



Теолошки погледи

ВЕРСКОНАУЧНИ ЧАСОПИС

Година 40

Београд, 2010.

Број 1-3

Издавач:

Свети Архијерејски Синод
Српске Православне Цркве

Главни и одговорни уредник:

Презвитер мр Александар Ђаковац

Редакцијски одбор:

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

Сарадници:

Презвитер Вукашин Милићевић
Радомир Маринковић
Срећко Петровић
Маријана Петровић
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
e-mail: teoloski.pogledi@spc.rs

САДРЖАЈ:

Св. Максим Исијоведник Расправа с Пиром	3
Здравко М. Пено Логос и стварање	33
Зоран Ђуровић Мк. 1, 1	49
Мирослав М. Појовић Јереси и инквизиција на Западу у 12. и 13. веку	57
Александар Ђаковац Есхатолошки карактер Блаженстава према Св. Григорију Ниском	85
Брајан Е. Далей «Небески човек» и «Вечни Христос»: Аполинарије и Григорије Ниски о личном идентитету Спаситеља	97
Оливер Субошић Утицај потрошачког друштва на црквену свест савремених хришћана	115
Димијрије Љ. Маринковић Циборијум – порекло, историја и типологија облика	125
Ирина Рагосављевић Једно размишљање о икони: онтологија и етика	141
Владимир Рагovanовић Размишљања о црквеној архитектури	145
Пол Викџор Кристофер Баур Хришћанска Црква у Дура Европосу	165
Јозеф Гујман Живопис синагоге из Дура Европоса и његов утицај на каснију хришћанску и јеврејску уметност	171
ОСВРТИ:	
Чедомила Маринковић A la recherche d'un temps présent	179
ПРИКАЗИ	182

ΜΑΞ. Ἐπειδή, ὁ Θεός ἀκροᾶται, οὐδεὶς οὕτως, ἵνα ταῖς σαῖς χρήσωμαι λέξεσιν, ἐτίμησεν, ἢ ἐσεβάσθη με, ὡς ὑμεῖς· ἀλλ' ἀθετησάντων ὑμῶν νῦν τό Χριστιανόν δόγμα, φοβερὸν ἡγησάμην τῆς ἀληθείας τὴν πρὸς ἐμέ προτιμῆσαι χάριν.

ΠΥΡ. Τί γάρ δοξάσαντες, τό Χριστιανῶν ἡθετήσαμεν φρόνημα;

ΜΑΞ.. Ἐν θέλημα τῆς θεότητος τοῦ Χριστοῦ, καί τῆς ἀνθρωπότητος αὐτοῦ δοξάντες· καί μὴ μόνον δοξάσαντες, ἀλλὰ καί ἐπὶ λύμῃ τοῦ παντός τῆς ἀγίας Ἐκκλησίας σώματος, διὰ καινῆς Ἐκθέσεως τοῦτο προτεθεικότες.

ΠΥΡ. Τί οὖν, ὁ ἔν θέλημα τοῦ Χριστοῦ δοξάζων, δοκεῖ σοι παρακεκινήσθαι τῆς Χριστιανικῆς διδασκαλίας;

ΜΑΞ. Πάνυ μὲν οὖν. Τί γάρ ἀνοσιώτερον τοῦ λέγειν, τόν αὐτόν, ἐνί, καί τῷ αὐτῷ θελήματι, πρό μὲν τῆς σαρκώσεως τά πάντα ἐκ μὴ ὄντων συστήσασθαι· συνέχειν τε καί προνοεῖν, καί σωστικῶς διεξάγειν· μετὰ δέ τὴν ἐνανθρώπησιν τροφῆς ἐφίεσθαι καί πότου· τόπους τε ἐκ τόπων ἀμείβειν, καί τά ἄλλα πάντα ποιεῖν, τά διαβολῆς ἀπάσης, καί μομφῆς ἐκτός τυγχάνοντα· δι' ὧν καί πάσης, καθαρὰν ἔδειξε τὴν οἰκονομίαν φαντασίας.

ΠΥΡ. Εἰς ὁ Χριστός, ἦ οὐ;

ΜΑΞ. Ναί, εἰς προδήλως.

ΜΑКСИМ: Нико ми, Бог је сведок, не одаде овакву част и поштовање, да се послужим вашим речима; но, пошто се ви сада одрекосте хришћанске истине, изгледа ми страшним да претпоставим истини ово поштовање.

ПИР: А шта то мислимо, те се тиме одрекосмо хришћанског разбора?

ΜΑКСИМ: Мислите како је једна воља божанства и човештва Христовог; и не само што помислите, већ сте и на поругу свега тела Цркве новим „Изложењем“ ово и објавили.

ПИР: Шта дакле? Који мисли да је једна воља Христова, теби се чини удаљеним од хришћанског учења?

ΜΑКСИМ: Зацело је тако. Јер шта је неприличније неголи говорити да је Он исти једном и истом вољом пре утеловање све из небића саздао, те да саздано одржава и провиђа, водећи га ка спасењу, па да након очовечења [тај исти и истом вољом] иска хране и пића, одлази из једног места у друго, и све друго [стварно] чини што је ван сваке оптужбе и прекора, показујући тиме домострој чистим од сваке маштарије.

ПИР: Један је Христос, или пак не?

ΜΑКСИМ: Један је, јасно.

ΠΥΡ. (=0289=)¹ Εἰ οὖν εἷς ὁ Χριστός, ὡς εἷς πάντως καὶ ἤθελεν, ἔν πάντως αὐτοῦ καὶ τό θέλημα· καὶ οὐ δύο.

ΜΑΞ. Τό λέγειν τι, καί προδιαστέλλεσθαι τοῦ λεγομένου τά σημαινόμενα, οὐδέ ἕτερόν ἐστιν, εἰ μή πάντα συγχεῖν καὶ ἀσαφεῖ σπεύδειν ἔαν τά, περί ὧν ἡ ζήτησις· ὅπερ ἀλλότριον ἀνδρός λογίου καθέστηκε. Τοῦτο οὖν εἰπέ μοι· Ὁ Χριστός εἷς ὧν, Θεός μόνον ἐστίν, ἢ καὶ ἄνθρωπος;

ΠΥΡ. Προδήλως, Θεός ὁμοῦ καὶ ἄνθρωπος.

ΜΑΞ. Θεός οὖν φύσει καὶ ἄνθρωπος ὑπάρχων ὁ Χριστός, ὡς Θεός καὶ ἄνθρωπος ὁ αὐτός ἤθελεν, ἢ ὡς Χριστός μόνον; Ἀλλ' εἰ μὲν προηγουμένως ὡς Θεός καὶ ἄνθρωπος ἤθελεν ὁ Χριστός, δηλονότι δυϊκῶς, καὶ οὐ μοναδικῶς, εἷς ὧν ὁ αὐτός, ἤθελεν. Εἰ γάρ οὐδέ ἕτερόν ἐστιν ὁ Χριστός παρά τὰς αὐτοῦ φύσεις, ἐξ ὧν, καὶ ἐν αἷς ὑπάρχει· προδήλως, ὡς καταλλήλως ταῖς ἑαυτοῦ φύσεσιν· ἡγουν, ὡς ἐκάστη πέφυκεν, εἷς ὧν καὶ αὐτός, ἤθελέ τε καὶ ἐνήργει· εἴπερ οὐδετέρα αὐτῶν ἀθέλητος ἐστιν, ἢ ἀνενέργητος. Εἰ δέ καταλλήλως ταῖς ἑαυτοῦ φύσεσιν ὁ Χριστός, ἡγουν, ὡς ἐκάστη πέφυκεν, ἤθελέν τε καὶ ἐνήργει· δύο δέ αὐτοῦ αἱ φύσεις· δύο αὐτοῦ πάντως καὶ τὰ φυσικά θελήματα· καὶ αἱ τούτων ἰσάριθμοι, καὶ οὐσιώδεις ἐνέργειαι. Ὡςπερ γάρ ὁ τῶν τοῦ αὐτοῦ καὶ ἐνός Χριστοῦ φύσεων ἀριθμός, εὐσεβῶς νοούμενός τε καὶ λεγόμενος, οὐ διαιρεῖ τόν Χριστόν, ἀλλὰ σωζομένην κἀν τῇ ἐνώσει παρίστησι τῶν φύσεων τήν διαφοράν· οὕτω καὶ ὁ ἀριθμός τῶν οὐσιωδῶς προσόντων

ΠΙΡ: Ако је дакле један Христос, као један је и вољан био, тако да је свакако једна и воља његова, а не две.

ΜΑΞΙΜ: Рећи нешто без указивања на значења реченог, исто је што и допустити да се све о чему је расправа помеша и покаже само нејасност; ово, пак, није дело мудрога човека. Но, ово дакле реци ми: будући један, Христос је само Бог или и човек? Или пак оба истовремено, уједно Бог и човек.

ΠΙΡ: Уједно је и Бог и човек, јасно је.

ΜΑΞΙΜ: Постојећи, дакле, као по природи Бог и човек, исти и као Бог и човек беше вољан, или пак само као Христос? Али ако је Христос посебно као Бог и човек био вољан, јасно је да двојно, а не јединично вољан беше, [притом] исти један будући. Јер ако Христос није ништа друго осим што је по природама из којих и у којима постоји, наравно, у складу са сваком од природа, то јест, како је свакој природно, један будући и исти беше вољан и делаше, уколико ниједна од природа није невољна или неделатна. Ако, пак, Христос беше вољан и делатан у складу са сваком од природа, то јест, како је свакој природно, две су његове природе, па су свакако две и његове природне воље и овима једнака по броју и суштинска дејства. Јер као што број природа истога и једнога Христа, будући благочестиво поиман и речима објављиван, не дели Христа, већ очувава, поред јединства, и разлику природа, тако и број суштин-

¹ Бројеви у заградама означавају колумне у Мињовој Патрологији, и постављени су ради лакшег цитирања.

ταῖς αὐτοῦ φύσει θελημάτων καὶ ἐνεργειῶν· κατ' ἄμφω γάρ, ὡς εἴρηται, τὰς αὐτοῦ φύσεις θελητικός ἦν ὁ αὐτός καὶ ἐνεργητικός τῆς ἡμῶν σωτηρίας· οὐ διαίρεσιν εἰσάγει· μή γένοιτο· ἀλλὰ τὴν αὐτῶν δηλοῖ καὶ μόνον, κἀν τῇ ἐνώσει φυλακὴν καὶ σωτηρίαν.

ПҮР. Ἀδύνατον τοῖς θελήμασι, μὴ συνεισάγεσθαι τοὺς θέλοντας.

ΜΑΞ. Τοῦτο μὲν καὶ ἐν τοῖς ὑμετέροις γράμμασι τό παράλογον· οὐ λόγῳ, ἀλλ' ἐξουσία κινούμενοι, ἀπεφήνασθε, συναιρόμενον ὑμῖν εἰς τοῦτο λαβόντες τὸν Ἡράκλειον, διὰ τό καὶ ὑμᾶς συνελθεῖν τῇ αὐτοῦ ἀθεμίτῳ καὶ παρανόμῳ μίξει, καὶ ταύτην δι' εὐλογίας κυρῶσαι. Εἰ γάρ δοθῇ τοῖς θελήμασι συνεισάγεσθαι τοὺς θέλοντας, πάντως καὶ τοῖς θέλουσι τὰ θελήματα κατὰ τὴν εὐλογον ἀντιστροφὴν συνεισαχθήσεται· καὶ εὐρεθήσεται καθ' ὑμᾶς, τῆς ὑπερουσίου καὶ ὑπεραγάθου καὶ μακαρίας θεότητος· διὰ μὲν τό ἐν αὐτῇ θελήμα, μία καὶ ἡ ὑπόστασις κατὰ Σαβέλλιον· διὰ δέ τὰ τρία πρόσωπα, τρία καὶ τὰ θελήματα· καὶ διὰ τοῦτο τρεῖς φύσεις, κατὰ τὸν Ἄρειον, εἴπερ, κατὰ τοὺς πατρικούς ὄρους καὶ κανόνας, (=0292=) ἡ διαφορὰ τῶν θελημάτων καὶ φύσεων εἰσάγει διαφοράν.

ПҮР. Ἀδύνατόν ἐστιν ἐν ἐνὶ προσώπῳ δύο ἀλλήλοις συνυπάρξαι θελήματα ἄνευ ἐναντιώσεως.

ΜΑΞ. Εἰ ἄνευ ἐναντιώσεως δύο θελήματα ἐν ἐνὶ καὶ τῷ αὐτῷ προσώπῳ εἶναι οὐ δυνατόν, ἄρα μετὰ ἐναντιώσεως, κατὰ σέ, δυνατόν. Εἰ δέ τοῦτο, τέως τὰ δύο εἶναι ὠμολόγησας· καὶ πρὸς τὸν ἀριθμὸν οὐ

ски припадајућих његовим природама воља и дејстава, пошто Исти беше по обема природама, како је речено, и вољан и делатан за наше спасење, не уводи разлику, далеко било, већ, јасно је, само истих јединством одржање и очување.

ПИР: Немогуће је да воља не подразумева и вољног.

МАКСИМ: Управо ово је и у вашим списима нетачно; не разумом, већ влашћу покретани објависте, имајући уза се у томе и Ираклија, [и то] зато што је он исти имао вашу подршку у склапању неправедног и противзаконитог брака који сте благосиљањем потврдили. Ако је, дакле, чињеница да постојање воље свагда подразумева постојање вољног, онда ће и, по благоразумној обратности, постојање вољног свагда подразумевати постојање воље. Тако ће се, по вама, наћи и да је надсуштаственог, наддоброг и блаженог божанства, обзиром да је једна воља његова, једна и ипостас, што је у складу са Савелијем, а с обзиром пак да су три личности, да су и три воље, па тако и три природе, што је у складу са Аријем, будући да по отачким одређењима и правилима разлика воља подразумева и разлику природа.

ПИР: Немогуће је да у једној личности сапостоје две воље без међусобне супротстављености.

МАКСИМ: Ако је немогуће да две воље постоје у једној личности без супротстављања, онда је по теби могуће да постоје уз супротстављање. Ако је тако, до сада си већ исповедио да су две; тако се по

διαφέρη, ἀλλ' ἢ μόνον πρὸς τὴν ἐναντιότητα. Οὐκοῦν λείπεται ζητεῖν τὴν ποιητικὴν τῆς μάχης αἰτίαν. Ποίαν οὖν ταύτην φῆς; Ἄρα τὴν κατὰ φύσιν θέλησιν, ἢ τὴν ἀμαρτίαν; Ἄλλ' εἰ μὲν τὴν κατὰ φύσιν εἴπης θέλησιν, ταύτης δέ οὐκ ἄλλον ἢ τὸν Θεόν γινώσκουμεν αἴτιον· ἄρα, κατὰ σέ, τῆς μάχης δημιουργός ὁ Θεός. Εἰ δέ τὴν ἀμαρτίαν· ἀμαρτίαν δέ οὐκ ἐποίησε, οὐδέ τὴν οἰانوῦν ἐναντίωσιν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν αὐτοῦ ὁ σαρκωθεὶς Θεός εἶχε θελήμασι. Τοῦ αἰτίου γάρ οὐκ ὄντος, οὐδέ τό αἰτιατόν προδήλως ἔσται.

ΠΥΡ. Φύσεως οὖν τό θέλειν;

ΜΑΞ. Ναί, τό ἀπλῶς θέλειν, φύσεως.

ΠΥΡ. Εἰ φύσεως τό θέλειν· οἱ ἐμφανέστεροι δέ τῶν Πατέρων ἐν θέλημα τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν ἁγίων εἶπον· καὶ μία φύσις ἔσται οὕτω γε τῶν ἁγίων καὶ τοῦ Θεοῦ.

ΜΑΞ. Καὶ ἀνωτέρω ἐρρήθη, ὅτι δεῖ, τὸν περὶ ἀληθείας λόγον ποιούμενον διαστέλλεσθαι τῶν λεγομένων τά σημαινόμενα, διὰ τὴν ἐκ τῆς ὁμωνυμίας πλάνην. Ἀντερήσομαι γάρ σε καὶ αὐτός, ὅτι, οἱ ἐν θέλημα τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν ἁγίων εἰπόντες ἅγιοι, πρὸς τό οὐσιῶδες τοῦ Θεοῦ καὶ δημιουργικόν θέλημα ἀποβλέποντες τοῦτο εἶπον, ἢ πρὸς τό θελητόν; Οὐ ταυτόν γάρ τό τοῦ θέλοντος θέλημα, καὶ τό θελητόν, ὥσπερ οὐδέ τό τοῦ ὁρῶντος ὀπτικόν, καὶ τό ὁρατόν· τό μὲν γάρ οὐσιωδῶς αὐτῷ προσέσσι, τό δέ ἐκτός τυγχάνει. Ἄλλ' εἰ μὲν πρὸς τό οὐσιῶδες

питању броја не разликујеш, већ само по питању супротстављености. Стога остаје да се тражи творбени узрок овог сукоба. Шта, дакле, кажеш о овоме? Да ли је тај узрок сама природна воља или грех? Ако пак кажеш да је природна воља, онда видимо да нема другог узрока доли Бога; тако је по теби Бог творац сукоба. Ако је пак грех, он греха не учини, нити ма какве супротности имаше отеловљени Бог у природним вољама својим. Па ако онда узрок не постоји, свакако неће бити ни узрокованог.

ПИР: Вољност, дакле, припада природи?

МАКСИМ: Да, једноставна вољност припада природи.

ПИР: Ако пак вољност припада природи, а најпросвећенији међу оцима рекоше да је једна воља Божија и светих, онда ће тако бити и једна природа светих и Бога.

МАКСИМ: Пре је већ речено како код онога што се говори о истини треба, с обзиром на обману која може доћи од једноименитости, разликовати од реченог значења. Тако ћемо те упитати и да ли су светитељи, када рекоше да је једна воља Бога и светих, имали у виду суштинску и творачку вољу Божију или оно што је предмет воље? Јер код вољнога није исто воља и предмет воље, као што и код онога који гледа није исто вид и оно што се види; једно је пак суштински њему присутно, а друго се споља налази. Али ако рекоше имајући у виду суштинско, не само

ἀπιδόντες εἶπον, οὐ μόνον ὁμοφυεῖς καί συνδημιουργοὺς εἰσάγοντες εὐρεθήσονται τῷ Θεῷ τοὺς ἁγίους, ἀλλὰ καὶ ἑαυτοῖς ἐναντιούμενοι, φύσαντες μὴ δύνασθαι τὰ ἑτερούσια κοινόν ἔχειν θέλημα. Εἰ δὲ πρὸς τὸ θελητόν, ἄρα αἰτιολογικῶς· ἢ, ὥς τισι φίλον λέγειν, καταχρηστικῶς, τὸ θεληθέν θέλημα προσηγόρευσαν οἱ Πατέρες· καὶ οὐδὲν ἔψεται ἄτοπον, τῶν φύσεως εἶναι τὸ ἀπλῶς θέλαιν ὀριζομένων.

ПҮР. Εἰ τοῖς θελήμασι πρὸς τε ἑαυτοὺς καὶ ἀλλήλους διαφέρομεν· νῦν μὲν, τοῦτο θέλοντες· νῦν δέ, τὸ αὐτὸ οὐ θέλοντες· φύσεως δέ τοῦτο, καὶ τοῦ αὐτῆς χαρακτηριστικοῦ λόγου, οὐ μόνον τῇ φύσει ἀλλήλων διαφέροντες εὐρεθησόμεθα, ἀλλὰ καὶ ἀπειράκις ταύτην μεταβάλλοντες.

ΜΑΞ. Οὐ ταῦτόν τὸ θέλαιν καὶ τὸ πῶς θέλαιν· (=0293) ὥσπερ οὐδέ τὸ ὀρᾶν καὶ τὸ πῶς ὀρᾶν. Τὸ μὲν γάρ θέλαιν, ὥσπερ καὶ τὸ ὀρᾶν, φύσεως· καὶ πᾶσι τοῖς ὁμοφυεῖσι καὶ ὁμογενέσι προσόν· τὸ δέ πῶς θέλαιν, ὥσπερ καὶ τὸ πῶς ὀρᾶν, τουτέστι θέλαιν περιπατῆσαι, καὶ μὴ θέλαιν περιπατῆσαι, καὶ δεξιὰ ὀρᾶν, ἢ ἀριστερά, ἢ ἄνω, ἢ κάτω, ἢ πρὸς ἐπιθυμίαν, ἢ κατανόησιν τῶν ἐν τοῖς οὖσι λόγων, τρόπος ἐστὶ τῆς τοῦ θέλαιν καὶ ὀρᾶν χρήσεως, μόνῳ τῷ κεχρισμένῳ προσόν, καὶ τῶν ἄλλων αὐτόν χωρίζον, κατὰ τὴν κοινῶς λεγομένην διαφοράν. Εἰ δὲ τοῦτο μαρτυροῦσαν τὴν φύσιν ἔχομεν, ἄρα τὸ θέλαιν φαγεῖν, ἢ μὴ θέλαιν φαγεῖν· ἢ τὸ θέλαιν περιπατῆσαι, ἢ μὴ θέλαιν· οὐ τοῦ πεφυκέναι θέλαιν ἐστίν

да ће се наћи да светитељи тврде како су свети једноприродни Богу и сатворци, већ ће они сами себи бити противни, пошто рекоше како није могуће да иносусна бића имају заједничку вољу. Ако су пак имали у виду предмет воље, онда су етиолошки, или, како је некима милије рећи, катахристички,² оно што је предмет воље оци назвали вољом, тако да ништа неприлично неће доћи од оних који једноставну вољност одређују као оно што припада природи.

ПИР: Ако се вољама сами од себе и међусобно разликујемо – наине, час једно хоћемо, час исто то нећемо, што је од природе и ствар је њеног карактера – не само да ће бити да смо по природи међусобно различити, већ и да исту непрестано предајемо промени.

МАКСИМ: Није исто вољност и начин на који се она остварује, баш као што није исто ни вид и начин на који се гледа. Јер вољност, баш као и вид, припада природи; тако је она својство свих који су исте природе и рода. Како хтети, као и како гледати – тј. хтети ходити, или пак не хтети, гледати десно или лево, горе или доле, с обзиром на страст или с обзиром на поимање логоса који су у бићима – спада у начин употребе вољности и вида, што је својство једино онога који се служи овим моћима, а од других је одвојен по ономе што се уобичајено зове разлика. А имамо и природу која нам о овоме сведочи, наине, хтети јести или не хтети, хтети ходити или не хтети – у овоме нема укидања природне вољности, већ само начина њеног оства-

² „злоупотребно“, не у складу са простим значењем – преносно.

ἀναίρεσις, ἀλλὰ τοῦ πῶς θέλειν, τουτέστι, τῶν θελητῶν ἐστὶ γένεσις καὶ ἀπογένεσις. Οὐτε γάρ, εἰ ὑποθώμεθα τὰ ἐκ τοῦ Θεοῦ γενόμενα, θελητὰ αὐτοῦ ὄντα, ἀπογενέσθαι, τούτοις καὶ τὸ προεπινοούμενον αὐτῶν, οὐσιῶδες αὐτοῦ καὶ ποιητικόν θέλημα συναπογενήσεται.

ΠΥΡ. Εἰ φυσικόν λέγεις τό θέλημα, τό δέ φυσικόν πάντως καὶ ἡναγκασμένον, πῶς οὐκ ἀνάγκη, φυσικά λέγοντας ἐπὶ Χριστοῦ τὰ θελήματα, πᾶσαν ἐπ' αὐτοῦ ἐκούσιον ἀναρεῖν κίνησιν.

ΜΑΞ.. Οὐ μόνον ἡ θεία καὶ ἄκτιστος φύσις οὐδὲν ἡναγκασμένον ἔχει φυσικόν, ἀλλ' οὐδέ ἡ νοερά καὶ κτιστή. Τὸ γάρ φύσει λογικόν, δύναμιν ἔχει φυσικὴν τὴν λογικὴν ὄρεξιν, ἥτις καὶ θέλησις καλεῖται τῆς νοερᾶς ψυχῆς· καθ' ἣν θέλοντες λογιζόμεθα· καὶ λογιζόμενοι, θέλοντες βουλόμεθα. Καὶ θέλοντες ζητοῦμεν, σκεπτόμεθα τε καὶ βουλευόμεθα, καὶ κρίνομεν, καὶ διατιθέμεθα, καὶ προαιρούμεθα, καὶ ὀρώμεν, καὶ κεχρήμεθα. Κατὰ φύσιν δέ ἡμῖν, ὡς εἴρηται, προσόντος τοῦ λογικῶς ὀρέγεσθαι, ἡγοῦν θέλειν, καὶ λογίζεσθαι· βουλευέσθαι τε καὶ ζητεῖν, καὶ σκέπτεσθαι, καὶ βούλεσθαι, καὶ κρίνειν, καὶ διατίθεσθαι, καὶ αἰρεῖσθαι, καὶ ὀρμᾶν, καὶ κεχρηθῆναι· οὐκ ἄρα ἡναγκασμένα τὰ τῶν νοερῶν φυσικά. Πῶς δέ καὶ τούτου δοθέντος, οὐ πάσης ἀτοπίας ἀτοπωτέρα ἢ τοιαύτη δειχθήσεται πρότασις; Εἰ γάρ κατ' αὐτὴν τό φυσικόν πάντως καὶ ἡναγκασμένον· φύσει δέ ὁ Θεός Θεός, φύσει ἀγαθός, φύσει δημιουργός· ἀνάγκη ἔσται ὁ Θεός Θεός, καὶ ἀγαθός καὶ δημιουργός· ὅπερ καὶ ἐννοεῖν, μῆτι γε λέγειν, ἐσχάτης ἐστὶ βλασφημίας. Τίς γάρ ὁ τὴν ἀνάγκην ἐπάγων; Σκόπει δέ, εἰ δοκεῖ, ὦ φιλότης, καὶ οὕτω τῆς τοιαύτης προτάσεως τό βλάσφημον. Εἰ γάρ ὁ φυσικά

ρεῖα, тј. у питању је настајање и нестајање предмета воље. Тако, претпоставимо, ни настајање бића која су настала од Бога по вољи његовој неће подразумевати и настајање предустројене суштинске и творачке воље његова о њима.

ПИР: Ако вољу називаш природном, а природно је свагда и нужно, како се онда код Христа, пошто велиш да су његове воље природне, не укида слобода њиховог покрета?

МАКСИМ: Не само да божанствена и нестворена природа ништа природно нема по нужности, већ и умствена и створена. Јер оно што је по природи разумно има као природну силу разумну жељу, те се тако и воља зове вољом умствене душе, по којој волевши промишљамо, а промишљајући, [опет] волевши хоћемо. И волевши тражимо, испитујемо и саветујемо се, судимо, уређујемо, изабирамо, гледамо, употребљавамо. По природи нам је својствено, како је већ речено, да разумски тежимо, тј. да будемо вољни, промишљамо, саветујемо се и трагамо, проматрамо, хоћемо, судимо, уређујемо, изабирамо, смерамо, употребљавамо, што значи да природна својства умствених бића нису по нужности. Када се све ово узме у обзир, како да се од сваке бесмислице бесмисленијом не покаже поменута претпоставка? Јер ако је по њој природно свагда и нужно, а Бог је по природи Бог, по природи добар, по природи саздаатељ, биће да је он нужно Бог, добар и саздаатељ; а ово и мислити, немоли говорити, крајња је хула. Ко још онда заступа нужност? Погледај ако хоћеш, пријатељу, и на овај начин у чему се састоји хулност

ἐπὶ Χριστοῦ λέγων τὰ θελήματα, πᾶσαν, κατὰ σέ, ἐκούσιον ἐπ' αὐτοῦ ἀναιρεῖ κίνησιν, ἀνάγκη τὰ μὲν φυσικῶς θέλοντα, ἀκούσιον ἔχειν κίνησιν· τὰ δέ φυσικῶς μὴ θέλοντα, ἐκούσιον. Οὐκοῦν οὐ μόνον Θεός, ὁ ὑπὲρ τὰ ὄντα· ἀλλὰ καὶ νοερά πάντα καὶ λογικά, φύσει ὄντα θελητικά, ἀκούσιον ἔξει κίνησιν· ἄψυχα δέ οὐ θελητικά, ἐκούσιον ἔξει κίνησιν. Πλὴν ὅτι ὁ μακάριος Κύριλλος ἐν τῷ τρίτῳ κεφαλαίῳ πρὸς τὰς τοῦ Θεοδωρήτου μέμψεις, ἀπῆλλαξεν ἡμᾶς περιττῶν πραγμάτων, διαρρήδην ἀποφηνάμενος, Μηδὲν φυσικόν (=0296=) εἶναι ἐν τῇ νοεῖ φύσει ἀκούσιον. Καὶ τοῦτο ἔξεστι τῷ βουλομένῳ μαθεῖν, μετὰ χεῖρας λαβόντι τό τοιοῦτο κεφάλαιον.

ПІР: Ἐπειδὴ χρή τὰ ἐκ τῆς ἐξετάσεως ἀναφαινόμενα ἀληθῆ, εὐγνώμωνως ἀποδέχεσθαι· μετὰ δέ πολλῆς εὐκρινείας ἔδειξεν ὁ λόγος, φυσικά εἶναι τὰ ἐπὶ Χριστοῦ θελήματα· δυνατόν δέ ὥσπερ ἐκ τῶν δύο φύσεων ἔν τι σύνθετον λέγομεν, οὕτω καὶ ἐκ τῶν δύο φυσικῶν θελημάτων ἔν τι σύνθετον λέγειν· ἵνα καὶ οἱ δύο λέγοντες θελήματα, διὰ τὴν φυσικὴν τῶν ἐν Χριστῷ φύσεων διαφοράν, καὶ οἱ ἔν λέγοντες, διὰ τὴν ἄκραν ἔνωσιν, μηκέτι ψιλῶν λέξεων ἔνεκεν πρὸς ἀλλήλους διαφέρωνται· εἴπερ οὐκ ἐν ὀνόμασιν ἡμῖν, φησὶν ὁ μέγας ἐν θεολογίᾳ Γρηγόριος, ἡ ἀλήθεια, ἀλλ' ἐν πράγμασιν.

МАЕ: Ὁρᾷς ὅτι ἐκ τούτου πλανᾷσθε, ἐκ τοῦ πάντῃ ἀγνοῆσαι ὅτι αἱ συνθέσεις τῶν ἐν τῇ ὑποστάσει ὄντων, καὶ οὐ τῶν ἐν ἐτέρῳ,

такве претпоставке. Који каже, наима, да су природне воље Христове, он тиме, по теби, укида слободу сваког Христовог покрета; тако ће нужно бити да оно по природи вољно има неслободан покрет, а оно по природи лишено воље слободан. Биће, дакле, да ће не само Бог, који је изнад бића, већ и сва умствена и разумска бића, будући по природи вољна, имати неслободан покрет; а бездушна пак и безвољна, слободни. Ипак, блажени нас је Кирил, у трећем поглављу по питању Теодоритових тужби, одрешио од многих трудова, недвосмислено објавивши: *Нишѣна љриродно у умсѣвеној љприроди није неслободно*. А ово је слободно научити ономе који жели да се лати овога поглавља.

ПИР: Треба благоразумно прихвати-ти оно што је истински показано у расправи, наима, како је показано мноштвом добрих расуђивања да су Христове воље природне. Но, будући да оно што је из две природе једним сложеним називамо,³ није ли исто тако могуће назвати једним и оно што је из две природне воље, тако да се они који говоре да су две воље Христове, полазећи од разлике природа, као и они који говоре да је једна, полазећи од чврстог јединства, више међусобно не разликују празним речима, *јер није нам у речима истѣина*, како каже велики у богословљу Григорије, *већ у сѣварности*?

МАКСИМ: Видиш ли да је ту узрок ваше прелести? Наима, ви не знате да је у питању састављање ентитета у ипостаси, а

³ Ипостас Христова. У овоме се види, чини се, сва слабост Пировог богословља: неразликовање ипостаси и природе; на ово Св. Отац указује већ првом реченицом одговора. Признајући да су воље природне, Пир ипак и даље настоји на њиховом *љприродном* јединству и то тако што повлачи аналогију између *једносѣи* ипостаси и природа и њихових својстава. Наравно, ово само указује на монофизитску позадину његове теологије.

καὶ οὐκ ἰδίῳ λόγῳ θεωρουμένων, εἰσί. Καὶ τοῦτο κοινόν φρόνημα πάντων, καὶ τῶν ἕξω φιλοσόφων, καὶ τῶν τῆς Ἐκκλησίας θεοσόφων μυσταγωγῶν. Εἰ δέ τῶν θελημάτων σύνθεσιν λέγετε, καὶ τῶν ἄλλων φυσικῶν τὴν σύνθεσιν λέγειν ἐκβιασθήσεσθε· εἴπερ εὐσυνάρτητον τὸν τοῦ οἰκείου δόγματος λόγον δεῖξαι βούλεσθε, τουτέστι, τοῦ κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου, τοῦ ἀπεύρου καὶ τοῦ πεπερασμένου, τοῦ ἀορίστου καὶ τοῦ ὠρισμένου, τοῦ θνητοῦ καὶ τοῦ ἀθανάτου, τοῦ φθαρτοῦ καὶ τοῦ ἀφθάρτου, καὶ εἰς ἀτόπους ἐξενεχθήσεσθε ὑπολήψεις. Πῶς δέ τό ἐκ τῶν θελημάτων, θέλημα προσαγορευθήσεται; Οὐ γάρ δυνατόν τό σύνθετον τῇ τῶν συντεθειμένων ὀνομάζεσθαι προσηγορίᾳ. Ἦν οὕτω γε καὶ τό ἐκ τῶν φύσεων, φύσις, κατὰ τοὺς πάλαι αἰρετικούς προσαγορευθήσεται. Προσεπιτούτοις δέ καὶ πάλιν αὐτόν θελήμασι τοῦ Πατρός χωρίζετε, συνθέτῳ θελήματι σύνθετον καὶ μόνην χαρακτηρίσαντες φύσιν.

ΠΥΡ. Οὐδέν οὖν, καθάπερ αἱ φύσεις, καὶ τὰ αὐτῶν φυσικά εἶχε κοινόν;

ΜΑΞ. Οὐδέ, ἢ μόνην τὴν τῶν αὐτῶν φύσεων ὑπόστασιν. Ὡσπερ γάρ ὑπόστασις ἦν ὁ αὐτός ἀσυγχύτως τῶν αὐτῶν φυσικῶν.

ΠΥΡ. Τί οὖν οἱ Πατέρες, ὧν οἱ λόγοι νόμος καὶ κανὼν Ἐκκλησίας καθέστηκε, καὶ τὴν δόξαν, καὶ τὴν ὕβριν οὐκ εἶπον κοινήν; Ἔτερον γάρ, φησίν, ἐκεῖνο, ἐξ οὗ τῆς δόξης κοινόν· καὶ ἕτερον, ἐξ οὗ τό τῆς ὕβρεως.

ΜΑΞ. Τῷ τῆς ἀντιδόσεως τρόπῳ τοῦτο ἁγίοις εἴρηται Πατράσι. Πρόδηλον

не у чему другоме, те да се тако сједињења не разумевају по сопственом логосу. А ово је општа мисао свих, како нехришћанских философа, тако и богомудрих црквених мистагога. Ако говорите да је у питању састављање воља, бићете принуђени и да кажете да постоји састављање осталих природних својстава, ако пак хоћете да покажете ваш догмат целовитим. Ово, наиме, значи да постоји састављање створеног и нествореног, бесконачног и коначног, ограниченог и неограниченог, смртног и бесмртног, трулежног и нетрулежног; овако ћете доспети у недопустиве претпоставке. Како се, наиме, оно што је из воља може називати вољом? Није могуће да се састављено назива именом онога од чега је састављено. Тако би се онда и оно из природа називало природом, што би и било у складу са тврдњама старих јеретика. Овоме још додајмо да га [Христа] тако, будући да су им воље различите, одвајате од Оца; наиме, састављањем воље и саму сте природу састављеном одредили.

ПИР: Зар онда не само природе, већ и њихова својства, ништа заједничко немају?

ΜΑΞΙΜ: Ништа, до саме ипостаси истих природа. Христос, наиме, беше ипостас његових природа без сливања.

ПИР: А шта онда са оцима? Њихове су речи постављене за закон и правило Цркве; зар они не рекоше да су слава и понижење општа [стварност Христова]? Друго је, вели, оно из чега је ойшћоси славе, а груго из чега је ойшћоси йонижења.

ΜΑΞΙΜ: Ово свети оци рекоше на начин размене.⁴ Јасно је да где је разме-

⁴ ἀντίδωσις ἰδιωμάτων; communicatio idiomatum.

δέ ὡς ἡ ἀντίδοσις ἑνός οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ δύο, καί ἀνίσων· κατ' ἐπαλλαγὴν, τὰ φυσικῶς ἑκατέρῳ μέρει τοῦ Χριστοῦ προσόντα, κατὰ τὴν ἄρρητον ἔνωσιν θατέρων πεπονημένων (=0297=) χωρὶς τῆς θατέρου μέρους πρὸς τό ἕτερον κατὰ τὸν φυσικὸν λόγον μεταβολῆς καὶ συμφύρσεως. Εἰ οὖν τῷ τῆς ἀντιδόσεως τρόπῳ κοινόν λέγεις τό θέλημα, οὐχ ἓν, ἀλλὰ δύο λέξεις τὰ θελήματα· καὶ περιετράπη σοι πάλιν τό σοφόν εἰς ἐκεῖνο, ἐξ οὗ φυγεῖν ἐσπούδασας.

ΠΥΡ. Τί οὖν; Οὐ νεύματι τοῦ ἐνωθέντος αὐτῇ Λόγου ἢ σάρξ ἐκινεῖτο;

ΜΑΞ. Διαιρεῖς τὸν Χριστόν, οὕτω λέγων. Νεύματι γάρ αὐτοῦ ἐκινεῖτο καὶ Μωϋσής, καὶ Δαβὶδ, καὶ ὅσοι τῆς θείας ἐνεργείας χωρητικοί, τῇ ἀποθέσει τῶν ἀνθρωπίνων καὶ σαρκικῶν ιδιωμάτων γεγόνασιν. Ἡμεῖς δέ τοῖς ἁγίοις Πατράσιν, ὡς ἐν ἅπασιν, κἂν τούτῳ ἐπόμενοι, φαμέν, ὅτιπερ αὐτός ὁ τῶν ὅλων Θεός, ἀτρέπτως γενόμενος ἄνθρωπος, οὐ μόνον ὡς Θεός ὁ αὐτός καταλλήλως τῇ αὐτοῦ θεότητι ἤθελεν, ἀλλὰ καὶ ὡς ἄνθρωπος ὁ αὐτός καταλλήλως τῇ αὐτοῦ ἀνθρωπότητι. Εἰ γάρ ἐξ οὐκ ὄντων τὰ ὄντα γενόμενα, καὶ τοῦ ὄντος, οὐ τοῦ μὴ ὄντος ἔχουσι ἀνθεκτικὴν δύναμιν· ταύτης δὲ κατὰ φύσιν ἰδιὸν ἢ πρὸς τὰ συστατικά ὁρμή, καὶ πρὸς τὰ φθαρτικά ἀφορμή· ἄρα καὶ ὁ ὑπερούσιος Λόγος, ἀνθρωπικῶς οὐσιωθείς, ἔσχε καὶ τοῦ ὄντος τῆς αὐτοῦ ἀνθρωπότητος τὴν ἀνθεκτικὴν δύναμιν· ἥς τὴν ὁρμὴν καὶ ἀφορμὴν θέλων δι' ἐνεργείας ἔδειξε· τὴν μὲν ὁρμὴν ἐν τῷ τοῖς φυσικοῖς καὶ ἀδιαβλήτοις τοσοῦτον χρῆσασθαι, ὡς καὶ μὴ Θεόν τοῖς ἀπίστοις νομίζεσθαι· τὴν δὲ ἀφορμὴν ἐν τῷ

на, нема једног, већ два, и то неједнака; по узајамности, а ово важи за оба Христова дела, природна својства једног бивају по неизрецивом јединству и својствима другог, без промене и смешања у шта друго, по логосу природе одговарајућег дела. Тако, ако вољу називаш заједничком на начин размене, рећи ћеш да није једна, већ две; тако ти се мудровање опет обрати у оно из чега си се трудио избећи.

ПИР: Шта, дакле? Зар се тело није покретало заповешћу сједињеног му Логоса?

МАКСИМ: Тако говорећи делиш Христа; наиме, заповешћу његовом се кретаху и Мојсеј и Давид, и сви који су постали заједничарима божанске енергије свлачењем човечанских и плотских својстава. А ми, као и у свему, и у овоме следећи светим оцима, велимо да будући да је сам Бог свега, непроменљиво поставши човек, не само исти као Бог у складу са својим божанством био вољан, већ исти и као човек у складу са својим човештвом. Јер ако бића постала из небића имају тежећу силу бића а не небића, а ове је по природи својство наклон ка састављању а отклон од распадања, тако и надсушттаствени Логос, узевши човечанску суштину, имаше и тежећу силу његовог човештва, које наклон и отклон кроз енергију изволивши показа; наклон у коришћењу природним и непорочним енергијама, тако да су зато неверујући могли говорити како није Бог; отклон

καιρῷ τοῦ πάθους, ἐκουσίως τὴν πρὸς τὸν θάνατον συστολὴν ποιήσασθαι. Τί οὖν τῶν ἀτόπων ἢ τοῦ Θεοῦ πέπραχεν Ἐκκλησία, μετὰ τῆς ἀνθρωπίνης αὐτοῦ καὶ κτιστῆς φύσεως, καὶ τοὺς δημιουργικῶς αὐτῇ παρ' αὐτοῦ ἐντεθέντας ἐν αὐτῷ ἀνελλιπῶς ὁμολογοῦσα λόγους, ὧν καὶ ἄνευ εἶναι τὴν φύσιν ἀδύνατον;

ΠΥΡ. Εἰ φυσικῶς ἡμῖν πρόσεστιν ἡ δειλία, τῶν διαβεβλημένων δέ αὕτη, ἄρα καθ' ὑμᾶς φυσικῶς ἡμῖν ἔγκειται τὰ διαβεβλημένα, ἥγουν ἡ ἀμαρτία.

ΜΑΞ. Πάλιν ἐκ τῆς ὁμωνυμίας ἑαυτόν, οὐ τὴν ἀλήθειαν παραλογίζη. Ἔστι γάρ καὶ κατὰ φύσιν καὶ παρά φύσιν δειλία· καὶ κατὰ φύσιν μὲν δειλία ἐστὶ, δύναμις κατὰ συστολὴν τοῦ ὄντος ἀνθεκτικῇ· παρά φύσιν δέ, παράλογος συστολή. Τὴν οὖν παρά φύσιν ὁ Κύριος, ἅτε δι' ἐκ προδοσίας οὖσαν λογισμῶν, ὅλως οὐ προσήκατο· τὴν δέ κατὰ φύσιν, ὡς τῆς ἐνυπαρχούσης τῇ φύσει ἀντιποιητικῆς τοῦ εἶναι δυνάμεως ἐνδεικτικῆς, θέλων δι' ἡμᾶς, ὡς ἀγαθός, ἐδέξατο. Οὐ γάρ προσηγείται ἐν τῷ Κυρίῳ καθάπερ ἐν ἡμῖν, τῆς θελήσεως τὰ φυσικά· ἀλλ' ὥσπερ πεινάσας ἀληθῶς, καὶ διψήσας, οὐ τρόπῳ τῷ καθ' ἡμᾶς ἐπεινάσεν καὶ ἐδίψησεν, ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ ἡμᾶς· ἐκουσίως γάρ· οὕτω καὶ δειλιάσας ἀληθῶς, οὐ καθ' ἡμᾶς, ἀλλ' ὑπὲρ ἡμᾶς ἐδειλίασε. Καὶ καθόλου φάναι, πᾶν φυσικόν (=0300=) ἐπὶ Χριστοῦ, συνημμένον ἔχει τῷ κατ' αὐτό λόγω καὶ τὸν ὑπὲρ φύσιν τρόπον ἵνα καὶ ἡ φύσις διὰ τοῦ λόγου πιστωθῇ, καὶ ἡ οἰκονομία διὰ τοῦ τρόπου.

ΠΥΡ. Οὐκοῦν ἵνα τὴν λεπτὴν ταύτην, καὶ τοῖς πολλοῖς δύσληπτον τεχνολογίαν

пак у време страдања, када слободно показује стрепњу од смрти. Шта је дакле неприлично учинила Црква исповедајући са човечанском и створеном природом и логосу при стварању од Господа њој савршено усађене без којих је и немогуће постојање природе?

ПИР: Ако нам је страх по природи својствен, а исти долази од порочних природних својстава, онда су нам, по вама, природни и пороци, тј. грех.

МАКСИМ: Опет се вараш полазећи од једноименитости и не достижеш истину. Постоји, наиме, природни и противприродни страх; природни је страх сила по стрепњи тежећа ка бићу; противприродни страх је противразумна стрепња. Кад је у питању противприродни страх који долази услед напуштања расуђивања, он Господу у потпуности беше стран; природни пак, будући сапостојећи природи као израз одбрамбене силе бића, изволевши нас ради, као добар, показа. Но, код Господа није бивало као у нас – да извољењу претходи природна потреба; већ како заиста ожедне и огладне, не пијаше и не засити се попут нас, већ на начин који превазилази нас: слободно; тако исто, уплашивши се истински, није се бојао као ми, већ на начин изнад нас. И, уопште речено, све природно Христос има присутно и постојеће по одговарајућем логосу и на натприродан начин. Тако бива да се логоса ради верује природа, а икономија пак начина ради.

ПИР: Да бисмо дакле избегли из овог непотребног и многима непојмљивог ба-

ἐκφύγωμεν, Θεόν τέλειον τόν αὐτόν, καί ἄνθρωπον τέλειον ὁμολογήσωμεν, τά λοιπά πάντα ἐκκλίνοντες, ὡς τοῦ τελείου τά φυσικά παρ' ἑαυτῷ συνεμφαίνοντος.

ΜΑΞ. Εἰ τό λέγειν τὰς φύσεις ἄνευ τῆς ἐκάστη προσούσης ιδιότητος, ἢ Θεόν τέλειον καί ἄνθρωπον τέλειον τόν Χριστόν, ἄνευ τῶν τῆς τελειότητος γνωρισμάτων, ἀπηρτισμένης κατὰ σέ εὐσεβείας ἐστί, ἀναθεματιζέσθωσαν αἱ σύνοδοι, καί πρό τούτων, οἱ Πατέρες· οὐ μόνον τὰς φύσεις, ἀλλά καί τήν ἐκάστης φύσεως ιδιότητα, ὁμολογεῖν ἡμῖν νομοθετήσαντες· καί οὐ μόνον Θεόν τέλειον καί ἄνθρωπον τέλειον τόν αὐτόν, ἀλλά καί τῆς τελειότητος τά γνωρίσματα, τουτέστιν, ὁρατόν καί ἀόρατον τόν αὐτόν καί ἕνα λέγοντες, θνητόν καί ἀθάνατον, φθαρτόν καί ἀφθαρτον, ἁπτόν καί ἀναπῆ, κτιστόν καί ἄκτιστον· καί κατ' αὐτήν τήν εὐσεβῇ ἔννοϊαν, καί δύο εὐσεβῶς θελήματα τοῦ αὐτοῦ καί ἐνός ἐδογματίσαν, οὐ μόνον διά τοῦ ὠρισμένου ἀριθμοῦ τῶν δύο, ἀλλά καί δι' ἀντωνυμίας τοῦ ἄλλο καί ἄλλο· καί δι' ἀναλογίας τοῦ θεῖον εἰπεῖν καί ἀνθρώπινον. Οὐ γάρ ἐνὶ τρόπῳ ἢ τοῦ ἀριθμοῦ περιορίζεται φύσις.

ΠΥΡ. Εἰ οὐ δυνατόν ἐστί τὰς φωνάς ταύτας λέγεσθαι διά τήν τῶν αἰρετιζόντων ἐπήρειαν, ἀρκεσθῶμεν κἀν μόνοις τοῖς συνοδικῶς εἰρημένοισ· καί μήτε ἕν, μήτε δύο εἴπωμεν τά θελήματα.

ΜΑΞ. Εἰ τά συνοδικῶς καί μόνον εἰρημένα χρή ὁμολογεῖν, οὔτε τήν μίαν τοῦ Θεοῦ Λόγου φύσιν σεσαρκωμένην, περιεκτικήν πάσης τῆς τοῦ μυστηρίου οὐσαν εὐσεβείας, χρή λέγειν, συνοδικῶς οὐκ ἐκπεφωνημένην.

вљења речима, као Бога савршеног истог и човека савршеног исповедимо, отклањајући се од свега осталог; наиме, одређењем „савршени“ обухваћена су сва природна својства.

МАКСИМ: Ако говориш о природама без својства које припада свакој природи, тј. о Христу као савршеном Богу и савршеном човеку, а без ознака савршенства, онда је по теби благочестиво да се анатемишу сабори, а пре ових и оци, који су нам озаконили да исповедамо не само природе, већ и својство сваке природе; и не само да истог Христа исповедамо Богом савршеним и човеком савршеним, већ и знаке ових савршенстава, тј. говорећи да је један и исти видљив и невидљив, смртан и бесмртан, трулежан и нетрулежан, додирљив и недодирљив, створен и нестворен; а по истој, дакле, благочестивој замисли, они учинише догматом и постојање две воље једног и истог, и то не само бројно, већ и по имену, као две различите, а оне се по аналогiji називају вољама божанства и човештва. Природа се, наиме, бројно не описује на један начин.

ПИР: Но, ако није могуће говорити ове речи услед оних који су у јереси, останимо само при ономе што су рекли сабори, па да тако не кажемо нити да је једна, нити да су две воље.

МАКСИМ: Ако треба исповедати само оно што је саборски изречено, тада, будући да није саборски изречено, не треба говорити ни „једна оваплоћена природа Бога Логоса“, а то је одредба која обухвата

Плὴν ὅτι καὶ οὕτω ταῖς φύσεσι καὶ τοῖς αὐτῶν ἰδιώμασι καὶ τὰ θελήματα συνομολογεῖν βιασθήσεσθε. Εἰ γάρ τὰ φυσικῶς προσόντα ταῖς φύσεσι τοῦ Χριστοῦ, ἰδιώματα αὐτῶν εἶναι λέγετε, φυσικῶς δέ ἑκατέρᾳ αὐτοῦ φύσει τό θέλειν ἐμπέφυκεν, ἄρα μετὰ τῶν ἄλλων φυσικῶν ἰδιωμάτων, καὶ τὰ θελήματα ταῖς φύσεσι συνομολογεῖν ἀναγκασθήσεσθε. Ἄλλως τε δέ, εἰ αἱ σύνοδοι ἐπὶ τῇ τοῦ ἑνὸς θελήματος φωνῇ καὶ Ἀπολινάριον καὶ Ἄρειον ἀνεθεμάτισαν, ἑκατέρου αὐτῶν ταύτῃ πρὸς σύστασιν τῆς ἰδίας αἰρέσεως ἀποχρησαμένου τοῦ μὲν, ὁμοούσιον τῷ Λόγῳ διὰ τούτου τὴν σάρκα βουλομένου δεῖξαι τοῦ δέ, ἑτεροούσιον τὸν Υἱὸν πρὸς τὸν Πατέρα εἰσαγαγεῖν ἀγωνιζομένου, πῶς εὐσεβεῖν ἡμᾶς δυνατόν, τὰς ἐναντίας τοῖς αἰρετικοῖς φωνάς οὐχ ὁμολογοῦντας; Ἡ δέ πέμπτη σύνοδος, ἵνα πάντα παραλίπω, θεσπίσασα αὐτολεξεῖ, Πάντα τὰ τῶν ἁγίων Ἀθανασίου, καὶ Βασιλείου, καὶ Γρηγορίων, καὶ ἄλλων τινῶν προσδιωρισμένως ἐγκρίτων [ἐκκρίτων] (=0301=) διδασκάλων συντάγματα, ἐν οἷς καὶ τὰ δύο ἔγκεινται θελήματα, δέχεσθαι, καὶ δύο παραδεδώκασιν θελήματα.

ΠΥΡ. Καὶ οὐ δοκεῖ σοι, τὰς τῶν πολλῶν πλήττειν ἀκοάς, τό φυσικόν θέλημα λεγόμενον;

ΜΑΞ. Ὑπεξαίρουμένης τῆς θείας, πόσα εἶδη ζωῆς ἐν τοῖς οὖσιν εἶναι λέγεις;

ΠΥΡ. Αὐτός εἰπέ.

ΜΑΞ. Τρία εἶδη ζωῆς εἰσιν.

сву тајну побожности. Да не помињем што ћете и тако бити приморани да са природама и њиховим својствима исповеда-те и воље. Јер ако се оно што природно припада природама Христовим назива својствима њиховим, а природно свака од његових природа има урођено вољу, онда је нужно да са осталим природним свој-ствима и воље исповедате. А поред тога, ако сабори због одређења о једној вољи предадоше анатели Аполинарија и Арија, који су се њиме користили за подржавање сопствених јереси, наиме, један не би ли тиме показао да је Логосу једносушно те-ло, а други борећи се да уведе синовљеву другосушност од Оца, како нам је могуће да будемо благочестиви а да не исповеда-мо супротне речи од јеретика? Ако Пети сабор, да све остало оставимо по страни, богодолично вели да следи: *Све сасτiαве свειτiοi Αἰῳανасије, Βасилија и оба Γριγο-ριја, као и групiх избраних учииτeља* – а у овима се помињу две воље, онда је јасно да су нам [сабори] предали и учење о две воље.

ПИР: Зар ти се не чини да многима пара уши називање воље природном?

МАКСИМ: Изузев божанског, шта велиш, какве врсте живота постоје у бићима?

ПИР: Сам реци.

МАКСИМ: Три су врсте живота.

ΠΥΡ. Ποῖα ταῦτα;

ΠΙΡ: Какве су то врсте?

ΜΑΞ. Ἡ φυτική, ἡ αἰσθητική, ἡ νοερά.

ΜΑКСИМ: Вегетативни, чулни и умни.

ΠΥΡ. Οὕτως ἔχει.

ΠΙΡ: Тако је.

ΜΑΞ. Ἐπειδὴ δέ ἕκαστον λόγῳ τινὶ δημιουργίας τῶν ἄλλων διακρίνεται, τίς ὁ διακριτικός καὶ ἰδιάζων ἕκαστου εἶδους λόγος;

ΜΑКСИМ: Како је свака врста различита од других по некаквом творбеном логосу, који је логос [начело] различитости и посебности сваке врсте живота?

ΠΥΡ. Καὶ τοῦτο εἰπεῖν σε ἀξιῶ.

ΠΙΡ: И ово приличи да ти кажеш.

ΜΑΞ. Τῆς μέν φυτικῆς ἴδιον ἡ θρεπτική, καὶ αὐξητική, καὶ γεννητική κίνησις· τῆς δέ αἰσθητικῆς, ἡ καθ' ὁρμήν κίνησις· τῆς δέ νοεράς, ἡ αὐτεξούσιος.

ΜΑКСИМ: Вегетативне је покрет храњења, раста и рађања; чулне је покрет по наклоности, умне је самовласни покрет.

ΠΥΡ. Πάνυ εὐκρινῇ καὶ ἀσύγχυτον τὴν τῆς ἕκαστου εἶδους ζωῆς παρέστησας ιδιότητα.

ΠΙΡ: Потпуно благорасудно си и јасно изложио својство сваке врсте живота.

ΜΑΞ. Εἰ εὐκρινῆς καὶ ἀσύγχυτος ἡ ἕκαστου ἐδείχθη [εἶδους] ιδιότητος, πάλιν ζητῶ, εἰ κατὰ φύσιν πρόσεστι τῇ φυτικῇ ἡ θρεπτική, καὶ αὐξητική, καὶ γεννητική κίνησις· καὶ τῇ αἰσθητικῇ, ἡ καθ' ὁρμήν.

ΜΑКСИМ: Ако је благорасудно и јасно показано својство сваке врсте, поново ћу испитати да ли је по природи вегетативној врсти својствен покрет храњења, раста и рађања, а чулној пак по наклоности?

ΠΥΡ. Κατὰ φύσιν ἀναμφιβόλως.

ΠΙΡ: Недвосмислено је по природи.

ΜΑΞ. Οὐκοῦν καὶ τῇ νοερά ἀκολούθως ἡ αὐτεξούσιος κίνησις.

ΜΑКСИМ: Следствено томе је и умном животу по природи својствен самовласни покрет.

ΠΥΡ. Καὶ τοῦτο πάνως δώσει ὁ ἀκόλουθα ταῖς οἰκείαις ἀρχαῖς δογματίζων.

ΠΙΡ: И ово ће свакако прихватити онај који догматизује у складу са поменутиим начелима.

ΜΑΞ. Εἰ οὖν κατὰ φύσιν πρόσεστι τοῖς νοεροῖς ἡ αὐτεξούσιος κίνησις, ἄρα πᾶν

ΜΑКСИМ: Ако је дакле умнима по природи својствен самовласни покрет,

νοερόν καί φύσει θελητικόν. Θέλησιν γάρ τό αὐτεξούσιον ὁ μακάριος ὠρίσατο Διάδοχος ὁ Φωτικῆς εἶναι. Εἰ δέ πᾶν νοερόν καί φύσει θελητικόν, γέγονε δέ ὁ Θεός Λόγος σὰρξ ἀληθῶς καί λογικῶς τε καί νοερώς ἐψυχωμένη, ἄρα καί καθ' ὃ ἄνθρωπος, οὐσιωδῶς ὁ αὐτός ἦν θελητικός. Εἰ δέ τοῦτο, οὐκ ἄρα τὰς τῶν εὐσεβῶν ἀκοάς πλήττει λεγόμενον τό φυσικόν θελημα, ἀλλὰ τὰς τῶν αἰρετιζόντων.

ΠΥΡ. Ἐγὼ μὲν ἤδη ἐν τοῖς φθάσαι ἐπέισθην, φυσικά εἶναι τὰ ἐπὶ Χριστοῦ θελήματα· καί περὶ τούτου ἐτέραν οὐκ ἐπιζητῶ ἀποδείξιν. Οὐχ ἦττον γάρ τῶν θεωδῶς ἐκπεφασμένων, αὐτὴν τῶν ὄντων τὴν φύσιν ὁ λόγος μαρτυροῦσαν ἔδειξε, ὡς καταλλήλως ταῖς ἐαυτοῦ φύσεσιν ὁ αὐτός θέλων ἦν, εὐδοκῶν μὲν ὡς Θεός, ὑπακούων ὡς ἄνθρωπος, καί ὅτι κατάλληλα πάντως τὰ φυσικά θελήματα ταῖς φύσεσιν. Ἄναρχον μὲν τῆς ἀνάρχου, καί τῆς ἡργμένης ἡργμένον· καί ὅτι οὐ δυνατόν εἰς ἓν θέλημά ποτε συμπεσεῖν ἀλλήλοις, κἂν ἐνός καί τοῦ αὐτοῦ εἰσιν, ὥσπερ καί αἱ φύσεις, τό ἄναρχον καί τό ἡργμένον, τό ἄκτιστον καί τό κτιστόν, τό ποιῆσαν καί τό ποιηθέν, τό (=0304=) ἄπειρον καί τό πεπερασμένον, τό θεῶσαν καί τό θεωθέν. Οἱ δέ ἐν τῷ Βυζαντίῳ, ἔτι πρὸς τὰ φυσικά θελήματα ἀντιστατοῦντες, κατ' οἰκείωσιν φασιν εἰρηκεῖναι τοὺς Πατέρας ἔχειν τὸν Κύριον τό ἀνθρώπινον θέλημα.

ΜΑΞ. Ἐπειδὴ αὐτός τῆς τοιαύτης αὐτῶν θαυμαστῆς καί λαμπρᾶς καθηγήσω παιδεύσεως· κατὰ ποίαν οἰκείωσιν τοῦτό φασιν; Ἄρα τὴν οὐσιώδη, καθ' ἣν τὰ φυσικῶς

следи и да је свако умствено биће природом и вољно. Јер управо је вољење оно што је самовласно, како је одредио блажени Дијадок Фотички. Ако је све умно природом и вољно, а Бог Логос је постао плот одушевлеена истински разумно и умствено, следи и да је као човек исти суштински био вољан. Ако је дакле тако, неће благочестивима парати уши када се каже да је воља природна, већ јеретичима.

ПИР: До сада сам већ убедијен да су Христове воље природне, и о овоме не тражим више доказа. Јер поред онога што је богородично показано, у беседи је приведена за сведока и сама природа бића, те је тако показано како у складу са својим природама исти беше вољан, благоволећи као Бог и будући послушан као човек, те да су природне воље увек одговарајуће природама. Беспочетна је наиме од беспочетне и почета од почете; није могуће да се икада у једну вољу међусобно саставе, иако су обе воље једнога и истог, као што су и природе – једна је наиме беспочетно, друга почето, једна створено, друга нестворено, једна творачко, друга створено, једна бесконачно, друга ограничено, једна обојујуће, друга обожено. А који се у Византиону још увек противе природности воља наводе оце који су рекли да по усвојењу Господ има човечанску вољу.

МАКСИМ: Будући да се и сам држим овог њиховог [отачког] чудесног и јасног учења,⁵ реци ми, по каквом усвојењу vele да је ово? Да ли је по суштинском, по коме

⁵ Латински и бугарски превод који су нам били на располагању преводе овај део реченице другачије: *quandoquidem ipse ejusmodi admirabilis ac splendidae disciplinae dux auspexque fuisti.*

προσόντα ἕκαστος ἔχων, διὰ τὴν φύσιν οἰκείουται· ἢ τὴν σχετικὴν, καθ' ἣν φιλικῶς τὰ ἀλλήλων οἰκείουμεθα καὶ στέργομεν, μηδὲν τούτων αὐτοὶ ἢ πάσχοντες, ἢ ἐνεργοῦντες;

ПУР. Τὴν σχετικὴν δολονότι.

ΜΑΞ. Οὐκοῦν πρὶν τούτου δεῖξαι τό ἄτοπον, δικαιότερον ἂν εἶη ἀκριβέστερον ἐξετάσει, εἴ τε φύσει θελητικός ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος, εἴ τε καὶ μή. Τούτου γάρ δεικνυμένου, σαφέστερον γενήσεται τῆς τοιαύτης αἰρέσεως τό βλάσφημον.

ПУР. Εἰ δοκεῖ, τοῦτο ἐξετάσωμεν.

ΜΑΞ. Ἀδίδακτα εἶναι τὰ φυσικά, οὐ μόνον οἱ λόγῳ τὴν φύσιν διασκεψάμενοι, καὶ τῶν πολλῶν διαφέροντες ἔφασαν, ἀλλὰ καὶ ἡ τῶν χυδαιότερων συνήθεια. Εἰ δέ τὰ φυσικά ἀδίδακτα, ἀδίδακτον δέ ἔχομεν τό θέλει· οὐδεὶς γάρ ποτε θέλειν διδάσκεται· ἄρα φύσει θελητικός ὁ ἄνθρωπος. Καὶ πάλιν, εἰ φύσει λογικός ὁ ἄνθρωπος· τό δέ φύσει λογικόν καὶ φύσει αὐτεξούσιον· τό γάρ αὐτεξούσιον, κατὰ τοὺς Πατέρας, θέλησίς ἐστιν· ἄρα φύσει θελητικός ὁ ἄνθρωπος. Καὶ πάλιν, εἰ ἐν τοῖς ἀλόγοις ἄγει μὲν ἡ φύσις· ἄγεται δέ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἐξουσιαστικῶς κατὰ θέλησιν κινουμένη· ἄρα φύσει θελητικός ὁ ἄνθρωπος. Καὶ πάλιν, εἰ κατ' εἰκόνα τῆς μακαρίας καὶ ὑπερουσίου Θεότητος ὁ ἄνθρωπος γεγένηται· αὐτεξούσιος δέ φύσει ἡ θεία φύσις· ἄρα καὶ ὁ ἄνθρωπος, ὡς αὐτῆς ὄντως εἰκόν, αὐτεξούσιος τυγχάνει φύσει· εἰ δέ αὐτεξούσιος φύσει, θελητικός ἄρα φύσει ὁ ἄνθρωπος· εἴρηται γάρ ἡδη, ὡς τό αὐτεξούσιον θέλησιν ὠρίσατο

свако ко има природна својства, има их због природе, или пак по односном, по коме по наклоности прихватамо и љубимо својства једни других, а да сами притом нити подносимо нити деламо шта од њих?

ПИР: Јасно је да је по односном.

МАКСИМ: Но, добро; пре него што се покаже неприличност овакве тврдње, праведније би било да се тачније испита да ли је природом човек вољан, или не. Када се ово покаже, постаће очигледнијом хулноост овакве јереси.

ПИР: Ако тако желиш, испитајмо и то.

МАКСИМ: Природна су својства ненаучена; овако не мисле само они који природу размотрише разумом – ови су мањина, већ је то уобичајено мишљење и мноштва простијих људи. Ако су, дакле, природна својства ненаучена, онда и то што смо вољни имамо ненаучено – нико се наима не учи како да има вољу – већ је човек природом вољан. И поново, ако је природом разуман човек, а природом разумно је и природом самовласно, а оно што је самовласно је по оцима вољење, биће и да је природом вољан човек. И поново, ако неразумна бића води њихова природа, водиће и у човеку самовласно покретаном, па ће опет бити да је човек природом вољан. И поново, ако је човек постао по образу блаженог и надсушног божанства, а природом је самовласна божанска природа, наћи ће се да је и човек, будући истинским образом ове, природом самовластан, а ако је човек природом самовластан, биће и вољан природом; већ је, наима, речено да су оци вољење одредили као оно само-

οί Πατέρες. Ἔτι τε, οὐ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐνυπάρχει τό θέλειν· καί οὐ τοῖς μὲν ἐνυπάρχει, τοῖς δέ οὐκ ἐνυπάρχει· τό δέ κοινῶς πᾶσιν ἐνθεωρούμενον φύσιν χαρακτηρίζει ἐν τοῖς ὑπ' αὐτό ἀτόμοις· ἄρα φύσει θελητικός ὁ ἄνθρωπος.

ΠΥΡ. Δέδεικται διά πλείονων φύσει θελητικός ὢν ὁ ἄνθρωπος.

ΜΑΞ. Τούτου οὖν περιφανῶς δειχθέντος, διασκεψώμεθα, ὡς ἀνωτέρω ὑπεθέμεθα, καί τῆς αὐτῶν προτάσεως τό ἄποπον.

ΠΥΡ. Διασκεψώμεθα.

ΜΑΞ. Εἰ φύσει θελητικός ὁ ἄνθρωπος, ὡς δέδεικται, (=0305=) κατ' αὐτούς δέ κατά τήν ἐν ψιλῇ σχέσει οἰκείωσιν τό ἀνθρώπινον θέλημα εἶχεν ὁ Χριστός, ἀνάγκη αὐτοῦς, εἴπερ ταῖς οἰκείαις ἀρχαῖς στοιχοῦσι, καί τά ἄλλα ἡμῖν φυσικά μετ' αὐτοῦ· φημί δὴ τοῦ κατὰ φύσιν θελήματος· κατ' οἰκείωσιν ψιλὴν λέγειν· καί εὐρεθήσεται αὐτοῖς ἡ τῆς ὅλης οἰκονομίας θεωρία καί μῆσις, κατὰ φαντασίαν λαμβανομένη. Ἐπειτα, εἰ ἡ ψῆφος Σεργίου, οὐ τοὺς πῶς, ἀλλὰ τοὺς ἀπλῶς δύο θελήματα εἰπόντας ἀνεθεμάτισε· λέγουσι δέ οὗτοι δύο, καὶν εἰ ἐσφαλμένως, διά τήν οἰκείωσιν· ἄρα οἱ ταύτης προϊστάμενοι, τῷ κατ' αὐτῶν συνηγοροῦσιν ἀναθέματι. Καί πάλιν, εἰ, κατά τήν ὑπ' αὐτῶν διεκδικουμένην πρότασιν, τοῖς θελήμασι πρόσωπα συνεισάγονται· ἄρα δύο θελήματα λέγοντες, καί εἰ ἐσφαλμένως, διά τήν οἰκείωσιν, ὡς εἴρηται, καί τά συνεισαγόμενα αὐτοῖς, κατά τήν τοιαύτην πρότασιν, λέξουσιν

власно. Још к томе, ако у свима људима постоји вољност, дакле, није да у некима постоји, а у некима не постоји, а оно што се у свима заједно сагледава означава природу која постоји у јединкама које су од исте, биће да је природом вољан човек.

ПИР: Показано је мноштвом доказа да је човек природом вољан.

МАКСИМ: Пошто је то јасно показано, испитајмо, као што смо раније наумили, у чему је неприличност њихове претпоставке.

ПИР: Испитајмо.

МАКСИМ: Ако је, као што је показано, човек природом вољан, а по њима је пак Христос имао људску вољу по усвојењу у простом односу, онда ће бити приморани, ако се држе сопствених начела, да кажу како је и наша друга природна својства поред овога, велим воље по природи, имао по простом усвојењу; тако ће се наћи да увид и учење о свеколикој икономији долази по чистој машинији. Затим, ако Сергијев декрет није анатемисао одређење начина сједињења две воље већ просто оне који кажу да постоје две воље, а ови наине веле да су две, па макар и погрешно, тј. по усвојењу, биће и да су они због својих тврдњи предани анатеми. И поново, ако по претпоставци коју они заступају постојање воље подразумева лица, биће да ће они који веле да су две воље, иако, како је већ речено, то чине погрешно говорећи да су две по усвојењу, по овој претпоставци морати да са вољама уведу и њима одго-

πρόσωπα. Καί τίς οἶσει τήν εἰς δύο πρόσωπα τοῦ ἑνός κατατομήν;

ΠΥΡ. Τί οὖν οἱ Πατέρες; οὐχ ἡμέτερον εἶπον εἶναι, ὅπερ ὁ Χριστός ἐν ἑαυτῷ ἐτύπωσε θέλημα;

ΜΑΞ. Ναί, ἡμέτερον.

ΠΥΡ. Οὐκοῦν οὐ τό προσόν αὐτῷ φύσει διὰ τοῦ ἀνθρωπίνου ἐσήμαναν, ἀλλ' ὅπερ κατ' οἰκείωσιν ἀνεδέξατο.

ΜΑΞ. Ἐπειδή καί τήν ἡμετέραν φύσιν ὡσαύτως ἀνειληφέναι αὐτόν ἔφασιν, ἄρα κατ' αὐτούς καί αὐτήν τήν φύσιν κατ' οἰκείωσιν ψιλὴν ἔχων εὐρεθήσεται. Εἰ γάρ ἐκεῖνο ἀληθές, καί τοῦτο· εἰ δέ τοῦτο ψευδές, κακεῖνο.

ΠΥΡ. Τί οὖν; τό ἡμέτερον ἐν ἑαυτῷ τυπῶσαι εἰπόντες, τό αὐτῷ φύσει προσόν ἐσήμαναν;

ΜΑΞ. Ναί.

ΠΥΡ. Πῶς τοῦτό φῆς;

ΜΑΞ. Ἐπειδή ὁ αὐτός ὁλος ἦν Θεός μετὰ τῆς ἀνθρωπότητος, καί ὁλος ὁ αὐτός μετὰ τῆς θεότητος· αὐτός, ὡς ἄνθρωπος, ἐν ἑαυτῷ καί δι' ἑαυτοῦ τό ἀνθρώπινον ὑπέταξε τῷ Θεῷ καί Πατρί, τύπον ἡμῖν αὐτόν ἄριστον καί ὑπογραμμόν διδούς πρός μίμησιν, ἵνα καί ἡμεῖς πρός αὐτόν ὡς ἀρχηγόν τῆς ἡμῶν ἀφορώντες σωτηρίας, τό ἡμέτερον ἐκουσίως προσχωρήσωμεν τῷ Θεῷ, ἐκ τοῦ μηκέτι θέλειν παρ' ὃ αὐτός θέλει.

ΠΥΡ. Ἐκεῖνο οὐ προθέσει κακῇ καί πανουργίᾳ (=0308=) τινί τοῦτο εἶπον, ἀλλὰ βουλόμενοι τήν ἄκραν ἔνωσιν δηλώσαι.

варајућа лица. А ко ће допустити цепање једнога у два лица?

ПИР: А шта са оцима? Зар не рекоше да је Христос у себи обликовао нашу вољу?

МАКСИМ: Да, нашу.

ПИР: Онда је дакле не означише као својство његове природе по очо-вечењу, већ се показа као да је има по усвојењу.

МАКСИМ: Пошто исто тако рекоше и за његово узимање наше природе, наћи ће се по њима и да саму нашу природу по простом усвојењу има. Ако је пак ово тачно, и оно је; ако је пак нетачно, и оно је.

ПИР: Шта, дакле? Рекавши да је наше у себи обликовао, имали су у виду својство његове природе?

МАКСИМ: Да.

ПИР: Како тако говориш?

МАКСИМ: Пошто исти сав беше Бог са човештвом и исти сав човек са божанством, он је као човек у себи и кроз себе човечије покорио Богу и Оцу дајући нам собом најбољи образац и пример за подражавање, како бисмо и ми, погледајући на њега као зачетника спасења, слободно наше предали Богу тако што нећемо волети ништа противно његовој вољи.

ПИР: Али они који се држе поменутих речи не чине то полазећи од какве криве претпоставке или лукавства, већ хотећи да објасне потпуно сједињење.

ΜΑΞ. Εἰ τοῦτο τοῖς ἀπό Σεβήρου δοθῇ, οὐκ εὐλόγως λοιπόν, ὅσον πρὸς τό δοθέν λῆμμα, κάκεῖνοι λέξουσιν· ὅτι οὐ κακῇ προθέσει, ἢ πανουργίᾳ τινί, μίαν λέγομεν φύσιν, ἀλλὰ βουλόμενοι, καθάπερ καὶ ὑμεῖς, διὰ τοῦ ἐνός θελήματος, τὴν ἄκραν ἔνωσιν δι' αὐτῆς δεῖξαι; Τοῖς γάρ αὐτῶν κατ' αὐτῶν, ὃν τρόπον καὶ Δαβὶδ κατὰ τοῦ Γολιάθ, χρήσονται ὅπλοις. Ἰδοὺ ἔν [καὶ γάρ ἔν] θέλημα λέγοντες, ταῖς αὐταῖς ἐκείνοις καὶ ἐννοαῖς καὶ φωναῖς συμπίπτουσι. Πλὴν τοῦτο τό ἐν θέλημα, τί βούλονται ὀνομάζειν; δίκαιοι γάρ εἰσι τούτου τὴν προσηγορίαν δοῦναι.

ΠΥΡ. Γνωμικόν τοῦτό φασι.

ΜΑΞ. Οὐκοῦν, ἡ γνωμικόν καὶ παράγωγον· εἰ δέ παράγωγον, ἡ γνώμη, ὡς πρωτότυπον, οὐσία ἔσται.

ΠΥΡ. Οὐκ ἔστιν ἡ γνώμη οὐσία.

ΜΑΞ. Εἰ οὐσία οὐκ ἔστι, ποιότης ἐστί· καὶ εὐρεθήσεται ποιότης ἐκ ποιότητος· ὅπερ ἀδύνατον. Τί οὖν φασι τὴν γνώμην;

ΠΥΡ. Ἡ γνώμη οὐδέ ἕτερόν ἐστιν, ἢ ὅπερ ὁ μακάριος αὐτὴν ὠρίσατο Κύριλλος, ὅτι τρόπος ζωῆς.

ΜΑΞ. Ὁ τρόπος τῆς κατ' ἀρετὴν, φέρε εἰπεῖν, ἡ κακίαν ζωῆς, ἃρα ἐξ ἐπιλογῆς ἡμῖν πρόσσεστιν, ἢ οὐ;

ΠΥΡ. Ἐξ ἐπιλογῆς, πάντως.

ΜΑКСИМ: Када би ово рекао севи-ровцима (што би било неразумно), каква би ти корист од тога била? Јер и они би тада рекли: *не велимо њо кривој ѡреѡио-сѡавци или каквим лукавсѡвом да је јед-на ѡприрода, већ хоѡећи, као и ви кроз једну вољу, да овим укажемо на ѡѡиѡуно сједи-њење*. Биће да ће их [севиоровци] победити њиховим [монотелитским] оружјем, ка-ко је Давид учинио против Голијата.⁶ Јер види: који веле да је једна воља користе се истим појмовима и речима као и они [севиоровци]. Но, поред тога што је једна, хоће ли да кажу још нешто о њој? Нека буду праведни па нека кажу каква је ова воља.

ПИР: Веле да је гномичка.

ΜΑКСИМ: Ако је дакле гномичка, онда је и изведена. Ако је пак изведе-на, биће да је гноми, као оно из чега је [гномичка воља] изведена, суштина.

ПИР: Гноми није суштина.

ΜΑКСИМ: Ако није суштина, онда је каквоћа, па ће тако бити да је каквоћа од каквоће, што је немогуће. Шта даље ка-жеш за гноми?

ПИР: Гноми није ништа друго до, ка-ко је то одредио блажени Кирил, *начин живоѡа*.

ΜΑКСИМ: Дедер реци, да ли врлин-ски или зли начин живота зависи од избо-ра, или пак не?

ПИР: Свакако да зависи од избора.

⁶ I. Сам. 17, 51.

ΜΑΞ. Θέλοντες οὖν καὶ βουλευόμενοι ἐπιλεγόμεθα, ἢ ἀθελήτως καὶ ἀβουλεύτως;

ΠΥΡ. Ὁμολογουμένως θέλοντες καὶ βουλευόμενοι.

ΜΑΞ. Οὐκοῦν ἡ γνώμη οὐδέ ἕτερόν ἐστιν, ἢ ποιά θέλησις, σχετικῶς τινος ἢ ὄντος ἢ νομιζομένου ἀγαθοῦ ἀντεχομένη.

ΠΥΡ. Ὅρθῳς τὴν τοῦ πατρικοῦ ὅρου ἐποιήσω ἐξήγησιν.

ΜΑΞ. Εἰ ὁρθῳς ἡ τοῦ πατρικοῦ ὅρου ἐξάπλωσις γεγένηται, πρῶτον μὲν οὐ δυνατόν γνωμικόν λέγειν θέλημα. Πῶς γάρ ἐκ θελήματος θέλημα προελεθεῖν ἐνδέχεται; Ἐπειτα δέ καὶ γνώμην λέγοντες ἐπὶ Χριστοῦ, ὡς ἡ περὶ αὐτῆς ἔδειξε ζήτησις, ψιλόν αὐτόν δογματίζουσιν ἄνθρωπον, βουλευτικῶς διατιθέμενον καθ' ἡμᾶς, ἀγνοοῦντά τε καὶ ἀμφιβάλλοντα, καὶ ἀντικείμενα ἔχοντα· εἴπερ τις περὶ τῶν ἀμφιβαλλομένων, καὶ οὐ περὶ τοῦ ἀναμφιβόλου βουλευέται. Ἡμεῖς μὲν γάρ ἀπλῶς φύσει καλοῦ φυσικῶς ἔχομεν τὴν ὄρεξιν· τοῦ δέ πῶς καλοῦ πείραν διὰ ζητήσεως καὶ βουλῆς. Καὶ διὰ τοῦτο ἐφ' ἡμῶν καὶ γνώμη προσφυῶς λέγεται, τρόπος οὐσα χρήσεως, οὐ λόγος φύσεως· ἐπεὶ καὶ ἀπειράκις μετέβαλεν ἡ φύσις. Ἐπὶ δέ τοῦ ἀνθρωπίνου τοῦ Κυρίου, οὐ ψιλῶς καθ' ἡμᾶς ὑποστάντος, ἀλλὰ θεϊκῶς· Θεός γάρ ἦν (=0309=) ὁ δι' ἡμᾶς ἐξ ἡμῶν σαρκὶ πεφηνῶς, γνώμη λέγεσθαι οὐ δύναται. Αὐτό γάρ [αὐτῷ τῷ] τό εἶναι, ἡγουν, τό θεϊκῶς ὑποστῆναι, φυσικῶς καὶ τὴν πρὸς τό καλόν εἶχεν οἰκείωσιν, καὶ τὴν πρὸς τό κακόν ἀλλοτρίωσιν, καθῶς καὶ ὁ μέγας τῆς Ἐκκλησίας ὀφθαλμός Βασίλειος ἐν τῇ ἐρμηνείᾳ τοῦ

ΜΑКСИМ: Да ли онда будући вољни и разматрајући бирамо, или пак невољно и без разматрања?

ПИР: Будући вољни и разматрајући, јасно је.

ΜΑКСИМ: Онда дакле гноми није ништа друго до каква воља, која се испољава односно нечега, бића или чега одређеног добрим.

ПИР: Право си протумачио отачко одређење.

ΜΑКСИМ: Ако је право протумачено отачко одређење, онда најпре није могуће да воља буде гномичка. Како да се допусти да је оно што из воље произилази воља? Јер ако говоре да је Христос имао гноми, догматизују о њему, како је расправа о гноми показала, само као о човеку који је као и ми разматрањем разлучивао, незнајући, двоумио се и имао међусобно супротстављене мисли, пошто се разматрају двосмислености, а не недвосмислено. Јер ми једноставно природом имамо природну тежњу ка добром, а на који је начин пак то добро добро испитује се расправљањем и разматрањем. Стога се говори да је у нас гноми прирођена, будући начином употребе природе, а не њеним логосом, јер би у супротном природа била у непрестаној промени. А човештву се Христовом, будући да оно није просто на наш начин ипостазирано, већ божански, пошто је Бог постао телом ради нас један од нас, не може приписати гноми. А саме пак бићу што се божански ипостазирало је природно припадала склоност ка добру и отуђеност од зла, како и велико око Цркве Василије у тумачењу 44. псалма учећи вели: *А њо овоме је расу-*

μδ' ψαλμοῦ διδάσκων, ἔφη· «Κατά τοῦτο δέ ἐκλήψῃ καί τό Ἦσαῖα περί αὐτοῦ εἰρημένον, ὅτι Πρίν ἢ γινῶναι τό παιδίον, ἢ προελεσθαι πονηρά, ἐκλέξεται τό ἀγαθόν. Διότι πρίν ἢ γινῶναι τό παιδίον ἀγαθόν ἢ κακόν, ἀπειθεῖ πονηρία τοῦ ἐκλέξασθαι τό ἀγαθόν. Τό γάρ, πρίν ἢ, δηλοῖ ὅτι οὐ καθ' ἡμᾶς ζητήσας καί βουλευσάμενος, ἀλλά θεϊκῶς ὑποστάς, αὐτῷ εἶναι, τό ἐκ φύσεως εἶχεν ἀγαθόν.»

ΠΥΡ. Τί οὖν; φυσικαί εἰσιν αἱ ἀρεταί;

ΜΑΞ. Ναί, φυσικαί.

ΠΥΡ. Καί εἰ φυσικαί, διά τί μή ἐπίσης πᾶσιν ἐνυπάρχουσι τοῖς ὁμοφύεσι;

[ΜΑΞ. Πᾶσι τοῖς ὁμοφύεσιν ἐπίσης ἐνυπάρχουσι.]

ΠΥΡ. Καί πόθεν ἐν ἡμῖν τοσαύτη ἀνισότης;

ΜΑΞ. Ἐκ τοῦ μή ἐπίσης ἐνεργεῖν τά τῆς φύσεως. Ὡς εἴπερ πάντες ἴσως, ἐφ' ᾧ καί γεγόναμεν, ἐνηργοῦμεν τά φυσικά, μία ἄρα ἐδείκνυτο ἐν πᾶσιν, ὥσπερ ἡ φύσις, οὕτω καί ἀρετή, τό μᾶλλον καί ἥττον οὐκ ἐπιδεχομένη.

ΠΥΡ. Εἰ οὐκ ἐξ ἀσκήσεως ἡμῖν τά φυσικά πρόεισιν, ἀλλ' ἐκ δημιουργίας, ἡ δέ ἀρετή φυσική, πῶς πόνῳ καί ἀσκήσει τὰς ἀρετάς, φυσικάς οὐσας, κτώμεθα;

⁷ Јер љре неџо научи деџе одбациџи зло а изабрати добро, оставиће земљу, на коју се љадиш, два цара њезина (Ис 7, 16); у Септуагинти: јер љре неџо шџо је деџе љознало добро и лоше одбације зло како би изабрало добро; а земља које се дојиш биће љусџа љред лицем двојице царева.

дио и Исаија, о њему реченом: „Јер љре неџо шџо научи љознаџи зло, изабраће добро. Јер љре неџо шџо деџе љозна добро или зло, љрезире љоквареностџ како би изабрало добро“.⁷ А ово „љре неџо“ је јасно да значи како он није изабрао на нама својствџвен начин, расџравивши и размоџривши, већ је, бугући да му је иџостџас дожанска, добро имао [неџосредно] од љприроде.

ПИР: Шта, дакле? Врлине су природне?

МАКСИМ: Да, природне.

ПИР: Али, ако су природне, зашто онда код свих једноприродних нису и оне подједнако присутне?

[МАКСИМ: Али оне јесу подједнако присутне код свих једноприродних.]

ПИР: Откуда онда у нас таква неједнакост?

МАКСИМ: Отуда што се не дела у једнакој мери оно што је природно. Ако би сви једнако, пошто смо и једнако постали, делали што је природно, показала би се и врлина попут природе једном у свима, без разликовања мањег и вишег степена.

ПИР: Ако нам природна својства не припадају по подвигу већ стварању, те ако је врлина природна, како је онда могуће да трудом и подвигом стичемо врлине које су природне?

ΜΑΞ. Ἦ ἄσκησις, καὶ οἱ ταύτῃ ἐπόμενοι πόνοι, πρὸς τὸ μόνον διαχωρίσαι τὴν ἐμφυρεῖσαν δι' αἰσθήσεως ἀπάτην τῇ ψυχῇ ἐπενοήθησαν τοῖς φιλαρέτοις· οὐ πρὸς τὸ ἔξωθεν προσφάτως ἐπεισαγαγεῖν τὰς ἀρετάς· ἐκγείται γάρ ἡμῖν ἐκ δημιουργίας, ὡς εἴρηται· ὅθεν καὶ ἅμα τελείως διακριθῇ ἡ ἀπάτη, ἅμα καὶ τῆς κατὰ φύσιν ἀρετῆς τὴν λαμπρότητα ἐνδείκνυται ἡ ψυχῇ. Ὁ γάρ μὴ ἄφρων, φρόνιμος· καὶ ὁ μὴ δειλὸς ἢ θρασύς, ἀνδρεῖος· καὶ ὁ μὴ (=0312=) ἀκόλαστος, σώφρων· καὶ ὁ μὴ ἄδικος, δίκαιος. Κατὰ φύσιν δέ ὁ λόγος, φρόνησις ἐστὶ· καὶ τὸ κριτήριον, δικαιοσύνη, καὶ ὁ θυμός, ἀνδρεία· καὶ ἡ ἐπιθυμία, σωφροσύνη. Ἄρα τῇ ἀφαιρέσει τῶν παρά φύσιν, τὰ κατὰ φύσιν καὶ μόνον διαφαίνεσθαι εἶωθεν· ὥσπερ καὶ τῇ τοῦ ἰοῦ ἀποβολῇ, ἢ τοῦ σιδήρου κατὰ φύσιν αὐγῇ καὶ λαμπρότητι.

ΠΥΡ. Μεγίστη ἐντεῦθεν ἀναδέδεικται βλασφημία τοῖς γνώμην ἐπὶ Χριστοῦ λέγουσιν.

ΜΑΞ. Χρὴ μὴδέ τοῦτο παρελθεῖν ἀπαρασήμαντον, ὅτι πολύτροπον καὶ πολύσημον παρά τε τῇ ἀγίᾳ Γραφῇ καὶ τοῖς ἀγίοις Πατράσιν ἐστὶ τὸ τῆς γνώμης ὄνομα, ὡς τοῖς ἐπιμελῶς ἀναγινώσκουσι δῆλον ὑπάρχει. Ποτέ μὲν γάρ ἐπὶ παραινέσεως καὶ ὑποθήκης αὐτὸ φέρουσιν· ὡς ὅταν λέγῃ ὁ Ἀπόστολος· Περὶ δέ τῶν παρθένων ἐπιταγὴν Κυρίου οὐκ ἔχω· γνώμην δέ δίδωμι· ποτέ δέ ἐπιβουλῆς, ἥνίκα ὁ μακάριος Δαβὶδ· Ἐπὶ τὸν λαόν σου κατεπανουργέσαντο γνώμην· ὅπερ ἄλλος ἐκδότης σαφηνίζων, Ἐπὶ τὸν λαόν σου, ἔφη, κατεπανουργέσαντο βουλήν· ποτέ δέ ἐπὶ τῆς ψήφου· ὁπνίκα Δανιήλ, ὁ ἐν

ΜΑКСИМ: Ако је једини смисао подвига и трудова који га прате код љубитеља врлина одбацивање прелести која се у душу усађује путем чула, а не пак да се врлине споља уводе, биће да су нам усађене од стварања, како је и речено; отуда је у души истовремено одбацивање прелести и пројављивање светлости природне врлине. Јер што није неразумно, разумно је; што није кукавичлук, храброст је и јунаштво; што није распусно, целомудрено је; што није неправедно, праведно је. Изречено по природи, мудрост је; суд по природи, правда је; срчаност по природи, јунаштво је; жудња по природи, целомудреност. Отклањањем, дакле, онога што је противприродно пројављује се једино оно што је природно, баш као што се скидањем рђе, показује природна сјајност и светлина гвожђа.

ПИР: Овим је показано да је превелика хула оних који Христу приписују гноми.

ΜΑКСИМ: Ипак, не треба пренебрегнути ни да се реч *гноми* користи на много начина и многозначно у Светоме Писму и код светих отаца, што је јасно онима који пажљиво читају. Каткад је користе у смислу подстицаја и савета, као када апостол каже: „А за девојке немам заповести Господње, него дајем *савеѿ*“, ⁸ а каткад у смислу већа, као када блажени Давид каже: „Против народа твога сковаше заверу [гноми]“, ⁹ што други приређивач вели појашњујући: „Против народа твога сазваше веће“; некада значи декрет, као када Данило, велики међу пророцима,

⁸ 1 Кор 7, 25.

⁹ Пс 82, 4.

προφήταις μέγας, λέγει περί τινος· Ἐξῆλθεν ἡ γνώμη ἡ ἀναιδής ἐκ προσώπου τοῦ βασιλέως· ποτέ δέ ἐπὶ δόξης, ἢ πίστεως ἢ φρονήματος, ἡνίκα Γρηγόριος ὁ τῆς θεολογίας ἐπώνυμος ἐν τῷ πρώτῳ Περί Υἱοῦ λόγῳ διέξεισιν· «Ἐπεὶ δέ τό μὲν ἐπιτιμᾶν οὐ μέγα, ῥᾶστον γάρ, καὶ τοῦ βουλομένου παντός· τό δέ ἀντεισάγειν τήν ἑαυτοῦ γνώμην, ἀνδρός ἐστὶν εὐσεβοῦς καὶ νοῦν ἔχοντος.» Καὶ ἀπλῶς, ἵνα μή καθ' ἐν τά πάντα διεξερχόμενος, ὅχλον ἐπισωρεύσω τῷ λόγῳ, κατὰ εἰκοσιοκτὼ σημαινόμενα παρά τε τῇ ἀγίᾳ Γραφῇ καὶ τοῖς ἀγίοις Πατράσιν ἐπιτηρησάμενος, τό τῆς γνωμῆς εὖρον ὄνομα· οὐδέ γάρ κοινοῦ τινος ἢ ἰδιοῦ ἐμφαίνει χαρακτηριστῆρα, ἀλλ' ἢ ἐκ τῶν πρό αὐτοῦ λεγομένων, ἢ τῶν ἐφεξῆς, ἢ τοῦ λέγοντος κανονίζεται διάνοια. Διὸ καὶ ἀδύνατον ἐνὶ καὶ μόνῳ σημαινομένῳ, τό τοιοῦτο ἀφορίσαι ὄνομα.

ΠΥΡ. Πῶς γάρ ἐνδέχεται τό πολλαχῶς λεγόμενον, ἐνός τινος εἶναι ἀποκληρωτικόν;

ΜΑΞ. Ἵνα οὖν τό αἶσχος τῆς τοιαύτης αἰρέσεως φανερώτερον γένηται, καὶ ἐτέρως τήν τοιαύτην διασκεψώμεθα πρότασιν.

ΠΥΡ. Εἴ σοι φίλον, διασκεψώμεθα.

ΜΑΞ. Ἐν θέλημα λέγοντες, εἴτε προαιρετικόν εἴτε γνωμικόν, εἴτε ἐξουσιαστικόν, εἰ καὶ ἐτέρως πως αὐτό καλεῖν βούλοιντο· οὐ γάρ διαφερόμεθα περί τούτου· ἢ θεῖον, ἢ ἀγγελικόν, ἢ ἀνθρώπινον τοῦτο λέγειν βιασθήσονται. Καὶ προηγουμένων μὲν, ὁπότερον τούτων αὐτό εἴπωσι, φυσικόν λέξουσιν· (=0313=) εἴπερ ἐκάτερον αὐτῶν φύσεως ὑπάρχει δηλωτικόν· καὶ ὅπερ διὰ τῆς διαιρετικῆς μεθόδου φεύγειν ἔδοξαν, τοῦτο

вели о нечему да „изиђе бесраман декрет од лица царева“, ¹⁰ а некада мњење, веру или мисао као што ће бити код Григорија званог Богослов у првој беседи *О Сину*: „Осуђивање није велико дело, јер је лако и могуће свакоме који хоће; преображење сопствене мисли је пак дело побожнога и умственог човека“. И напросто, како не би набрајајући све појединачно начинио гомилу речи, истраживши Писмо и дела отаца нађох 28 различитих значења речи гноми; ова реч по себи не означава ништа опште или посебно, већ се замисао приповедача установљује на основу речи које јој претходе или следе. Стога је немогуће само једним значењем овакву реч одредити.

ПИР: Како је могуће да се оно што се говори на много начина сведе на једно значење?

ΜΑΞΙΜ: Како би срам такве јереси постао очевиднији, поново испитајмо такву претпоставку.

ПИР: Ако ти је по вољи, испитајмо.

ΜΑΞΙΜ: Говорећи да је једна воља, морају је назвати било изборном, било гномичком, било самовласном, било на неки други начин; у овоме се не разликујемо; опет, мораће да је одреде и као божанску, ангелску или човечанску. Но претходно, како год да је назову, рећи ће да је природна. А ако је заиста очевидно да свака од његових природа постоји, показаће се да ће аналитичким путем прихватити баш оно што поми-

¹⁰ Данило (LXX) 2, 15.

διά τῆς ἀναλυτικῆς συνιστῶντες ἐδείχθησαν. Ἐφεπομένως δέ, εἰ μὲν θεῖον αὐτό λέξουσι, Θεόν καί μόνον φύσει ὄντα τόν Χριστόν ἐγνώρισαν· εἰ δέ ἀγγελικόν, οὔτε Θεόν οὔτε ἄνθρωπον, ἀλλ' ἀγγελικὴν τινα φύσιν· εἰ δέ ἀνθρώπινον, ψιλόν ἄνθρωπον καί ὑπεξούσιον αὐτόν ἔδειξαν.

ΠΥΡ. Ὅπηνίκα ταύταις περιπέσωσι ταῖς ἀτοπίαῖς, οὔτε φυσικόν οὔτε γνωμικόν λέγουσι τό θέλημα· ἀλλ' ἐπιτηδειότητι προσεῖναι ἡμῖν φασιν.

ΜΑΞ. Ἡ ἐπιτηδειότης αὕτη κατὰ φύσιν ἡμῖν πρόσσεστιν, ἢ οὐ κατὰ φύσιν;

ΠΥΡ. Κατὰ φύσιν.

ΜΑΞ. Οὐκοῦν πάλιν, κατὰ ἀνάλυσιν, φυσικόν λέξουσι τό θέλημα· καί οὐδέν ἐκ τῆς περιόδου ταύτης ἀπώναιτο· καί ἐπειδή ἡ ἐπιτηδειότης ἐκ μαθήσεως ποιεῖται τὴν ἕξιν καί τὴν προχείρην· ἀπό μαθήσεως ἄρα καί προκοπῆς ἔσχεν ὁ Χριστός κατ' αὐτούς τὴν ἕξιν τοῦ θελήματος, καί τὴν προχείρην· καί προέκοπτεν, ἀγνοῶν πρό τῆς μαθήσεως τὰ μαθήματα. Τίνος οὖν χάριν τόν Νεστόριον ἀποστρέφονται, τῶν ἐκείνου θερμῶς ἀντεχόμενοι λέξεων καί ἐννοιῶν; Ὅτι δέ ἐν θέλημα λέγοντες, τὰ ἐκείνου διεκδικοῦσι, καί ἡ παρ' αὐτῶν συνηγορουμένη Ἐκθεσις μαρτυρεῖ, ἐν θέλημα ἀποφνημένη τόν Νεστόριον πρεσβεύειν, ἐπὶ τῶν πλαττομένων αὐτῷ δύο προσώπων.

ΜΑΞ. Ἐτι τέ τό, φυσικόν εἶναι θέλημα διωθούμενοι, ἢ ὑποστατικόν αὐτό, ἢ παρά φύσιν λέξουσιν. Ἀλλ' εἰ μὲν ὑποστατικόν αὐτό φήσουσιν, ἐτερόβουλος οὕτω γε ἔσται ὁ Υἱός τῳ Πατρί. Μόνης γάρ ὑποστάσεως

слише да ће избећи путем разликовања. Из тога још следи да ако је назову божанском, признаће Христа као једино Бога по природи; ако ли пак ангелском, онда ће бити да је нити Бог нити човек, већ каква ангелска природа; ако ли пак човечанском, учиниће га простим човеком и потчињеним бићем.

ПИР: А ако падну у такве неприлике, па да нити природном, нити гномичком називају вољу, већ каквом припадајућом нам способношћу?

ΜΑΞИМ: Да ли нам онда та способност припада по природи или не?

ПИР: По природи нам припада.

ΜΑΞИМ: Поново ће, дакле, аналитички, рећи да је воља природна – тако немају никакве користи од овог кружења; а пошто способност по научености постаје настројење и употреба, по њима ће бити да је Христос по учењу и труду имао настројење и употребу воље; па се тако трудио, будући да пре учења није знао научено. Зашто се онда окрећу од Несторија, када се чврсто држе његових речи и мисли? Јер говорећи како је једна воља оправдавају његове речи, а „Изложење“ које су саставили сведочи да једна воља чува Несторија с обзиром на две личности које је он измислио.

К томе и ако поричу да је воља природна, рећи ће било да је ипостасна, било да је противприродна. Но, ако кажу да је ипостасна, биће да је Син друге воље од Оца. Јер ипостасно је само оно што је

χαρακτηριστικόν τό ὑποστατικόν. Εἰ δέ παρά φύσιν, τήν ἐκπτωσιν τῶν αὐτοῦ δογματίζουσιν οὐσιῶν, εἴπερ φθαρτικά τῶν κατά φύσιν τά παρά φύσιν.

Ἦδέως δ' ἂν αὐτούς καί τοῦτο ἐροίμην, ὅτι ὁ τῶν ὅλων Θεός καί Πατήρ, καθ' ὃ Πατήρ θέλει, ἢ καθ' ὃ Θεός; Ἄλλ' εἰ μὲν καθ' ὃ ὁ Πατήρ, ἄλλο αὐτοῦ ἔσται παρά τό τοῦ Υἱοῦ θέλημα· οὐ γάρ Πατήρ ὁ Υἱός· εἰ δέ καθ' ὃ Θεός· Θεός δέ Υἱός, Θεός καί τό Πνεῦμα τό ἅγιον· ἄρα φύσεως εἶναι τό θέλημα δώσουσιν, ἥγουν φυσικόν.

Ἔτι, εἰ κατά τούς Πατέρας, ὧν τό θέλημα ἔν, (=0316=) τούτων καί ἡ οὐσία μία ἐστὶ· κατ' αὐτούς δέ, ἔν τό θέλημα τῆς θεότητος τοῦ Χριστοῦ καί τῆς ἀνθρωπότητος αὐτοῦ· ἄρα μίαν καί τήν αὐτήν τούτων λέγουσι τήν οὐσίαν. Καί πῶς οὕτω ἀσεβοῦντες, φασίν, ὅτιπερ τοῖς Πατράσιν ἔπονται;

Καί πάλιν, εἰ κατά τούς αὐτούς Πατέρας ἡ τῆς φύσεως διαφορά ἐν τῷ ἐνὶ θελήματι οὐ διαφαίνεται, ἀνάγκη αὐτούς ἢ ἐν θέλημα λέγοντας, φυσικὴν ἐν Χριστῷ μὴ λέγειν διαφοράν, ἢ φυσικὴν λέγοντας διαφοράν, ἐν θέλημα μὴ λέγειν, εἴπερ τοῖς πατρικοῖς κανόνσιν ἑαυτοὺς ἀπευθύνουσι.

Καί πάλιν, εἰ κατά τούς αὐτούς διδασκάλους, οὐκ ἔστι κοινόν ἀμφοτέρων, δηλαδή οὐσιῶν, τό θέλημα, ἀνάγκη αὐτούς ἢ ἄμφω τὰς φύσεις τοῦ αὐτοῦ μὴ λέγειν κοινῶς ἔχειν ἐν θέλημα· ἢ τοῦτο λέγοντας, φανερῶς τοῖς πατρικοῖς ἀπομάχεσθαι νόμοις τε καί θεσπίσμασι.

ΠΥΡ. Λίαν σαφῶς, καί συντετμημένως ἔδειξεν λόγος τήν συμπεπλεγμένην πάση ἐπινοίᾳ τῶν δι' ἐναντίας ἀσέβειαν. Τί δέ λέγομεν, ὅτι καί ἐκ τῶν Πατέρων τοῦτο δεικνύειν ἐπιχειροῦσι;

одлика саме ипостаси. Ако ли је против природе, биће да догматишу укидање његових суштина, пошто противприродно уништава оно што је по природи.

А са задовољством ћемо их и ово упитати: да ли Бог свега и Отац има вољу по томе што је Отац, или по томе што је Бог? Ако ли по томе што је Отац, биће његова воља другачија од воље Сина; Отац, наима, није Син; ако ли по томе што је Бог, Бог је и Син, Бог је и Дух Свети; дакле, допустиће да је воља од природе, тј. природна.

К томе још: ако је, по оцима, код оних којих је једна воља једна и суштина, а по овима је пак једна воља Христовог божанства и човештва, биће да тврде како је једна и иста и њихова суштина. Па како овако хулећи веле да управо оцима следе?

К томе још: ако се по истим оцима разлика природа не може пројавити у једној вољи, биће нужно да они који говоре како је једна воља у Христу тврде како у њему нема разликовања по природи или да, ако ли се већ управљају по отачким правилима, кажу да у Христу постоји разликовање по природи и да онда у њему није једна воља.

К томе још: ако ли по истим учитељима обема суштинама није оно заједничко воља, нужно им је да или кажу како обе природе истога немају једну општу вољу, или да се, уколико не кажу, покажу борцима против отачких закона и увида.

ПИР: Веома јасно и сажето твоја беседа показује замршену сваком мишљу хулу противника. А шта да кажемо на то што се они служе и отачким списима у образлагању свога учења?

ΜΑΞ. Εἰ μὲν τοὺς διαιροῦντας, καὶ τοὺς συγγέοντας τὴν ὑπερφῶ οἰκονομίαν, Πατέρας καλεῖν βούλονται, συγχωροῦμεν αὐτοῖς. Πάντες γάρ ἐν θέλημα ἐδόξασαν, καίτοι ἐκ διαμέτρου διεστηκότες τὴν ἀσέβειαν. Εἰ δὲ τοὺς τῆς Ἐκκλησίας, οὐδαμῶς τοῦτο συγχωρήσομεν αὐτοῖς. Ἐπεὶ δεῖξωσιν ἓνα μόνον τῶν ἐμφανῶν καὶ πᾶσι γνωρίμων, ὅπως καὶ ἡμεῖς ἐν ἡμέρᾳ τῆς τῶν ἡμετέρων διαγνώσεως, ἐγκαλοῦμενοι παρὰ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ, ὅτι τίνος χάριν ἀνεδέξασθε φωνήν, ὅλον λύουσαν τῆς ἐμῆς σαρκώσεως τὸ μυστήριον; ἔχομεν ἀπολογίαν, ὅτι τὴν ἐν πᾶσιν αἰδεσθέντες τοῦ Πατρός ὑπόληψιν.

ΠΥΡ. Τί οὖν τό εἰρημένον τῷ Θεολόγῳ Γρηγορίῳ· «Τὸ γάρ ἐκείνου θέλειν οὐδὲ ὑπεναντίον τῷ Θεῷ, θεωθέν ὅλον,» οὐκ ἐναντίον τῶν δύο θελημάτων ἐστί;

ΜΑΞ. Οὐδαμῶς. Τοῦναντίον, τῶν δύο θελημάτων μὲν οὖν, καὶ τῶν ἄλλων πάντων ἐκφαντικώτερον.

ΠΥΡ. Πῶς τοῦτό φης;

ΜΑΞ. Ὡσπερ ἡ πύρωσις τὸ πυρωθέν καὶ τὸ πυρῶσαν ἑαυτῇ συνεισάγει, καὶ ἡ ψύξις τὸ ψυχθέν καὶ τὸ ψύξαν, καὶ ἡ βάδισις τὸ βαδίζον καὶ βαδίζομενον, καὶ ἡ ὄρασις τὸ ὄρων καὶ ὀρώμενον, καὶ νόησις τὸ νοοῦν καὶ νοοῦμενον· οὐ γάρ δυνατόν τὴν σχέσιν ἄνευ τῶν σχετῶν νοεῖν ἢ λέγειν· οὕτω κατὰ τὸ ἀκόλουθον, καὶ τὸ θεωθέν καὶ τὸ θεῶσαν. Ἄλλως τε δέ, εἰ τοῦ θεληματος θέωσις ἐναντία ἐστί τῶν δύο θελημάτων κατ' αὐτούς, καὶ ἡ τῆς φύσεως θέωσις ἐναντία ἔσται τῶν δύο

ΜΑКСИМ: Ако оне који разарају и упропашћују пречудесни домострој хоће да називају оцима, допуштамо им. Но, сви који мисле како је једна воља, држе се јереси дијаметрално супротне отачком учењу. Па ако мисле да их зову оцима Цркве, то им никако нећемо допустити. Али нека нам они покажу само једног од прослављених и општепризнатих отаца па да и ми, у дан нашега суда, када нас Христос позове и упита: Зашто примисте реч која разара тајну мога оваплоћења?, имамо апологију, јер у свему, наима, поштујемо став [једног светог] оца.

ПИР: А шта са речима Григорија Богослова, да *нејово вољење ни у чему није противно Божијем, пошто је сво од Боја*; није ли ово супротно учењу о двома вољама?

ΜΑКСИМ: Никако. Управо супротно, оно још боље показује учење о двома вољама и све остало у вези са тим.

ПИР: Како то мислиш?

ΜΑКСИМ: Баш као што је и пламтење од пламена и што пламти, пламеном пламти; хлађење је од хлада и што се хлади, хлађењем се хлади; ходање је од хода и што хода чини то ходањем; виђење је од вида и што види, виђењем види; као што је мишљење од мисли, и што мисли, мишљу мисли; није, наима, могуће говорити или мислити о односу без односећих се; следствено томе, и што је обојује мора бити од Бога. А друго је ако би обожење воље било супротно двома вољама по њима самима – тада би и обожење природе

φύσεων. Ἐπ' ἀμφοτέρων γάρ τόν αὐτόν τῆς θεώσεως τέθεικεν ὁ Πατήρ λόγον.

ΠΥΡ. Πάνυ συμβαίνουσα ἐδείχθη ἡ χρήσις τοῦ Πατρός τοῖς δύο θελήμασιν· ἀλλά χρή τούτῳ σύμφωνον δεῖξαι καί Γρηγόριον, τόν τὴν Νυσσαέων (=0317=) φαιδρύναντα Ἐκκλησίαν. Ἐν γάρ αὐτόν φρονούντα παράγουσι θέλημα, ἐκ τοῦ εἰπεῖν τόν Πατέρα περὶ τοῦ Κυρίου. Ἡ ψυχὴ θέλει, τό σῶμα ἄπτεται· δι' ἀμφοτέρων φεύγει τό πάθος. Φασὶ γάρ ὅτι τῷ θεῷ θελήματι τῆς ἡνωμένης αὐτῷ καθ' ὑπόστασιν θεότητος ἔφη ὁ Πατήρ, τὴν ψυχὴν τοῦ Κυρίου θέλειν.

ΜΑΞ. Οὐκοῦν κατὰ τόν αὐτόν εἰρμόν καί τό σῶμα τῇ θεῷ ἀφῇ ἔφη ἄπτεσθαι, καί ἔσται κατ' αὐτούς καί ἀπτή ἡ θεότης. Ἄ γάρ αὐτοὶ περὶ τῆς ψυχῆς τοῦ Κυρίου λέγουσιν, ἕτερος ἐκ τῆς ἴσης ἐκφωνήσεως μετάγων περὶ τό σῶμα, εἰς ἐσχάτην αὐτούς ἀπάγει πλάνην.

ΠΥΡ. Πάνυ συνοπτικῶς τό βλάσφημον τῆς τοιαύτης ἐκδοχῆς παρέστησας. Τί δέ φαμεν καί περὶ τῶν παραγομένων αὐτοῖς ἀπό τοῦ μεγάλου Ἀθανασίου χρήσεων; Ὡν μία ἐστὶν αὕτη· “Νοῦς Κυρίου οὕτω Κύριος, ἀλλ' ἢ θέλησις, ἢ βούλησις, ἢ ἐνέργεια πρὸς τι.”

ΜΑΞ. Καθ' ἑαυτῶν καί ταύτην προβάλλονται. Διό καί ὁ ἀληθὴς λόγος τοῖς αὐτῶν πρὸς ἀναίρεσιν τῶν αὐτῶν ἐν πᾶσι κέχρηται προβλήμασι. Μηδὲ γάρ οὕτω ποτέ πτωχεύσειεν ἡ ἀλήθεια, ὥστε τῶν ιδίων κατὰ τῶν ἀντιπάλων δεηθῆναι ὄπλων. Εἰ γάρ, κατὰ τόν Πατέρα, “Νοῦς Κυρίου, οὕτω Κύριος” ἄλλο πάντως παρά τόν

било супротно двома природама. Стога је свети отац казао поменуте речи мислећи на обојујући однос међу вољама.

ПИР: Поново се показа како су наводи из дела овог светог оца у складу са учењем о двома вољама; но овоме треба показати сазвучним и Григорија, светило Ниске цркве. Њега, наима, наводе као заступника једне воље, пошто овај отац рече о Господу: *Душа изволи, тело се до-тиче; из оба дежи стираси*. Они, дакле, кажу да је божанском вољом по ипостаси сједињеног јој божанства душа Господња била вољна.

МАКСИМ: По истом тумачењу Григорије онда рече да и тело додирује божанским додиром, па ће тако по њима и божанство бити додирљиво. Оно, наима, што говоре о души Господњој други ће, услед једнакости израза, помислити како се речи односе на тело, па ће их тако одвести у крајњу прелест.

ПИР: Поново си сажето образложио хулност оваквог предања. А шта да кажемо на речи које они изводе од Великог Атанасија? Међу њима је и ова: *Господ није само ум Господњи, већ и хтење, вољење и деловање према чему*.

МАКСИМ: И ово наводе сами против себе. То што истичу истините речи се по њих саме показује разарајућим. Али, неће, пак, бити ни да је истина толико осиромашила да се не може сопственим оружјем супротставити противницима. Јер ако по овом оцу *ум Господњи није Господ*, то ће бити да се ум Господњи не може поистоветити са Господом; наима, ум

Κύριον ἔσται ὁ νοῦς αὐτοῦ· τουτέστιν, οὐ φύσει Κύριος, ἤγουν Θεός, ὁ νοῦς τοῦ Κυρίου· καθ' ὑπόστασιν γάρ, αὐτοῦ γεγενῆσθαι πιστεύεται· καί τοῦτο δῆλον ἐκ τοῦ ἐπαγαγεῖν, ἢ θέλῃσιν, ἢ βούλῃσιν, ἢ ἐνέργειαν πρὸς τι, αὐτόν εἶναι· κανόνι χρώμενος πρὸς τοῦτο, τῷ ὄντι φιλοσόφῳ τῶν φιλοσόφων Κλήμεντι, ἐν τῷ ἔκτῳ τῶν Στρωματέων λόγῳ, τὴν μὲν θέλῃσιν, νοῦν εἶναι ὀρεκτικόν ὀρισμένῳ· τὴν δέ βούλῃσιν, εὐλογον ὀρεξιν, ἢ τὴν περὶ τινος θέλῃσιν. Πρὸς τι δέ (=0320=) ἐνέργειαν ὁ θεῖος οὗτος διδάσκαλος διότι πρὸς πάντα θεοπρεπῶς παρ' αὐτοῦ γενόμενα, τῇ καθ' ὑπόστασιν ἐνωθείσῃ αὐτῷ νοερᾷ καὶ λογικῇ ἐχρήσατο ψυχῇ.

ΠΥΡ. Τῷ ὄντι, δι' ὧν ἀντιστρατεύεσθαι δοκοῦσι τῇ εὐσεβείᾳ, δι' αὐτῶν τὸν ἔλεγχον ὑπομείναντες ἠγνόησαν. Χρὴ δέ καὶ τὴν ἑτέραν, ἣν ἐκ τοῦ Πατρὸς παράγουσιν, ἐπεξεργάσασθαι χρήσιν, πρὸς τὸ μηδεμίαν αὐτοῖς ὑπολιπεῖν πρόφασιν κατὰ τῆς ἀληθείας.

ΜΑΞ. Τίς αὕτη; ἀγνοῶ γάρ.

ΠΥΡ. Ἦ φησιν ὁ θαυμαστός ἐκεῖνος ἀνὴρ· «Ἐγεννήθη ἐκ γυναικός, ἐκ τῆς πρώτης πλάσεως τὴν ἀνθρώπου μορφήν ἑαυτῷ ἀναστησάμενος, ἐν ἐπιδείξει σαρκός, δίχα δέ σαρκικῶν θελημάτων, καὶ λογισμῶν ἀνθρωπίνων, ἐν εἰκόνι κοινότητος. Ἦ γάρ θελήσις, θεότητος μόνης.»

ΜΑΞ. Αὐθερμίνευτος οὔσα, οὐ δεῖται ὅλως τῆς ἐκ λογισμῶν βοήθειας.

Господњи није природом Господ, дакле Бог, већ се верује како је његов постао по ипостаси, а ово је очевидно и по ономе у чему се исти пројављује, а то је вољење, хтење и дејство ка чему. Ово је отац рекао користећи се правилом истинитог философа међу философима, Климента, који у шестој беседи из „Стромата“ вољење одређује као желатељни ум, хтење као благоразумну жељу или вољење о нечему. А за дејство овај божанствени учитељ вели да је, пошто је све што је Господ чинио било богоподобно, оно дело по ипостаси сједињене му умствене и разумне душе.

ПИР: Заиста не знају да по ономе чиме мишљаху да се супротставе побожно-сти падоше у срамоту. А ваља нам расту-мачити и други навод из дела истог оца, тако да не остане нити један приговор истини.

МАКСИМ: Који навод? Заиста, није ми познат.

ПИР: Заиста, вели овај пречудесни муж: „Би рођен од жене, успоставивши собом обличје човека из првога саздања; показа се телесним, али без [претходећих] воља телесних и помисли људских,¹¹ у образу заједништва¹² [Бога и човека?]. А вољење је само божанско.“

МАКСИМ: Ове речи су саморазумљиве; не треба им никаква помоћ разума.

¹¹ Без телесне жеље и воље мушкарца и жене.

¹² Латински (и бугарски) преводи *in imagine novitatis*. Међутим, у грчком тексту стоји κοινότητος, а не καινότητος.

ΠΥΡ. Καί πῶς τούτοις ἀμφίβολος
τυγχάνει;

ΜΑΞ. Ἐκ πολλῆς ἀμαθίας. Ἐπεὶ, τίτι οὐκ ἔστι καταφανές, εἰ μὴ πάντῃ τό τῆς ψυχῆς πεπῆρωται ὀπτικόν, ὅτι οὐ περὶ τοῦ φυσικοῦ λόγου, ἀλλὰ περὶ τοῦ τρόπου τῆς κατὰ σάρκα αὐτοῦ ὑπάρξεως, ταῦτα ὁ Πατήρ διεξῆλθεν, δεῖξαι βουλούμενος τὴν σάρκωσιν ἔργον οὖσαν τῆς θείας καὶ μόνης θελήσεως, εὐδοκοῦντος μὲν τοῦ Πατρός, αὐτουργοῦντος δὲ τοῦ Υἱοῦ, καὶ συνεργοῦντος τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ἀλλ' οὐ σαρκικῆς κινήσεως, καὶ λογισμῶν ἀνθρωπίνων, εἴτου γαμικῆς ἀκολουθίας; Οὐ γάρ τόν τῆς φύσεως λόγον ἐκαινοτόμησε γενόμενος ἄνθρωπος τῶν ὄλων ὁ Θεός· ἐπεὶ οὐδέ ἄνθρωπος ἔτι ἦν, ἀνελλιπῇ καὶ ἀναλλοίωτον τόν ἐν πᾶσι τῆς φύσεως οὐκ ἔχων λόγον, ἀλλὰ τόν τρόπον, ἡγουν τὴν διὰ σπορᾶς σύλληψιν, καὶ τὴν διὰ φθορᾶς γέννησιν. Οὐκοῦν τοὺς φυσικοὺς τῶν ἐνωθέντων λόγους οὐδαμῶς ἡρνήσαντο οἱ θεόφρονες τῆς Ἐκκλησίας διδάσκαλοι· ἀλλὰ συμφώνως τοῖς εὐαγγελισταῖς, καὶ ἀποστόλοις, καὶ προφήταις, τόν Κύριον ἡμῶν καὶ Θεόν Ἰησοῦ Χριστόν, κατ' ἄμφω τὰς αὐτοῦ φύσεις θελητικόν καὶ ἐνεργητικόν τῆς ἡμῶν ἔφησαν σωτηρίας.

ΠΥΡ. Καὶ δυνατόν τοῦτο ἐκ τῶν τῆς Παλαιᾶς καὶ Νέας δεῖξαι Γραμμάτων.

ΠΙΡ. Али како их онда двосмислено
разумеју?

ΜΑКСИΜ. По великој неучености. Јер како некоме може бити нејасно, осим уколико му није душевно виђење у потпуности неспособно, да отац ово не говори о природном логосу, већ о начину на који он по телу постоји, желећи да покаже како је оваплоћење дело једино божанског вољења, у коме је Отац промислиатељ, Син самоделатељ, а Дух саделатељ, а не да је оно последица телесног покрета и помисли људских, то јест, онога што се у браку савршује. Јер Бог свега, поставши човеком, није начинио некакав нови логос природе; тако, наиме, не би ни био истинити човек, будући да би логос његове човечанске природе био окрњен и измењен, већ је обновио начин [постојања природе], велим, њено зачеће путем семена и рађање кроз разарање. Следствено томе, богомудри учитељи Цркве нису порекли ниједан од присаједињених логоса природе, већ су, у сагласју са евангелистима, апостолима и пророцима, о Господу и Богу нашем Исусу Христу говорили као о вољном и делатном за наше спасење по обема природама његовим.

ΠΙΡ. А да ли је ово могуће показати
на основу Писма Старог и Новог Завета?

превод и коментари:
презвитер Вукашин Милићевић

ЛОГОС И СТВАРАЊЕ

Здравко М. Пено
Православни Бојословски
факултет Универзитета
у Источном Сарајеву

Ајстракт: Основни космолошки став, исказан и у Старом и у Новом Завету, јесте да је свет створен Речју Божијом. Стварање света као осушћивање воље Божије се, према православном схватању, остварује кроз Лојоса – Сина и у Сину. Аутор украјко разматра учење о Лојосу и стварању, са посебним освртом на бојословље Св. Максима Исповедника.

Кључне речи: Лојос, лојоси бића, Максим Исповедник, стварање, шворевина, природа, енергија, слобода, врлине, обожење

Учење о Логосу и стварању је присутно на више места у Светом Писму, а најсажетије је исказано у прологу Јовановог Јеванђеља: *У почетку бјеше Лојос... и све кроз Њега (Лојоса) посташе, и без њега ништа не посташе што је постало* (Јн. 1, 3). Преузимајући тему о стварању света у Премудрости, Св. Јован Богослов се надовезује на софиолошке књиге Старог Завета, с тим да на место Премудрости ставља Логоса.¹ Разлог због којег у прологу Јеванђеља говори о Логосу јесте превасходно приближавање библијске истине јелинском свету.

Познато је да је у философији древних Јелина појам логос² заузимао значајно место, нарочито у космологији, где је пре свега имао значење унутаркосмичког принципа.³ Апостол Јован појму логос даје трансцендентално значење: *Лојос је предвечни Бој, пре свакој временској почетка, будући да је Бој по природи и да је кроз Њега саздан свет* (Јн. 1, 1–3). Због тога пролог Јовановог Јеванђеља има обележје сажетог тумачења пролога књиге Постања, нарочито речи које претходе сваком стваралачком чину Божијем: *и рече Бој*.

Св. Јован Богослов у пролог Јеванђеља укључује целокупно космолошко наслеђе Старог Завета, дајући му христолошко тумачење. Полазећи од речи псалмопесника Давида: *Све си у Премудрости створио* (Пс. 103, 24) и премудрог Соломона: *Боже Отаца створио си све Лојосом (Речју) својим и у Премудрости си саздао човјека* (Прем.

¹ Ἐπιφανίου Κύρου, *Κατὰ αἰρέσεων*, 3, 1, 73, PG 42, 117 A. Видети: Μ. Ἀθανασίου, *Κατὰ τῶν Ἀρειανῶν*, 3, 53, PG 26, 436 A. Упор: Здравко Пено, *Софиологија и софијанизам*, у *Теолошки погледи*, 1/2008, 36–37.

² О различитим значењима логоса у јелинској философији и светоотачкој мисли, видети зборник радова: *Φιλοσοφία τοῦ Λόγου*, Аθήνα 1996.

³ Код Хераклита, мислиоца који у средиште свог космолошког система ставља логос, он има значење космичког закона који држи свет у постојању. Видети: R. Buse, *Der Wortsinn von Logos bei Heraklit*, Rhein. Museum für Phil., 207 (преузето из: *Φιλοσοφία τοῦ Λόγου*, Аθήνα 1996, 110).

Сол. 9, 2), јеванђелист Јован је исказао истину да је *кроз Њега (Λογος) све пошало* (Јн. 1, 3). У духу старозаветне софиолошке књижевности о стварању пише и апостол Павле говорећи: *Све је Њиме и за Њега саздано и Он је прије свега и све у Њему постоји* (Кол. 1, 16–17).

Основни космолошки став, исказан и у Старом и у Новом Завету, јесте да је свет створен, тј. саздан Речју Божијом. Своје постојање свет дугује Богу. Штавише, свет и бића у њему не могу ни на који начин да постоје самостално: *Узмиш им дух и нештају* (Пс. 103, 29). Приликом стварања Бог није уградио неку независну силу у свет која би му обезбедила бесмртност. Свет не постоји као бесмртни Бог, али то не значи да је, иако створен *ни из чега*, лишен наде на бесмртност. Ову наду Црква је изразила учењем да је Бог не само Творац света, кога ствара у Логосу, него да га ствара да би имао вечну заједницу са Логосом, *јер је од Њега и кроз Њега и ради Њега све* (Римљ. 11, 36).

Откривајући у посланици Ефесцима у чему је *устројство тајне од вечности сакривене у Богу* или у чему је тајна Христове Икономије, апостол Павле говори да је Бог *саздао све кроз Исуса Христа* (Еф. 3, 9). У Сину Божијем се открива тајна Бога као Творца, јер је у Христу почетак, средина и крај векова⁴ и немогуће је познање Бога као Творца мимо Христа. У *Другом слову прошив аријанаца* Св. Атанасије говори да нема другог Логоса или друге Премудрости, него је један и истинити Син Очево,⁵ *јер Њиме би саздано све, што је на небесима и што је на земљи, што је видљиво и што је невидљиво, били пријесноли или постојства, или начелства или власћи: све је Њиме и за Њега саздано* (Кол. 1, 16).

Из ових уводних мисли сасвим је јасно да је критеријум за разумевање тематике стварања човека и света Христологија, односно целокупна Божија Икономија која се одвија у Христу Логосу. Тајну постанка света је немогуће докучити мимо библијског контекста стварања у коме средишње место припада Христу. Међутим, тајну стварања света у Логосу, исто тако, није могуће разумети ако се дело Логоса не посматра у склопу целокупне тројичне Божије Икономије. О свецелом учешћу Свете Тројице у стварању света сведочи не само Свето Писмо, него и Предање Цркве исказано у делима великих отаца који су у делу стварања истицали посебну улогу сваке Личности Свете Тројице. Тројични Бог ствара тако што осуштаствљује предвечно знање о творевини које је у ствари воља Божија. Тројичним благовољењем воља се актуализује тако да Божија замисао „постаје дело, Логосом испуњено, а Духом усавршено“.⁶ „Од вечности бивајући Творац, Бог када хоће ствара Логосом и Духом“.⁷ Ову мисао Св. Максима Исповедника још детаљније образлаже Св. Јован Дамаскин говорећи да Бог „ствара помишљајући, а то што је помислио постаје дело које Логос извршава а Дух усавршава“.⁸

⁴ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Πρὸς Θαλάσσιον*, 22, PG 90, 320 B.

⁵ Μ. Ἀθανασίου, *Κατὰ Ἀρειανῶν*, 2, 62, EPE, 2, Θεσσαλονίκη 1974, 390.

⁶ Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος ΜΕ' εἰς τὸ Πάσχα*, 5, PG 36, 629 B.

⁷ Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Κεφάλαια περὶ ἁγάπης*, 4, 3, PG 90, 1049 C.

⁸ Свети Јован Дамаскин, *Тачно изложење православне вере*, II, 16, 179.

Стварање света као осуштаствљење (οὐσίωσις) воље Божије се, дакле, остварује кроз Логоса – Сина и у Сину,⁹ јер се кроз Њега остварује целокупна Божија Икономија. Основно полазиште Св. Максима јесте да Бог ствара свет пројављујући Своју вољу према „споља“. Свет не постоји вечно, али Бог има од вечности знање о свету, а осуштаствљење тог знања бива онда када је сам Бог то благоволео.¹⁰ Стварањем света Бог је утиснуо у твар логосе кроз које су створена бића и кроз које се остварује њихово постојање у времену и простору. Св. Атанасије Велики тврди да Бог, имајући у виду да би свет створен на основу појединачних логоса бића био један раздељени свет, ствара све што постоји у Логосу.¹¹ Отуда, посебност и различитост бића није резултат њиховог пада из идеалног стања, како је мислио Платон, него је израз Божијег благовољења,¹² које се остварује кроз предвечног Логоса, у погодно време, посредством логоса бића. Оно што писац Ареопагитских списа назива узорима створеног света у Богу, предодређењима и божанским и добрим хтењима,¹³ Св. Максим назива божанственим логосима. То су божанска хтења (θελήματα) и извољења, предопредељења, праобрази или вечне мисли којима Бог познаје свет. Св. Максим наглашава да логоси припадају не Божијој природи него Божијој вољи. Бог ствара свет, не из Своје природе, нити из Своје воље, него *ни из чега*.

а. Логоси бића

Бог Својом вољом, која је истоветна са логосима бића, ствара свет са циљем да тај исти свет постоји вечно у заједници са Богом. Сваком створењу, невидљивом и видљивом, „а немогуће је побројати све створено“,¹⁴ претходи Божија воља, односно његов логос, тако да Св. Максим каже: „Ми верујемо да је логос анђела претходио њиховом стварању; (ми верујемо) да је логос сваке суштине и сваке силе неизрецив у својој бесконачној трансцендентности, будући да је већи од сваког створења“.¹⁵

Сходно учењу Св. Максима, у коме се као у сабирном сочиву огледа и разуме сва претходна космологија, логоси бића нису схваћени ни као идеални бројеви Питагоре, нити као идеје Платона, али ни као умне бестелесне врсте Аристотела. У платонистичком поимању света природа бића се поистовећује са надсветском

⁹ М. 'Αθανασίου, 'Επιστολή πρὸς Σεραπίωνα 3, 5, PG 26, 632 C, Γρηγορίου Θεολόγου, 'Ομιλία 45, PG 36, 629A.

¹⁰ Μαξίμου 'Ομολογητοῦ, Περὶ ἀγάπης, 4, 4, PG 90, 1048CD: τὴν ἐξ αἰδίου ἐν Ἐαυτῷ ὁ Δημιουργός τῶν ὄντων προῦπαρχουσαν γνῶσιν, ὅτε ἐβουλήθη, οὐσίωσσε καὶ προῦβάλετο.

¹¹ М. 'Αθανασίου, Κατὰ τῶν Ἑλλήνων, 41, PG 25, 84 A.

¹² Μαξίμου 'Ομολογητοῦ, Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν, 7, PG 91, 1080A.

¹³ Διονυσίου 'Αρεοπαγίτου, Περὶ θεῶν ὀνομάτων, 5, 8, PG 3, 824 C.

¹⁴ Полазећи од сложености света и његовог састава од општих и појединачних бића могуће је говорити и о њиховим логосима. „Логоси општијих и саборнијих (бића) су обухваћени мудрошћу, док се логоси појединачних (бића), који постоје на разне начине у општим логосима, садрже од разумности, у сагласју с којом се, пошто се прво поједноставе и одбаце симболичну разноврсност која постоји у њиховим субјективним стварима, уједињују мудрошћу, примивши претходно сајединство које их води у јединство са општијим логосима“. Упор. Μαξίμου 'Ομολογητοῦ, Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν, 103, EPE, 14 D, 436 (PG 91, 1341 B).

¹⁵ Μαξίμου 'Ομολογητοῦ, Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν, 7, PG 91, 1080AB.

идејом о њему, а притом се материјални свет одбацује, што неминовно значи да он никада не долази до свог реалног остварења. Аристотелово схватање врсте као носиоца природног постојања, затвара природу у њу саму и своди је на њен физички потенцијал, чиме јој се, такође, укида могућност остварења неког вишег циља (осим продужења врсте). Логоси бића се, другим речима, не поистовећују са затвореним јелинским обрасцима, јер су као одрази Божије воље, утиснути у целу природу, тако да бића у свом динамичком ходу ка Богу могу да се управљају по њима.

Природа, дакле, не постоји ни као свет идеја, нити као замишљене врсте, него постоји кроз *појединачна* и конкретна бића. И Платоновом и Аристотеловом космолошком систему недостају отвореност према Богу као извору постојања, с једне стране, као и отвореност за конкретно постојање бића с друге стране. Отвореност твари према Богу никако не подразумева брисање граница између Бога и природе, чиме се укида могућност увођења пантеизма. Исто тако, прихватање конкретног постојања појединачних бића не води аутоматски материјалистичком погледу на свет. Створена природа нема удела у Божијој суштини, а није ни аутономна у свом постојању. У хришћанској перцепцији аутономност природе је немислива с обзиром на непрекидну везу која постоји између Творца и твари посредством божанских енергија и Божије воље која је истоветна са логосима бића.

Логоси бића нису истоветни ни са Божијом суштином, али нису ни материјални, нити створени, јер ништа створено не може постојати у Богу. Сходно томе, не може се ни на који начин говорити о вечном постојању света, јер Бог ствара свет *ни из чега* (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος),¹⁶ божанском добром вољом (βουλῇσει ἀγαθῇ) и у право време. Једино се може говорити о вечном постојању логоса бића унутар једног Логоса Божијег.¹⁷

По Св. Максиму, логос бића „објављује биће и како биће постоји“.¹⁸ Он је онај који „саставља природу“ (συστατικός τῆς φύσεως),¹⁹ у смислу да држи на окупу и у јединству природу једног бића и даје јој онтолошки статус. Тако нпр. логос човека оформљује суштину човека.²⁰ Као логос природе (ὁ λόγος τῆς φύσεως²¹ или φυσικός λόγος²²), он одређује не само састав, него и правовремено настајање бића, јер сва

¹⁶ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Κεφαλαία περὶ θεολογίας καὶ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ*, 1, 10, PG 90, 1085 D = 1088 A. (EPE, 14, 450). Упор. Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965, 80–81.

¹⁷ „Материјални свет, сам по себи узет, јесте почетак небића, али будући да је прожет духовним логосима и да је сваки појавни облик (феномен) добро утврђен у умопостижном (ноумен), може се рећи да је сав створени свет својим основама потпуно садржан у умопостижном. Исто тако, духовни свет је присутан у материјалном, у облицима (ἐν τοῖς τύποις)“. Упор. Г. Флоровски, *Источни Оци V–VII века*, 210.

¹⁸ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφόρων ἀπορίων*, PG 91, 1101 A.

¹⁹ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφόρων ἀπορίων*, PG 91, 1048 C.

²⁰ Видети: Γιάννης Τσέντος, *Οἱ λόγοι τῶν δυνάμεων στη φιλοσοφία τοῦ Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ*, у: *Φιλοσοφία τοῦ Λόγου*, Аθῆνα 1996, 179. За свако појединачно биће постоји његов логос суштине, силе и енергије, али и за свако његово својство: квалитет, квантитет, место, време, покрет, положај, постојаност и др. Упор. Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφόρων ἀπορίων*, 15, PG 91, 1217 AB.

²¹ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Ἑρμηνεία τῆς Κυριακῆς προσευχῆς*, PG 90, 901 D. *Ἐπιστολή 2*, PG 91, 404 B, *Περὶ ἀπορίων* PG 91, 1280 A.

²² Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Πρὸς Θαλάσσιον* 35, PG 90, 377 C.

бића настају у одређено време (*κατὰ τὸν δεόντα χρόνον*). Свако одвајање бића од његовог логоса води га у небиће, док испуњење логоса узводи свако биће у јединство са другим бићима.

Сва појединачна бића једне врсте имају подједнако удела у једном логосу, тако да постоји „један човечански логос за све (људе)“, ²³ односно сви људи имају једнако удела у једном човечанском логосу.²⁴ Логос бића, међутим, будући да представља израз Божије воље, не мора нужно да води сва бића подједнако ка њиховом уделу у њему. Св. Максим говори да логос у бићима може да „исказује природно јединство према другим бићима, али и отуђење“.²⁵ Постоји слобода сваког појединачног бића која се испољава кроз склад са њиховим логосима, када бића испуњавају Божију вољу о њима, или кроз несклад, када бића одступају од Божије воље о њима.

6. Логоси бића и слобода твари

Следујући оцима, Св. Максим истиче немогућност удела у Божијој суштини, зато што Логосу, надсуштавеном по суштини, нико од створених бића није причастан.²⁶ Бити причасник божанске природе (2. Петр. 1, 4) значи бити учесник нетварног живота Божијег, а не божанске суштине. Човек и створени свет имају удела у Божијем животу једино посредством божанских енергија и воље који су, пак, доступни сваком бићу које испуњава свој логос постојања. У том односу човека и твари према Богу врло важно је утврдити да ли творевина, која настаје као израз Божијих логоса у стварању, има или губи самосталност и слободу у „свом“ постојању? Иако настају као израз Божијих логоса у стварању, створења не постоје као логоси, него постоје „по себи“, пошто је почетак света почетак једне потпуно нове реалности, настале актом стварања. Свет постоји „по себи“ од оног момента када Бог остварује своје предзнање, када приводи *бића из небића и нејпостојеће зове као јпстојеће* (Римљ. 4, 17).

Својим промислом Бог је преко логоса дао свету постојање, али не на рачун његове слободе. Поред логоса бића који претходе стварању, природа у целости и свако биће у њој постоје тако што имају свој покрет, јер природа не постоји без енергије или покрета.²⁷ Предвечно постојање логоса бића у Богу (Логосу) обезбеђује њихово јединство, а различитост и покретљивост створених бића обезбеђује њихову независност и појединачно постојање.²⁸ Да би покрет природе био аутентичан, потребно је да она иста следи сопствени циљ који одликује тежња ка Богу и потреба

²³ Μαξίμου 'Ομολογητοῦ, *Ἐγχειρίδια θεολογικά καὶ ἀντιρρήτικὰ*, 8, *Ἐπιστολή πρὸς Νίκανδρον*, PG 91, 105.

²⁴ Μαξίμου 'Ομολογητοῦ, *Ἐπιστολή* 15, PG 91, 552 B.

²⁵ Μαξίμου 'Ομολογητοῦ, *Ἐπιστολή* 15, PG 91, 561 D. Видети: Α. Π. Κουμάντος, *Νόμος 'αρχετύπων λόγοι λογική κατὰ τὴν διδασκαλία τοῦ Μαξίμου τοῦ 'Ομολογητοῦ*, у: *Φιλοσοφία τοῦ Λόγου*, Αθήνα 1996 70–81. Упор: Ἰωάννης Τσέντος, *Οἱ λόγοι τῶν ὄντων στὴ φιλοσοφία τοῦ Μαξίμου τοῦ 'Ομολογητοῦ*, у: *Φιλοσοφία τοῦ Λόγου*, Αθήνα 1996, 179–193.

²⁶ Μαξίμου 'Ομολογητοῦ, *Περὶ διαφόρων ἀπορίων*, 7, PG 91, 1081B.

²⁷ Μαξίμου 'Ομολογητοῦ, *Περὶ διαφόρων ἀπορίων*, PG 91, 1052B. „Оно што нема никакав покрет, као што говори богојавитељ велики Дионисије, нити постоји, нити је нешто, нити уопште има неко своје место“. Упор. Μαξίμου 'Ομολογητοῦ, *Κεφαλαία θεολογικά καὶ πολεμικά*, ΕΡΕ, 15 Α, Θεσσαλονίκη 1995, 126.

²⁸ Ларс Тунберг, *Микрокосмос и медијатвор* (прев. Наташа Б. Колунџић), Београд – Шибеник, 2008, 110.

за заједницом са Њим. То је једини начин да логоси буду делотворни и да буду испуњени.

Постојање створења „по себи“, иако слободно, није аутономно, него је у сагласју са Божијим вечним планом о свету, јер свет се не управља „по неком свом плану“, већ у складу са Божијом замисли о свету. Према учењу Св. Максима, логоси су схваћени као одлуке Божије воље²⁹ којима свет саображава своје постојање. Прецизније речено, када је Бог дао ипостас целокупној природи коју видимо, Он је није оставио да се креће стихијски него је „у сваку од врста који је образују посејао духовне логосе мудрости и начине благородног понашања, тако да би могла да проповедају велегласно, не само немушта створења свог Творца, објављеног логосима стварања, него да би и човек, руковођен законима природе и начинима (њихове) објаве, могао лако да нађе пут правде који води ка Њему“.³⁰ Говорећи о путу правде који води Творцу, Св. Максим се надовезује на учење Св. Атанасија о Премудрости која се, посредством својих образа (τύποι σοφίας), поистовећује са делима, постајући почетак путева, јер мудрост у човеку постаје „водич ка познању Бога“.³¹

Тиме што од вечности познаје свет као Своју вољу, Бог показује да види свет као целину. Он не познаје бића понаособ, пошто „чулна не сазнаје чулно, а умна умно, јер није могуће да Он који превазилази бића схвата бића према њиховом начину (постојања)“.³² Бог познаје бића као Своја хтења (ἰδία θελήματα), зато што их је створио Својом вољом.³³ То значи да Бог не познаје свет као објекат, на основу његове природе, него га познаје у личним категоријама, као Своју вољу. Бог, дакле, не само да ствара бића слободно, онда када Он то хоће, него их у њиховом враћању ка Себи познаје једино у слободи, као Отац, а не просто само као Творац.

Говорећи да Бог познаје свет вечно и пре него што га је створио, Св. Максим није мислио на оно што су веровали Ориген и Филон – да је Бог имао вечне идеје у свом Уму, него је имао на уму да Бог једино познаје свет као Отац и познаће га уколико постане Тело Христово. Почетак света је, по Св. Максиму, Христос и постојање и коначно назначење света се може разумети једино у Њему. Када се у Светом Писму Бог на крају света обраћа једнима речима: *заиста вам кажем, не познајем вас* (Мт. 25, 12), то значи да их не познаје зато што нису у Сину Његовом. Ово потврђује и апостол Павле: *Познаде Господ оне који су Његови* (2. Тим. 2, 9). У истом духу треба разумети и речи које Бог упућује Мојсију: *Познах те више него остале* (Изл. 23, 17).

Бог је благоизволео да у Христу, Сину возљубљеном, сазда свет и да га обожењем доведе у јединство са Собом. То је једини начин да човек и свет постоје слободно, јер иако су зависна од Бога, бића нису неслободна, пошто није реч о зависности која поробљује, него оној која ослобађа, која отвара перспективе вечног постојања.

²⁹ Thunberg Lars, *Microcosm and Meditor: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund: Gleerup, 1965, 81; Видети: Џон Мајендорф, *Византијско догматско учење*, (прев. Ј. Олбина), Крагујевац 1989, 163.

³⁰ Μαξίμου 'Ομολογητοῦ, *Πρὸς Θεολόγους*, 51, ΕΡΕ, 14 V, Θεσσαλονίκη 1992, 370–372.

³¹ Упор. М. 'Αθανασίου, *Κατὰ Ἀρειανῶν*, 2, 79, ΕΡΕ, 2, Θεσσαλονίκη 1974, 438.

³² Μαξίμου 'Ομολογητοῦ, *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, ΕΡΕ, 14 Δ, Θεσσαλονίκη 1992, 88.

³³ Μαξίμου 'Ομολογητοῦ, *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, ΕΡΕ, 14 Δ, Θεσσαλονίκη 1992, 88. Видети: Владан Перишић, *Постјоји ли патиристичка теорија идеја?*, у: *Раскршћа*, Плато, Београд, 1996, 88.

Човек улази у однос са Богом као слободно биће саздано *по икони Божијој*, имајући веру да га та заједница може учинити слободним од сваке датости постојања, тако да може постати личност у правом смислу, имајући по благодати оно што Бог има по природи. Сваки други вид јединства са Богом који није личностни није ни аутентичан, јер ако би у том јединству и било некаквог обожења, сигурно не би било обожених. Зависност од Бога подразумева зависност у љубави,³⁴ оној истој љубави којом је Бог привео свет својим логосима у постојање и којом тај исти свет престано приводи у јединство са Логосом.

в. Један Логос и многи логоси

Сагледавајући разноврсност света, Св. Максим уочава да је Логос присутан у мноштву логоса и обрнуто, да је мноштво логоса у јединству при свеопштем повратку ка Њему. Посматрајући мноштво логоса бића „у премудрости“ можемо видети једног Логоса као многе и многе логосе као једног Логоса, будући да један Логос садржи многе логосе,³⁵ јер је сагласно речима апостола Павла, *све Њиме и за Њега саздано* (Кол. 1, 16). Ову везу између једног Логоса и многих логоса Св. Максим објашњава тако што каже да је „Један многи према стваралачком и уједињујућем исхођењу Једног у многе, а многи су Један према промислу који води многе да се врате Једном, као своме свемогућем принципу“.³⁶ Враћање Једном (Логосу) у учењу отаца Цркве није схваћено као *αικοκαστασις* и тиме је избегнуто јелинско и оригенистичко схватање стварања као цикличног понављања. Св. Максим се, наиме, учењем о логосима бића надовезује на Св. Василија који одбацује стоичку идеју да су логоси вечне суштине бића, као и учење о вечном обнављању „светова после њиховог уништења“.³⁷ Он даје стабилност свом учењу видећи однос Логоса према логосима као слику дрвета добро засењеног лишћем, на чијим гранама се налазе птице.³⁸ Као што птице на гранама дрвета, оглашавајући се, указују на дрво на коме обитавају, тако и логоси својим тајинственим присуством у бићима, за неке безгласно, за неке велегласно, објављују Божију вољу о свету. Присуство логоса бића у свету је такво да човек својим словесним силама душе, посредством логоса, може не само да задобије јединство са Богом, него и да стекне знање о бићима.³⁹

Да би се остварило јединство бића са Логосом потребна је вера као одговор на Божију замисао о свету. Стога Св. Максим ово јединство види не само као Божије благовољење, него и као плод вере, јер је испуњење логоса бића незамисливо без вере која, иако је мала као *зрно њорушичино* (Мт. 13, 13), може донети плод који ће украшавати дрво живота великог Логоса. С обзиром на то да је Логос истина свих

³⁴ „Најсавршеније дело љубави и врхунац њеног дејства јесте да се кроз међусобну размену досегне до тога да се (лична) својства оних што их љубав обједињује међусобно потврђују... што човека (на крају) чини Богом“. Упор: Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Ἐπιστολή* 2, PG 91, 401 B.

³⁵ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, PG 91, 1081 BC.

³⁶ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, PG 91, 1081 C.

³⁷ Μ. Βασιλείου, *Ὁμιλία* 3, PG 29, 73 C.

³⁸ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Κεφάλαια θεολογικά καὶ οἰκονομικά* 2, 10, PG 90, 1129 A.

³⁹ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, 10, PG 91, 1113 A, 1116 A, као и 21, PG 91, 1248 B.

логоса бића,⁴⁰ то онда логоси непрестано пројављују вечну Божију добру намеру⁴¹ која се у свету, у времену и простору, остварује кроз испуњавање заповести. Онај који хоће да оствари јединство с Богом треба да испуњава Његове заповести јер, по речима Св. Максима Исповедника, „божански Логос се налази тајинствено у свакој од Својих заповести, а Бог Отац се сав и нераздвојан налази природно у свецелом Логосу Своме. Онај који прихвата божанску заповест и твори је прима у себе Логоса Божијег Који се у њој налази, а који је примио Логоса, кроз Њега и у Њему истовремено примио је и Духа Светога. Јер каже се: *Који љрима Оноја која љошаљем, мене љрима; а ко љрима мене љрима Оноја који ме је љослао* (Јн. 13, 20). Који, дакле, прими заповест и изврши је примио је и има тајинствено у себи Свету Троицу“.⁴²

Налазећи се у Својим заповестима Христос тајинствено призива све оне који их испуњавају да практичним животом открију Његово присуство и остваре јединство са Њим. Правило усхођења Богу и јединства са Њим јесу речи Св. Григорија Богослова: „*πράξις γὰρ ἐπίβασις θεωρίας*“⁴³ – праксом (делањем) се усходи ка теорији (боговиђењу). У том сусрету са Богом, Логос се на тајинствени начин оваплоћује у сваком подвижнику. Оваплоћење Логоса у врлинама, које Св. Максим описује у својој *Другој Посланици*, говори нам да онај који хоће да буде подвижник и који настоји да савесно води врлински живот, треба да остварује логос свог постојања и на тај начин да стиче удео у заједници са Богом.⁴⁴

Садржај логоса бића јесте заједница свих са Богом остварена у Христу – оваплоћеном Логосу, Који је не само донео свету истинско постојање, него је постао највиша Истина нашег бића. Св. Максим Исповедник говори да ће се у Будућем веку Истина пројавити у пуности, а да је садашњи век икона те Истине.⁴⁵ У том смислу Црква, као Тело Христово, у коме се пројављује коначно назначење твари, има изразито есхатолошки карактер. Црква је као дрво укорењено у вечности, у Есхатону, које своје гране има у историји. Темелј вечног постојања свет има у васкрслом Христу који је Дрво живота и извор есхатолошког постојања човека и света. Предукус дарова вечног живота и новог стварања имамо у Христовом Васкрсењу, односно у Цркви која је Тело васкрслог Христа. Св. Максим, дакле, садржај логоса не тражи на почетку стварања, у неоваплоћеном Логосу – као Ориген, него управо на крају – у оваплоћеном Логосу. Стварање света није коначно испуњење Божије воље о свету, него је тек почетак остварења те воље. Ради извршења те замисли Бог је саздао слободна бића различита од Њега, која се мењају и имају способност да се крећу према Њему.⁴⁶

⁴⁰ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, 7, PG 91, 1081 A.

⁴¹ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, 7, PG 91, 1080 A.

⁴² Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Κεφάλαια περὶ θεολογίας καὶ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ*, PG 90, 1156–1157.

⁴³ Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος* 20, 12. PG 35, 1080 B.

⁴⁴ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Κεφάλαια περὶ θεολογίας καὶ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ*, 2, 37–38, PG 90, 1141 CD.

⁴⁵ *Σκία γὰρ τὰ τῆς Παλαιᾶς, εἰκὼν δὲ τὰ τῆς Νέας Διαθήκης, ἀλήθεια δὲ ἡ τῶν μελλόντων κατάστασις* /Стари Завет је сенка, Нови Завет је икона, а истина је стање будућег (века)!. *Σχόλια εἰς τὸ περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*, 3, 3, 2, PG 4, 137 D.

⁴⁶ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Πρὸς Θαλάσσιον*, 60, PG 90, 621A.

г. Логоси бића и закони природе

Бића по природи имају способност да се крећу ка Богу, па је зато важно указати на то како је природа схваћена у богословљу отаца Цркве и у каквом су односу закони природе и логоси бића. Према речима Св. Максима, „природа је за философе почетак покрета и мировања, а за оце (Цркве) идентитет својствен многим и различитим ипостасима“.⁴⁷ Светоотачко поимање природе подразумева превазилажење философске космологије, како платонистичке која природу види као почетак мировања, тако и аристотеловске која природу доживљава као почетак кретања. Динамизам природе није продукт њене аутономности, него је резултат њене зависности од Бога Који јој, посредством логоса бића, даје живот и постојање.

Сваком бићу Бог у погодно време даје почетак, тако што божанским енергијама остварује Своју вољу о твари. Целокупна твар, подједнако и умна и чувствена, учествује у божанским енергијама на различитим степенима, према могућности прихватања Божије воље, односно аналогно својој иконичности.⁴⁸ На један начин је прихватају бесловесна, а на други словесна бића. Бесловесна природа не може сама достићи ниво благодатног уподобљења Богу, док је словесна, због своје иконичности, то у стању да учини. То, међутим, никако не треба схватити тако да словесна бића имају логосност, а бесловесна немају, него да су бесловесна бића упућена на словесна у остварењу своје логосности. Свеколика творевина, од грубе материје до највиших облика постојања, следује логосу који је води свеопштем јединству свих бића у Богу Логосу. Разлика постоји „између личносног и безличног логоса, а не између логосне (словесне) и безлогосне (тј. бесловесне) сфере“.⁴⁹

Безлични логос није, дакле, исто што и безлогосност. О безлогосности се не може говорити у онтолошким, већ искључиво у етичким категоријама. За разлику од логоса који представља „јединство свега што је међусобно одвојено, безлогосност јесте разједињавање онога што је сједињено“.⁵⁰ Стање безлогосности настаје тамо где се бића међусобно сучељавају и уништавају. Овакво стање проузрокују деструктивне личности, једна или више њих, које се руководе бесловесним егоизмом, а не логосом бића.

Логоси бића објављују Творца у природи, а човек, следујући им, стиже до надлогосне личности Логоса, Извора логоса и свеукупне стварности.⁵¹ „Ништа није својственије природи словесних бића од логоса, нити било шта више одговара

⁴⁷ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Κεφαλαία θεολογικά καὶ πολεμικά*, 26, PG 91, 276 AB. Видети: Јован Мајендорф: *Слободна воља по Св. Максиму Исповеднику*, Беседа бр. 1–2, Нови Сад 1992, 73.

⁴⁸ „Божанству су, дакле, слична духовна бића, која се само умом могу појмити, мање су Му слична бића која се опажају помоћу чула, а најмање су Му слична она бића која су потпуно нежива и непокретна“. Упор. Γρηγορίου Θεολόγου, *Εἰς τὸ Ἅγιον Πάσχα*, PG 36, 629 CD. Видети: Никос А. Мацукас, *Свешћ, човек, заједница...* 104, нап. 46.

⁴⁹ Никос А. Мацукас, *Свешћ, човек, заједница...* 77. Видети и напомену бр. 51, с. 105.

⁵⁰ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Εἰς τὴν προσευχὴν τοῦ Πατρὸς ἡμῶν*, PG 90, 877 C.

⁵¹ Никос А. Мацукас, *Свешћ, човек, заједница...* 77. Видети: Δημητρίου Στανιλοάε, *Φῶς Χριστοῦ φαίνει πᾶσι*, 29–31.

слави пријатеља Божијих од бављења њиме и његовог поседовања^{.52} Ове речи Св. Максима представљају кључ за разумевање односа словесних бића према логосу, свакако према логосу којег „природа суштински и без учења има скривеног на располагању за непогрешиво испитивање бића и задобијање истине“,⁵³ а не оном логосу или логици која се стиче вештином и коју могу да увежбају и да се њоме руководе и изопачени људи.

Логосе бића не треба посматрати мимо закона природе јер и једни и други представљају основне елементе постојања твари. Сходно Св. Максиму, творевина, логосима које поседује, објављује свога Творца, а природним законима, који прожимају свако биће, поучава човека у врлини. Природни закони нас поучавају којој врсти припада свако од бића, с циљем да „човек научи да не мења природни са неким другим – неприродним законом“. ⁵⁴ Логоси се, другим речима, огледају „у одржању сталности сваке поједине врсте, док се закони појављују у истоветности природне енергије сваке врсте“. ⁵⁵ Логоси бића и закони природе се налазе у таквој спрези да, заједно и допуњујући се у остварењу, од делања воде до боговиђења, односно богопознања.

Логоси бића омогућују сагледавање твари, уочавање непрекидности њеног трајања (коју она иначе нема сама по себи), тако што указују на њеног Творца и на тај начин воде ка боговиђењу. Испуњењем закона природе, који се откривају у истоветности природне енергије сваке врсте, човек се васпитава за врлине, које су управо својствене створеној природи. Свака природа може имати само једну природну енергију, те се не може дозволити подељеност у деловању природе.⁵⁶ Дејство у супротном правцу од природног представља грех, јер је посреди заокрет од богоустановљеног начина употребе енергије. Погрешно усмерење природне енергије или њена злоупотреба јесу разлози зашто врлине, иако припадају природи словесних бића, нису једнако присутне код свих људи. Св. Максим говори о „неостварењу онога што припада природи“. ⁵⁷ Неделовање је постало својство људске природе после прародитељског греха, јер „нарушивши у духу прве законе природе, кроз непослушање и увевши кроз грех законе безумља, човек је испунио доњи (пали) свет“. ⁵⁸ И док је пре прародитељског греха врлина припадала природи, после пада природа се сучељава са врлином.⁵⁹ Ова промена говори превасходно о рушилачкој сили греха који влада људском природом, када му се она вољно потчињава, али подједнако говори и о створеној природи као променљивој, нарочито када је реч о њеној материјалној страни.⁶⁰

⁵² Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Πρὸς Θεολόγους, Πρόλογος*, PG 90, 264 B.

⁵³ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Πρὸς Θεολόγους, Πρόλογος*, PG 90, 264 B.

⁵⁴ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Πρὸς Θεολόγους*, 21, 3, EPE 14 V, Θεσσαλονίκη 1992, 386.

⁵⁵ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Πρὸς Θεολόγους*, PG 90, 485 D.

⁵⁶ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Κεφαλαία θεολογικά καὶ πολεμικά*, 16, PG 91, 201C.

⁵⁷ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Ζήτησις μετὰ Πύρρου*, PG 91, 309 BC.

⁵⁸ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, PG 91, 1276 C.

⁵⁹ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, PG 91, 1140 A.

⁶⁰ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, PG 91, 1109 D.

д. Логос бића и начин постојања (τρόπος υπάρξεως) твари

Иако је рушилачка сила греха учинила да људи одступе од Божије воље и да се затворе у своје биће, ипак одступање бића од њиховог логоса не може да одведе ка потпуном губитку бића или ка таквој измени која би угрозила његову суштину. С обзиром на то да је логос бића *συστατικός τῆς φύσεως*⁶¹ тј. да држи на окупу и јединству природу једног бића, дајући јој онтолошки статус, немогуће је такво одступање које би учинило да једно биће престане да буде то што јесте (није могуће нпр. да човек, као словесно биће, постане нешто друго, вук или дрво). И поред све деструктивне силе греха, која свакако оставља последице на постојање бића, логоси бића остају неизмењиви, слободни од сваке тренутне промене и покрета бића. Сходно Св. Максиму, сва бића имају постојаност и непокретност у њиховом логосу,⁶² тако да ни у ком случају не може да постоји таква деградација неког логоса и такав заокрет у постојању који би довели до промене једног бића у неко друго.⁶³

Један од најважнијих начина пројаве Божијег Промисла јесте очување свих бића у сагласју са њиховим логосом, јер особина Божијег Промисла, по богоносним оцима, јесте „брига о бићима“ и она се огледа у „Божијем хтењу да сва бића добију погодном живљење“.⁶⁴ Уколико би се десило да бића потпуно изгубе везу са својим логосом то би значило да је Божији Промисао о постојању света престао да постоји и да је Бог изгубио моћ да промишља о бићима о свету. Пошто је то немогуће онда је немогуће и такво одступање бића од њихових логоса. Ова веза између бића и логоса је до те мере наглашена да не само одступање бића од његовог логоса, у смислу пада, не ствара никакву промену у логосу, него и када се догађа чудо, ни тада логос бића није подложен никаквој измени.⁶⁵ Тако је Бог „пренео у другу врсту живота, Еноха и Илију (4. Цар. 2, 11), не мењајући њихову природу и поред тога што су се налазили у трошном телу... променио је у Египту воду у крв (Изл. 7, 17), а да уопште воду није лишио њене природе, него је остала вода и после њене промене у црвену боју“.⁶⁶

Будући да је логос бића постојан и непроменљив намеће се питање откуда зло у спрези са природом бића и да ли су зло и страсти део логоса словесних бића? Тврдити да јесу значило би да Бог при стварању словесних бића нужно укључује у логос њиховог постојања нешто што је супротно сврси самог стварања. Пошто зло нема онтолошки садржај, онда оно не може ни имати удела у логосу бића. Тајна постојања зла није у његовом везивању за логос бића, односно за Бога као извора сваког постојања, нити за природу људи и анђела, него је у заокрету словесних бића од њиховог логоса, пошто су то бића која имају могућност чињења зла.

Разлог због којег човек „оставља свој логос“⁶⁷ и због којег је могуће одступање бића од њиховог логоса треба, дакле, тражити у слободи словесних бића, односно у

⁶¹ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, PG 91, 1048 C.

⁶² Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, PG 91, 1217 A.

⁶³ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, PG 91, 1189 A.

⁶⁴ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, EPE 14 D, Θεσσαλονίκη 1992, 246.

⁶⁵ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, PG 91, 1344 D.

⁶⁶ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, EPE, 14 E, Θεσσαλονίκη 1993, 52 – 54.

⁶⁷ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Πεῦσεις καὶ ἀποκρίσεις*, 173, EPE, Θεσσαλονίκη 1992, 14A, 242.

начину постојања сваког појединог бића. Све ново што се догађа у творевини одвија се на плану начина постојања бића, односи се на промене у деловању унутрашњих сила природе.⁶⁸ Логос природе је непроменљив превасходно зато што исказује утврђену Божију вољу о њој, а начин постојања је променљив, јер подразумева различите степене остварења природних сила. Св. Максим каже да је „логос људске природе то да је душа и тело, да је сачињена од разумске душе и тела; начин постојања је поредак деловања бића као природно делатног, поредак у коме се често одвијају промене, који се мења, али који уопште не мења природу по себи“.⁶⁹ Међутим, иако су промене својствене бићима, ипак, однос између логоса и начина постојања није такав да су начини постојања равнодушни у односу на логосе бића, јер свакој природи припада истински начин постојања који може и не мора да се пројави.⁷⁰

На нивоу једне врсте постоји стабилност и непроменљивост, заједничка свим бићима, проузрокована логосом бића, док у сфери „домостроја“ или начина постојања конкретних бића, постоји покретљивост и стална промена. Свако биће има удела и у једном и у другом, тако што у логосу природе има удела у јединству са свим осталим бићима те врсте, а у начину постојања тако што се разликује од свих других бића исте врсте. Логоси бића дају суштински допринос постојаности и поретку бића, али не на уштрб њихове различитости па у творевини истовремено постоји и јединство и непомешана посебност.⁷¹

Свакако да је циљ постојања сваког бића да оствари јединство са другим бићима. То је јединство у различитости, тј. заједништво у коме свако биће свој начин постојања треба да саобрази сопственом логосу. У остварењу јединства света најважније место припада човеку као словесном бићу, будући да је он једини у стању да сабере твар и да је принесе Богу. У Богочовеку Христу је испуњен логос сваке твари зато што је у Њему као оваплоћеном Логосу остварено крајње назначење људске природе – јединство са Богом. Због размене својстава двеју природа, у Христу се логос бића људске природе и њен начин постојања савршено поклапају. Као што се Логос оваплоћује у људској природи, тако се оваплоћује у врлинама код оних људи који хоће да своје постојање саобразе логосу природе, односно оваплоћеном Логосу.

Удаљавање бића од његовог логоса јесте одустајање од Божије намере о јединству свих бића у једном Логосу, тј. одбацивање богоустановљеног начина постојања. Уместо да своју слободу усмери ка Богу, човек може дати другачији „облик начину (свог) дејствовања“.⁷² Иако има словесност као општи логос, човек може у свом понашању да делује другачије, сходно својим наклоностима и сопственом избору. Сва његова дела, иако често пута погрешна, не могу га сврстати у бесловесна бића, не могу га одвојити од припадности људској словесној природи. Јасно је да ће погрешан избор човека на крају одвести у пакао, јер „онај који бесмислено оставља логос иде ка

⁶⁸ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, 42, PG 91, 1341 D.

⁶⁹ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, 42, G 91, 1341 D.

⁷⁰ Ларс Тунберг, *Μικροкосμος и μεδιῶν*, 113.

⁷¹ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, 7, PG 91, 1077 C.

⁷² Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Εὐχερίδια θεολογικά καὶ ἀντιρρητικά*, 10, PG 91, 137 A.

небићу и праведно ће поднети вечну казну“,⁷³ али човек и у паклу не престаје бити људско биће, неће постати демон или нешто друго.

ђ. Од неприродног стања до благодатног обожења

Сходно пријемчивости бића за Божију вољу пројављену кроз логосе бића, свако створење пролази извесне степене развоја који га, уколико своје постојање саображава Богу, на крају воде ка обожењу, као коначном циљу стварања. Свако одступање природе од њеног логоса води је у неприродно – *παρά φύσιν* стање. Када се, пак, природа врати свом логосу постојања она задобија природно – *κατά φύσιν* постојање. Чувајући логос природе постајемо „укротитељи свих злих страсти, не потчињавамо се ничему што је неприродно, него се показујемо извршиоцима свих божанских врлина, поништавајући сваким добрим делом вештаствену саблазан душе ради показивања њене духовне лепоте“.⁷⁴ Међутим, потребно је истаћи да *κατά φύσιν* стање не може да се поистовети са натприродним стањем обожења – *ὑπέρ φύσιν* стањем у коме се остварује јединство природе и благодати која све чини целовитим у Богу. Натприродно стање јесте „божанско и несхватљиво уживање које Бог даје увек када се по благодати сједињује са достојнима“.⁷⁵ Насупрот њему, *παρά φύσιν* стање подразумева „лишавање благодати које изазива неизрециву патњу, коју обично Бог допушта када се уједињује са недостојнима по благодати“.⁷⁶

По учењу Св. Максима „природа нема у себи натприродне логосе, као што нема ни неприродне законе“,⁷⁷ јер „као што немамо силу Оног који је изнад бића, тако немамо у нашој природи ни силу небића. Примамо, дакле, благодат и не чинимо ми обожење, јер је оно изнад природе, зато што у нашој природи немамо силу да примимо обожење. Примамо опет по пристанку наше воље зло, јер је оно неприродно, будући да немамо природну силу за настанак зла. Чинимо, дакле, док смо овде, врлине, пошто имамо у нашој природи могућност да их остварујемо, а примамо обожење у будућем веку као дар благодати којом га примимо“.⁷⁸

Да би природа задобила *ὑπέρ φύσιν* стање потребно је да логос благодати, који је после много искушења ушао у људску природу, тј. у Цркву, „убеди закон природе, који је царовао у њој, да се издигне изнад свог престола, од претходног телесног стања зла“.⁷⁹ Сам човек, ослањајући се на своје природне силе, без Светог Духа, не може задобити благодат, нити истинско познање бића. Он то није у стању зато што „људски ум у својој природи није саздан тако да задобија божанске и умне

⁷³ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Πεύσεις καὶ ἀποκρίσεις*, 173, EPE 14A, Θεσσαλονίκη 1992, 242.

⁷⁴ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Πρὸς Θαλάσσιον, Πρόλογος*, EPE, 14 V, Θεσσαλονίκη 1992, 20.

⁷⁵ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Πρὸς Θαλάσσιον*, 59, EPE, 14 G, Θεσσαλονίκη 1992, 170.

⁷⁶ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Πρὸς Θαλάσσιον*, 59, EPE, 14 G, Θεσσαλονίκη 1992, 170.

⁷⁷ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Πρὸς Θαλάσσιον*, 59, PG 90, 609 BC, упор: *Πρὸς Θαλάσσιον*, 63, PG 90, 684 A.

⁷⁸ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Πρὸς Θαλάσσιον*, 22, EPE, 14 V, Θεσσαλονίκη 1992, 140–142. Св. Максим наглашава да је постојање зла условљено губљењем врлине. „Нестајање врлине јесте почетак зла, пошто се ум страствено занимао оним што се налази са једне и са друге стране пута...“. Упор: *Πρὸς Θαλάσσιον*, PG 90, 485 CD.

⁷⁹ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Πρὸς Θαλάσσιον*, 64, PG 90, 704 A, упор: *Πρὸς Θαλάσσιον*, 65, PG 90, 757 C – 760 A.

(дарове) без божанске светлости“.⁸⁰ Исто тако, било би нетачно рећи и да је „сама благодат остваривала у светима знање тајни без способности природе да прими знање“.⁸¹ Отуда, „благодат Светог Духа не даје мудрост светима без ума који је прима, нити пружа знање без силе разума који је прихвата, нити веру без умног и разумног уверења о будућим и скривеним (добрима)“.⁸² Исто је и са свим другим даровима које Бог обезбеђује онима који су за њих отворени, који своју природу чине пријемчивом за благодат Светог Духа.

Кључ за разумевање јединства природе и благодати јесте нова реалност човечанске природе коју људски род има у Личности Господа Христа, који је као човек постао „првина наше природе“. Јединство људске природе са Логосом у Оваплоћењу јесте образац за обожење сваког човека који ступа у заједницу са Богом са циљем да достигне стање обожења. Као што Христос превазилази законе (пале) природе, који су последица пада, тако је сваки верујући позван да то исто чини благодаћу у Христу Исусу.

е. Од природног до закона благодати

Сагласно учењу Св. Максима, „Логос Божији и Бог одувек хоће да се у свему остварује тајна Његовог оваплоћења“, те је стога на много начина присутан у свету. И пре Оваплоћења, у свету као у Свом некаквом великом телу, Логос је присутан посредством логоса бића, у којима се на неизрецив начин скрива.⁸³ Други вид присуства Логоса у свету јесте Његово, такође неизрециво и скривено, оваплоћење у вернима посредством врлина.⁸⁴ Трећи начин присуства Логоса у свету, пре Оваплоћења, јесте божанско Писмо, јер Логос кроз сваку од написаних речи постаје тело.⁸⁵ Ова оваплоћења Логоса у свету, човеку и у Светом Писму су међусобно повезана, а доводе се у везу са природним и писаним законом, као и законом благодати.⁸⁶

Божанско присуство у природи посредством логоса претпоставља њено укључивање у даље јединство између твари и Бога. Јединство између створене природе и Бога није могуће остварити без проласка кроз природно созерцање (φυσική θεωρία). Оно подразумева ослобађање од страсти, превасходно од неприродних страсти, а то се остварује кроз врлине, испуњењем *природних закона*. На овом првом степену се задобија бестрасност, која је у ствари ослобађање од сваке природне нужности. Но, то је почетак тајноводственог путовања ка коначном јединству Бога и твари, јер Бог хоће да твар сабере у Себи, да кроз јединство са Њим буде побеђен сваки вид безлогосности и страсти. Испуњење природног закона јесте почетак поимања из сазданих бића „надилазеће Мудрости и Силе“ Божије, будући

⁸⁰ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Πρὸς Θαλάσσιον*, 59, EPE, 14 G, Θεσσαλονίκη 1992, 166.

⁸¹ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Πρὸς Θαλάσσιον*, 59, PG 90, 604 – 605 B.

⁸² Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Πρὸς Θαλάσσιον*, 59, EPE, 14 G, Θεσσαλονίκη 1992, 164.

⁸³ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, PG 91, 1285 C – 1288 A, посебно PG 91, 1285 CD.

⁸⁴ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Κεφαλαία διάφορα*, 8, PG 90, 1181 AB.

⁸⁵ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Περὶ Θεολογίας καὶ Οἰκονομίας*, PG 90, 1149C – 1152 A.

⁸⁶ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, PG 91, 1285–1288A.

да упућује твар даље, ка писаном закону и закону благодати, унутар којих стиче свој богодолични смисао и своју правилну употребу.⁸⁷

На другом степену, који је у ствари стање духовног созерцања (πνευματική θεωρία), испуњењем писаног закона превазилази се стање поробљености чулима, тако што се елиминишу супротности између умног и чувственог елемента света, а да то притом не значи излазак из света, него просто доживљај јединства свега, умног и чувственог. Ако се не ослободи чулних представа о бићима, човек те представе или бића доживљава као „варљиве идоле“ и није у стању да види свет у његовој изворној чистоти и лепоти и, поврх свега, јединствености и целовитости.

На трећем степену се остварује коначно јединство човека и Бога, и то је заправо стање обожења у коме је на делу закон *благодати*. Благодат обожења је изнад наше природе,⁸⁸ није својство природе, те је зато и примамо од Бога као дар. Благодатно стање је пре свега стање Будућег века у коме, по учењу Св. Максима, престајемо да чинимо врлине, али „не престајемо, захваљујући њима, да примамо благодатно обожење“.⁸⁹

Укратко речено, природни закон се доводи у везу са остварењем врлина, писани закон је у вези са испуњавањем логоса бића, а закон благодати се односи на обожење у Будућем веку. О односу верних према сваком од ових закона Св. Максим говори следеће: „Онај ко прихвата писани закон телесно, не храни душу врлинама. Онај ко не приступа с пажњом логосима бића није удостојен да принесе уму разноврсну мудрост Божију. А онај ко не разуме велику тајну нове благодати, не радује се нади будућег обожења“.⁹⁰ Исто тако, „недостатак духовног созерцања у писаном закону има за последицу лишавање разноврсне мудрости Божије схваћене у складу са природним законом, коме свакако следује одсуство обожења, које је благодатни дар нове тајне (= тајне новог живота)“.⁹¹

Логоси бића и начини остварења врлина су, другим речима, „обрасци божанских добара са којима се Бог непрестано очовечује имајући као тело начине (остварења) врлина, а као душу духовне логосе знања, са којима оне који су достојни чини боговима, дајући им лично својство врлине и дарујући им суштинско и непогрешиво знање“.⁹² Ово искуство је могуће имати у предукусу у садашњем веку у светим тајнама, превасходно у Евхаристији у којој се одвија божанска Икономија и врши сабрање света у Богу. У Литургији која је космички догађај, логоси сваког појединачног бића налазе своје место у општем логосу, као што се и логоси чувствених стварности налазе у логосима умних стварности. Притом, логоси умних стварности су душа чувствених стварности, а логоси чувствених стварности су тело умних стварности.⁹³ Од ове две стварности, говори Св. Максим,

⁸⁷ Γρηγορίου Παλαμᾶ, Λόγος Ἀντιρητικός, 4, 18, 48, Συγγράματα, т. 3, 277. Видети: јером. Амфилохије Радовић, *Тајна Свете Тројице по Светиом Григорију Палами*, изд. Манастир Острог 2006, 40–41.

⁸⁸ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Πρὸς Θαλάσσιον*, 22, EPE, 14 V, Θεσσαλονίκη 1992, 140–142.

⁸⁹ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Πρὸς Θαλάσσιον*, 22, EPE, 14 V, Θεσσαλονίκη 1992, 142.

⁹⁰ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Πρὸς Θαλάσσιον*, 65, EPE, 14 G, Θεσσαλονίκη 1992, 424.

⁹¹ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Πρὸς Θαλάσσιον*, 65, EPE, 14 G, Θεσσαλονίκη 1992, 424.

⁹² Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Πρὸς Θαλάσσιον*, 22, EPE, 14 V, Θεσσαλονίκη 1992, 142.

⁹³ Умствени и чувствени свет се налазе један у другом (Πεύσεις καὶ ἀποκρίσεις, 16), тако што чувствени

састоји се свет, као што се и човек састоји из душе и тела.⁹⁴ У Литургији се врши непрестано оприсутњење и оваплоћење Логоса у животима верних, тако да, имајући удела у логосима чувствених стварности, имамо удела у Христовом Телу, а имајући удела у логосима умних стварности, имамо удела у Његовој Крви.

На сваком литургијском сабрању остварује се тајна нове твари, учешћем верних у Христовом Телу и Крви, *јер који једе моје њијело и пије моју крв има животи вјечни; и ја ћу га васкрснути у њосљедњи дан* (Јн. 6, 54). Логос се оваплоћује у животима свих сабраних у Његово име, јер сваки који има удела у Телу и Крви Христовој пребива у Христу и Христос пребива у њему (Јн. 6, 56). Евхаристија је тако темељ новог живота, тј. живота нове твари, а Христос је Бог Који испуњава све у свему. Евхаристијска онтологија нам показује да Бог није само Творац, него је и крајњи циљ стварања. Он је „почетак пошто је Створитељ, Он је средиште јер је Промислитељ, Он је крај будући да је Циљ, јер је *ог Њеџа и кроз Њеџа и ради Њеџа све*“ (Римљ. 11, 36).⁹⁵

LOGOS AND CREATION

Zdravko M. Peno,
Orthodox Theological Faculty,
Eastern Sarajevo

Summary: *The basic cosmological stand, expressed in Old and New Testament, says that the world was created by the Word of God. According to the Orthodox understanding, the creation of the world as substantiation of God's will is realized through Logos – the Son and in the Son. The author briefly reviews the orthodox doctrine of Logos and creation with special reference to theology of St. Maximus the Confessor.*

Key words: *Logos, Maximus the Confessor, creation, nature, energy, freedom, virtues, deification*

постоји у умственом посредством логоса, а умствени у чувственом посредством отисака (*Μυσταγωγία*, PG 91, 669 BC, *Πρὸς Θαλάσσιον*, 63, PG 90, 685 D).

⁹⁴ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Μυσταγωγία*, PG 91, 685 A.

⁹⁵ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφορῶν ἀπορίων*, PG 91, 1085D=1088A.

Мк. 1, 1

Презвитер
мр Зоран Ђуровић
Institutum Patristicum
Augustinianum

Апстракт: Рад се бави анализом првог поглавља Јеванђеља по Матеју, његовим грчким текстом, преводом те свепошачком рецеицијом. Иако се ослања на свепошачку традицију, аутор настоји да се позабави савременим проблемима које текст намеће.

Кључне речи: Јеванђеље по Марку, библистика, егзегеза, свепошачки коментари, модерни коментари

Чланак који се налази пред вама део је првог поглавља књиге *Јеванђеље по Марку. Грчки текст. Превод. Ошачки коментари. Модерни коментар*, која је у настанку и самим својим насловом говори о садржају. Подељена је у четири дела: 1) Грчки текст (на основу издања Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*); 2) Мој превод овог текста; 3) Светоотачки коментари на сваки од Маркових стихова по мом избору. Наравно да се служим и већ постојећим збиркама овог типа, али настојим да укључим материјал који ми се чини занимљивијим у односу на већ постојећи. Под наводницима су дати преводи Отаца, а када нема наводника онда се ради о мом сажетку који треба да премости празнину између цитата или да уведе у сам цитат. Тиме је мој рад отежан и успорен, али је од веће користи читаоцу. Није ми познато да збирка оваквог карактера данас постоји; 4) Мој коментар Марковог текста у вези са првенствено модерним проблемима које нам он намеће. Овде дајем првих 8 стихова из Мк. 1, превод, Отачке коментаре и мој коментар само на први стих.

1) Грчки текст

1, 1 Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ].

2 Καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἠσαΐα τῷ προφῆτῃ·
ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου,
ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου·

3 φωνὴ βοᾶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ·
ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου,
εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ,

4 ἐγένετο Ἰωάννης [ὁ] βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. 5 καὶ ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα καὶ οἱ Ἱεροσολυμίται πάντες, καὶ ἐβαπτίζοντο ὑπ' αὐτοῦ ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν. 6 καὶ ἦν ὁ Ἰωάννης ἐνδεδυμένος τρίχας καμήλου καὶ ζώην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφίν αὐτοῦ, καὶ ἐσθίων ἀκρίδας καὶ μέλι ἄγριον.

7 Καὶ ἐκήρυσσεν λέγων· ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς κύψας λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ. 8 ἐγὼ ἐβάπτισα ὑμᾶς ὕδατι, αὐτὸς δὲ βαπτίσει ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ.

2) Превод

¹ Почетак Јеванђеља о Исусу Христу, сину божијем.

² Као што је писано у пророка Исаије:

*Ево, шаљем анђела своја испред лица твога,
који ће припремиши пут твој.*

³ Глас онога који виче у пустињи:

*Припремише пут господњи,
и оравнише стазе његове.*

⁴ Беше Јован који је крштавао у пустињи и проповедао крштење покајања за опрштај грехова. ⁵ И долажаше к њему целокупна јудејска област и сви Јерусалимљани; беху крштавани од њега у реци Јордану исповедајући грехове своје. ⁶ А Јован беше обучен камиљим крзном и <опасан> кожним појасом око својих кукова; јео је пак ск-
авацце и дивљи мед.

⁷ И проповедаше говорећи: Долази иза мене јачи од мене, пред киме ја нисам достојан да се сагнем и одрешим ремена на обући његовој. ⁸ Ја сам вас крстио водом, а он ће вас крстити духом светим.

3) Ошачки коментари

Јеванђеље о Исусу

„... Син Божији, учинио се Сином Човечијим, да бисмо преко Њега ми били усин-
овљени, зато што човек носи, прима и садржи Сина Божијег. Због тога и Марко каже:
Почетак јеванђеља о Исусу Христу, Сину Божијем, као што је писано у пророка; знајући
једног те истог (*unum et eundem*)¹ Сина Божијег, кога су пророци нагостили, Еману-
ела који је плод Давидове утробе, гласника великог Очевог савета...” (IRENAEUS LUGD-
UNENSIS, *Adversus haereses* 3, 16, 3).

Број Јеванђеља и симболи Јеванђелиста

„Немогуће би било да има више или мање Јеванђеља него што јесу. Јер као што
постоје четири краја света, у коме живимо, и четири општа ветра, и као што је Црква
расејана широм целог света, а *сшуб* и *основ* (1 Tim 3, 15) Цркве је Јеванђеље и дух жив-
ота; тако приличи да она има четири стуба, удахњујући бесмртност свим странама и
оживљавајући људе наново. Из тог разлога је схватљиво зашто је Логос, Занатлија свих
бића, који седи на керубима и обухвата све ствари, који се открио људима, дао нама

¹ Ова формула, *unum et eundem*, је имала изузетну срећу у потоњој отачкој христологији – Григорије Богослов је користи у полемици са Аполинаријем (ἐνα καὶ αὐτὸν, cf. *Cled.* 1, 3) а особито је канонизована на Халкидонском сабору. Означава да је једна и иста особа Сина Божијег која је у себи објединила божанску и људску природу. Исто нам наслуђује Иринеј: један и исти је двоструког порекла, као Бог од Оца, као човек од Давида.

Јеванђеље у четири облика, а који су међусобно повезани једним Духом... Јер и керуби имају четири лица и њихова лица су слика дела (πραγματείας) Сина Божијег. Јер, вели, *Прво живо биће беше ѿ ѿуиш лава*, (Арос 4, 7) што симболише његову делотворност, вођство и царску моћ; *груио је ѿ ѿуиш шелеиша*, означавајући његову свештеничку и свештену (ἱερουρικὴν καὶ ἱερατικὴν) улогу; даље, *шреће је имало лик човека*, што је очигледан опис његовог доласка као људског бића; *четврто је било налик орлу у леиу* указујући на дар Духа који лебди изнад Цркве. И, дакле, Јеванђеља су у складу са оним бићима међу којима је седео Христос...“ Тако, наставља Иринеј, Јован говори о његовом Божанском пореклу и рођењу од Оца и да је све настало преко њега. Лука га истиче као свештеника јер почиње са Захаријем који као свештеник приноси жртву Богу. Матеј говори о његовом људском рођењу. „Марко са друге стране започиње са пророчким духом, који силази са висине на људе, говорећи: *Почетшак јеванђеља о Исусу Христу, као шшо је иисано у пророка Исаије*, указујући на узвишени аспект Јеванђеља; и у том смислу он прави сажету и збрзану (παράτρεχουσαν) повест јер је такав пророчки карактер“ (IRENAEUS LUGDUNENSIS, *Adversus haereses* 3, 11, 8).

„Прво живо биће беше као лав... који означава Марка, у коме се чује глас лава који риче у пустињи (*in quo vox leonis in eremo rugientis auditur*)...“ Лука је представљен телетом а Јован орлом, наставља Викторин. „Марко, дакле, Јеванђелиста овако започиње: *Почетшак јеванђеља о Исусу Христу (Initium Evangelii Jesu Christi)*, као шшо је иисано у пророка Исаије: *Глас онога који виче у иустини* – има изглед лава (*leonis habet effigiem*). А Матеј: *Књига рођења Исуса Христа сина Давидовој, сина Аврамовој* (1, 1); ово је људско лице“ (VICTORINUS PETAVIONENSIS, *Scholia in Apocalypsin beati Joannis* 4, 7–10).

„Животиња која се у *Ошкривењу Јовановом* (4, 6) и на почетку *Језекиљеве књиге* (1, 5 ss.) назива τετράμορφον, зато што је имала једну главу од човека, једну од телета, једну од лава и једну од орла, у Јеванђељу представља главом човека Матеја, телећом Луку, орловском Јована а Марко је представљен лавом који риче у пустињи. *Почетшак јеванђеља Исуса Христа, Сина Божијеј (initium evangelii Jesu Christi Filii Dei)*. *Као шшо је иисано у пророка Исаије: Ево, шаљем анђела своја исијед лица твоја, који ће ти припремити иуш; глас онога који виче у иустини: Припремити иуш иосиодњи, иоравниће сшазе њејове*. Онај који виче у пустињи је свакако лав, од чијег гласа све животиње се плаше, групишу се, али се не усуђују да беже. Не заборавите да је Јован Крститељ дефинисан гласом, док је наш Господ Исус назван речју: дакле, исправно слуга претходи Господару.² *Почетшак јеванђеља Исуса Христа, Сина Божијеј*, каже Марко, дакле, није син Јосифов. Почетак Јеванђеља је крај закона: завршава закон и почиње Јеванђеље“ (HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Homiliae in Marcum* 1).

„Чини ми се, дакле, да међу истраживачима који су интерпретирали четири жива бића (*quattuor animalia*) из *Ошкривења* (cf. Арос 4, 7; 5, 6–7; Ez 1, 5. 10) који означавају четири јеванђелиста заслужују вероватно веће поверење они који су идентификовали лава са Матејем, човека са Марком, теле са Луком, орла са Јованом него они који су

² Слично вели и Беда (cf. *Super Marcum*, 1).

приписали човека Матеју, орла Марку, лава Јовану. Да би потврдили своје закључке ови други се првенствено базирају на почетак књиге више него на општи план који су јеванђелисти имали, што је напротив требало бити пожељније за истраживање.³ Било је стога логичније да се у лаву види праображен онај који је веома снажно истакао царску фигуру Христову. Уосталом и у Откривењу је поменут заједно са царским племеном, када се каже: *Победоу је Лав из Јудиној њлемена (Апок 5, 5)*. По Матеју се приповеда да су и Маги дошли са Истока да траже и да обожавају Цара (cf. *Mt 2, 1–18*)... Да се телетом указује на Луку нема недоумица међу овим двема групама научника... јер је јасно да је Лука хтео да опише личност Христа свештеника. Што се тиче Марка, он није желео да прича ни о царској лози ни о свештеничком посвећењу (*neque stirpem regiam neque sacerdotalem*), и чини се да се бави стварима које је урадио Христос човек (*quae homo Christus operatus est*). Он се дакле јавља међу четири жива бића представљен симболом простог човека.“ Прва три јеванђелиста се крећу као и ова жива бића по земљи а „Јован напротив као орао лети изнад облака људске слабости и види оштрим оком и сигурним срцем светлост непроменљиве истине“ (AUGUSTINUS HIPPO-
NENSIS, *De consensu evangelistarum* 1, 6, 9).

Почетак Јеванђеља

„Марко, који не приповеда ништа о рођењу, детињству и младости Господа, почиње своје Јеванђеље управо Јовановом проповеђу“ (AUGUSTINUS HIPPO-
NENSIS, *De consensu evangelistarum* 2, 6, 18).

„Треба повезати овај почетак Марковог Јеванђеља са почетком Јеванђеља по Матеју који каже: *Књига рођења Исуса Христа сина Давидовој, сина Аврамовој (1, 1)*, да би се схватило из упоређења оба текста да је једини Господ наш Исус Христос уједно Син Божији и човечији. На месту је што га први јеванђелиста назива Сином човечијим а затим Сином Божијим, да би се наш ум мало–помало уздигао од малих ка вишим стварима, и узишао, преко вере и тајне човечије природе коју је он усвојио, до познања божанске вечности“ (BEDA VENERABILIS, *Super Marcum* 1).

Марково Јеванђеље је везано са Старим Заветом

„Но и један од јеванђелиста, Марко, каже: *Почетак јеванђеља о Исусу Христу, као што је писано у пророка Исаије: Ево, шаљем анђела свога испред лица твога, који ће припремити пут твој испред тебе*, што показује да је почетак Јеванђеља повезан са јудејским списима. Шта онда има против нас приговор Јудејца који Келс наводи: *ако вам је неко и заиста предсказао да је син Божији требао доћи људима, тај је ипак био наш пророк и од нашег Бога*; или, како може оповргнути хришћане што је Јован, који је крстио Исуса, био Јудејац? Јер, иако је био Јудејац, не следи да сви верујући, који приступају Логосу било да долазе од пагана било од Јудејаца, треба да држе Мојсијев закон буквално“ (ORIGENES, *Contra Celsum* 2, 4).

³ Нажалост пажљивије проучавање није наишло на одјек у отачкој традицији. Превагнуло је тумачење на основу почетка јеванђеља. Све то се појачало иконографским усвајањем које је канонизовало следеће представљање: Матеј човек, Марко лав, Лука теле а Јован орао.

„Још треба узети у обзир за Јеванђеље да је оно на првом месту о Глави целог спашеног тела, Исусу Христу, као што каже Марко: *Почетшак јеванђеља о Исусу Христу...* Међутим почетак Јеванђеља је... ништа друго доли Стари Завет. Јован је у том смислу тип (τύπος) Старог, или, ако гледамо везу Новог са Старим, Јован представља крај Старог, јер сам Марко каже: *Почетшак јеванђеља о Исусу Христу, као што је писано у пророка Исаије: Ево, шаћем анђела своја испред лица твога, који ће припремити пут твој. Глас онога који виче у пустињи: Припремите пут господњи, поравните стазе његове.* Отуда се ја морам чудити како неправославни⁴ могу повезати два Завета са два различита бога. И мање од ових речи су довољне да их осуде. Јер како може Јован да буде почетак (ἀρχή) Јеванђеља ако они сматрају да Јован припада другом богу, односно да је демијургов човек, и, како мисле, није знао ново божанство (ἀγνοῶν τὴν καὶνὴν θεότητα)?" (ORIGENES, *Commentarii in Johannem* 1, 13).

4) Модерни коментшар

1. Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ]. *Почетшак јеванђеља о Исусу Христу, сину Божијем.* Ова реченица вероватно представља назив дат од самог аутора. На то би указивало одсуство одређеног члана испред именице ἀρχή, која означава почетак, основ, темељ, елемент и сл. Овде она нема никаквог философског призива него једноставно представља увод у приповест о Исусу Христу, i.e. назив дела и односи се пре на цело Јеванђеље него на Крститељеву улогу.⁵ У слободном преводу: *Овде почиње радосна вест о Исусу...* Највише што би се могло претпоставити јесте да евоцира познати почетак књиге Постања: *У почетку створи Бог небо и земљу*, који је са своје стране такође назив. Даље, ако се ова реченица не схвати као назив, него као прва реченица текста који следи, може се односити на Јована Крститеља који започиње објаву, што је пак мање вероватно тумачење.⁶ Стога је најприхватљивије решење које нуди WH или пре њега Steph. да се стави тачка на крају ове реченице.

Именица εὐαγγέλιον означава добру, радосну или, користећи старословенски израз, благу вест. У том смислу је користи LXX (ex. 2 Rg 4, 10; 18, 20. 27; 4 Rg 7,9 etc.). Интересантно је да се појављује у месијанском контексту (Is 40, 9; 52, 7) из кога Марко

⁴ Ориген овде полемисе са својим, поред монархијанаца, највећим непријатељима, гностицима, а и Маркионом, кога он увек ставља у исту групу са њима (cf. *Commentarii in Mattheum*, 12, 12 где помиње „неправославне“ и Маркиона заједно, као оне који поседују ψευδώνυμον τινα γινώσκον, што може бити реми-нисценција на Иринеја, или, што је вероватније, да нам указује на већ проширену етикетацију гностика у круговима „Велике Цркве“), мада Маркиона модерни разликују од гностика. Чини ми се да је једини снажни аргумент савремених научника у томе што је Маркион имао изузетне организативне способности, тако да је своје цркве формирао по угледу на католичке, док су гностици патили од иманентне расцепканости. Неприхватљива ми је ипак полазна позиција многих модерних да су Стари слабо познавали своје противнике. Према томе би испало да су били оскудне интелигенције. Не треба заборавити да су они били савременици „неправославнима“ и самим тим – да не говорим о обиљу материјала који им је био на располагању – морали би их боље разумети него ми данас. Полемичка претеривања не треба да нас збуне до те мере да помислимо како су подметања и оцрњивања противника последица њиховог неразумевања.

⁵ Зато Nestle-Aland и стављају засебно ову реченицу као наслов.

⁶ Тако га схвата позни византијски коментатор Теофилакт Охридски: „Јована, последњег од пророка, јеванђелист представља почетком Јеванђеља Сина Божијег, зато што је крај Старог почетак Новог Завета“ (*In Mc.* 1).

(1, 2) мало касније цитира један стих (*Is* 40, 3). Дакле, Маркова употреба ове речи, с једне стране, сигурно има корена у Исаји. Радосна вест се тиче Месије.

Међутим, εὐαγγέλιον се среће и код пагана. У једном натпису (такозвани *Календар из Приене* из 9. пре Х.)⁷ се односи на рођендан Октавијана Августа: „рођендан бога Августа је био почетак радосних вести за свет“ (ἡρξεν δὲ τῷ κόσμῳ τῶν δι’ αὐτὸν εὐαγγελίων ἢ γενέθλιος τοῦ θεοῦ), историјски догађај који уноси новину у свет.⁸ Треба запазити следеће: реч Јеванђеље (εὐαγγέλιον) је код Мк. у једнини а у натпису у множини (εὐαγγελίων); Мк. употребљава именицу почетак (ἀρχή) а натпис глагол почети (ἄρχειν). У Мк. протагониста је Исус Христос или син божији који се појављује (ἐπιφανεῖν), а у натпису је Август спаситељ, добротинитељ и бог који се појављује. На основу овако оскудних података, не можемо закључити са сигурношћу да ли је Мк. био директно или не инспирисан натписом из Приене. Оно што је битно је то да је популација која је окруживала Марка била свесна рођења бога и радости која је везана за тај догађај, јер су то били празнични дани. Марков начин изражавања је био, према томе, комуникативан и са онима који су били „унутра“ и са онима „споља“.⁹

Иако Марко користи реч εὐαγγέλιον свега 6 пута (1, 1. 14–15; 8, 35; 10, 29; 13, 10, 14. 9), она је изузетно снажног набоја. Не треба је разумети у смислу нашег Јеванђеља (Четворојеванђеља) као књиге. Оно је Божија благовест (1, 14) и окренувши се од погрешног живота треба веровати у њега (1, 15), јер само онај који изгуби себе зарад Исуса Христа и Јеванђеља може себе пронаћи (8, 35; 10, 29). Тако се Маркова употреба приближава Павловој код кога благовест значи ослобођење (*1 Th* 3, 2; *2 Cor* 9, 13; *Gal* 1, 7; *Phil* 1, 27).

Ἰησοῦ Χριστοῦ само је овде код Марка употребљено као лично име. Генитив у коме се налази је *obiectivus* а не *possessivus*. Дакле, није реч о благовести која је *og* Исуса већ *o* Исусу. Ἰησοῦς је грцизирано јеврејско име Јешуа (יֵשׁוּעַ) које је деминутив од Ј’хошуа (יְהוֹשֻׁעַ).¹⁰ Значи *Јахве је спасање*, или у арамејском: *Јахве ђомаже* или *Јахве га ђи ђомаџе*. Популарна етимологија – из Марковог времена, која се да наћи и у *Mt* 1, 21 – овог имена (Јахве спасава, да спасе Јахве) је посведочена код Филона Александријског: „Ἰησοῦς означава спасење (σωτηρία) Господње“.¹¹ Но, Јошуа се не поклапа савршено са именицом спасење или глаголом спасити, нити са именом Божијим Јахве.

⁷ CRAIG A. EVANS, *Mark’s Incipit and the Priene Calendar Inscription: From Jewish Gospel to Greco-Roman Gospel*, *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism* 1 (2000).

⁸ За текст натписа видети W. DITTENBERGER, *Orientalis Graecae Inscriptiones Selectae* (2 vols., Leipzig: S. Hirzel, 1903–5; repr. Hildesheim: Olms, 1960) 2.48–60 [= *OGIS* 458]. Такође L. R. TAYLOR, *The Divinity of the Roman Emperor* (APAMS 1; New York: Arno, 1931); V. EHRENBURG and A. H. M. JONES, *Documents Illustrating the Reigns of Augustus and Tiberius* (2nd ed., Oxford: Clarendon, 1955) 82. О расправама око натписа cf. A. DEISSMANN, *Light from the Ancient East* (New York: Harper & Row, 1927) p. 366; G. PFÖHL, *Griechische Inschriften als Zeugnisse des privaten und öffentlichen Lebens* (Munich: Heimeran, 1966; rev. ed., 1980) pp. 134–35; H. KOESTER, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development* (London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International, 1990).

⁹ Да су пагани употребљавали именицу благовест у специјалним случајевима cf. Плутарх (*Pomp.* 66, 3), и Јосиф Флавије (*Bell. Jud.* 4, 10, 6; 11, 5) који је мост уједињења између римске и јеврејске слике света. Он нам дакле сведочи да је именица јеванђеље имала сличну тежину и смисао како за пагане тако и за јудео-хришћане.

¹⁰ Cf. *Neh* 8, 17 (TM).

¹¹ *De Mutatione Nominum*, 21.

Оно што је битно, оставивши на страну филологију, јесте то да је име Исус код Марка и његових слушаца означавало *Спасиоцеља*. Затим, одговара јеврејском Месија, које означава помазаника: онај ко је помазан (светим) уљем за посебну улогу коју има у друштву, а то је царска (Самуило нпр. помазује Саула за цара, *1 Rg* 10, 1) и свештеничка (Мојсије помазује Арона и његове синове за свештенике, *Lv* 8, 12). Месијанско ишчекивање је било двојако: војник Месија је оружјем требао да донесе мир на земљу,¹² а свештеник Месија да узнесе људски род, или, боље, да га уведе у царство Божије или небеско. Становници Палестине су могли да очекују или двојицу Месија, једног који би био генерал и другог који би био свештеник, или пак једног који би могао да уједини у себи обе функције.

Назив за Исуса *син божији* (υἱός θεου) недостаје у многим важним кодексима (*Sinaiticus* нпр.). Библисти су подељени око тога да ли он припада изворном тексту. Већи је пак проблем – иако повезан са овим првим – *шша* тај назив означава у Марковој визији Исуса Христа. Њиме ћу се детаљније позабавити када се будем зауставио на Мк. 15, 39 где се υἱός θεου појављује у ширем контексту чувеног „центурионовог исповедања“ па га је могуће колико–толико схватити. Овде дајем следеће напомене: титула υἱός θεου се налази на само 2 места код Марка (1, 1; 15, 39) и то у ненаглашеном облику, тј. без одређених чланова. Налазимо је и у паганском свету где се односи на римског императора. *Deus* је назив који се односи на традиционалне богове. Император се никада није називао *deus* него *divus*, и то тек после смрти; но, временом је та титула почела да се односи и на живе императоре. Јулије Цезар је после смрти дивинизиран, посвећен је за *divusa*. Његов усвојени син Октавијан се назвао *divi filius* (сином дивинизираниог човека) а не *dei filius* (божијим сином). Но ова разлика се изгубила у грчком, који обе титуле преводи као θεοῦ υἱός. Знамо да су се Август, Тиберије, Нерон, Тит и Домицијан називали θεοῦ υἱός.¹³ Може се мислити у два смера: или је Марко, односно дописивач са краја првог века, желео да појача увод у своју благовест позивањем на већ познатог међу паганима сина божијег, или да супростави Истинитога сина божијег лажном. Ако се прихвати да је Марков назив: *Почетшак јеванђеља...* одјек паганског (Приене) обрасца онда треба допустити да је титула *син божији* истог порекла, позитивно вреднована, мада не може да се тврди да изворно припада Марковом тексту. Могуће је, како рекох, да је она каснија интерполација и као таква вероватније је да је полемички мотивисана. „Богови“ из времена када је настајало Марково Јеванђеље нису много личили на богове: морални моменат императора је био низак; но, не треба сметнути са ума да се тек са философијом почела повезивати етика и религиозност. Етичко понашање није имало ништа заједничко са државном религиозношћу римских поданика. Има и других разлога зашто ми се чини прихватљ-

¹² Римска оновремена идеја мира је значила потчињавање других народа Риму. Мир је, дакле, био резултат рата. *Pax* означава пакт између зараћених, подчињавање, пријатељство и савез. Са Августом је окончан грађански рат. Тај мир је дефинисан као *Pax Augusta* или *Pax Romana*. *Ara Pacis Augustae* (Олтар Августовог мира) се налази на Марсовом брегу. Римски императори су се називали спаситељима управо стога што су доносили безбедност и мир империји. Више о овоме К. WENGST, *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ* Philadelphia: Fortress, 1987.

¹³ Cf. R. L. MOWERY, *Son of God in Roman Imperial Titles and Matthew in Biblica* 83 (2002) 100–110. D. McCLISTER, *The Gospel in Its Roman Context* – FC Lectures 2005, Puckett Auditorium.

ивијим мишљење да титула *син божији* није изворна: 1) много је отачких сведочанстава и манускрипата у којима она недостаје; 2) као унутрашње правило се прихвата готово увек као сигурна краћа верзија текста; 3) та титула ништа не доприноси Марковој христологији у којој се Христос јавља божанством само у два момента: крштењу (1, 11) и преображењу (9, 7), а тада су обе речи појачане одређеним чланом.¹⁴

MARK 1:1

Zoran Djurović,
Institutum Patristicum Augustinianum

Summary: *This paper deals with the analysis of the first chapter of the Gospel of Mark, its Greek text, its translation and the patristic reception. Although the author relies on patristic tradition, he seeks to deal with contemporary problems imposed by the text.*

Key words: *Gospel of Mark, biblicists, exegesis, patristic commentaries, modern commentaries*

¹⁴ На ову тему видети P. M. HEAD, *A Text-Critical Study Of Mark 1.1. 'The Beginning of the Gospel of Jesus Christ'*, in *NTS* 37 (1991) 621–629; E. S. JOHNSON, *Mark 15,39 and the So-Called Confession of the Roman Centurion*, in *Bib* 81 (2000) 406–413.

ЈЕРЕСИ И ИНКВИЗИЦИЈА НА ЗАПАДУ У 12. И 13. ВЕКУ

Мирослав М. Поповић
*стипендиста Министарства
за науку и технолошки развој
Републике Србије*

Апстракт: Рад представља приказ развоја средњовековних јереси и појава које су их праћиле, са акцентом на јереси катар, валденита и хумилијата у 12. и 13. веку. Даш је осврћу на одговор Цркве, настанак инквизиције и њене последице.

Кључне речи: јерес, дуализам, катар, албигани, валдензита, хумилијата, инквизиција

Проблем јереси

Верско учење које је у супротности од званичног признатог од стране Цркве назива се јерес. Следбеници јереси називају се јеретицима. У првим вековима је јерес имала велики значај за историју Цркве. Служила јој је као подстрек да убрзано дефинише своје доктрине и да анатемисе искривљене теолошке ставове.

Повремено је изгледало да ће велики покрети као аријанство и гностицизам засенити Цркву. Преобраћењем Константина Великог (306–336) моћ државе прешла је у руке хришћана, који намећу јединство вере. У источним и западним деловима Римског царства законом су се јеретици подвргавали егзилу, конфискацији имовине и смртној казни. Сва ова решења преживела су пад Царства. Црква се позивала на државу ради сузбијања јереси.

Сами цареви прогонили су прекршитеље црквеног закона. Цар Константин 316. прогонио је донатисте (јерес о сакраментима и Цркви), а године 325. протерао је Арија и два његова епископа. Манихејци (дух и материја; принцип добра и принцип зла = дуализам), нису могли да наследе имовину својих родитеља. Јустинијанов Кодекс их осуђује на смртну казну. Теодосијев син Аркадије је 395. потврдио ове законе. Манихејство је дуалистичка јерес коју је основао Мани у Персији у 3. веку после Христа. Сматрао је себе последњим у низу пророка међу којима су били Адам, Буда, Заратустра и Исус. Манихејство је сматрало да је свет спој духа и материје, првобитног добра и зла. Пала душа је заробљена у злом, материјалном свету и трансцендентни свет може досегнути само путем духа. Јерес се ширила по Римском царству и на Истоку. Хришћанска Црква и римска држава су се против ње бориле и манихејство скоро потпуно нестаје из Западне Европе до краја 5. века. У Азији је опстало до 14. века.¹

¹ Енциклопедија Британика 5, Београд 2006, 110.

У трећем веку шири се гностицизам, чији су верници полагали право на тајно, или повлашћено, знање и називани *gnostikoi* (зналци). Њихов начин мишљења заснивао се на општој хеленској идеји да се спасење постиже знањем. Основа гностичке мисли је дуализам Бога и света, који је краљевство ђавола и непоправљиво зао. Гностицизам је врста побуне против грчке науке и разликовао се од платонизма. Супротстављао се правоверном хришћанству својим непријатељством према историји. Уместо да се заснива на идеји да Бог припрема за будућност посредством прошлости, свет је сматрао светом из којег је Бог одсутан. Гностицизам спојен са хришћанским идејама Црква је оценила као неприхватљив. Овај особени спој имао је дуго трајање и поново се појавио у средњем веку као албижанска јерес, која је цветала у јужној Француској.²

Св. Августин и други црквени оци нису се слагали са строгим мерама против јеретика. Читава хришћанска традиција говори да вера није достојна Бога ни поштовања људи ако не настаје и не развија се у слободи. Према Св. Атанасију, «Својство је религије да уверава, а не да присиљава.» Св. Августин говори манихејцима: «Ко не зна коликом је муком могуће открити истину и како се тешко извлачи из заблуде тај ће окрутно поступити према вама.» Лактанције сматра: «Религију треба штитити, али не убијајући, него умирући за њу...»³ Међутим, када су јереси у 12. и 13. веку угрожавале темеље средњовековног живота, друштва и Цркве, установљен је судски организам – инквизиција, који ће одбранили ове средњовековне структуре и обезбедити сигурност.

Јерес се може дефинисати као формално одрицање или изражавање сумње у одређену хришћанску истину. Реч јерес пореклом је из грчког језика и у античко доба означавала је «избор» или «изабрану ствар» и употребљавала се за припаднике појединих филозофских школа. Већ у Новом Завету се местимично користи у негативном контексту, а од Св. Игњатија је синоним за погрешно теолошко мишљење. Црква од најранијих дана себи присваја право да формулише учење и доследно је осуђивала јерес. Као што је напред речено, потреба да се побије јерес понекад је подстицала обликовање правоверне хришћанске доктрине.

У време првих векова хришћанства јереси су се углавном рађале због погрешног схватања Христове природе. Касније су се јавили јеретички покрети који су тежили да се Црква врати њеној апостолској једноставности. Многа јеретичка учења одбацивала су Свете тајне, као и друге црквене институције.

Аријанци су били следбеници Арија из Александрије, презвитера који је оспоравао Христову божанску природу и учио да Син није једнак Оцу, већ га је овај створио пре почетка времена као инструмент за стварање света. Никејски сабор 325. године осудио је Аријево учење. Са одлуком Сабора сложио се цар Константин Велики, који је Арија протерао у Илирик.⁴ Аријево учење се и даље ширило; многи народи (међу њима Готи, Вандали и Лангобарди) примили су га за време Велике сеобе народа. На II Васељенском сабору у Цариграду 381. године одвојено је од хришћан-

² Ц. Ц. Витроу, *Време кроз историју*, Београд 1993, 81–82.

³ Цитати наведени у S. Romac, *O Kristu, Crkvi i čovjeku u ožračju nedokučivoga*, (svezak III–V), druga knjiga, Zagreb–Frankfurt 1984, 316–317.

⁴ Г. Острогорски, *Историја Византије*, Београд 1998, 68.

ске цркве.⁵ Монофизити представљају следбенике учења да се у Христу оваплотила само једна, божанска природа. Несторијанци носе име по цариградском патријарху Несторију (428–431), који је због сукоба са александријским патријархом Кирилом око питања Христове природе, на Трећем васељенском сабору у Ефесу (431), осуђен као јеретик. Био је присталица ставова антиохијске богословске школе која је учила да у Христу напоре постоје две одвојене природе. Одлуке Сабора у Халкедону (451) биле су управљене против монофизитских и несторијанских заблуда.⁶

На тлу Византијског царства настали су павликијанци, секта чији је почетак углавном непознат, а оснивач је изгледа био Константин из Мананалија. Он је у време Констанса II (641–668) изградио насеобину у Кибоси у Јерменији. Василије I (867–886) победио је павликијанце, што је пратило пресељавање великог броја секташа у Тракију, па од тада нису представљали претњу по Царство у Малој Азији. Трачки павликијанци ће се измешати са локалним становништвом и створити основу за настанак богумилске јереси у 10. веку. Богумилска јерес је уочена у Бугарској 10. века, а затим се раширила у европским деловима Византије и у суседним земљама. Представљала је комбинацију манихејства и павликијанства. Прикључује се дуалистичким покретима познатим од времена раног хришћанства и представља њихов изданак. Ипак се не може идентификовати ни са једним од њих. Богумили су осуђивали робовање телу, брак, употребу меса и вина, захтевали строгу аскезу. Одбацивали су крст, осуђивали клањање иконама, порицали свете тајне, избегавали цркве. Свето Писмо су тумачили алегоријски, негирали земаљски живот Христов, игнорисали Богородицу, осуђивали Јована Крститеља као претечу Антихристову.⁷ О богумилима ће бити речи касније у вези са њиховим утицајем на катарску јерес на Западу у 12. веку.

Интерпретације модерних историчара су потпуно стране ставовима црквених људи средњег века. Веровали су да је јерес дело ђавола. Јеретици су описивани низом придева и текстова који су се преносили од аутора до аутора. Неке су Свети Оци пренели у средњи век, а други се развили у самом средњем веку. Ови описи су служили за стварање конвенционалних карактеристика личности јеретика (његов понос, површинско схватање побожности, тајанственост). Описивани су као неписмени, лажно побожни, што није увек било истина. Велики број извора потиче од репресивних снага или хроничара који су на римокатоличкој страни.

Јерес се чешће проповедала усменим него писаним путем, те је преживелих дела јеретика много мање, а и репресија је уништила документе.

Историја се на овај начин суочава са проблемом сведочанстава када жели да проучава понашање, мотиве и веровања средњовековних јеретика. Великим делом проучава тајне покрете, а мотиве разјашњава на основу извора који се њима ретко баве, скида вео конвенција и предрасуда са њихових оригинала да би створила праву слику јеретика.

⁵ Исто, 73.

⁶ Исто, 77–79.

⁷ *Лексикон српској средњег века*, Београд 1999, 51 (С. Ћирковић).

У стварању јереси учествује јеретик са дисидентским веровањима и праксама, али и Црква која осуђује његове погледе и дефинише шта је правоверна доктрина. Јерес се састојала од трајног отпора учењу Цркве.

Црква, суочена са изазовом непријатељских секти од 12. века надаље, била је приморана да призна да се ове секте разликују од оних из позне антике и предузима нове мере да се са њима избори. Створена је машинерија за дефинисање доктрине и откривање и сузбијање оних који су одбијали да прихвате одлуке Цркве.

Медиевисти нису у потпуности проучили све аспекте овог развоја. Зна се много више о пореклу и делима инквизиције, једног од инструмената репресије. Потрага за разумевањем мотива јеретика води историчара у проучавање средњовековних друштава и економских промена, питање морала верника, услова регионалних цркава, ефекта насиља на стимулисање јеретика. Ове тешкоће утичу да проучавање средњовековне јереси заостаје за истраживањима о другим аспектима средњовековне историје.

Јереси су интегрални део средњовековне сцене у низу земаља. Њихов развој је феномен који се јавља паралелно са процесима успона папске моћи, развоја канонског права, појаве верских редова и развоја крсташког идеала. Потребна за откривањем и гушењем јереси обликовала је средњовековну Цркву за будућност. Била је повремено од одлучујућег значаја у политичкој историји (Албижански крсташки рат у Француској). Упорни јеретик није пркосио само видљивој власти Цркве. Изазивао је и страх од проклетства и поставио свој или суд групе насупрот духовној власти која је имала моћ да одлучује о будућности његове вечности.

Јерес је стална супротност ортодоксији. Антитеза Бог–Сотона и Рај–пакао чине основу средњовековног схватања света. Друштвене супротности тог доба биле су подлога за токове који су се разилазили са ортодоксијом. Развој институције Цркве створио је и продубио супротстављеност идеала Цркве њеној стварној пракси. Та супротстављеност је са своје стране допринела настанку јереси. Људи који су се проглашавали за Христове посланике, проповедали учења која су се разилазила са римокатоличким правоверјем, сумњали у црквени и друштвени поредак, јављали су се током читавог средњег века.⁸

Ширење културе и духовни садржај правоверног покрета против најгрубљих злоупотреба повећали су број присталица реформе Цркве. Проучавање и културна вулгаризација погодовали су критици, а критика је повећала број неконформиста. Побољшање саобраћајних веза омогућило је до тада усамљеним јеретицима да се уједине и оснују организације које су угрожавале Римску цркву. Катарска јерес, која је била најзнатнија, замало је превладала римокатоличку ортодоксију у неким градовима северне Италије и средиштима јужне Француске. Ширила се до 1209. године, када ју је угушио Албижански крсташки рат.

Јеретици су имали велики део присталица међу сиромашним народом, који је био више осетљив према богатству и покварености повлашћених редова, него пре-

⁸ A. Gurevič, *Problemi narodne kulture u srednjem veku*, Beograd 1987, 103.

ма теолошком умовању. Вође су скоро увек припадале вишим класама, међу којима је било умних људи, идеалиста и жељних да схвате највише истине.⁹

Јереси дванаестог века

Почетком дванаестог века престала је полувековна тишина у историји западне јереси. Јереси мењају карактер. Нова врста јеретика су агресивни реформатори који инсистирају на променама у Цркви којима ће римокатолицизам прилагодити својим идејама. Јерес се све више шири отвореним и агресивним проповедањем. Јеретици се не либе да користе физичку силу. Траже да их Црква у целини саслуша и почне да прати. Настаје нова брига за примену Јеванђеља у друштву или жеља за радикалним променама у свештенству и односима између Цркве и друштва.¹⁰ ПравOVERНИ реформски покрет, настао међу монасима и нижим слојевима хијерархије, кога је затим преузело папство, почео је да комеша свест великог броја лаика. Борба између царских и папских странака почела је дискусију о правом месту Цркве у свету у круговима на које ти проблеми раније нису утицали. Папа Григорије VII био је спреман да отвори питање принципа и општу дискусију, да понуди подршку ентузијастима у побуну против свештенства које је практиковало симонију.¹¹

Црквена реформа и јерес су међусобно повезани.¹² Револуционарни програм григоријанаца ставио је пред Цркву идеале који никад нису могли бити у потпуности реализовани и дали делу свештенства и бројним лаицима визију слободне Цркве која се није могла остварити потпуно у тадашњим друштвеним и политичким околностима. У почетку су григоријанци могли да сарађују са народним покретима. Тако је жар обичног човека који је пробудила реформа у напреднијим центрима Западне Европе пронашао правOVERан пут. Временом правац папске реформе почео је да се мења и њени циљеви су све више постајали клерикални и јурисдикцијски. Вормским конкордатом из 1122. године осетило се да је позив на прочишћење свештенства изгубио ефекат и да се правOVERни покрет окреће безначајним рас-

⁹ R. Lopez, *Rođenje Evrope*, Zagreb 1978, 172.

¹⁰ M. Lambert, *Medieval Heresy. Popular Movements from Bogomil to Hus*, London 1977, 39.

¹¹ Папа Григорије VII (Хилдебранд) (1073–1085) појачао је кампању за моралну реформу свештенства. Позиву на моралну реформу папа је придружио непосредан изазов „Светом краљевству“. Био је уверен да световна власт над избором свештенства проистиче из моралних проблема Цркве. Настојао је да се сви свештеници бирају по канону. Године 1075. је забранио свештеницима да их лаици уведе у звање и тиме угрозио бит световне контроле. Изнео је теолошку тврдњу да је свештенство са папом на челу надмоћније од краљева и других световних власти чија је улога да спроводе свештеничка наређења. Сукоб Царства и папа решен је споразумом папе Каликста II (1119–1124) са Хенриком V (1116–1125), тзв. Вормским конкордатом 1122. године. Случај је после 50 година борбе окончан компромисом. Цар се сложио да не инвестира црквене људе симболима њихових звања и дозволио канонске изборе. Монарху је дозвољено да присуствује избору епископа и опата, но бирачи су суштински били слободни. Пошто је особа изабрана, цар је могао да је уведе у неко световно звање и обдари имовином, али се видело да није реч о увођењу у духовно звање. Симонија је појам који означава куповину или продају духовних ствари. (Ц. Х. Линч, *Историја средњовековне цркве*, Београд 1999, 186–190.)

¹² M. Lambert, *Medieval Heresy*, 41.

правама. Пре Вормса је реформа у свом најдиректнијем додиру са лаичким светом почела да губи дах и након тога се повећао број јеретичких епизода. Очекивања лаичког света григоријанска реформа није успела да испуни.

Папство је најтрајнији успех постигло крсташким ратовима.¹³ Крсташи су створили дубоки народни осећај за Христове патње на Распећу и мржњу према Јеврејима. Успех крсташких ратова би се одразио у новом Јерусалимском краљевству које би помирило све људе у сукобу и уздигло у доба обиља које ће претходити Судњем дану. Крсташи су били и важна веза која је приближила људе Западне Европе Византији и Балкану и постојање крсташких држава је несумњиво олакшало формалне и неформалне контакте са илегалним дуалистичким богумилским црквама¹⁴ у Константинопољу, Малој Азији и Балкану.¹⁵

Непогрешиви доказ о присуству богумила види се 1140. године, али се оно вероватно може приметити и раније. Јеретичке епизоде пре те године већ изазивају сумњу у присуство богумилске доктрине и постоји чврста подлога за становиште да је рани јеретик, Петар од Брија, био под богумилским утицајем. Крсташки ратови су били једна од карика у ланцу контаката који су помогли да се овај утицај више оствари на Западу.

Дуализам никад не би поново продро на Запад да тло за примање јереси није било добро припремљено. Незадовољство Црквом било је неопходно као први корак да би елементи драстичне аскетске вере били прихваћени на маргинама римокаатолицизма. Ово незадовољство било је производ реформе која је изгубила снагу и ефеката ригидности и конзервативизма у Цркви који није могао да прихвати нове

¹³ Крсташки ратови, освајачки походи феудалне класе Западне Европе, вођени су од 11. до 13. века против муслимана Средњег истока ради ослобођења Христовог гроба у Јерусалиму, освајања богатог Истока и отварања трговине са источним земљама. Нема сагласности у погледу њиховог броја, а само су I и VI довели до привременог освајања Јерусалима и сиријско-палестинског приморја. Први је вођен 1096–99. (феудалци из јужне Француске, Нормандије, Лотарингије и др.), други 1147–49. (Јуџ VII и Конрад III), трећи 1189–92. (Филип II Август, Ричард Лавово Срце, Фридрих I Барбароса), четврти 1202–04. године (Бонифацио Монфератски), затим тзв. Дечји крсташки рат 1212. (пустолови Стефан и Никола), пети 1217–21. (Андрија II, Леополд II), шести 1228–29. (Фридрих II), седми 1248–54. (Јуџ IX Свети), осми 1270. (Јуџ IX Свети). У њима је, према процени историчара, изгубило животе 2 милиона људи. У тзв. дечјем крсташком рату страдало је и 15 хиљада деце. Крсташки ратови имали су значајних последица. Запад се упознао са културним тековинама Истока и са класичном грчком литературом и науком. Развита обостране трговине допринео је напретку градова. Крсташки ратови довели су до слабљења феудализма и јачања краљевске власти.

¹⁴ Дуализам је једно од трајних веровања човечанства. Његово присуство простире се од далеке Кине до ловишта Ирокеза у периодима од 2000. године пре Христа до 12. века. Он је у основи непријатељ правоверног хришћанства. Дуалисти преувеличавају и искривљују текстове Светог Писма и сматрају да је материјални свет творевина зла. Све што се може видети је зло – само тело је творевина злог бога или палог анђела, који се предао злу. Оно што се не види је духовно. Највиша сврха постојања је побећи од материјалног света. Одбацује се Христова инкарнација, правоверна доктрина испуљења, сакраменти Цркве. Ставови према греху и слободној вољи су измењени. Одбацује се конзумирање меса. Брак се мора избегавати, јер он ствара људско тело, које је творевина зла. Дуалистичка веровања су привлачна због једноставности, дају јасну сврху света и решење трајног теолошког проблема присуства зла у свету који је створио Бог. Један од облика дуалистичке јереси је богумилство, настало у Бугарској 10. века. Богумили су веровали да је ђаво творац видљивог материјалног света, да Христос није имао обично тело и да није истински patio. Одбијали су сакраменте. Нису крстили водом и ђавола су поистовећивали са Јахвеом.

¹⁵ M. Lambert, *Medieval Heresy*, 43.

интерпретације хришћанског живота. Било је потребно више од века пре него што су црквене власти биле у стању да прилагоде своје погледе и успоставе кохерентну политику. Током сумње и оклевања јеретичке групе су нашле прилику да се отцепе од Цркве. Дуга криза први пут се нашла пред могућношћу решења за време Иноћентија III (1198–1216) на почетку тринаестог века. До тада Црква дванаестог века није као целина разумела силе које су се нашле иза популарних јеретичких покрета и није имала ефикасан одговор на њих.¹⁶

Лутајући проповедници

Јереси 12. века имале су неодређену форму, недостајали су им јасни догматски ставови и биле су у блиској вези са идеалима правоверне побожности. Већина народних јереси настала је спонтаним радом лутајућих проповедника. Проповедање је припремило становништво за прихватање јеванђељских и дуалистичких јереси 12. века. Имало је често правоверне корене. Рад проповедника Црква није одбацивала, а неки су имали и папину дозволу. Један од најранијих био је Роберт из Абрисела, који је деловао у Француској. Поред њега истичу се Бернар из Тирена и Норберт из Ксантена.¹⁷

Постоје сличности у оквиру група лутајућих проповедника. Изненађујућа је њихова љубав према сиромаштву. Сиромаштво и проповедање су блиско повезани. Недостатак средстава и потпуна зависност проповедника од спонтаних давања његових слушаца били су гаранција проповедникове независности и искрености. Брзо су привлачили следбенике, делом на уобичајени начин, а делом су их групе мушкараца и жена пратиле за време лутања земљом. Лутајући проповедници постали су оснивачи манастира. Оснивања су допринела разноврсности верског живота у првој половини 12. века.¹⁸

Покрети који су проповедали сиромаштво представљали су реакцију против богатства Цркве и грађанства које се развијало у време брзог раста економије. Расте рационализам који доводи до поређења у историјском смислу између једноставне апостолске Цркве и развијене хијерархије Цркве дванаестог века. Велике гомиле које су се окренуле народним проповедницима изразиле су потребу за кохерентнијим упутствима Цркве, али предлози за стварање центара за обуку свештеника и коришћење катедрала као места за народну теологију су пропали.¹⁹ Пре доласка фратора стандарди образовања свештенства остали су на ниском нивоу. Шанса за јеретике била је у постојању великог народног жара, који је реаговао против конзервативне Цркве којој су биле потребне реформе, у незадовољству утврђеном Црквом варварског доба, новом разумевању одређених црквених текстова и одбацивању постојећег немирног материјалистичког доба. Идеје лутајућих проповедника кретале су се од драстичне реформе, већим делом на грегоријанским основама, до теолошке јереси.

¹⁶ Исто, 43.

¹⁷ Исто, 43–44.

¹⁸ Исто, 45.

¹⁹ Исто, 47.

Појава катара

Јереси у прве три деценије 12. века заснивале су се на личности једног проповедника. Када би престао његов утицај следбеници би скоро потпуно нестали. Око 1140. године јавља се међународни покрет који се различито звао у различитим земљама и имао особите елементе веровања и организације. Они откривају везу са богумилима Византије и Балкана.²⁰

У следеће две деценије јерес настала под богумилском утицајем се широко проширила на Западу. Први израз ове јереси који је забележен одиграо се 1143–44. године у Рајнској области, у Келну.²¹ Постојале су три категорије присталица – слушаоци, верници и изабрани. Прелазак из најниже категорије у категорију верника, или из верника у изабране, спроводио се церемонијом полагања руку и процесом тестирања. Њихово крштење полагањем руку у «ватру и Дух» био је у супротности са крштењем водом које је вршио Јован Крститељ. Одбијали су да пију млеко или конзумирају било шта што је настало као резултат полног сношаја. Одбацивали су и брак. Посвећивали су храну и пиће уз молитву Оче наш. Тврдили су да њихово веровање сеже у доба мученика и да имају присталице у Византији. Ту је и присуство дуалистичке космогоније.

Богумилски утицај је успостављен на тадашњем Западу јер су јеретици тврдили да прате Христов пут. Апостолски живот био је прекретница. Јеретици су тежили реализацији апостолског живота преко несигурног лутајућег живота, према обрасцу Седамдесеторице, коју је послао Исус.²² ПравOVERНИ грегоријански проповедници су помогли да се створи захтев за овим образцем апостолског живота. Због конзервативизма Црква овај захтев није прихватила у овом периоду и корист су однели јеретици.²³

Нису сви јеретици примили богумилски утицај. Друга група је имала веровања «западног» типа, ригорозни морал, тежњу за једноставном духовном Црквом слободном од римокатоличког свештенства и долази до појаве индивидуалне свести.²⁴ Порицали су вредност римокатоличких миса, прихватили крштење одраслих и одбацили крштење деце као супротно Светом Писму. Био је дозвољен само брак између невиних, а одбачено и чистиште. Спајањем западне јеванђељске јереси и богумилског утицаја са Истока настала је нова јерес 12. века. Она је имала међународни карактер. Звали су се «*riphles*» у Фландрији, у Немачкој катари (на грчком *katharoi* – «чисти»), албижани по граду Алби у јужној Француској, који је био једно од њихових упоришта.

Цезарије из Гајстербаха²⁵ пише: «Снага јереси била је тако велика да је изгледало да се пшеница вере по читавој тој земљи претворила у плеву заблуде. Послати

²⁰ Исто, 60.

²¹ Исто, 60–61.

²² Према Луки, сам Исус је поставио другу седамдесеторицу апостола и послао их да проповедају. За њих се најчешће користи назив „шири круг апостола“, а међу најзначајнијим су јеванђелисти Марко и Лука.

²³ M. Lambert, *Medieval Heresy*, 61.

²⁴ Исто, 62.

²⁵ Цитирано у *Istorija filozofije I*, у редакцији G. F. Aleksandrova, V. E. Bilovskog, M. V. Mitina, P. F. Judina, Beograd 1948, 475.

су опати нашег реда и неколико епископа, да мотиком ортодоксне проповеди из корена ишчупају ту плеву, али су мало шта постигли... Албижани признају два принципа: доброг бога и злог бога, који је, како они кажу, створио сва тела, као год што је добри бог створио све душе... Они поричу васкрсење тела; они сматрају савршено бескорисним ићи у цркву и молити се у њој; они одбацују крштење... Албижани верују да душа пролази, према заслугама, кроз разна тела, чак и кроз тела животиња и змија. И толико је ојачала албижанска заблуда да је убрзо заразила готово хиљаду градова, и да није била угушена мачем верних, захватила би и читаву Европу».

Одржана је конференција у Ломберсу, замку близу Албе, на југу Француске и изнела се на видело слобода катара на погодном терену.²⁶ Локалне јеретичке вође, «добри људи», расправљали су са својим противницима. Представници правоверја држали су се стриктно цитирања доказних текстова из Новог Завета, јер јеретици нису признавали Стари. Ломбершко суђење против веровања «добрих људи» уопште није имало резултата. Две године после Ломберса на међународном концилу дуалиста у селу Сен Фелис територија највише захваћена јересју је подељена на бискупије, територијално распоређене по римокатоличком обрасцу. У Ломбардији је катарска мисија успостављена у петој или почетком шесте деценије 12. века.

Највећа снага покрета лежи у његовом етичком обраћању становништву на које је довољно деловао верски осећај времена да цене сиромаштво и самопожртвовање и недостатак правоверног усмеравања. Кључне фигуре били су веома посвећени мисионари чији је аскетски живот имао непосредан утицај и чија је храброст била задивљујућа. За отприлике две деценије од несумњиве појаве богумилског утицаја у Келну, нова јерес се проширила са Рајне на Пиринеје и на Апенинско полуострво.²⁷

Валдензи и хумилијати

У последњих тридесет година 12. века са катарском јереси је власт имала највише посла. У северној и централној Италији и у Лангедоку успела је да се јаче учврсти. У исто време појавиле су се и две групе јеретика – хумилијати и валдензи, покрети засновани на Јеванђељу, чији су чланови желели право да проповедају међу хришћанима.²⁸ Валдензи су били пример потенцијалног реформског покрета који је скренуо у јерес због неприлагођености црквене власти. Оснивач Валдо био је богати послодавац из Лиона, надахнут животом Св. Алексија. Након што се посаветовао са професором теологије, одлучио је да се одрекне богатства и овоземаљског света. Његов циљ је био апостолски живот у сиромаштву и проповедање одломака јеванђељских текстова. Од ранијих проповедника разликовао се по бризи лаика за самостално учење преко превода Светог Писма и Дела Светих Отаца на матерњем језику. Сакупио је следбенике и желео да проповеда, за шта се са њима припремао.

Ускоро је дошао у сукоб са влашћу. Традиционална схватања црквених редова давала су право проповедања и лечења душа папи и бискупима, као наследницима

²⁶ М. Lambert, *Medieval Heresy*, 64.

²⁷ Исто, 66.

²⁸ Исто, 67.

Петра и Апостола, и свештеницима, као наследницима Седамдесеторице. Канонско право је ограничавало проповедање на клир и било је мало изузетака. Валдов покрет имао је успех у народу и изазвао страхове и љубомору локалног свештенства. Валдо и његови ученици захтевали су пријем код папе и послали представнике на III Латерански концил 1179. године у Риму, показујући своје преводе и тражећи овлашћење за проповедање. Дошло је до испитивања, али тада валдензима није дата права дозвола за проповедање. Папа Александар III је одобрио Валдов завет на добровољно сиромаштво, али је забранио проповедање њему самом и његовим следбеницима, осим ако не добију одобрење локалних свештеника. Локално свештенство то није учинило, па је папина одлука у ствари била близу тоталног одбијања.

Одобравање завета сиромаштва заједно са оклевањем у вези са проповедањем су одлика традиционалног става Цркве. Следеће године Валдо и његови следбеници су још увек били у њеном окриљу. Велики страх власти био је да на валдежански ентузијазам може деловати катарска јерес. За одметање су одговорни многи фактори. То су: Валдов осећај да има мисију директно од Бога, стање Цркве, осећања против неадекватног свештенства и Валдово угледање на Јеванђеља као заповести. Верност Светом Писму и божански позив су захтевали проповедање. Тако је удружење ушло у шизму.²⁹

Занимљив је опис Стефана из Бурбона који говори о сиромашнима из Лиона. Стефан је био доминиканац и инквизитор из прве половине 13. века. Стефан овако описује валденге:

«Валдензи су добили име по оснивачу ове јереси, који се звао Валдо. Такође се зову и Сиромашни из Лиона, јер су први проповедали сиромаштво. Исто тако себе називају Сиромашни Духом, јер је Господ рекао: Благословени су сиромашни духом... Валдо, који је живео у Лиону, био је богат човек, али са мало образовања. Слушајући Јеванђеља и будући радознао да разуме њихово значење, погодио се са два свештеника да напишу превод на народном језику. Они су ово и учинили, заједно са другим књигама Библије и многим одломцима из списка светаца. Пошто је овај грађанин читао Јеванђеље док га није знао напамет, одлучио се да следи апостолско савршенство, да живи као и сами апостоли. Тако, продавши сву своју имовину, презирући свет, бацао је свој новац сиромашнима као прашину. Онда је тежио да узурпира службу апостола и проповедао Јеванђеља на улицама. Водио је многе мушкарце и жене да чине исто, подучавајући с њима о Јеванђељима. Такође их је послао да проповедају у околним селима. Ови мушкарци и жене, незналице, трчећи кроз села, улазећи у куће и проповедајући на отвореном као и у црквама, вукли су друге да чине исто».³⁰

²⁹ Исто, 70.

³⁰ *Anecdotes d'Etienne de Bourbon*, ed. Lecoy de la Marche, Soc. De l'Histoire de France, Paris 1877, cap. 342.

Слични фактори били су на делу међу хумилијатима («понизима») северне Италије.³¹ Тежили су да воде чистији етички живот у складу са Јеванђељима, а без одрицања брака. Зарађивали су за живот у ломбардијским градовима ручним радом, углавном у производњи вуне. Као знак понизности носили су одећу од сирове вуне и добили име по начину живота или одевања. Одбацивали су заклетве и лажи и праксу парничења. Били су различитог порекла. Међу њима је било и свештенства. Имали су одвратност према таложењу богатства и сав вишак давали за милостињу. Александар III је саслушао и одбио њихов захтев за дозволу проповедања. Наставили су да инсистирају и Црква их је забранила.

Валдензи и хумилијати су дошли под разматрање у Верони 1184. г. Документ који је издат као резултат помирења између папе Луција III и цара Фридриха I Барбаросе,³² представљао је корак напред у борби Цркве против јереси. Була *Ad abolendam*, која је подразумевала активну сарадњу Фридриха I Барбаросе је први покушај током читавог века да се реши изазов јереси са наднационалног становишта.³³ Бреме је пало на бискупе, који су морали да делују као чувари правоверја и да сузбију јерес, уз малу помоћ црквеног врха. Они су реаговали на присусутво јереси у њиховој дијецези на веома различите начине, према својим сопственим способностима. Једна област је заокупљала папе генерацијама у борби против јереси – Лангедок, његово средиште, Гаскоња и Прованса. Була *Ad abolendam* се озбиљно посветила јереси у Италији, месту настанка највећег броја забрањених секти. Бискупи или њихови представници морали су да посећују два пута годишње парохије захваћене јересју, а световне власти су морале да помажу у истрагама. Ове одлуке нису успеле да окрену ситуацију у корист Цркве. Откривање јереси је зависило од случајног народног потказивања. Була Луција III реорганизовала је епископалну инквизицију, али није одредила средства која би осигурала да бискупи врше своју дужност. *Ad abolendam* није дала решење за проблеме препознавања и класификације јереси. Она је коначно одбацила валдензе, а исто се односило и на хумилијате. Дошло је до расцепа међу валдензима 1205. године, који су до краја средњег века остали подељени на лионску групу која је остала верна Валду и на сиромашне Ломбарђане са средиштем у северној Италији. После 1205. г. ови потоњи су отишли још дубље у јерес.³⁴

³¹ M. Lambert, *Medieval Heresy*, 70.

³² Фридрих I Барбароса (око 1123–90), немачки краљ и римски цар (1152–90), водио је више ратова у Италији да би потчинио богате ломбардијске градове и приморао папу на покорност. Претрпео је пораз у бици код Лењана (1176), после чега се покајнички измирио са папом и преузео вођење III крсташког рата. На путу кроз наше земље састао се са Стефаном Немањом у Нишу 1189. године. При одласку у III крсташки рат удавио се у реци Селеху у Малој Азији. (С. Пеинтер, *Историја средњег века*, Београд 1997, 319–324.)

³³ M. Lambert, *Medieval Heresy*, 71.

³⁴ Исто, 81.

Црква и јереси у 13. веку. Инквизиција

Време Иноћентија III (1198–1216)

Доласком папе Иноћентија III први пут се на папској столици нашао човек Цркве који је јереси и верске покрете повезане са њима сматрао главним проблемом свог понтификата.³⁵ У претходном веку Александар III и Луције III предузели су кораке да се суоче са овим проблемом, али су њихова решења била недовршена. За Иноћентијем су следила тројица папа, Хонорије III, Григорије IX и Иноћентије IV и сви су обратили пажњу на контраударац против јереси. Рад двојице светаца, Доминика и Фрање, и појава просјачких редова, које је Иноћентије III охрабривао, имали су снажан ефекат на верски живот 13. века и обезбедили квалификовано особље за проповедање против јереси. Проучавање јереси прецизније је појаснило границу између јереси и правоверја. Под Григоријем IX коришћење папиног ауторитета довело је до стварања папске инквизиције, која је побољшала епископално прогањање јереси и дало нову енергију за праћење и испитивање јеретика. До средине 13. века успостављени су принципи противакције Цркве, који се неће мењати у основи до краја средњег века.

Иноћентије III је поставио принципе за будуће акције. Понудио је ентузијастима који су одлутали начин да се врате Цркви и отклонио опасност у покретима лутајућег проповедања у сиромаштву одобравајући начин апостолског живота под старањем Цркве. Истовремено је покушао да ефикасније употреби силу против упорних јеретика.³⁶ Истраживао је сва средства канонског закона да нађе место за народна верска удружења која су у том тренутку била на граници правоверја. Хумилијати који су желели признање су прихваћени и добили правила која су дозвољавала постојање три гране са посебним начином живота: прве свештеничке, друге која се састојала од лаика који су живели у заједницама и треће која се састојала од ожењених људи који су живели са породицама, све у складу постојећих законских норми.

Ове одлуке су на делу одвојиле малу групу умерених од покрета валдежанских проповедника и вратили многе хумилијате Цркви. Изгледало је да ће Иноћентијева политика имати далекосежније резултате када је стотину валденга у Италији тражило, под одређеним условима, прихватање од Цркве. После 1212. г. нема више оваквих захтева. Иноћентијев прилаз могао је да успе само ако су тежње за помирењем долазиле од самих валденга.

Након поделе валденга 1205. г., контакти између сиромашних Ломбарђана и лиониста преко Алпа нису у потпуности прекинути. Представници обе стране сустрели су се на конференцији близу Бергама 1218. године да би изгладили разлике. Лионистичко крило које је подржавало Валда 1218. г. још није потпуно раскинуло са Црквом. Веровали су да је њихово проповедање директна мисија од Бога и одбијали су црквену екскомуникацију. Нису као Ломбарђани инсистирали да сву прак-

³⁵ Исто, 95.

³⁶ Исто, 95.

су Цркве подвргну испитивању у светлу Св. Писма и обрасца ране Цркве. Стране се никад нису ујединиле након пропасти Бергама, мада су се наставили неки спорадични односи. Шанса за поновно уједињење са Црквом изгледа да је нестала.

Успех валденга који су се вратили Цркви био је делимичан. Група Бернарда Прима донела је служби Цркве став заснован на сиромашном животу. Сиромашни римокатолици под Дираном од Хуеска спроводили су више учену мисију, са седиштем у Елну у Русијону који је формирао центар за издавање антијеретичких списа. Обе групе имале су предност над јеретичима, јер су саме реализовали апостолски живот сиромашних проповедника. Нису успеле да савладају непријатељство бискупа и стекну већи народни успех. Представљају недовршену скицу успешних просјачких редова. Прихваћени хумилијати су проповедали против јереси у Милану, али су остали искључиво Италијани и нису наставили да формирају ред од првокласног значаја.

Када у Лангедоку 1206. г. мисија цистерцита није напредовала у проповедничком позиву, кастилијански бискуп Дијего од Осме и његов помоћник Доминик дошли су на идеју проповедања у сиромаштву у складу са Јеванђељем и у условима једнакости са њиховим непријатељима катарима. Доминик, кога је стално охрабривао и помагао Иноћентије III, сместио се у срцу катарске земље. Године 1215. преселио се у Тулуз, а 1216–17. тражио је признање за свој ред проповедника, познат историји као доминикански ред, који је развио посебан начин живота августинских каноника којима је Доминик припадао. Прерасли су у велики међународни ред посвећен проповедању вере и гушењу јереси. Утицали су на целокупну верску слику, постављајући нове стандарде у проповедању, ушавши на универзитете и играјући важну улогу у развоју схоластицизма, радећи против катара и валденга и истичући свој највећи аргумент – вођење апостолског живота. Одлучна папина подршка, добро планирање Доминика и његових наследника и хитна ситуација у Лангедоку помогли су реду против опозиције секуларног свештенства по питању права фратара да проповедају, исповедају и мешају се у рад парохија.³⁷

Св. Доминик суделовао је у крсташком рату против албижана као ненаоружани проповедник. Доминик је остао у Лангедоку десет година (1206–1216), до смрти Симона де Монфора, често у личној опасности након избијања Албижанског крсташког рата 1208. године. Добио је од папиног изасланика овлашћење да помири са Црквом преобраћене јеретике. Није јасно да ли је ова служба подразумевала и право да предаје упорне јеретике секуларним властима. Доминик се само једном јасно спомиње као присутан на спаљивању јеретика и тада је, према Теодорику из Аполдије, спасао једну од жртава од ломаче.³⁸

У тренутку малодушности, његове мисли као да оправдавају насиље: «Годинама сам узалуд настојао да вас уверим благошћу, проповедао вам плачући и молећи. Али у мојој земљи постоји једна изрека, која каже: тамо где не вреди благослов, вреде батине. Ми ћемо против вас позвати прелате и кнежеве...». Славни доминиканац

³⁷ R. W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages, The Pelican History of the Church* 2, London 1988, 279–280.

³⁸ *The Cambridge Medieval History*, Vol. VI, Cambridge 1929, 738.

Тома Аквински, иако се није слагао са присилним обраћењем, одобравао је крајње мере против јеретика, као заштиту верника од безбожничке заразе.³⁹

Свети Тома је у делу *Summa Theologica* изнео своје мишљење о опхођењу према јеретичима; на питање да ли јеретика треба толерисати, он одговара: «...Што се тиче јеретика, морају се имати у виду две ствари, једна на њиховој страни, друга на страни Цркве. На њиховој страни је грех, због кога заслужују не само да буду одвојени од Цркве екскомуникацијом, већ такође да смрћу буду уклоњени са света. Јер, много је тежа ствар искварити веру која оживљава душу него фалсификовати новац који подржава привремени живот. Стога, ако се фалсификатори новца и други злочинци осуђују на смрт од секуларне власти, има много више разлога да се јеретици, чим су осуђени за јерес, не само екскомуницирају, већ и усмрте.

На страни Цркве, међутим, стоји милосрђе које гледа на преобраћење залуталог, али после првог и другог саветовања, Апостол наређује: после тога, ако је још увек тврдоглав, Црква, више се не надајући његовом преобраћењу, гледа на спасавање других екскомуницирајући га и одвајајући га од Цркве, и, штавише, предаје га секуларном трибуналу да смрћу буде избрисан са света.»⁴⁰

Поводом питања да ли Црква треба да прихвати оне који се одврате од јереси, Св. Тома износи следеће: «...Црква прима на покајање оне који се по први пут врате из јереси... уколико се испостави да је њихово преобраћење искрено... али кад поново падну у јерес, након што су били прихваћени, то изгледа доказује да нису утврђени у вери, стога, када се поново врате, примају се на покајање, али нису ослобођени бола смрти.»⁴¹ Ове речи Св. Томе Аквинског најбоље сведоче о томе како се поимала вера у његово време – била је важнија од телесног живота и највеће добро на земљи. Као такву, требало је одбрани и сачувати по сваку цену.

Пет година пре IV Латеранског концила Св. Фрања Асишки са једанаест сапутника тражио је у Риму потврду за начин живота у најекстремнијем сиромаштву прожет проповедањем на основу Јеванђеља, нарочито описа Седамдесеторице, ширег круга апостола. Папа је оклевао, али је дао Фрањиним начину живота усмену потврду; право проповедања је дато Фрањи, а преко њега његовим следбеницима. Ускоро су постали међународни ред фратара, клерикалан и често учен, са пуним правом проповедања.⁴²

Сам Св. Фрања једва да се сусретао са јересју. Проповедање је за њега било спонтани излив унутрашњег живота. За разлику од Доминика, није имао за циљ специјално борбу са јересима, али је сматрао свој ред као помоћнике свештенству, који, самим тим, одвраћа људе од грешака. Околности су ово промениле и фрањевци ће играти важну улогу директно против јереси кроз проповедање, интелектуално отклањање грешака, писањем споразума и пуним деловањем преко институције III реда. Њихов најзначајнији допринос био је подстицање народне побожности преко сцена из Христовог живота и његових патњи. Прихватили су створени свет и

³⁹ R. Lopez, *Rođenje Evrope*, 313.

⁴⁰ *Documents Illustrative of the History of the Church III*, ed. B. J. Kidd, London 1941, 175–176.

⁴¹ Исто, 177.

⁴² M. Lambert, *Medieval Heresy*, 99.

уживање у природи. То је био индиректан одговор катарском одбацивању света и њиховом Исусу који није био човек.

Албижански крсташки поход

Иноћентије III је почео да трага за решењем проблема Лангедока на два нивоа истовремено. Један је био усвајање верске обнове кроз проповедање и подстицање мисије Дијега и Св. Доминика. Други је представљао примену притиска на невољни епископат ове области и водеће племство које није хтелo да сузбије јерес. Ово потоње решење је преовладало када је његов изасланик, Петар из Кастелноа, убијен 1208. године под околностима које су бацале сумњу на грофа Рајмонда VI Тулушког. Иноћентије је позвао на крсташки рат и подстакао жељу барона северне Француске за Рајмондовим земљама.⁴³ На крају понтификата Рајмонд је био разрешен од скоро свих својих поседа у Прованси и већина епископа је смењена. Замењени су другима, који би, по Иноћентијевим надањима, повели агилнију борбу против јереси. Резултати рата били су потпуно уједињење локалног патриотизма и интереса са интересима јереси. Иноћентије је дао пуно законско оправдање за крсташки рат, које се нарочито заснивало на његовом декрету из 1199. г., али када је он почео није био у стању да одржи контролу и канонску процедуру. Земље Рајмонда VI конфисковане су без икаквог суђења, а други јужњачки племићи су разрешени уз посредовање суда. Рат је имао свој врхунац. Овлашћеник Цркве, Симон де Монфор, био је добар генерал коме је недостајао дар политичара.⁴⁴

У току дугог временског периода крсташки рат је помогао да се створи нова политичка ситуација којом су доминирали Французи са севера, у којој је постало могуће ефикасно прогањање. Било је и споредних ефеката. Крсташки рат био је сурови инструмент. Остаје отворена сумња да ли је таква примена силе на ситуацију у Лангедоку била потребна и да ли је Иноћентије III од стране Петра од Кастелноа био правилно обавештен о правом карактеру јереси.⁴⁵

Понтификат Иноћентија III оставио је низ преседана и законских решења за сузбијање јереси, који су допунили и побољшали, мада не из основа променили епископску инквизицију какву је прописивала була *Ad abolendam*.

Године 1215. Иноћентије III сазвао је IV Латерански концил, један од најамбициознијих програма који је Црква или било које западно друштво до тада видело.⁴⁶ Први канон Концила садржао је програм хришћанске вере. Двадесет и први подразумевао је исповедање греха најмање једанпут годишње за све хришћанске вернике. Трећи канон је наставио и уобличио процедуре против јеретика и њихових заштитника, које су почеле булом *Ad abolendam* 1184. године. Последице првог и двадесетпрвог канона биле су најважније. Објављивање садржине вере постало је

⁴³ Детаљније о Албижанском крсташком походу погледати A.P. Evans, *The Albigensian Crusade* у K. M. Setton, *A History of the Crusades II, The Later Crusades*, 1189–1311, Philadelphia 1962, 272–324, и B. Hamilton, *The Albigensian Crusade*, London 1974.

⁴⁴ M. Lambert, *Medieval Heresy*, 100.

⁴⁵ Исто, 101.

⁴⁶ E. Peters, *Inquisition*, New York 1988, 50.

могуће и обавезно за све који су бринули о душама људи. Увођење личне исповести садржало је велики број важних идеја 12. века о савести и њеним обавезама. Исповедање је постало важан део обуке свештенства у 13. веку. На IV Латеранском концилу канони су сумирали законска решења и догматско устројство, дали су кратку слику грешака које је требало потиснути.⁴⁷

На Концилу је такође осуђена једна интелектуална јерес, погледи на Тројство калабријског опата Јоакима од Флоре. Јоакимова грешка налазила се у делу којим је напао учење о Тројству Петра Ломбарђанина, аутора уџбеника *Сеншенце*, који је имао водећи утицај у париској теолошкој школи, којој је припадао и сам Иноћентије III. Нису осуђена Јоакимова дела у којима је примењивао традиционалне методе егзегезе на Свето Писмо у циљу да разуме шаблоне историје и предвиди будућност. Она су садржавала субверзивну најаву о доласку трећег доба Светог Духа, које ће у неку руку заменити постојеће Време Сина (Исуса Христа). То ће бити Треће доба Вечног Јеванђеља, које ће сменити Стари и Нови Завет, и бити доба љубави, радости и слободе. Ово веровање било је потпуно непомирљиво са августиновим схватањем да је, уколико је могуће да се Царство небеско јави овде на земљи, већ остварено у Цркви.⁴⁸ Ову хришћанску револуционарну традицију карактерише то што се Царство Господње не схвата као још један свет у простору и времену, већ као другачији свет, промењен свет, свет промењен нашим властитим напорима. То значи да је људска историја место где се решавају сва питања.⁴⁹ Јоакимов утицај ће се и даље осећати.

Наследници Иноћентија III – увођење папске инквизиције

Наследник Иноћентија, Хонорије III, мање одлучан и оригиналан, наставио је да надограђује антијеретичка законска решења осигуравши да закони о дужности-ма секуларних власти да потискују јерес и помогну црквеним властима постану део секуларних законика. Цар Фридрих II је учинио такве законе делом царских легислација и увео оштре казне за непослушне.

Главна новина дошла је у време Григорија IX (1227–1241), који је после експеримената са различитим процедурама схватио неадекватност епископалне инквизиције и окренуо се специјалним агентима, који су од папства добили пуна овлашћења да истребљују јерес. Године 1233–34. спровео је припреме за особље таквих агената којима ће бити дата овлашћења у Лангедоку. Показали су се много ефикаснијим него бискупи, па је њихова инквизиција постала нарочито средство против јереси. Епископска инквизиција је у већини земаља које је захватила јерес постала од другоразредног значаја. Тако се родила папска инквизиција Средњег века.⁵⁰

Агенти наименовани на тај начин имали су само један циљ – искорењавање јереси – и нису их ометали други послови. Њихова овлашћења била су дугог трајања и могли су да стичу знања и професионалну праксу. Најчешће су доминиканци

⁴⁷ M. Lambert, *Medieval Heresy*, 101; *Documents Illustrative of the History of the Church III*, 153–156.

⁴⁸ M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, Oxford 1969, 296.

⁴⁹ R. Garaudy, *Faith and Revolution*, *Ecumenical Review* 25 (1973), 66–67.

⁵⁰ M. Lambert, *Medieval Heresy*, 103.

примани у службу договором са њиховим надређенима. Они су у свој задатак уносили посвећеност људи под заклетвом, који су припадали високо обученом реду са специјалним циљем сузбијања јереси. Фрањевци, који су били ређе опуномоћивани, имали су исту посвећеност раду. Сваки од инквизитора имао је регистре са списком осумњичених, који се могао пренети на наследника или користити као основа за даље истраге у будућем периоду. Записници су били претња свакоме ко је једном био саслушан. Са таквим подацима на располагању средњовековни инквизитор имао је средства слична модерном полицајцу. Као међународно тело инквизиција је могла да повеже акције против јереси у различитим земљама.

Како су се обичаји процедуре инквизиције развијали, настала је врста списка, позната као «инквизиторски приручници», у којима је сакупљено прошло искуство о јеретичима и њиховим веровањима. Давали су информације о поступцима инквизитора и правила према којим су радили. Инквизитор је био наследник зборника легислација против јеретика и њихових присталица који су досезали уназад до буле *Ad abolendam*, као и мера које су спроведене после 1233. г. у корист инквизитора.⁵¹ Процедура инквизиције је савршено одговарала разоткривању јереси. Било који осумњичени могао је бити приведен и приморан да под заклетвом изјави своје учешће у забрањеним обредима, своје контакте са јеретичима или да било коју информацију о својим веровањима. Од 1252. г. одлуком Иноћентија IV, који је унапредио рад инквизиције, на осумњичене се могло примењивати мучење. Тежило се да инструменте силе обезбеди секуларна власт, а не особље инквизитора. Четири године после Иноћентијеве буле његов наследник Александар IV дозволио је инквизиторима да спроводе казне. Субјект је тако бивао приморан да инкриминише самог себе. Право на имовину осуђених јеретика обезбедило је подршку секуларних власти. Инквизитор, који је имао улогу судије и свештеника, одређивао је казне које су се протезале од новчаних глоба, ношења жутог крста на одећи, преко затвора до смртне казне и спаљивања, као и конфискацију, уништење пребивалишта и смењивање дисидената са јавних положаја. Навешћемо став Цркве и папе Николе XI о инквизицији, из приближно 1280. године:

«Ми овим путем изопштавамо све јеретике – катаре, патарене, сироте људе Лиона... и све друге, ма како се они звали. Када их Црква осуди, они ће бити предати световном судији да буду кажњени... Ако се било ко од њих, пошто га ухапсе, покаје и пожели да обави покору, добиће доживотну робију.

Сви који бране или помажу јеретике биће изопштени. Ако било ко остане под изопштењем годину и један дан биће прогнан... Ако они који су осумњичени за јерес не могу да докажу невиност, биће изопштени. Ако под изопштењем остану годину дана, имају бити осуђени као јеретици. Они не могу имати право апелације... Свако ко им одобри хришћанску сахрану биће изопштен све док не изврши прописану надокнаду. Он не може бити ослобођен кривице све док својим рукама не ископа њихова тела и баци их... Ми забрањујемо свим световњацима да расправљају о стварима католичке вере; ако било ко учини то, биће изопштен. Свако ко познаје

⁵¹ Исто, 104.

јеретике, или оне који одржавају тајне састанке, или оне који се у сваком погледу не саображавају са правоверјем, мора са тим да упозна исповедника, или неког другог ко ће о томе обавестити бискупа или инквизитора. Ако он не поступи тако, биће изопштен. Јеретици и сви који их приме, подржавају их или им помажу, као и сва њихова деца до другог колена, неће бити примљени у црквену службу... Овим путем, сада све такве заувек лишавамо њихових црквених положаја.»⁵²

Новине из овог времена трајно су измениле околности под којима се Црква сусретала са изазовом јереси. Иницијатива је прешла на страну Цркве.⁵³ Прихваћено је да сила представља прави одговор и коначно се завршила фаза несигурности која је била карактеристична за 11. и 12. век.

Противакција Цркве утицала је на манифестације јереси. Уместо отвореног проповедања и агитације у 12. веку, сада се сусрећемо са тајним мисионарењем и скривеним завереништвом. Постала је јаснија разлика између јеретичких секти и римокатоличких редова. Контранапад против јереси није био иста ствар што и фундаментална реформа. Било је лакше прихватити новине у верском животу и доносити законе у циљу ефикаснијих репресија према јереси него начинити реформу која би спречила дубоко укоренење злоупотребе у Цркви. Велико проблем остао је повезан са бројем, избором и обуком свештенства. Основна тешкоћа била је богатство Цркве. Реформе IV Латеранског концила имале су само ограничен успех; одговор на њих остао је веома различит од земље до земље. Тринаести канон Концила забранио је нове верске редове. На тај начин Цркви је отежано да прихвати нове верске покрете у будућности.

У политичкој сфери замисао Иноћентија III о споразуму између папа и царева и безбедности папских поседа у Италији није успела да се одржи. Борба за моћ против Фридриха II бацила је сенку на понтификате Григорија IX и Иноћентија IV.⁵⁴ Папе су тежиле да повећају ефикасност прогањања јереси, али избегавале да шаљу своје агенте где год би прогон јереси носио ризик губитка савезника против Фридриха II. Тежак сукоб са катарима ће се успешно решити тек у раном 14. веку.

⁵² Др Р. В. Поповић, *Извори за црквену историју*, Београд 2001, 160–161.

⁵³ M. Lambert, *Medieval Heresy*, 105.

⁵⁴ Фридрих II Хоенштауфен (1212–1250), немачки цар, 1220. године је напустио Немачку, решен да од Италије направи централизовану државу којом ће доминирати норманска краљевина Сицилија. Постао је смртни непријатељ папства. Шеснаест година радио је на учвршћивању своје власти у сицилијанском краљевству и у средњој Италији. Фридрих је у том раздобљу искрено настојао да се споразуме са папом. Чак је понудио да му врати добар део земаља на које је Света Столица полагала право. Папа није могао да преузме одговорност за свој део ове нагодбе, која је подразумевала да Фридрих добије одрешене руке у остатку Италије. Фридрих је решио да доведе Ломбардију у покорност, па је и њу испунио својим представницима Сицилијанцима. Уз подршку папе обновљена је Ломбардијска лига. Папа је помагао рат против Фридриха новцем који је прикупљан у свим црквама хришћанског света и давао све од себе да наговори европске владаре да се умешају. Овај покушај није успео, али Фридрих није имао довољно људи и новца да порази снаге Лиге на отвореном пољу. Његова владавина постала је дуга приповест о изопштењима и привременим помирењима са Црквом. У тренутку његове смрти 1250. године, Ломбардија је још била непокорена. (С. Пеинтер, *Историја средњег века*, 328–329.)

Средњовековни инквизитори 1230–1252

Између 1231. и 1252. године значајан апарат законских теорија, легислација и праксе учинио је да термин «јерес» и мере против ње буду веома различити од истих у два претходна века.⁵⁵ Рат против јеретика је дозвољен, концепт јереси постао издаја призната у канонском праву и, мада се смртна казна прво појавила у секуларним законским системима, временом је ушла и у црквене судове.

Резултати прве деценије рада папске инквизиције сумирани су у канонима Концила у Тарагону 1242. године.⁵⁶ Концил је дао јасне дефиниције јеретика, верника, осумњиченог, као и оних који јеретике подржавају, крију или бране. Такође је одређена дефиниција оних који су се вратили својим јеретичким веровањима и пракси након што су их се одрекли. Разматран је проблем исповедања јеретика и изнет низ казни, од ношења упадљивог одела и јавних казни до затвора и препуштања секуларним властима на извршење смртне казне. Канони Тарагонског концила заокружили су законодавни рад Григорија IX и оформили процедуру која је уперена на теолошки злочин.

Од канона Тарагона инквизиторска пракса показала се најефикаснијом у Лангедоку. Кратак приручник за инквизиторе из 1248–1249. г. даје детаље инквизиторске процедуре почев од делегације са папским овлашћењима до коначних мера против осуђених јеретика или оних који су се вратили у јерес. Излажу се законске формуле које треба следити и не само процедуре, већ и теолошки услови према којима оне треба да се спроведу.

Током овог периода епископске инквизиције су појачане праксом епископског надзора духовног живота сваке дијецезе; непосредном контролом над постављањем и надгледањем синодијалних сведока, праксом захтевања јавне заклетве послушности Цркви и хришћанским доктринама од читаве локалне популације током посете дијецези и применом и надгледањем казни над осуђеним јеретичима. Са понтификатом Иноћентија IV (1243–1254), различите процедуре и праксе су полако сједињене да би усмериле напад Цркве на јереси преко установе «инквизитора јеретичке покварености», који је деловао према формулисаним процедурама.

Средњовековни инквизитори на делу

Кратки приручник за инквизиторе у Каркасону (око 1248–1249) представља важно литерарно и процедурално обележје у европској историји. Ово дело је у ствари започело дугу серију веома специјализованих расправа о инквизиторској процедури која се протеже од средине 12. до 18. века.⁵⁷

Пошто је постало очито да ће рад инквизитора бити различит од рада званичног особља, приручник за инквизиторе је брзо постао посебна и оригинална књи-

⁵⁵ Е. Peters, *Inquisition*, 56.

⁵⁶ Исто, 57.

⁵⁷ Исто, 58; Приручник за инквизиторе у Каркасону преведен је у W.L. Wakefield, *Heresy, Crusade and Inquisition in Southern France*, Berkeley and Los Angeles 1974; О инквизиторском поступку погледати и G.J. Testas, *Inkvizicija*, Zagreb 1982.

жевна форма и из њега и папских писама могуће је реконструисати формалну процедуру инквизитора. Они стварају институцију која је потекла из теологије и права, али није била налик ни једном ни другом.

Приручник почиње са наредбом инквизиторима, које је послао управник доминиканске провинције двојици чланова реда, налажући им да: »ради опростења ваших греха морате да организујете инквизицију (истрагу) јеретика и њихових верника, заступника, прималаца и бранилаца и такође особа које су оклеветане, у провинцији Нарбони...». Двојица инквизитора задужена овом наредбом изјављују да су одабрали место «које добро одговара циљу, из којег или у којем можемо организирати инквизицију других локалних области». Затим су позвали свештенство и народ тог подручја и изнели проповед у којој су навели своја овлашћења, подстицали правоверне хришћане да идентификују познате јеретике или оне који су осумњичени за јерес и објавили «период милости» током којег ће бити прихваћена добровољна признања без судског процеса. Током периода милости инквизитори ће на основу признања и потказивања саставити листу осумњичених које ће лично саслушати када се овај период заврши.

Приручник се наставља цитатима нечијег позива да се појави пред судом, наводећи разлоге за позив, границу одлагања појаве без ризика од оптужбе за недолазак и безбедна места где се позвани могу појавити. Затим се надугачко цитирају овлашћења аутора приручника за чување идентитета сведока, на основу декрета Григорија IX и Иноћентија IV, као и поткрепљујућа мишљења неколико кардинала. Прави разлог за скривање имена сведока био је страх од локалне одмазде.

За оне који се вољно врате Цркви инквизитори су имали формулисан уговор који прописује да се преобраћени јеретик мора одрећи јереси под заклетвом, спроводити и бранити веру, прогањати јеретике, помагати инквизиторима на њиховом задатку и прихватити било коју казну која му се наметне. Приручник такође садржи и форму за помирења под овим условима. Они оптужени и осуђени за јерес који остану тврдоглави препуштају се секуларном суду и бивају екскомуницирани. Слична казна је одређена за особе које су постхумно осуђене за јерес.

Мада су се процедуре инквизиције одржавале у затвореним просторијама, пресуде и казне су се читале наглас на јавним церемонијама. Последњи пасус овог кратког приручника парафразира 23. канон Концила у Нарбони 1243–44. г: «Никога не желимо да осудимо без јасног и очигледног доказа или без његовог личног признања, нити нам Бог дозвољава да тако чинимо. И све веће пресуде и казне које смо издали и које издамо, доносимо са не само општим већ и са специјално потписаним саветом прелата». Приручник се завршава примедбом да се нека дела инквизитора у пракси «не могу лако свести на писану реч и она без обзира на све потврђују слово закона».

Специјализована инквизиторска литература израсла је из прогањања јеретика. Од касног 12. века постојали су записи папског и концилијарног законодавства, технике саслушавања које су развијали инквизитори и формулари процедура за друге који су ступали на положај инквизитора по први пут. Мада су већину инквизитора чинили обучени теолози и проповедници, а неколицина су били правни стручњаци, никаква претходна обука није никога од њих квалификовала да буде ефикасан ин-

квизитор. Стога је инквизиторска литература била потребна и преписивана током 14. и 15. века.

Доктрине и процедуре потицале су из теологије и канонског права, не само из раних радова црквених Отаца и општих концила и папа, већ и из систематизације ових текстова од раног 11. века надаље и све већег развоја теологије и права у 12. и 13. веку.⁵⁸ До средине 13. века многе двосмислености и оклевања које су карактерисале ставове према јереси су нестале. На њиховом месту биле су дисциплине теологије и права. Састојале су се од корпуса професионалног знања које је примењивало професионално особље школовано на новим универзитетима, стручно за релевантне текстове и утицајно у саветовању оних који су креирали црквену политику. Теолози и канонисти су обезбеђивали интелектуалне и техничке доктрине које су спроводили инквизитори.

Извори који су најчешће цитирани били су Свето Писмо, *Сенџенце* Петра Ломбарда, теолога 12. века и коментари о њему, стандардни уџбеници теологије; *Decretum* Грацијана⁵⁹ и коментари о њему; стандардна дела о канонском праву и папски декрети и коментари о њима. Два важна текста налазе се у Грацијановом делу *Decretum*. У 34. поглављу цитира се Св. Јероним због његовог етимолошког описа самог појма јереси: «Реч јерес долази из грчког и значи избор, тј. кад свака особа изабере за себе доктрину за коју мисли да је најбоља. Стога, ко год разуме Свето Писмо у било ком другом смислу од оног који је дао Свети Дух, по коме је оно писано, мора се звати јеретиком, чак иако не напусти Цркву и он се мора сматрати човеком чија дела потичу од тела, који је изабрао оно што је горе».

Још утицајнији био је текст Св. Августина који се концентрисао на бунтован карактер јеретика и вероватно је најутичајнији текст у историји средњовековне јереси. У 18. књизи, поглављу 51. *Државе Божије*, Августин доказује да су Цркву у ствари ојачали јеретици. Почео је поглавље са живим описом ђаволовог запрепаштења пред напуштањем паганских храмова и жељом људске расе да се окрене Христу као њеном спасиоцу. Ђаво је тада ускомешао јеретике, који су се издавали за хришћане и остали у Цркви. Даљи део текста Грацијан наводи у 24. поглављу из кога проистиче да су свесни погрешан избор верске доктрине и непокорност суштинске одлике јеретика.⁶⁰

Теолози су често цитирали ове текстове, јер су *Causae* 23. и 24. Грацијановог дела *Decretum* садржали корисне изводе, већином из дела Светих Отаца. Такође су цитирали Свето Писмо налазећи упуте о јеретичима (Матеј 7.15, 8.2, Лука 12.2, Откровење 2.2, посланице Св. Павла). Теолози до времена Св. Томе Аквинског (1224/5–

⁵⁸ E. Peters, *Inquisition*, 60.

⁵⁹ У 12. веку канонском праву било је неопходно сређивање и пречишћавање да би могло да послужи као успешно оруђе владавине. Најуспешнију реорганизацију канонског права извео је у Болоњи четрдесетих година 12. века монах Грацијан. Његово *Слађање нескладних канона*, познатије под именом *Decretum*, постало је стандардна компилација традиционалног канонског права коју су проучавали нараштаји студената права и користиле судије. Канонско право регулисало је све видове црквеног живота. (Ц. Х. Линч, *Историја средњовековне цркве*, 221.)

⁶⁰ *Gratiani decretum: la traduction et ancien francais du decret de Gratien*, vol. 3, *Causae* 15–29, Helsinki 1996, 178–208; A. Augustinus, *Država Božja*, Podgorica 2004, 794–796.

1274) створили су простране темеље за теолошку дефиницију јереси и јеретика и дали једну од две главне потпоре за активности инквизиције. Њихови текстови су често цитирани на почетку приручника за инквизиторске процедуре.⁶¹

На сличан начин су правници налазили јеретике у правним аналогијама. За њих су јеретици били слични богохулним лоповима осуђеним на неславну смрт по римском праву или издајницима у римском законодавству. Правници су се више ослањали на доктрине хришћанског римског права, законодавство црквених концила и декрете папа да би обликовали правну копију мисли теолога, стварајући другу важну потпору за делатност инквизиције. Дело теолога и правника подупрло је законодавство које је створило, одржавало и усмеравало рад инквизитора. Канони Тарагонског концила су први у дугој линији директива које су обликовале овлашћења и процедуру средњовековне инквизиције.

Основни циљ инквизитора био је да се спасу душе јеретика и оних који су им блиски, да штите јединство Цркве.⁶² Мада већина инквизитора нису били правници, имали су помоћ стручњака и папско овлашћење као судски изасланици. Приручници које су користили углавном су детаљно објашњавали разлоге за разлику неких њихових процедура у односу на друге судове. У неким случајевима процедуре се нису уопште разликовале. Грађански судови у многим областима такође су одбијали да открију имена сведока због страха од одмазде. Такође нису били вољни да дозволе оптуженима саветовање у многим различитим типовима случаја. Стандарди доказа за пресуду били су грубљи на грађанским судовима 13. века него на судовима инквизиције. Поред традиционалне процедуре оптужбе постали су широко раширени други облици процедуре на грађанским и судовима канонског права. Пример је процедура *denuntiatio*, у којој је особа добре репутације пријавила злочин магистрату без обавезе да преузме одговорност пуне оптужбе. Магистрати су могли да приме оптужбу од сопствених службеника, преко гласина, или су били обавештени из свог личног искуства. Након обавештења судија је морао да утврди да ли се злочин заиста догодио и да ли случај захтева казну или не.

Када је оптужени идентификован почела би истрага. Оптуженом се давао писани опис оптужби против њега. Средњовековна правила прихватала су само потпуне и делимичне доказе. Једини потпуни доказ било је сведочење очевидаца који су ухватили криминалца на делу или признање. Сви други докази били су делимични и нису имали исту снагу пуног доказа у случајевима кључног злочина. На овом нивоу уводи се доктрина мучења. Традиционално римско и средњовековно кривично право учинили су мучење елементом сведочења сумњивих сведока. Саму процедуру мучења и њено место у процесу строго су дефинисали правници. Признање дато под тортуром морало се слободно поновити следећег дана без мучења или би се сматрало неважећим. Тортура је била средство за добијање потпуног доказа када постоји велика маса делимичних и нема других доступних потпуних доказа. Елементи процедура инквизиторских обилазака описани у приручнику за инквизиторе у Каркасону 1248. г. успоставили су општу форму процедура током трајања и

⁶¹ E. Peters, *Inquisition*, 62.

⁶² Исто, 64.

делатности средњовековних инквизитора. Књижевни жанр приручника забележио је искуства многих инквизитора у многим ситуацијама.⁶³

Казне које су изрицали инквизитори издате су у форми покајања онима који су га због својих дела показали у извесном степену. Укључивале су пост, бичевање, ходочашће, ношење жутог крста на одећи за извесан период времена. Изгледа да су инквизитори први дошли на идеју лишавања слободе као покајничке казне. Постојала су два типа – утамничење налик манастирском животу и затварање у једну ћелију. Сви затвореници су минимално храњени, забрањене су им посете и њихове казне су технички биле доживотне, мада су често ограничене на краће периоде.

За јеретике који су се покајали и оне који нису у римском праву важила је доктрина да се њихова имовина треба конфисковати. Конфискација није била кајање и инквизитори никога нису на то осудили, то је био резултат грађанског права. Мада су инквизитори често добијали нешто од конфисковане имовине да би се издржавали, конфискација обично није била инквизиторска функција. Инквизитор није никога осудио на смрт – упорне јеретике су предавали секуларним властима на извршавање казне које је одредило локално законодавство, обично спаљивање на ломачи.

Случај суда у Памијеу

Грофовија Фоа била је захваћена патаренском јереси још од 13. века. После пада Монсегира, последње патаренске тврђаве, у 1244. години, овде је деловала инквизиција у периоду 1240–1250. Инквизитори су се поново појавили у грофовији Фоа око 1265, а затим 1272–1273. Присуство јереси осећа се и касније, а 1295. папа Бонифације VIII оформио је дијецезу око Памијеа, која укључује и горњи и доњи крај грофовије Фоа. Циљ стварања дијецезе био је лакши надзор ради спречавања јереси. После двадесет пет година инквизиција је поново деловала у два наврата 1298–1300. и 1308–1309. године. У питању је дејствовање доминиканског суда у Каркасону. У почетку апамејски бискупи нису реаговали против јереси своје пастве, док бискуп Жак Фурније, дошавши на власт 1317, није искористио одлуку концила у Бечу 1312.⁶⁴ и основао сопствену инквизиторску службу. Водиће је у сарадњи са братом Гајаром де Помијесом, изаслаником Жана де Бона, одговорног за инквизицију у Каркасону. Обојица су били доминиканци. Изван саме дијецезе, неколико инквизитора високог ранга – Бернар Ги, Жан де Бон и Нормандијац Жан Дипра – својим присуством повремено су почастиовали заседања апамејске службе.⁶⁵

Према статистици, апамејски инквизиторски суд радио је 370 дана између 1318. и 1325. године, обавио 578 саслушања. Од овог броја 418 су саслушања оптужених, а 160 саслушања сведока. Расправљало се о 98 случајева или предмета. У оквиру 98 случајева испитивано је или осумњичено 114 особа, а већина су били случајеви патаренске јереси. У питању су били неколико племића, неколико све-

⁶³ Исто, 66.

⁶⁴ Концил је одредио, у циљу корисне сарадње, да месни бискуп треба своју власт да придружи власти доминиканског иницијатора, који је дотад једини водио инквизицију.

⁶⁵ E. Le Roa Ladiri, *Montaju, oksitansko selo od 1294. do 1324*, Sremski Karlovci–Novi Sad 1991, 9–10.

штеника и бележника, а највише скромни људи, сељаци, занатлије, мали трговци. Међу њима било је 48 жена.⁶⁶

Канонски поступак отварао се на основу једне или више пријава. Затим се именовани позивао да се појави пред апамејским судом. Позив је уручивао парох у његовом месту становања. Уколико се појединац није појавио пред судом, локални баји (официр у служби грофа или феудалног господара) приводио је оптуженог. Појављивање пред судом и бискупом почињало је заклетвом коју оптужени полаже над Јеванђељем, а настављало се неравноправним дијалогом. Бискуп је постављао низ питања, захтевајући одређеније одговоре у овој или оној тачки или појединости. Одговори оптуженог су били опширни. Оптужени, пошто је ствар дуже трајала, није морао увек бити у затвору. Могао је да буде затворен између саслушања и лежати у једном од бискупових апамејских затвора, али и користити дуже или краће периоде привремене слободе. Тад је морао да борави у границама парохције, тј. дијецезе. У циљу усмеравања оптуженог нису се првенствено користила мучења, већ изопштавање и строг или врло строг затвор. Мучење се применило само у једном, намештенom суђењу. У свим другим случајевима бискуп се ограничавао на гоњење стварног застрањивања. Признања су се заснивала на описима свакодневног живота и његове суштине. Њихови искази се узајамно потврђују, а кад противрече један другом, Жак Фурније је захтевао тачне појединости од оптужених. Његов циљ био је откривање грешног понашања и спасавање душа. Казне су биле различите – мање или више строг затвор, ношење жутог крста, ходочашћа, заплена добара. Петоро је завршило на ломачи – четворица валденга из Памијеа и патаренски рецидивиста Гијом Фор из Монтајуа.⁶⁷

Завршни осврт

Фратри без инквизиције вероватно никад не би могли да искорене јерес. Инквизиција је постојала где год је било јеретика и где су локални владари њима дозвољавали да делују. Инквизиција у јужној Француској радила је један век. Без политичких заштитника, изложени сталном прогону и изазвани од правоверних, катарци су до 1330. г. нестали скоро са свих подручја, осим најзабаченијих. Остали јеретици, као што су валдензи, преживели су скривени на удаљеним местима изван домашаја инквизиције.

За људе Средњег века јерес је била најстрашнији од свих злочина, издаја самог Бога. То је била зараза која је уништавала људске душе. Према ставовима тога времена, било је много боље казнити и понеког невиног него допустити да се страшна болест прошири. Неки инквизитори јесу допуштали да на њих утиче похлепа, осветољубивост или чак политички разлози, али циљеви инквизиције били су искрени, а њене вође обично одани, мада фанатични верници. Тешко је инквизицију одбранили од кршења сопствених правила и начела када су у питању мучење, добровољно признање и предавање световним властима. Црква се није увек придржавала соп-

⁶⁶ Исто, 11.

⁶⁷ Исто, 12.

ственог поимања праведности. Инквизиција се мора обележити као зло, али је оно било разумљиво у свету постојећег окружења.

Средњовековни човек сматрао је религијског кривоверца уједно и политичким револуционарем који својим нападима на темеље хришћанског западног друштва угрожава постојање Цркве и државе.⁶⁸ Сви теолози, па и Тома Аквински, одбијали су непосредну присилу у верским питањима. На питање шта да се ради са онима који негирају и оспоравају верску истину гледало се сасвим другачије него данас. Постојала је само једна једина објективна истина. Према средњовековним верницима, истини се боље служило строгошћу него благом љубављу. Поступака против јеретика и прогона вештица било је до касно у новом веку. Било их је много и једнако окрутних и у Витенбергу, Женеви, Келну и Паризу. Уклонило их је тек просветитељство 18. века.

Све дубљи и одређенији развој теолошке мисли и верске свести широких маса неизбежно су довели до тога да се црне овце хришћанства сматрају срамотном љагом. Катастрофе које су се сручиле на јеретике чине се последицом верског развоја. Поставља се питање да ли су се морали уклонити насиљем? Постојала је дилема – да ли толерисати или силом уклонити? Оба решења носила су последице. Св. Бернар из Клервоа негативно је одговорио на примену насиља против јеретика: «... не смемо их гонити оружјем, већ доказима, поучавањем и уверавањем». Опасност није била измишљена, јеретици су били врло вешти и упорни пропагатори.

Урбанизована Италија, више него остала Европа, била је навикла на додир са страним народима и обичајима. Неконформисте је пуштала на миру, све док нису дошли проповедници и хушкачи маса, који су усијали атмосферу. Енглеска је током целог средњег века била блага према јеретицима. Трпели су их, али то не значи да су јеретици тамо били и сигурни.⁶⁹

Методе инквизитора су неспојиве са савременом правном осетљивошћу. Таквих случајева било је и у римском праву и у средњовековним обичајима. То је био механизам способан да уништи сваког на кога падне и најмања сумња или клевета. Има много ослобађања од кривице, свака пресуда не одводи увек на ломачу, јер средњовековно хришћанство није сасвим заборавило на милосрђе и опраштање. Између 1308. и 1323. године инквизитор Бернар Ги успео је изнудити 613 признања кривице, али је световној власти предао само 45 јеретика. Према неким тврдњама, жртава је било врло мало, али је, и ако је тако, међу њима било изузетно надарених и храбрих људи, и нанета је непроцењива штета слободи мисли.⁷⁰

Са данашње тачке гледишта, становишта и размишљања модерног човека, параметара људских права и слобода, свака установа попут инквизиције, па и оне средњовековне, не може проћи без осуде. Међутим, ствари треба посматрати и из перспективе времена у којој је она настала, када су људи по свом менталном склопу, начину схватања и размишљања били знатно другачији него данас. Неке данас сасвим разумљиве и наизглед обичне ствари тада су биле незамисливе, а и обрнуто.

⁶⁸ A. Franzen, *Pregled povijesti Crkve*, Zagreb 1988, 174.

⁶⁹ R. Lopez, *Rodenje Evrope*, 313–314.

⁷⁰ Исто, 316.

Опште је познато да се човек кроз историју мења, укључујући ту и менталитет. То је резултат прогреса, развоја цивилизације. Хришћанство је донело велику промену у антички свет и његова морална схватања, свет у коме су се људи дивили гладијаторским играма и уживали у убиствима, разврату. Тако и човеку двадесет и првог века делује незамисливо да неко због својих идеја и веровања може бити спаљен на ломачи.

Човеков живот у средњем веку био је нераскидиво повезан са вером. Она је продирале у све сфере друштва, интелектуалног живота, културе, па и свакодневнице. Бројне појаве које су одраз психичког склопа обичних средњовековних људи резултат су њихових схватања вере и Бога, значаја који је она имала, као нешто што је највредније. Данас се примат даје разуму и таква перцепција изгледа несхватљиво, сматра се тековином «мрачног» средњег века. Овде није место да се улази у расправу о томе, али вреди подсетити да су се нека од најмрачнијих и најкрвавијих дешавања људске историје догодила не тако давно, у двадесетом веку. Једноставно, средњовековни свет био је другачији од овог нашег. Правити паралеле је назахвално, јер ниједна није адекватна. Тешко је схватањима једне епохе тумачити појаве друге, која је давно прохујала, са којом нема много додирних тачака, јер је развој цивилизације направио велики јаз. Морамо покушати, мада је то у потпуности немогуће, размишљати на начин како се то чинило у времену које проучавамо. Тек тада можемо стећи макар одраз праве слике ствари.

Дакле, инквизиција се може разумети само ако се посматра у оквирима околности времена у којима је настала. Црква је испробала бројна друга решења која нису уродила плодом. Највеће добро тога времена на Западу – хришћанска вера и Црква – били су угрожени. Средњовековна инквизиција је утемељена с разлогом да се западно хришћанство и Црква заштити, али су, као и увек, биле присутне бројне злоупотребе, личне користи, похлепа људи, а Црква цео процес није адекватно контролисала и било је много пропуста. Казна спаљивања, за нас неразумљива, само зато што неко верује у нешто другачије, може се донекле схватити ако се узме у обзир да су начин размишљања и норме људи тог времена били другачији, да су људи такве ствари прихватили, па и оправдавали.

HERESY AND THE INQUISITION IN THE WEST IN THE 12TH AND 13TH CENTURIES

Miroslav M. Popović,
*Scholar of Ministry of Science and
Technological Development of the
Republic of Serbia*

***Summary:** Religious teachings that are opposite to the official position of the Church are called heresies. During the first centuries of Christianity heresies were most often born because of the wrong understanding of Christ's nature. The heretical movements that had tendencies to bring back the Western Church to the apostolic roots appeared later. Many of the heretical teachings rejected Sacraments and other church institutions.*

Combining in itself western Gospel heresies and Bogomil influences from the East, a new heresy was born in the 12th century – Cathars. At the same time, two groups of heretics appeared – Humiliats and Waldensians, movements based on the Gospel and their members wanted the right to preach among Christians.

Friars would have never managed to deal with heresies without the Inquisition. The Inquisition existed wherever it was necessary, where rulers allowed it to act. The Inquisition in Southern France had worked for a whole century. Around 1330's, Cathars, being without political protection, under constant repression, had almost disappeared from all areas, except from the most isolated ones.

Key words: *heresy, dualism, Cathars, Humiliats, Waldensians, Inquisition*

ЕСХАТОЛОШКИ КАРАКТЕР БЛАЖЕНСТАВА ПРЕМА СВ. ГРИГОРИЈУ НИСКОМ

(допринос разматрању односа онтологије и етике у хришћанству)

Презвитер
мр Александар Ђаковац
Архиепископија
београдско-карловачка

***Апстракт:** Есхатологија је кључ за исправну интерпретацију Светој Писма, што нам потврђује и светоотачка егезеза. Пример тумачења Блаженства Св. Григорија Ниског је међу најубедљивијим. Из његовог тумачења се могу извући смернице за исправно разумевање библијског и светоотачког односа између онтологије и етике, што је и циљ аутора овог рада.*

***Кључне речи:** Св. Григорије Ниски, блаженства, есхатологија, онтологија, етика, евхаристија, егезеза.*

*«Шта ћемо задобити? Какву почаст?
Какав венац? Ма шта да замислиш,
што није ништа грубо него Сам Господ.»*

(Св. Григорије Ниски, Слово 8 на Блаженства)

Блаженства свакако спадају међу најнавођеније перикопе Јеванђеља. Њихова примена у богослужењу је древна, па су тако и тумачења на блаженства заузела значајно место у светоотачкој егезези.

Ми ћемо се овде осврнути на тумачење блаженства Светог Григорија Ниског. Чини нам се да Св. Григорије, дајући своје тумачење блаженства одлази корак даље од других отаца цркве. У његовом тумачењу је присутна изразита *есхатолошка* оријентација, поготову када приступа «дубљем» значењу наведеног стиха. Сматрамо да је ово веома значајно за аутентично разумевање древнохришћанске мисли и самих Христових речи, пошто се одавно показује да тумачење ових и других јеванђелских навода на моралистичко-пијетистичким основама не задовољава и не може да одговори и ваљано опише и представи сву сложеност новозаветне теологије.

Кроз анализирање овог тумачења Св. Григорија такође желимо да подвучемо специфичност односа, или боље рећи, *поисловљивање* етике и онтологије у искуству древног, пре свега Источног, хришћанства. Онтологија, или *реч о постојању*, овде је повезана са етиком на тај начин да су ове две дисциплине, тако раздвојене и у древном и у савременом филозофском па и теолошком промишљању, у ствари

поистовећене. Јер за Оце, па и за Св. Григорија, не постоји разлика између *биџи* и *чиниџи*. Човек *бива* или *бивствује* својим чињењем, пошто је чињење у ствари пројава личности. Чињењем човек бира свој начин *постојања*, чињењем он учествује или не учествује у *догађају* спасења. Овде нема статике. Царство Божије није неко *место* у које се одлази након неких заслуга. Царство Божије је начин постојања, *догађај заједничарења* са Оцем кроз Христа у Духу Светоме. Победа над смрћу у Царству Божијем јесте ствар догађаја који почетак свога одвијања има у садашњости. Есхатон улази у историју, Дух Свети конституише Царство Божије већ сада и овде иако још увек не у пуноћи. У том смислу, учешће у том догађају Царства Божијег овде и сада јесте оно што је за хришћанство етично а неучествовање јесте грех – *амарџи*а – промашај назначења због кога је човек створен. Сходно реченоме, јасно је да не постоји никаква дистинкција између хришћанске онтологије етике. И једно и друго се изражава у контексту *лишурџијској* присуства Царства Божијег, присуства Христовог, Који заиста јесте *Пуџ*, *Иџина* и *Живоџ*.

Сада ћемо се осврнути на сам текст тумачења Блаженстава који је пред нама:

* * *

Своје тумачење првог блаженства на гори Св. Григорије започиње објашњавањем самог места – *џоре* – на којој је беседа одржана. «*А џиџа се џоџледу оџкрива са ове висине, какви су џо џризори и колико су мноџобројни, оџисује сам Боџ Лоџос, блаженима називајући оне који су с Њим уџишли на џору, и као да џрџџом џоказује – овде на Царџџво небеско...*».¹ (Τὰ δὲ ἀπὸ τοῦ ὕψους τούτου κατὸπτυνόμενα, οἷα καὶ ὅσα ἐστὶν, αὐτὸς ὁ Θεὸς Λόγος, μακαρίζων τοὺς συναναβάντας αὐτῷ διεξέρχεται, οἷον δακτύλῳ τινὶ δείκνυς, ἐνθὲν μὲν τὴν τῶν οὐρανῶν βασιλείαν). Већ, дакле, на самом почетку, Св. Григорије указује на Царство Божије као на «место» на коме се «одвијају», «збивају» или «догађају» или «испуњују» блаженства. Сама чињеница да је неко блажен указује, према Св. Григорију, на то да је ту Царство Божије. Ван Царства Божијег нема блаженства – оно представља *догађај блажене стварносџи*. Такође можемо да приметимо да кроз овај спис провејава и снажна евхаристијска утемељеност свештеног писца, што ћемо касније и показати.

Тако, говорећи о врлинама он каже: «*џодела врлине је џаџџа, да се дели свакоме ко се за њу надмеће и да свима џриџада сва, нимало се не смањујући збоџ оних који су учесџивовали у џодели*». (Τοιαύτη γὰρ τῆς ἀρετῆς ἡ διαίρεσις, ὥστε καὶ εἰς πάντας τοὺς ἀντιπιοιούμενους διαμερίζεσθαι, καὶ πᾶσαν ἐκάστῳ παρεῖναι, μὴ ἐλαττωμένην ἐν τοῖς συμμετέχουσιν.) Сличност са поделом евхаристијских дарова овде је велика. Као да је литургијска слика јагњета које се дели и никада не нестаје пренета на разматрање врлине. Верујемо да ово није тек узгредна метафоричка конструкција него да управо представља темељно заснивање хришћанске етике на онтолошкој стварности евхаристијског заједничарења са Логосом Божијим. То заједничарење са Богом јесте извор сваке радости, односно бла-

¹ Користили смо српски превод Тумачења блаженстава Антонине Пантелић у *Госџод џовори, Свеџи Оџи џумаче Јеванђеље*, Београд 2002, стр. 162–200.

женства – «обележје блаженства је непрестана радост без сенке, која производи из врлине». Непостојање «сенке» у блаженству без сумње указује на потпуно испуњење сваког блаженства у Царству Божијем, где неће бити смрти, пропадљивости и страдања. *«Блаженство ће бити онај чисти живош, оно неизрециво и нејојмљиво добро, неописана лепота, сама благодат, премудрост и сила, светлост истинита, извор сваког добра, власи која све превасилази. Једино достојно љубави, свагда истовешно, непрестана радост, вечно весеље о којем, чак и ако неко каже све, неће, по достојанству, још увек ништа рећи».* (μακαριότης ἐστὶν ἡ ἀκήρατος ἐκείνη ζωὴ, τὸ ἄρρητόν τε καὶ ἀκατανόητον ἀγαθόν, τὸ ἀνέκφραστον κάλλος, ἡ αὐτοχάρις, καὶ σοφία, καὶ δύναμις τὸ ἀληθινὸν φῶς ἡ πηγὴ πάσης ἀγαθότητος ἡ ὑπερκειμένη τοῦ παντός ἐξουσία τὸ μόνον ἐράσμιον, τὸ αἰὼς αὐτως ἔχον, τὸ διηνεκές ἀγαλλίαμα ἡ αἰδὶς εὐφροσύνη περὶ ἧς πάντα τις ἀδύναται λέγων, λέγει τῶν κατ' ἀξίαν οὐδέν. Οὔτε γὰρ ἡ διάνοια καθικνεῖται τοῦ ὄντος). Из наведених речи Св. Григорија видимо да оне у потпуности потврђују нашу претходну претпоставку. «Неизрециво и нејојмљиво добро», «неописана лепота», «светлост истинита» – свакако су изрази који указују на будуће Царство Божије. Закључак наведеног пасуса, да било какав израз или говорeње о Царству не могу да га адекватно опишу, ослања се на речи апостола Павла да је у Царству Божијем Бог припремио онима који га љубе оно «што људско око не виде и људско ухо не чу и у срце човеково не дође».

Кретање створених бића – пре свега човека – може бити у складу са вољом Божијом или противно њој. Кретање у складу са вољом Божијом јесте улажење у заједницу са Њим и уношење читаве природе у ту заједницу. *«Врхунац врлинског живоша јесте ујогодљење Божанству».* Међутим, човекова природа има другачије стремљење. Она је склона ономе што је природно – дакле смртно. *«Људи су, савршено неспособни да подражавају Бесстрашно и Чисто, јер је њихово немогуће да се оштрашени живош ујогоди природи која у себи не доузима никакву страву».* Божанство, дакле, према Св. Григорију није пријемчиво, није причасно људској створеној природи – *«ошуда следи да је блаженство недостижно људском живошу».* Другим речима, блаженство је немогуће достићи људским силама, пошто човек као створен не може достићи Бога, не може са Њим ступити у заједницу на основу сопствених природних моћи. Св. Григорије се позива на апостола Павла, када указује на решење овог, за хришћанство темељног, антрополошког и онтолошког проблема. *«Богати будући, ради нас осиромаше, да се Његовим сиромаштвом ви обогатите»* (2. Кор. 8, 9). Свети Отац надаље посебно подвлачи гордост – која је једна од најважнијих карактеристика индивидуализма и пород себелубља – као највећег непријатеља човековог и узрочника његовог одступања од живота. *«Када је засио човек који је у себе примио добро семе, непријатељ нашег живоша укоренио је у њега најважнији од њему противних засада – коров гордости. Чим је он самог себе сврнуо на земљу, самим тим је и несрећни људски род повукао са собом у паг. За нашу природу не постоји још једно шакво зло, као што је она болест коју изазива гордост. Према томе, будући да је стравна надменост урођена њихово свакоме ко припада људском роду, Господ ујаво ошуда и зайочиње блаженства».* (ὅτι καθ' ἑαυτὸν τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ τὰ καλὰ σπέρματα δεξαμένου, τὸ κεφάλαιον τῆς ἐναντίας σπορᾶς παρὰ τοῦ ἐχθροῦ τῆς

ζωῆς ἡμῶν τὸ τῆς ὑπερφηανίας ἐρρίζωθη ζιζάνιον. Δι' ὧν γὰρ ἐκεῖνος ἑαυτὸν εἰς γῆν κατέρραξεν, τῷ αὐτῷ τρόπῳ τὸ δειλαῖον γένος τὸ ἀνθρώπινον πρὸς τὸ κοινὸν πτῶμα ἑαυτῷ συγκατέβαλεν, καὶ οὐδέν ἐστιν ἄλλο τῆς φύσεως ἡμῶν τοιοῦτον κακόν, ὡς τὸ δι' ὑπερφηανίας. Ἐπεὶ οὖν ἐμπέφυκε πῶς τὸ κατὰ τὴν ἑπαρσιν πάθος παντὶ σχεδὸν τῷ κοινωνοῦντι τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, διὰ τοῦτο ἐντεῦθεν τῶν μακαρισμῶν ὁ Κύριος ἀρχεται).

Из чињенице да је *«сѣрасѣ надменостѣи урођена ѿ ѿшова свакоме ко ѿприада људском роду»* произлази да је начин постојања палог човека супротан животу и супротан заједници са Богом, извором Живота. Зато Св. Григорије и наставља питајући *«има ли веће смирења не ѿ да Свецар ѿсѣане заједничар наше убоје ѿприроде?»* Грехом првородних смрт је уведена у природу која од тада *«сѣиене и грхѣи чекајући да се јаве синови Божији који ће је избавиѣи»*. Спасење које Христос доноси, за Св. Григорија јесте пре свега спасење од смрти. Због тога што је смртан, човек нема разлога да буде горд, нема разлога да се надима. *«Зар не видиш обе ѣранице људској живоѣи»*, пита Св. Григорије. *«Зар не видиш како он ѿочиње и како се завршава?»* ... *«Ја љу ѣи, као у оѣледалу ѿказаѣи ко си и какав си ѣи. Зар ѣајну наше ѿприроде ниси видео на ѣробљу? Зар ниси видео хрѣ косѣију које леже једна ѣреко друѣе, или оѣолене лобање, које са својим уѣалим очима ѣредсѣављају сѣрашан и ѣрозан ѣимер? Зар ниси видео усне искежених зуба и осѣале удове као раскомагане? Ако си их видео онда си видео самоѣ себе»*. Живот у смрти тешко да се може назвати стварношћу, тешко да се може назвати животом. Према Светом Григорију такав живот је пре обмана и сан. Зато он, говорећи о младости као највишем домету овог живота пита: *«Који је сан ѿолико неѿосѣојан? Које су варке сличне ѿоме? Која је сенка ѿолико слаба и неѿиѣљива, као ѿо сновиђење младосѣи, које се у иѣшом ѣренуѣику и ѿјави и несѣане?»*

Говорећи о сиромаштву. Св. Григорије каже да истинито сиромаштво јесте оно којим је Господ осиромашео – тј. осиромашењем Његовим назива примање наше пропадиве земне природе. *«Ако и ѣи осиромашеиш заједно са Осиромашеним, знај да ћеш и са Царем заједно цареваѣи»* – (ἡμᾶς πτωχεύσας. Οὐκοῦν ἐὰν πτωχεύσαντι συμπτωχεύσης, καὶ βασι-λεύοντι συμβασιλεύσεις). Блаженство о коме је реч, протумачено је овде на онтолошкој а не на моралистичкој основи. Оно о чему Господ говори на гори, односи се на победу над смрћу. Заједница са «Сиромашним», односно са оваплоћеним Господом јесте почетак и улазак у Царство Божије. Блаженство сиромаштва духом јесте блаженство заједничарења са Оваплоћеним Господом. Он је сада осиромашен и стога причастан нама сиромашнима, тј. Он је сада очовечен и причасан је стога нама људима. Заједничарити са Њим, оваплоћеним Сином Божијим сада, значи *«да ћеш и са Царем заједно цареваѣи»* тј. заједничарити са Њим у вечности будућег Царства Божијег.

* * *

Тумачећи следеће блаженство – *«блажени кроѣици, јер ће наследѣиѣи земљу»* – Св. Григорије се пита, није ли поредак блаженстава погрешан будући да нам прво обећава Царство небеско а друго наслеђе земље. На ово реторичко питање он сам од-

говара одречно, подразумевајући под земљом која се у блаженству помиње управо «небеску земљу», односно земљу каква ће она бити када се Царство Божије у пуноћи оствари. *«Уколико ... ситанемо на сами требен небеској свога, тамо ћемо видети небеску земљу, приутошовљену као наслеђе оних који врлински живе. Тако нам се неће чиниши да постоји поирешка у порешку блаженства, према којем нам је у обећањима Божијим најпре поменуто небо, па тек онда земља»* – (Ἄλλ' εἰ πτερωθείμεν πῶς τῷ λόγῳ, καὶ ὑπὲρ τὰ νῶτα τῆς οὐρανίας ἀψίδος σταίημεν, εὐρήσομεν ἐκεῖ τὴν ὑπερουράνιον γῆν, τὴν εἰς κληρονομίαν τοῖς κατ' ἀρετὴν βεβιωκόσιν ἀποκειμένην, ὡς μὴ δοκεῖν ἡμαρτηθῆαι τὴν τάξιν τῆς τῶν μακαρισμῶν ἀκολουθίας, πρῶτον οὐρανῶν, καὶ μετὰ ταῦτα γῆς). На ову је, дакле, земљу мислио Господ када ју је обећао кроткима. То је земља будућег века, то је земља живота. Земља која је обећана кроткима јесте «земља живих у коју не ступа смрт, у коју нису утабане стазе грешника, која није примила трагове пророка, коју сејачи корова нису испресецали плугом лукавства, која не рађа коров и трње него је на њој вода упокојења и житородно место и извор који се дели на четири тока, и виноград који обрађује Бог сваког створења, и све оно о чему се у загонеткама говори у богонадахнутом учењу. Ако уистину ту земљу разумемо као узвишену и изнад небеса, као земљу на којој је насељен Град Цара великог (в. Пс. 47, 3), преславне ствари говорићемо о њој (Пс. 96, 3)». Из наведеног одломка јасно је, и без велике анализе, да Св. Григорије говори о Царству Божијем. Он на првом месту – а сматрамо да то никако није случајно – наглашава да ту «не ступа смрт». Потом набраја све последице смртног начина живота, враћајући се напослетку на библијске узорне симболичког приказивања Царства као места извора «који се дели на четири тока», винограда који обрађује Бог итд. Ово освртање на виноград вероватно није повезано са епископском молитвом на Литургији: «Господе, Господе, погледај с небеса и види, и посети и очисти виноград Твој јер га је насадила десница Твоја». О тој земљи се говори «у загонеткама». Овде Св. Григорије свакако има на уму богонадахнуто учење Ап. Павла у 1. Кор 13.

Смрт је својствена створеној природи и посебно је својствена материји након пада. Након пада је материјални живот почео да постоји на индивидуални начин, односно на начин постојања «по смрти». Следећи одломак сматрамо изузетно важним, па га прво наводимо: *«Будући да је човечи живој вештаствен, да страси пошиче од вештаства и да свака страси има брз и незадржив порив ка свом испуњењу (јер је вештаство тешко и стреми доле), Господ не назива блаженима оне који живе пошину изван ујичаја страси (јер је у вештастvenом живоју немоћу у пошинуности усећи у невестастvenом и бесстрашном живљењу), нећ крошости именује као моћу ираницу врлине у човековом живоју, говорећи да је крошости довољна за блаженство. Људској природи није својствено савршено бесстрашће, и зато праведни Законодавац не заповеда оно што природа не прихвата. Таква заповест била би погодно пресељењу онога што живи у води у ваздух, и обротно, онога што живи у ваздуху у воду.»* Човек дакле, има незадржив порив ка испуњењу својих страсти. То је због тога што он постоји на «страсан» односно «страдалан» – другим речима смртан – начин. Човек живи на начин страсти јер страст и јесте везивање за природно, на такав начин да се идентитет гради на природној повезаности а не на Богу у Христу. До испуње-

ња, односно до јављања Царства у пуноћи, човеку је немогуће да се у потпуности отргне од страсног начина живота, будући да је тај начин, од пада прародитеља, постао начин постојања његове сопствене природе. Иако не може у потпуности – рекли бисмо у пуноћи – да промени свој начин постојања, он уласком у евхаристијску заједницу са Богом, мења свој начин постојања, који од биолошког постаје екlesiолошки, и на тај начин, иако је по природи страствен – страдалан, смртан – почиње да живи бестрасним, односно нестрадалним или бесмртним начином постојања. Човек ће тек у будућем веку, након Другог Доласка Христовог, моћи да у потпуности живи бестрасно, и сходно томе вечно, нетрулежно и бесмртно. Потпуно очишћење од страсти није могуће у овом веку који је устројен страсним начином постојања. Зато до стремљења спрам страсти долази «често и противно нашој вољи, услед слабости сједињене с нашом природом».

* * *

Прелазимо сада на Треће слово, у коме Св. Григорије тумачи реч Господњу – *блажени који њлачу јер ће се ушеишии* (Мт. 5, 4). Говорећи о односу створеног (вештаственог) и нествореног (невештаственог), Св. Григорије се пита: *«Како да замислим невестишастивно? Како да покажем оно што нема облича? Како да њојмим оно што нема ни величину, ни количину, ни својства, ни обресе, што се не налази ни на месту, ни у времену, што је изван сваког ораничења и сваке одређене предшаве? Чије је дело – животи света онога што замишљамо као добро? На шта мислимо сваким узвишеним њојмом и именовањем као што је Божанство, царство, сила, вечнобиће, неѡроагливост, радости, радовање и све узвишено, о чему можемо да мислимо и што можемо да искажемо?»*. У овом његовом питању имамо заправо исказ о онтолошкој другости и неприступности нествореног. Створена природа је имала *задатак* да превазиђе своја сопствена ограничења у заједници са Богом. Тај задатак није остварен: *«Високо је унижено; саздано њо образу Божијем, ѡстало је земно; оно што је ѡредодређено за цара, ѡстало је роб; оно што је створено за бесмртност ѡстало је смртно; оно што је ѡбишавало у рајском насељу пресељено је у болесну земљу и земљу ѡнора; оно што је одгајено у бесѡрашћу, заменило ју је за ѡсѡрашћен и крајкоѡрајан животи; оно што је било слободно сад је ѡѡчињено мноѡбројном и великом злу, да се наши мучишљи не моју ни набројати.»* Овде је описано шта се десило са творевином након пада, односно након скретања са пута којим је требало да иде сходно Божијем промислу.

Избављење из овог стања палости за Св. Григорија није само повратак у претходно стање него и његово надилажење. Занимљива је завршна констатација Св. Григорија где он примећује: *«ако блажено у бесконачне векове ѡседује безѡраничну и ѡстѡјану радости, док ѡудска ѡприрода нужно мора да окуси и оно ѡрошивно, зар онда није јасно шта се ѡдразумевало изреком: Блажени који ѡлачу сада? Они ће се шеишии у бесконачне векове»*. За нас су посебно занимљиве ове речи о нужности (неопходности) да ѡудска природа окуси оно што је противно (супротно) безграничној и постојаној радости. Не говори ли нам Св. Григорије овде управо о томе да кроз заједницу са Богом ѡудска природа не превазилази само своје границе успостављене падом, него и своје ѡприродне границе успостављене самим стварањем? Наш утисак

је позитиван. Као доказ у прилог овој нашој тези можемо узети и реченицу која следи након цитата који смо навели: *«Као утѣха ће ђослужиѣи учѣиће Утѣшиѣѣља, јер је дејсѣвовање Духа дар утѣхе»*. Дакле, управо је Дух тај који даје утеху, која је овде схваћена као испуњење сваке радости, односно као Царство Небеско. Дакле, Царство Небеско је управо дар Духа, Дух је Утешитељ зато што дарује Царство будуће. Другим речима, наша утеха је заснована на Будућем Царству, и оно је утеха *«које нека се удосѣјимо и ми блаѣодаћу Госѣода нашеѣ Исуса Хрисѣа. Њему нека је слава у векове векова! Амин»*.

* * *

Блажени ѣладни и жедни ѣравде, јер ће се насѣиѣи (Мт. 5, 6)

«Зар свака врста задовољства (насладе) које се осећа телом није истовремено и нешто што се приближава и нешто што се удаљује, и само на кратко остаје уз оне што су га дотакли?»

«Чини ми се да под именом врлине правде Господ онима, који желе да слушају, нуди Самога Себе, Који нам постаде премудрост од Бога, и праведност, и освећење, и избављење (1. Кор. 1, 30), а такође и хлеб који силази с небеса (Јн. 6, 50) и вода жива (Јн. 4, 10). Жеђ за њом Давид исповеда у неком од псалама, откривајући Богу ово, блаженства достојно, страдање душе, када каже: Жедна је душа моја за Богом живим; када ћу доћи и јавити се лицу Божијем (Пс. 41, 2).»

«Тако је, дакле, према мојем расуђивању, истинска врлина добро без примеса рђавог, добро под којим се подразумева сваки појам који чини мисао о најбољем, а то је Сам Бог Логос, чија слава покри небеса (Авак. 3; 3). И сасвим је праведно што су блаженима названи гладни ове Божије правде. Они, који су уистину окусили Господа, као што каже Псалам (33; 9), то јест, који су у себе примили Бога, бивају испуњени оним, чега су били гладни и жедни, према обећању Онога Који је рекао: Отац и Ја... њему ћемо доћи, и у њему ћемо се настанити (Јн. 14, 21.23), очигледно онда, када се тамо већ настани Свети Дух.»

* * *

Блажени милосѣиви, јер ће биѣи ѣомиловани (Мт. 5, 7)

«Ако се, дакле, Бог назива милостивим, зар онда Логос не позива и тебе да постанеш бог, јер ћеш се украсити својством Божанства?»

«Добро не улази у нас споља, него потиче од наше воље и ми, као из неке ризнице, из своје природе узимамо благо (добро). Услед тога долазимо и до супротне мисли, односно, да склоност ка рђавом такође не потиче споља, услед неке присилне нужности, него да се заједно са пристанком на зло појављује и само зло. Зло своје

биће добија онда, кад га ми изаберемо. Само по себи, у својој сопственој самосталности, изван слободне воље, зло нигде не може да опстане. Отуда се јасно открива самовласна и слободна сила, коју је Господ у човечијој природи устројио ради тога да би од наше слободне воље зависило све, и добро и зло.»

* * *

Блажени чистији срцем, јер ће Боја видети (Мт 5, 8)

Поистовећење спасења са вечним Животом, карактеристично је за оце Цркве. Осврћући се на виђење Бога које се у блаженству спомиње, Св. Григорије каже да *«виђење Боја значи живош вечни»*. Тако је заједница са Богом заправо Живот вечни и свако добро, крајње добро и једино добро: *«Према шоме, онај који иледа Боја, има све што се подразумева под блајом: вечну нейројадљивост, бесконачни живош, бесмртно блаженство, бесконачно царство, нейрекидно весеље, истинску светлост, духовну и слашћу храну, недостиујну славу, бескрајно радовање и свако блајо. Збој штоја је шoliko важно оно, што се овим блаженством нуди нашем надању»*. Посебно смо истакли реч *«надању»* пошто нам она указује на есхатолошки смисао овог блаженства и његово испуњење у Царству Божијем. Виђење Бога, дакле, значи живот вечни, односно Царство Божије коме се надамо.

Св. Григорије јасно иступа против рационалистичког поимања спознавања Бога и истиче немогућност Његове спознаје на основу суштине, на основу онога што Бог јесте *по себи*. *«Људима није ошкривена никаква могућност да појме нейојмљиво, ниши је измишљен било какав начин да схвати несхваћљиво»*. Једини начин да појмимо Бога јесте кроз Његов однос према нама, а то другим речима значи на начин личности: *«Ако расуђујемо о узроку нашег живота и о томе, да Бог стварању човека није приступио услед нужности него услед Свог благовољења, онда ћемо и на тај начин моћи да видимо Бога, односно да појмимо Његову доброту а не суштину»*. Појмљењем Његове добротe, заправо појмимо Његову Личност док суштина остаје трансцендентна и непојмљива.

Познавање Бога остављено је личносном – а слободно то можемо изрећи и као литургијском – односу. То је и једини могући однос са Богом, односно ван литургијског контекста спознаје Бога љубављу, другачије Га ни не можемо спознати. Тако Св. Григорије карактеристично говори: *«Господ не каже да је блаженство знаћи нешто о Боју, нејо имаши у себи Боја. Блажени чистији срцем, јер ће Боја видети, али не као неки призор, који ће се појавити пред онима што су очистили душевно око. Узвишеност ове изреке представља нам оно исто, што је Лoтос рекао на другом месту: Царство Божије унутра је у вама (Лк. 17; 12).»* Последња реченица из наведеног пасуса баца право светло на смисао свега реченог. *«Имати Бога у себи»* значи заправо имати у себи *«Царство Божије»*. Овде, свакако, нема места никаквој психологизацији, пошто је Царство Божије онтолошка а не психолошка категорија.

* * *

Блажени мирошворци, јер ће се синови Божији назвати (Мт. 5, 9)

Према мишљењу Св. Григорија, Бога је немогуће спознати рационалним путем. Немогуће Га је сагледати и спознати на начин на који се спознају бића створеног света. Бог не може да буде објекат наше спознаје. «Тако су и богословски појмови, које су нам Светим Духом изложили богоносни људи, за нашу меру разумевања велики и узвишени и превазилазе сваку величину, али не досежу до величине истине.» Једини начин да човек дође до познања Бога јесте заправо улажење у заједницу са њим. Другим речима, имајући на уму малопре наведени цитат Св. Григорија, истина Бога се може спознати једино заједничарећи с Њим. Овде је, надаље, истина о Богу поистовећена са превазилажењем ограничења сопствене природе: «Човек излази ван граница своје природе, од смртног постаје бесмртан, од брзо пропадљивог стално постојећи, од једнодневного вечан, једном речју, од човека постаје бог».

Ово свакако није нова тема у светоотачкој литератури, али је код Св. Григорија изложена веома јасно и, што је за нас занимљиво, управо у контексту тумачење блаженстава. Обожење јесте крајњи циљ човековог постојања и оно је заправо и крајњи циљ ради кога је Бог створио свет. Испуњење обожења значи испуњење Божије воље о свету, или другим речима, обожење заправо представља долазак Царства Божијег. Посматрајући Григоријево тумачење блаженстава у овом контексту, видимо пресудну есхатолошку усмереност у његовој интерпретацији, будући да је крајње остварење блаженства заправо обожење, а то, како смо рекли, заправо јесте долазак Царства Божијег.

* * *

Блажени ѿрођени ѿ правде ради, јер је њихово Царство небеско (Мт. 5, 10)

Без сумње је да је есхатолошки контекст тумачења блаженства а Св. Григорија заправо аутентичан библијски контекст. Доказ за то јесте управо последње блаженство које Господ наводи. Свакако није случајно да се овде, на самом крају излагања о блаженствима говори управо о Царству Божијем.

Св. Григорије каже: «Овде осмо блаженство у себи садржи препорађање на небесима оних који су пали у ропство, а затим поново били призвани у Царство.» Овде Св. Григорије указује на призивање у Царство «оних који су пали у ропство», указујући притом на шире значење ових речи и тумачећи их у смислу пада читавог човечанства, читавог створеног света.

Само блаженство носи снажан литургијски набој искуства древне цркве, гође не управо због «учешћа» у будућем Царству Божијем, тј. у Светој Литургији. Остварење овог блаженства такође је есхатолошке природе: «човеку није лако да одлучи да буде протеран из свог дома, или раздвојен од супруге и деце, од браће, родитеља и вршњака, од свега што је у животу пријатно, ако Сам Господ не садејствује у томе.» Другачије речено, уколико нема искуство заједнице са Богом на којој би засновао свој идентитет, човеку је немогуће да се одрекне пријатности и удобности овога живота. Човек је изнова позван да превазиђе своју природу, свој природни начин

постојања и да себе утемељи на нечему што се још увек није испунило и догодило у свом тоталитету. Да је то према Св. Григорију тако јасно сведоче следеће његове речи: «Душа више не гледа на оно што је оставила иза, већ гледа на оно чему стреми. Не гледа на сласти, које су иза ње, него на понуђена блага. Не јадикује због губитка земног, него се радује задобијању небеског.»

Завршавајући ову нашу анализу тумачења Блаженстава Св. Григорија Ниског, сматрамо да су речи које смо употребили за мото нашег рада уједно и најпогодније за његов завршетак, будући да, према нашем мишљењу, представљају квинтесенцију читавог списка:

«Шта ћемо задобити? Какву почаст? Какав венац? Ма шта да замислиш, то није ништа друго него Сам Господ.»

ESCHATOLOGICAL CHARACTER OF BEATITUDES ACCORDING TO ST. GREGORY OF NYSSA

Aleksandar Đakovac,
Archbishopric of Belgrade and Karlovac

***Summary:** Eschatology is the key for accurate interpretation of Holy Scripture, which is confirmed by patristic exegesis. The interpretation of Beatitudes by St. Gregory of Nyssa is the most striking example. His interpretation offers us directions for accurate understanding of biblical and patristic relation between ontology and ethic, which is the intention of the author of this paper.*

***Key words:** St. Gregory of Nyssa, beatitudes, eschatology, ontology, ethics, Eucharist, exegesis*

«НЕБЕСКИ ЧОВЕК» И «ВЕЧНИ ХРИСТОС»: АПОЛИНАРИЈЕ И ГРИГОРИЈЕ НИСКИ О ЛИЧНОМ ИДЕНТИТЕТУ СПАСИТЕЉА*

Брајан Е. Далей

Апстракт: Овај чланак доказује да су Григорије Назијанзин и посебно Григорије Ниски у Аполинаријевој христологији видели сошириологију која се коренисто разликовала од њихове: док је он сматрао да се улога Христа као Сјасишља ослања на Његову природну разлику од нашег палог уређења, они су шајну сјасења схватили као почетно преображење читавог човечанства кроз преношење, Речју Божијом, божанске врлине и живога пошћуном и нормалном људском бићу које је лично сједињено с Њим. Ова сошириолошка разлика је, заузврат, имала важне импликације за несличне антропологије, есхатологије и представе о Богу које се могу наћи у делима ових аутора.

Кључне речи: Христос, христологија, сошириологија, антропологија, Аполинарије, Григорије Ниски, Григорије Назијанзин

Читање докумената о сукобу између Аполинарија Лаодикијског и Кападокијских Отаца о идентитету и унутрашњој структури Христове личности, делује, за оне научене на стандардне обрасце схватања ранохришћанске христологије, пре као загонетка него као нешто што расветљава. Фрагменти и беседе Аполинаријевоје које још постоје, с једне стране, пружају слику Христа која је мање бизарна, мање класично докетска у представљању Његовог човештва, него што нас савремена *Dogmengeschichte* (= догматика) наводи да претпоставимо. Kelly McCarthy Spoerl је детаљно показао, у серији чланака објављених до 1993, да је Аполинаријево схватање Христа неодвојиво повезано са његовим неколебљиво никејским, атанасијевским, приступом бићу Бога, као његовој намерној жељи да се одупре модализму, отеловљеном у авети Маркела Анкирског, који је обузео већину јелинских теолога четвртог века.¹ Rowan Greer је нагласио сличности Аполинаријевог схватања Хри-

* Наслов изворника: Brian E. Daley, S.J., "Heavenly Man" and "Eternal Christ": Apollinarius and Gregory of Nyssa on the Personal Identity of the Savior, *Journal of Early Christian Studies* 10:4, 2002, 469–488.

¹ Видети: Kelly McCarthy Spoerl, "Apollinarius and the Response to Early Arian Christology," *Studia Patristica* 26 (1993): 421–27; "Apollinarian Christology and the Anti-Marcellan Tradition," *Journal of Theological Studies* n.s. 43 (1994): 545–68; "The Liturgical Argument in Apollinarius: Help and Hindrance on the Way to Orthodoxy," *HTR* (1998): 127–52.

ста са Иринејевим и показао да корен таквог схватања код обојице лежи у Павловом представљању Христа као «небеског човека» по речима 1. Кор. 15, 47: «Обојица [Иринеј и Аполинарије] читају исти текст», пише Greer, «обојица виде Христа као новог Адама; обојица разумеју ново човештво као трансцендентно у односу на старо».² По мишљењу Spoerl-а и Greer-а, Аполинаријева христологија у себи носи антрополошке и теолошке претпоставке које ће се показати катастрофалним за схватање Христове солидарности са остатком човечанства, али његови светописамски аргументи и темељна теолошка интересовања нису по себи били ни чудни нити нарочито екстремни у поређењу са јелинским расправама касног четвртог века по питању стања и дела Спаситеља.

С друге стране, разматрање Григорија Ниског о личности Христовој, такође није лако уклопити са оним што савремени писци обично желе – са халкидонском формулом као мерилем – са оквиrom појмова класичне светоотачке христологије, макар у раном периоду њеног развоја. Григорије ретко говори о једној ипостаси или две природе у Христу, на пример,³ он начелно избегава да употреби назив Богородица (Теотокос) за Марију,⁴ бивајући више склон да говори о људској стварности Христа као људског бића, као ἄνθρωπος-а, који је «узет» или «усвојен» од стране Логоса;⁵ он чак учава два πρόσωπα или улогу говорника у библијским Христовим казивањима.⁶ Поред тога, он такође, попут Григорија Назијанзина, често употребљава језик «мешања» како би описао јединство божанског и људског,⁷ и његова представа васкрслог, прослављеног Христа, бар у

² Rowan A. Greer, "The Man from Heaven: Paul's Last Adam and Apollinarius's Christ," у *Paul and the Legacies of Paul*, ed. William S. Babcock (Dallas: Southern Methodist University Press, 1990), 165–82, овде 165–66.

³ Иако Григорије следује Василију и Григорију Назијанзину говорећи о Оцу, Сину и Светоме Духу као о ипостасима унутар једне природе (οὐσία) Божије, он ретко користи такав речник за Христа као појединачног субјекта, иако снажно потврђује да Логос и човек Исус нису два извршиоца (нпр., *Or. Cat.* 79.3–12), и снажно пориче оптужбе да он говори о «два Сина» нпр., *C. Eun.* 3, 3.57–69; *Ad Theophilum* [GNO 3.1:120.16–121.2; 126.14–127.10; *Antirrhetikos adv. Apollinarium* 39 [GNO 3.1:194.3–27]]. За дубље и балансирано истраживање главних токова Григоријеве христологије, још увек је, упркос протоку времена, најкориснија студија Karl Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1904; repr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969), посебно стр. 220–35. Општији преглед Григоријеве христологије, у контексту разумевања његовог схватања спасења видети у Jaroslav Pelikan, "The Mortality of God and the Immortality of Man in Gregory of Nyssa," у *The Scope of Grace. Essays on Nature and Grace in Honor of Joseph Sittler*, ed. Philip J. Hefner (Philadelphia: Fortress, 1964), 79–97. За Григоријеву христолошку терминологију видети: Jean-René Bouchet, "Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse," *Revue Thomiste* 68 (1968): 533–82.

⁴ Изузетак налазимо у једном одељку *Ep.* 3.24, где Григорије инсистира, очигледно против аполинаријевских оптужби, да није његова струја та која назива «пресвету Дјеву, Богородицу човекородицом» (ἀνθρωποτόκος), како чујемо да неки из њихове струје то чине». Употребу назива «Богородица» налазимо и у његовом раном раду *De Virginitate* 14.1.24 и 19.6.

⁵ Видети нпр. *Antirr.* 1197C (GNO 3.1:184.5–15): «Шта је, на концу, разлика између 'јединства с телом' и 'усвојења бића човечјег'?»; такође 1200A (GNO 3.1:184.20, 27, 30), 1212A (GNO 3.1:193.11) [ἀνθρώπου πρόσωπον]; *Ctr. Eun.* 3.4 (GNO 2:139.17; 140.15); *Antirr.* 1212A (GNO 3.1:193.11) (ἀνάληψις); *C. Eun.* 3.10 (GNO 2:294.8); *Ep.* 3.15 (προσωκεκοῦσθαι). За језик «обитавања» видети и *Ep.* 3.19–20.

⁶ Видети нпр., ref. *C. Eun.* 83 (GNO 2:346.14–16: говорник у библијском одломку); *Antirr.* 1128A (GNO 3.1:133.12; 1181C (GNO 3.1:173.13) [у оба случаја τὸ διουλικὸν πρόσωπον је изједначен са «обличјем слуге»].

⁷ Григорије користи различите облике μίξις-а: нпр., *C. Eun.* 3.4 (GNO 2:158.26); *Antirr.* (GNO

наведена три одељка, представља читаво Његово човештво као урођено у вечну стварност прослављеног Сина, као што се кап сирћета утапа у безгранични океан.⁸ Тако су историчари догматике двадесетог века имали да себи са страхом поставе питање да ли је Григорије суштински александријац или антиохијац по својој христолошкој оријентацији;⁹ или није – ако прихватимо да су то непромењиве алтернативе – његова христологија није једноставно незрела, конфузна и неконзистентна.¹⁰ Као Аполинаријев противник, Григорије на моменте делује сувише слично свом непријатељу, а с друге стране, сувише слично Диодору Тарсијском, да би носио светиљку класичног православља.

Већ сам покушао да покажем, у својим ранијим есејима, да када се једном напусти процењивање Григоријеве Христологије концептуалним или методолошким мерилима Халкидона, или спорова петог века који му следе, лакше је сагледати ту Христологију као стварање доследне и снажно уверљиве целине са остатком његове мисли о Богу и људском спасењу.¹¹ Веома тешко уклапање његове Христологије у уобичајене стереотипе антиохијског или александријског мишљења петог века, заправо изнова даје снагу нарастајућем осећају збуњености у савременој науци када су у питању ове старе категорије.¹² Моја је намера да овде, пре свега, поставим питање – у контексту сукоба великих Кападокијаца и Аполинарија и његових следбеника, који је очигледно почео касних шездесетих година четвртог века и достигао епске размере до средине осамдесетих – која је била стварна разлика међу њима: још прецизније, да поставим питање шта је то било у Аполинаријевом сопственом добро интегрисаном и снажном никејском схватању личности Христове што је изгледало тако теолошки опасно епископу Нисе, и колико се Григоријева представа Спаситеља заиста разликује од ове Аполинаријеве.

На површини су, макар, они имали много тога заједничког. Као и тројица Кападокијаца, Аполинарије је, читавог свог живота, био изразити поштовалац великог Атанасија, и бранитељ никејског језика сасуштаствености као исправног начина од-

3.1:217.20); *Cat. Or.* (GNO 3.4:48.4; 79.6); различите облике κρῆσις-а: *C. Eun.* 3.1.45 (GNO 2:19.12); 3.4 (GNO 2:139.27) *Antirr.* (GNO 3.1:161.18; 225.12); *Ep.* 3.15.

⁸ *Ad Theoph.* (GNO 3.1:126.17–21); *Antirr.* (GNO 3.1:201.10–17); *C. Eun.* 3.3.68 (GNO 2.125.28–126.3). Једно тумачење ове слике против залеђа ранијих јелинских теорија о флуидном смешању, видети Jean-René Bouchet, “À propos d’une image christologique de Grégoire de Nysse,” *Revue Thomiste* 67 (1967): 584–88.

⁹ Видети нпр., Holl, 235 (ближе антиохијском становишту); J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l’antiquité chrétienne* (Paris: Lecoffre, 1912), 2:128 (тенденције обе школе, чешће ка «монофизитима»); J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (San Francisco: Harper and Row, 1976), 298–300 (ближе антиохијцима). Илија Мацукас је тврдио да Григорије и други Кападокијци стоје негде између главних тврдњи и наглашавања Александрије и Антиохије, чак и да неке Григоријеве «представе» имају очигледно «монофизитску» боју: Παράτηρήσεις ἐπὶ τῆς Χριστολογίας Γρηγορίου τοῦ Νύσσης, *Θεολογία* 40 (1969): 252, наводи се Мацукасов ранији рад, Η σάρκωσις τοῦ Λόγου καὶ ἡ θέωσις τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τὴν διδασκαλίαν τοῦ Νύσσης (Athens: [Organismos Panepistemiou Athenon,] 1965), 219.

¹⁰ Видети на пример, Tixeront, 130; в. такође Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition* (London: Mowbrays, 1975), 1:371f., 376.

¹¹ Видети: “Divine Transcendence and Human Transformation: Gregory of Nyssa’s Anti-Apollinarian Christology,” *Studia Patristica* 32 (Leuven: Peters, 1997): 87–95.

¹² Видети, нпр., John McGuckin—ове оштре критике ове терминологије у *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy* (Leiden: Brill, 1994), 205.

ређења божанствености Сина; Био је једнако одређен и као противник «икономијског модализма» Маркела Анкирског, који му је деловао као поништење стварне икономије спасења, тако што је чинио немогућим лично оваплоћење Слова, лично присуство Сина у телу.¹³ С обзиром на личност Христову, Аполинарије и Григорије Ниски – обојица одлични беседници – користе зачуђујуће сличан језик када говоре о ономе што је сједињујуће и у ономе што се разликује у Спаситељу.¹⁴ Обојица су склони употреби једноставног појма ἕνωσις као најосновније категорије за описивање јединственог склопа Христа као јединства два стварна и несводива различита елемента.¹⁵ Обојица говоре о Исусу, оваплоћеном Слову, као о «превасходственом човеку» (κυριακὸς ἄνθρωπος),¹⁶ «човеку» узетом или у њему настањеном божанском Логосу,¹⁷ пошто обојица желе да примене строга ограничења на смисао у коме говоримо чак и о видљивом Христу као о једноставно човеку (ἄνθρωπος).¹⁸ Обојица тврде да називи «Христос» и «Господ» одговарају вечном Сину, и да изражавају Његов однос и према Оцу и према творевини.¹⁹ Обојица говоре о људском телу Христовом као потпуно обоженом јединством са Бо-

¹³ За потпуну расправу о Аполинаријевој тријадологији видети три чланка Kelly McCarthy Spoerl-а, који су поменути у 1. напмени.

¹⁴ О христолошкој терминологији Григорија Ниског видети: Jean-René Bouchet, "Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse," *Revue Thomiste* 68 (1968): 533–82.

¹⁵ Видети Аполинарије, *Contra Diodorum*, frags. 140–42 (ed. H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* [Tübingen: J. C. B. Mohr, 1904], 241.3–26); frag. 147 (Lietzmann 246.20–28); frag. 160–61 (Lietzmann 254.5–26): Јединство Исусовог тела и Слова, а не природа тела по себи, јесте оно што нам допушта да тело називамо божанственим. Видети такође и Григорије Ниски, *Antirr.* (GNO 3.1:184.27–30): „Јединство [Слова] са телом (σάρκὸς ἕνωσις)“ означава исто што и „усвојење људског бића (ἀνθρώπου πρόβληψις)“; *Or. Cat.* (GNO 3.4:39.13–22); фрагмент писма Монаху Филипу, наведен код Св. Јована Дамаскина, *Contra Jacobitas* 112 (ed. B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos* [Berlin: De Gruyter, 1981], 4:149.3–6).

¹⁶ Григорије Богослов, *Ep.* 101.12 (SC 208:40), сведочи о Аполинаријевој карактеристичној употреби овог христолошког израза. О историји употребе ове фразе, коју је вероватно саставио Аполинарије, али коју употребљавају многи каснији писци који имају врло различит приступ тајни Христовој, видети Aloys Grillmeier, "«Κυριακὸς ἄνθρωπος» Eine Studie zu einer christologischen Bezeichnung der Väterzeit," *Traditio* 33 (1979): 1–63 [= *Fragmente zur Christologie* (Freiburg: Herder, 1997), 152–214].

¹⁷ Видети Аполинаријев *Anakephalaiosis*, који отпочиње провокативним ланцем силогизама састављених да изнова и изнова воде закључку «Христос није људско биће (ἄνθρωπος)»: Lietzmann, 242.24–243.28. Рад онда наставља, у истом силогистичком стилу, настојећи да докаже да Христос није «људско биће у које се уселио Бог», већ да је Он «Бог и човек (ἄνθρωπος θεῶ παρασχευθεὶς)» (244.6–16), а не једноставно, како ми бивамо посредством благодати «људско биће придружено Богу [ἄνθρωπος θεῶ παρασχευθεὶς]» (245.30). Аполинаријева намера, јасно, није да потпуно негира да је Христос људска индивидуа, већ само да одреди на који начин његова човечност треба да буде схваћена. Григорије Ниски, с друге стране, инсистира на томе да будући да је Син вечно «Христос» и «Господ», он може бити назван «човеком» за одређени период свог земаљског живота — не пре свог усељења у Маријину утробу, нити након свог вазнесења у слави: *Antirr.* (GNO 3.1:222.25–29).

¹⁸ Према *Antirrhetikos*-у Григорија Ниског, Аполинарије разликује ἀνάληψις τοῦ νοῦ καὶ ὅλου ἀνθρώπου од Слова, што он одбацује, и πρόβληψις σαρκὸς што он потврђује; Григорије ово сматра једноставно игром речи, (GNO 3.1:193.6–18). Аполинарије такође говори о Христовом човештву као о «људском бићу од Марије»: *Ep. ad Jovianum* (Lietzmann, 251.4–5); cf. псеудо-Атанасијево *Sermo maior de fide* 30 (ed. Eduard Schwartz, *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften* 1924 [6]: 27; PG 26:1285A): опште је прихваћено да овај рад припада Аполинаријевој школи.

¹⁹ Григорије се, заправо, донекле брани од Аполинаријеве оптужбе да он и његови истомишљеници поричу да је Христос, као Христос вечан: *Antirr.* (GNO 3.1:219.14–223.10). Пошто «слава која пре векова окружује јединородног Бога, треба да буде схваћена као Дух Свети», «он може бити назван «Христос» — «помазани» Духом Светим — једноставно с обзиром на његов тројични однос (GNO 3.1:222.15–21).

гом Словом, и то, како ћемо даље видети – у Григоријевом случају, до те мере да иако Христово човештво остаје вечно, његове телесне и психолошке карактеристике, као и морална ограничења су, у смислу делања, анулирани Његовим вазнесењем у слави.²⁰ И Аполинарије и Григорије Ниски, такође, претпостављају непосредну везу између наше садашње моралне борбе, нашег трпљења недостатка врлине, и слабости и пропадљивости наших тела.²¹ За њих обојицу, исцељење наше моралне и физичке пропадљивости је једино могуће кроз додир са вечним, непропадљивим Христом: тај додир се остварује кроз веру у њега, кроз брижно подражавање и подвижничку самодисциплину, и кроз више физички сусрет светих тајни, посебно евхаристију.²²

Како онда да разумемо снажну супротстављеност која очигледно постоји између Аполинарија и његових следбеника и Кападокијаца и њихових следбеника, током 370–их и 380–их? Она је, што је јасно, делом имала свој узрок у црквеним и политичким околностима. Аполинарије и Василије Кесаријски су изражавали међусобно дивљење током касних 350–их. Али када је Аполинарије почео да окупља следбенике тврде никејске линије у западној Сирији у све више и више отпадничку цркву, и пошто је, попут Павла Антиохијског, неканонски рукоположио тамошњег епископа, вероватно током Јулијанове владавине, његов однос са Василијем се изгледа променио, упркос чињеници да је сам Василије, као митрополит Кесарије, повремено прибегавао истим неканонским тактикама.²³ Током касних 370–их, када је Аполинарије рукоположио њему склоне епископе у другим градовима, чак и његови ранији подржаваоци у Риму и Александрији изгледа да су са њим прекинули заједницу, и до раних 380–их аполинаристи Мале Азије су били укључени у интензивна, полемичка надметања са империјално подржаним никејским црквама, у којима су Кападокијци били кључни учесници.²⁴ Без обзира на своју посвећеност случају Никеје, Аполинарије је постао вођа секте.

²⁰ У Расправи са Аполинаријем, Григорије чак каже, «Он је увек Христос, како пре свога земаљског живота [οἰκονομία] тако и након тога; али, он није човек нити пре нити после тога, већ само током свог земаљског живота». Он ово одмах одређује тврдећи да након вазнесења Он није људско биће у «телесном» смислу: «Јер људско биће не постоји пре (зачећа) у Дјеви, нити тело представља Његово сопствено одређење након вазнесења на небо». (GNO 3.1:222.25–29).

²¹ Видети нпр. Григорије Ниски, *Or. Cat.* (GNO 3.4:26.3–12; 35.16–36.16); Аполинарије, frags. 74–76 (Lietzmann, 222.6–24: свест као променљива, недоследна); frags. 150–51 (Lietzmann, 247.22–248.7: свест као самодређујућа али недоследна); *Писмо епископима Диокесарије 2* (Lietzmann, 256.5–6); *Anakephalaiosis* 30 (Lietzmann, 246.13–17: сукоб свести и тела).

²² За Аполинаријево схватање начина на који остварујемо додир са спасавајућим и исцелитељним присуством оваплоћеног Христа, видети frag. 165 (Lietzmann, 262.28–263.14: вером, следовањем њему и подражавањем његовог понашања); frag. 116 (Lietzmann, 235.8–17: храњењем његовим животодавним телом); cf. Григорије Ниски, *Or. Cat.* (GNO 3.4:93.1–98.7): храњењем Евхаристијом; *ibid.* (GNO 3.4:98.8–105.9): моралном обновом и следовањем Христу.

²³ За вероватну реконструкцију овог дела Аполинаријево каријере, и промену његовог односа са Василијем, видети G. L. Prestige, *St. Basil the Great and Apollinarius of Laodicea*, ed. Henry Chadwick (London: SPCK, 1956), 14–16. John McGuckin сугерише да је Диодор Тарски, један од главних подржаватеља Мелетија Антиохијског, први уверио Григорија Назијанзина, и можда преко њега и Григорија Ниског, у теолошку и црквену опасност која прети од Аполинарија и његовог друштва: видети *Saint Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography* (Crestwood: St. Vladimir's, 2001), 231–32.

²⁴ Видети Григорије Ниски, *Ep.* 101.6–9 (SC 208:38–40); 202.4–7 (*ibid.* 88–90): они су гора претња за Цркву од евномијана и македонијеваца; Григорије Ниски, *Ad Theoph.* (GNO 3.1:120.12–121.10): њихов оптужбе против православних; *Antirr.* (GNO 3.1:132.15–25): они си «лажни пророци», и њихово учење мора бити проверено.

Ипак, у дебати је са обе стране пропуштено да срж аполинаријевског искушавања утврђене цркве, и срце православних аргумената против аполинариста, буде више богословско а не просто политичко: свака од страна је била уверена да ова друга има помућено виђење личности Христове. У извесном смислу, Аполинаријева основна концепција Христа, као оваплоћеног божанског Логоса, није представљала ништа ново: Антиохијски сабор који је осудио Павла Самосатског (†268), и у четвртм веку Арија, Атанасија и чак Оригеновог великог обожаваоца Јевсевија Кесаријског,²⁵ једноставно је усвојио да Логос, као божански духовни ум који се стара о универзуму, јесте такође био и ум спаситеља, који је у њему остваривао, као у једном сложеном човеку, оно што је непрестано, ради очувања творевине, саделавао на космичком нивоу. Арије је узео то органско унутрашње јединство Христа као доказ да сам Логос мора бити створење; Аполинарије, потврђујући сасуштственост Логоса и предвечног Оца али и инсистирајући – против Маркела – да различитост Логоса и његов синовски однос према Оцу јесте део вечног састава тајне Божије, природно имајући склоност да читаву личност Христову сматра божанском, и на основу тога вечном, градећи своју аргументацију на светописамским текстовима који говоре о Исусу као о «човеку с неба».²⁶

Представа Аполинаријевог христологије, какву даје Григорије Богослов у свом писму Нектарију Константинопољском, свакако поједностављује Аполинаријево схватање «божанског тела» Христовог, али нам вероватно – упркос Григоријевим напорима да сведе Аполинаријево ставове на апсурд – даје уверљиву слику о томе како је секташки приступ личности Христовој био начелно схваћен:

Он тврди да је тело, које је Јединородни усвојио при оваплоћењу ради пресаздавања наше природе није представљало никакво ново постигнуће, већ да је телесна природа била у Сину од почетка. Као доказ ове чудовишне тврдње он истиче искривљене наводе из Јеванђеља, «И нико се није попео на небо осим Онај који сиђе с неба, Син Човечији који је на небу» (Јн. 3, 13). Тако би испало да је, чак и пре него што је дошао доле Он био Син Човечији, а када је сишао доле, понео је са собом то тело, које је имао на небу, за које сматра [Аполинарије] да је постојало пре свих векова и да је сједињено са његовом суштином. Јер он искривљује и друге изреке апостола, које вади из целине контекста, да је други човек који је дошао доле Господ с неба (1. Кор. 15, 47). Потом он сматра да је тај човек који је дошао доле сасвим без ума, али да је божанство Јединородног испунило ту функцију ума, и да представља трећи део његовог људског састава, у смислу да душа и тело припа-

²⁵ О Јевсевијевој «логос – саркс» христологији — изнаенајујућој с обзиром на његову општу верност Оригеновој теологији — видети Grillmeier, *Christ in Christian Tradition* 1:178–79.

²⁶ За умну анализу Аполинаријевог употребе Писма за поткрепљење његове представе Христа, видети Greer, "Man from Heaven," нарочито стр. 166–74.

дају ономе што је људско, али не и ум, чије је место заузео Бог Слово.²⁷

Значајни остаци самих Аполинаријевих списа откривају да док његова христологија није увек била доследна у детаљима, средишњи нагласак је на живом, органском јединству Логоса, божанског Ума, са душом и телом Исуса као «једне личности» (ἐν πρόσωπον) и једног «живог бића» (ἐν ζῶον), тако да «ништа не треба да буде обожавано попут тела Христовог».²⁸ Григорије Ниски парафразира Аполинаријеву представу о средишњости божанске личности Христа – засновану на изрекама Христовим у текстовима као што су Јн. 17, 5: «И сада прослави ти мене, Оче, у тебе самога, славом коју имадох у тебе пре него свет постаде» – на следећи начин:

Он каже да је Син, који је оваплоћени ум, био «рођен од жене» (Гал. 4, 4), не тако што је постао тело у Дјеву већ тако што је прошао кроз њу као кроз пролаз (παράδοκιμος); управо као што је био пре векова, он се у времену јавио у видљивом облику, бивајући Бог у телу (σάρκινον θεόν), или – како га је сам називао – оваплоћени ум.²⁹

У неколико опширних фрагмената његових радова, сам Аполинарије снажно пориче да сматра како је садашње тело Христово небеско или вечно, иако га ми поштујемо као «тело Господње» и инсистира да Слово постоји «у једности смешане, оваплоћене божанске природе».³⁰ Ипак, постоје други одељци где он говори о телу Христовом једноставно као о «Телу Божијем»³¹ и инсистира на томе да Реч постоји «у јединству смешања, оваплоћеној божанској природи».³² Из тог разлога, Његово тело, иако је «сасуштаствено нама», учествује и у имену и у стварности Његове божанске сасуштасвености».³³ Како је Rowan Greer нагласио, такав језик изгледа заиста има намеру да устврди извесну узајамну обележивост божанских и човечанских својстава у Христу, што ће касније бити названо «communicatio idiomatum» (= узајамно прожимање својстава). Али, то тако бива у језику који је био

²⁷ Ep. 202, Нектарију, 10–14 (SC 208:90–92; превели Charles Gordon Browne и James Edward Swallow, прештампано у *Christology of the Later Fathers*, ed. Edward Rochie Hardy, LCC 3 [Philadelphia: Westminster, 1954], 231 [alt.]).

²⁸ *Apodeixis*, навод код Григорија Ниског, *Antirr.* (GNO 3.1:204.31–205.1, 204.17–18).

²⁹ *Antirr.* (GNO 3.1:166.24–28). Григорије Ниски такође критикује Аполинарија у његовом познатом Првом писму Кледонију, сугеришући да Слово, постајући тело «пролази кроз Дјеву као кроз цев, али није потпуно формирано у њој, на начин да је уједно и Бог и човек» (Ep. 101.16: SC 208:42).

³⁰ Ep. ad Dionysium 7 (Lietzmann, 259.5–9): Аполинаристи исповедају да је Христос «Син Човечји с неба», а не да је његово тело с неба; *Tomus synodalis* (Lietzmann, 262.27–263.4): Логос је узео «тело сасуштаствено са нашим телом» и сједињено је са њим као што је дух човечји сједињен са нашим телом. Овај последњи одељак потиче из кратке објаве Аполинарија «и оних самном», чији је циљ вероватно био да своју христологију у светлу прихватљивом за ширу Цркву.

³¹ Уп., *Anakephalaiosis* 29 (Lietzmann, 246.2–7): за навод видети текст напред.

³² *Frag.* 9 (Lietzmann, 206.27–28).

³³ *De unione* 8 (Lietzmann, 188.14–18).

тако подложен погрешном разумевању, и вероватно не увек под пуном контролом.³⁴ Један од главних разлога за то, како Григ проницљиво примећује, јесте то што је Аполинарију очигледно недостајао смисао схватања значаја времена и историје у зачињању сложене личности Христове: за њега, «говорити о Христу јесте говорити о безвременој стварности».³⁵ Христос у Аполинаријевој, углавном нејасно одређеној сотириологији, обнавља пало људско биће, управо због тога што је Он савршени божански ум, који управља својим телом у владарској слободи: а то није налик телу облагодаћеног људског бића, које је једноставно «придужено Богу»,

Тело Господње је оруђе живота, прилагођено нашим способностима ради савршавања Божијих планова. Мисли и дела тела нису му одговарајућа, већ су потчињена нашим способностима на начин који одговара телу, оно је снажно против тих страсти, пошто је то тело Господње. На тај начин, оно утврђује пут ка бестрасности оних тела која нису попут њега, али која живе на сличан (=подобан) начин.³⁶

За Аполинарија, улога Христа као Спаситеља првенствено се заснива на чињеници да Он *није сличан* нама. Он је јединствен и превасходан пошто је, иако поседује нашу троделну структуру, по природи Бог. Као такав, постао је «нови Адам» нас ради, узимајући тело слично нашем, и нудећи нам нови вид подражавања, нови вид живљења наших сопствених живота сада, као оваплоћени ум, на божански начин: Аполинаријевим речима, Христос «учествује у потпуности у сваком уму који му је подређен, свима који су подобни Христу умом и који Му нису неподобни телом»³⁷ То се, пре свега, збива послушношћу и подражавањем томе Христу који се радикално од нас разликује својим доминантним енергијама, а који пак дели са нама исту сложену структуру ума, душе и тела коју поседујемо, а којом, како је Аполинарије веровао, можемо да учествујемо у Његовој моралној и физичкој непропадљивости.

Добар део полемичког одговора двојице Григорија на Аполинаријеву теологију састоји се од њиховог порицања његових оптужби да било који други приступ тајни Христовој, који би био другачији од његовог, завршава у обожавању два Сина, или у увођењу четврте личности – божански инспирисане, али ипак људске личности Спаситеља – у Свету Тројицу предањске вере Цркве. Јасно да обојица Григорија иду даље од простог побијања. Подстакнути Аполинаријевим изазовима, као и радикалним суобординационизмом евномијана, обојица настоје да развију виђење личности Христове које је суштински повезано са њиховим сопственим схватањем спасења, људске личности, есхатолошке наде, и самог бића Божијег. Заправо, надам се да ћу овде успети да покажем да разлог њиховог одбацивања Аполинаријеве представе Христа није узроковано једино одсуством људске душе (= у Аполинари-

³⁴ “Man from Heaven,” 170–71.

³⁵ Ibid., 171.

³⁶ *Anakephalaiosis* 29 (Lietzmann, 246.2–7).

³⁷ *Antirr.* (GNO 3.1:199.5–7, 14–15). Cf. други цитат у истом делу: «Самопокрећући ум у свакоме од нас учествује у искупљењу, у мери у којој допушта себи да припада Христу» (GNO 3.1:192.17–18).

јевој Христологији). То је пре свега његов неуспех да у Христу увиди извор и образац Божије намере да пресазда сво човечанство заједно и сваку људску личност посебно, према Божијој слици, кроз унутрашње заједничарење божанског живота у савршеном и нормалном људском бићу. За њих, с друге стране, таква сотириологија представља средишњу, детерминишућу црту сваког исправног и потпуног (= савршеног) схватања хришћанског јеванђеља.

На многе начине, познати израз Григорија Назијанзина у његовом Првом писму Кледонију ставља читаву кападокијску позицију у један калуп: «Оно што није усвојено није ни исцељено; а оно што је сједињено са Богом то је такође и спасено».³⁸ Спасени смо од греха и смрти не само пресаздавањем нашег човештва након оваплоћења божанског ума, већ кроз стварно јединство Бога са човечанством које почиње у сједињеној личности Христовој. Последица тога је да личност Христова мора представљати јединство Бога Слова, у Његовој потпуној божанској суштини и личном присуству, са савршеним људским бићем: Божије «усвојење» – Његово *ἀνάληψις* или *πρόσληψις* – не просто *σάρξ*-а (= тела) већ *ἄνθρωπος*-а јесте средишње дело Божијег историјског дела спасења.

У верзији Григорија Ниског, ово «усвојење људског бића» ради сачињавања оваплоћење личности Христове је саделано у упечатљивим терминима Григоријево сопствене обухватне теолошке и духовне синтезе, која би се могла назвати «христологијом преображења».³⁹ Григорије сумира ову Христологију у одељку свог *Antirritikos*-а против Аполинарија, који обележава употреба неких омиљених израза и светописамских алузија:

Логос, који је «од почетка са Богом» (Јн 1,1), је «постао тело» (Јн 1,14) у последње дане (Јев 1,2) из љубави према људима, учествујући у смиреној стварности наше природе. Тако се он смешао са оним што је људско [*τῷ ἄνθρώπῳ ἀνακραθεῖς*] и примио у себе целокупну нашу природу, како би људи [*τὸ ἀνθρώπινον*] могли учествовати у ономе што је божанско и како би се тиме обожили, и како би целина [*φύραμα*] наше природе могла да буде освећена кроз тај први род (*ἀπαρχή*: Рим. 11, 16).⁴⁰

Упадљива одлика Григоријевог схватања спасења и Спаситеља јесте његова *нарашћива* структура: насупрот Аполонарију, који се усредсређује на посебне онтолошке карактеристике оваплоћеног Слова и сугерише да оне постоје безвремено, чак

³⁸ Григорије Назијанзин, *Ep.* 101.32 (SC 208:50; Hardy, 218). У овом чувеном афоризму, Григорије сумира начело које је значајно у светоотачкој христологији од касног другог века: видети, на пример, Иринеј Лионски, *Adversus Haereses* 5.14.1–2 (SC 153:182–88), који тврди на тој основи да Исусово човештво «васпоставља» тело и крв читаве врсте; cf. Тертулијан, *De carne Christi* 10 (SC 216:256). Најближа древна паралела Григоријевој формулацији нађена је у Оригеновом Дијалогу са Ираклидијем: «Јер читаво људско биће не би било спасено, да [Христос] није узео читаво људско биће» (SC 67:70). О употреби овог начела код теолога четвртог века и касније, видети одличан чланак: Aloys Grillmeier, «Quod assumptum non est, sanatum non est,» *Lexikon für Theologie und Kirche* (Freiburg: Herder, 1963), 8:954–56.

³⁹ Видети мој чланак: «Divine Transcendence and Human Transformation» (даље, n. 11).

⁴⁰ *Antirrh.* (GNO 3.1:151.14–20).

и вечни баланс ума и тела, Григорије ставља акценат на оваплоћење као *goīaĥaj*, као почетак одлучујуће и животодавне промене унутар променљиве људске историје у увек–изменљиве људске личности.⁴¹ Да кажемо још тачније: у Григоријевом поимању, поента Никејског Символа вере није једноставно да објави да је Син «једне суштине са Оцем», већ и да исповеди да је Он «сишао с небеса и *ἵκοιτο* тело, тако да Његово тело није схваћено као постојеће пре Његовог доласка».⁴² На сличан начин, химна из Филипланима 2, 6–11 за Григорија има значење да је Онај Који је «једнак Богу», и Који уопште нема опазиви облик, *узео* облик који ми можемо да видимо и разумемо, само када је Он «испразнио (=унизио) себе» у времену: «на том месту он бива уобличен, када је узео обличје и обавио се њиме».⁴³ Григоријев закључак може на први поглед изгледати пренагљен: Господа можемо назвати «људским бићем» само током времена његовог земаљског живота,⁴⁴ иако је он као Син Божији увек «Христос», пошто је увек «помазан» славом Божијом, која се излива Духом Светим. Као последица тога, оно што се мења када је реч о «самоиспражњењу» није Бог, чак ни Христос као вечна божанска личност, већ «људско биће» у коме је он «формирао себе» како би изишао у сусрет нашим чулним способностима:

Пошто је човештво променљиво а божанство непроменљиво, божанство је непроменљиво с обзиром на кретање, нити оно бригује о бољем и лошијем (пошто у себе не може узети оно што је лошије, а не постоји ништа што је боље); али људска природа, у Христу, трпи промену ка бољем, тиме што бива одвојена од пропадљивости ка непропадљивости, од пролазности ка непролазности, од краткотрајног живљења ка вечном, од телесног и уобличеног као ономе што је бестелесно и без облика.⁴⁵

На крају трећег дела *Contra Eunomium* 3, Григорије се бави нео–аријанском оптужбом да светописамска сведочанства о вазнесењу и прослављењу Христовом, у одељцима попут Дап. 2, 36 («Господом и Христом учинио [је] Бог њега, овога Исуса, кога ви распесте»), указују да је Син, који је «уучињен Господом и Христом», променљив, и стога створење. Овде Григорије поново износи аргумент да је потпуно људско биће, *ἄνθρωπος*, «узет» од стране Логоса, а да се није Логос ко такав изменио примањем божанске славе: игром речи на јелинском, Григорије тврди да се «Бо-

⁴¹ За често помињано Григоријево уверење да «све што зависи од творевине за постојање има урођену склоност ка промени»: видети *Or. Cat.* (GNO 3.4:24.3–6); cf. *vit. Moys.* 2.2–3 (GNO 7.1:33.19–34,14); *De perfectione* (GNO 8.1:213.1–214.6). О значају физичке промене у Григоријевој мисли, видети Jean Daniélou, *L'Être et le temps chez Grégoire de Nysse* (Leiden: Brill, 1970), 95–115.

⁴² *Antirr.* (GNO 3.1:143.7–9; наглашавање моје).

⁴³ *Antirr.* (GNO 3.1:160.1–2; наглашавање моје).

⁴⁴ Григоријев извор би могао бити одељак из Аполинаријевог *Anakephalaiosis*, описан у нап. 17. Последњи део аргумента је сличан сету силогизама којима се тврди да Христос, у сваком случају, није оно што је свако од нас: «људско биће придружено Богу [*ἄνθρωπος θεῷ παραζευοείς*]». За сам текст видети Lietzmann, 242.24–245.30.

⁴⁵ *Antirr.* (GNO 3.1:223.2–10); cf. Атанасије Велики, *Or.* III с. *Arianos* 34, 53.

жанство испразнило [κενοῦται], како би било пријемчиво људској природи. Човек је обновљен [ἀνακαινοῦται], постајући божанским кроз смешање са божанским».⁴⁶ Григорије жели овим да покаже да је процес преображаја за који јеванђеље показује да се код Христа збио – промена од унижења до прослављења, од узрастања у мудрости, узрасту и благодати» до тајанственог блистања васкрсења – да све то представља промену само у човештву, откривајући управо чије је то човештво од почетка било.⁴⁷ Позивајући се, како често чини, на природне науке свога доба које користи као подобне метафоре, Григорије пореди лично божанство човека Исуса са ватром која је увек скривена у комаду дрвета, и која се открива само када је дрво запаљено. Тако

Он који је мало бринуо о људској срамоти, пошто је Господ славе, прикрио је пламен живота у својој телесној природи приликом домостроја (οἰκονομία) који је водио смрти, али га је опет потпалио и распирио у огањ силом сопственог божанства, утоплавајући тело које је умрло, надахњујући тако оскудни први плод наше природе бескрајношћу божанског живота, и чинећи га, такође, ониме што он сам јесте ... , чинећи да све оно што се благочестиво сматра да припада Богу Слову буде уједно усвојено од Слова. Као последица тога, она (људска природа), изгледа да више (тј. након васкрсења) не постоји по себи, у складу са неком врстом разликовања, већ смртна природа, смешана са божанством на начин који је преплављује, бива обновљена, и учествује у божанској природи – као што, рецимо, кап сирћета у океану, постаје сам океан, једноставно услед чињенице што природне особине течности више нису уочљиве у неограниченој количини која је преплављује.⁴⁸

Григорије тако говори о прогресу, о процесу напретка у Исусовом човештву, што представља и отвара врата сличном процесу у нама. Ако је његово човештво, на концу, превладано и аспорбовано, утолико што су његове опазиве природне одлике нестале, божанством са којим је сједињено, теолошко очекивање у преображају почива на чињеници да је његово човештво било, и да на парадоксалан начин још увек јесте, сасвим нормално, сасвим подобно нашем. Као Слово, Он је Премудрост, и «ми не сумњамо да део наше нашега тела који је сједињен са божанском Премудро-

⁴⁶ *C. Eun.* 3.3.67 (GNO 2:131.19–22).

⁴⁷ Cf. Григоријево *Ep.* 3, 16–22 (SC 363: 136–42), где Григорије инсистира да се прогресивни преображај Христове људске природе не сме схватити у смислу да је човек Исус само постепено постао Бог; То превасходно треба схватити као «истинито богојављање» (*Ep.* 3, 16), при коме је присуство Бога све више и више просветљујуће откривано створењима – у Христовом случају, најдраматичније је откривено приликом Његовог доласка на свет и при Његовом вазнесењу у слави (*ibid.*, 22).

⁴⁸ *C. Eun.* 3.3.68–69 (GNO 2:132.14–21, 24–133.4).

шћу прима учествовање у добрима Премудрости». ⁴⁹ Тако се он борио да остане «послушан до смрти (Фил 2, 8), пошто је смрт ушла због непослушности првог човека, те је одагната кроз послушност другог човека». ⁵⁰ Исусова молитва у Гетсиманији открива да је Слово, као део промишљене стратегије спасења (ἐξ οἰκονομίας), узело људску вољу и људску страдалност (παῖθος). ⁵¹ То је та људска воља, са својом природном слободом да одреди деловање, која омогућава Исусу да учествује у «чистој врлини». ⁵² И као што је последица непослушности «првог човека» била смрт (Рим. 5, 19), божанска накнада за послушност до смрти «другог човека» јесте васкрсење и улазак у славу, преображај не само његовог индивидуалног човештва, већ човештва самог:

Због тога је он био «послушан од смрти» (Фил. 2, 18), како би његовим послушањем рана непослушања била исцељена, и како би његовим васкрсењем из мртвих ишчезла смрт, која је са непослушањем наступила. Јер васкрсење човека (Исуса) из мртвих јесте тачка на којој је смрт нестала. ⁵³

У Исусовом васкрсењу и вазнесењу у слави, тврди Григорије, слава која од вечности припада Слову као Богу, слава у којој је «помазан» Духом Светим и која је основа његовог назвања «Христос», припала је «на крају векова, ономе са Христом сједињенима» ⁵⁴ – дакле, превасходно или прототипски, Исусу. А последица овог прослављења Христовог човештва није ништа мање до његов потпуни преображај. Како Григорије пише Теофилу Александријском,

Све што је било слабо и трошно у нашој природи, смешано са божанством, постало је оно што је божанство ... Првина људске природе коју је усвојио – апсорбовао (неко би могао рећи фигуративно) својим свесилним божанством, као кап оцта смешана са безграничним океаном, постоји у божанству, али не и у својим сопственим одговарајућим особеностима (= карактеристикама). Јер двојство Синова може стално бити устврђивано, уколико природа другачије врсте може бити препозната по својим особним знацима унутар неисказивог Божанства Сина... Тако сва обележја која препознајемо код смртног (Исуса) видимо преображена карактеристикама божанства, и пошто не може бити уочена никаква разлика – јер шта год да се погледа у Сину је божанско: премудрост, сила,

⁴⁹ *Antirr.* (GNO 3.1: 175.10–12).

⁵⁰ *Antirr.* (GNO 3.1: 160.27–29).

⁵¹ *Antirr.* (GNO 3.1: 181.14–22).

⁵² *Antirr.* (GNO 3.1: 198.1–7; cf. 199.6–11).

⁵³ *Antirr.* (GNO 3.1: 198.1–7; cf. 199.6–11).

⁵⁴ *Antirr.* (GNO 3.1: 222.4–21).

светост, слобода од страсти – како онда неко може да дели оно што је једно у двоструком значењу, пошто га никакве различитости не деле бројиво (= нумерички)?⁵⁵

Напоредо са снажном потврдом преображаја људске природе њеним преузимањем својстава (ἰδιώματα) божанства, Григорије – мање често – такође потврђује да људска структура усвојена од Бога није једноставно том приликом изгубљена, пошто Господ заувек остаје веран обавези коју оваплоћење подразумева:

Јер божанска природа, како смо рекли, када је узајамно и природно сједињена са телом и душом и постала једно са њима обома кроз смешање, никада се не одваја од њих – «јер Бог се неће раскајати», каже Писмо, «за своје дарове» (Рим. 11, 29) – већ они остају заувек. Јер нема ничега што би могло некога одвојити од Бога, осим греха. А код онога који је од греха слободан, свакако да је јединство са Богом нераскидиво.⁵⁶

Природа овог несразмерног јединства Бога и човештва у Христу, пак, као и преображај људског елемента, резултира, према Григоријевом виђењу, у стању интегрисаног постојања у коме је човештво, као такво, до те мере под влашћу присутне стварности Бога да је то једва схватљиво нашем данашњем поимању. Оно је (= човештво) сâмо, кроз учествовање, постало божанско.

Које су импликације, у Григоријевој изванредно кохерентној теологији, оваквог начина разумевања односа људске природе и људског искуства Христа на Његово сопствено божанство?

1. Пре свега, како су други приметили,⁵⁷ христологија одиста јесте *сошириологија*. Преображај целокупне и нормалне људске природе у Исусу је, за Григорија, «првина» преображаја читавог човештва као расе: делатни квасац у «грудви» нашег заједничког људског теста.⁵⁸ Чак и његова знаменита представа о «капи оца у океану» могла би добро представљати наговештај «исцелитељног» ефекта на остатак човечанства кроз васкрсење Христово, пошто је оцат помешан са водом описиван као лек у неким од Хипократових списа који су Григорију изгледа били познати.⁵⁹ За свакога од нас, према Григоријевом схватању, спасење од пропадљивости, смртне болести греха, може да се оствари само преображајем наше људске природе, налик

⁵⁵ *Ad Theophilum* (GNO 3.1: 126.17–127.10). Други одељци који се баве овом темом преображаја људске природе у личности Христовој укључују: *Antirrh.* (GNO 3.1: 169.24–170.14): вазнесење Илијино на небо у ватреним кочијама као предобразац преображаја Христовог човештва; *C. Eun.* 3.3.34 (GNO 2:150.21–27).

⁵⁶ *Antirrh.* (GNO 3.1: 224.17–24).

⁵⁷ E.g., Bouchet, “A propos d’une image” 588; Moutsoulas, “Παρατηρήσεις”, 265–70.

⁵⁸ Видети на пример: *Or. Cat.* (GNO 3,4– 77.24–78.18).

⁵⁹ Видети: Bouchet, “A propos d’une image”, за аргументацију и референце. О Григоријевом интересовању и познавању јелинске медицине видети Mary Emily Keenan, “St. Gregory of Nyssa and the Medical Profession”, *Bulletin of the History of Medicine* 15 (1944): 150–61.

ономе што смо видели у Христу, одакле спасење црпе своје исцељујуће енергије: преображај који започиње у нашем узрастању у врлини, створеном одсјају божанске светлости⁶⁰ која је истинита људска слава,⁶¹ која постиже савршенство, бар што се тиче материјалне стране наше природе, у васкрсењу тела. Тако у *Живошу Мојсијевом*, његовој беседи о динамичком процесу људског савршенства, Григорије преплиће своју дискусију о врлинском животу са надом наше људске природе да ће учествовати у пасхалном тајинству, приликом тумачења места из књиге Изласка где се говори о истицању слатке воде у Мери:

Јер онај који је напустио задовољства Египта, којима је робовао пре него што је прешао море, живот с почетка изгледа тежак за ношење и непријатан, пошто је одвојен од задовољстава. Али ако је дрво бачено у воду – то јест ако неко учини својом (*παράλαβον*) Тајну васкрсења, која свој почетак има у дрвету (а када чујеш «дрво», онда свакако ћеш помислити на крст!) – онда живот пастирован врлином постаје слађи, и више освежавајућ од било какве послатице која очарава чула задовољством, пошто то задовољство долази од наде на оно што ће доћи.⁶²

Врлински живот је тако виђен као део живота вере и учеништва у Цркви,⁶³ живот који је означен и негован тајном Крштења⁶⁴ и Евхаристије,⁶⁵ те ће се преображај који почиње у свакоме од нас такође и окончати, као што је случај са Христовим «усвојеним *αὐθρως*» у потпуном обожењу.

2. Као што је приметио Rowan Greer, антропологија која произлази из Григоријевог разумевања личности Спаситеља је јасно много оптимистичнија од Аполинаријеве, који је људски ум видео као природно нестабилан и непоправљиво заведен загађујућим страстима тела, тако да само може бити дат нови модел у «небеском човеку».⁶⁶ Напротив, у многим његовим радовима, Григорије види променљивост природе не само као морално неутралну по себи, већ и као онтолошко утемељење коначног напретка ка Богу што и јесте његово одређење савршенства створених.⁶⁷

⁶⁰ Видети *Hom. in Cant.* 9 (GNO 6:285.17): «Врлина није изван божанства»; *De an. et res.* (Roth, 86): «Божанска природа је извор свих врлина». На крају седмог одељка *Contra Eunomium* 3, Григорије чак каже: «Господ је врлина», као што је Он, Христос, превасходно добро, «извор светла и истине и сваке добре ствари»: *C. Eun.* 3.7.60–64 (GNO 2: 236.10–237.18). Видети и *Beatitudinibus* 4 (GNO 3.1:122).

⁶¹ *Antirr.* (GNO 3.1: 164.21–24): «Слава људске личности је истинита слава: што ће рећи живот живљен у складу са врлином».

⁶² *Vit. Moys.* 2.132 (GNO 7.1.74.24–75.9).

⁶³ *Or. cat.* (GNO 3,4,98.8–106.18).

⁶⁴ *Or. cat.* (GNO 3,4, 82.1–92.25); *Anirr.* (GNO 3.1.226.26–227.9): у Крштењу ми добровољно умиремо са Христом, и сапогребујемо се са Њим, и подражавамо Његово васкрсење.

⁶⁵ *Or. cat.* (GNO 3,1: 93.1–95.23).

⁶⁶ “Man from Heaven”, 172, са напоменама.

⁶⁷ За референце видети изнад напомену 39.

«Грех је неуспех природе», пише Григорије трима женама подвижницама у *Ер. 3*, «(грех) није одговарајућа особина (природе), као што болест и деформисаност нису наши природно од почетка, већ се јављају насупрот природи».⁶⁸ Оно што је у нама најприродније, објашњава Григорије на речит начин у свом дијалогу *О души и васкрсењу*, јесте наше «изворно обличје», слика Божија како је створена у Адаму.⁶⁹ То обличје, сада прекривено «кожним хаљинама» – за Григорија оне представљају страдалност и смртност – што је последица греха, постепено ће бити васпостављено у сваком људском бићу кроз исцељење страсти и узрастање у врлини, било у овом животу било у очишћењу које следи,⁷⁰ и узеће телесни облик, на начин који нам је непознат, нашим сопственим васкрсењем.⁷¹ Коначно стање људске личности, што представља васпостављење оригиналног стања, «није ништа друго, према мом суду, већ бити у самоме Богу».⁷² То је управо тај морални и телесни преображај кроз јединство са Богом, који је дошао до испуњења у васкрсењу мртвих, што хришћанска вера види као оно што је постигнуто у личности Христовој: Григоријева антропологија узрастања ка Богу, другим речима, налази своју парадигму у његовој «христологији преображаја».

3. Григоријев христолошки диспут са Аполинаријем изгледа да је чак имао последице на њихово схватање хришћанске *есхашологије*. Григорије наводи пасус из *Apodeixis* где изгледа да Аполинарије критикује Григоријево схватање васкрсења као потпуног обожења човека: «Ако је након васкрсења Он постао Бог и више није човек», пита се Аполинарије, «како ће онда Син Човечји послати своје ангеле? И како ћемо ми видети Сина Човечјега како долази с неба на облацима (Мт. 24, 30–31)?»⁷³ Аполинаријева «безвремена» христологија изгледа да је за њега имплицирала да ће «небески човек» заувек остати у облику у коме је ходао земљом, заједно са (што Григорије са згражавањем примећује) косом и ноктима – да су Бог и Логос и телесна природа трајно фиксирани у свом садашњем односу потребе и благодати. Такво разумевање, заиста, може бити део разлога због којих је Аполинарије био оптужен, у многобројним савременим изворима, за миленаристичка очекивања.⁷⁴ Рај мора бити телесно место, уколико Христос и његова Црква тамо налазе своје испуњење! Григорије, с друге стране, с презрењем одбацује такву тешкоћу: обећано је да ћемо видети Христа како опет долази «у слави Очевој» (Мт. 16, 27), а слава Божија је «очишћена од

⁶⁸ *Ер. 3.17* (SC 363:136.142–45).

⁶⁹ *De an. et res.* (Roth, 119); видети такође *De hom. opif* 16–18. За новије реинтерпретације последњег пасуса, и о Григоријевом схватању улоге пола у «изворном облику», видети John Behr, «The Rational Animal: A Rereading of Gregory of Nyssa's *De hominis opificio*», *J ECS* 7 (1999): 219–47.

⁷⁰ *De an. et res.* (Roth, 119–20).

⁷¹ *De an. et res.* (Roth, 115);.

⁷² *De an. et res.* (Roth, 116).

⁷³ *Antirr.* (GNO 3.1: 228.18–22).

⁷⁴ Видети, на пример, Григорије Ниски, *Ер. 3.24* (SC 363: 142–444), Григорије Богослов, *Ер. 101.63–64* (SC 208:64); *Ер. 12.14* (*ibid.*, 76); Василије Кесаријски (= Велики), *Ер. 263.4*; 265.2; Епифаније Саламски (= Кипарски), *Panarion*, 77, 36–38 (GCS 37: 448–451; не Аполинарије већ његови следбеници). За даљње референце видети Brian E. Daley, *The Hope of the Early Church* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 80.

свих обличја која могу бити созерцавана визуелно»,⁷⁵ пошто «божанско лежи изван сваког телесног схватања».⁷⁶ За Григорија, тајна Христовог васкрсења нам открива тајанствени, незамисливи карактер обећаног краја историје – тајну Христовог сопственог обличја, као и нашег сопственог испуњења.

4. Напокон, могуће да је Григоријева препирка са Аполинаријевом христологијом заправо препирка о природи *Божијој*. При крају његовог *Antirrhethikos*-a, он мирно критикује Аполинарија за оно што може бити његова основна погрешка: он размишља о Богу Слову једноставно као о уму, и тако долази до ступња неизбежног надметања и сукоба између моћног и светог божанства и његовог сиромашног људског парњака. «Јер ако је божанство заузело место ума (у Христу)», наводи Григорије, «не би се могло рећи да је божанство надмоћно у односу на ум, пошто је слично, попут ума, добило своје место (у оваплоћеном Слову) по природи». Према Григоријевом схватању, као што је добро познато, Божанска суштина и природа су изван сваке схватљивости створења:

Ми не знамо да је Бог који нам се јавио у телу, према ономе што нам свештено предање открива, нематеријалан и невидљив и несложен; он је био и јесте неодредив и неописив, он постоји свуда и прожима сву твар, али је на видљив начин виђен у описивом обличју људског бића.⁷⁷

Средишњи парадокс оваплоћења Слова, Григорије схвата, јесте једноставно парадокс личносног – и у том смислу онтолошког – јединства онога што има обличје и онога што је изван обличја, између бескрајног, трансцендентног Бога и савршеног али ограниченог, у времену и простору, људског створења. Бог може да «усвоји» своје створење, зна Григорије, може га учинити својим сопственим – и тим «усвојењем» може «исцелити» све оне који деле исто људско порекло и структуру – једноставно због тога што је Бог потпуно другачији од људског бића у сваком аспекту бића Божијег. Бог може да усвоји и исцели сваки аспект човештва у Христу, зато што Бог никада не може да буде такмац са било којим аспектом Христовог човештва; његово присуство, као Бога, унутар тог човештва, што ће Максим Исповедник касније учинити још експлицитнијим, јесте оно што му допушта сам буде потпун и слободан.⁷⁸ Григорије каже још једноставније: «Оно што увек остаје исто не мо-

⁷⁵ *Antirrh.* (GNO 3.1: 230.9).

⁷⁶ *Antirrh.* (GNO 3.1: 230.23).

⁷⁷ *Antirrh.* (GNO 3.1: 156.14–18).

⁷⁸ Максимово инсистирање на два неумањена природна «дејства» оваплоћеног Слова, и стога његове две «природне воље», почива на уверењу, које Максим често испољава у својим христолошким списима, да се само јединство људских и божанских елемената у тајни Христа, остварује и гарантује непрестано разликовање и интегритет оба. Видети, на пример, *Opusculum* 8, Никандору: «Једна (природа) је очувана очувањем друге, једна се сачувава сачувањем друге. Јер је јасно да је (оваплоћење) јединство, само утолико ако је природно разликовање (онога што се сједињује) сачувано. Јер када једно (тј. јединство) пропадне, јасно је да пропада и друго (тј. разликовање), сасвим нестајући у конфузији ово двоје». (PG 91: 97A1–5). Cf. тако-

же, по својој природи, постати ништа друго него што јесте. Може, свакако, бити у нечему, али не може *ἵστανται* нешто друго.»⁷⁹ Човештво је променљиво и ту лежи нада. Бог се никада не мења, пошто је божанска природа изван свих ограничења и одређења. То је начело коме је било предодређено да буде погрешно схваћено па и злоупотребљавано у христолошким расправама у веку који је следио. Али у контексту Григоријеве теологије, и његове «христологије преображаја», оно изгледа као значајно и истинито.

превод са енглеског:
презвитер мр Александар Ђаковац

Ђе *Opusc.* 7, Марину (PG 91: 73D–80C); *Ambigua* 4 (PG 91: 1056C–1060D); *Ep.* 12 Јовану Кувикуларију (PG 91: 408A–D); *Дијалої с Пиром* (PG 91: 309A–B: Слово усваја читаву људску природу «на божански начин» (θεϊκῶς)). Видети и Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1961), 253–56. Овде, као и на другим местима, јасно се види утицај кападокијског предања на Максима.

⁷⁹ *Antirr.* (GNO 3.1: 227.14–16).

**“HEAVENLY MAN”
AND “ETERNAL CHRIST”:
APOLLINARIUS AND
GREGORY OF NYSSA ON THE
PERSONAL IDENTITY OF
THE SAVIOR**

Brian E. Daley

***Summary:** Although the opposition of the Cappadocian Fathers, on church-political as well as theological grounds, to Apollinarius of Laodicea and his followers is well known, it is more difficult to see precisely what their objections were to his conception of Christ, particularly since their own christologies seem, in many respects, quite similar to his. This essay argues that Gregory of Nazianzus and particularly Gregory of Nyssa saw in the christology of Apollinarius a soteriology radically different from their own: while he regarded Christ's role as savior as resting on his natural difference from our own fallen constitution, they understood the mystery of salvation as the incipient transformation of all humanity through the communication, by God the Word, of divine virtue and life to a complete and normal human being united personally to himself. This soteriological difference, in turn, had important implications for the differing anthropologies, eschatologies, and conceptions of God that one finds in the works of these authors.*

***Key words:** Christ, christology, soteriology, anthropology, Apollinarius, Gregory of Nyssa, Gregory of Nazianzus*

УТИЦАЈ ПОТРОШАЧКОГ ДРУШТВА НА ЦРКВЕНУ СВЕСТ САВРЕМЕНИХ ХРИШЋАНА

мр Оливер Суботић
*Центар за проучавање
и употребу савремених
технологија
Архиепископије
београдско-карловачке*

Апстракт: Аутор истражује утицај потрошачког друштва као глобалног феномена на литургијску свест савремених хришћана, доводећи га у везу са вековним индивидуалистичким стремљењима и девијацијама, указујући при том на специфичне одлике конзументизма као таквог и последице нехришћанског односа према њему када је реч о живој Цркви.

Кључне речи: конзументизам, потрошачко друштво, покретничко-литургијска свест, индивидуализам, духовна шизофренија, конформизам, вредносна алтернатива, аутоентичне функције, структура Цркве

Увод

Оно што је једна од основних спољашњих карактеристика глобализационог процеса јесте јачање капиталистичког система на светском нивоу уз упоредну ерозију локалних култура и традиција у корист глобалне културе.¹ Једна од главних одлика те глобалне културе данас је идеологија конзументизма односно потрошачког менталитета, који представља велики изазов црквеној свести у контексту намећања потрошачког етоса као аутентичног начина живота.

1. Појам потрошачког друштва

Глобална економија као један од кључних фактора глобализације потенцира жељу за богатством као неку врсту „екуменског етоса“ данашњице у оквиру крајњег циља и испуњења живота савременог човека, док сиромаштво означава као својеврсни егзистенцијални промашај и недостатак живота.² Све што се у савременом свету означава за напредно, означено је економијом и економским напретком, које

¹ Овај рад је део шире опсервације која се бави проучавањем односа Цркве и глобализационих феномена и која ће бити објављена ускоро (прим. аутора).

² Зоран Крстић, „Економија – нова Вавилонска кула“, *Богословље* 1–2/2003, Богословски факултет СПЦ 2003, стр. 217.

представљају квинтесенцију бивствовања данашњице.³ Савремени човек својим начином живота је пре свега усмерен ка задовољавању биолошких инстинката самоодржања и сигурности, што се испољава кроз хедонистичку етику карактеристичну за појаву коју називамо потрошачко друштво.⁴

Потрошачко друштво представља феномен друштвеног окружења које обликује људе да буду првенствено и императивно у улози потрошача, по чему се мери и степен њиховог личног и друштвеног успеха, постајући тиме нека врста нормативног елемента.⁵ Основни циљ живота постаје што више произвести и имати, при чему се етици прилази на крајње утилитаран начин, у смислу да је добро оно што доноси профит.⁶ Тако, у оквиру потрошачког друштва, обим и квалитет потрошње постају основна мерна јединица квалитета људског живота и испуњења његовог смисла, што се односи чак и на духовне вредности попут уметности, знања и религије, које постају својеврсна роба на глобалном тржишту потрошачких добара.⁷ Конзумеризам се тиме практично схвата као нешто сасвим природно и уобичајено у контексту етоса богатства као врхунске цивилизацијске вредности. Притом, потрошачки етос своју суштину не показује толико у куповини материјалних ствари, колико у узбуђењу због још недоживљених сензација, сталној тежњи ка покрету, претраживању...⁸ Таквој хедонистичкој тенденцији веома погодује глобална информативно-медијска сфера са сугестивним порукама усмереним ка формирању наметнутих потреба и жеља, инсценирању догађаја и наметању нових вредносних норми.⁹

2. Савремени хришћани и конзумеристички етос: проблем духовне схизофреније

Примећује се да су целокупна научна остварења усмерена само ка једном циљу: задовољавању потреба човека као јединке.¹⁰ У крајњој инстанци, под утицајем глобално прихваћеног потрошачког начина живота, човек и сам као јединка фактички постаје производ, свдећи се на квантитативно одредиве категори-

³ Исто, 217–219. – Аутор на овом месту наглашава да савремени човек економијом покушава да досегне небо, те да она „не само да одређује људе већ одређује и све области друштва“, при чему тежи да супституише све области друштвеног живота, свдећи их у подређени положај и тежећи „да претвори целокупно друштво у економски систем“.

⁴ Исто, 222.

⁵ Zigmund Bauman, „Turisti i Vagabundi“, *Globalizacija: Mit ili stvarnost*, стр. 252.

⁶ Радован Биговић, „Улога Цркве у савременој цивилизацији“, *Црква и друштво*, Хиландарски фонд при Богословском факултету СПЦ, Београд 2000, стр. 305.

⁷ З. Крстић, нав. дело, 225–226.

⁸ Z. Bauman, нав. дело, стр. 252, 256–258. – Бауман одлично примећује да је „потрошач особа у покрету и обавезан је да буде такав.“ У складу са тим су и запажања савремене психологије која показује да је човеков живот тако устројен да представља констатно бежање од неизбежне свести о реалности смрти. Видети теолошки увид у ту појаву код: Alexander Schmemmann, *Liturgy and life*, DEROC, New York 1974, стр. 75.

⁹ Драгомир Сандо, „Медији и савремена видео-средства и њихов утицај на васпитање“, *Богословље* 2/2002, Богословски факултет СПЦ, 262–263.

¹⁰ Игњатије Мидић, „Савремени свет и Православна Црква“, *Сећање на будућност*, Повереништво манастира Хиландара у Београду, Београд 1995, стр. 145.

је.¹¹ Тиме потрошачко друштво човека од субјекта куповине суштински своди на објекат у једном капиталистичком систему. Иако су хришћани одавно постали свесни неправде таквог економског система,¹² они се ипак пасивно предају негативним странама глобализационог процеса за који капиталистичка логика представља једну од основа, конформистички се мирећи са постојећим стањем.

Појаву да процес глобализације доводи хришћане из свих делова света у исти простор–време, али у контексту глобално израженог конзумеристичког идентитета, неки теолози посматрају као лажни универзализам и као „симулакрум саборности хришћанске Цркве“.¹³ Насупрот капитализационом глобализму могло би се говорити о црквеном глобализму који би представљао својеврсну антиципацију есхатолошког доживљаја у коме сваки ближњи налази идентитет у другоме, а није просто у положају индивидуа и група које су конкуренти, потпуно супротном хришћанском етосу солидарности са другим.¹⁴ Нажалост, данас у пракси црквеног живота таквог вредносног антипода углавном нема.

У условима немилосрдне глобалне трке за што већом продуктивношћу и тржишним успехом на којима у пракси почива концепт потрошачког друштва долази до појаве нових и појачавања старих девијантних форми у животу православних хришћана. Они су у великој мери принуђени да воде на својеврстан начин схизофрен живот: са једне стране су призвани на литургијски живот у заједници љубави, пожртвовања, служења и слободе, заједници из које суштински треба да црпу цео свој идентитет, док су са друге стране принуђени да се повинују индивидуалистичкој парадигми потрошачког друштва која не зна за милост према конкуренцији и која намеће потрошњу по сваку цену као самосвојан циљ.¹⁵ Додатни проблем настаје јер активизам и актуализам савремене цивилизације оставља веома мало или готово нимало времена за контемплацију. У условима убрзаног времена и сумануте трке за профитом у коме је „сваки тренутак само средство за следећи тренутак“, молитвени живот као претпоставка здраве динамике хришћанског живота и црквене свести постаје готово онемогућен.¹⁶

¹¹ Христо Јанарас, „Бог, вријеме и човек“, *Видослов* 28/2003, стр. 45. – Професор Јанарас на овом месту констатује да у таквом друштву човек постаје временски измерено трајање потрошње, оваплоћено у категоријама осмочасовног радног времена, годишњих прихода и расхода, биланса стања и успеха, пензије...

¹² Видети о томе: Николај Берђајев, „Духовно стање савременог света“, у: зборник студија и чланака *Човек и машина*, Бримо, Београд 2002, стр. 361–368.

¹³ Vinoth Ramachandra, „Christian Witness in an Age of Globalization“, Leonard Buck Memorial Lecture, BCV, Melbourne, 2006, стр. 5–6. – Аутор се у погледу идеје о симулакруму ослања на Вилијама Кевеноха, наводећи да је основна разлика у те две парадигме положај немилосрдне конкуренције међу људима у другој, као и мишљење Ричарда Сенета (LSE) који сматра да глобална потрошачка матрица води „корозији карактера“, у смислу утицаја глобалне тржишне парадигме на човеков емоционални живот у коме се уништава етос поверења и жртве.

¹⁴ Исто.

¹⁵ Чињеница је да је тренд у својеврсној елиминацији слабих чланова друштва и оних који би могли да буду терет већој економској снази и продуктивности друштва оно што отвара широке етичке импликације. Сравни: Sergio Bernal Restrepo, „An Ethical Assessment Of Globalization“, зборник радова: *Globalization Ethical and Institutional Concerns*, Vatican City, 2001, стр. 78. Видети додатно: И. Мидић, „Савремени свет и Православна Црква“, нав. дело, стр. 142.

¹⁶ Видети филозофски увид у ту проблематику код: Н. Берђајев, нав. дело, стр. 370.

3. Утицај конзумеризма на проблем постојаности црквених служби

Потрошачки етос појачава историјски већ позната индивидуалистичка стремљења у животу хришћана која су директна супротност основној структуралној парадигми Цркве у којој свако има своју посебну и особену службу у оквиру једног Тела Христовог и у којој нема изолованих индивидуа у било ком погледу. Потрошачки етос својом логиком утиче на то да хришћани своју функцију у оквиру структуре Цркве све више поимају не само у крајње индивидуализованом смислу, већ и у крајње конзумеристичком и утилитарном погледу.¹⁷ Од Цркве као заједнице верних глобално присутна идеологија конзумеризма све више у свести савремених хришћана Евхаристију чини објектом искључивог задовољавања „духовних потреба“ појединаца. Притом, црквени живот се лишава личносног приступа у коме сваки хришћанин има активну улогу (то јест службу) у складу са својим структуралним чином, одговорност у оквиру Тела Христовог и свој идентитет као бића заједнице, а не треба да буде изолована индивидуа ван живе везе са остатком црквеног организма.

Свест лаоса као једног од основних структуралних елемената Цркве је највише погођена глобалним конзумеризмом и у великој мери губи своју аутентичну функцију, која бива замењена потрошачким приступом: битно је доћи на црквено сабрање, али искључиво ради индивидуалне „духовне користи“.¹⁸ Црква тиме у свести конзумеристички настројеног лаоса бива сведена на духовни објекат који постоји ради задовољења духовних потреба које свако може да задовољи независно од других, окупљених ἐπὶ τὸ αὐτό (на једном месту око једног дела). Такав приступ води и до парадоксалних ситуација, попут оних у којима верници стичу знања о Цркви ван директног учешћа у њеном животу.¹⁹ Органска веза лаоса са јерархијом и кохезија лаоса унутар сопствене структуре тиме бива обесмишљена и разграђена, док функција лаоса у тоталитету суштински престаје да постоји. Тачније, та функција се задржава номинално, док се у пракси лаос као целина разбија на индивидуали-

¹⁷ Иако је пракса индивидуализације Евхаристије актуелизована много векова раније, из потпуно других разлога од конзумеристичких, потрошачки етос јој додатно даје на снази својом снажном индивидуалистичком логиком задовољавања сопствених потреба, макар оне биле и духовног карактера. Духовне потребе се тако стављају у једнаку раван са осталим потрошачким потребама. О самом проблему евхаристијског индивидуализма уопште видети код: Николај Афанасјев, *Тријеза Господња*, превод са руског Ксенија Кончаревић, друго допуњено издање, Цетиње 2001, стр. 99. – Афанасјев с правом истиче да је искуство првих хришћана било крајње антииндивидуалистичко и могло се свести на „свагда сви и свагда заједно“, што се првенствено види у литургијском сабрању на Дан Господњи, који је био ради свију, а не ради појединаца. Видети о томе: Исто, 44–45.

¹⁸ Немогуће је притом не приметити и глобалну хиперпродукцију „црквених производа“ различитог типа, који управо према основној матрици потрошачког друштва треба да задовоље „духовну жеђ верника“ и да буду паралела производима световних институција. Чињеница да у највећем броју парохијских цркава временски упоредо са литургијском службом у храму „послују“ и продавнице „црквених производа“ довољно говори о страховитом разарању функционалне сфере црквене структуре, у којој народ Божји добија додатну функцију потрошача, повремено присутног зарад духовне користи, а губи своју аутентичну функцију онога чије „Амин!“ конституише литургијски скуп.

¹⁹ Такав је случај са држањем часова веронауке при неким парохијским храмовима у времену литургијске службе. Иако је то данас редак случај, јасно је уочљива „сервисна“ компонента, а не светотајинска визија Цркве.

зоване монаде које немају готово никакве функционалне литургијске потврде. Потрошачко друштво тако постаје изузетан катализатор индивидуалистичких стремљења лаоса, присутних вековима раније.

Иако се утицај потрошачког етоса првенствено огледа на лаосу, по принципу комплементарности структуралних делова одражава се и на остале чинове, с обзиром на то да су сви структурални елементи Цркве нераздвојиво повезани и узајамно условљени.

Оно што је црквена реалност већ дуже времена у свести савремених хришћана није епископија на челу са епископом, која је одавно постала неки апстрактни административно–управни орган за свест великог дела лаоса, већ парохија на челу са парохом, што је „реална“ Црква коју лаос види пред собом.²⁰ С обзиром да је однос лаоса и клира одавно измештен из литургијске сфере у парохију, која представља неку врсту једине видљиве Цркве за верујући народ, наведени утицај конзумеризма на функционалну раван презвитерске службе и његов однос са лаосом се веома тешко може избећи. Служба презвитера у таквој, конзумеристички одређеној парадигми црквеног живота, прераста у службу „парохијског духовног сервиса“, готово са тачно одређеном понудом и ценом услуге, што свести секуларизованог лаоса заправо и одговара: „тржишни“ приступ у коме нема места за било шта осим индивидуалне користи, ценовно прецизно одређене и квантификоване, па била она и духовног карактера. Презвитери у таквој парадигми најчешће и сами подлежу притиску глобалног потрошачког етоса у односу према лаосу, макар и у „духовном“ погледу. Трагична је чињеница да се највећи број номиналних православних хришћана данас задовољава доласком презвитера–пароха у дом неколико пута годишње, што би требало да буде изузетак, а не норма. Однос лаос–презвитер на тај начин постаје однос „купац“ – „давалац услуге духовне врсте“.

У парадигми потрошачког друштва свест о служби епископа као литурга скоро у потпуности ишчежава, из простог разлога што се не уклапа у индивидуалистички животни план чији ритам није одређен сабрањем ἐπί τὸ αὐτό у Дан Господњи, већ ритмом који диктирају потрошачке потребе. Лаос је додуше и пре глобализационих процеса био фактички одвојен од епископа односно реалне литургијске везе са њиме и у томе нема ничег новог. Глобални конзумеризам такву девијацију само ојачава јер за индивидуалне духовне потребе епископ као литург није ни потребан поготово у конзумеристичком погледу – „духовне потребе“ се могу задовољити и без њега, „презвитерском“ Литургијом. Епископ фактички постаје битан само као својеврстни представник врхунске административне власти у епархији, готово безлично начело обједињавања верске заједнице и верна паралела световним институцијама. Томе додатно погодује већ устаљена парадигма у којој је у свести савремених хришћана литург заправо презвитер–парох, а не епископ, те да су литургијска сабрања која предводи епископ само посебно ретки и свечани тренуци без посебног егзистенцијалног значаја.

Замирањем аутентичних функција свих чинова у оквиру Тела Христовог рађа се девијација еклисиолошки исправног односа структуралних елемената у контек-

²⁰ А. Шмеман, *Православље на Зайагу*, стр. 202–203.

сту покушаја замене неких служби на примеру одређених чинова. Глобални конзумеризам, у коме материјална средства одређују друштвени статус и улогу појединца у друштву, све више у свести лаоса намеће дуалистички образац у коме је он на неки начин задужен за материјалне потребе Цркве (њено финансирање) док је јерархија задужена за „духовну страну“.²¹ Такав дуализам у оквиру црквеног организма представља далеки плод одвајања лаика од активне литургијске улоге у којој је он проналазио свој идентитет, само што је у овом случају далеко јачег интензитета – у контексту процеса глобализације, све је вишеструко појачано и убрзано чињеницом да савремени човек све ствари посматра под призмом материјалних добара и економије који одређују сваку делатност.

Таква динамика доводи до тога да лаос, иако је и даље пасивизиран у погледу својих аутентичних функција које често покушава заменити материјалним прилогом, све чешће сматра (у складу са глобалном признатим положајем онога ко финансира одређену институцију) сасвим нормалним да треба и да управља Црквом која у његовој свести представља својеврсну духовну институцију.²² Такве негативне тенденције су особито присутне у дијаспори. Историјске паралеле у том погледу су постојале једино у контексту царске (односно државне) власти која се често трудила да наметне своје одлуке Цркви, држећи јерархију у некој врсти теснаца, али никада у историји Цркве се није дешавало да лаос у свеукупности покуша да узме улогу управитеља у црквеним пословима или да себи присваја функције које припадају искључиво јерархији.²³ У томе, поред конзумеристичког етоса, у великој мери имају утицаја и савремене либералне правно–политичке доктрине које су применљиве у државним, али не и у црквеним структурама.

Глобални процес конзумеризма на сличан начин утиче и на рађање других девијација, попут погрешних приступа црквеној имовини или актуализацији идеје свештеничке плате у типично потрошачком виду.²⁴ Тиме се суштински покушава развити неприродан однос зависности јерархије од стране лаоса, који је сасвим стран аутентичној црквеној свести.²⁵ Однос зависности је, наравно, увек постојао јер

²¹ Видети о томе занимљив одговор о. Александра Шмемана Ралфу М. Аркушу, објављен под називом „The Church is Hierarchical – An Answer to Ralph Montgomery Arkus“, у српском преводу: „Црква је јерархијска“, у: *Наш животи у Христу, Христов животи у нама*, приређивач и преводилац: Матеј Арсенијевић, Образ светачки, Београд 2007, стр. 245–253.

²² Треба напоменути да иако верни народ има харизму расуђивања и испитивања онога што се чини у Цркви, у контексту рецепције која му припада, то никако не значи и власт управљања Црквом која је од почетка припадала епископима, односно јерархији. Савремена пракса која је заживела у неким Црквама у којима се дешава супротно само је плод икономије и великог снисхођења.

²³ Појединачни случајеви су се догађали и бивали санкционисани канонским одредбама, али они ни у ком случају нису представљали правило већ ретке изузетке. Православна дијаспора данас, међутим, представља управо такав модел функционисања у коме лаос de facto (а понегде и готово de jure) има директну управну власт, понекад чак и изнад епископске која у том случају представља само формално покриће.

²⁴ А. Шмеман, „Однос свештенства и верника у Цркви – питање које захтева хитно разматрање“, у: *Наш животи у Христу, Христов животи у нама*, стр. 260–261.

²⁵ Неки аутори, додуше, наводе је и у раној историји Цркве било негативних случајева да свештеници посредно или непосредно буду у финансијски условљеном и подређеном положају, али и то стављају у негативан контекст. Видети о томе: Алексеј Петрович Лебедев, *Свештенство древне Васељенске цркве*, превод са руског Младен М. Станковић, Zepher world book, Београд 2002, стр. 137–147.

је јерархија материјално увек зависила од лаоса, али то је више био принцип симбиозе него потрошачке условљености. Уколико тај однос зависности постане својеврстан механизам принуде од стране лаоса, било за наметање своје воље јерархији, било за остваривање других циљева, тада је директно угрожена како црквена свест тако и функционална раван црквене структуре, која од благодатне директно иде ка јуридикчкој. Свештеник у таквој конзумеристички одређеној парадигми постаје службеник по световним мерилима, који од стране парохијског одбора (који сачињава лаос) може добити и отказ.²⁶ Суштински гледано, таква ситуација представља далеки плод чињенице да се успех Цркве на Западу деценијама мери бројем номиналних верника, финансијским богатством парохије и разним световним пословима.²⁷

4. Очување аутентичне црквене свести: потреба за сведочењем

Због наведених утицаја појединац постаје све више заробљен унутарсветском реалношћу којом доминира историјска перспектива и постоји опасност ишчежавања есхатолошке свести и аутентичног етоса савремених хришћана.²⁸ Сходно ово-светским категоријама, које су омеђене правним нормама и тржишном економијом као стубовима потрошачког друштва, Црква се у друштву све више посматра као својеврсна институција духовног карактера, са правима, обавезама и прописима које имају и све остале институције.²⁹ То најчешће утиче на перцепцију Цркве и од стране самих њених чланова, који Њену спољашњу, друштвено–институционалну идентификацију временом узимају као потпуно аутентичну и једину могућу у савременом свету.

Капитулација пред потрошачким системом вредности, у смислу повлађивања глобално присутној секуларизованој свести по принципу *post factum* и оправдавања ниског нивоа литургијске свести због савремених услова живота наметнутих од стране глобализованог света сасвим извесно могу бити крајњи резултати.³⁰ Та-

²⁶ Видети о богословској осуди таквих стремљења код: А. Шмеман, „Парохија и Црква“, у: *Наш животи у Христју, Христов животи у нама*, стр. 264–265.

²⁷ Сравни: А. Шмеман, „Размишљања о исповести“, у: *Наш животи у Христју, Христов животи у нама*, стр. 171. – Отац Александар Шмеман, који је лично живео трагедију недостатка литургијског етоса међу православним хришћанима на Западу, примећује да и сами свештеници све више перципирају Цркву као институцију за задовољавање религијских потреба, при чему се ствари попут исповести схватају као религијска дужност.

²⁸ Јован Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божје“, *Беседа* 6, 2004, стр. 39.

²⁹ А. Шмеман, *Православље на Западу*, превод са енглеског: Матеј Арсенијевић, Светигора, Цетиње 1997, стр. 113.

³⁰ На наведеном месту „секуларизована свест“ означава свест хришћана који живе подвојеним животом, при чему је литургијски живот потпуно одвојен од „професионалног“. Појам „секуларизација“, иначе, има више различитих значења, а два основна су правно и културолошко. Прво значење је утемељено преласком црквеног власништва у световно, посебно актуелизовано после Француске буржоаске револуције, док је друго везано за касније доба и означава „ослобађање“ културног живота од црквеног утицаја. Сравни: Rosino Gibellini, *Teologija dvadesetoga stoljeća*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1999, стр. 121. У великој мери се може поставити питање колико је секуларизација узрокована хришћанством, пре свега западним. Том темом се бавио Фридрих Гогартен, указујући на веру као оправдање, секуларизацију света који је створен и човекове одговорности за свет као три темеља секуларизације. У тој равни Гогартен сматра да секуларизација није

ква опасност указује на то да је у савременом свету обликованом западним начином мишљења (који је са једне стране прожет индивидуализмом као доктринарним приступом човеку, свету и животу, а са друге крајњом објективизацијом), Црква директно призвана да открије егзистенцијалну истину о човеку у контексту његове личносне особености у заједници са Христом.³¹ Она у оквирима савременог друштва треба непрекидно да сведочи Васкрслог Христа и да „индивидуоцентрична и објективизована бића“ преображава и доводи у јединство личног живота и заједнице,³² што је истовремено и једини начин очувања сопствене, аутентичне црквене свести. У свету у коме је вера *de facto* (али и *de jure*) „приватна ствар“ појединца, а Црква вештачки одвојена од друштва, то је често веома тежак задатак.³³

Проблем односа Цркве према феномену потрошачког друштва не треба да буде првенствено на равни корпуса друштвено–политичких наука, већ пре свега на равни еванђелског сведочења и духовног препорода човека, с обзиром да је то једини начин за образовање и очување аутентичне хришћанске свести.³⁴ У том погледу пред Црквом стоји озбиљан задатак да покаже својеврсну „вредносну алтернативу“ савременом човеку, указивањем на литургијски начин постојања који излази ван оквира пословних односа и статистичких бројки.³⁵ Потпуно је јасно да уместо визије савремене економије на чијем су челу олигархијске структуре Црква треба да инсистира на заједници љубави слободних, одговорних и остварених личности.³⁶

нешто туђе или супротно хришћанству, већ је реч о упоредном развоју човекове одговорности према свету и његовог осамостаљења у односу на свет, што је покренуто из хришћанства. Он закључује да је секуларизација хришћанска појава, али да је проблем у чињеници да се она извитоперила и одвојила од изворног начела, поставши самодовољни индивидуализам и погрешна секуларизација у виду секуларизације вере – дехристијанизације. У том погледу, извитоперени вид секуларизације назива секуларизмом. Видети детаљну анализу овог става у: Исто, 128–133. Харви Кокс реципира ове ставове, уз закључак да је „савремени човек постао космополита, свет његовим градом, а град се раширио да те мере да укључује свет. Процес у коме се то догодила назива се секуларизација“. Кокс, са друге стране, повезује израз секуларизација са урбанизацијом, при чему „урбанизација означава организацију живота у заједници у којој преовладавају различитост и удаљавање од традиција...“ Наведено према: Исто, 138–139. Јохан Мец такође држи до става о позитивном вредновању секуларизације, наводећи је као изворно хришћански догађај, при чему као историјски задатак хришћанске теологије гледа проналажење пута између крајње приватизације (у којој се губи јавна и друштвена димензија вере) и потпуне секуларизације (у којој се губи разлика између секуларизације и секуларизма). Видети: Исто, 147–149. Урлих фон Балтазар оштро пориче да је библијско виђење Бога одговорно за ток секуларизације, али да тај ток треба позитивно вредновати јер пружа нове шансе хришћанству. Наведено према: Исто, 147. Постоје приступи у којима се на процес секуларизације гледа у смислу да су дужности према Богу и Цркви замењене дужностима према домовини, породици, установама. Видети: Лука Томашевић, *Црква пред изазовом глобализације*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2007, стр. 25.

³¹ Христо Јанарас, *Истина и јединство Цркве*, Беседа, Нови Сад 2004, стр. 80.

³² Исто, 81.

³³ Р. Биговић, „Улога Цркве у савременој цивилизацији“, нав. дело, стр. 307. – У том контексту, као посебну тешкоћу аутор наводи чињеницу да се вера често перципира као „лично интелектуално убеђење, индивидуални морал, индивидуално учешће у обреду, индивидуално спасење“.

³⁴ А. Јанулатос, *Глобализам и православље*, Хришћански културни центар, Београд 2002, стр. 216–217.

³⁵ Demetrios Trakatellis, „Suggestions for our theological task, today and tomorrow“, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 25/3, 1981, стр. 189.

³⁶ А. Јанулатос, нав. дело, стр. 218.

Упоредо са формирањем и сведочењем вредносне алтернативе савременом човеку и његовом приступу живота данашњице, Црква мора да води рачуна и о повратном утицају исте те околине на деградацију аутентичне хришћанске свести. С обзиром на ниво секуларизације свести савремених хришћана, то представља огроман проблем па се често дешава да неке црквене заједнице уместо да сведоче васкршњи етос преображења бивају увучене у овосветска мерила и типично потрошачки начин постојања.³⁷ У том случају, Црква се прилагођава свету на типично конформистички и либералан начин, уместо да тај исти свет преображава.³⁸ Заборавља се и чињеница да је Црква у социјалном погледу дужна да на процес глобализације гледа пре свега из перспективе сиромашних, а не моћних,³⁹ што треба да буде један од одговора на феномен потрошачке цивилизације, мада никако није једини. Супротна стремљења представљају најтужнију могућу инверзију послања Цркве у овом свету.

Закључак

Утицај глобалног конзумеризма на црквену свест је огроман. Сама срж потрошачког друштва је прожета индивидуалистичким духом што је директна спона са претходним историјским епохама у погледу девијације црквене свести и функционалне постојаности црквене структуре. Тај утицај се стога може посматрати као нови вид индивидуалистичких застрахења инспирисаних отвореним хедонизмом, с обзиром да се хришћани посредно стављају у улогу људи са „духовним потребама“ које треба да се задовоље индивидуално и независно.

Додатни проблем, међутим, у великој мери лежи и у чињеници да потрошачко друштво не жели да супституише духовну сферу живота, већ да је преобликује према својој глобално прихваћеној структури. Хришћани на тај начин бивају принуђени да воде двојни живот, а Црква се почиње посматрати као својеврсна институција духовног карактера. То је разлог замирања етоса преображења у свести савремених хришћана, који најчешће иду ка крајњем конформизму када је феномен потрошачког друштва у питању.

Преко утицаја на црквену свест, глобални конзумеризам утиче и на замирање активних литургијских служби, пре свега лаоса, који са једне стране бива још више пасивизиран у контексту својих аутентичних функција, док са друге тражи права која му не припадају, што је особито изражено у дијаспори. Презвитерска служба се такође деградира и у пракси своди се на духовни парохијски сервис у типично потрошачком погледу.

Утицај потрошачког друштва кроз стварање посебног потрошачког менталитета је видљив у свим порам друштвеног живота, али и у животу Цркве. Кључ за

³⁷ То је велика замка потрошачког друштва, на коју често наводе и неки социолози, говорећи о томе да религије у глобализованом свету треба такође да се такмиче на „духовном тржишту“, како би привукли „клијентелу“, пројектујући на духовни живот економску разлику између монополистичке и плуралистичке ситуације. Видети: Sergio Bernal Restrepo, „The Social And Cultural Dimensions Of Globalisation“, *The Social Dimensions Of Globalisation*, Pontificiae Academiae Scientiarum Socialium, Vatican City, 2000, стр. 68.

³⁸ Р. Биговић, „Секуларизована религиозност нашег времена“, нав. дело, стр. 188.

³⁹ S. B. Restrepo, нав. дело, стр. 73.

решење овог проблема јесте у подизању подвижничко–литургијске свести савремених хришћана, а пре свега у личном сведочењу и афирмацији критичког односа према свету. С тим у вези, одговор на проблем некритичког конформизма према потрошачком друштву и идеологији профита који је присутан код већине савремених хришћана не треба тражити у етосу радикалног изолационизма, већ у етосу подвижништва, преображења личних односа и пожртвованости за другог.

THE INFLUENCE OF THE CONSUMER SOCIETY ON THE RELIGIOUS CONSCIOUSNESS OF CONTEMPORARY CHRISTIANS

Oliver Subotić,
*Centre for study and use of modern
technologies of the Archbishopric
Belgrade and Karlovac*

Summary: *The author explores the impact of the consumer society, as a global phenomenon, on the liturgical consciousness of contemporary Christians, bringing it into connection with the centuries–old individualistic aspirations and deviations, while pointing to specific features of consumerism as such and the consequences of uncritical attitude towards it when it comes to the life of the Church.*

Key words: *Consumerism, consumer society, the ascetic–liturgical consciousness, individualism, spiritual schizophrenia, conformity, value alternative, authentic features, the structure of the Church.*

ЦИБОРИЈУМ – ПОРЕКЛО, ИСТОРИЈА И ТИПОЛОГИЈА ОБЛИКА

арх. Димитрије
Љ. Маринковић

Ајсџракић: У древним цивилизацијама за божанства се сматрало да се налазе на њиховим иконостасима; у грчко-римском свету циборијуми су имали функцију иконостаса онако што надкриљују. Против уметничких делатности подстикнути признањем хришћанства од стране цара Константина у IV веку није био лишен античког наслеђа и иконостаса. У том и таквом свету, проналази се и место хришћанског циборијума. У овом чланку аутор украјко разматра порекло, историју и место циборијума у црквеној архитектури.

Кључне речи: циборијум, Црква, црквена уметност, црквени мобилијар, црквена архитектура

Порекло речи

Назив *циборијум* (лат. **ciborium**) одговара грчком **χιβώριον**, **πυργος**, а на латинском се још помиње као *turis*, *arca* итд. О етимологији речи **χιβώριον** дата су различита мишљења. Постоји вероватноћа да је реч **χιβώριον** настала од јеврејске речи **keber** или сиријске **kēborā** што значи гроб. По мишљењу Псевдо Софронија, киворион симболизује лађу (ковчег) Нојеву, а по Герману Цариградском симболизује небо.¹

Оба назива, *ciborium* и **χιβώριον**, срећу се тек у хришћанској литератури. С друге стране, постоје аутори који сматрају да је етимолошко порекло ове речи крајње нејасно и тиме недоступно разјашњењу.²

У неким случајевима реч циборијум, **χιβώριον** или **Киворј**, схвата се исто као и дарохранилница, одн. као ковчег у коме се чувају честице за причешћивање болесника и Св. Агнец за Литургију пређеосвећених дарова.³

¹ М. Томасовић, *Хришћански храм*, Богословље бр. 34, Београд 1990. 117.

² Reallexikon für antike und christentum, Herausgegeben von T. Klauser, Band I, Stuttgart 1955. стр. 68–70.; Reallexikon zur byzantinischen kunst, Herausgegeben von K. Wessel unter mitwirkung von M. Restle, Lieferung 7, Stuttgart 1965. 1056.

³ С. Петковић, *Речник црквенословенског језика*, Сремски Карловци, 1935. стр. 96.; *Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva i uvod u ikonologiju Radovana Ivančevića*, Uredio A. Badurina, Zagreb 1985. 181.

Порекло облика и функције

Још у древном Египту постојале су надстрешнице владарских трона. О томе сведоче ликовне представе са појединих египатских рељефа или папируса. Овакав балдахин вероватно је произашао из праксе египатских владара да приликом посматрања извесних церемонија или ратних битака изнад седишта постоји заштитни кров шаторастог облика, који осим практичне сврхе заштите од сунца и климатских непогода, истовремено наглашава и представу о значају владавине египатског суверена.

Слично египатској, у вавилонској цивилизацији божанстава су се такође замишљала на престолима испод циборијума.

Престони циборијуми са калотастом конструкцијом изнад трона божанстава постоје и у етрурској цивилизацији. Горње конструкције у облику калоте потпуно замењују шатораста облик, одн. праоблик балдахина.⁴

У зидном помпејском сликарству античког Рима проналази се пример циборијума као мали моноптерос са горњом конструкцијом у облику купе са решеткама.⁵ Такви циборијуми су надкривали статуе богова и царева, а у касној антици чак и статуе високих службеника.⁶

Итерколумније циборијума су у касноантичко време биле затворене завесама, са циљем више да повећају допадљивост изгледа а мање да затворе простор. Осим завеса, за њихово затварање коришћене су и решетке.

Циборијуми грчко–римског света једнозначно истичу трон, слику и симбол који се налазе испод њега, док би циборијуми који се уздижу изнад паганских олтара, гробова, саркофага и бунара морали да се повежу са неким сасвим другим другим мотивом. Попут практичне намене претходних цивилизација, и овде се претпоставља да је један од разлога такође заштита од сунца, ветра и невремена.⁷

Функција

Суштинска улога циборијума је глорификација садржаја који надкриљује или затвара.⁸ Сасвим је извесно да се никада не подиже због њега самог, већ увек као секундарни одн. пратећи елемент који надкриљује трон, олтар, гроб, иконе и сл.⁹ Од египатског балдахина, вавилонски, етрурски, антички и хришћански циборијум се разликује у својој непокретливости и чвршћем материјалу од кога се прави, премда је њихова функција у потпуности истоветна.¹⁰

⁴ Reallexikon für antike und christentum, 68–70.

⁵ Reallexikon für antike und christentum, 75–78.

⁶ Reallexikon zur byzantinischen kunst, 1057–1058.

⁷ Reallexikon für antike und christentum, 78.

⁸ Illustrated dictionary of historic architecture, Edited by C. M. Harris, New York 2000. 115.

⁹ Sturgis' illustrated dictionary of architecture and building, An Unabridged Reprint of the 1901–2 Edition, R. Sturgis et al. Vol. I, A–E, New York 1989. 602–603.

¹⁰ Reallexikon zur byzantinischen kunst, 1055.

Хришћански циборијуми

Процват уметничких делатности подстакнут признавањем хришћанства од стране цара Константина у IV столећу није био лишен античког наслеђа и утицаја. Просторно решење базилика профаног карактера у ранохришћанском периоду преузето је из антике, и са супротним, сакралним карактером, наменски је модификовано манифестацији нове вере. У том и таквом светлу, проналази се и место хришћанског циборијума. Његови непосредни претходници су оријентални балдахин и античка едикула.¹¹ Идеја надграђивања трона или светиње није нова, већ је преузета из минулих цивилизација и прилагођена хришћанском култу који се још утемељивао и обликовао.

Циборијуми су се у хришћанству користили за различите намене. На пример као:

- Престони циборијуми;
- Циборијуми над олтарском трпезом;
- Циборијуми на гробовима и спомен-местима;
- Циборијуми изнад амвона;
- Циборијуми изнад писцина;
- Циборијуми изнад моштију светаца;
- Циборијум као оквир најпоштованијих икона;
- Циборијуми над бунарима;
- Празни циборијуми.

Око царских престола стајао је циборијум на четири стуба међусобно повезаних луцима на којима је са унутрашње стране најчешће почивала калота. Калота циборијума обично се означава и тумачи одсечком одн. одразом небеског свода. Било је такође престоних циборијума који су са задње стране били потпуно затворени¹². У средњовизантијско време наилази се на ликовне представе примера престоних циборијума. На једној минијатури у париском *Грегорију*, цар Теодосије стоји испред трона са циборијумом. На његовим стубовима су глобуси, преко којих орлови придржавају калоту.¹³

Према узору земаљског владарског трона, и трон Божији или Христов такође се опрема циборијумом. Јеванђелисти и други библијски аутори радо се приказују у трону, али не испод слободностојећег циборијума већ у ниши са два стуба и полукалотом. Постоје записи о изгледу епископског циборијума и у VI веку, а уколико је његов трон био наслоњен уз зид апсиде, што би најчешће био случај, онда он није морао да се уреди као прави циборијум. Морало се задовољити са кровом на два стуба.¹⁴ Дакле, осим симболичког истицања, ништа мање битан није разлог његовог постављања и декоративно уобличавање трона.

¹¹ Ј. Максимовић, *Кошорски цибориј из XIV века и камена илацика суседних области*, Београд 1961. 30.

¹² Према писаним изворима, циборијум из крстионице православних у Равени је са задње стране био затворен. Међутим, постоје мишљења која тврде да није у питању циборијум већ екседра. Reallexikon zur byzantinischen kunst, 1056; Reallexikon für antike und christentum, 70.

¹³ Reallexikon für antike und christentum, 71.

¹⁴ Reallexikon zur byzantinischen kunst, 1057.

За рано хришћанство олтар представља Христов гроб, те је потпуно јасан разлог зашто се опремао циборијумом. Најраније сведочанство постоји за Латеранску базилику, дакле већ за време цара Константина, који је за ту цркву обезбедио сребрни *fastigium*.¹⁵

Други ранохришћански циборијуми изнад олтарске мензе одн. часне трпезе описани у раним изворима везани су за цркве Свете Софије у Цариграду,¹⁶ Урсиану у Равени, Светог Ђорђа у Солуну,¹⁷...

Најстарији остаци гробног хришћанског циборијума пронађени су у централној Сирији. Они су били сачињени од четири стуба који су носили пирамидалан кров. Претпоставка је и да је над Христовим гробом у Јерусалиму у време цара Константина такође био постављен циборијум. О томе сведоче минијатуре јеванђелских рукописа где се проналази и уочава поједностављен приказ Христовог гроба у форми циборијума са бочним решеткама. Оловни медаљони приказују да је изнад гроба римског мученика Лаврентија постојао циборијум у форми четири стуба са архитравом и унутрашњом куполом. Према писаним изворима, у базилици Светог Димитрија у Солуну првобитни сребрни циборијум над спомен-гробом Светог Димитрија је изгорео, да би се убрзо направио нови метални шестоугаони циборијум.¹⁸

Хришћански циборијуми изнад амвона и писцине само су бочни огранци еволуције циборијума, који су, дакле, пратили развојни пут хришћанске симболике: глорификација Јеванђеља као носиоца инспирисане речи Божије у једном, и освештане воде испуњене божанским Духом у другом примеру.

Они пак изнад гробова и бунара припадају неком другом контексту, можда изворном мотиву заштите од сунца, ветра и кише.

Типологија циборијума

Општи критеријуми за типологију циборијума су:

1. по материјалу, и
2. по форми.

¹⁵ Reallexikon für antike und christentum, 72.; Reallexikon zur byzantinischen kunst, стр. 1058.; F. Cabrol, L. Leclercque, *Dictionnaire d'archeologie chretienne et de liturgie*, Tome troisième 2ème partie, Paris 1914. 1591–1594.

¹⁶ F. Cabrol, L. Leclercque, нав. дело, 1604; Reallexikon zur byzantinischen kunst, 1058; Α. ΟΡΛΑΝΔΟΥ, Η ΕΥΧΟΣΤΕΓΟΣ ΠΑΛΑΙΟΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΤΗΣ ΜΕΣΟΓΕΙΑΚΗΣ ΛΕΚΑΝΗΣ, ΤΟΜΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟΣ, ΑΘΗΝΑΙ 1954, 476.

¹⁷ Reallexikon zur byzantinischen kunst 1058.; F. Cabrol, L. Leclercq, нав. дело, 1595; Α. ΟΡΛΑΝΔΟΥ, нав. дело, 479.

¹⁸ F. Cabrol, L. Leclercque, нав. дело, 1595; Ф. Баришић, *Чуда Димитрија солунског као историјски извори*, Београд, 1953. 40–41.; D. I. Pallas, *Le ciborium hexagonal de Saint-Demetrios de Thessalonique*, Зограф 10, Београд 1979. 44–58.

Извори

О материјалу, облику и садржају који хришћански циборијуми надкриљују сведоче нам:

- комплетно сачувани примерци циборијума,
- неколики археолошки налази сачуваних и откривених фрагмената,
- писани извори,
- зидне ликовне представе у мозаику или фреско–сликарству, и
- ликовне представе минијатурног сликарства.

Примерци комплетно сачуваних циборијума дозвољавају најверодостојнији увид у материјал од кога су рађени, облик и садржај који надкривају.

Археолошки налази идентификованих појединих фрагмената циборијума откривају врсту материјала, мање су поуздани у реконструкцији форме, а најмање откривају садржај који су надкривали.

Писани извори су могли да буду писани пером савременика као и посредно, на основу чујства или сећања, што не може увек да се сматра поузданим. Идеалне реконструкције таквих циборијума су најтачније у дефинисању материјала и надкривеног садржаја, мање су поуздане у откривању детаља форме, а најтеже је реконструисати тачне форме и декоративни систем.

Зидне ликовне представе у мозаику или фреско сликарству, као и минијатурно сликарство најмање је поуздан извор о веродостојности циборијума, посебно ако се узме у обзир да су се многе иконографске схеме преузимале дословно. Најмање ће се погрешити уколико се представе циборијума на зидовима храмова и на минијатурама рукописа прихвате пре као успомене на старе формуле него као одблесак савремених типова.

1. Материјал

На основу писаних извора познато је да су се у ранохришћанском периоду радили циборијуми од метала, понекад у бронзи, чешће од сребра, ређе од злата. Помињање металних циборијума, посебно од племенитих метала, свакако подразумева да су од метала биле само облоге одн. декоративне апликације, док су геометријски конструктивни елементи форме циборијума углавном били од неког другог чвршћег и јефтинијег материјала. Такође, на основу писаних извора зна се да су постојали ретки примери дрвених циборијума који су услед неке непогоде, дотрајалости или пак веће платежне моћи дародавца најчешће замењивани металним или каменим.¹⁹

Највећи број сачуваних комплетних предроманичких циборијума као и пронађених фрагмената сведочи да су се они од VII века најчешће радили од камена. Некада

¹⁹ F. Cabrol, L. Leclercque, нав. дело, 1604; *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Prepared at Dumbarton Oaks, New York – Oxford 1991. 460.

су се комплетно радили од једне, а каткад и од две врсте камена.²⁰ Има чак примера да су се украшавали и уметнутим стакленим апликацијама.²¹

Временом је слабила платежна моћ дародаваца, камен је био јефтинији, и исто-временно због своје тежине, смањивала се могућност пљачкања и одношења скупocenих метала којима су циборијуми до тог периода били облагани. У писаним изворима налазе се помени да је камена декорација тежила да имитира финоћу рада у металу, посебно у сребру. Само су се у изузетно ретким случајевима користиле сребрне апликације. Безначајно малом и све ређом употребом сребра, као и уметничким занатским радовима без посебне оригиналности, последње подражавање сјаја циборијума из Константиновог периода у неколико примера учињено је у IX веку у доба Карла Великог.²²

2. Форма

Основна форма сваког циборијума састављена је из:

- стубова и
- горње конструкције.

Уоквиравање доњег садржаја стубовима у основи је:

- квадратно,
- најређе кружно,
- правоугаono или
- полигонално.

Број стубова је:

- најчешће 4,
- највише 8 стубова,
- а најређе 3 стуба.²³

Стубови који су подупирали горњу конструкцију у већини примера имали су базис састављен од торуса и плинте, ређе ослоњених на горњу површину олтарске мензе,²⁴ а најчешће су се преко базе непосредно ослањали на једностепени или вишестепени стилобат. Торзо стуба је најчешће могао да буде:

- целом дужином потпуно глатак,
- целом дужином прекривен рељефима,
- целом дужином канелован,
- целом дужином тордиран, или
- у доњем делу канелован а у горњем тордиран.

²⁰ F. Cabrol, L. Leclercq, нав. дело, 1607; The Oxford Dictionary of Byzantium, 462.

²¹ The Oxford Dictionary of Byzantium, 462.

²² F. Cabrol, L. Leclercq, нав. дело, 1605–1608.

²³ Reallexikon zur byzantinischen kunst, 1056; J. Stevens Curl, A Dictionary of Architecture, Oxford 2000. 149.

²⁴ F. Cabrol, L. Leclercq, нав. дело, 1591–1592.

Стубови су повезани:

1. архитравима или
2. луцима, који могу да буду
3. полукружни или
4. сегментни.

Унутрашња конструкција је:

- најчешће калота
- полуобличасти свод, и
- крстасти свод.

Горња конструкција може да буде:

1. равна,
2. пирамидална,
3. четворострана,
4. полигонална,
5. полуобличаста или
6. калотаста.

Унутрашња калота, или у сасвим ретким случајевима крстасти свод,²⁵ може споља да буде видљива. У највећем броју примера, вертикално је затворена равним површинама, најчешће прекривеним орнаментима, затим забатима, а одозго прекривена пирамидалним, купастим или шаторастим формама. Није редак случај да је габарит волумена који покрива циборијум ужи од коцкастог постоља на коме тај елеменат почива.²⁶

Под утицајем антике, ранохришћански циборијуми су имали развијену скулптуралну декорацију. На основу писаних извора сазнаје се да су постојали циборијуми са врло дубоким рељефима, чак и са пластиком развијеном до размера слободностојећих фигура.²⁷

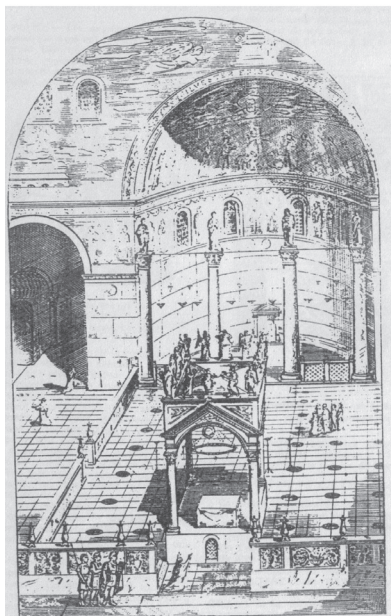
IV–VI век: Белешке о првим хришћанским циборијумима сачувале су сећање на један од најстаријих и најупечатљивијих олтарских циборијума IV века, дар цара Константина за латеранску базилику. Тај циборијум је имао основу квадрата на чијим рубовима су се налазили стубови који су носили сегментне лукове. Горња конструкција се одозго завршавала равно, а свуда околу по ободу налазиле су се антропоморфне фигуре анђела, апостола, а на темену предњег и задњег тимпанона фигура Христа на трону²⁸ (сл. 1.).

²⁵ Reallexikon zur byzantinischen kunst, 105.

²⁶ Reallexikon zur byzantinischen kunst, 1056.

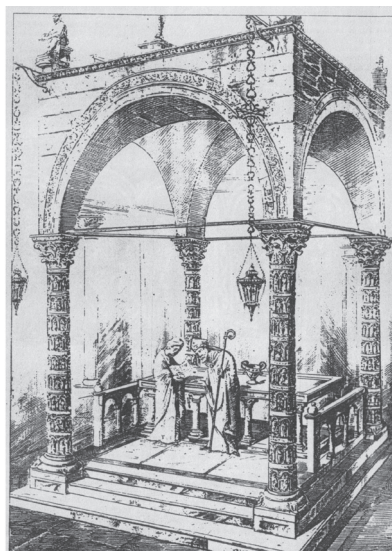
²⁷ Reallexikon zur byzantinischen kunst, 1056.; F. Cabrol, L. Leclercque, нав. дело, 1594.

²⁸ F. Cabrol, L. Leclercque, нав. дело, 1592–1594.



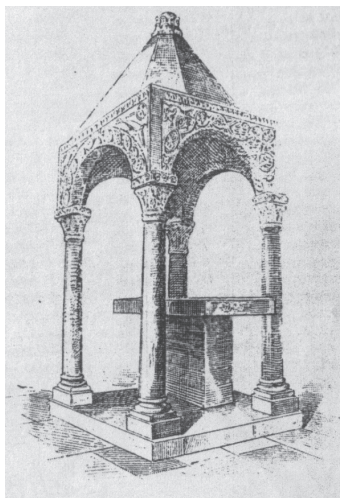
Сл. 1. Циборијум у Латеранској базилици, IV век

Репрезентативан ранохришћански пример квадратног циборијума са аркадама и равним кровом је онај из цркве Светог Марка у Венецији из VI века (сл. 2.).

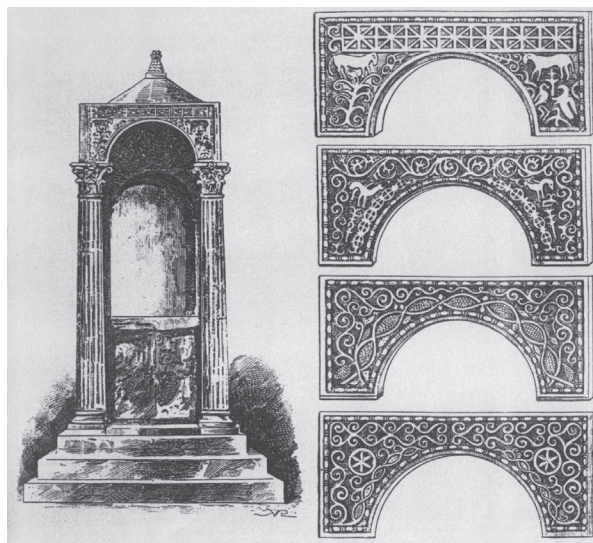


Сл. 2. Циборијум у цркви Светог Марка у Венецији, VI век

У прероманском раздобљу од IX до XII века, када долази до потпуног преуобличавања касноантичких форми и декорације, раде се циборијуми сасвим једноставних форми. Постоји тумачење да су на хришћанском Истоку били заступљенији циборијуми са равном горњом конструкцијом која почива на луцима, док је на Западу преовладавао тип са горњом конструкцијом у облику четворостране или полигоналне пирамиде²⁹ (сл. 3 и 4.).



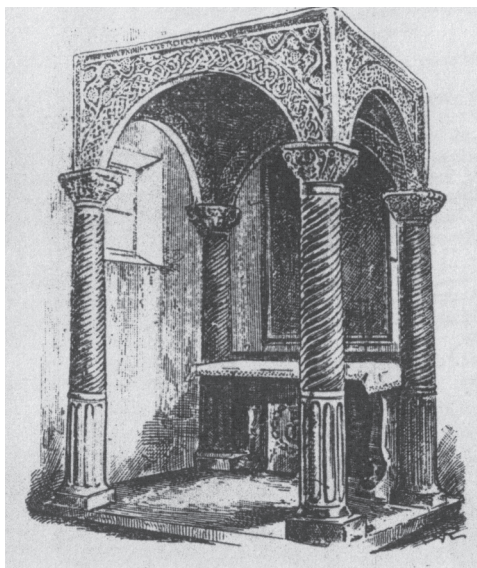
Сл. 3. Циборијум из Saint Prospero у Перуђи, IX век



Сл. 4. Циборијум из Болзена, IX век

²⁹ Ј. Максимовић, нав. дело, 30.

У Кахрие-цамији у Цариграду сачувани су фрагменти надгробног споменика Михаила Торника, Андрониковог брата за који се може рећи да је нека врста надгробног циборијума са аркадама чији је општи изглед донекле одговарао равенском циборијуму из IX века из San Apollinare in Classe (сл. 5.)



Сл. 5. Циборијум из Saint Apollinaire in Classe у Равени, IX век

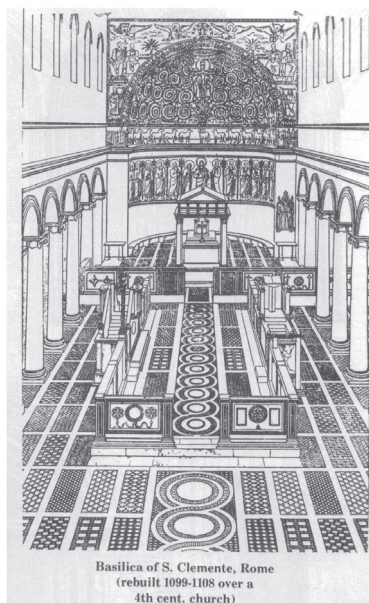
Почетком XII и током XIII века, у романици, појављује се већи број варијанти. Облици и конструкција циборијума постепено се усложњава. У XII веку појављују се циборијуми са једним регистром колонета изнад архитрава.³⁰ Тај регистар је најпре и најрадије покривен двоводним кровом. Репрезентативан пример из тог периода је олтарски циборијум из базилике Светог Климента у Риму (сл. 6.).

Током XIII века долази до развијања овог типа. Појављују се циборијуми са два, чак и три регистра колонета, који се обично на врху завршавају лантерном. На таквим циборијумима, сада већ са свим стилским одликама романике, колонете су удвајају, мали капители добијају облике средњовековних визија, архитрави и остале слободне површине се прекривају богатом романичком орнаментиком, уводе се и умножавају фигуре светаца, анђела и тд.³¹ Један од најрепрезентативнијих примера овог типа је циборијум из цркве Светог Николе у Барију из 1233. године који изнад архитрава има два регистра колонета са лантерном на врху, рад Ансерама из Транија.³²

³⁰ На подручју средње и јужне Италије налази се читав низ истих или сличних примера оваквог циборијума, погледати код Ј. Максимовић, нав. дело, 33.

³¹ Исто, 33–34.

³² Исто, 34–35.



Сл. 6. Циборијум у базилици Светог Климента у Риму, XII век

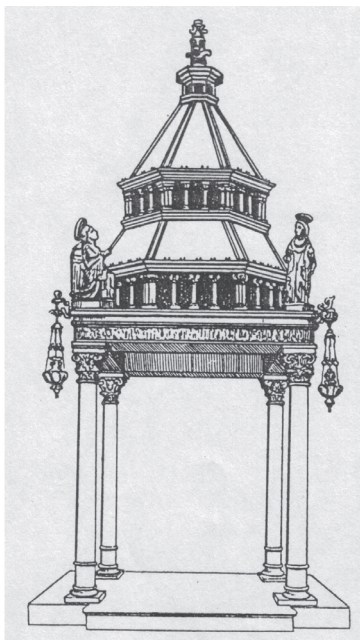
На подручју Балканског полуострва највећи број олтарских циборијума је због близине утицаја уметничких струјања са Апенина настајао у Далмацији и јужном Приморју. Данас се зна, било по фрагментима било по сачуваним целим споменицима, за постојање олтарских циборијума из Пореча, Пуле, Раба, Задра, Трогира, Сплита, Ластова, Корчуле, Котора и Улциња. Богатији и значајнији центри изграђивали су веће и богатије циборијуме, а они мањи скромнијих димензија и једноставне, често сасвим сведене декорације. На овом подручју је утврђена појава олтарских циборијума мало пре IX века, највише их је било у периоду од IX до XI века.³³

Преклапањем краја романике и почетка готике у XIV веку, у тзв. романо–готском стилу, на подручју Балкана сачувани су олтарски циборијуми из трогирске (сл. 7.) и которске катедрале (сл. 8.), као посебно репрезентативни примери циборијума са два регистра колонета и лантерном на врху.

Непроналажење аутентичних олтарских циборијума или њихових фрагмената из позног средњег века у православним храмовима упућује на претпоставку да они тада више нису били у употреби као саставни део црквеног мобилијара. Пишући *Књиџа о храму*, малу по обиму али језгровиту по садржају, познати и утицајни епископ из XV века Свети Симеон Солунски, у оквиру актуелног литургијског намештаја нигде не помиње циборијум.³⁴ Такође, археолошки резултати истраживања олтарских простора не проналазе

³³ Исто, 37–38.

³⁴ Свети Симеон Солунски, *Књиџа о храму*, прев. са црквенословенског Слободан Продић, Сремски Карловци 1996. 14–19.



Сл. 7. Циборијум из трогирске катедрале, мајстор Мавра, XIV век



Сл. 8. Циборијум из которске катедрале, XIV век

њихове остатке. Готово безрезервно, то наводи на несумњиву помисао да се тада у литургијској пракси олтарски циборијуми више не користе. У православним храмовима, из тог периода па на даље, бројне су представе циборијума на фрескама, посебно у олтарским сценама *Причешћа апостола* где најчешће надкриљују престо испред кога Христос апостолима дели хлеб и вино, дакле овакве представе циборијума свакако су пре успомене на старе формуле него одблесак евентуалних савремених типова. Према досадашњим расположивим сазнањима, разлог ишчезавања олтарских циборијума из литургијске праксе средњег века остаје недокучив.

Разилажење Источне и Западне Цркве, посебно после велике схизме 1054. године, постепено је стварало све упадљивије различитости у церемонијалу богослужбеног култа, што је по природи ствари подстакло и другачији развој и организацију црквеног простора. Разграничење простора олтара од наоса првобитно ниским преградама у висини парапета, у православним црквама временом је еволуирало до његовог потпуног затварања, а на Западу до потпуног отварања. И на једној и на другој страни олтарски циборијуми су временом искључени из литургијске праксе. Готово далеко од наслућивања, на сасвим другом месту у олтару црква на Западу, табернакл је могао да буде врста успомене на олтарски циборијум, сада свакако у потпуно другој функцији. Ипак, интересовање за циборијуме није потпуно замрло у ренесанси, посебно у бароку, када је Римокатоличка Црква, подстакнута верским реформама, оживљавала интересовање за рано хришћанство. У складу са тим, црквена уметност ренесансе и барока налазила је надахнуће у ранохришћанској архитектури и елементима ранохришћанског црквеног мобилијара. Врхунац барокног интересовања за ранохришћанске циборијуме огледа се у подизању монументалног бронзаног олтарског циборијума изнад гроба Светог Петра у истоименој базилици у Риму, чиме је глорификована идеја мучеништва као средишња истина хришћанске вере на Западу. Кардинал Берберини поверио је његову израду 1625. године Ђианлоренцу Бернинију. Овај славни циборијум касније је подстакао израду сличних циборијума широм Европе, а њихова намена временом постаје многострука. Користе се углавном као реликвијарне конструкције, као и за потребе фунералних свечаности. Набујале декорације, потоњи циборијуми су Бернинијево решење користили само као полазно конструктивно и идејно решење, али је временом оно допуњавано и ширено новим програмским елементима. Основно значење старе форме у хришћанству, микрокосмички симбол неба и храма Новог Јерусалима, божанске заштите и благодати, остало је неизмењено.³⁵

³⁵ Е. Baldwin Smith, *Architectural Symbolism of Imperial Rome and the Middle Ages*, Princeton, New Jersey 1956, (repr. New York 1978) 197–198; Мирослав Тимотијевић, *Трон за кивот са мошћима светіої Теодора Тирона у манастиру Ново Хойово – йорекло облика и значење*, Грађа за проучавање споменика културе Војводине, XX, Нови Сад 1999. 129.

Литература:

- F. Cabrol, L. Leclercque, *Dictionaire d'archeologie chretienne et de liturgie*, Tome troisieme 2eme partie, Paris 1914. 1588–1612.
- Сава Петковић, *Речник црквенословенског језика*, Сремски Карловци, 1935. 96.
- Reallexikon für antike und christentum, Herausgegeben von Theodor Klauser, Band I, Stuttgart 1950. 1150–1153.
- Фрањо Баришић, *Чуда Димитрија солунског као историјски извори*, Београд, 1953. 39–40.
- Α. ΟΡΛΑΝΔΟΥ, Η ΞΥΛΟΣΤΕΓΟΣ ΠΑΛΑΙΟΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΤΗΣ ΜΕΣΟΓΕΙΑΚΗΣ ΛΕΚΑΝΗΣ, ΤΟΜΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟΣ, ΑΘΗΝΑΙ 1954, 476.
- Reallexikon für antike und christentum, Herausgegeben von Theodor Klauser, Lieferung 17, Stuttgart 1955. 68–86.
- E. Baldwin Smith, *Architectural Symbolism of Imperial Rome and the Middle Ages*, Princeton, New Jersey 1956, (repr. New York 1978) 111–165.
- Јованка Максимовић, *Которски цибориј из XIV века и камена пластика суседних области*, Београд 1961. 30–48.
- Reallexikon zur byzantinischen kunst, Herausgegeben von Klaus Wessel unter mitwirkung von Marcell Restle, Lieferung 7, Stuttgart 1965. 1055–1065.
- Dimitrios I. Pallas, *Le ciborium hexagonal de Saint-Demetrios de Thessalonique*, Зорграф 10, Београд 1979. 44–58.
- Anđelko Badurina (ur.), *Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva i Uvod u ikonologiju Radovana Ivančevića*, Zagreb 1985. 180–181.
- Sturgis' illustrated dictionary of architecture and building, An Unabridged Reprint of the 1901–2 Edition, Russell Sturgis et al. Vol. I, A–E, New York 1989. 188, 602–603.
- Alexander P. Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Dumbarton Oaks, New York – Oxford 1991. 462.
- Свети Симеон Солунски, *Књига о храму*, прев. са црквенословенског Слободан Продић, Сремски Карловци 1996. 14–19.
- Мирослав Тимотијевић, *Трон за кивот са моштима светог Теодора Тирона у манастиру Ново Хоново – порекло облика и значење*, Грађа за проучавање споменика културе Војводине, XX, Нови Сад 1999. 123–138.
- E. Cyril M. Harris, *Illustrated dictionary of historic architecture*, New York 2000. 41, 115.
- E. James Stevens Curl, *A Dictionary of Architecture*, Oxford 2000. 50, 149.
- Мирко Томасовић, *Хришћански храм*, Богословље бр. 1–2, Београд 1990. 109–123.

CIBORIUM: ITS ORIGIN, HISTORY AND TYPOLOGY OF ITS FORMS

Dimitrije Marinković

***Summary:** In ancient civilizations, it was considered that the deities reside on the thrones under the ciborium. The flourish of art activities, inspired with the recognition of Christianity by emperor Constantine in the 4th century, was not devoid of antique heritage and influence. In the light of this, the place of Christian ciborium can be found. In this paper, author briefly discusses the origin, the history and the place of ciborium in church architecture.*

***Key words:** ciborium, Church, church art, church movables, church architecture*

ЈЕДНО РАЗМИШЉАЊЕ О ИКОНИ: ОНТОЛОГИЈА И ЕТИКА

Ирина Радосављевић
дигл. теолог и
теоретичар уметности

Апстракт: Овај текст представља једно крајко размишљање о онтолошким и етичким импликацијама православне иконографије надахнуто фра Анђеликовом фреском Светио Петра Мученика. Настојимо да покажемо да циљ иконографских представа није давање моралних поука и образаца понашања већ указивање на чињеницу да човек у заједници са Богом побеђује смрт. Сазнање о таквој реалности и могућности учешћа у њој истински надахњују човека на подвиг љубави и самоодрицања.

Кључне речи: онтологија, етика, икона, љубав, слобода, обожење

Изнад једног од улаза у цркву Светог Марка у Фиренци налази се фреска коју је у 15. веку насликао фра Анђелико и која представља римокатоличког светитеља Петра Мученика, доминиканског проповедника и инквизитора који се у Италији у 13. веку борио против катара. Петар Мученик је ту приказан са прстом принетим уснама, односно у покрету који представља позив на ћутање. Било да је то позив на ћутање онима који улазе у цркву (будући да се налази изнад врата), било да је позив јеретичима да утихну, интересантно је да сличних изображења нема у православном црквеном сликарству.

„У многим речима не бива без греха, али ко задржава усне своје разуман је“ (Приче 10, 9) и „Ко чува уста своја и језик свој, чува и душу своју од невоља“ (Приче 21, 23), упозорава премудри Соломон. И на Истоку су подвижници ценили ћутање као „мајку мудрих мисли“ (*Ошачник*, гл. 10) и „мајку молитве“ (*Лествица*, поука 11) и указивали на изобиље његових плодова. „О ћутање, сабеседовању с анђелима! О ћутање, сијање срца! О спокоју без свађе, породило свих добара, укрељење поста, уздо језика, уздржање стомака! О ћутање, свагдашњи саговорниче Христов, непрестани видиоче смрти и чувару неугасне светлости! Ко тебе непрестано чува, пева говорећи: Спремно је срце моје, Боже, спремно је срце моје, јер теби доликује хвала и слава у векове. Амин.“ (Свети Јефрем Сиријски, *О безбрижности и спокоју с ћутањем*, гл. 1). Ћутање није било само начин уклањања од греха већ и средство стицања и чувања благодати Божије, начин општења са анђелима и са самим Христом. Оно, за њих, није било пуко уздржавање од говора, већ „тајна будућег века“ (Свети Јефрем Сиријски). Ипак, ни један од отаца подвижника није на православним иконама приказан како позива на ћутање попут фра Анђеликовог Петра Мученика.

Позив на ћутање је указивање на одређени начин понашања као добар и користан и стога је један етички чин. Православна икона не нуди никакав облик понашања или неко морално начело, не намеће никакву етику у смислу одређених закона и правила. Светитељ на икони не показује како би требало да изгледамо или да се понашамо. Он не чини ништа, он једноставно на икони стоји, односно, *ѱостоји*. А у томе и јесте суштина православне иконе.

Од момента када угледа овај свет човек креће у сусрет смрти. Када успе да се суочи са чињеницом да је његова природа трулежна и да ће умрети, за њега постаје бесмислено да уређује овај живот разним правилима и законима. Зар и ово мало живота који ће ускоро нестати угушити и ограничавати? Морална начела губе сваки смисао. Човеку није основни проблем како (на који начин) живети, већ како живети заувек, како не умрети. Смрт обесмишљава све испуњавајући човека анксиозношћу јер, желећи да живи, он корача ка смрти. Зато светитељ на икони не поручује шта чинити – шта год чинио страдаћеш, јер је овај свет долина плача и страдање се не може избећи, шта год чинио умрећеш јер никаква врлина нити морално савршенство не избавља од смрти. Светитељ на икони поручује: *Боје ѱостао човек, да би човек ѱостао боје*.

Христос је, оваплотивши се, у својој Личности сјединио божанску и човечанску природу. У том „несливеном и неразделивом“ сједињењу Његово тело бива прожето божанским животом односно божанском енергијом, постајући тако за човека извор и место обожења тј. постајања богом по благодати. Учествујућу у Божанској Евхаристији човек се сједињује са Христом, постаје Тело Христово у коме обитава „пуноћа божанства телесно“ (Кол. 2, 9), постаје бог по благодати те кроз његово тело просијава божанска енергија. Иако све то човек предокуша већ овде и сада то је стварност будућег Века у коме ће се читава творевина преобразити у Тело Христово. Ту стварност настоји да прикаже православна икона. Она то чини својим специфичним ликовним језиком који је формирало вековно искуство Цркве. Пре свега, мислимо на светлост православне иконе која је слободна од натуралних закона оптике и која испуњава и прожима читаву икону. Та светлост која се слика јасним и оштрим потезима симболизује нестворену божанску енергију која творевини обезбеђује вечно постојање. Икона тако сведочи да је оно што обезбеђује живот вечни сједињење човека и читаве творевине са Богом у Христу, а не испуњење моралног закона. Христос је Спаситељ света, не зато што је понудио свету неко спасоносно морално учење него зато што је победио смрт, јер у Његовој личности твар живи вечно.

Дакле, оно што нам икона показује је, пре свега, да је човеку могуће да победи смрт и живи вечно и то божанским животом. Од тога нема ничег већег и ничег важнијег, ничег лепшег и ничег радоснијег. Та могућност је онај драгоцен бисер због кога човек продаје све што има не би ли дошао до њега. Сазнање те могућности ствара у човеку спремност на сваки подвиг и свако одрицање. Чињеница да га Бог љуби и да ће га љубити љубављу вечног разбуктава у њему жељу да већ сада и овде остварује стварност будућег Царства. Стога, иако икона не намеће никакав модел понашања, она поседује једну онтологију из које извире етика која се не заснива на „мораш“ већ на „хоћу“, хоћу да Божија воља постане моја воља, хоћу да се моје постојање оствари као љубав и слобода, хоћу да постојим на начин на који постоји Бог, хоћу да се овај свет преобрази и постоји вечно. И ту почиње подвиг, борба за ослобођење од ропства

својим страстима и жељама, од индивидуализма и егоизма, да би се човек што јаче и присније присајединио Христу и већ сада и овде окусио сладост будућег живота, живота у јединству свих и свега са Богом. Етика која извире из онтологије тако постаје један аскетски етос, један саможртвени и подвижнички начин постојања који „не тражи своје“ већ „све сноси, све верује, свему се нада, све трпи“.

Фра Анђеликов светитељ је, пре свега, лишен есхатолошке димензије. Његова светлост није нестворена божанска енергија већ обична, природна светлост која га оставља у границама историје, односно непреображеног и смртног. Будући да самом својом појавом не говори много (осим да је пострадао – ране и нож у десном рамену) он има потребу да нешто каже, да посаветује, да укаже на пут спасења па нуди један облик понашања (ћутање) као етички добар и користан за спасење. На тај начин стиче се утисак који је сасвим супротан православној икони, али близак западном духу, да се спасење остварује помоћу етике односно испуњавањем одређених правила и норми. На фра Анђеликовој слици нема онтологије, остала је само етика, а она сама није способна да човека и твар исцели од смрти. У томе је и била трагедија западног црквеног сликарства које се одвојило од иконе – оно је упорно покушавало да прикаже светост својих светитеља, али схватајући светост као морално савршенство, створило је сентименталне, патетичне или извештачене представе људи који ничим не показују да су победили последњег непријатеља, а то је смрт.

Осим тога, када се етика разуме као систем правила која се морају поштовати, човек, без обзира што увиђа њихову неопходност и ваљаност, често осећа да је њима притиснут и заробљен, да је његова слобода угрожена будући да га та правила приморавају да се понаша на одређени начин. Он тада жели да их се ослободи, а њихово кршење доживљава као остварење слободе. Тако пада у безизлаз будући да мора да бира између ропства закону и ропства греху. Међутим, Бог га позива у апсолутну слободу у којој нема ропства ни греху ни закону. Сједињен са Богом и прожет божанским нествореним енергијама човек је исцељен од смрти и сваког греха, а његово постојање се пројављује као љубав и слобода. Ако човек пожели да каже „да“ таквом постојању, учиниће већ сада и овде читавим својим бићем двиг ка Богу и ка обожењу. Хришћански етос јесте непрекидно потврђивање своје опредељености за живот и љубав тј. живот у љубави што га чини слободним од било каквог споља наметнутог облика понашања те стога представља аутентично и непоновљиво постојање. То потврђивање не треба схватити сентиментално или романтично, већ као борбу до крви против греха који нас раздваја од Бога и од ближњих па и од нас самих. За ту борбу имамо узоре у светим подвижницима Цркве и подражавање њима треба да буде *шмел* на коме градимо своје лично, аутентично постојање.

ONE REFLECTION ON ICON: ONTOLOGY AND ETHICS

Irina Radosavljević

***Summary:** This text represents one brief meditation upon ontological and ethical implications of orthodox iconography. It is inspired by Fra Angelico's fresco of Saint Peter the Martyr and attempts to demonstrate that the goal of iconographic presentation is not to offer moral instructions or models for our behavior but to point out the fact that man in communion with God conquers death. Having that knowledge and realizing the possibility of participation in that victory is the only true inspiration for ascetic effort and sacrificial love.*

***Key words:** ontology, ethics, icons, love, freedom, theosis, divinization*

РАЗМИШЉАЊА О ЦРКВЕНОЈ АРХИТЕКТУРИ

Владимир Радовановић
Музеј Српске Православне
Цркве

Апстракт: Овим радом покушавам да нађем пресудни значај Литургије у црквеној архитектури. Унутрашњи простор храма треба на првом месту да одговори литургијским потребама због којих је и направљен. Овим путем прегледом развоја црквене архитектуре, који је дао уводном делу, јасно се долази до закључка да је током историје Литургија пресудно утицала на унутрашњу архитектуру храма. Крајњи циљ овог рада је да нађем потребу да и данас приликом пројектовања нових храмова увек треба кренути од Литургије и њених потреба. То је једино који оставља мале могућности за грешке.

Кључне речи: архитектура, црквена архитектура, храм, унутрашња архитектура храма, Литургија

Данас, када се у нашој земљи гради велики број храмова, поставља се једно врло важно питање: у коликој мери су ти новосаграђени храмови у складу са богослужбеним потребама Цркве? Овде пре свега мислимо на потребе Литургије која се служи у храму. Православни храм не може постојати без Литургије. Он као такав не постоји пре хришћанског богослужења, него настаје у оном тренутку када се у одређеном архитектонском простору почиње служити Св. Литургија. Од тада тај простор постаје у правом смислу те речи храм. Тамо где нема Св. Литургије нема ни храма. Оно што чини један храм није његова уметничка, просторна, материјална или нека друга вредност, него је то Св. Литургија која се служи унутар храма. Зато и архитектура храма треба да је нераскидиво повезана са Св. Литургијом која је извор његовог постојања.

Због те чињенице православни хришћани и придају изузетан значај храмовима и имају велико поштовање према њима, зато постоји стална потреба да се граде храмови. Ову потребу треба истаћи у данашњем времену, због неких непримерених коментара да се гради већи број храмова него што је стварна потреба, и неразумевања потреба и стања у ком се тренутно налази Српска Православна Црква.

Као што је познато, подручје Балкана је током своје историје било поприште многих ратова. Од времена пропасти српске средњовековне државе, па да великог рушења храмова у данашње време на Косову и Метохији, простором наше земље прошле су разне војске и одиграо се велики број ратова. Они су често поред великих људских жртава са собом доносили и велика материјална разарања. Подручја на којим су вођене борбе била су често у потпуности разрушена и опустошена. Нарочито то важи за период два светска рата.

У свим тим ратовима Српска Православна Црква била је једна од главних мета непријатеља а њени објекти, нарочито храмови, често су страдали, било да су рушени или скрнављени.

По завршетку Првог светског рата почиње донекле систематичнија градња нових, а и рестаурација и обнова старијих порушених храмова. Овај период ће трајати веома кратко јер почетком Другог светског рата отпочиње ново страдање и разарање објеката и храмова Српске Православне Цркве.

По окончању Другог светског рата почиње обнова ратом разрушене земље. Наставља се интензивна изградња на ширем подручју тадашњих градова. Крај њих ничу нова насеља па и читави нови градови (Нови Београд). Због политике настале из идеолошких разлика тадашњих државних власти према Цркви, интензивну грађевинску изградњу наше земље није пратила изградња нових храмова. Углавном није дозвољавана обнова порушених храмова, а дешавало се у одређеним случајевима да су неки храмови намерно или ненамерно били рушени. После Другог светског рата Српска Православна Црква дошла је у веома тежак и неповољан положај, јер за успешно обављање своје мисије била је потреба за великим бројем нових храмова у новосаграђеним насељима. Уместо градње нових храмова, дешава се сасвим супротно. Да би присуствовали богослужењима верници су морали да путују до удаљених храмова.

Не треба заборавити ни миграције српског православног становништва после Другог светског рата, када се велики број људи пресељава из једног дела земље у други, а пре свега из села у градове. Тако је настала ситуација да се велики број раније саграђених храмова сада нашао у окружењу неправославног живља или ван густо насељених подручја. Ти храмови су постали само неми сведоци православног становништва које је некад ту живело.

Када сагледамо све ове чињенице долази се до закључка да делимична интензивна изградња храмова у последње две деценије просто је последица великих потреба за сакралним простором православног живља у нашој земљи.

Само на први поглед може нам деловати да је та интензивна изградња храмова превелика. Овакво размишљање је последица непознавања православне вере и значаја Св. Литургије која се врши у храму, тиме и самог храма. Таква размишљања су веома често и последица навике које су људи стекли после Другог светског рата. Народ је навикнут да се у сваком мањем месту подижу домови културе, спортске хале и терени, уређују паркови и граде други јавни објекти, који су задовољавали материјалне потребе човека, а не и храмови. Духовне потребе људи су запостављане тако да је вековна традиција задужбинарства и подизања нових храмова код нашег народа у једном периоду после Другог светског рата скоро замрла.

Овај кратак историјски преглед дешавања у савременој српској сакралној архитектури послужио нам је као увод за тему архитектуре новосаграђених храмова.

Ова тема је добила у данашњем времену на значају због чињенице да се у последње три деценије гради већи број храмова. Због тога је битно да се управо сада поведе рачуна о изгледу (спољашњем и унутрашњем) новосаграђених храмова. Јер, ако не будемо водили довољно рачуна то ће оставити трајне нежељене последице. Оставићемо нашим потомцима храмове који нису на нивоу на ком би требало да буде храмовна архитектура. Зато је потребно да се што више дискутује о савременим дешавањима у црквеној

архитектури како критичким текстовима о лошим стварима тако и афирмативним о оним успелим и добрим примерима.

Да бисмо на исправан начин разумели историју развоја црквене архитектуре, треба кренути од узрока постојања исте. На првом месту треба кренути од чињенице која се данас сасвим несвесно пренебрегава. Хришћанско богослужење није настало као последица хришћанске архитектуре, чији је унутрашњи простор требало испунити одговарајућим култом, него супротно томе, хришћанска црквена архитектура настаје као последица потребе хришћанског богослужења за одговарајућим архитектонским простором. Једини исправни пут за схватање и разумевање храмовне архитектуре је у сагледавању односа између Литургије и архитектуре храма. Најбољу потврду за тако нешто налазимо у историји развоја црквене архитектуре.

Познато је да је хришћанска сакрална архитектура током две хиљаде година постојања (од катакомби до савремених храмова) доживела разне промене што је у архитектури сасвим нормално за један тако дуг временски период.

После Миланског едикта (313. г.) хришћанство постаје слободна религија. Као таква, она има потребе за јавним сакралним простором. Базилика, као јавна грађевина римског царства, постаће убрзо архитектонски простор који хришћани прихватају као одговарајући за вршење свог богослужења. Избор базилике као јавне грађевине у римском царству за потребе хришћанског богослужења није био случајан. Познато нам је из историје архитектуре да је у тадашњем римском царству постојао велики број различитих јавних грађевина. Свакако један од пресудних разлога за избор базилике лежи у томе што је унутрашњи простор ове грађевине одговарао потребама хришћанског богослужења као јавне службе. Избор базилике за потребе богослужења лежи у њеној сврсисходности са становишта богослужбених потреба.

Да је богослужење пресудно утицало на архитектуру храма видимо и по томе што се базилици додају и дозиђују они простори које изискује хришћанско богослужење. Тако поред доградње олтарског простора, његовог усложњавања и поделе са простором наоса, зидају се поред бочних бродова капеле, крстионице. Наосу се додају спољашња и унутрашња припрата.

Дефинисање и подела унутрашњег простора храма поклопиће се са периодом када настају и Литургије Св. Василија Великог и Св. Јована Златоустог, што није случајно. Свакако да је уобличавање хришћанског богослужења извршило утицај на унутрашњу архитектуру храмова и коначни распоред и поделу унутрашњег простора истих. Као што ће ове две литургије бити прихваћене у целом источном православном свету и остати до дана данашњег центар православног богослужења, тако ће и подела унутрашњег простора храма настала у том периоду у основи и својој суштини остати до данашњег дана.

Међутим, не смеју се занемарити ни промене које су настале у дугом временском периоду.

Ако бисмо прво кренули од Литургије видели бисмо да се кроз историју у њој дешавале одређене промене. Настајале су најчешће као последица различитих тумачења богослужења и Литургије. Некада се те промене најбоље осликавају на самој архитектури храма, тако да помоћу исте, услед недостатака других извора можемо више да сазнамо о самом историјском развоју богослужења.

Не треба отићи ни у крајност па све промене у архитектури храма тумачити последицом промена у богослужењу. Иако је богослужење било основни и пресудни фактор, ипак оно није било и једини. На архитектуру храма су утицала и теолошка и филозофска схватања космоса, човека и његовог односа према Богу, свакако и конструктивна и архитектонска достигнућа одређене епохе. Такође су видљиви утицаји световне архитектуре па и утицаји архитектуре других религија. Закључак да је било промена током историје у црквеној архитектури, како спољашњој тако унутрашњој, није уопште споран. Оне су биле предмет многобројних расправа. Расправљало се о разним питањима али опет не довољно о самој суштини о односу Св. Литургије и архитектуре храма.

Ту повезаност Литургије и храмовне архитектуре најбоље можемо разумети кроз неки пример.

Иконостасна преграда, која није директно део црквене архитектуре, али која игра битну улогу у дефинисању и подели унутрашњег простора храма може да буде сликовит пример за ту повезаност.

Из историје црквене уметности знамо да иконостасна преграда у храмовима није имала облик који данас има. На почетку је то била само мала и ниска парапетна преграда која је просто имала за циљ да на неки начин само обележи поделу између олтарског простора и наоса. Није имала за циљ да олтарски простор и свештенство које служи Св. Литургију потпуно одвоји од народа, нити да неке делове Св. Литургије учини тајним за вернике.

Оваква пракса постављања иконостасних преграда се одржала доста дуго, скоро до краја средњег века. У храмовима ће још дуго бити присутне ове ниске парапетне преграде или кроз ниски иконостаси. Ово видимо најбоље из наше националне средњовековне црквене архитектуре и уметности. У већини тада подигнутих храмова, на основу остатака или извршених реконструкција, види се да су иконостасне преграде биле врло ниске и састојале су се обично само од једног реда престоних икона.

Међутим, променом литургијске праксе и увођењем неких новина у Литургију, као што је тихо читање одређених молитава од стране свештенослужитеља, доћи ће до другачијег односа између клира и верника за време Литургије. Та промена се на најбољи начин види у новој форми иконостасне преграде. Раније, када су све молитве читане гласно и када није било покушаја да одређени гестови и радње које свештенослужитељи врше у олтару буду сакривени од верног народа, и иконостасна преграда је била кроз ниска тако да је верни народ током Литургије јасно могао да види и чује оне који служе Литургију. Али увођење нове праксе у Литургији, увођење тихог читања молитава и сакривања одређених гестова и радњи које врше свештенослужитељи у олтару, директно су утицали на иконостасну преграду. Она постепено све више расте, да би на крају у потпуности одвојила олтарски део од осталог дела храма. Из овог примера јасно видимо како је нова теологија Литургије директно утицала на унутрашње уређење и поделу храма.

До највеће промене у црквеној архитектури долази у оном тренутку када се базилици додаје купола. Овај архитектонски елемент није у толикој мери последица литургијских промена, више је последица хришћанске теологије и њеног схватања света. Сама купола изискивала је другачије унутрашње архитектонско уређење храма. Тако

наос изнад којег се обично подиже купола почиње да губи своју правоугаону основу а и сам поткуполни простор почиње да се усложњава. Основа храма поприма облик централне грађевине, слободног и уписаног крста. Ова врста храмовне архитектуре преузеће примат у Византији, да би после поделе у цркви постала доминантни тип грађевине у источном православном хришћанству.

Почетак храмовне архитектуре у Србији везује се за владарску породицу Немањића. Опредељујући се за Византију и источно православно хришћанство, они ипак нису просто преносили све слепо копирајући византијску културу у Србију. Сам положај српске средњовековне државе, која се налазила између Истока и Запада, разлог је да наша култура трпи утицаје и са једне и са друге стране. Ти паралелни утицаји се на овом подручју можда најбоље огледају на нашем средњовековном црквеном градитељству. Одлучујући утицај на српску црквену архитектуру имала је владарска породица Немањића са Св. Симеоном и Светим Савом на челу. Као српски владари и ктитори највећег броја наших средњовековних храмова они су имали одлучујући утицај на архитектуру.

Док су се Св. Симеон – Немања и Свети Сава определили за Византију и постају заштитници и чувари православља у оном облику како је чувано у Византији, потпуно га прихвативши у изворном облику, кад је у питању црквена архитектура стање је доста другачије. Пример Св. Симеона и Светог Саве може и данас послужити као узор за решавање многих дилема које заокупљају живот данашње Цркве. Као истински чувари православне вере труде се да сачувају веру светих отаца у изворном облику и труде се да исповедању Светих отаца ништа нити одузму нити додају. Али када су у питању ствари које нису повезане са исправним исповедањем вере него су дате на слободу свим људима, долази до изражаја сва ширина њихових размишљања и схватања. Овакав став огледа се у различитим аспектима њиховог деловања.

Из архитектуре храмова који су настали у њихово време, и у времену њихових наследника на државном и црквеном трону, видимо да се у архитектури појављују неки елементи који нису особени за тадашње византијско градитељство, већ би се пре могло определити као особено за западну градитељску праксу.

Поставља се питање откуд овакво опредељење приликом градње храмова? Сигурно да овај избор није последица недовољног познавања византијске архитектуре. Познато је да су и Св. Симеон и Свети Сава били добро упознати са културом Византије; можемо онда мислити колико су добро били упознати са архитектуром Византије, јер је познато из њихових живота да су они боравили у Цариграду и Солуну. Том приликом су сигурно морали доћи у сусрет са византијском архитектуром. Разлог нису сигурно ни мајстори, за које знамо да су долазили из тадашњих приморских градова на Јадрану, који су се налазили у западним деловима тадашње српске државе или непосредно уз њене границе. Јер, да су желели, Св. Симеон и Свети Сава би сигурно довели мајсторе из Солуна или неких других византијских градова, који би зидали реплике византијских храмова.

Међутим, начин на који су они извршили симбиозу разних архитектонских елемената говори да су приликом уклапања плански и смислено деловали. Они не преузимају у архитектури готове обрасце него врше спајање више стилова, желећи да створе дела која су на свој начин особена.

Оно што нарочито пада у очи јесте то да приликом прихватања неких спољашњих архитектонских елемената са Запада, када је у питању подела унутрашњег простора храма, остају у потпуности доследни Византији и источном православљу. Одређени архитектонски елементи који се користе на Западу у потпуности су прилагођени потребама источног православног богослужења. То показује да они не схватају архитектуру храмова као нешто непроменљиво, нешто што се не мења, већ напротив, храмовна архитектура је нешто што је подложно промени, али само у тој мери да ни на који начин не ремети ред и потребе православног богослужења.

Начин рада и деловања Св. Симеона и Светог Саве је врло поучан и данас је од велике користи за нас ако га исправно сагледамо и разумемо. Када су у питању ствари које се директно тичу исправног исповедања православне вере, они су потпуно у складу са источним православним исповедањем вере и не одступају ни за цртицу од истог. У оним стварима које нису повезане са исправним исповедањем вере они се окрећу својим сопственим снагама и размишљањима. Значи, овде јасно видимо да су неке ствари непроменљиве, али опет у другим треба увек искористити слободу која нам је дата на креативан начин, јер човек и дела која он ствара никад нису статична него увек динамична. Човек као несавршено биће увек тежи савршенству и свако дело његових руку има своја ограничења, али радом и благодаћу која му је дата од Господа, он стално може да напредује. Тај Божији дар је у исто време обавеза непрестаног усавршавања и умножавања дарова. Тако схватајући живот као стално напредовање и усавршавање Свети Сава и Св. Симеон – Немања не примају готове и окамењене обрасце, него у складу са својим могућностима теже напредовању. Православно исповедање вере Светих Отаца које примише а које се није мењало кроз историју ни они не променише. Међутим, оно што се кроз историју мењало и где су разни људи остављали свој печат рада и усавршавања, и они развише у складу са својим могућностима, трудећи се у даљем усавршавању.

Зашто нам је данас овај пример наших предака толико битан? Не да бисмо само извукли из њега сувопаран закључак како се треба слепо држати оног што су нам наши преци оставили. Него насупрот: да из њега извучемо поуку како би они поступали данас да су на нашем месту. Из примера њиховог деловања можемо закључити да се они данас сигурно не би затворили у окамењене обрасце националне архитектуре, него би тежили да дају како свој лични допринос новим решењима, тако и да прихвате она готова решења која су у складу са православном вером. Овакав став данас веома често бива осуђиван. Често се дешава да се многе напредне идеје без икаквог разлога унапред етикетирају као неправославне и недовољно националне, иако за тако нешто уопште не постоје објективни разлози.

Ако се постави питање како је настала наша национална архитектура, одговор неће сигурно бити да су то реплике храмова нама једноверне Византије. Него се на првом месту сматра да је то лични допринос једне нације храмовној архитектури. А пример наших предака поучан је за нас. Он нам говори да унутрашњи архитектонски простор храма треба подредити потребама православног богослужења, али такође нам говори да тај простор не треба да буде окамењен него треба стално тежити новим и бољим решењима. И све до оног тренутка док је тај унутрашњи простор храма подређен потребама православне Литургије неће се скренути са правог пута. Управо захваљу-

јући оваквом раду наших предака, ми имамо своју националну православну црквену архитектуру, а опет захваљујући овом примеру, јасно нам је да треба стално тежити стварању нових и бољих решења. Ово је уједно одговор свима онима који се позивају на светосавље као једини исправни начин размишљања. Јер уместо исправног схватања начина размишљања и деловања наших предака, ми често њихова дела погрешно тумачимо, заборављајући при томе идеје којима су се они водили. Да којим случајем данас делују Св. Симеон и Свети Сава, многи који се данас управо позивају на њих били би против њих. Јер би њихови ставови, у очима неких наших савременика, изгледали недовољно православни или боље речено недовољно назадно конзервативни. При томе не удубљујући се у саму суштину ствари и не схватајући шта је то православно а шта није, шта је то национално а шта није. Врло често се дешава да неке ствари које су опште хришћанске ми својатамо као само православне, или пак у националној архитектури за нешто говоримо да је наше национално а оно се у ствари појављује и на другим местима, само смо га ми преузели и евентуално на други начин интерпретирали. Ово треба истаћи не због тога што треба чувати само оне ствари које су у православној култури и националној архитектури само наше, него из разлога како бисмо схватили да је такво сагледавање ствари потпуно погрешно. Јер, културе разних поднебља кроз историју су вршиле утицаје једна на другу. Ти утицаји су били некад прогресивни некад назадни, али су неоспорни. У архитектури скоро да нема примера који су настали *Deus ex machina*, видимо да сваки споменик који проучавамо није самоникао, него је последица развоја и разних других утицаја који су на јединствен начин сублимирани.

Да у замку окамењености и немењања онога што су њихови предходници створили нису упали наследници Симеонови и Савини, видимо из наше средњовековне историје архитектуре. Иако је њиховим наследницима приликом подизања нових храмова увек пред очима био пример оснивача српске Државе и Цркве, ипак они не зидају храмове који су просте копије њихових непосредних предака. Видимо да већину наших средњовековних храмова са лакоћом разликујемо, јер сви они имају печат личног и сопственог. Тако се у време краља Милутина зидају храмови који се више окрећу Византији, у време Св. Кнеза Лазара и његових наследника развиће се разиграни и декоративни моравски стил триконхосних цркава итд. Али, како год било, развој српске средњовековне архитектуре је по једном питању увек исти. Унутрашњи простор храма је увек подређен потребама православне Св. Литургије.

После пропасти српске средњовековне државе у великој мери замире обимна изградња храмова. Прилике које су наступиле диктирају и начин изградње нових храмова. Међутим, током тог дугог периода ропства, када се због тешке материјалне ситуације дижу скромније грађевине, када је и њихов спољашњи архитектонски украс скроман а унутрашњи простор у потпуности сведен, ипак се уочава труд да се у унутрашњости тих скромних храмова, па било то и скроз упрошћено, испоштује унутрашњи архитектонски поредак простора који је потребан за служење Св. Литургије.

Главне промене у српској храмовној архитектури одиграће се после Велике сеобе 1690. г. када се наш народ насељава на подручју тадашње Аустроугарске царевине. Као римокатоличка земља у којој у том тренутку барок влада као неприкосновени стил у уметности, Аустроугарска ће имати одлучујући утицај и на српску црквену архитектуру. Иако су се Срби налазили у земљи где је барокна уметност доживела свој врхунац,

они у многим гранама уметности (и не само уметности него и у теологији) не примају утицаје са самог његовог изворишта, већ примају прерађену варијанту насталу под утицајем „православног“ барока у Украјини и Русији, и тако прерађену варијанту уносе у своју уметност.

Утицај који је барокна уметност имала на архитектуру православних храмова који су настали на територији Аустроугарске државе је очигледан. Мада је било случајева и покушаја да се у одређеној мери очува лик старе српске уметности у архитектури и да се на одређени начин изврши његова симбиоза са новим утицајима барока, ипак ће временом све више, како у спољашњости тако и унутрашњости српских храмова, преовлађивати архитектонски елементи и украси барока.

Главна одлика црква из овог времена јесте једнобродни лонгитудни правоугаони простор наоса који је засвођен полуобличастим сводом, без куполе. Са западне стране храма налазе се барокно украшени звоници, који ће постати и главна одлика спољашње архитектуре храмова сазиданих у овом периоду. До још већих промена долази у унутрашњем уређењу и украшавању храмова. Све више преовладава барокни начин сликарстава са својим другачијим програмом осликавања унутрашњег простора храма. Такође и црквени намештај постаје све богатији и украшенији. Овај нови правац у уметности најбоље се огледа у великим богато украшеним барокним иконостасима. Они сада добијају велики број редова икона, који иду чак до сводова храма, кроз делећи олтар од осталог дела храма, и при томе постају веома богато украшени.

Поред овог израженог утицаја барокне уметности, ипак ће у унутрашњости тих храмова бити сачуван онај распоред архитектонског простора који је неопходан за служење православне Литургије. У овом периоду ће у православну теологију и у читаву културу српског православног народа сасвим несвесно ући поједини елементи који до тада нису били особени за источни хришћански свет. Они нису спорни, и са обзиром на тренутак у ком су настали нису чудни, али ипак требало би да смо их свесни, и да их данас, што је још горе, не бранимо као нешто што је наше, при томе не схватајући да је то у ствари утицај који није особен за православље.

Овакво стање ће се мање више одржати све до Првог светског рата. После завршетка рата у новој држави долази до интензивније изградње нових храмова. У том периоду долази до активног проучавања српске средњовековне архитектуре. У архитектури долази до обнове такозваног српсковизантијског стила. Многи нови храмови у периоду између два светска рата подигнути су у том стилу.

Из овог уводног дела текста засигурно нећемо моћи да се упознамо са свим променама које су се одиграле у дугом историјском периоду развоја црквене архитектуре. Овај уводни део није написан са таквом тежњом. Постоји врло обимна литература која се бави изучавањем развоја црквене архитектуре. Она развој архитектуре проучава са различитих аспеката. Већином су то уметничко-стилска и историјска проучавања архитектуре. Она се у већини случајева свде на то да се храмови историјски и стилски опишу.

Овде се пре свега мисли на проучавање односа Литургије и архитектуре храма. На првом месту треба истаћи да се црквена архитектура приликом проучавања не може третирати као и остала световна архитектура. Посебност православног храма не потиче од тога што се он на првом месту стилски и конструктивно разликује од других гра-

ђевина. Ако бисмо храмове почели да упоређујемо по тој основи са другим објектима, могли бисмо доћи до закључка да се сви архитектонски елементи који се примењују приликом изградње храма са свим својим стилским елементима налазе и у световној архитектури. Да је то једина разлика онда бисмо могли рећи да ту и не постоји нека суштинска разлика него да су у питању исте ствари које се на различит начин примењују и користе. Међутим, суштинска разлика између храма и остале световне архитектуре јесте у намени. Док је световна архитектура окренута само према човеку и његовим материјалним потребама, докле је црквена архитектура окренута према Богу, Творцу човека и живота на земљи, и људским духовним потребама. Ово је главна и суштинска разлика између црквене и световне архитектуре. Док је полазиште у проучавању световне архитектуре само човек и његов однос према материјалном у овом свету, докле је у црквеној архитектури полазиште човеков однос према Богу који није од овог света. Због тога полазишта са којих се сагледавају световна и сакрална архитектура не могу бити иста. Разлика је у томе што су различити узроци настанка једне и друге.

Већина савремених текстова који се баве изучавањем црквене архитектуре оцењују неки споменик по критеријумима којима се оцењују световне грађевине. Па тако имамо оцене да ли је стилски и уметнички успешно саграђен храм али немамо коментара да ли је тај храм са становишта Литургије и њених потреба успешно одговорио истима. Предходно смо навели да је један од главних проблема данашњих радова који се баве проучавањем архитектуре храма то што изучавање исте врше на основу критеријума који важе и за изучавање световне архитектуре. Овде делимично морамо исправити сами себе, јер би нетачно било рећи да се приликом проучавања у световној архитектури не посвећује довољна пажња проучавању и оцењивању архитектонских дела са становишта њихове успелости да што боље задовоље утилитарне потребе због којих су направљени. У савременој архитектури један од основних критеријума којим се мери успелост једног објекта јесте да ли је он успео да задовољи потребе због којих је направљен. Када је у питању црквена архитектура, уместо да се на првом месту оцењује успелост истог са становишта у коликој је мери успео да задовољи потребе Св. Литургије, овај критеријум се потпуно запоставља.

Непосвећивање довољне пажње односу Литургије и архитектуре храма довело је до тога да се овај узрочно последични однос скроз запостави. Због тога у савременој храмовној архитектури и немамо неки велики напредак, чак се може рећи да се у појединим случајевима назадује.

Знамо, не само из историје уметности него из читавог нашег живота, да све има свој узрок из којег проистичу последице. Обично смо чешће под јачим утицајем баш тих последица него самог узрока чији су у ствари они само производ. Због тога ми често на основу само последица извлачимо закључке и поуке, веома често скроз занемарујући сам узрок. Најчешће се, пак, догађа да различити узроци производе веома сличне последице, па долази до тога да се многе ствари поистовећују, мада оне то у својој суштини нису. Тако се данас дошло до тога да се у црквеној архитектури, због сличних последица са световном архитектуром, изгубила представа о значају узрока храмовне архитектуре. Под утицајем световне архитектуре, и уопште посветовњачења човековог живота, црквена архитектура све више запоставља свој узрок тако да су и последице које се јављају све сличније онима до којих се долази у световној архитектури.

Какве је последице произвело то што у храмовној архитектури узрок губи превагу над последицама најбоље можемо видети из оних дилема које се јављају приликом изградње нових храмова. Тако се приликом изградње истих обично прво постављају разна питања. У ком стилу и архитектонском правцу треба да буде саграђен храм? Који је то период из хришћанске историје који треба да служи као узор? Да ли су то ранохришћански, општехришћански, само источно православни или и западно хришћански узор? Онда се опет неминовно долази до питања да ли храмови који се подижу у Српској Православној Цркви треба да имају обележја националног стила (мада нам веома често из тих расправа није ни јасно како се постављају, нисмо сигурни шта је то национално а шта није, и у коликој мери оно као такво постоји).

Ово су најчешће дилеме које се данас појављују и постављају приликом подизања нових храмова. Међутим, исправност ових дилема је већ друга ствар. Оне, уместо да буду споредне, постају главне и пресудне.

Али да ли је тако било кроз историју? Јесу ли такве дилеме имали Свети Оци приликом градње нових храмова, јесу ли и њих мучиле као нас данас и на који начин су их они решавали?

Видели смо у уводном делу да су они тај проблем црквене архитектуре решили тако што су за потребе Св. Литургије изабрали грађевину чији је унутрашњи простор у највећој мери одговарао потребама хришћанског богослужења као јавне службе. Онај простор који базилика није поседовала а био је потребан за вршење Св. Литургије додат је архитектури исте. Из ове основне литургијске поделе унутрашњег простора храма касније кроз историју настају различити како унутрашњи тако спољашњи архитектонски елементи и украси.

Наш средњи век може да нам послужи као најбољи пример за разумевање односа архитектуре храма и Литургије.

Да је Литургија била основа од које се кретало приликом подизања храмова у српском средњем веку јасно видимо из сачуваних храмова саграђених у том периоду. Док је у спољашњој архитектури одступано од оних образаца који су владали у православној Византији, дотле су у унутрашњости тих храмова, нарочито у подели и организовању унутрашњег простора, потпуно истоветни са једноверном Византијом. Истоветност поделе унутрашњег простора храма лежи у једнообразном богослужењу у тадашњој Србији и Византији. Да су Свети Сава и Свети Симеон Немања прихватили римокатолицизам прихватили би и западни тип богослужења, а самим тим би и унутрашњи простор храма био организован према потребама истог. На овом примеру из средњег века се најбоље и огледа пресудност Литургије у подизању храмова. Али овај пример је опет идеалан зато што нам говори о могућностима и слободама приликом подизања нових храмова. Јер за оне ствари у архитектури храма које нису директно повезане са потребама Литургије постоји велика слобода у уметничком изразу и комбиновању различитих архитектонских украса и елемената.

Зато приликом подизања нових храмова не треба да упадамо у дилеме за који правац и стил у архитектури да се определимо, који узор да опонашамо, него на првом месту треба да кренемо од Св. Литургије и њених потреба, и начина да што боље и функционалније решимо исте. Да би се на исправан начин што боље решиле потребе Литургије за одговарајућим архитектонским простором неопходно је да особа која

пројектује храм буде добро упозната не само са православном црквеном архитектуром него и са Св. Литургијом. Чак се може рећи да је познавање Литургије пресудније од упознавања са разним стиливима и правцима у архитектури. Оно што се данас догађа јесте да они који пројектују храмове добро познају историју црквене архитектуре али уопште не познају историју Св. Литургије. Ово је један од главних разлога што у савременој црквеној архитектури нема великог напретка. Због недовољног познавања Св. Литургије, долази се веома често до закључка да она има спутавајући однос према слободи уметничког изражавања. Овако нешто је сасвим погрешно. Једино ко познаје добро Св. Литургију и њен однос према црквеној архитектури, схвата коју слободу има у уметничком изразу и конструктивним и просторним иновацијама.

Уместо тога исправног пута, поласка од Св. Литургије приликом пројектовања храма и слободе који пружа тај пут, архитекте се окрећу размишљањима у ком правцу и стилу треба подићи одређени храм. Окретање ка стиливима и правцима у архитектури има сасвим другачији ефекат. Уместо слободе тај избор разних стилова и праваца у црквеној архитектури намеће ограничења и спутава слободан уметнички израз, више него што то чини Св. Литургија. Ограничења се крећу од оних стилских до конструктивних.

У архитектури, функционалност неког архитектонског објекта, са становишта потребе због које се и гради, никада није била ограничавајући фактор. Скоро сва архитектонска дела настала су као последица потребе за одговарајућим унутрашњим простором. Успешна су само она дела која су у потпуности остварила склад, својом унутрашњом функционалношћу са становишта потреба због којих су саграђена, и уметничког израза. Када се зида нека грађевина, она је увек ограничена неким утилитарним потребама. Тако, на пример, када се пројектује нека зграда, било да је то нека фабрика било да је у питању стамбена зграда, увек се креће од тога која је намена тог објекта. Да би архитекта добро разумео и пројектовао неку грађевину, он неће на првом месту поставити стил и правац у архитектури, него ће кренути од тога која је намена тог објекта. Мораће да проучи и разуме које ће се радње одвијати унутар тог здања да би унутрашњи простор што боље искористио и учинио га што функционалнијим. Једино ако се успешно оствари склад између добре функционалности објекта, и уметничког израза, то дело сматра се успешним. Никоме не пада на памет да ради уметничке слободе пројектује зграде које неће бити функционалне са становишта животних потреба људи који живе и раде у њима. Неће му при томе пасти на памет да би људи требало да промене своје животне навике да би се прилагодили архитектури објекта који је пројектован. Како онда тек треба да се односимо према Св. Литургији и њеним потребама – не сме нам падати на памет да помислимо да би можда нешто у истој требало да буде мало другачије како би се, ето, можда боље уклопило у архитектуру храма.

Као што је малопре речено, данас се приликом пројектовања неких световних зграда (фабрика, стамбених објеката) прво исцрпно проучавају они који ће користити те објекте и какве су њихове потребе за унутрашњим простором, који постаје све функционалнији и бољи са становишта његове употребне вредности. Разлог напредовања у световној архитектури је у томе што се она у потпуности окреће ка човеку као једином узроку свог постојања. Велико напредовање у световној архитектури није последица

доброг познавања историје архитектуре, разних праваца и стилова, већ последица тога што се она у потпуности окренула човеку и његовим потребама. Наравно да је од велике помоћи познавање историје архитектуре. Оног тренутка када се иста ослободила од стега стилова и праваца успела је да направи велике помаке напред, истовремено као производ те ослобођености историзма у архитектури, она је успела да створи оригиналну и нову естетику унутрашњег и спољашњег архитектонског простора.

Зато је врло битно нагласити да, када је у питању и црквена архитектура, треба кренути од њеног узрока – Литургије. Само ако овако поставимо ствари ми ћемо успети да постигнемо напредак у црквеној архитектури. Докле год се на првом месту окрећемо стилу и правцу, ми ћемо се вртети у зачараном кругу.

Питање које се понекад поставља јесте: који су то домети за сталним напредовањем у црквеној архитектури, када је подела унутрашњег простора храма скоро догматски утврђена? За разлику од живота човека који је динамичан и који се стално мења и ствара нове потребе на које архитектура животног простора стално одговара својим сталним усавршавањем, Св. Литургија није тако динамична и нема у њој суштинских промена. Међутим, ако кренемо од суштинских потреба сваког човека, увидећемо да оне и нису толико различите и променљиве. Човек је кроз читаву историју имао сличне потребе. Он је на првом месту почео да гради из разлога да сачува своје тело од разних спољашњих климатских промена. Имао је потребе за простором где ће лакше моћи да живи, спава, да се храни, ради, моли, једноставно где ће моћи да води нормалан живот. Из тих основних и сличних потреба сваког човека, настала су различита архитектонска дела, тј. те потребе су на различит начин задовољаване и увек се тежњом да се стално напредује и што функционалније задовоље те потребе. Постоје многобројни разлози због којих одговори свих народа на ове потребе нису исти. Најчешћи разлог су околности у којима настаје одређени архитектонски објекат (климатски, географски, материјални, на ком нивоу је култура и цивилизација итд.).

Пут којим се креће савремена световна архитектура, потпуном окретању ка човеку и његовим потребама, треба да послужи као узор да се и црквена архитектура окрене ка Литургији и њеним потребама. Ова ситуација до које се данас дошло сасвим је нелогична. Видели смо из уводног дела да је архитектура храма на првом месту била окренута Св. Литургији, док у истом периоду и касније световна архитектура није на првом месту била окренута ка човеку са становишта да на што функционалнији начин задовољи његове потребе, и уместо да остане тако, да се црквена архитектура увек окреће ка свом узроку постојања и да служи као узор световној архитектури, ситуација је данас скроз обрнута. Световна архитектура се скроз окренула свом узроку постојања – човеку, док се храмовна отуђила од свог узрока – Св. Литургије.

Где се налази могућност давања личног печата и изражавања уметничке уобразиље када је у питању пројектовање нових храмова?

Одговор на ово питање најпре можемо наћи у историји црквене архитектуре. У источном православном свету подела унутрашњег дела храма у већини случајева је иста. У основи она се састоји од олтарског дела, наоса или брода цркве, у неким случајевима унутрашње и спољашње припрате. Међутим, док је ова подела строго утврђена, начин на који се она интерпретира није. Постоје различити начини интерпретације.

Олтарски простори у различитим храмовима различито су решавани; бродови цркава нису истоветни, поделе између наоса и олтарског простора нису свуда исте, унутрашња архитектонска конструкција и декорација се разликују итд.

Ако кренемо од олтарског простора, увидећемо да решавање истог није тако једноставно. Често долази до тога да се унутрашње решење олтарског простора осмисли површно, или се узме неко већ готово решење. Међутим, приликом пројектовања храма решавању олтарског простора треба посветити више пажње, јер је то најважнији део храма. Зато то питање завређује много више пажње.

Због чега се олтарски простор не може одрађивати рутински? Зар се не служи у свим православним храмовима иста Литургија? Тачно је да се у свим храмовима служи иста Литургија али су различите околности које могу да утичу на уређење унутрашњег простора храма. Питањем околности треба се више позабавити да би се оно исправно разумело. Поједине цркве одговарале су месту и времену где су сазидане, а копије на другом месту и другим околностима нису испуниле очекивања.

Најлакше је разумети грешке које се обично јављају приликом пројектовања кроз конкретне примере.

Приликом пројектовања храма на првом месту треба размислити о величини олтарског простора.

Ово питање се не решава увек исто, него увек треба добро размислити о разним околностима које могу да утичу на величину олтарског простора. Овде се превасходно мисли на то да ли ће то бити катедрални градски храм или пак манастирски или неки сеоски храм. Ако је у питању градски, катедрални храм онда се подразумева да ће поред епископа у том храму служити велики број свештеника. Да би у олтарском простору стао тако велики број оних који служе Св. Литургију, неопходно је да олтарски простор буде већих димензија. Ако је пак у питању сеоска црква, где ће током године служити обично само један свештеник, треба прилагодити олтарски простор таквим потребама. У одређеним случајевима пројектује се мали олтарски простор како би простор наоса био што већи. Ово се обично правда потребом да што већи број верника стане у наос цркве. Међутим, док се број верника мења у зависности од празника, број оних који служе не мења се тако често. Свештеници врше свакодневно богослужења у храму, био он пун или празан. Зато је неопходно и направити одговарајући олтарски простор за оне који врше богослужење.

Они који служе Св. Литургију свесни су проблема који се јављају када се остави мали олтарски простор. Први и искусе последице лоше решеног олтарског простора. У малом олтарском простору веома је тешко сместити Св. Трпезу. Овај проблем се решава на разне начине. Понекад тако што се димензије Св. Трпезе умањују, па чак до те мере да је немогуће да на исту ставити све оно што би ту требало да стоји. Или је иста толико претрпана да свештеник током Св. Литургије мора да буде веома пажљив да нешто не преврне или обори са Св. Трпезе. Онда и околни простор око Св. Трпезе веома често бива сувише примакнут олтарском зиду или иконостасној прегради па је скоро немогуће да већи број свештеника служи, и слободно се креће око исте, што је неопходно током Св. Литургије.

Унутар олтарског простора налазе се и ђаконикон и проскомидија. Ваконикон је место где се у храму обично држе разне драгоцености, обично су то богослужбени предмети и одежде. Мање-више он је исту функцију имао кроз читаву историју постојања црквене архитектуре. Често се дешава да је тај простор сасвим мали, или је пак превише простран, али је тако лоше решен да је немогуће поставити неки ормар у том делу олтара а да он не смета главном делу олтарског простора.

Што се тиче простора проскомидије, он је често урађен тако да постоји само једна ниша у зиду са плочом која је превише плитка и уска да би се на њој вршила Проскомидија. На крају, простор олтара не треба да делује скучено. Потребно је омогућити што лакше и слободније кретање свештенослужитеља по олтару, нарочито ако се има у виду да свештеници током Литургије преносе Св. Дарове са жртвеника на Св. Трпезу. Може се рећи да део овога о чему смо говорили не спада у архитектуру храма, него у део који се односи на црквени намештај. Али само у потпуним складу и јединству ових ствари може се доћи до оптималних решења неопходних да се на прави начин задовоље потребе Литургије за сакралним унутрашњим архитектонским простором.

Неопходно је пре почетка зидања храма добро размислити о архитектури олтарског простора а не када је све завршено решавати проблеме који су настали као последица непознавања радњи које ће се одвијати унутар истог. И у средњем веку решења олтарског простора нису свуда иста. Најбољи пример је храм Св. Апостола у Пећкој Патријаршији где је остављен велики олтарски простор зато што се знало да је то седиште првојерарха Цркве, а где ће самим тим бити велики број оних који ће саслуживати у храму.

Када је у питању наос цркве, ту такође постоје многе могућности за иновације и боље унутрашње решење истог. У наосу, за разлику од олтара где се током Литургије налазе они који служе, борави верни народ који учествује у Св. Литургији. Постоји неколико битних ствари које су од пресудног значаја за однос између свештеника и верника као учесника у Св. Литургији. Добрим решавањем унутрашњег простора наоса може се пуно допринети том односу.

На првом месту је важно остварити јединство унутрашњег простора наоса. То подразумева добру комуникацију између наоса и олтарског простора. Овде на првом месту треба мислити на визуелну и звучну комуникацију. То значи да увек треба избегавати сувишно оптерећивање унутрашњег простора наоса беспотребним архитектонским елементима: стубовима, ступцима, пиластрима, додатним просторима са стране који немају визуелну комуникацију са олтарским простором. Поготово их треба избегавати ако служе само да украсе унутрашњи простор храма, а при томе нарушавају јединство унутрашњег простора. У овом времену је овако нешто још у већој мери лакше остварити јер се применом нових грађевинских материјала остварују велике могућности. Зато их треба искористити. Не треба се слепо држати неких решења унутрашњег простора наоса само због тога што су она некад имала конструктивни смисао а данас их задржавамо само као традицију. Не можемо разумети зашто се поједине ствари беспотребно традиционализују иако за тим уопште нема потребе. Нарочито треба размишљати о функционалности унутрашњег простора наоса са становишта потребе да у исти стане што већи број верника. Ово не треба решавати тако што се исти оптерећује беспотребним стварима, а додатни простор се налази тако што се на уштрб других

делова храма повећава простор наоса. Опет, веома често се дешава да се приликом пројектовања не размишља у довољној мери о новим материјалима и технологијама, и њиховој примени у архитектури храма. Касније се накнадно, када се схвати колика је предност истих, они веома често сасвим неадекватно калеме у унутрашњи простор храма. Овде се мисли пре свега на ствари које директно утичу на архитектуру храма. Важно је обратити пажњу на ствари које не утичу баш директно на архитектуру храма, али су ипак у великој мери повезане са њом.

Добар пример овога је проблем решавања акустичности храма. Да је ово питање било битно још људима у средњем веку видимо и из наше националне архитектуре. У појединим нашим средњовековним храмовима налазимо остатке, нарочито у поткуполном простору, печених посуда које су имале функцију резонантних кутија и храм чинили веома акустичним. Данас се приликом пројектовања храма не размишља о таквим стварима, размишља се о много чему другом, да човек себи може слободно да постави питање која је у ствари функција и намена тог објекта. Да ли је храм место где се служи Св. Литургија или је то објекат друге намене у коме се, ето, служи и Литургија? Из овог примера јасно се може видети колико је литургијска свест била израженија код наших предака него код нас данас. У времену када су наука и технологија биле на врло ниском нивоу, људи су се трудили да реше оне проблеме који су били битни за богослужење. Сигурно да се људи тог времена нису бавили акустиком храма да би репрезентовали научна и техничка достигнућа тог времена. Али су опет дошли до тога да је решавање овог проблема веома битно и да му треба посветити дужну пажњу. Људи средњег века нису били само статисти и неми посматрачи на Св. Литургији него су молитвено учествовали на истој. Ако стварно активно радите или учествујете у нечему, а не из пuke форме, скоро је немогуће да не приметите разне ствари које ометају ваш рад и учествовање у истом. Активним учествовањем у Литургији људи су схватили на шта треба обратити пажњу приликом подизања храма.

Може се закључити да су они који су у том времену пројектовали и зидали храмове и сами били активни учесници у Св. Литургији, што изгледа да данас није случај. Сигурно да су схватили колико је реч важна у Литургији и колико је битно не само да свештеници изговоре одређене речи већ и то да верници те речи што разговетније чују и разумеју. Велики део Св. Литургије састоји се од појања, а свесни смо колико је акустика храма битна за исто. А где се ми данас налазимо по том питању? Уз сва модерна достигнућа по питању акустике ми се налазимо испод нивоа који је достигнут у средњем веку. Зашто је то тако? Па зато што се данас приликом пројектовања храма уопште не мисли о преко потребној доброј акустици истог. Уместо да се примене сва могућа савремена достигнућа да би се то питање што боље решило и по питању истог што више напредовало, том питању се уопште не посвећује довољна пажња приликом пројектовања храма. Тако испада да ми данас и не морамо активно учествовати на Литургији, јер неке молитве свештеник тихо чита у олтару, а према онима које гласно говори односимо се као према нечему што се толико и не тиче самих верника, јер нам изгледа није стало до тога да верни добро чују и разумеју исте. А ако познајемо Литургију, поставимо себи питање да ли у истој има нешто важније од саме речи. Ниједна реч у Литургији није сувишна, беспотребна или без неког значаја. Зато размишљање хоћемо ли храм споља украсити само каменом или каменом прошараним циглом није

да нема смисла само по себи, али забрињава колико се тим стварима посвећује пажња, док се онима која су од пресудне важности за Литургију пажња уопште не посвећује. Ако се накнадно дође до сазнања да храм није у довољној мери акустичан и да због тога речи које свештеник изговара верни нису у могућности да чују, приступа се неким решењима која уопште нису органски уклопљена у архитектуру храма. Тако се калеме на зидове звучници са кабловима који висе по храму и то углавном где им није место. А како је електрично озвучење веома често лоше решено, како због нестручности тако и због неодговарајућег планирања и размишљања о истом, Литургија често изгуби склад и динамику коју поседује.

У периоду између два светска рата зида се велики број градских катедралних храмова по узору на наше средњовековне манастирске храмове. Ови узорци су прихватани без критичког осврта на различите околности средњег века у којима настају ови храмови и на околности нама савремених дешавања. Храмови из средњег века служили су као узор за подизање катедралних храмова у новијем добу. Међутим, они су највећим делом били не градски катедрални храмови већ манастирски храмови. Разлика је велика, јер су околности у којима су настали различите, па је просто копирање ових храмова ван контекста у ком су они настајали (опет напомињем као манастирски храмови) изазвало то да велики број није најбоље одговорио потребама новог окружења, као градски катедрални храм. Шта то конкретно значи? Манастирска средина се у великој мери разликује од градске. Богослужењу у манастирским храмовима присуствују на првом месту монаси који живе у манастиру, а у граду сав верни народ. Монашке средине обични нису тако бројне па самим тим и унутрашњи простор храма прилагођен је таквим потребама. Друго, однос верника и монаха према богослужењу је другачији. Монаси много боље познају Св. Литургију па код њих визуелни контакт није у толикој мери пресудан. Већина монаха током свог живота у манастиру узима учешће у богослужењу, као јеромонаси, било да прислужују у олтару као монаси или певају за певницама током богослужења.

С обзиром на то да у манастирима преовладава антифоно певање за певницама, у градским срединама обавезно треба размишљати о простору за хор. Постоје одређена богослужења која се обично везују за манастирске средине а иста се не служе у градским храмовима. Она изискују одређен простор унутар манастирског храма. А опет не треба заборавити да су катедрални градски храмови места где се поред богослужења врше веома често и друге свете тајне (венчања, крштења, итд.). Постоје и друге разлике али и ове наведене су сасвим довољне да се схвати да не може на исти начин бити третирана архитектура манастирских и архитектура градских храмова. Неоспорна је чињеница да у средњем веку велики утицај на архитектуру храма имају околности и окружење у коме настају ти храмови. Тако исто неоспорно треба прихватити нове околности и окружење у коме настају савремени градски храмови и на прави начин треба одговорити тим потребама. Просто копирање средњовековних узора без критичког осврта није добар пример у нашој новијој националној црквеној архитектури. Нажалост, скоро да и немамо сачуваних средњовековних градских катедралних храмова на нашем подручју. Али на основу неких остатака може се закључити да архитектура манастирских и градских катедралних храмова није била иста.

Идеја враћања данашње архитектуре средњовековним узорима, због недовољног критичког осврта, у великој мери није дала добре резултате.

Насупрот овој тенденцији некритички су одбацивана сва она решења која су била добра, али их просто само мода једног времена није прихватала. Барокна архитектура, која је била скоро доминантна до Првог светског рата, почиње полако да се губи. Интересантно је да поједине ствари које и нису биле производ барокне архитектуре него су производ ранохришћанске архитектуре, а барок их је само преузео, бивају одбачене иако су добро одговарале потребама православне Литургије. То нарочито важи за унутрашњи базиликални простор наоса, који је барок прихватио, а који поседује преко потребно јединство унутрашњег простора храма и у потпуности одговара православном богослужењу. Сигурно да је требало више пажње посветити решењима која је пружала та архитектура. Да је било више храбрости, умећа и жеље, могло се доћи и до бољих решења. Нарочито нас понекад чуди избор одређених ствари у архитектури. Тако је и овај пример са бароком доста чудан. Ако се априори одбацују ствари онда их треба у потпуности све одбацивати. Овако се дошло до сасвим погрешног решења. Нека решења која се појављују у бароку, а која суштински и нису само његова, ми у потпуности одбацујемо, а опет нека друга која су чист производ барокне уметности и која немају никакве везе са православном традицијом и православним богослужењем ми прихватамо и брзимо као православне.

Из свега овога треба да извучемо једноставну поуку да приликом изградње нових храмова не треба да се водимо на првом месту историјским стиливима или само националном архитектуром. Ако желимо да дамо свој оригиналан допринос националној црквеној архитектури, једини исправни пут јесте да се окренемо Св. Литургији и размишљању које су то могућности да на што функционалнији начин организујемо унутрашњост храма са становишта богослужбених потреба. Архитектура храма треба, на првом месту, да буде подређена свом циљу, односно да на што бољи начин оствари комуникацију између клира и верних и да истакне саму лепоту Св. Литургије.

У овом тексту наглашен је пресудни значај Литургије у архитектури храма. Такође смо видели да се данас у великој мери сама црквена архитектура отуђила од свог узрока тј. од Св. Литургије. Узроци за овако нешто су многобројни. Можемо на првом месту кренути од недовољне свести о значају саме Литургије за сваког хришћанина, па самим тим и храма у коме се она служи. Видели смо да између два светска рата долази до обнове у црквеној архитектури, али литургијска обнова не прати ту обнову у довољној мери. Зато је и остала само на нивоу стилске обнове, а самим тим је била и ограничена. Због тога су и храмови који су подигнути у овом периоду умногоме успешно решени, али ипак када се погледају из перспективе њихове суштинске намене (као архитектонског простора у коме се служи Св. Литургија) они нису на оном нивоу на којем би требало да буде црквена архитектура. Овакво стање се мање-више одржало до данашњег дана. Данас нема оправдања за многе погрешне ствари. Покрет обнове литургијске свести и уопште значаја Св. Литургије у животу сваког верника данас је врло важно питање савремене цркве. Овим питањем у највећој мери закупљена је савремена теологија. Та обнова у сваком случају треба да буде свеобухватна а не парцијална, јер је то једини начин да она и заживи у нашем народу. Сигурно да

литургијска обнова треба да утиче и на храмовну архитектуру, усмеравањем исте на прави пут кретања.

Ко на првом месту треба да буде најпозванији када је у питању архитектура храма? Свакако су то епископи и свештеници. Епископи као једини прави чувари и служитељи Св. Литургије најбоље могу да разумеју које су потребе исте за унутрашњим архитектонским простором. Тако храм можемо упоредити са кућом у којој живи домаћин. После више година проведених у једној кући, он примећује недостатке и долази до идеја како би свој животни простор уредио и учинио га што функционалнијим. Тако и они који свакодневно врше богослужења у храму имају највише прилика да запазе недостатке у решењима унутрашњег архитектонског простора храма.

Оно што се дешава у савременој црквеној архитектури није баш најсрећније решење. Пројектовање нових храмова препуштено је у великој мери само архитектама. Као уже стручни људи, који често нису упознати у правој мери са православним хришћанским богослужењем, они овај проблем сагледавају са оне тачке гледишта која је њима ближа, често запостављајући суштину црквене архитектуре. Значи не полазе од Литургије као главног корисника тог архитектонског унутрашњег простора, него од конструктивних и архитектонских решења која се заснивају на познавању историје црквене архитектуре, а не на познавању хришћанског православног богослужења.

У овим размишљањима о архитектури највећа пажња је посвећена унутрашњем архитектонском уређењу храма. Не из разлога што је спољашњост храма небитна, него из разлога што је унутрашњост храма пресудна. Од унутрашњег уређења храма треба да зависи спољашњост храма а не обрнуто. Други разлог је тај што се данас приликом зидања храмова генерално посвећује више пажње њиховој спољашњости него унутрашњости. Зашто ово треба нарочито нагласити?

У периоду када је хришћанство било прогоњена религија, није ни било могућности да се зидају монументални и споља богато украшени храмови. Међутим, и после добијања слободе и проглашавања хришћанства државном религијом, спољашњост храмова задржала је своју једноставност. Већина базилика из тог периода изгледало је споља доста једноставно, само је њихова монументалност могла оставити јак утисак. Док је њихова унутрашњост, насупротив спољашности, била богато украшавана. У том периоду више пажње посвећује се унутрашњем простору храма него његовој спољашњости. Ово је донекле имало и своју симболику. Спољашност храма представља свет у коме ми живимо, али у оном тренутку када уђемо у храм, ми већ улазимо у царство Божије које се разликује од овоземаљског. Због тога је унутрашњост, за разлику од спољашности, била богато и репрезентативно украшена, јер је требало да дочара светлост и лепоту царства Божијег. У ранохришћанским описима храмова веома често се сусрећемо са чињеницом да је унутрашњост тих храмова била окупана светлошћу: поред природне светлости која је продирала кроз велике прозоре који су се налазили на зидовима средњег брода цркве и материјали који су употребљавани за осликавање и украшавање тих ранохришћанских храмова доприносили су осећају да се окупани у богатству светлости храма налазимо изван овоземаљске реалности и таме која нас окружује. Тек касније, продором монашког мистицизма, унутрашњост цркава постаје све мрачнија. Како је храм обитавалиште светлости, увек треба тежити што адекватнијем решењу унутрашњег осветљења. Нарочито данас, када савремени материјали

дозвољавају прављење великих отвора на зидовима храма, то треба у потпуности искористити и тежити за што јачим природном осветљењем унутрашњости храма.

Изгледа како је данас преовладао став да се посвећује већа пажња спољашњости храма него његовој унутрашњости. Због тога има и већег напретка у развоју спољашње него унутрашње црквене архитектуре. Данас су многи храмови постали украс паркова и одређених делова града. Људи веома често воле да се налазе у њиховој близини, али не са намером да уђу у њих, него да се шетају и одмарају на клупама око храма, уживајући у складности пропорција или спољашњем украсу храма. Ово наглашавамо не да бисмо критиковали спољашњу архитектуру савремених храмова – напротив, то што се људи осећају пријатно у близини храмова веома је добро. Али неопходно је да се људи и када уђу у храм осећају лепо и узвишено. Унутрашњост храма не треба само да подстиче наша верска осећања, што је свакако најбитније, него унутрашњост храма треба да у људима буди жељу за што дужим боравком у храму. Може се чак рећи да архитектура храма треба да буде једно од помоћних средстава Св. Литургије. Данас у неким богословским уџбеницима можемо наћи осврте на временско трајање Св. Литургије и уопште свих других богослужења. Сусрећемо се са размишљањима да богослужења не треба да трају дуго, али их не треба ни превише скраћивати, поготово не самовољно. Овде бисмо се поново вратили на унутрашњу архитектуру храма. У великој мери осећај времена може да буде веома субјективна ствар. У простору који је пријатан и занимљив време богослужења може веома брзо да нам прође. Исто тако, унутрашњи храмовни простор у нама може да изазове осећај стешњености и жеље да исти што пре напустимо. У таквом простору време веома споро пролази. Зато је врло важно да унутрашњи простор храма има позитиван утицај на људе, да створи осећај пријатности – и самим тим време у њему брже пролази.

Из свега изложеног види се да за решавање унутрашњег простора храма постоје велике могућности. Кроз неколико примера само је загребана површина оних могућности за нова архитектонска решења које пружа унутрашњи простор храма. Али увек треба кренути од Св. Литургије која се служи у храму. Ако то имамо за основу размишљања када се пројектује и гради нови храм, онда су шансе за грешке мале, а могућности да храм својим изгледом, нарочито унутрашњим, оправда намену свог постојања су много веће.

Литература:

- Ћ. Бошковић, *Архитектура средњег века*, Београд 1862.
 В. Кораћ, *Између Византије и запада*, Београд 1987.
 В. Кораћ, М. Шупут, *Архитектура византијског света*, Београд 1998.
 М. Шупут, *Српска архитектура у доба турске власти 1459–1690*, Београд 1984.
 С. Mango, *Architettura bizantina*, Venezia 1974.
 Р. Краутхајмер, С. Ђурчић, *Ранохришћанска и византијска архитектура*, Београд 2008.
 М. Чанак Медић, Ћ. Бошковић, *Архитектура Немањиног доба I*, Београд 1986.
 А. Кадијевић, *Један век тражења националног стила у српској архитектури (средина XIX – средина XX века)*, Београд 1997.
 В. Вукашиновић, *Литургија и култура*, Београд 2007.
 Ј. Фундулис, *Литургија I*, Краљево 2004.

REFLECTION ON CHURCH ARCHITECTURE

Vladimir Radovanović,
Museum of Serbian Orthodox Church

***Summary:** In this paper I'm trying to emphasize the crucial significance of Liturgy in church architecture. The inner area of the church should, in the first place, respond to the liturgical needs for which it was designed. By general overview of the development of church architecture, given in the introductory section, it is easy to come to a conclusion that in the history Liturgy had crucial impact on the inner architecture of the church. The overall objective of this paper is to underline the necessity that, even today, when new churches are being designed, one should always start from Liturgy and its needs. That is the way that leaves no room from mistakes.*

***Key words:** architecture, church architecture, church interior, Liturgy*

ХРИШЋАНСКА ЦРКВА У ДУРА ЕВРОПОСУ*

Пол Виктор
Кристофер Баур

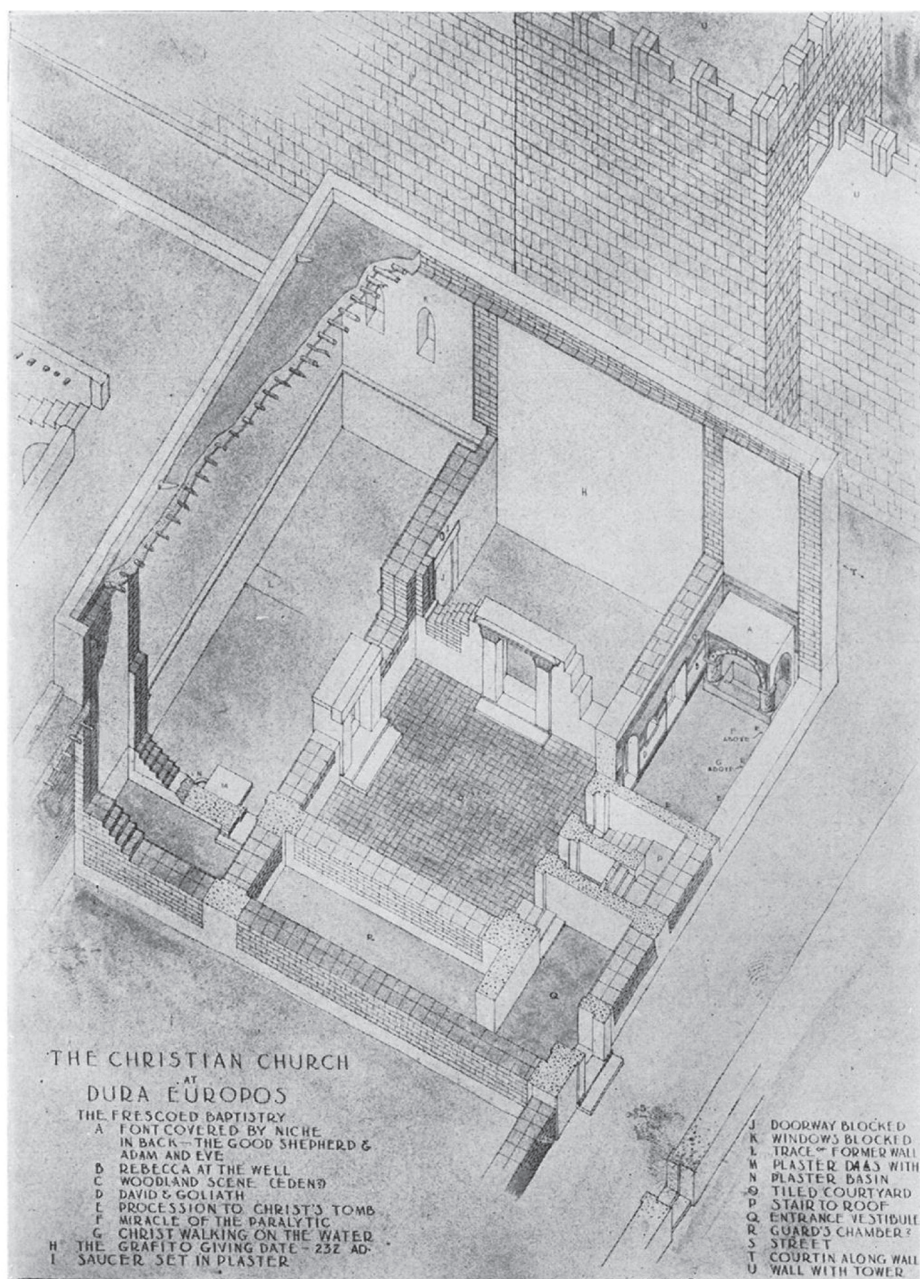
Айстракџи: Током 1931-32. године у Дура Европосу је откривена кућа која је припадала хришћанима. Једна од њених мањих соба је била опремљена као црква. Њени зидови су прекривени најзанимљивијим и најранијим хришћанским сликарством које смо наследили са Истока. Колико времена пре 200. године су ови иконографски облици изумљени, и ко их је изумео, још увек нисмо спреми да кажемо.

Кључне речи: Дура Европос, иконографија, фрескосликарство, црквена уметност, Пастир Добри, ранохришћанско бојслужење

Дура-Европос [Dura-Europos], македонска колонија на Еуфрату, временом је постала утврђење и средиште трговине са Персијом. Каснија римска утврда је напуштена у другој половини трећег века. Након што су прва археолошка ископавања на том локалитету која је спровео М. Кимон [M. Cumont] коначно завршена 1923. године, 1928. године су их наставили Универзитет Јејл [Yale University] и француска Академија за натписе и класичну књижевност [Académie des Inscriptions et Belles-Lettres]. Ова истраживања су показала да Дура Европос заслужује репутацију коју има као град живописа и графита. Поред чувеног фрескосликарства у храму Палмирских [Palmyrene] богова, које су објавили Брестед [Breasted] и Кимон, сада су познати и многи други примери. Током 1931-32. године откривена је кућа која је припадала хришћанима. Једна од њених мањих соба је била опремљена као црква. Њени зидови су прекривени најзанимљивијим и најранијим хришћанским сликарством које смо наследили са Истока. Реконструкција на слици 1 показује положај ових слика.

У цркви се са њеног западног зида над правоуганим удубљењем на поду шири *aedicula* [лат. кућица, собица, капелица; у римској архитектури, *едикла* је грађевина у виду минијатурног храма – *прим. прев.*]. Могуће је да је ово удубљење било гроб мученика. На западном зиду иза *aedicula*-е, видљиве само кроз њен округли свод, налазе се две сцене, на вишој су осликани Адам и Ева а на нижој је Пастир Добри; другим речима, земаљски и небески рај. Сцена Пада човека се разликује од приказа ове теме на Западу по томе што бочни пиластри означавају границе раја.

* Наслов изворника: P. V. C. Baur, “The Christian Chapel at Dura”, *American Journal of Archaeology*, Vol. 37, No. 3 (Jul. - Sep., 1933), pp. 377-380.



Сл. 1: Хришћанска црква у Дура Европосу, цртеж Хенрија Ф. Пирсона [Henry F. Pearson], у власништву Галерије лепих уметности Универзитета Јејл [Gallery of Fine Arts, Yale University]

Сцена Доброг Пастира је јединствена. Са огромним овном на рамену он прилази стаду од седамнаест овнова. У западном начину представљања ове сцене налазимо уравнотежену симетричну композицију: Пастир стоји међу својим овцама а са обе његове стране се налазе по једна или две овце. Тако не стичемо утисак да Пастир доноси изгубљену овцу назад у стадо као што то видимо у Дура Европосу.

На горњем делу северног зида наше цркве налазе се две сцене, на једној је осликано *Чудо на језеру* а на другој *Исцељење узетих*. Друга сцена је добар пример настављања овог стила, јер није представљен само болесник који лежи на својој постељи над којом стоји Христос који изводи чудесно исцељење, већ и исцељени узети који одлази носећи своју постељу на леђима. Он кревет држи наопачке. Ово је источњачки начин осликавања ове сцене, с обзиром на то да у западном начину узети носи своју постељу са ногарима окренутим на доле. Значајно је и то што је први део сцене у којем Христос стоји над постељом узетог и исцељује га јединствен у ранохришћанској уметности.

Са десне стране ове сцене налази се брод са апостолима који плове преко узбурканог мора. Апостоли седе на палуби и широм отворених очију задивљено гледају у Христа и Петра који ходају по води. Петар тоне а Спаситељ му пружа руку и помаже. Ова сцена је пуна акције, и једна је од оних којој очигледно нису били склони уметници Запада све до осамнаестог века, док се није и тамо појавила. Лик апостола Петра је очуван у изванредном стању, и од посебног је значаја будући да је то најстарија позната ликовна представа тог апостола. Нажалост, на фресци недостају глава Христова и мало више од половине брода.

Испод ове две представе се налази главна слика на северном зиду, слика Светих Жена (Мироносица – *йрим. йрев.*) на гробу Христовом (слика 2). Овде је опет већи део слике уништен. Првобитно су на њој биле представљене три Марије које, према Марковом Јеванђељу, прилазе гробу Христовом, који је на нашој слици представљен као огромни саркофаг источног типа. Изнад се налазе две звезде са дванаест односно једанаест зрака. Марије носе беле хаљине и беле велове, и у рукама држе бакље и посуде са миром. Анђео и чувари из библијске приче нису осликани. Изненађујуће је што се у западној уметности ова сцена веома ретко среће. Не постоји ниједан пример ове представе у катакомбама Рима. Међутим, на Истоку, ово је једна од тема која је највише заступљена. Фризуре Марија, које су идентичне онима које је увела Јулија Мамеја [Julia Mamaea], умрла 235. године, омогућавају датирање ових слика на почетак трећег века.

На јужном зиду, између двоја врата која у цркву воде из ливана* и из дворишта куће, налази се сцена на којој су представљени Давид и Голијат; поред обојице је одговарајући натпис на грчком. Епизода са Давидом који надвлађа дива ретко се јавља у ранохришћанској уметности. Наша слика је без сумње најранија позната представа ове теме. Она следи источну традицију по којој је див много крупнији од младића Давида. Ветар и временске прилике су скоро до непрепознатљивости оштетили ову фреску.

* liwan, од персијског *iwān* – засвођени улазни отвор/пролаз ка дворишту – *най. йрев.*



Сл. 2: Мироносице на гробу Христовом, детаљ
(фреска се налази у Галерији лепих уметности Универзитета Јејл)

Последња фреска се налази на западном делу јужног зида, и на њој је представљена жена Самарјанка. Ово је најдивнија фреска међу свим фрескама цркве, и по стилу је више јелинистичка него хришћанска. Са испруженим рукама Самарјанка обема шакама вуче конопац како би извукла ведро из отвора студенца који је у облику амфоре. Христос није представљен. Све ове слике се сада налазе у Музеју лепих уметности [Museum of Fine Arts] Универзитета Јејл.

Јасно је да сцене које су поменуте изнад није насликао један уметник. Како би се зидна декорација цркве брже завршила упошљен је већи број живописаца. Представе Доброг Пастира и Пада човековог на западном зиду иза *aedicula*-е је сликао исти човек; други је осликао сцене Узетога и Чуда на језеру; трећи уметник, већег талента, осликао је Мироносице, четврти сцену са Давидом и Голијатом, а пети, далеко највеличанственији међу њима, насликао је Самарјанку.

Али ипак нема назнака да се на овим сликама налази нешто ново, нема покушаја да се различите сцене наслепо осликају по први пут. Не суочавамо се са прототиповима, већ са обрасцима који су већ чврсто одређени. Колико времена пре 200. године после Христа су ови иконографски облици били по први пут изумљени, и ко их је изумео, још увек нисмо спремни да кажемо. Али оно што је, у најмању руку, извесно, како проучавање иконописа указује, је да традиција нема никакве везе са Римом.

Универзитет Јејл

превод са енглеског:
Маријана и Срећко Петровић

THE CHRISTIAN CHAPEL AT DURA

P. V. C. Baur

***Summary:** In the season of 1931-32 a house belonging to Christians was discovered. One of its smaller rooms was fitted out as a chapel. Its walls are covered with the most interesting and earliest Christian paintings that have come down to us from the East. How much earlier than 200 A.D. these iconographical forms were first invented, where, and by whom, we are not yet ready to say.*

***Key words:** Dura-Europos, Iconography, frescoes, Church Art, Good Shepperd, Early Christian Worship*

ЖИВОПИС СИНАГОГЕ ИЗ ДУРА ЕВРОПОСА И ЊЕГОВ УТИЦАЈ НА КАСНИЈУ ХРИШЋАНСКУ И ЈЕВРЕЈСКУ УМЕТНОСТ* **

Јозеф Гутман

Ајсџракиш: Живопис синагоге из Дура Европоса из трећега века садржи најстарији континуирани круг библијских представа познат у уметности. Природно је да је овај живопис покренуо питање да ли постоји веза између њега и каснијих библијских представа које се могу наћи у средњовековној јеврејској и хришћанској уметности.

Кључне речи: Дура Европос, живопис, јеврејска уметност, хришћанска уметност

Живопис синагоге у Дура Европосу, из трећег века, представља најранији континуирани круг библијских представа познат у уметности. Све до петог века не налазимо сличну целину и разрађене наративне циклусе библијских представа у црквеној уметности.

Будући да су слике из синагоге у Дура Европосу најстарији сачувани континуирани наративни библијски циклус, природно је да су покренуле питање тога да ли постоји веза између њих и каснијих библијских представа које се могу наћи у средњовековној јеврејској и хришћанској уметности. Ниједна систематична студија није посвећена разрешењу овог проблема, али су научници с времена на време покушавали да упореде одређене наративне сцене које се јављају у живопису синагоге из Дура Европоса са онима које налазимо у каснијој хришћанској и јеврејској уметности.

Једно од таквих поређења обухвата представу из синагоге у Дура Европосу на којој је нага фигура која стоји у води држећи дете [Сл. 1]. Фигура је идентификована као египатска принцеза, која стоји у Нилу спасавајући дете, Мојсија. Будући да се нага принцеза у води такође налази на неколико средњовековних јеврејских и хришћанских минијатура које су датиране на период од дванаестог до четрнаестог века и пореклом су из Шпаније, неки научници су претпоставили непосредну везу између живописа синагоге из Дура Европоса и средњовековних шпанских илустрација. Међутим, ово не мора да буде тачно. Слике из синагоге у Дура Европосу изгледа тесно повезане са изворима попут оновременог Таргума [*Targumim*] (па-

* Дубоко сам захвалан др Мерилин Гутман [Marilyn Gutmann] због тога што је прочитала овај чланак и дала многе предлоге за његово побољшање.

** Наслов изворника: Joseph Gutmann, “The Dura Europos Synagogue Paintings and their Influence on Later Christian and Jewish Art”, *Artibus et Historiae*, Vol. 9, No. 17 (1988), pp. 25-29.

рафраза јеврејске Библије на арамејском), који јасно објашњава да је принцеза, која је боловала од губе, сишла да се окупа у Нилу и да је била чудесно исцељена од своје недаће када је дотакла корпу у којој се налазио мали Мојсије. Средњовековна шпанска изображавања обично откривају три или четири наге фигуре у води, али само на једној јединој минијатури [Сл. 2] се налази фигура обележена као „Тармут“ [“Tarmuth”] (име египатске принцезе које је откривено у раним изворима попут дела Јосифа Флавија и које се понавља у каснијим текстовима). Натпис на овој минијатури даље објашњава да је то

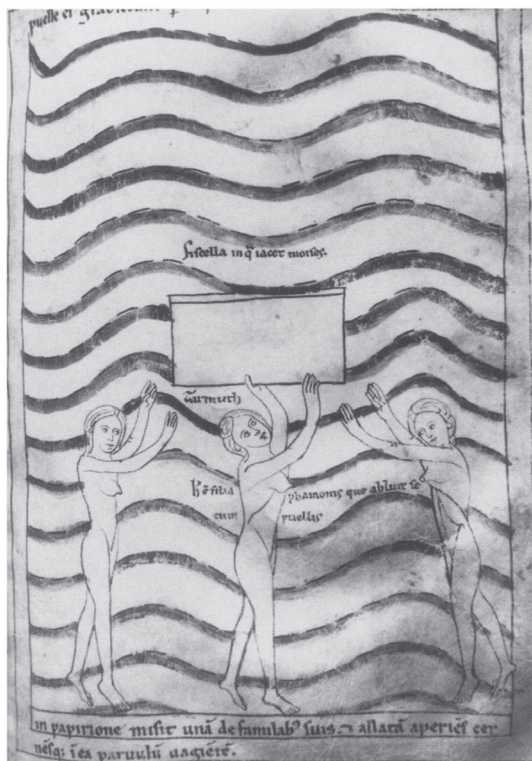
„кћи фараонова [праћена] својим слушкињама [која] чисти себе [у Нилу]“



Сл. 1: «Проналажење Мојсија», синагога из Дура Европоса (западни зид), Сирија, око 245. г., чува се у Народном музеју у Дамаску [Damascus National Museum]

Иконографски, ове средњовековне илустрације не приказују три обучене слушкиње које чекају на обали, а дете изнад површине воде не држи принцеза, као што је то случај у сликарству синагоге из Дура Европоса. Штавише, изгледа да су живопис из Дура Европоса и средњовековне шпанске минијатуре под утицајем различитих књижевних предања.¹

¹ J. Gutmann, “Josephus’ Jewish Antiquities in Twelfth-Century Art: Renovatio or Creatio?,” *Zeitschrift für*



Сл. 2: «Проналажење Мојсија», Памплона Библија [Pamplona Bible], Шпанија, око 1200. г., налази се у Харбургу, у колекцији принца од Етинген-Валерштајна [Collection Prince Oettingen-Wallerstein], MS I, 2, lat. 4, fol. 49.

Покушаји научника да повежу приказивање Жртвовања Исака из синагоге у Дура Европосу са илустрацијама у шпанској уметности су подједнако неуверљиви. Лавова Библија [Leon Bible] из 960. г., лист 21v, на пример, са живописом из Дура Европоса има заједнички само део приказа Исака како лежи поврх свежња прућа на олтару. У приказу из Лавове Библије Исак и Авраам су осликани окренути лицима ка посматрачу а не окренути леђима – као што је то случај у верзији из си-

Kunstgeschichte, 48, 1985, pp. 435-438; idem, "The Illustrated Midrash in the Dura Synagogue Paintings: A New Dimension for the Study of Judaism," *American Academy for Jewish Research Proceedings*, 50 (1983), p. 94. Уп. T. Gaster, "A Samaritan Poem about Moses," *The Joshua Bloch Memorial Volume* (ed. A. Berger, et. al.), New York, 1960, pp. 120, 125. Уп. такође K. Schubert, *Bilder-Pentateuch von Moses dal Castellazzo*, Venice, 1521, Vienna, 1985, pp. 114-115, за другачији приказу наге принцезе и њене три слушкиње (на листу 73). Ова сцена изгледа следи слично осликавање у Кауфман Хагади [Kaufmann Haggadah] из четрнаестог века, лист 10; Gutmann, "Josephus' Antiquities...", *op. cit.*, p. 437, n. 13.

нагоге у Дура Европосу [Сл. 3-4]. Штавише, ован у Дура Европосу стоји уз дрво, док је у Лавовој Библији он уплетен у шипражје, у складу са библијском причом. Мада се рука Божија (пре него рука анђела) открива на оба приказа, у Лавовој Библији рука благосиља хришћанским благословом (*benedictio latina*). Поред тога, Авраам у Дура Европосу користи нож, док у Лавовој Библији користи мач (алатка која је уби-чајенија у хришћанској уметности). Штавише, то што је Авраам ухватио Исакову косу на минијатури из Лавове Библије је детаљ који не налазимо у живопису из Дура Европоса.



Сл. 3: «Жртвовање Исака», синагога из Дура Европоса (западни зид), Сирија, око 245. г., чува се у Народном музеју у Дамаску

Према томе се минијатуре из Лавове Библије из десетог века у великој мери разликују од живописа синагоге у Дура Европосу да би биле разматране као зависне од њега.²

Аналогије које су начињене између неких сцена шпанске Рипол Библије [Ripoll Bible] и представа из синагоге у Дура Европосу не доказују непосредну везу између њих. Једина сличност у представама Амана и Мардохеја у живопису из Дура Европоса и Рипол Библије (Biblioteca Vaticana, MS lat. 5729, fol. 310v) је та што Аман

² J. Gutmann, "The Sacrifice of Isaac: Variations on a Theme in Early Jewish and Christian Art," *Thiasos ton Mouson: Studien zu Antike und Christentum. Festschrift für Josef Fink zum 70. Geburtstag* (ed. D. Ahrens), Cologne, 1984, pp. 118-119; idem, "The Dura Europos Synagogue Paintings: The State of Research," *The Synagogue in Late Antiquity* (ed. L. I. Levine), Philadelphia, 1987, p. 69, no. 1.

води Мардохејевог коња. Постоје, међутим, значајне разлике. У сцени из синагоге у Дура Европосу су присутне три фигуре којима су руке уздигнуте у знак клицања; у Рипол Библији налазимо четири фигуре. Штавише, четири фигуре се у Рипол Библији налазе иза коња, док су у Дура Европосу оне испред коња. Осим тога, фигуре из Рипол Библије нису представљене фронтално, као у Дура Европосу, и, поред тога, њихове хаљине се доста разликују.³ Блиске стилске и иконографске подударности са сценом из синагоге у Дура Европосу на којој су Аман и Мардохеј могу да се нађу у њима савременим вајарским рељефима из Палмире.⁴



Сл. 4: «Жртвовање Исака», Лавова Библија, Шпанија, 960. г.,
León, Colegiata de San Isidoro, Cod. 2, fol. 21, v.

На 82. листу Рипол Библије, илустрација Преласка преко Црвеног мора [Сл. 5] има занимљиву иконографску сличност са истом темом из синагоге у Дура Европосу. У оба примера видимо руку Божију, наоружане Израиљце и нага тела Египћана који тону у воду. Међутим, не мора да постоји непосредна веза између ове две представе, јер се помињања наоружаних Израиљца и нагих Египћана који се утапају могу пронаћи и у јеврејским и у хришћанским књижевним предањима.⁵

³ C. Walter, "Papal Imagery in the Medieval Lateran Palace," *Cahiers archéologiques*, 21, 1971, pp. 130-131.

⁴ H. J. W. Drijvers, *The Religion of Palmyra*, Leiden, 1976, слике LXVI и LXIX/1, pp. 25, 28.

⁵ Gutmann, "Illustrated Midrash....," *op. cit.*, pp. 102-103; C. H. Kraeling, *The Synagogue* (The Excavations



Сл. 5: «Изразак из Египта», Рипол Библија, Шпанија, прва половина 11. века, налази се у Ватикану, у Апостолској библиотеци [Biblioteca Apostolica], MS lat. 5759, fol. 310. v.

Наративне сцене из синагоге у Дура Европосу су повезиване не само са шпанским илустрацијама, већ и са византијским. Тако је приказ Јакова који благо-сиља синове Јосифове из синагоге у Дура Европосу упоређиван са византијским Октатеусима* (на пример, са оним из Истамбула, из библиотеке Топкапи Сараја [Топкапи Сарай], Cod. gr. 8, fol. 141), али сличности су прилично површне. У оба приказа су присутне четири главне личности описане у Светом Писму, а патријарх Јаков лежи на постељи. Међутим, одећа на овима двама сценама се разликује. У живопису синагоге из Дура Европоса Јосиф је обучен у персијску ношњу налик панталонама, док је у Октатеуху он осликан како оденут у огртач. Штавише, у живопису из Дура Европоса Јаков није брадат нити има седу косу, као што је то случај у минијатури из Октатеуха. Осим тога, у сцени из Дура Европоса ни Јаков ни Јосиф немају ореоле, као што је то случај у приказу из Октатеуха. У Октатеуху су сви ликови представљени из профила, док су у Дура Европосу они представљени фронтално. Надаље, у Октатеуху су Јаковљеве руке прекрштене, што је праслика Јаковљевог давања повластица Јосифовом млађем сину Јефрему (према мишљењу црквених Отаца ово се односи на Цркву). На приказу из Дура Европоса је изгледа избегнуто укрштање Јаковљевих руку – праобраз крста.⁶ Чини се, онда, да су ра-

at Dura Europos, Final Report, 8/1), New Haven, 1956, сл. LIII, p. 83; L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Philadelphia, 1947, VI, p. 55, no. 11 (*Eliyahu Rabbah* 1:2 помиње да Бог кажњава грешнике док су неодевени а *Esther Rabbah* 3:14 приповеда како су „Египћани, када су се утопили у мору, били такође кажњени голи“). Уп. Н. Kunz, *Materialien und Beobachtungen zur Darstellung der Lotgeschichte (Genesis 19, 12-26) von den Anfängen bis gegen 1500*, Munich, 1981, p. 109, где се наводе хришћански извори који указују да је у средњем веку голо-тиња била спољни знак грешности и кривице. Будући да су Египћани били огреховљен народ, осликани су наги и тако лишени духовне вредности.

* “Ocateuch” – Октатеух – Осмокњижје, традиционални назив за првих осам књига Старог Завета тј. Петокњижје, Књигу Исуса Навина, Књигу о судијама и Књигу о Руту – *нај. прев.*

⁶ K. Weitzmann, “The Question of the Influence of Jewish Pictorial Sources on Old Testament Illustration,” *No Graven Images: Studies in Art and the Hebrew Bible* (ed. J. Gutmann), New York, 1971, pp. 77-78; уп. W. Stechow, “Jacob Blessing the Sons of Joseph from Early Christian Times to Rembrandt,” *No Graven Images*, op. cit., p. 262, LXI, и R. Haussert, *Rembrandts Jacobssegen. Überlegungen zur Deutung des Gemäldes in der Kasseler Galerie*,

злике између две сцене претежније од сличности, и тиме се искључује било каква непосредна веза међу њима.

Исто је и у случају поређења између минијатура на којима је Уништење Храма бога Дагона у Књизи о царевима из једанаестог века (Biblioteca Vaticana, MS gr. 333, fols. 9v-10) и сцена из синагоге у Дура Европосу. Минијатуре Књиге о царевима прате библијску приповест из Септуагинте и приказују ковчег завета [ark-box] са херувимом, док у живопису синагоге у Дура Европосу видимо ковчег са Тором [Torah ark-chest] – што је промишљена замена која наговештава да је приказ повезан са оновременим палестинским синагогалним литургијским праксама и текстовима. Тако, док може да буде неких сличности у осликавању идола у двострукој аркади и у спољашњим и унутрашњим пројекцијама Дагонског храма, ослањање на различита текстуална предања и представљање различитих ковчега и различите одеће коју носе пророци стоји насупрот тврдњама о непосредној повезаности живописа из Дура Европоса са минијатурама из Књиге о царевима.⁷

Требало би истаћи да су синагога у Дура Европосу и њен циклус живописа били затрпани као део римског одбрамбеног система против сасанидских напада који су се догодили око 256. године. Током кратког временског периода који је претходио затрпавању живописа мало је вероватно да је он извршио некакав утицај на каснију хришћанску уметност. Недавно је говорено о томе да је модел за живопис синагоге у Дура Европосу можда могао да постоји у већем оближњем центру, као што је то била Палмира. Треба поменути, међутим, да чак и ако је то тачно они нису могли да имају утицаја на хришћанску уметност, ни један ни други, јер су Палмиру око 272. године после Христа разорили Римљани.⁸

Из свих овде размотрених сцена је очигледно да не постоји конкретна и неоспорна веза која се може успоставити између илустрација у јеврејској и хришћанској уметности и приказа из синагоге у Дура Европосу.⁹

Сличности које наводе проучаваоци су исувише проблематичне да би биле уверљиве.

превод са енглеског:
Маријана и Срећко Петровић

Opladen, 1976, pp. 30-32. D. Korol, *Die frühchristlichen Wandmalereien aus den Grabbauten in Cimitile/Nola*, Münster, 1987, pp. 109-129, наново испитује овај живопис из синагоге у Дура Европосу и доводи у питање тумачења заснована на претпоставци да Јаков не укршта своје руке.

⁷ Weitzmann, *op. cit.*, pp. 312-315; J. Gutmann, "The Illustrated Jewish Manuscript in Antiquity: The Present State of the Question," *No Graven Images...*, *op. cit.*, p. 239, n. 19.

⁸ Gutmann, "Dura Europos Synagogue...", *op. cit.*, pp. 66-69.

⁹ Повезаности између живописа синагоге у Дура Европосу и минијатура из Ашбурнхамског Петокњижја [Ashburnham Pentateuch] које сам наводио (J. Gutmann, "The Jewish Origin of the Ashburnham Pentateuch Miniatures," *No Graven Images...*, *op. cit.*, pp. 329 ff.) би требало да буду кориговане у светлости нове студије коју је написао Ф. Рикерт [F. Rickert], *Studien zum Ashburnham Pentateuch*, Bonn, 1986. Рикерт уверљиво показује како је Ашбурнхамско Петокњижје хришћански литургијски манускрипт и како „Die Beziehungen zu jüdischen Darstellungen besteht lediglich darin, dass auch diese aus dem antiken Formenvorrat schöpften“, p. 85).

THE DURA EUROPOS SYNAGOGUE PAINTINGS AND THEIR INFLUENCE ON LATER CHRISTIAN AND JEWISH ART

Joseph Gutmann

***Summary:** The third-century Dura Europos synagogue paintings represent the earliest continuous narrative cycle of biblical images known in art. Since the Dura synagogue paintings are the earliest continuous surviving narrative biblical cycle, they have naturally raised the question of whether there exists a relationship between them and later biblical scenes found in medieval Jewish and Christian art. No systematic study has been devoted to this problem, but scholars have occasionally attempted to compare certain narrative scenes appearing in the Dura synagogue paintings with those found in later Christian and Jewish art.*

***Key words:** Dura Europos, paintings, Jewish art, Christian art*

...A LA RECHERCHE D'UN TEMPS PRÉSENT...*

мр Чедомила Маринковић
дигл. историчар уметности

Трагање за аутентичним „националним стилем“ у црквеном градитељству тема је којом се, већ више од век и по, баве генерације српских архитеката.¹ Ово питање посебно је актуелно у нашем времену када је, као један од главних видова изражавања националних тежњи, „српски стил“ у архитектури постао основни изражајни облик великог броја сакралних објеката који су се, у измењеним идеолошким и политичким условима у деценијама након пада комунизма, нагло почели градити. Изразито традиционалистичко обојени захтеви углавном веома конзервативних наручилаца довели су савремено српско црквено градитељство до решења у којима се некритично понављају средњовековни узор и у којима примена искуства каснијих етапа историје архитектуре у потпуности изостаје. Странпутице и заблуде оваквог начина размишљања о савременом црквеном градитељству иду на штету основних ликовних решења изведених здања чему додатно погодује и одсуство критичке рецепције оваквих пројеката и изведених дела.

У контрасту са овако сложеним околностима појављује се опус младог архитекта Димитрија Маринковића. Као сензибилни и образовани изданац своје

епохе Маринковић је свестан сложености које са собом данас доноси бављење црквеним градитељством коме је у потпуности посвећен читав његов опус који подразумева и све главне архитектонске „теме“: пројектовање, декорацију црквеног ентеријера, израду мобилијара као и просторна решења манастирских комплекса. Маринковићев рад поред овога обухвата и обимну практичну и теоријску делатност у заштити споменика прошлости.

У плановима својих цркава Маринковић најчешће користи централни облик основе – триконхос (*пројекат за цркву Светио Илије у Јабуци* (1999), *црква Светиш Козме и Дамјана у Кикинди* (1996)) или ротонду (*црква Чудошворне иконе Пресвете Богородице Тројеручице у манастиру Средишцу* (1998), *црква Св. Лазара у Чачку*, 2005). Ови облици основе за њега не представљају само историјску већ и психолошку и инспиративну ликовну тему. Размишљање о ротонди свакако указује на ауторово добро познавање решења и симболике великих историјских узора ове теме – ранохришћанске трилогије Константиновских ротонди из Св. Земље (Анастасис црква у Јерусалиму, Елеона на Маслинској Гори и црква Рођења Христовог у Витлејему), географски ближих примера цркава Св. Витале у Равени и Св. Доната у Задру али и Ахенске капеле и „прве модерне београдске цркве“ – Плечниковог Св. Анте. Значајки користећи историјска знања али и врсно владање геометријом, Маринковић ствара суптилне варијације

* Поводом ретроспективне изложбе савремене црквене архитектуре и литургијског намештаја, одржане у галерији цркве Светог Саве у Паризу, 3–31. октобра 2006. године.

¹ А. Кадијевић, *Један век шражења националног стила у српској архитектури (средина XIX – средина XX века)*, Београд 1997.

ове теме. У изванредно маштовитом пројекту за цркву *Св. Лазара у Чачку* (2005) двострука ротонда је уписана у квадрат. Куполу носе осам слободних стубова који у унутрашњости формирају деамбулаторијум чији је северни и јужни сегмент намењен за певнице. У угловима квадрата на источној страни су смештене пастофорије док се на западној страни налазе степенице које воде на галерију. Са друге стране традиционални „моравски“ облик триконхоса за Маринковића је још инспиративнији – користи га уписаног у квадрат (*пројекат за цркву Светиої Илије у Јабуци* (1999)), правоугаоник (*Црква Светишх Козме и Дамјана у Кикинди* (1996)), чак га и ротира стварајући необично динамично конкавно–конвексно решење простора (крстионица у цркви *Чудошворне иконе Пресвете Богородице Тројеручице* у манастиру Средишту (1998)).

Ипак, оригиналност Маринковићеве црквене архитектуре огледа се у највећој мери у елевацијама и горњим конструкцијама цркава. Елевације су веома разумењене и састоје се од великог броја додатих елемената – певничких и олтарских апсида, тремова и кула. Својим обликом најчешће одговарају структури унутрашњег простора и често варирају једну тему – троугаону (црква *Светишх Козме и Дамјана у Кикинди* (1996)) или лучну силуету (црква *Чудошворне иконе Пресвете Богородице Тројеручице* у манастиру Средишту (1998)) улазног портала или западне фасаде које се консеквентно спроводе и на осталим фасадама. Додатна артикулација елевације постиже се честом употребом мотива *уилишана* било архитектонских форми (црква *Чудошворне иконе Пресвете Богородице Тројеручице* у манастиру Средишту (1998)) било различитих *машеријала* (црква *Светишх Козме и Дамјана у*

Кикинди (1996)) као и применом аугментованог декоративног мотива *жиоке на рабош*.

Скоро скулпторалном третирању спољашњих маса цркве доприносе и многобројне куполе. Иако су све Маринковићеве цркве у принципу централне основе са једном куполом, њихов изглед одликује и мноштво мањих степенасто распоређених купола и полукупола које се налазе изнад нартекса и тремова или уз главну куполу: као завршеци пастофорија, бочних конхи или кулица. Тако у цркви *Св. Лазара у Чачку* (2005) купола подупрta стилизованим контрафорима и истакнута необично маштовито решеним кровом који се састоји из кришкастих сегмената има калоте у угловима кубуса, изнад нартекса и трема. У цркви *Чудошворне иконе Пресвете Богородице Тројеручице* у манастиру Средишту (1998) купола је утопљена у велике, лучно извијене контрфоре изразито експресионистичког изгледа оживљена је калотама изнад припрате и певничких простора, док је у цркви *Светишх Козме и Дамјана у Кикинди* (1996) квадратни тамбур куполе замењен степенасто формираним спољним пандантифима испод којих се налазе полукуполе олтарске апсиде и певничких простора.

Особен осећај за ликовност Маринковић показује у „примењеној архитектури“ – у малим сакралним објектима (*крајјушаш* у Вршцу (2000)), многобројним решењима ентеријера и на мобилијару. Маштовито *преводећи* одређене декоративне елементе из једног рода у други нпр. мотиве из минијатурног сликарства заставица у декорацију пода (црква *Св. Лазара у Чачку* (2005) или парапета (иконостас (1996) и циборијум (2000) за цркву *Рођења Светиої Јована Крстишше-*

ља у манастиру Месићу), или мотиве из монументалног сликарства у декорацију иконостаса – крстови са полиставриона из монументалног живописа као декорација пиластара (иконостас за цркву Рођења Свештој Јована Крститеља у манастиру Месићу (1996)) он ствара основну декоративну схему коју даље обогађује геометризацијом и стилизацијом. Повезаност конструктивног склопа са декоративним елементима Маринковић смело постиже путем различитих облика капитела базираних на геометријским облицима као што су заротиране коцке и пирамиде на иконостасу и порталима за иконе за манастир *Notre Dame de Toute Protection, Bussy-en-Othe* (2003) у Француској.

Такође, приликом пројектовања литургијског мобилијара, Маринковић смело користи и различите материјале. Технику керамопластичке декорације он комбинује са дрветом и тако добија разубен текстуални и колористички ефекат (иконостас (1996) и циборијум (2000) за цркву Рођења Свештој Јована Крститеља у манастиру Месићу).

Не ретко Маринковић је у позицији да интервенише у историјским окружењима: епископски престо (2005) и циборијум (2006) у *Спасовој цркви* манастира Жиче, епископски престо, синтронон и циборијум у *Успенској цркви* у Панчеву (2002), иконостас (1996) и циборијум (2000) за цркву Рођења Свештој Јована Крститеља у манастиру Месићу, епископски престо у цркви *Сабора Свештој Архнађела Гаврила* у манастиру Војловици (2006). Између асимилације и контрапункта као основних принципа интерполације он успева да пронађе средње решење у коме најбоље долази до изражаја стратегија *малих корака* и суптилних интервенција које се огледају у поједностављеном

и осавремењеном декоративном детаљу који се увек налази у суштинској вези са окружењем – средњовековним као у манастирима Жичи, Месићу и Војловици или барокним као у панчевачкој Успенској цркви.

Просторно решење за комплекс манастира Грачанице обједињује вишеслојне функционалне захтеве (праћење објекте, осветљење) са веома разуђеном геометријском схемом окружења цркве у потпуности афирмишући њен значај.

Дела Д. Маринковића на први поглед плене функционалношћу сједињеном са префињеном ликовношћу уз маштовит али не и произвољан вид тумачења српског и византијског уметничког наслеђа. Стилски полиморфан и слојевит овај опус наглашава недогматску рецепцију свих претходних етапа развоја црквеног градитељства и истовремено укључује особено постмодернистичко *превођење* одређених тема у различите видове архитектуре уз, за модернизам карактеристично, обраћање пажње на детаљ, аутентичност и комбинацију материјала. Стога је овим делом изречен јасан став према актуелној сакралној архитектури али и историји архитектуре уопште и показано је како данас синхронија и дијахронија подједнако служе стварању промишљене а тиме уједно и савремене архитектуре која брине о очувању и настављању традиције. Традиције која није схваћена као низ задатих правила, већ као слободно, недогматско *промишљање* и *примењивање* историје и *métier*-а архитектуре. Опус овог аутора показује велику ерудицију у познавању историје морфолошких елемената и њи-

хово слободно, утемељено и оправдано коришћење. Маринковић се тако исказује као истински архитекта на више нивоа – сувереним владањем геометријом и пропорцијама, особеном ликовношћу посебно израженој у детаљима али и суптилним познавањем психологије архитектонских форми. Стога је он уједно и модеран и постмодеран, а његова

архитектура нам се представља као један од данас ретких аутентичних и озбиљних ауторских прилога одговору на питање шта је то савремено српско сакрално градитељство. Овим одликама опус Димитрија Маринковића такође нимало не заостаје за савременим светским градитељским токовима у овој области.

ПРИКАЗИ

Жан-Клод Ларше: *За једну етику рађања: елементи папирисичке антропологије*

Превод с француског: Ирина Радосављевић

[наслов изворника: Jean-Claude Larchet, *Pour une éthique de la procréation: Éléments d'anthropologie patristique*, Cerf, Paris 1998],

Издавач: Истина, Београд–Шибеник 2008,

Едиција: Савремено богословље, књига 2, 183 стр. ; 21 cm

ISBN: 978-86-82555-30-8

Збирка студија угледног православног теолога и философа Жан-Клод Ларшеа представља право освежење у нашој средини на пољу разматрања „биоетичких“ проблема који су већ деценијама један од главних предмета интересовања мислећих људи, нарочито на Западу. Кажемо „освежење“, будући да су досадашњи покушаји у нашем теолошком мњењу били углавном „памфлетске“ природе, што се донекле и може разумети с обзиром на пасторални значај поменутих проблема.

Заснивање аутентичног православног богословског става није могуће без узимања у обзир целокупног Предања чији је конституент, поред Светог Писма и богослужбеног предања, свакако и светоотачка мисао. Наравно, ово заснивање подразумева и могућност заузимања кри-

тичког става у разматрању појединих елемената Предања; међутим, данас често заборављамо да критички став може бити релевантан само уколико и сам извире и креће се у границама Предања.

Став који г. Ларше заузима у односу према светоотачком предању и начин на који га презентује читаоцима је у складу са горе реченим. Он слободном расуђивању читаоца износи више међусобно различитих ставова према којима ненаметљиво заузима и сопствени. Иначе, начелни ставови писца у вези са проблемима којима се студије сабране у овом Зборнику баве јасни су већ из самог увода.

Поред Увода, Зборник садржи још пет студија које се баве следећим темама: Неplодност; Контрацепција; Абортус; Статус ембриона; Генетске манипулаци-

је. Људска личност и природа као етичке норме. Ставови се износе у форми *pro et contra*, уз диференцијацију теолошких (источни и западни оци) и нетеолошких (философских и „медицинских“) извора. Аутор се према свим изворима односи критички, настојећи да разграничи, у већој или мањој мери, оно што је последица њихове културно–историјске условљености од ставова који се и данас могу прихватити као релевантни.

Студије г. Ларшеа представљају неизбежну компоненту у формирању целосног теолошког става у вези са поменутим проблемима, дакле, једног *Увода* у „православну биоетику“ (уколико је иста могућа). Поред овог *наширшичког* елемента, било би неопходно да један такав увод садржи и темељну анализу малоброј-

них релевантних библијских места, као и начин на који се „библијска антропологија“ развијала (уколико јесте) у „мање грчким“ хришћанским теолошким срединама (нпр. сиријским), као и у нехришћанским јудаистичким и исламским предањима (на која узгред упућује г. Ларше).

Издавач и преводилац заслужују похвале, с тим да морамо поменути да постоје омашке које су се могле избећи мало темељнијим редакторским и коректорским приступом (тако, нпр., на страни 149, фуснота 464, читамо да се апокрифно Откривење Петрово читало у појединим палестинским црквама на „свету Петку“!).

У сваком случају, књигу топло препоручујемо читаоцима.

Вукашин Милићевић

Здравко Пено: *Христос – Нова Твар* *Асијекти православне космологије и антропологије*

Издавач: Православни Богословски факултет

„Свети Василије Острошки“ – Фоча

Фоча – Острог, 2009

235 стр. ; 22 cm

ISBN 978-99938-872-5-6

Пред нама је нова књига др Здравка Пена, *Христос – Нова Твар, асијекти православне космологије и антропологије*. У не баш претерано плодној теолошкој продукцији на нашим просторима, овакво дело свакако представља освежење. Ипак, намера нам је да овде пружимо превасходно критички приказ, пошто похвале, иако пријатније, пружају мање користи. Примедбе које ћемо изнети ипак нису су-

штинске и не умањују значај овог дела за хришћанску теологију уопште, а посебно за ону на српском језику. Наша анализа такође не пледира да буде ни потпуна ни свеобухватна, па ћемо се позабавити само неким конкретнијим моментима.

Књига је подељена на две области а) *О стварању света* и б) *О стварању човека*. Наслови поглавља не представљају изненађење, ако у обзир узмемо чланке

и студије који се баве овом тематиком а преведени су на српски језик. Тако се разматра проблематика јелинске затворене онтологије, гностичко схватање стварања света, учење апологета, Оригенов концепт, да би се завршило анализом учења о логосима твари код Св. Максима Исповедника. У другој области, која се бави антропологијом, разматра се питање иконе Божије у човеку, смисао и последице првородног греха, да би се завршило сагледавањем есхатолошке реалности бивствовања човека као нове твари у Христу.

Како садржински тако и по структурисању теме, др Пено показује јасно примљене утицаје савремених православних теолога, пре свега Митрополита Јована Зизијуласа, што само по себи није лоше. Претпостављамо да је циљ писања ове књиге стварање одговарајуће литературе за студенте којима др Пено предаје. Имајући то у виду, можемо оправдати извештај недостатак онога корак даље како у односу на закључке Митрополита Зизијуласа, тако и у избору акцентираних јелинских и светоотачке заоставштине којом се аутор бави.

Тако, рецимо, анализа неких аспеката Платинове мисли (стр. 21–25) заиста доприноси бољем разумевању јелинског наслеђа које је претходило великим Оцима Цркве. Аутор исправно процењује значај Платина „за разумевање хришћанских мистичких писаца чија су дела препуна израза које користи овај јелински мислилац“ (стр. 25). Морамо признати да нам није јасно ко су тачно „хришћански мистички писци“ које Пено помиње. По нашем скромном сазнању, нема ни једног од великих Црквених Отаца наредних векова код кога се у већој или мањој мери не примећује знатан термиолошки утицај Платина. Али не само њега. Управо за боље разумевање јелинске светоотачке мисли, неопходно је детаљније упознава-

ње са учењем и терминологијом не само Платина већ и (у најмању руку) Порфирија, Јамвлиха и Прокла као и других неоплатонских синтетичара јелинских идеја. Да не помињемо важност различитих представника стоицизма и специфичност рецепције аристотеловских појмова и идеја, које су како у изворном облику, тако још више кроз различита (неоплатонска) тумачења и компендијуме, биле широко распрострањене и често представљале превасходни, ако не и једини, извор древнојелинске мисли са којом су се Оци каснијих векова служили.

Пено затим прелази на Аристотелову космологију а потом разматра Филонову концепцију. Моменти које смо малочас споменули дали би, по нашој процени, детаљнији, мање симплификовани, па сходно томе и тачнији увид у концепцијски и појмовни апарат који су Оци Цркве наследили и којим су се послужили при исказивању хришћанског схватања света и човека. Но, може бити да је бојазан од преобимности навела аутора да нам представи једну, доста скраћену, верзију развоја проблематике којом се бави. Уколико је књига писана са намером да читаоцима пружи основна обавештења и уведе их у сложену проблематику, овај недостатак аналитичности се може показати као предност.

На сличан начин, аутор нам даје доста добар сажети приказ доминантних гностичких схватања. Сложено питање, дали је или није постојао предхришћански гносис, остављено је по страни. Др Пено даље разматра проблематику стварања света како се она јавља код апологета, Оригена, посебно се детаљно задржавајући на важном питању логоса твари које детаљно елаборира.

Посебно је занимљиво и вредно његово излагање хришћанске антропологи-

је у другом делу књиге (стр. 141–224). Од многих питања којима се бави ми ћемо се осврнути на питање бесмртности душе (стр. 162–168). Аутор, позивајући се на Оце Цркве, заступа тезу о бесмртности душе *по благодати* а не *по природи*, пошто би природна бесмртност означавала и нествореност. Такође би бесмртност заснована на самој природи створеног обесмислила значај Оваплоћења и васкрсења те би Христова победа над смрћу имала само квалитативни, а не и онтолошки значај за човека и творевину. Волели бисмо ипак да нам је аутор у светлу теолошке позиције коју заступа пружио и тумачење познатих и не малобројних навода из дела Св. Отаца где се о бесмртности душе говори као „природној“.

Иако нам пружа врло детаљну слику о разлозима због којих је веровање у природну бесмртност душе неприхватљиво за хришћанство, аутор се није позабавио врло занимљивим питањем шта душа заправо јесте. Он наговештава (стр. 166) да се „у коначном смислу може рећи да је цео човек као личност створен да буде „бесмртан““. Но значи ли ово да је душа заправо поистовећена са личношћу? Или она ипак представља неки засебни ентитет, некакво „етерично тело“ које прожима материјално тело, од кога се привремено раздваја да би се са њим о васкрсењу поново спојило, конституишући човека? Тако остаје neodговорено питање да ли у перспективи хришћанске мисли и (литургијског) искуства, душу треба схватити просто као (не)зависни ентитет

који након телесне смрти постаје, односно остаје носилац ипостасне посебности човека, или пак појам „душа“ представља синоним са појмом личности?

У овом другом случају, што није безвредно испитати, да ли се бесмртност душе заправо тиче њених (све једно да ли природних или по благодати дарованих) „биолошких“ својстава или је реч о стварности присуства Царства Божијег овде у историји? Другим речима, сматрамо да је за разумевање хришћанског схватања појма душе, односно бесмртности човека, неопходно више пажње обратити на реалност искуства есхатона. Помак схватања бесмртности од есхатолошког ка „биолошком“ свакако је евидентан, али не и коначан и доследан, што би такође било веома корисно детаљно испитати.

У овом приказу смо дотакли само неке од тема којима се аутор позабавио у овом делу. Настојали смо да изнесемо наш критички суд пре него похвале, што сматрамо да је од веће користи како за аутора тако и за читаоце. Ипак, није згорег поменути да ова књига представља освежење у нашој теолошкој литератури, како по ширини и значају теме којом се бави, тако и по новим увидима. Релативно мали број страна (234) представља и својеврсну предност овог синтетичког дела, које сажетостју обима није изгубило на јасноћи. Верујемо да ће стога ово бити незаобилазни приручник за све који желе да се озбиљније упознају са основама источне хришћанске антропологије и христологије.

Презвијер мр Александар Ђаковац

Ненад Ристовић: *Хришћанство и античко наслеђе: студије и чланци*

Београд : Православни богословски факултет Универзитета у Београду,
Институт за теолошка истраживања, 2010

126 стр. ; 22 cm

ISBN: 978-86-7405-069-9

Црквени класицизам – афирмативан однос хришћанских аутора према античком наслеђу

Непосредни сусрет јелинског и јудејског мишљења, одн. јелинске и јудејске културе догодио се у праскорје склапања Новог Завета. У то доба долази до отварања према јелинској традицији, и најбољи пример тог „отварања“ јесте књига *Премудрости Соломонове*; врхунац интеграције грчког у јудејско мишљење јесте, свакако, стваралаштво Филона Александријског. Хришћани су одувек имали, а и данас имају, амбивалентан став према античком наслеђу. У начелу је могуће говорити о три приступа грчкој (философској, историографској, научној, књижевној) баштини. Први приступ подразумева *радикално одбацивање* свега што је небиблијско; други – *радикално* (тј. *некришћичко*) *прихватање* свега онога што припада античкој традицији; трећи – *шрезвеноумно прихватање* онога што долази из античког света и унапређује хришћански мишљење и деловање, али и одбацивање свега што угрожава суштину хришћанске вере. Последњи приступ је од стране класичног филолога др Ненада Ристовића означен као „хришћански класицизам“, одн. као „црквени класицизам“. Пре публикација резултата његових истраживања на пољу класичних наука, која се првенствено баве односом античке књиге и хришћанства, обично се говорило о „хришћанском хуманизму“. Давање предности првом термину (тј. „класицизму“ у односу на „хуманизам“), Ристовић оправ-

дава на следећи начин: „Зависност старохришћанских мислилаца и писаца од античке књиге не може се означавати истим термином као она ренесансних која је углавном била у функцији прихватања антропоцентричних вредности античке културе и као таква јесте хуманизам; старохришћански класицисти пак у античкој књизи тражили су искључиво оно што је компатибилно са њиховим теоцентризмом“. Са „хришћанским класицизмом“ истоветан је „црквени класицизам“, с тим што се потоњим више истиче православно провенијенција конкретног класицисте. Црквени класицизам, по речима проф. Ристовића, „манифестује се широко и разнолико, а у основи су му концепти изграђени у старохришћанској епохи, у време живог преплитања хришћанства са античком културом“. Конкретно, Ристовић синтагму „црквени класицизам“ користи као „ознаку за такву блискост црквених и црквено оријентисаних писаца са литерарним и мислилачким наслеђем античке књиге која не произлази из маниристичког парадирања ерудицијом и не своди се на пуки класицистички декор, већ је израз убеђења да је античка књига корисна, често и нужна помоћ и подршка у сагледавању, тумачењу, излагању и одбрани Откривења“.

Црквени класицизам је управо носећа тема нове књиге Ненада Ристовића – *Хришћанство и античко наслеђе*. Ради

се о зборнику студија и чланака, који, уз кратак предговор, садржи осам текстова објављених у различитим приликама. Могуће је разликовати три дела зборника; у првом делу улазе текстови са почетка књиге који се баве (1) античким светом у добу оваплоћења Логоса, и (2) хришћанским и хеленским коренима европске цивилизације; у други део улазе текстови који се баве темама из периода Византије, тачније – (1) о Касији, познатој хришћанској жени химнографу, и (2) реторском моделу црквеног класицизма на примеру настанка празника Света три јерарха; последњи део садржи три студије које се баве најзначајнијим представницима црквеног класицизма у Србији, ради се о (1) Константину Философу, (2) Доситеју Обрадовићу и (3) Василију Вујићу.

У првој студији даје се симболичко тумачење античке историјске и социјалне ситуације уочи и након рођења Господа Исуса Христа, уз навођење, да их тако назовемо, „месијанских места“ из античке литературе (конкретно из Платона и Вергилија). Наиме, догађајима из Римске државе даје се симболичко значење које упућује на то да су се стекли услови, тј. да је дошло до „пуноће времена“ (Гал. 4, 4) за ступање Спаситеља на историјску сцену. Проф. Ненад Ристовић врло пажљиво излаже све оно што је од суштинске важности за тему „припреме“ античког небиблијског света за долазак Избавитеља.

Теза другог чланка је да у темељима европске цивилизације имамо два суштинска елемента: то су хеленство и хришћанство. У кратким и ефектним потезима, проф. Ненад Ристовић илуструје и уверљиво доказује своју тезу.

Други део зборника почиње студијом о византијској песникињи Касији. Анализира се њена личност, као и легенде које су се везивале за њено име. Подробно се излаже и њено стваралаштво, а посебан допринос проф. Ристовића односи се на до сада врло мало истражену област Касијиног профаног песништва.

Једна од, по нашем мишљењу, најзначајнијих студија у књизи јесте *Реторски модел црквеног класицизма: позадина настанка празника Света три јерарха*. У њој се разоткрива прави узрок за настајак овог значајног празника Цркве, а то је истицање важности интеграције хеленског наслеђа у хришћанство. Пажљива анализа свих сегмената догађаја који су претходили установљењу овог празника, упућује на то да су иницијатори у ствари били значајни црквени класицисти тога доба (у првом реду, Јован Мавропод и Михајло Псел). Судећи по Пселовим и Мавроподовим написима, као и иконографским представама из једанаестог столећа, празник настаје у време велике обнове класичног образовања у Цариграду, а првобитно је и Св. Григорије Ниски био један од истакнутих јерарха, тј. било их је четири. Међутим историјске околности, од којих је можда најзначајнија осуда Јована Итала, довели су до тога да се јелинској философији изузетно наклоњен Св. Григорије из Нисе изостави из заједничке празничне прославе. Дакле, у сукобу класициста и антикласициста, постигнут је компромис, те је акценат стављен на реторски а не философски модел црквеног класицизма, а што је постигнуто тако што су остављена тројица најзначајнијих хришћанских беседника, а изостављен изразити представник хришћанског философског мишљења.

Трећи део зборника почиње студијом која се бави црквеним класицизмом Константина Философа, који је један од првих озбиљнијих класициста у средњовековној Србији. Проф. Ненад Ристовић посебно скреће пажњу на важну дигресију у Константиновој биографији деспота Стефана којој досадашња истраживања нису посвећивала нарочиту пажњу; ради се о месту на коме аутор народ свог протагонисте пореди са древним Грцима, додајући да је њима (Јелинима) „Бог допуштао да се делимично дотакну истине“. Овај цитат, који најбоље илуструје однос

Константина према древним Јелинима, доводи га у везу са најзначајнијим рано-хришћанским оцима који су имали афирмативни став према јелинском наслеђу, тачније, они се разоткривају као исходиште његовог класицизма. Константин се, по Ристовићевом мишљењу, сврстава у ред „црквених класициста вишег нивоа“, који је бескомпромисан када је у питању значај антике за хришћанску културну баштину. Са таквим, на моменте и радикалним ставовима, Константин Философ ће постати један од пионира црквеног класицизма у Србији.

У студији која је посвећена Доситеју Обрадовићу, проф. Ристовић се бави местом његовог стваралаштва и рецепцијом античког наслеђа у српској литератури осамнаестог столећа. Врло темељном анализом и озбиљним промишљањима (што је основна карактеристика свих Ристовићевих досадашњих радова), аутор разбија одређене предрасуде када је у питању стваралаштво Доситеја Обрадовића, доказујући да се његова рецепција античке литературе мора посматрати у суштини као црквени класицизам у ширем смислу, као хришћански класични хуманизам „чија се патристичко-еразмовска обележја секуларизују под утицајем савременог просветитељства и неохуманизма“. Ристовић посебно наглашава да Доситеј заузима „специфично место карике између хеленства византијске традиције и модерног хеленства које у српској књижевности започиње његовим делом“.

Последња студија зборника бави се нашим познатим хеленистом Василијем Вујићем. Проф. Ристовић наводи да је

Вујић, прихватајући „слободнију старо-хришћанску синтезу хришћанства са наслеђем античке књиге у комбинацији са неохуманистичким и романтичарским идејама“, изразио „свој оригиналан и модернизован црквени класицизам“. На тај начин се Василије Вујић може сматрати родоначелником савременог црквеног класицизма. Изузетан значај ове Ристовићеве студије, поред темељног испитивања свих аспеката Вујићевог класицизма, лежи и у томе што се сада по први пут од стране једног класичног филолога врши озбиљно истраживање Вујићевих заборављених светосавских беседа.

Зборник *Хришћанство и античко наслеђе*, као и Ристовићева ранија књига *Старохришћански класицизам*, представљају изузетан допринос у расветљавању (за само хришћанство пресудног) односа црквених отаца и учитеља према античкој литерарно-философској баштини. У нашем добу, када класичне студије готово изумиру, и то не само код нас већ на глобалном нивоу, морамо имати у виду да ће са њима одумрети и оно што спречава озбиљну банализацију хришћанства којој смо, нажалост, сведоци. Стога је неопходно стално истицати важност трезвеноумног „отварања“ хришћанства према свим оним традицијама које не деградирају сам верски живот, већ га чине квалитетнијим; однос црквених класициста према античком наслеђу јесте парадигма за то какву позицију треба заузети у савременим приликама; не смемо, дакле, заборавити чувене речи Св. Јустина Философа: „Све што је код било кога добро изречено наше је, хришћанско“ (*Апол.* II 14, 2–3).

Блајоје Пантелић

Contents

Summaries

St. Maxim the Confessor

Dialogue with Pyrrhus (no summary)	3
--	---

Zdravko M. Peno

Logos and Creation	48
--------------------------	----

Zoran Djurović

Mark 1:1	56
----------------	----

Miroslav M. Popović

Heresy and the Inquisition in the West in the 12th and 13th Centuries	83
---	----

Aleksandar Đakovac

Eschatological Character of Beatitudes According to St. Gregory of Nyssa	95
--	----

Brian E. Daley

“Heavenly Man” and “Eternal Christ”: Apollinarius and Gregory of Nyssa on the Personal Identity of the Savior	114
--	-----

Oliver Subotić

The Influence of the Consumer Society on the Religious Consciousness of Contemporary Christians	124
--	-----

Dimitrije Marinković

Ciborium: Its Origins, History and Typology of its Forms	139
--	-----

Irina Radosavljević

One Reflection on Icon: Ontology and Ethics	144
---	-----

Vladimir Radovanović

Reflection on Church Architecture	164
---	-----

P. V. C. Baur

The Christian Chapel at Dura	169
------------------------------------	-----

Joseph Gutmann

The Dura Europos Synagogue Paintings and Their Influence on Later Christian and Jewish Art	178
---	-----

<i>Reviews</i>	179
----------------------	-----

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!

Нарудбеница 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:
Нарудбеницу са уплатницом на текући рачун: 145-4721-71, Marfin bank, Београд слати на адресу:		Имејл:
„Теолошки погледи“ – Српска Патријаршија, Краља Петра I бр. 5, 11000 Београд, Србија		

У Теолошким појединаца за 2011. годину
можете прочитати:

Св. Јероним Стридонски — О знаменитим
људима

Петар В. Шеровић — „Византијско царство“
или Царство Ромеја?

Љиљана Фијаш — Црква Светог Николаја у
Ечки

Мирослав М. Појовић — О оснивачима
просјачких редова

Михаел Наузнер — Ка заједници изнад
родних подела: превазилажење рода као
део преображењске есхатологије Григорија
Ниског

Едвард Ерл Елис — Како је Христос тумачио
Свето Писмо?

Анџони Мередиџ — Ориген и Григорије Ниски
о Молитви Господњој

Жан Данијелу — Служба свештенства у
светоотачкој литератури

Гај Г. Сиромса — Александрија и мит о
мултикултурализму