнику који жели да се упозна са формирањем хришћанског догматског учења, и као таква је неизбежна референца сваког озбиљнијег рада у вези ове тематике. Топло препоручујемо!

Славиша Костић

Микеле Арамини: Увод у биоетику

Са италијанског превела Ана Воларић-Мршић

Кршћанска садашњост, Загреб 2009

443 стр. ; 24 cm

ISBN: 978-953-11-0447-0

Пре неколико месеци објављена је врло занимљива књига, Michele Aramini – *Uvod u bioetiku*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2009, 443 стране. Биоетика је млада наука која се бави значајним и актуелним темама и дилемама које диктира технолошко друштво и рапидни развој медицинских технологија. На кључне недоумице се очекује одговор и став Цркве, стога она бива укључивана у актуелне јавне расправе. Ради постизања овог циља, потребни су нам квалитетни приручници који би нас упознали са актуелном тематиком и послужили у давању креативног одговора на горућа питања.

У нашем суседству (Хрватској) се појавио приручник који се бави општим уводом у биоетику, и биоетичким проблемима, који је намењен широј научној јавности (лекарима, професорима, студентима), као и свакоме ко је заинтересован за недоумице које тиште савремено друштво. Овај уџбеник је преведен са италијанског језика, а написао га је Микеле Арамини, професор биоетике при катедри психологије на универзитету

у Милану. Ова књига је један од два стандардна универзитетска уџбеника у Италији. Циљ писања ове књиге је био тај да се читаоцу искључиво понуди научна информација, која је сажета и јасна да би на тај начин прецизно саопштила хришћански приступ према текућим проблемима модерног човека.

Предност овог уџбеника је тај што поред традиционалне хришћанске етике излаже и остале етичке ставове и њихове аргументације, који у неким случајевима улазе у колизију са етичким начелима хришћанства (попут етичких приступа Питера Сингера и Хермана Инглхарта...), затим ставове државне италијанске биоетичке комисије, али се могу наћи ставови и других биоетичких државних комисија по овим питањима, тако да се читаоцу даје могућност да изгради свој закључак.

Књига има два дела, која су подељена на деветнаест поглавља. Први део књиге се бави проблематиком везаном за настанак, поделу и дефиницију биоетике, као и достојанством људске особе. У другом делу се тре-

тира горућа проблематика: здравље и болест, телесна бол и трпљење у човеку, права болесника, клиничко и фармаколошко експериментисање на људима, генетски инжењеринг, клонирање, статус људског ембриона, потпомогнута оплодња, побачај, полност, пресађивање органа, мождана смрт, еутаназија, палијативна збрињавање, наркоманија, алкохолизам, СИДА, допинг, самоубиство, екологија, права животиња и здравствени третман. На крају књиге, аутор наводи документе биоетичке државне комисије Италије, Јеврејске заједнице у Италији, Католичке цркве, Евангеличке цркве. Тиме ова књига добија

на значају, јер може бити од помоћи целокупном српском друштву у трагању за одговорима на етичке дилеме које диктира савремена цивилизација.

Араминејева студија је подстицајна и надасве незаобилазна. Он истражује широки дијапазон тема, даје одговор на један сажет и обухватан начин, при чему се избегава концизаност која би могла обесхрабрити читаоца. Неки етички проблеми (попут допинга и права животиња) тек чекају одговор од помесних Православних Цркава. У том смислу, овај приручник може послужити као поуздан водич при упознавању кључних проблема везаних за област биоетике.

Славиша Косић

Contents

Summaries

<i>St. Gregory of Nyssa</i> Oratio Catechetica Magna III–VI (no summary)	3
<i>Miroslav P. Popović</i> Between Inter–Confessionalism and Fullness: Orthodoxy and Ecumenical Dialogue	28
<i>Aleksandar Đakovac</i> Illness and Health in Orthodox Tradition	34
<i>Dimitrije Marinković</i> Sacral Heritage of the Southern Banat	45
<i>Louis Bouyer</i> Liturgy and Architecture	89
<i>Protopresbyter Georges Vasilievich Florovsky</i> The Hagia Sophia Churches	94
<i>Andrew Louth</i> The Place of Theosis in Orthodox Theology	107
<i>Bertrand Russell v. Fr. Frederick Copleston</i> Debate on the Existence of God	128
<i>Protopresbyter Georges Vasilievich Florovsky</i> The Sacrament of Pentecost	136
<i>Morna Dorothy Hooker</i> St. Paul – Pastor of the Churches	146
<i>Protopresbyter Georges Vasilievich Florovsky</i> The Fathers of the Church and the Old Testament	152
<i>Gordon S. Mikoski</i> Baptism, Trinity, and Ecclesial Pedagogy in the Thought of Gregory of Nyssa	160
<i>Metropolitan of Volokolamsk Hilarion Alfeyev</i> Teaching of St. Gregory the Theologian on the Holy Trinity	184
<i>Panayiotis Tzamalikos</i> Origen and the Stoic View of Time	209
<i>Torstein Tollefsen</i> St. Maximus the Confessor : Introductory Remarks	224
<i>Emanuel Tov</i> Some Notes on the Septuagint	232
<i>Reviews</i>	233

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

Часопис *Теолошки погледи* излази три пута годишње.
Преплата за нашу замљу може се уплатити на благајни Српске Патријаршије,
Краља Петра I бр. 5, или на текући рачун: 145-4721-71, Marfin bank, Београд.
Уплате не слати поштанском упутницом!

Наруџбеница за „Теолошке погледи“		
☐ Преплаћујем се на часопис <i>Теолошки погледи</i> за 2011. годину, по цени од 900,00 динара (за три свеске часописа).		
Такође, овом приликом наручујем и <i>Теолошке погледи</i> ,		
☐ свеску 1 за 2008. годину – цена 300,00 динара		
☐ двоброј (свеску 2-3) за 2008. годину – цена 300,00 динара		
☐ троброј (свеску 1-3) за 2009. годину – цена 300,00 динара		
☐ троброј (свеску 1-3) за 2010. годину – цена 300,00 динара		
Име и презиме наручиоца:	Адреса:	Контакт телефон:
Имејл:		
Наруџбеницу са уплатницом на текући рачун: 145-4721-71, Marfin bank, Београд слати на адресу: „Теолошки погледи“ – Српска Патријаршија, Краља Петра I бр. 5, 11000 Београд, Србија		

У Теолошким појединаца за 2010. годину
можете прочитати:

Св. Максим Исповедник — Расправа с Пиром

Здравко М. Пено — Логос и стварање

Зоран Ђуровић — Мк. 1, 1

Мирослав М. Појовић — Јереси и инквизиција
на Западу у 12. и 13. веку

Александар Ђаковац — Есхатолошки карактер
Блаженстава према Св. Григорију Ниском

Брајан Е. Далей — «Небески човек» и «Вечни
Христос»: Аполинарије и Григорије Ниски о
личном идентитету Спаситеља

Оливер Субошић — Утицај потрошачког друштва
на црквену свест савремених хришћана

Димитрије Љ. Маринковић — Циборијум —
порекло, историја и типологија облика

Ирина Радосављевић — Једно размишљање о
икони: онтологија и етика

Владимир Радовановић — Размишљања о
црквеној архитектури

Пол Виктор Кристофер Баур — Хришћанска
Црква у Дура Европосу

Јозеф Гушман — Живопис синагоге из Дура
Европоса и његов утицај на каснију хришћанску
и јеврејску уметност