



Теолошки погледи

ВЕРСКОНАУЧНИ ЧАСОПИС

Година 41

Београд, 2011.

Број 2

САДРЖАЈ:

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 Цалто

др Александар Добријевић

др Александар Раковић

Сарадници:

Презвитер Вукашин Милићевић

Радомир Маринковић

Срећко Петровић

Маријана Петровић

Градимиr Станић

Секретар редакције:

Снежана Крупниковић

Лектура и коректура:

Маријана Петровић и

Снежана Крупниковић

Графичка припрема:

Срећко Петровић

Штампа:Штампарија Српске Патријаршије,
Краља Петра бр. 5, Београд**Тираж:** 500 примеракаТеолошки погледи излазе три пута
годишње (мај, септембар, децембар)Објављени текстови представљају
ставове аутора.**Адреса редакције:**

Теолошки погледи,

Краља Петра бр. 5, Београд

телефон: 011/ 30 25 116

e-mail: teoloski.pogledi@spc.rs

Издавање ове свеске помогло је

Министарство вера и дијаспоре

Владе Републике Србије

Ермије Философ

Исмевање паганских философа 3–13

Свети Јероним Сидридонски

О знаменитим мужевима 15–46

Аџанасије Јевђић

Христологија Севира Антиохијског није православна 47–54

Ксенија КончаревићО патристичким изворима неких
савремених лингвистичких схватања 55–66**Давор Цалто**

TEXNE – ARS – CREATIO 67–78

Мирослав М. Појовић

Учвршћење цистерцитског реда – Св. Бернар из Клервоа ... 79–90

Глијорије Марковић

Космичка потрага за бегунцем поретка 91–107

Ирина Радосављевић

О говору и ћутању 109–114

Блајоје ПанђелићОваплоћење Бога Логоса – теогонија,
космогонија, искупљење (Сахаров versus Булгаков) 115–132**Базил Штудер**Теолошко-историјска позадина
учења о *epinoiai* код Св. Григорија Ниског 133–154**Јорјос Арабаџис**Границе језика, границе света у
делу Св. Григорија Ниског *Против Евномија II* 155–164

ОСВРТИ:

Владислав Пузовић

Међународна научна конференција

Православље – цивилизацијски *сџојер* словенској *свѣти* 165**Милица Андрејевић**

Музичка делатност митрополита Дамаскина (Грданичког) .. 167

ПРИКАЗИ 169

Contents

<i>Hermias Philosophus</i> Irrisio Gentilium Philosophorum	3
<i>Eusebius Hieronymus Stridonensis</i> De viris illustribus	15
<i>Atanasije Jevtić</i> The Christology of Severus of Antioch is not Orthodox	54
<i>Ksenija Končarević</i> On Patristic Origins of Some Contemporary Linguistic Views	66
<i>Davor Džalto</i> TECHNE – ARS – CREATIO	78
<i>Miroslav Popović</i> Strengthening of the Cistercian Order – St. Bernard of Clairvaux	90
<i>Gligorije Marković</i> The Cosmic Search for the Fugitive of Order	107
<i>Irina Radosavljević</i> On Speech and Silence	114
<i>Blagoje Pantelić</i> Incarnation of God the Word – Theogony, Cosmogony, Redemption (Sakharov vs. Bulgakov)	132
<i>Basil Studer</i> Theological and Historical Context of Teaching on <i>epinoiai</i> in Works of Gregory of Nyssa	154
<i>Georges Arabatzis</i> Limits of the Language, Limits of the World in Gregory of Nyssa's <i>Contra Eunomium</i> II	164
<i>Reviews</i>	165

ΔΙΑΣΥΡΜΟΣ ΤΩΝ ΕΞΩ ΦΙΛΟΣΟΦΩΝ

ИСМЕВАЊЕ ПАГАНСКИХ
ФИЛОСОФА*

1169

Έρμείου¹ Φιλοσόφου

Ермије Философ

Α 1. Παῦλος ὁ μακάριος ἀπόστολος, τοῖς τὴν Ἑλλάδα τὴν Λακωνικὴν παροικοῦσι Κορινθίοις γράφων, Ὡ ἀγαπητοί, ἀπεφώνητο λέγων, ἡ σοφία τοῦ κόσμου τούτου μωρία παρὰ τῷ Θεῷ, οὐκ ἀσκόπως εἰπών. Δοκεῖ γάρ μοι τὴν ἀρχὴν εἰληφέναι ἀπὸ τῆς τῶν ἀγγέλων ἀποστασίας δι' ἣν αἰτίαν οὕτε σύμφωνα οὕτε ὁμόλογα οἱ φιλόσοφοι πρὸς ἀλλήλους λέγοντες, ἐκτίθενται τὰ δόγματα. Οἱ μὲν γάρ φασιν αὐτῶν ψυχὴν εἶναι τὸ πῦρ, οἷον Δημόκριτος, τὸν ἄερα, οἱ Στωικοί· οἱ δὲ τὸν νοῦν· οἱ δὲ τὴν κίνησιν, Ἡράκλειτος οἱ δὲ τὴν

1. Блажени апостол Павле, пишући Коринћанима који су населили Лаконијску Грчку, каже: „Јер је мудрост овога света лудост пред Богом“² – и не погрешу у овом. Чини ми се да ово има свој почетак још у отпадништву анђела [τῶν ἀγγέλων ἀποστασίας], што је проузроковало да философи изнесу своје доктрине,³ говорећи ствари које нити звуче исто, нити значе исто. Неки од њих кажу да је душа ватра, као Демокрит,⁴ или ваздух, као стоици, или ум, или кретање, Ираклит⁵ да је испаравање, други је називају дејством

* Изворник: J. A. Migne, PG 6, 1169-1180 [Έρμείου Φιλοσόφου, *Διασυρμός τῶν ἑξω φιλοσόφων* – *Irrisio Gentilium Philosophorum* (Поруџа паганским философима)], Paris 1857. На маргинама су наведене ознаке колумни из Мињове *Παῖρολοῦιје*.

1 Или Έρμίας.

2 1. Кор. 3, 19.

3 Учења, догме – грч. δόγμα.

4 Демокрит (бетазисац), рођен 77. Олимпијаде (472–469), кад и Сократ, док је по неким рођен 80. Олимпијаде (460–457) [Σουδας], или 70. Олимпијаде [Eusebius, *Chronica*]. Родом из Тракије, био је ученик Анаксагора и Леукипа [Diog. Lert. IX 34, 67 A 1 30; A 33]. Живео је у Абдери, као богати наследник, али је све одбацио ради потраге за мудрошћу, искористивши свој део наследства за путовања [Aelianus, *Varia historia*, IV 20], како би учио од мудраца у Персији, Индији и Египту [Σουδας].

5 Хераклит [Ἡράκλειτος] (бетазисац). J. A. Гилс Ираклитово име ставља одмах после „а неки да је кретање [κίνησιν]...“: „And some say it is motion, as Heraclitus ...“ (*The Writings*

ἀναθυμίασιν· οἱ δὲ δύναντι ἀπὸ τῶν
 ἄστρον ῥέουσιν· οἱ δὲ ἀριθμὸν κινητι-
 κόν, Πυθαγόρας· οἱ δὲ ὕδωρ γονοποιόν,
 Ἴππων· οἱ δὲ στοιχεῖον ἀπὸ στοιχείων·
 οἱ δὲ ἁρμονίαν, Δείναρχος· οἱ δὲ τὸ
 αἶμα, Κριτίας· οἱ δὲ τὸ πνεῦμα· οἱ δὲ
 τὴν μονάδα, Πυθαγόρας, καὶ οἱ παλαιοὶ
 τὰ ἐναντία. Πόσοι λόγοι περὶ τούτων;
 Ἐπιχειρήσεις πόσαι; Πόσαι δὲ καὶ
 σοφιστῶν ἐριζόντων μᾶλλον ἢ τάληθες
 εὐρίσκόντων;

2. Ἀλλὰ γὰρ ἔστω· στασιάζουσι
 μὲν περὶ τῆς ψυχῆς, τὰ δὲ λοιπὰ περὶ
 αὐτῆς ὁμονοοῦντες ἀπεφάναντο.
 Καὶ ἄλλοι τὴν ἡδονὴν, αὐτῆς ὁ μὲν
 τις ἀγαθὸν καλεῖ, ὁ δὲ τις κακόν, ὁ δ'
 αὖ μέσον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ. Τὴν δὲ
 φύσιν αὐτῆς οἱ μὲν ἀθάνατόν φασιν,
 οἱ δὲ θνητὴν, οἱ δὲ πρὸς ὀλίγον
 ἐπιδιαμένουσιν, οἱ δὲ ἀποθηριούσιν
 αὐτήν, οἱ δὲ εἰς ἀτόμους διαλύουσιν,
 οἱ δὲ τρεῖς ἐνσωματοῦσιν, οἱ δὲ
 τρισχιλίων ἐτῶν περιόδους αὐτῇ
 ὀρίζουσιν. Καὶ γὰρ οἱ μὴδὲ ἑκα-

које плови из звезда, неки опет крета-
 њем бројева, као Питагора, или живо-
 тодавном водом [ὑδωρ γονοποιόν],⁶ као
 Ипо,⁷ или стихијом из стихија,⁸ или
 складом,⁹ као Динархос, или крвљу, као
 Критија, или дахом,¹⁰ или монадом,
 као Питагора; и тако од древних мно-
 ге супротности. Колико изјава око овог,
 колико покушаја, колико само софиста
 који радије носе раздор, него да траже
 истину.

2. Но ипак, нека буде; несложни су
 око душе, али зато остале ствари изно-
 сише једногласно; неки од њих назива-
 ју задовољство¹¹ добрим, или злим, или
 стањем између [μέσον]¹² добра и зла; та-
 ко и о природи исте ствари, називају је
 бесмртном, или смртном, или кажу да
 је то мањи остатак времена који настаје
 у самом почетку метежа, било у атоми-
 ма и њиховој подели, или у тројичном
 отелотворењу, или пак у периодима од
 по три хиљаде година. Они који не жи-
 ве ни сто година, причају о три хиљаде

of the Early Christians of the Second Century, namely Athenagoras, Tatian, Theophilus, Hermias, Papias, Aristides, Quadratus, &c, collected together and first translated complete by the Rev. Dr. Giles, late fellow of corpus Christi College, Oxford; London: John Russell Smith, 36, Soho Square, 1857, стр. 193), тако да се конструкција саме реченице односи на њега, док га у грчком тексту налазимо онако како је стављено горе у преводу на српски језик. Роџер Пирс, који је вршио корекцију Гилсовог превода за *online edition*, наводи да су у оригиналу имена фило-софа била написана редом са стране текста, и да су каснијим преписивањем погрешно убачена у текст, док поједини приређивачи оксфордског издања сматрају да су имена била у тексту и да је Ираклитово место замењено, тако да треба доћи одмах после ἀναθυμίασιν. Сигурно да је услед преписки, како би се сам документ сачувао, дошло до појединих исправки и насумичних убацивања од стране преписивача, тако да најсигурнији текст на грчком језику јесте *Codex Patmianus* 202 (чува се у библиотеци Манастира Светог Јована на Патмосу), који се налази у штампаној верзији Мињове *Грике Пајролоџије* – РГ 6, 1169–1180.

6 Вода која рађа, која поседује силу да створи (роди) нешто из себе.

7 Хипо [Ἴππων] (бетацизам).

8 Στοιχεῖον – први елементи.

9 Ἁρμονίαν – хармонијом.

10 Πνεῦμα – дување, дух, дах живота – покрећућа невидљива сила која влада унутар сваке индивидуе и сваке ствари.

11 Ἡδονήν – наслада, сласт, пожуда – угодно осећање у добру или злу (*хедонизам*).

12 У *Ватиканском кодексу* (*Codex Vaticanus*) стоји μέσην.

1172 τὸν ἔτι ζῶντες περὶ τρισχιλίων ἐτῶν
 Α μελλόντων ἐπαγγέλλονται. Ταῦτα οὖν
 τί χρὴ καλεῖν ; ὥς μὲν ἐμοὶ δοκεῖ, τε-
 ρατείαν, ἢ ἀνοίαν, ἢ μανίαν, ἢ στάσιν, ἢ
 ὁμοῦ πάντα. Εἰ μὲν τάληθές εὐρήκασιν,
 ὁμονοησάτωσαν, ἢ συγκατατιθέσθω-
 σαν· καὶ γὰρ τότε ἄσμενος αὐτοῖς πεισθή-
 σομαι. Εἰ δὲ ἀντισπῶσι τὴν ψυχὴν, καὶ
 ἀνθέλκουσιν ἄλλος εἰς ἄλλην φύσιν,
 ἕτερος δὲ εἰς ἑτέραν οὐσίαν, ὕλην δὲ
 ἐξ ὕλης μεταβάλλουσιν· ὁμολογῶ γὰρ
 ἀχθεσθαι τῇ παλιρροίᾳ τῶν πραγμά-
 των. Νῦν μὲν ἀθάνατός εἰμι, καὶ γέγηθα·
 νῦν δ' αὖ θνητὸς γίνομαι, καὶ δακρύω·
 ἄρτι δὲ εἰς ἀτόμους διαλύομαι· ὕδωρ
 γίνομαι, καὶ ἀήρ γίνομαι, πῦρ γίνομαι·
 εἶτα μετ' ὀλίγον οὔτε ἀήρ οὔτε πῦρ·
 θηρίον με ποιεῖ, ἰχθύν με ποιεῖ. Πάλιν
 οὖν ἀδελφοὺς ἔχω δελφίνας· ὅταν δὲ
 В ἐμαυτὸν ἴδω, φοβοῦμαι τὸ σῶμα, καὶ
 οὐκ οἶδα ὅπως αὐτὸ καλέσω, ἄνθρωπον,
 ἢ κύνα, ἢ λύκον, ἢ ταῦρον, ἢ ὄρνιν, ἢ
 ὄφιν, ἢ δράκοντα, ἢ χίμαιραν. Εἰς πά-
 ντα γὰρ τὰ θηρία ὑπὸ τῶν φιλοσοφού-
 ντων μεταβάλλομαι, χερσαῖα, ἔνυδρα,
 πτηνὰ, πολύμορφα, ἄγρια, τιθασσὰ,
 ἄφωνα, εὐφωνα, ἄλογα, λογικά· νή-
 χομαι, ἵπταμαι, πέτομαι, ἔρπω, θέω,
 καθίζω. Ἔστι δὲ ὁ Ἐμπεδοκλῆς, καὶ θά-
 μνον με ποιεῖ.

3. Ὅπου τοίνυν τὴν ἀνθρώπου
 ψυχὴν ὁμογενωμένως εὐρεῖν οὐχ οἶόν τε
 τοῖς φιλοσοφοῦσι, σχολῇ γ' ἂν περὶ τῶν
 θεῶν ἢ περὶ κόσμου δύναιντο τάληθές
 ἀποφῆνασθαι. Καὶ γὰρ ταύτην τὴν
 C ἀνδρείαν ἔχουσιν, ἵνα μὴ τὴν ἐμπληξίαν
 εἶπω· εἰ γὰρ τὴν ἰδίαν ψυχὴν εὐρεῖν οὐ
 δυνάμενοι, οὐ ζητοῦσι τὴν τῶν θεῶν

година¹³ које треба тек да дођу. Како их
 треба називати? Мислим да су чуднова-
 ти, неразумни, махнити, бунтовни, или
 чак све то заједно. Ако су пронашли било
 шта истинито, нек се онда договоре око
 тог, или нек се барем уједине по том пи-
 тању, и ја ћу их са великом радошћу са-
 слушати, али ако су растројили душу, и
 повукли је, једни у другачију природу, а
 други у другачије постојање, мешајући
 једну врсту материје са другом, призна-
 јем да су ме веома расрдили колебљиво-
 шћу тога појма.¹⁴ У једном тренутку сам
 бесмртан и радујем се, затим сам у дру-
 гом тренутку смртан и плачем. Опет сам
 растворен у атоме, постајем вода, или ва-
 здух, или ватра, а убрзо затим ни ваздух,
 ни ватра; чинећи ме животињом, чинећи
 ме рибом, имајући делфине за браћу. Јер
 кад погледам себе, уплашим се од свог
 тела, и не знам како да га назовем, чо-
 веком или псом, или вуком, или биком,
 или птицом, или змијом, или аждајом,¹⁵
 или химером;¹⁶ промењен сам од стране
 философа у све врсте животиња, копнене
 или морске, са крилима, у многим обли-
 цима, дивље или кротке, неме или гла-
 сне, неразумне или разумне: ја пливам,
 летим, лебдим, пузим, трчим, седим. Али
 ево га Емпедокле, и он ме начини пањем.

3. Како није могуће да се филосо-
 фи заједно договоре да пронађу људску
 душу, тако једва да су у стању да изнесу
 истину о боговима или васељени.¹⁷ Јер
 они имају ту одважност, коју ја не могу
 назвати занесеношћу. Јер ти који нису
 у стању да открију сопствену душу, са-
 ми покушавају да проникну у природу

13 Ово је алузија на Платоново виђење три периода од три хиљаде година (Федон).

14 „παλιρροία τῶν πραγμάτων“ – вртоглавост појма.

15 Дракон – велика змија, змај.

16 Χίμαιραν – митолошка неман, напред је имала облик лава, средина јој је личила на козу, а на крају јој се налазио реп од змије.

17 Козмос (Κόσμος) – васељена, свет, универзум.

αὐτῶν· καὶ οἱ τὸ ἴδιον σῶμα οὐκ εἰδότες
τὴν τοῦ κόσμου φύσιν περιεργάζονται·
πάνυ γοῦν περὶ τὰς ἀρχὰς τῆς φύσε-
ως ἀνθίστανται ἀλλήλοις. Ὅταν μὲν
Ἀναξαγόρας παραλάβῃ με, ταῦτα παι-
δεύει· Ἀρχὴ πάντων ὁ νοῦς, καὶ οὗτος
αἴτιος καὶ κύριος τῶν ὅλων, καὶ παρέ-
χει τάξιν τοῖς ἀτάκτοις, καὶ κίνησιν τοῖς
ἀκινήτοις, καὶ διάκρισιν τοῖς μεμιγμέ-
νοις, καὶ κόσμον τοῖς ἀκόσμοις. Ταῦτα
λέγων Ἀναξαγόρας ἐστὶ μοι φίλος, καὶ
τῷ δόγματι πείθομαι. Ἄλλ' ἀνθίσταται
τούτῳ Μέλισσος καὶ Παρμενίδης. Ὁ γε
1173 μὴν Παρμενίδης καὶ ποιητικοῖς ἔπεσιν
Α ἀνακηρύσσει τὴν οὐσίαν ἓν εἶναι, καὶ
αἰδίδιον, καὶ ἀπειρον, καὶ ἀκίνητον, καὶ
πάντη ὅμοιον. Πάλιν οὖν εἰς τοῦτο
τὸ δόγμα οὐκ οἶδ' ὅπως μεταβάλλο-
μαι· ὁ Παρμενίδης τὸν Ἀναξαγόραν
τῆς ἐμῆς γνώμης ἐξήλασεν. Ἐπειδὴν
δὲ ἡγήσωμαι δόγμα ἔχειν ἀκίνητον,
Ἀναξιμένης ὑπολαβὼν ἀντικέκραγεν·
Ἀλλὰ ἐγὼ σοί φημι, τὸ πᾶν ἐστὶν
ἄηρ, καὶ οὗτος πυκνούμενος καὶ συ-
νιστάμενος ὕδωρ καὶ γῆ γίνεται,
ἀραιούμενος δὲ καὶ διαχεόμενος,
αἰθήρ καὶ πῦρ. Εἰς δὲ τὴν αὐτοῦ
φύσιν ἐπανιών, ἄηρ ἀραιός. Εἰ δὲ καὶ
πυκνωθῇ, φησὶν, ἐξαλλάσσεται. Καὶ
πάλιν αὖ τούτῳ μεθαρμόζομαι, καὶ τὸν
Ἀναξιμένην φιλῶ.

богова; и ти који не знају своје соп-
ствено тело, окупирају себе око при-
роде козмоса. Заиста они у потпуности
противрече једни другима око начела
природе.¹⁸ Кад ме Анаксагора привуче
себи, научи ме ово: ум је почетак¹⁹ све-
га, и узрок, и властан је над васељеном,
уређује неуређеност, покреће непокре-
тљивост, разликује²⁰ међу помешаним,
усклађује нескладност. Ово изнесе
Анаксагора који је мој пријатељ, и ја се
поклањам његовој доктрини. Али про-
тив њега подигоше се Мелис и Парме-
нид. Заиста Парменид у својим поетич-
ким²¹ радовима прогласи да је биће²²
једно, вечно, бескрајно, непокретно и
сасвим истоветно. Опет не знам зашто
се сад приклоних овом учењу: Парме-
нид избаци Анаксагору из мојих ми-
сли. И сад кад сам почео мислити како
имам чврсту доктрину, Анаксимен хва-
тајући ме задржа плачући: „Али рекао
сам ти, све је ваздух, који згушњава-
њем и уређењем постаје вода или ра-
ђа земљу, разређењем и простирањем
постаје етар²³ или ватра, и који враћа-
њем својој властитој природи поново
постаје ваздух, мада ако се згусне опет
ће променити своју природу.“ И поно-
во сам променио своје мишљење при-
волевши се Анаксименовом.

4. Ὁ δὲ Ἐμπεδοκλῆς ἀντικρυς ἔστηκ-
εν ἐμβριμώνμενος· καὶ ἀπὸ τῆς Αἴτνης

4. Али Емпедокле, држећи другу
страну, узнемирено је урлао са Етне;²⁴

18 „τὰς ἀρχὰς τῆς φύσεως“ – овде Ермије мисли на прва начела [ἀρχή], прве принципе из којих настаје васељена.

19 Принцип или начело.

20 Διάκρισιν – дистинкција (лат. *distinctio*), тачно разликовање појмова.

21 Песничким.

22 Постојање (*οὐσία*), суштина; „[Плутарх] ... Каже да ако нешто постоји мимо бића, то није биће; небиће не постоји у васељени.“ (Εὐσεβίου του Παμφίλου, *Εὐαγγελικῆς Προπαράσκευῆς* 1.8.5–1.8.6). Евсевије наводи да Парменид каже како је биће *једно* [μῑνος] и *јединорођено* [μῑνογενές].

23 Αἶθρ – горњи део земљине хемисфере – небо.

24 Преноси се легенда како је Емпедокле тврдио да у потпуности може нестати испред људи и постати бесмртна мисао, па је у једном тренутку прескочивши Етну једном ципелом додирно лаву која је открила његову намеру.

В μέγα βοῶν· Ἀρχαὶ τῶν πάντων ἔχθρα καὶ
φιλία, ἡ μὲν συνάγουσα, ἡ δὲ διακρίνου-
σα· καὶ τὸ νεῖκος αὐτῶν ποιεῖ τὰ πάντα.
Ὅριζομαι δὲ αὐτὰ καὶ ὁμοία, καὶ ἀνόμοια,
καὶ ἄπειρα, καὶ πέρας ἔχοντα, καὶ αἰδία,
καὶ γινόμενα. Εὖγε, ὦ Ἐμπεδόκλεις,
ἔπομαι σοὶ καὶ μέχρι τῶν κρατήρων τοῦ
πυρός. Ἄλλ' ἐπὶ θάτερα Πρωταγόρας
ἐστηκώς ἀνθέλκει με, φάσκων· Ὅρος καὶ
κρίσις τῶν πραγμάτων ὁ ἄνθρωπος· καὶ
τὰ μὲν ὑποπίπτοντα ταῖς αἰσθήσεσιν ἔστιν
πράγματα, τὰ δὲ μὴ ὑποπίπτοντα οὐκ
ἔστιν ἐν τοῖς εἶδεσι τῆς οὐσίας. Τοῦτ' ὡς
λόγῳ κολακευόμενος ὑπὸ Πρωταγό-
ρου,τέρπομαι, ὅτι τὸ πᾶν ἢ τὸ πλεῖστον
τῷ ἀνθρώπῳ νέμει. Ἀλλαχόθεν δέ μοι
Θαλῆς τὴν ἀλήθειαν νεύει, ὀρίζομενος·
ὕδωρ τοῦ παντός ἀρχὴν, καὶ ἐκ τοῦ
ὑγροῦ τὰ πάντα συνίσταται, καὶ εἰς
С υγρὸν ἀναλύεται, καὶ ἡ γῆ ἐπὶ ὕδατος
ὀχεῖται. Διὰ τί τοίνυν μὴ πεισθῶ Θαλῆ
τῷ πρεσβυτάτῳ τῶν Ἰώνων; Ἄλλ' ὁ πολί-
της αὐτοῦ Ἀναξίμανδρος τοῦ υγροῦ πρε-
σβυτέραν ἀρχὴν εἶναι λέγει τὴν αἰδίον
κίνησιν, καὶ ταύτῃ τὰ μὲν γεννᾶσθαι,
τὰ δὲ φθεῖρεσθαι. Καὶ διὸ τοίνυν πιστός
Ἀναξίμανδρος ἔστω.

принципи свих ствари су непријатељ-
ство и пријатељство,²⁵ једно раздва-
ја, друго привлачи; њихова неслога
ствара све ствари. И ја то дефинишем
као слично и неслично, ограничено
и безгранично, вечне ствари, и ства-
ри направљене. Браво Емпедокле, сад
ћу чак да те пратим и у кратер ватре.
Међутим, супротно њему Протагора
ме одвуче на страну говорећи: „Човек
је мера и суд ствари, и заиста потпа-
дајући осећајима јесте ствар, док оне
које не потпадају нису облици постоја-
ња“.²⁶ Намамљен оваквим Протагоро-
вим описом, задовољих се, јер све или
барем највећи део је остављен човеку.
С друге стране, Талис²⁷ маше истином,
одредивши воду као начело свега. Све
ствари су произашле из влаге, и све су
растворене у влагу, и земља плови по
води. Зашто онда не бих слушао Тали-
са, најстаријег²⁸ Јонаџина? Али његов
земљак Анаксимандар каже да је вечно
кретање старије начело од влаге, зато
се неке ствари рађају, док друге ишче-
завају. Дакле, пустимо да Анаксиман-
дар буде наш водич.

5. Καὶ μὴν οὐκ εὐδοκμεῖ Ἀρχέλαος,
ἀποφαινόμενος τῶν ὅλων ἀρχὰς θερμὸν
καὶ ψυχρόν ; Ἀλλὰ καὶ τοῦτ' ἄλλιν ὁ
μεγαλόφωνος Πλάτων οὐχ ὁμολογεῖ,
λέγων ἀρχὰς εἶναι θεὸν καὶ ὕλην καὶ
παράδειγμα. Νῦν μὲν καὶ διὸ πέπεισμαι.
Πῶς γὰρ οὐ μέλλω πιστεῦειν φιλοσόφῳ
τῷ τὸ Διὸς ἄρμα πεποικίоти ; Κατό-
πιν δὲ αὐτοῦ μαθητῆς Ἀριστοτέλης

5. Није ли Архелаж,²⁹ човек на до-
бром гласу, управо онај који је објавио
да су начела свега топлота и хладноћа;
али у овоме гласноговорник Платон се
не слаже, говорећи да су начела Бог,
материја и узрок.³⁰ Сад сам ја убеђен.
Јер како да не верујем философу ко-
ји је Зевсу³¹ направио бојна кола; али
иза његов ученик Аристотел пригрли

25 Φιλία – љубав.

26 Биће (ουσίας)

27 Θαλῆς – Талес (бетацизам).

28 Старешина (τῷ πρεσβυτάτῳ τῶν Ἰώνων).

29 Ἀρχέλαος – Анаксагоров ученик и Сократов учитељ. Назван је философом натура-
лизма пошто је први пренео проучавање природе из Јоније у Милет [Σουδας].

30 Παράδειγμα – пример, доказ, образац или модел.

31 Врховно божанство у олимпиској хијерархији.

ἔστηκε, ζηλοτυπῶν τὸν διδάσκαλον
 τῆς ἀρματοποιίας. Οὗτος ἀρχὰς ἄλλας
 D ὀρίζεται, τὸ ποιεῖν καὶ τὸ πάσχειν. Καὶ τὸ
 μὲν ποιοῦν ἀπαθὲς εἶναι, τὸν αἰθέρα. Τὸ
 δὲ πάσχον ἔχειν ποιότητος τέσσαρας, ξη-
 ρότητα, ὑγρότητα, θερμότητα, ψυχρότη-
 τα· τῇ γὰρ τούτων εἰς ἄλληλα μεταβολῇ
 πάντα γίνεται καὶ φθείρεται. Κεκμήκα-
 μεν ἤδη μεταβαλλόμενοι, ἄνω καὶ κάτω
 1176 τοῖς δόγμασι, πλὴν ἐπὶ γε τῆς
 A Ἀριστοτέλους γνώμης στήσομαι, καὶ μη-
 κέτι μοι μηδὲ εἰς λόγος ὀχλείτω.

љубомору према свом учитељу јер их³²
 направи. Он је остала начела ограни-
 чио да чине [на *активне*] и да трпе [на
пассивне]. И да је актив етар,³³ који не
 зависи ни од чега, док пасив има чети-
 ри квалитета: сувост, влажност, топли-
 ну и хладноћу; и да мењањем једног
 у друго све ствари настају и нестају.
 Намучих се мењајући и окрећући док-
 трине. Желим да се одморим од Ари-
 стотеловог мишљења, и да од сада не
 допустим никаквој науци да ме мучи.

6. Ἀλλὰ τί δῆτα πάθοιμ' ἄν;
 νευροσπαστοῦσι γάρ μου τὴν ψυχὴν
 ἀρχαιότεροι τούτων γέροντες· Φερεκύδης
 μὲν ἀρχὰς εἶναι λέγων Ζῆνα, καὶ Χθονίην,
 καὶ Κρόνον· Ζῆνα μὲν τὸν αἰθέρα, Χθονί-
 ην δὲ τὴν γῆν, Κρόνον δὲ τὸν χρόνον· Ὁ
 μὲν αἰθήρ τὸ ποιοῦν, ἡ δὲ γῆ τὸ πάσχον,
 ὁ δὲ χρόνος ἐν ᾧ τὰ γινόμενα. Ζηλοτυπία
 τοίνυν τῶν γερόντων πρὸς ἀλλήλους.
 Ταῦτα γάρ τοι πάντα ὁ Λεύκιππος λῆρον

6. Али, шта ја могу да урадим?
 Древни мудрац Ферекид³⁴ онеспособи
 моју душу, јер рече да су начела Зевс,
 Хтонија и Кронос; Зевс је небо, Хтонија
 је земља, а Кронос је време [χρόνον]³⁵ –
 небо је покретачка сила, земља трпи, а
 у времену све настаје. Али овај мудрац
 беше у зависти од другог. За Левкипа
 [Λεύκιππος]³⁶ је лудило размишљати о
 овим стварима, јер начела чине при-

32 Направи бојна кола (ἀρματοποιίας).

33 Αἰθήρ – Хомер и Хесиод су под овим појмом подразумевали место које се налази-
 ло изнад неба (нешто сличном поимању раја), које се иначе користило у антици све док
 Аристарх није направио погрешну разлику између појма αἴρ (ваздух), подразумевајући
 под тиме „доњи ваздух“ који ми дишемо, и „горњи ваздух“ који је нама недостижан (αἰθήρ).
 Емпедокле под тим појмом заиста подразумева ваздух, док Анаксагора под αἰθήρ подразу-
 мева пет елемент, али еквивалентом ватри, називајући га „πῦρ τεχνικόν“. Неки философи
 сматрали су да је αἰθήρ божански елемент у људској души, док се данас овим појмом у на-
 уци означава горњи део земљине хемисфере.

34 Φερεκύδης – Диоген Лаертије каже да је Ферекид био Вавијев син, и да је са остр-
 ва Сира [Diog. Laert. I 116d]. Даље наводи Ферекида као првог космолога и теолога, који
 је био Питагорин учитељ, што такође наводи и Суда (Σουδας), где видимо да је припадао
 реду седморице мудраца. Његово рођење *Византијски лексикон* везује за 45. Олимпијаду
 (600–597 ст. ере).

35 Према Хесиодовој *Теоџонији* (*Рађање бојева*), Уран, бог неба, са Геом, богињом зе-
 мље, рађа Кроноса, Зевсовог оца. После борбе са Титанима, Зевс узима власт од свог оца, а
 њега баца у Тартар (крајње одредиште испод земље, место испуњено мраком – нека врста
 интерпретације пакла). У неким античким текстовима уместо Κρόνος стоји Χρόνος [време],
 што у теолошком погледу означава да је он бог времена, док у космолошком да је трећи
 принцип свега време, које настаје постанком неба и земље. По Ферекиду, који је такође
 писац *Теоџоније*, ово су три начела: небо, земља и време, а која се даље деле на пет свето-
 ва (πεντεκόσμων), од којих настају многобројна божанства [Damascius, *De Principiis*, 124b].

36 Леукип (б.), ученик Зинонов (Зенонов), који се сматра оснивачем атомизама, и први ко-
 ји је изнео тврдњу да је свемир бесконачан [Diog. Laert. IX 30]. Иначе по сведочанству Симпли-
 ција, Диоген се у већини својих списа бавио Леукипом и Демокритом [Simpl. *Physica*, 25; 64 A 5].

В ηγούμενος, ἀρχὰς εἶναι φησι τὰ ἄπειρα, καὶ ἀεικίνητα, καὶ ἐλάχιστα· καὶ τὰ μὲν λεπτομερῇ, ἄνω χωρήσαντα, πῦρ καὶ ἀέρα γενέσθαι· τὰ δὲ παχυμερῇ, κάτω ὑποστάντα, ὕδωρ καὶ γῆν. Μέχρι ποῦ τὰ τοσαῦτα διδάσκομαι, μηδὲν ἀληθὲς μανθάνων; Πλὴν εἰ μή τί γε Δημόκριτος ἀπαλλάξει με τῆς πλάνης, ἀποφαινόμενος ἀρχὰς τὸ ὄν, καὶ τὸ μὴ ὄν· καὶ τὸ μὲν ὄν πλήρες, τὸ δὲ μὴ ὄν κενόν· τὸ δὲ πλήρες ἐν τῷ κενῷ τροπῇ, ἢ ῥυθμῷ ποιεῖ τὰ πάντα· ἴσως ἂν πεισθῇ τῷ καλῷ Δημοκρίτῳ, καὶ βουλοίμην ἂν σὺν αὐτῷ γελᾶν, εἰ μὴ μεταπέιθοι μὲν Ἡράκλειτος, κλαίων ὁμοῦ καὶ λέγων· Ἀρχὴ τῶν ὄλων τὸ πῦρ· δύο δὲ αὐτοῦ πάθη ἀραιότης καὶ πυκνότης, ἢ μὲν ποιοῦσα, ἢ δὲ πάσχουσα· ἢ μὲν συγκρίνουσα, ἢ δὲ διακρίνουσα. Ἰκανῶς ἔχει μοι, καὶ ἥδη μεθύω ταῖς τοσαύταις ἀρχαῖς. Ἀλλὰ με παρακαλεῖ κάκειθεν Ἐπίκουρος, μηδαμῶς ὕβρισαι τὸ καλὸν αὐτοῦ δόγμα, τῶν ἀτόμων καὶ τοῦ κενοῦ· τῇ γὰρ τούτων συμπλοκῇ πολυτρόπῳ καὶ πολυσχηματίστῳ τὰ πάντα γίνεται καὶ φθεῖρεται.

С 7. Οὐκ ἀντιλέγω σοι, βέλτιστε ἀνδρῶν Ἐπίκουρε· ἀλλ' ὁ Κλεάνθης, ἀπὸ τοῦ φρέατος ἐπάρας τὴν κεφαλὴν, καταγελά σου τοῦ δόγματος, καὶ αὐτὸς ἀνιμᾷ τὰς ἀληθεῖς ἀρχὰς, Θεὸν καὶ ὕλην· καὶ τὴν μὲν γῆν μεταβάλλειν εἰς ὕδωρ, τὸ δὲ ὕδωρ εἰς ἀέρα, τὸν δὲ ἀέρα ἄνω φέρεσθαι, τὸ δὲ πῦρ εἰς τὰ περίγεια χωρεῖν, τὴν δὲ ψυχὴν δι' ὅλου τοῦ κόσμου διήκειν, ἧς μέρος μετέχοντας ἡμᾶς ἐμψυχοῦσθαι.

роду бескрајном, увек у покрету и за-иста малом;³⁷ да су најлакши делови на горњем месту, стварају ватру и ваздух, док најтежи делови опадају, и постају вода и земља. Колико дуго ја слушам све ово, не научивши ништа истинито; осим ако ме Димокрит не буде ослободио од грешке, износећи да су начела биће и небиће,³⁸ и биће је пуноћа, док је небиће празнина. Заиста је пуноћа у празнини преокрет, или „мера стварања свега“.³⁹ Можда је требало да слушам цењеног Димокрита, смејући се са њим, да ме Ираклит⁴⁰ није убедио другачије кроз плач говорећи: „Начело свега је ватра, која има два стања, танкост и гусноћу, једно да чини, друго да трпи,⁴¹ прво да раставља друго да саставља“. Ово је превише за мене, јер досад је већ требало да сам пијан од оволико начела. Али Епикур ме позва у страну, не мислећи да грди његову добру доктрину о атомима и празнини. Јер то преплитање разноликости и многострукости, све рађа и уништава.

7. Не противречим ти, мој најдражи Епикуре. Али Клеант,⁴² подигавши своју главу из бунара, смеје се твом учењу. И сам изводивши од њега истините принципе, Бога и материју; земља се мења у воду, а вода у ваздух; ваздух плута, ватра долази до делова близу земље, душе се пружају кроз цели свет, у којем ми имамо удео удишући живот. Због тих многоброј-

37 Ово се односи на атоме.

38 „τὸ ὄν, καὶ τὸ μὴ ὄν“: постојање и непостојање – бивство и небивство.

39 „Пунина све ствара у празнини помоћу окрета и мјере“, Hermias, *Irrisi*. 13, D 654 – Hermann Diels, *Pred Sokratovci (fragmenti)*, svezak II, Naprijed – Zagreb 1983, стр. 99.

40 Ἡράκλειτος – Хераклит (б.) – је био чувени материјалистички грчки философ из Ефеса, познатији као Хераклит Ефески или Хераклит Мрачни, на раздобљу између VI и V века ст. ере.

41 Једно је активно, друго је пасивно [ἢ μὲν ποιοῦσα, ἢ δὲ πάσχουσα].

42 Рођен 331 ст. ере на територији Мале Азије. Емигрирао у Атину, где је постао најбољи ученик и блиски пријатељ Зенонов. Године 262 ст. ере постао управитељ Зенонове *Стоицке школе*.

D Τούτων τοίνυν τοσοῦτων ὄντων, ἄλλο μοι πλῆθος ἀπὸ Λιβύης ἐπιρρεῖ, Καρνεάδης καὶ Κλειτόμαχος, καὶ ὅσοι τούτων ὁμιλεῖται, πάντα τὰ τῶν ἄλλων δόγματα καταπατοῦντες, αὐτοὶ δὲ ἀποφαινόμενοι διαρρήδην ἀκατάληπτα εἶναι τὰ πάντα, καὶ αἰετὶ τῇ ἀληθείᾳ φαντασίαν αἰεὶ παρακεῖσθαι ψευδῆ. Τί τοίνυν πάθω τοσοῦτω χρόνῳ τалаиπωρήσας ; πῶς δέ μου τῆς γνώμης ἐκχέω τὰ τοσαῦτα δόγματα ; εἰ γὰρ μηδὲν εἴη καταληπτόν, ἀλήθεια μὲν ἐξ 1177 ἀνθρώπων οἴχεται, ἡ δὲ ὑνουμενὴ φιλο-
A σοφία σκιομαχεῖ μᾶλλον ἢ τὴν τῶν ὄντων ἐπιστήμην ἔχει.

них ствари, руља ме прогна из Либије [Λιβύης], Карнеад [Καρνεάδης]⁴³ и Кли-
томах [Κλειτόμαχος], и њихови следбе-
ници, газећи сва учења других и себе
сматрајући очигледним, учећи да су
све ствари непојмљиве и да лажна ма-
штања увек окружују истину. Шта ће
онда бити са мношћом која сам кулчио
толико дуго? Како да изнесем толи-
ко учење из свог ума? Јер, ако ништа
није појмљиво, истина је ускраћена
људима, и хвалисава философија пре-
баца сенку него што открива знање о
бивствујућем.

8. Ἄλλοι τοίνυν ἀπὸ τῆς παλαιᾶς
φυλῆς, Πυθαγόρας καὶ οἱ τοῦτου συμφύ-
λέται, σεμνοὶ καὶ σιωπηλοὶ, παραδιδό-
σιν ἄλλα μοι δόγματα, ὥσπερ μυστήρια,
καὶ τοῦτο δὴ τὸ μέγα καὶ ἀπόρρητον
τὸ ΑΥΤΟΣ ΕΦΗ· Ἀρχὴ τῶν πάντων
ἡ μονάς· ἐκ δὲ τῶν σχημάτων αὐτῆς
καὶ ἐκ τῶν ἀριθμῶν τὰ στοιχεῖα γίνε-
ται. Καὶ τούτων ἐκάστου τὸν ἀριθμὸν,
καὶ τὸ σχῆμα καὶ τὸ μέτρον οὕτω πως
ἀποφαίνεται· Τὸ μὲν πῦρ ὑπὸ τεσσά-
ρων καὶ εἴκοσι τριγώνων ὀρθογωνίων
συμπληροῦται, τέσσαρσιν ἰσοπλευροῖς
περιεχόμενον. Ἐκαστον δὲ ἰσόπλευρον
σὺγκεῖται ἐκ τριγώνων ὀρθογωνίων
ἕξ· ὅθεν δὴ καὶ πυραμίδι προσεικάζου-
σιν αὐτό. Ὁ δὲ ἀήρ ὑπὸ τεσσαράκοντα
B ὀκτῶ τριγώνων συμπληροῦται περι-
εχόμενον ἰσοπλευροῖς ὀκτῶ· εἰκάζεται
δὲ ὀκταέδρῳ, ὃ περιέχεται ὑπὸ ὀκτῶ
τριγώνων ἰσοπλευρῶν, ὧν ἕκαστον εἰς

8. Али гле, ево древног пријатеља
Питагоре, достојанственог и тихог, ко-
ји ми предаде остале доктрине као тај-
не, па између осталог спомену и ову
велику и забрањену: „Начело свега је
монада“ [Ἀρχὴ τῶν πάντων ἡ μονάς⁴⁴], а
из њеног обликовања, бројеви рађају
начела. Код тих појединих бројева, об-
лик и њихова мера некако су пројавље-
ни [ἀποφαίνεται].⁴⁵ Ватра је испуњена са
четири и двадесет правоуглих троуглова
[τριγώνων], окружених са четири једна-
костраничника.⁴⁶ Сваки једнакостра-
ничник састављен је од шест троуглова,
тако да личе на пирамиду. Док је ваздух
испуњен са четрдесет и осам троуглова,
окружен са осам једнакостраничника.
Сличан је осмостраничнику [ὀκταέδρῳ],⁴⁷
који је окружен са осам једнакостранич-
них троуглова, а сваки је појединачно
подељен на шест правоуглих, тако да

43 Рођен је у 214. ст. ере у Кирени, Северна Африка, одакле је емигрирао у Атину. Изучавао је логику код стоика Диогена Вавилонског, али се убрзо приклонио скептицизму. Пошто је стекао славу, власти Атине послале су га у Рим као политичког амбасадора. Управљао је Академијом од 167. до 137. ст. ере, када је услед слепила и тешког здравственог стања поднео оставку. Умро је 129. ст. ере за време помрачења месеца.

44 Јединица, јединство.

45 Откривени, доказани – објављени на видело.

46 Једнакостранични троугао.

47 Осмоугао.

ἐξ ὀρθογώνια διαιρεῖται, ὥστε γίνεσθαι τεσσαράκοντα ὁκτώ τὰ πάντα. Τὸ δὲ ὕδωρ, ὑπὸ ἑκατὸν εἴκοσι περιεχόμενον· εἰκάζεται δὲ εἰκοσαέδρω, ὃ δὴ συνέστηκεν ἐξ ἴσων καὶ ἰσοπλεύρων τριγώνων εἴκοσι * ς' δὲ κρη' Ὁ δὲ αἰθήρ συμπληροῦται δώδεκα πενταγώνοις ἰσοπλεύροις, καὶ ὁμοίος ἐστὶ δωδεκαέδρω. Ἡ γῆ συμπληροῦται ἐκ τριγώνων μὲν ἡ' καὶ μ', περιέχεται δὲ καὶ τετραγώνοις ἰσοπλεύροις ἕξ· ἔστι δὲ ὁμοία κύβω. Ὁ γὰρ κύβος ὑπὸ ἕξ τετραγώνων περιέχεται, ὧν ἕκαστον εἰς δ' τριγώνω· ὥστε γίνεσθαι τὰ πάντα κδ'.

их има свега четрдесет и осам. Вода је окружена са двадесет и сто, сличних двадесетостраничнику,⁴⁸ који се састоји од шест истоветних и једнакостраничних троуглова, двадесет ...⁴⁹ Док је етар испуњен са двадесет једнакостраничних петоуглова, и слично је фигури која има двадесет страница.⁵⁰ Земља је испуњена са четрдесет и осам троуглова, који су садржани у шест једнакостраничних троуглова, личећи на коцку. Коцка је пак садржана у шест квадрата, и сваки се састоји од четири троугла, тако да их укупно има двадесет и четири.

С 9. Τὸν μὲν δὴ κόσμον ὁ Πυθαγόρας μετρεῖ. Ἐγὼ δὲ, πάλιν ἐνθῶς γενόμενος, τῆς μὲν οἰκίας καὶ πατρίδος, καὶ τῆς

9. Овако Питагора мери козмос.⁵¹ Опет постадох инспирисан, и презревши своју кућу, своју очевину [патρίδος],

48 Εἰκοσαέδρω – Геометријска фигура са двадесет једнаких страница – двадесетогоао.

49 У *Codex Patmiacus* 202 стоји: „... τριγώνων εἰκοσι ς' δε κρη'...[?]“ (Minge, PG 6, 1177), док *Codex Vaticanus* даје целовиту реченицу: „... τριγώνων εἰκοσι καὶ ἑκαστὸν (... *троујлова са двадесет и сто*)“. Пошто је *Codex Patmiacus* 202 најверодостојнији документ који је задржао оригинални текст, можемо претпоставити да је *Codex Vaticanus* био допуњен у контексту претходних појмова, или је можда његов редактор имао неки други документ који му је послужио да попуни делове који су недостајали. Оксфордски издавачи из 18. века покушали су да попуне недостатке који се налази у *Codex Patmiacus* 202, али је Ј. А. Giles одустао од таквог бесплодног рада, и објавио званични енглески превод овог текста 1857. године без спорних додатака, сматрајући да је централна идеја Питагорине доктрине, коју износи Ермије, очигледна као што је и апсурдна [*The Writings of the Early Christians of the Second Century, namely Athenagoras, Tatian, Theophilus, Hermias, Papias, Aristides, Quadratus, &c, collected together and first translated complete by the Rev. Dr. Giles, late fellow of corpus Christi College, Oxford; London: John Russell Smith, 36, Soho Square, 1857, стр. 198, l. 7, фн. 11*].

50 Δωδεκαέδρω – двадесетостраничник.

51 Битно је нагласити да су рани грчки козмолози под појмом κόσμος подразумевали свет у ужем смислу – земља, небо, етар и све оно што је било доступно људским чулима и уму, а не у данашњем универзалистичком смислу, где се под тим појмом подразумева целокупна материја, састављена од разних планетарних и звезданих система. Ипак, та рана козмолошка доктрина подразумевала је све створено под овим појмом, јер мислиоци тог времена нису имали искуства нити доказе о другим планетама изван света у ком су живели. Зато је било тешко одвојити рану козмогонију од теогоније, па су се рађале многе теорије у коме је земља епицентар целокупног козмоса, а који се рађа из синергије божанстава. Оваква теорија преживеће векове у различитим облицима, али увек са истом суштином, све до времена Галилеја. Међутим, поставља се питање да ли су сви, или барем понеки козмолози, под овим појмом ипак мислили на свет као центар човека, и његову улогу у људском животу, или су покушавали да својим умом открију оно што је изван њега, стремићи својим мислима ка целокупној материји која нас окружује. Тако да нам остаје недоумица да ли су они уистину били први научници, први религиозни мислиоци, или само неко ко је покушавао да унутар својих могућности докучи вечито питање – која је улога човека?

γυναικός, καὶ τῶν παιδίων καταφρονῶ, καὶ τούτων οὐκέτι μοι μέλει· εἰς δὲ τὸν αἰθέρα αὐτὸν αὐτὸς ἀνέρχομαι, καὶ τὸν πῆχυν παρὰ Πυθαγόρου λαβὼν, μετρεῖν ἄρχομαι τὸ πῦρ. Οὐ γὰρ ἀπόχρη μετρῶν ὁ Ζεὺς· ἀλλ' εἰ μὴ καὶ τὸ μέγα ζῶον, τὸ μέγα σῶμα, ἡ μεγάλη ψυχὴ, αὐτὸς εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνέλθοιμι, καὶ μετρήσαιμι τὸν αἰθέρα, οἴχεται ἡ τοῦ Διὸς ἀρχή. Ἐπειδὴν δὲ μετρήσω, καὶ ὁ Ζεὺς παρ' ἐμοῦ μάθη, πόσας γωνίας ἔχει τὸ πῦρ· πάλιν ἐξ οὐρανοῦ καταβαίνω, καὶ φαγὼν ἐλαίᾱς καὶ σῦκα καὶ λάχανα, τὴν ταχίστην ἐπὶ τὸ ὕδωρ στέλλομαι, καὶ κατὰ πῆχυν καὶ δάκτυλον
D καὶ ἡμιδάκτυλον μετρῶ τὴν ὑγρὰν οὐσίαν, καὶ τὸ βάθος αὐτῆς ἀναμετρῶ, ἵνα καὶ τὸν Ποσειδῶνα διδάξω, πόσης ἄρχει ἀλάσσης.
1180 Τὴν μὲν γῆν ἅπασαν ἡμέρᾳ μιᾷ περιέρχομαι,
A συλλέγων αὐτῆς ζὼν ἀριθμὸν καὶ τὸ μέτρον, καὶ τὰ σχήματα. Πέπεισμαι γὰρ, ὅτι τοῦ κόσμου παντὰ οὐδὲ σπιθαμὴν παρήσω, τοιοῦτος καὶ τηλικούτος ὢν. Οἶδα δὲ ἐγὼ καὶ τῶν ἀστέρων τὸν ἀριθμὸν, καὶ τῶν ἰχθύων, καὶ τῶν θηρίων, καὶ ζυγῶ τὸν κόσμον ἰστὰς, εὐκόλως τὸν σταθμὸν αὐτοῦ δύναμαι μαθεῖν. Ἀμφὶ μὲν δὴ ταῦτα μέχρι νῦν ἐσπούδακεν ἡ ψυχὴ μου, τῶν ὅλων ἄρχειν.

10. Προκύψας δέ μοί φησιν Ἐπικούρος· Σὺ μὲν δὴ κόσμον ἕνα μεμέτρηκας, ὦ φιλότης· εἰσὶ δὲ κόσμοι πολλοὶ καὶ ἄπειροι. Πάλιν οὖν ἀναγκάζομαι εἰπεῖν οὐρανοὺς πολλοὺς, αἰθέρας ἄλλους, καὶ τούτους πολλοὺς. Ἄγε δὴ μηκέτι μέλλων, ἐπισιτισάμενος ὀλίγων ἡμερῶν εἰς τοὺς Ἐπικουρείους κόσμους ἀποδημήσω. Τὰ μὲν οὖν πέ-
B ρατα Τηθὺν καὶ Ὡκεανὸν εὐκόλως ὑπερίπταμαι. Εἰσελθὼν δὲ εἰς κό-

своју жену, своју децу, и не марих више за њих; попех се у сам етар, и узевши меру од Питагоре, почех мерити ватру. Јер Зевсово мерење није довољно за мене. Једино ако величанствена животиња [μέγα ζῶον], величанствено тело [μέγα σῶμα], величанствена душа [μεγάλη ψυχὴ], сам ја, не попнем се на небо, и не измерим етар, несташе Зевсова [Διὸς] начела [ἀρχή]. Али када га будем измерио, и Зевс буде научио од мене, колико углова ватра има, опет ћу се са неба спустити доле, и јешћу маслинке, и смокве, и зеље, при том направиши најбољи пут до воде, и са мером прста или полупрста, мерићу обим и дубину воде, тако да би и самог Посејдона научио над коликим морем влада. Ја сам прешао целу земљу у једном дану, сакупљајући њене бројеве, мере, и облике. Уверен сам да од свих ствари у козмосу нећу направити грешку ни у једном размаку. Али ја знам бројеве звезда, риба, животиња, и постављајући козмос у равнотежу, могу лако спознати његову тежину. Око ових ствари моја душа је досад била озбиљна, имајући власт над свим стварима.

10. Али Епикур, пришавши ми, рече: „Ти си измерио само један козмос мој пријатељу; али има много и бесконачно козмоса“. Сад сам поново присиљен да причам о многим небеским сводовима,⁵² другим етрима, и много чему. Хајде онда, без више одлагања, снабдевши се храном [ἐπισιτισάμενος] за пар дана, да пропутујем Епикурове козмосе. Лако сам прешао њихове границе, Титин⁵³

52 У оригиналном тексту стоји *οὐρανοὺς πολλοὺς*, мислећи бројчано на небо сваког света. Пошто код нас именица *небо* нема плурал, употребио сам термин *свод*, који се често користи у преводу светоотачких текстова кад је у питању грчки термин *ουρανός*.

53 Τηθὺν – жена Океанова, сестра Херина, ћерка Урана и Геје, мајка речних богова и Океанида (Хесиод, *Теогонија*, 136, 337). У каснијим списима, код Евсевија Памфила (*Јеван-*

сμον καινὸν, καὶ ὥσπερ εἰς ἄλλην πόλιν, μετρῶ τὰ πάντα ὀλίγαις ἡμέραις. Κάκειθεν ὑπερβαίνω πάλιν εἰς κόσμον. εἶτα εἰς τέταρτον, καὶ πέμπτον, καὶ δέκατον, καὶ ἑκατοστὸν, καὶ χιλιοστὸν, καὶ μέχρι ποῦ ; Ἦδη γάρ μοι σκότος ἀγνοίας ἀπαντᾷ, καὶ ἀπάτη μέλαινα, καὶ ἄπειρος πλάνη, καὶ ἀτελὴς φαντασία, καὶ ἀκατάληπτος ἄγνοια· πλὴν τί μέλλω κατὰ τὰς ἀτόμους αὐτὰς ἀριθμεῖν, ἐξ ὧν οἱ τοσοῦτοι κόσμοι γεγόνασιν, ἵνα μηδὲν ἀνεξέταστον παραλείπω· μάλιστα τῶν οὕτω ἀναγκαίων καὶ ὠφελίμων ἐξ ὧν οἶκος καὶ πόλις εὐδαιμονεῖ. Ταῦτα μὲν τοίνυν διεξῆλθον, βουλόμενος δεῖξαι τὴν ἐν τοῖς δόγμασιν οὖσαν αὐτῶν ἐναντιότητα, καὶ ὥς εἰς ἄπειρον αὐτοῖς καὶ ἀόριστον πρόεισιν ἢ ζήτησις τῶν πραγμάτων, καὶ τὸ τέλος αὐτῶν ἀτέκμαρτον, καὶ ἄχρηστον, ἔργῳ μηδενὶ προδήλῳ καὶ λόγῳ σαφεῖ βεβαιούμενον.

C

и Океан.⁵⁴ Али када сам ушао у нови козмос, као и у нови град [πόλιν],⁵⁵ измерио сам све за пар дана. Одатле сам прешао у други козмос, онда у четврти, пети, десети, па у стоти, хиљадити, и где је ту крај? Јер су већ све ствари тмина незнања за мене, тамна превара и бесконачно лутање, бездобитна илузија и несхватљиво незнање; једино ако не намеравам да измерим и атоме од којих су овако велики козмоси настали, како не бих ништа оставио неиспитано, поготову ствари које су тако неопходне и корисне, а од којих куће и градови успевају [εὐδαιμονεῖ].⁵⁶ Протршао сам кроз ове ствари, са жељом да истакнем противречје њихових учења, јер је њихово испитивање ствари бесконачно, а њихов крај необјашњив и бескорисан, немајући потврду ни једне очигледне чињенице, нити једног поузданог доказа.

превод са грчког:
Младен В. Шобот

ћелска ириџрема, 3, 11) и у Византијском лексикону (Суида), означава термин море.

54 Ὀκεανὸν – Син Урана и Геје, бог прастаре воде [*прве воде*] и извор свих осталих водених површина. Велика река која је обухватала земљу у облику диска.

55 Полис – држава.

56 Благостање, блаженство, просперитет – они који имају доброг демона.

DE VIRIS ILLUSTRIBUS

О ЗНАМЕНИТИМ МУЖЕВИМА*

631 Eusebius Hieronymus Stridonensis

Свети Јероним Стридонски

Prologus

A Hortaris me, Dexter, ut Tranquillum sequens, ecclesiasticos Scriptores in ordinem digeram et quod ille in enumerandis Gentilium litterarum Viris fecit Illustribus, ego [Al. id ego] in nostris faciam, id est, ut a passione Christi usque ad decimum quartum Theodosii imperatoris annum, omnes qui de Scripturis sanctis memoriae aliquid prodiderunt, tibi breviter exponam. Fecerunt quidem hoc idem apud Graecos, Hermippus peripateticus, Antigonus Carystius, Satyrus doctus vir, et longe omnium doctissimus Aristoxenus musicus. Apud Latinos autem Varro, Santra, Nepos, Hyginus, et ad cujus nos
634 A exemplum provocas, Tranquillus. Sed non mea est et illorum similis conditio: illi enim historias veteres annalesque replicantes, potuerunt quasi de ingenti prato non parvam opusculi sui coronam texere. Ego

Предговор

Соколиш ме, Декстере, да следећи Транквила, разврстам по реду црквене писце, јер као што је он написао *О знаменитим мужевима* на бројне незнабожачке писце, да и ја тако учиним са нашим, наима да ти укратко изложим о свима онима који су у Светом Писму о себи оставили неку успомену, то јест од страдања Христовог све до четрнаесте године владе цара Теодосија. Исто овако су код Грка чинили Хермип Перипатетичар, Антигон Кариштанин, Сатир учен човек и најученији од свих Аристоксен Музичар. Код Латина су, такође, Варон, Сантра, Непот, Хигин, и онај чији нам је пример највише пред очима – Транквил. Али мој и њихов положај није нимало сличан, јер док су они имали старе историје и анале које су проналазили, могаху као са неке широке ливаде својим делима да плету не тако малене венце. А кога да следим ја, сињи кукавац, који немам никаквих

* Изворник: J. P. Migne, PL 23, 631A–698B (Paris 1883).

quid aucturus, qui nullum praevium sequens, pessimum, ut dicitur, magistrum memetipsum habeo? Quamquam Eusebius Pamphili in decem ecclesiasticae Historiae libris, maximo nobis adjumento fuerit, et singulorum, de quibus scripturi sumus, volumina aetates auctorum suorum saepetestentur. Itaque Dominum Jesum Christum precor, ut quod Cicero tuus, qui in arce Romanae eloquentiae stetit, non est facere dedignatus in Bruto, Oratorum Latinae linguae texens catalogum, id ego in ejus Ecclesiae Scriptoribus enumerandis, digne cohortatione tua impleam. Si qui autem de his qui usque hodie scriptitant [Al. scripserunt], a me in hoc volumine praetermissi sunt, sibi magis quam mihi debebunt [Al. debent] imputare. Neque enim celantes scripta sua, de his quae non legi, nosse potui, et quod aliis forsitan sit notum, mihi in hoc terrarum angulo (*Bethleemi*) fuerit ignotum. Certe cum scriptis suis claruerint, non magnopere nostri silentii dispendia [Al. dispendio] suspirabunt. Discant ergo Celsus, Porphyrius, Julianus, rabidi adversus Christum canes, discant eorum sectatores (qui putant Ecclesiam nullos philosophos et eloquentes, nullos habuisse doctores) quanti et quales viri eam fundaverint, extruxerint [Al. struxerint], et adornaverint; et desinant fidem nostram rusticae tantum simplicitatis arguere, suamque potius imperitiam agnoscant. Vale in Domino Jesu Christo.

638 I. Simon Petrus, filius Joannis,
В provinciae Galileae, e vico Bethsaida, frater Andreae apostoli (*Matth.* IV, 18), et princeps Apostolorum, post episcopatum Antiochensis Ecclesiae, et pra-

петходника, већ само себе најгорег учитеља? Но ипак, највише ми је био на помоћи Јевсевије Памфил у својих десет књига *Црквене историје* и посебни списи о онима о којима ћемо писати, који сведоче о својим састављачима за своје време. Зато молим Господа Исуса Христа, да као што се *твој Цицерон*, који стоји на врху римске речитости, није у *Бруту* снебивао да састави попис латинских говорника, да тако и ја о бројним писцима Његове (Христове) Цркве, и одговорим достојно на твој подстрек. А ако су неки од оних који до данашњег дана пискарају испуштени у овом мом спису, то треба пре свега да натоваре себи на душу, а не мени да упишу у грех. Нити сам скривао њихова дела, јер их нисам ни прочитао, нити сам, пак, могао, јер су та другима можда и позната, али су мени на овом парченцету земље (Витлејему) остала сасвим непозната. Наравно, када су већ по својим списима прослављени, неће их много заболети нити ће обраћати пажњу на нашу ћутњу.

Пусти нека Келс, Порфирије, Јулијан и сва друга лајава псета која су противна Христу уче своје следбенике, који сматрају како Црква нема философа и говорника и да нема у својим редовима учених људи, спознају колико и какви људи су њу основали, изградили и украсили, па да престану са убеђивањем како је нашој вери својствена она сељачка простота, признавши тако на крају сопствено незнање.

Остај ми здраво у Господу Исусу Христу!

1. Симон Петар, син Јована, из села Витсаиде у провинцији Галилеји, брат Андрије апостола и начелник (*princeps*) апостола (*apostolorum*). Након епископовања у Антиохијској Цр-

edicationem dispersionis eorum qui de circumcissione crediderant, in Ponto, Galatia, Cappadocia, Asia, et Bithynia (I Petr. I, 1), secundo Claudii imperatoris anno, ad expugnandum Simonem magum, Romam pergit, ibique viginti quinque annis Cathedram Sacerdotalem tenuit, usque ad ultimum annum Neronis, id est, decimum quartum. A quo et affixus cruci, martyrio coronatus est, capite ad terram verso, et in sublimi pedibus elevatis: asserens se indignum qui sic crucifigeretur ut Dominus suus. Scripsit duas Epistolas, quae Catholicae nominantur: quarum secunda a plerisque ejus esse negatur, propter styli cum priore dissonantiam. Sed et Evangelium juxta Marcum, qui auditor ejus et interpretes fuit, hujus dicitur.

639 Libri autem, e quibus unus Actorum
A ejus inscribitur, alius Evangelii, tertius Praedicationis, quartus Apocalypseos, quintus Judicii, inter apocryphas scripturas repudiantur. Sepultus Romae in Vaticano, juxta viam Triumphalem, totius orbis veneratione celebratur.

II. Jacobus, qui appellatur frater Domini (Galat. I, 19), cognomento Justus, ut nonnulli existimant, Joseph ex alia uxore, ut autem mihi videtur, Mariae sororis matris Domini (Joan. XIX, 25), cujus Joannes in libro suo meminit, filius, post passionem Domini statim ab Apostolis Hierosolymorum episcopus ordinatus, unam tantum scripsit Epistolam, quae de septem Catholicis est, quae et ipsa ab alio quodam sub nomine ejus edita asseritur, licet paulatim tempore procedente obtinuerit auctoritatem. Hegesippus vicinus Apostolicorum temporum, in quinto Commentariorum libro de Jacobo narrans, ait: *Suscepit Ecclesiam*

кви и проповедања у расејању вернима из обрезања (у Понту, Галатији, Азији и Витинији), дошао је у Рим друге године Клаудијеове владе ради (у циљу) разобличавања Симона Мага. Тамо је пуних двадесет и пет година држао свештеничку катедру, све до последње године Неронове владе, то јест лета четрнаестог. Од стране тога цара је и био прибијен на крст, главом према земљи, а ногама увис и овенчан мученичком славом. Притом је говорио да није достојан да буде разапињан онако како је био сам Господ. Написао је две *Посланице* које се називају *Саборне*, од којих се *Друја* од многих одбацује као његово дело, због стила којим од *Прве* одудара. За *Јеванђеље од Марка*, који је био његов слушацац и тумач, каже се да је његов спис. Са друге стране, књиге које му се приписују: прво *Дела*, друго *Јеванђеље*, треће *Пророк*, четврто *Ошкривење*, пето *Суђење*, треба сместити међу апокрифне списе. Сахрањен је у Риму, у Ватикану поред Тријумфалног пута, слављен и поштован у целом свету.

2. **Јаков** који се зове Брат Господњи (Гал. 1, 19) са надимком Праведни је, како неки сматрају, син од Јосифове друге жене, али како мени изгледа сестре Марије Мајке Божије, оне коју Јован у свом спису помиње (Јн. 19, 25). После Господњег Страдања, одмах је од стране апостолâ био одређен за јерусалимског епископа. Написао је само једну *Посланицу* која се убраја међу седам *Саборних*. За ту посланицу неки тврде да је само сређена под његовим именом и, да је, како је време процицало, мало по мало, стекла ауторитет. Игисип, близак апостолском времену, у петој књизи својих *Коментара* говорећи о Јакову каже: „Након апостола Јерусалимску Цркву прихватио је Ја-

Hierosolymorum post Apostolos frater Domini Jacobus, cognomento Justus. Multi siquidem Jacobi vocabantur. Hic de utero matris sanctus fuit, vinum et siceram non bibit, carnem nullam comedit, nunquam attonsus fuit, nec unctus fuit unguento, nec usus balneo. Huic soli licitum erat ingredi Sancta sanctorum: siquidem vestibibus laneis non utebatur, sed lineis, solusque ingrediebatur templum, et fixis genibus pro populo deprecabatur, in tantum, ut camelorum duritiem traxisse ejus genua crederentur. Dicit et alia multa, quae enumerare longum esset. Sed et Josephus in vicesimo libro Antiquitatum refert, et Clemens in septimo ὑποτυπώσεως, mortuo Festo, qui Judaeam regebat, missum esse a Nerone successorem ejus Albinum, qui cum necdum ad provinciam pervenisset, Ananus, inquit, Pontifex adolescens Anani filius, de genere sacerdotali, accepta occasione ἀναρχίας, concilium congregavit, et compellens publice Jacobum, ut Christum Dei Filium denegaret, contradicentem lapidari jussit. Qui cum praecipitatus de pinna templi, confractis cruribus, adhuc semianimis tendens ad coelum manus, diceret: Domine, ignosce eis, quod enim faciunt, nesciunt (Luc. XXIII, 34); fullonis fuste, quo uda vestimenta extorqueri solent, in cerebro percussus interiit. Tradit item Josephus, tantae eum sanctitatis fuisse, et celebritatis in populo, ut propter ejus necem, creditum sit subversam esse Hierosolymam. Hic est de quo Paulus Apostolus scribit ad Galatas: Alium autem Apostolorum vidi neminem, nisi Jacobum fratrem Domini (Galat. I, 19). Et Apostolorum super hoc crebrius Acta testantur (Actor.

642
A

B

ков Брат Господњи прозван Јуст. О Јакову многи говоре. Да је од мајчине утробе био свет, да није пио вина ни сикера, меса није нимало јео никада се није бријао ни мазао миришљавим мастима, нити користио јавна купатила. Њему самом је било допуштано да улази у Светињу над светињама. Заиста се није одевао у мекано рухо, него у једноставно ланено. А када је сам улазио у храм молио се за народ приклонивши колена тако да се верује да су његова колена потпуно стекла камиљу отпорност.“ О Јакову се говори много чега другог што је све тешко пребројати. Тако Јосиф у двадесетој књизи својих *Старица* и Климент у седмој својих *Употупώσεως* износе да је након смрти Феста, који је управљао Јудејом, Нерон за његовог наследника послао Албина. Док овај још није стигао у провинцију, свештеник Анан, одрастао Анијанов син, распитивао се о свештеничком роду. Искористивши околности безвлашћа (ἀναρχίας), окупио је збор приморавајући јавно Јакова да порекне у потпуности Христа Сина Божијег. Исповедника и речитог противника наредио је да каменују.

Када је стрмоглављен са врха храма, сломивши удове, док је још показивао знаке живота, говорио је подижући руке ка небу: „Госпode опрости им јер не знају шта чине“ (Лк. 23, 34). Дотукли су га ударцем у главу, сукнарском мотком којом се ваља влажно платно, тако да му се расуо мозак. И Јосиф доноси исто, да је био толике светости и поштовања у народу, да се верује да је због његове смрти и дошло до пропасти Јерусалима. О њему апостол Павле пише Галатима: „Али другог од апостола не видех, осим Јакова Брата Господњег“ (Гал. 1, 19). Поврх овога и *Дела айосћолска* дају

643 I, 13; et XXII, 17; et XV, 13). Eva-
 A ngelium quoque quod appellatur
 secundum Hebraeos, et a me nuper
 in Graecum Latinumque sermonem
 translatum est, quo et Origenes sa-
 pe utitur, post resurrectionem Sa-
 lvatoris refert: *Dominus autem cum*
dedisset sindonem servo Sacerdotis,
ivit ad Jacobum, et apparuit ei. Jurav-
erat enim Jacobus, se non comesturum
panem ab illa hora qua biberat cal-
icem Domini, donec videret eum resu-
rgentem a dormientibus. Rursusque
 post paululum: *Afferte, ait Dominus,*
mensam et panem. Statimque additur:
Tulit panem et benedixit, ac fregit, et
dedit Jacobo justo, et dixit ei: Frater
mi, comede panem tuum, quia resurr-
exit Filius hominis a dormientibus. Tr-
 iginta itaque annos Hierosolymorum
 [Al. Hierosolymis] rexit Ecclesiam,
 id est, usque ad septimum Neronis
 annum, et juxta templum ubi et pr-
 aecipitatus fuerat, sepultus est. Tit-
 ulum usque ad obsidionem Titi, et
 ultimam Hadriani, notissimum hab-
 uit. Quidam e nostris in monte Ol-
 iveti eum putaverunt conditum, sed
 B falsa eorum opinio est.

III. Matthaeus, qui et Lovi, ex
 publicano apostolus (*Matth.* IX, 9;
Marc. II, 14; *Luc.* V, 27), primus in
 Judaea propter eos qui ex circumcis-
 ione crediderant, Evangelium Christi
 Hebraicis litteris verbisque compos-
 uit: quod quis postea in Graecum tra-
 nstulerit, non satis certum est. Porro
 ipsum Hebraicum habetur usque
 hodie in Caesariensi bibliotheca,
 quam Pamphilus martyr studiosiss-
 ime confecit. Mihi quoque a Nazar-
 aeis, qui in Beroea urbe Syriae hoc
 C volumine utuntur, describendi facu-
 ltas fuit. In quo animadvertendum,

чешћа сведочанства (Дап. 1, 13; 21,
 18; 15, 13). А Јеванђеље које називају
Друіо ђо Јеврејима и које сам ја недав-
 но на грчки и латински језик превео,
 којим се и Ориген често користи, по-
 сле Васкрсења Господњег износи: „А
 Господ када је предао дар служи свеш-
 теничком, дошао је код Јакова и по-
 казао се пред њим. Јер се Јаков заклео
 да неће јести хлеба до онога часа и да
 пије из чаше Господње, док не види
 Њега који је устао из уснутих“. Ма-
 ло касније опет читамо: „Прихвати“,
 рече Господ, „јестиво и хлеб“. А Је-
 ванђеље одмах наставља: „Узе хлеб и
 благослови га и преломи га и даде га
 Јакову Праведном и рече му: Мој бра-
 те, једи хлеб свој, јер је Син Човечији
 васкрсао из мртвих.“ Тако је тридесет
 година управљао Јерусалимском цр-
 квом, све до седмог Нероновог лета, и
 поред храма са кога су га стрмоглави-
 це бацили био је сахрањен. Натпис о
 овоме је био изложен све до (*времена*)
 опсаде под Титом, (*а*) и после у време
 Хадријана. Неки од наших сматрали
 су да му је гробно место у Маслинској
 гори, али њихова мишљења се не могу
 одржати.

3. **Матеј**, звани Леви постао је од
 цариника апостол. (Мт. 9, 9; Мк. 2, 14;
 Лк. 5, 27). Први је у Јудеји од оних ко-
 ји су поверовали у Јеванђеље Христово
 из обрезања. Саставио је Јеванђеље је-
 врејским писменима (словима) и речи-
 ма, а (*џо*) да га је неко превео на грчки
 језик није сасвим сигурно. Даље, треба
 рећи да се сам јеврејски текст налази
 до дана данашњег у Кесаријској библи-
 отеци, коју је Памфил мученик при-
 лажно попуњавао. У сиријском граду
 Верији користи се овај спис од стране
 Назарена, али је мени било тешко да
 га препишем. Јеванђелиста у тексту са

646 quod ubicumque Evangelista, sive ex
A persona sua, sive ex persona Domini
Salvatoris, veteris Scripturae testim-
oniis abutitur, non sequatur Septu-
aginta translatorum auctoritatem,
sed Hebraicam, e quibus illa duo
sunt: *Ex Aegypto vocavi filium meum*;
et: *Quoniam Nazaraeus vocabitur*.

IV. Judas frater Jacobi parvam,
quae de septem Catholicis est, Epist-
olam reliquit. Et quia de libro Enoch,
qui apocryphus est, in ea assumit
testimonium, a plerisque rejicitur,
tamen auctoritatem vetustate jam et
usu meruit, et inter sanctas Script-
uras computatur.

B V. Paulus apostolus, qui ante Sa-
ulus (*Actor*. VII, 58), extra numerum
duodecim Apostolorum, de tribu
Benjamin et oppido Judaeae Giscalis
fuit, quo a Romanis capto, cum pare-
ntibus suis Tarsum Ciliciae comm-
igravit (*Act*. XIII, 12), a quibus ob
studia Legis missus Hierosolymam,
a Gamaliele viro doctissimo, cujus
Lucas meminit, eruditus est. Cum
autem interfuisset neci martyris Ste-
phani, et acceptis a pontifice templi
epistolis, ad persequendos eos, qui
Christo crediderant, Damascum pe-
rgeret, revelatione compulsus ad
fidem, quae in Actibus Apostolorum
scribitur, in vas electionis de persec-
utore translatus est. Cumque primum
ad praedicationem ejus Sergius Pa-
ulus proconsul Cypri credidisset, ab
eo quod eum Christi fidei subegerat,
sortitus est nomen Paulus, et juncto
C sibi Barnaba, multis urbibus peragr-
atis, revertensque Hierosolymam, a
Petro, Jacobo et Joanne Gentium Ap-
ostolus ordinatur. Et quia in Actibus
Apostolorum plenissime de ejus co-

великом пажњом користи стара сведо-
чанства Писма, делом у првом лицу,
а делом кроз уста Господа Спаситеља.
Међутим, он не следи ауторитет прево-
да Седамдесеторице већ јеврејштину,
што се види из следећа два цитата: „Из
Египта дозвах сина свога“, и „Пошто ће
се Назарећанином називати“.

4. Јуда, брат Јакова Малог, ме-
ђу седам *Саборних Посланица* оста-
вио је једну своју. С обзиром да је из
апокрифне Енохове књиге наводио
сведочанства, посланица је од многих
одбацивана. Како је ауторитет стекла
старином и употребом, рачуна се у
књиге Светог Писма.

5. Павле, апостол који се пре звао
Савле (Дап. 7, 58) налази се изван бро-
ја дванаесторице апостола. Из племе-
на је Венијаминовог и града Гискалис
у Јудеји. Када су га Римљани заузели
преселио се са својим родитељима
у Тарс Киликијски (Дап. 13, 12). Ови
су га дали у Јерусалим на изучавање
закона. Обучавао се код најученијег
човека Гамалила, кога и Лука споми-
ње. Присуствовао је смрти првомуче-
ника Стефана и примивши писмо од
свештеника храма упутио се у Дамаск
ради прогона оних који су у Христа
поверовали. Откривењем је нагнан на
веру и од прогонитеља постао сасуд
изабрани, како пише у Делима апо-
столским. Први је у његову проповед
поверовао проконзул на Кипру, Серги-
је Павле, и с обзиром да је захваљујући
апостолу ушао у веру Христову, овај је
заузврат узео његово име. Прошавши
многе градове заједно са Варнавом,
вратио се у Јерусалим где је од Петра,
Јакова и Јована одређен за апостола
незнабожаца. Пошто је у делима апо-
столским доста написано о његовом

647 nversatione scriptum est, hoc tantum
 A dicam, quod post passionem Domini
 vicesimo quinto anno, id est, secu-
 ndo Neronis, eo tempore, quo Festus
 procurator Judaeae successit Felici,
 Romam vinctus mittitur, et biennium
 in libera manens custodia, adversus
 Judaeos de adventu Christi quotidie
 disputavit. Sciendum autem in prima
 satisfactione, necdum Neronis imp-
 erio roborato, nec in tanta erumpente
 scelera, quanta de eo narrant histor-
 iae, Paulum a Nerone dimissum, ut
 Evangelium Christi in Occidentis qu-
 oque partibus praedicaretur, sicut
 ipse scribit in secunda Epistola ad
 Timotheum, eo tempore quo et passus
 est, de vinculis dictans Epistolam: *In
 prima mea satisfactione nemo mihi aff-
 uit, sed omnes me dereliquerunt: non eis
 imputetur. Dominus autem mihi affuit,
 et confortavit me, ut per me praedicatio
 compleretur, et audirent omnes gentes,
 et liberatus sum de ore leonis* (I Tim. IV,
 16). Manifestissime leonem propter
 В crudelitatem Neronem significans. Et
 in sequentibus: *Liberatus sum de ore
 leonis*. Et statim: *Liberabit me Dom-
 inus ab omni opere malo, et salvabit
 me in regnum suum coeleste*, quod sc-
 ilicet praesens sibi sentiret imminere
 martyrrium. Nam et in eadem Epistola
 praemisera: *Ego enim jam immolor,
 et tempus resolutionis meae instat* (I
 Tim. IV, 6). Hic ergo quarto decimo
 Neronis anno, eodem die quo Petrus
 Romae, pro Christo capite truncatur,
 sepultusque est in via Ostiensi, anno
 post passionem Domini tricesimo se-
 ptimo. Scripsit autem novem ad se-
 ptem Ecclesias Epistolas, ad Romanos
 unam, ad Corinthios duas, ad Galatas
 unam, ad Ephesios unam, ad Phili-
 ppenses unam, ad Colossenses unam,
 ad Thessalonicenses duas, praeterea

раду, о овом мужу ћу рећи толико: да
 је у оковима послат у Рим двадесет пе-
 те године после Господњег Страдања,
 односно друге године Неронове владе,
 у време када је Фестус прокуратор Ју-
 деје наследио Феликса. Тамо је провео
 две године у кућном притвору и сваки
 дан се расправљао са Јеврејима о до-
 ласку Месије. Треба знати да је након
 своје прве одбране ослобођен да би
 се Јеванђеље Христово проповедало
 у Западним странама, док Нерон још
 није учврстио власт, нити се предста-
 вио у толиким гадостима, како о њему
 сведоче историчари. О томе апостол
 пише у *Друјој ђосланици* Тимотеју у
 времену када је трпео страдања, о
 свом сужањству он каже: „При мојој
 првој одбрани нико не оста са мно-
 мого ме сви оставише. Нека им се
 не урачуна, али Господ би са мно-
 мого и оснажи ме, да се кроз мене рашири
 проповијед и да ме чују сви незнабо-
 шци и бих избављен из уста лавових“
 (2 Тим 4, 16). Ово последње означава
 Неронову окрутност. У реченицама:
 „Бих избављен из уста лавових“ и „Из-
 бавиће ме Господ од свакога зла дјела
 и спасти за Царство своје небеско“ (2
 Тим. 4, 18) види се да апостол у себи
 предосећа приближавање мученичког
 часа. Наиме, у истој посланици спреда
 каже: „Јер ја се већ приносим на жр-
 тву и врејеме мојега одласка настаде“
 (2 Тим. 4, 6). То се и збило четрнаесте
 године Неронове владе, истог оног да-
 на у коме је Петар за Христа изгубио
 главу. Сахрањен је на путу за Остију,
 тридесет седме године након Господ-
 њег Страдања. Написао је девет По-
 сланица упућених на седам Цркава:
Римљанима једну, *Коринћанима* две,
Галатима једну, *Ефесцима* једну, *Фи-*
лићјанима једну, *Колошанима* једну,
Солунјанима две; а поред ових и својим

c ad discipulos suos, Timotheo duas, Tito unam, Philemoni unam. Epistola autem quae fertur ad Hebraeos, non ejus creditur, propter styli sermonisque dissonantiam, sed vel Barnabae, 650 juxta Tertullianum, vel Lucae Evangelistae, juxta quosdam, vel Clementis Romanae postea Ecclesiae Episcopi, quem aiunt ipsi adjunctum sententias Pauli proprio ordinasse et ornasse sermone. Vel certe quia Paulus scribebat ad Hebraeos, et propter invidiam sui apud eos nominis, titulum in principio salutationis amputaverit. Scripserat ut Hebraeus Hebraice, id est, suo eloquio disertissime, ut ea quae eloquenter scripta fuerant in Hebraeo, eloquentius verterentur [Ms. vertisse] in Graecum, et hanc causam esse, quod a caeteris Pauli Epistolis discrepare videatur. Legunt quidam et ad Laodicenses, sed ab omnibus exploditur.

B VI. Barnabas Cyprius (*Act.* IV, 36), qui et Joseph Levites, cum Paulo Gentium apostolus ordinatus (*Act.* XIII, 2; *Gal.* II, 9), unam ad aedificationem Ecclesiae pertinentem Epistolam composuit, quae inter apocryphas scripturas legitur. Hic postea propter Joannem discipulum, qui et Marcus vocabatur (*Act.* XV, 37), separatus a Paulo, nihilominus Evangelicae praedicationis adjunctum sibi opus exercuit.

VII. Lucas medicus Antiochenus, ut ejus scripta indicant, Graeci sermonis non ignarus fuit, sectator Apostoli Pauli, et omnis peregrinationis ejus comes, scripsit Evangelium, c de quo idem Paulus: *Misimus, inquit, cum illo fratrem, cujus laus est in Evangelio per omnes Ecclesias* (II *Cor.*

ученицима: *Тимошеју* две, *Тишу* једну, *Филимону* једну. Међутим, сматра се да посланица упућена *Јеврејима* није његова због разлика у стилу и језику, па је или Варнавина (по Тертулијану), или Јеванђелисте Луке (према некима), или Климента Римског, за кога кажу да је сакупио Павлове изреке поређавши их и изложивши на свој начин. Могуће да је Павле заиста писао Јеврејима, али због мржње и зависти коју су они имали против њега, своје име је на почетку поздрава, а на крају посланице изоставио. С обзиром да је Јеврејин писао би на јеврејском, на језику у ком је био најизвештенији. Те списе који су били речито састављени на јеврејском још речитији су превели на грчки. Ово је разлог да неки у овоме виде несклад у односу на друге Павлове посланице. Неки говоре да је писао и Лаодикијцима, али већина то одбацује.

6. Варнава Кипранин, познат и као Јосија Левит одређен је са апостолом Павлом на апостолство незнабошцима. (Дап. 4, 36; 13, 2 Гал. 2, 9) Саставио је једну веома вешту *Посланицу* за изграђивање Цркве, али се она узима као апокрифни спис. Овај се касније због апостоловог ученика Јована, званог и Марко, одвојио од Павла. Али, ништа мање није узимао на своја плећа рад око ширења јеванђелске проповеди.

7. Лука је лекар из Антиохије. Његови списи показују како је био вичан у грчком језику. Написао је једно Јеванђеље, био је следбеник апостола Павла и сапутник на свим његови путовањима, а о њему апостол Павле овако збори: „Посласмо с њим и брата кога хвале по свима црквама због проповиједања Је-

VIII, 18); et ad Colossenses: *Salutat vos Lucas medicus charissimus* (Coloss. IV, 14); et ad Timotheum: *Lucas est tecum solus* (II Tim. IV, 11). Aliud quoque edidit volumen egregium, quod titulo Apostolicarum πράξεων prae-notatur, cujus historia usque ad 651 biennium Romae commorantis Pauli pervenit, id est, usque ad quartum Neronis annum (Act. II, 8, 30). Ex quo intelligimus, in eadem urbe librum esse compositum. Igitur περίόδους [Ms. περίοχας] Pauli, et Theclae, et totam baptizati Leonis fabulam, inter apocryphas scripturas computamus. Quale enim est, ut individuuus comes Apostoli, inter caeteras ejus res hoc solum ignoraverit? Sed et Tertullianus vicinus eorum temporum, refert presbyterum quemdam in Asia σπουδαστήν apostoli Pauli, convictum apud Joannem, quod auctor esset libri, et confessum se hoc Pauli amore fecisse, loco excidisse. Quidam suspicantur, quotiescumque in Epistolis Paulus dicit, *juxta Evangelium meum*, de Lucae significare volumine, et Lucam non solum ab apostolo Paulo didicisse Evangelium, qui cum 652 Domino in carne non fuerat, sed et a caeteris Apostolis. Quod ipse quoque in principio sui voluminis declarat, dicens: *Sicut ut tradiderunt nobis, qui a principio ipsi viderunt, et ministri fuerunt sermonis*. Igitur Evangelium sicut audierat, scripsit. Acta vero Apostolorum sicut viderat, composuit. Sepultus est Constantinopoli, ad quam urbem vicesimo Constantii anno, ossa ejus cum reliquiis Andreae apostoli translata sunt.

ванђеља“ (2 Кор. 8, 18). А Колошанима: „Поздравља вас Лука лекар љубљени“ (Кол. 4, 14) и Тимотеју: „Лука је сам код мене“ (2 Тим. 4, 10). Отишао је у Рим са намером да дотера изузетан спис, који носи наслов *Дела айосѿолска*, а чије приповедање иде до двогодишњег заточеништва апостола Павла, тј. четврте године Неронове владе (Дап. 28, 30). Из текста сазнајемо да га је у истом граду уобличио. Међутим, *Дела Павла*, *Дела Текле* и смешну *Причу о кршћеном лаву* убројаћемо у апокрифне књиге. Јер, како је, дакле, могуће да нераздвојни друг апостола, упознат са већином његових ствари, једино у овој буде потпуна незналица. Тако и Тертулијан, његов млађи савременик, говори о неком свештенику у Азији, ватреном присталици апостола Павла (σπουδαστήν), кога је Јован оптужио да је био аутор ових књига, признавши да их је написао из љубави према апостолу Павлу, због чега је изгубио [свештенички] положај. Неки претпостављају да сваки пут кад апостол Павле у својим посланицама каже: *По мом Јеванђељу*, баш мисли на Лукин спис. Али Лука се није само од апостола Павла подучавао Јеванђељу, него и од других апостола, јер Господа није видео док је Он био у телу. Управо то на почетку свога списка објављује, говорећи: „Како нам је предано, од оних који су у почетку сами видели и били слуге Речи“ (Логоса) [Лк. 1, 2]. Укратко, Јеванђеље је написао онако како је сазнавао слушањем, а *Дела апостолска* онако како је видео. Почива у Константинопољу, у ком граду су му пренесене мошти двадесете године Константинове владе заједно са моштима Андрије апостола.

654 VIII. Marcus discipulus et interpres Petri, juxta quod Petrum referentem audierat, rogatus Romae a

8. Марко, ученик и тумач апостола Петра. Пошто је од истог слушао науку, на молбу браће из Рима, написао

fratribus, breve scripsit Evangelium. Quod cum Petrus audisset, probavit, et Ecclesiis legendum sua auctoritate edidit, sicut Clemens in sexto ὑποτύπωσεων libro scribit et Papias Hierapolitanus episcopus. Meminit hujus Marci, et Petrus in Epistola prima, sub nomine Babylonis figuraliter Romam significans: *Salutat vos quae in Babylone est coelecta, et Marcus filius meus* (I Petr. V, 13). Assumpto itaque Evangelio quod ipse confecerat, perrexit Aegyptum, et primus [Ms. primum] Alexandriae Christum annuntians, constituit Ecclesiam, tanta doctrina [Al. doctrinae] et vitae continentia, ut omnes sectatores Christi ad exemplum sui cogeret. Denique Philo disertissimus Judaeorum, videns Alexandriae primam Ecclesiam adhuc judaizantem, quasi in laudem gentis suae librum super eorum conversatione scripsit (Act. II, 44). Et quomodo Lucas narrat, Hierosolymae credentes omnia habuisse communia: sic et ille quod Alexandriae sub Marco fieri doctore cernebat, memoriae tradidit. Mortuus est autem octavo Neronis anno, et sepultus Alexandriae, succedente sibi Anniano.

B

C

IX. Joannes Apostolus, quem Jesus amavit plurimum (Jo. XIII, 23, et XIX, 26, et XX, 2, et XXI, 7), filius Zebedaei, frater Jacobi apostoli (Matth. IV, 21, et X, 2; Marc. X, 35; Luc. V, 10), quem Herodes post passionem Domini docellavit (Act. XII, 2 seqq.), novissimus omnium scripsit Evangelium, rogatus ab Asiae episcopis, adversus Cerinthum, aliosque haereticos, et maxime tunc Ebionitarum dogma consurgens, qui asserunt Christum ante Mariam non fuisse. Unde et compulsus est divinam ejus nativitatem edicere. Sed et aliam

је Јеванђеље у кратким цртама. Када га је Петар саслушао дао је за њега одобрење, а читањем у црквама стекло је своју пуноважност, баш као што Климент у шестој књизи својих ὑποτύπωσεων и Папије, епископ јерапољски, пишу. Овога Марка спомиње и Петар у својој Првој посланици, сликовито означавајући Рим именом Вавилона: „Поздравља вас Црква у Вавилону, избрана као и ви, и Марко син мој“ (1 Пет. 5, 13) Предузевши посао око Јеванђеља које је сам написао, дошао је у Египат и први благовестећи Христа у Александрији, образовао је црквену заједницу таквог учења и умерености у живљењу, да су многи Христови следбеници били њеним примером подстакнути. Па и Филон, најученији међу Јудејима, гледајући прву александријску цркву како једнако јудејствује, написао је књигу о њеном раду, а у похвалу свога рода. Исто онако како је Лука писао да су верујући у Јерусалиму имали све заједничко такву су успомену оставили и они у Александрији, под Марковом управом. Упокојио се осме године Неронове владе и сахрањен је у Александрији, остављајући за собом Анијана као наследника.

9. Јован Апостол, кога је Исус највише волео (Јн. 13, 23 и 19, 26 и 20, 2 и 21, 7), син Зеведејев, брат апостола Јакова (Мт. 4, 21 и 10, 2; Мк. 10, 35, Лк. 5, 10), коме је Ирод после Господњег страдања одсекао главу, написао је Јеванђеље после свих, умољен од епископа из Азије, против Керинта и других јеретика, а највише против Евионита, тада установивши учење на основу кога су говорили да Христос пре Марије није постојао. Међутим, постоје и други разлози због којих је писао, јер када је читао Матеја, Марка и Луку,

655 causam hujus scripturae ferunt, quod
 A cum legisset Matthaei, Marci et Lucae
 volumina, probaverit quidem textum
 historiae, et vera eos dixisse firmaverit,
 sed unius tantum anni, in quo et passus
 est, post carcerem Joannis [Ms. *tacet*
 Joannis], historiam texuisse. Praeter-
 misso itaque anno, cujus acta a tribus
 exposita fuerant, superioris temporis
 antequam Joannes clauderetur in carc-
 erem, gesta narravit: sicut manifestum
 esse poterit his qui diligenter quatuor
 Evangeliorum volumina legerint. Quae
 res etiam διαφωνίαν (*dissonantiam*),
 quae videtur Joannis esse cum caet-
 eris, tollit. Scripsit autem et unam Ep-
 istolam, cujus exordium est: *Quod fuit*
ab initio, quod audivimus, et vidimus oc-
ulis nostris, quod perspeximus, et manus
nostrae contrectaverunt de verbo vitae,
 B quae ab universis Ecclesiasticis et erud-
 itis viris probatur. Reliquae autem duae,
 quarum principium est: *Senior Ele-*
ctae dominae et natis ejus, et sequentis:
Senior Caio charissimo, quem ego diligo
in veritate, Joannis presbyteri asseru-
 ntur, cujus et hodie alterum sepulcrum
 apud Ephesum ostenditur, etsi nonnulli
 putant duas memorias ejusdem Joannis
 Evangelistae esse, super qua re cum per
 ordinem ad Papiam auditorem ejus ve-
 ntum fuerit, disseremus. Quarto decimo
 igitur anno, secundum post Neronem
 persecutionem movente Domitiano, in
 Patmos insulam relegatus, scripsit Ap-
 ocalypsim, quam interpretatur Justinus
 Martyr et Irenaeus. Interfecto autem
 Domitiano, et actis ejus ob nimiam cr-
 udelitatem a senatu rescissis, sub Nerva
 C principe redit Ephesum, ibique usque
 658 ad Trajanum principem perseverans,
 A totas Asiae fundavit rexitque Ecclesias,
 et confectus senio, sexagesimo octavo
 post passionem Domini anno mortuus,
 juxta eandem urbem sepultus est.

уверио се у историјско казивање тек-
 ста и сложио се са реченим, али тамо
 је описана само једна година, у којој
 је Јован (Крститељ) утамничен и стра-
 дао, он се прихватио даљег састављања
 историје. Испустивши ону годину, чије
 су чињенице од тројице биле изложене,
 писао је о стварима (догађајима) рани-
 јих времена, пре којих је Јован био за-
 точен у тамници. Тако је то објављено
 онима који са усрдношћу читају списе
 четворице Јеванђелиста. Несагласност
 (диафонија) коју неки виде између Јо-
 вана и осталих, на овај начин се откла-
 ња. Написао је и једну Посланицу, чији
 почетак гласи: „Шта беше од почетка,
 што смо чули, и видели очима нашим
 и рукама нашим опипали“, а која се од
 свих учених црквених људи прихвата. А
 остале две, чији је почетак: „Презвитер
 (старији, старешина) изабраној госпођи
 (господарици) и њеним најрођенијима
 (укућанима)“, и још једна која следи:
 „Презвитер (старији, старешина) нај-
 љубљенијем Гају, кога у истини љубим“,
 каже се да припадају презвитеру Јова-
 ну, чији се до данас други гроб показу-
 је у Ефесу, мада неки мисле да је реч о
 два спомена на истог Јована Јеванђели-
 ста, а о овој ствари ћемо излагати по ре-
 ду, када дођемо до Папија, његовог слу-
 шаоца (ученика). А када је, четрнаесте
 године после Нерона, друго гоњење по-
 кренуо Домицијан, повукао се на остр-
 во Патмос, написао Апокалипсу, коју
 су тумачили Јустин Мученик и Иринеј.
 После Домицијановог смакнућа, када
 су његова дела због испољене велике
 суровости одбачена у Сенату, вратио
 се за владе цара Нерве у Ефес, где је,
 бораваћи све до цара Трајана, оснивао
 и уређивао Цркве по целој Азији. Умро
 је, опхрван старошћу, шездесет осме
 године после страдања Господњег, са-
 храњен поред истог (поменутог) града.

X. Herman, cujus Apostolus Paulus ad Romanos scribens meminit: *Salutate Asyncritum, Phlegonta, Herman, Patroban, Hermen, et qui cum eis fratres sunt* (Rom. XVI, 14), assenserunt auctorem esse libri, qui appellatur *Pastor*, et apud quasdam Graeciae Ecclesias jam publice legitur. Revera utilis liber, multique de eo Scriptorum veterum usurpavere testimonia. Sed apud Latinos pene ignotus est.

- B XI. Philo Judaeus, natione Alexandrinus, de genere sacerdotum, idcirco a nobis inter scriptores ecclesiasticos ponitur, quia librum de prima Marci evangelistae apud Alexandriam scribens Ecclesia, in nostrorum laude versatus est, non solum eos ibi, sed in multis quoque provinciis esse memorans, et habitacula eorum dicens monasteria. Ex quo apparet talem primum Christo credentium fuisse Ecclesiam, quales nunc monachi esse nituntur [Ms. imitantur] et cupiunt, ut nihil cujusquam proprium sit, nullus inter eos, dives, nullus pauper. Patrimonia egentibus dividuntur [Al. dividunt], orationi vacatur [Al. vacant], et Psalmis, doctrinae quoque et continentiae, quales et Lucas refert (Act. II, 44, et IV, 32), primum Hierosolymae fuisse credentes. Aiunt hunc sub Caio Caligula Romae periclitatum, quo legatus gentis suae missus fuerat. Cum secunda vice venisset ad Claudium, in eadem urbe locutum esse cum apostolo Petro, ejusque habuisse amicitias, et ob hanc causam, etiam Marci, discipuli Petri, apud Alexandriam sectatores ornasse laudibus suis. Exstant hujus praeclara et innumerabilia opera, in quinque libros Moysi, de Confusione linguarum liber unus, de Natura et Inventione liber unus, de
- 659 A

10. **Јерма**, кога помиње апостол Павле пишући Римљанима: „Поздравите Асинкрита, Флеронта, Јерму, Патрова, Јермија, и браћу која су с њима“ (Рим. 16, 14). Сматра се аутором књиге која се назива *Пасџир* и која се у неким црквама Грчке увелико (*јам*) јавно чита. Заиста је корисна књига, а многи стари писци из ње наводе сведочанства. Међутим, међу Латинима је готово (*репе*) непозната.

11. **Филон Јудејин** од поднебља Александријског и рода свештеничког, смештамо га међу црквене писце на основу тога што је пишући књигу о првој цркви код Александрије јеванђелисте Марка, ударио у нашу похвалу, и то не само у том крају, него још да им је спомен у многим другим крајевима и да се њихова станишта називају манастири. Из овога следи да је првобитна црква оних који су веровали у Христа била попут данашњих монаха који настоје да их опонашају, да ништа међу њима није сопствено имање, да од њих нико није посебно богат или сиромашан. Очевино своју деле онима који оскудевају, проводе у молитвама и псалмима, у учењу и уздржању, како и Лука говори (Дап. 2, 44 и 4, 32), ето такви су били верници у Јерусалиму. Кажу да се у време Гаја Калигуле вратио у Рим где је био послан као изасланик свога народа. Када је у другом наврату дошао код Клаудија, у истом граду се нашао са апостолом Петром, са којим је био у пријатељству и да је из тих разлога обасуо својим похвалама Маркове ученик. Постоје његова изузетна и бројна дела: *На Мојсијево њејшокњижје*, једна књига *О њомејњи језика*, једна књига *О Природи и ѡроналазачким даровима*, једна књига *О Ономе шџо наша чула желе а ми избе-*

His quae sensu precamur et detestamur liber unus, de Eruditione liber unus, de Haerede divinarum rerum liber unus, de Divisione aequalium et contrariorum liber, de Tribus virtutibus liber unus, Quare quorundam in Scripturis mutata sunt [Mss. sint] nomina liber unus, de Pactis libri duo, de Vita sapientis liber unus, de Gigantibus liber unus, Quod somnia mittantur a Deo libri quinque, Quaestionum et solutionum in Exodo libri quinque, de Tabernaculo et Decalogo libri quatuor, necnon de Victimis et Repromissionibus, sive Maledictis, de Providentia, de Judaeis, de Conversatione vitae, de Alexandro, et Quod propriam rationem muta animalia habeant, et Quod omnis insipiens servus sit, et de Vita nostrorum liber unus, de quo supra diximus, id est, de Apostolicis viris, quem et inscripsit περί Βίου θεωρητικοῦ ἱκετῶν, quod videlicet coelestia contemplentur, et semper Deum orent. Et sub aliis indicibus, de Agricultura duo, de Ebrietate duo. Sunt et alia ejus monumenta ingenii, quae in nostras manus non pervenerunt. De hoc vulgo apud Graecos dicitur, ἢ Πλάτων φιλωνίξει, ἢ Φίλων πλατωνίξει: id est, aut Plato Philonem sequitur, aut Platonem Philo: tanta est similitudo sensuum et eloquii.

В

662

А

XII. Lucius Annaeus Seneca

Cordubensis, Sotionis Stoici discipulus, et patruus Lucani poetae, continentissimae vitae fuit, quem non ponerem in catalogo Sanctorum, nisi me illae Epistolae provocarent, quae leguntur a plurimis, Pauli ad Senecam, et Senecae ad Paulum. In quibus cum esset Neronis magister, et illius temporis potentissimus, optare se dicit, ejus

јавамо, једна књига О образовању, једна књига О наследнику божанских ствари, књига О расподели једнакости и супротности, једна књига О ширини, једна књига О томе зашто су некима промењена имена у Светом Писму, две књиге О Завешу, једна књига О живој мудраца, једна књига О дивовима, пет књига О томе да су снови послати од Бога, пет књига О њиховим одговорима на Излазак, четири књиге О шатору од састанка и Декалогу, а тако и О жртвама и обећањима или о проклетствима, О провиђењу, О Јудејима, О промени живљења, О Александру, Да немушће живојине имају исправан разум, Да сваки малоумник треба бити робом, и једна књига О живој наших, о којој смо малопре говорили, то јест О ајостољским мужевима, која и почиње περί Βίου θεωρητικοῦ ἱκετῶν, који су заправо созерцавали небеске ствари и вазда се Богу молили. И под следећим насловима: две књиге О њиховим, две О њиховим. Постоје и друга сведочанства његовог генија, али та до наших руку нису дошла. О њему (Филону) код Грка је распрострањено мишљење: ἢ Πλάτων φιλωνίξει, ἢ Φίλων πλατωνίξει, то јест или је Платон следио Филона или је Филон Платона, толика је сличност у њиховом размишљању и изразу.

12. Луције Анеј Сенека Кор-

довљанин, ученик Сотиона стоика и чича песника Лукана био је толико уздржаног живота, да га не бих ни ставио у каталог (списак) Светих, да ме његове Посланице: Павле Сенеки и Сенека Павлу нису изазвале, које се од стране многих читају. У онима написаним за време док је био учитељ Нерону, док је овај био на врхунцу моћи, говорио је за себе отворено да жели

esse loci apud suos, cujus sit Paulus apud Christianos. Hic ante biennium quam Petrus et Paulus coronarentur martyrio, a Nerone interfectus est.

да има оно место код својих које Павле има код Хришћана. На две године пре него што су се Петар и Павле овенчали мучеништвом, убијен је од стране Нерона.

- В** XIII. Josephus Matthiae filius, ex Hierosolymis sacerdos, a Vespasiano captus, cum Tito filio ejus relictus est. Hic Romam veniens, septem libros Judaicae captivitatis Imperatoribus patri filioque obtulit, qui et bibliothecae publicae traditi sunt, et ob ingenii gloriam, statuam quoque meruit Romae. Scripsit autem et alios viginti Antiquitatum libros, ab exordio mundi, usque ad decimum quartum annum Domitiani Caesaris, et duos Ἀρχαιότητος, adversum Appionem grammaticum Alexandrinum, qui sub Caligula legatus missus ex parte Gentilium, contra Philonem etiam librum, vituperationem gentis Judaicae continentem, scripserat. Alius quoque liber ejus, qui inscribitur περὶ Αὐτοκράτορος λογισμοῦ, valde elegans habetur, in quo et Machabaeorum sunt digesta martyria. Hic
- С** in decimo octavo Antiquitatum libro, manifestissime confitetur, propter magnitudinem signorum, Christum a Phariseis interfectum, et Joannem Baptistam vere prophetam fuisse, et propter interfectionem Jacobi apostoli, dirutam Hierosolymam. Scripsit autem de Domino in hunc
- 663** modum: Eodem tempore fuit Jesus
- А** vir sapiens, si tamen virum oportet eum dicere. Erat enim mirabilium patrator operum, et doctor eorum, qui libenter vera suscipiunt: plurimos quoque tam de Judaeis quam de gentibus sui habuit sectatores, et credebatur esse Christus. Cumque invidia nostrorum Principum, cruci

13. Јосиф (Флавије), син Матије, пореклом од јерусалимских свештеника, заробљен од стране Веспасијана и Тита, па пуштен на слободу. Овај је, долазећи у Рим, *Седм књија о јудејском ројсџу* предочио царевима, оцу и сину, које су похрањене у јавној библиотеци и због славе својих душевних способности зарадио је статуу-попрсје у Риму. Написао је затим и других Двадесет књига *Сџарина*, од постања света па све до четрнаесте године владе цара Домицијана. И две књиге Архиотита, *Проџив Аџиона* александријског граматичара, који је за владе Калигуле послат као легат у крајеве незнабожаца; затим књигу *Проџив Филона*, [побијајући је] јер садржи ишчашености на рачун јеврејског народа. Исто тако, друга његова књига која почиње (која је насловљена) *Перџ Аутокрáторос лоџисмоῦ*, држе за веома углађену, у којој говори о мученичкој смрти Макавеја. Овај у Осамнаестој књизи *Сџарина* најотвореније признаје да је због величине чудеса Христос убијен од стране Фарисеја, и Јован Крститељ је уистину пророком био, и да је због убиства апостола Јакова, Јерусалим разорен. Такође је писао о Господу на овај начин: „У то време је био Исус, мудар човек, ако се може називати само човеком. Беше творац чудесних дела и учитељ оних који су слободно прихватили истину. Привукао је многобројне следбенике, како од Јевреја, тако и од незнабожаца који вероваху да је Месија и када је због зависти наших главешина Пилат донео пресуду да га разапну,

eum Pilatus addixisset, nihilominus qui primum dilexerant, perseveraverunt. Apparuit enim eis tertia die vivens. Multa et haec alia mirabilia carminibus Prophetarum de eo vaticinantibus, et usque hodie Christianorum gens ab hoc sortita vocabulum, non defecit.

упркос свему томе, они који су га испрва волели, били су и даље постојани у тој љубави. Нашли су га у трећи дан да је жив. Много чега другог налази се у песмама пророка и у другим проштвима, а све до данашњег дана постоји род хришћански, назван управо по Њему“.

B **XIV.** Justus Tiberiensis, de provincia Galilaea, conatus est et ipse Judaicarum rerum historiam texere, et quosdam Commentariolos de Scripturis componere: sed hunc Josephus (*In Just. Vita*) arguit mendacii. Constat autem illum eo tempore scripsisse, quo et Josephus.

14. Јуст из Тиверијаде у провинцији Галилеји покушао је и сам да састави историју јудејских прилика и да напише неке коментаре на Писмо. Међутим, онај Јосиф га хвата у нетачностима (у *Живоју Јустиновом*). Зна се још да је стварао у исто време када и поменути му опонент (супарник).

XV. Clemens, de quo Apostolus Paulus ad Philippenses scribens, ait, *Cum Clemente et caeteris cooperatoribus meis, quorum nomina scripta sunt in libro vitae* (*Philip. IV, 3*), quartus post Petrum Romae episcopus: siquidem secundus Linus fuit, tertius Anacletus, tametsi plerique Latinorum, secundum post Petrum Apostolum putent fuisse Clementem. Scripsit ex persona Romanae Ecclesiae ad Ecclesiam Corinthiorum valde utilem Epistolam, quae et in nonnullis locis publice legitur, quae mihi videtur characteri Epistolae, quae sub Pauli nomine ad Hebraeos fertur, convenire. Sed et multis de eadem Epistola, non solum sensibus, sed juxta verborum quoque ordinem abutitur. Omnino grandis in utraque similitudo est. Fertur et secunda ejus nomine Epistola, quae a veteribus reprobatur. Et Disputatio Petri et Appionis longo sermone conscripta, quam Eusebius in tertio historiae Ecclesiasticae volumine coarguit. Obiit tertio Trajani anno, et nominis ejus memoriam usque hodie Romae exstructa Ecclesia custodit.

15. Климент за кога апостол Павле пишући Филипланима каже: „са Климентом и осталим помоћницима мојим, чија су имена у књизи живота.“ (*Филип. 4, 3*). Био је четврти епископ у Риму после Петра, уколико је други био Лин, а трећи Анаклет, мада многи од Латина на друго место после апостола Петра стављају Климента. Написао је са положаја Римске цркве врло корисну *Посланицу* цркви Коринћана која се у неким местима јавно чита. Како се мени чини, посланица, по својим особинама, иде под руку са оном *Посланицом Јеврејима* која носи име апостола Павла. И остало (*multis*) се у истој посланици, не само у мислима него и у реду речи, слаже. Напросто, у оба погледа сличност је велика. И *Друја посланица* се везује за његово име, али је од старих одбацивана. Исти је случај и са *Расправљањем Петра и Ајиона*, писаним развученим стилем, коју Јевсевије у трећем тому своје *Црквене историје* разобличава. Умро је у трећој години Трајанове владе, а црква назидана у Риму чува успомену на његово име до данашњег дана.

XVI. Ignatius Antiochenae Ecclesiae tertius post Petrum apostolum episcopus, persecutionem commovente Trajano, damnatus ad bestias, Romam vinctus mittitur. Cumque navigans Smyrnam venisset, ubi Polycarpus, auditor Joannis, episcopus erat, scripsit unam Epistolam ad Ephesios, alteram ad Magnesianos, tertiam ad Trallenses, quartam ad Romanos, et inde egrediens scripsit ad PhiladelphEOS, et ad Smyrnaeos; et proprie ad Polycarpum, commendans illi Antiochensem Ecclesiam, in qua et de Evangelio quod nuper a me translatum est, super persona Christi ponit testimonium dicens: *Ego vero et post resurrectionem in carne eum vidi, et credo quia sit. Et quando venit ad Petrum, et ad eos qui eum Petro erant, dixit eis: Ecce, palpate me, et videte, quia non sum daemonium incorporale. Et statim tetigerunt eum, et crediderunt. Dignum autem videtur, quia tanti viri fecimus mentionem, et de epistola ejus, quam ad Romanos scribit [Al. scripsit], pauca ponere. De Syria usque ad Romam pugno ad bestias, in mari et in terra, nocte dieque ligatus cum decem leopardis, hoc est, militibus, qui me custodiunt: quibus et cum benefeceris, peiores fiunt. Iniquitas autem eorum, mea do-*
B
C
667
A
ctrina est, sed non idcirco justificatus sum. Utinam fruar bestiis, quae mihi sunt praeparatae, quas et oro mihi veloces esse ad interitum, et alliciam eas ad comedendum me, ne sicut aliorum Martyrum, non audeant corpus meum attingere. Quod si venire noluerint, ego vim faciam, ego me ingeram, ut devorer. Ignoscite mihi, filiioli: quid mihi prosit, ego scio. Nunc incipio Christi esse discipulus, nihil de his quae videntur desiderans, ut Jesum Christum inveniam. Ignis, crux, bestiae, confractio ossium,

16. Игњатије, епископ антиохијске цркве, трећи после Петра, у гоњењу које је подигао Трајан, окован је, отправљен у Рим и бачен зверовима. Када су се пловeћи приближавали Смирни, где је Поликарп, слушаца Јованов био епископ, написао је једну *Посланицу Ефесцима*, другу *Магнежанима*, трећу *Тралијцима*, четврту *Римљанима*, а отуда настављајући пут писао је *Филadelphљанима*, и *Смирњанима*, и још *Поликарпу*, ономе који је предводио антиохијску цркву, у којој о Јеванђељу што сам га онедавно превео, о Христовој личности оставља сведочанство говорећи: „Ја сам га заиста после Васкрсења видео у телу, и веровао како јесте. И када је дошао Петру и онима који су били са Петром, рекао је: *Ето, оћићати ме и видићи како нисам бeштeлeсни демон*. И почеше одмах да га додирују и веровашу“. Одавде се довољно види о каквом човеку чинимо успомену (говоримо) и из његове Посланице коју је писао Римљанима, доносимо мало: „Од Сирије до Рима ратујем са зверовима, по мору и на земљи, дању и ноћу везан, са десеторицом леопарда, тј. војника, који ме чувају, којима што више чиниш добра, постају све гори. Њихово неправдовање за мене је поука, али нисам по томе избављен. О, нека бих имао користи од зверова које су ми припремљене, и молим се да за мене буду нарогушене, и подстакнућу их да ме прождру, да други мученици не би слушали како се моје тело растрзава. А ако не буду хтеле, учинићу напор, раздраживши их, да ме прождру. Опростите ми, дечице, знам шта је најкорисније за мене. Сада почињем да бивам Христов ученик, не желећи ничега од видљивих ствари, да нађем самога Исуса Христа. Огањ, крст, зверови, ломљење костију, сечење удова, и целога тела сатрвење, сва ђавољ-

membrorum divisio, et totius corporis contritio, et tota tormenta diaboli, in me veniant, tantum ut Christo fruatur. Cumque jam damnatus esset ad bestias, ardore patiendi, cum rugientes audiret leones, ait: Frumentum Christi sum, dentibus bestiarum molar, ut panis mundus inveniar. Passus est anno undecimo Trajani. Reliquiae corporis ejus Antiochiae jacent extra portam Daphniticam in coemeterio.

В

XVII. Polycarpus, Joannis apostoli discipulus, et ab eo Smyrnae episcopus ordinatus, totius Asiae princeps fuit. Quippe qui nonnullos Apostolorum, et eorum qui viderant Dominum, magistros habuerit, et viderit. Hic propter quasdam super die Paschae quaestiones, sub imperatore Antonino Pio, Ecclesiam in Urbe regente Aniceto, Romam venit, ubi plurimos credentium, Marcionis et Valentini persuasione deceptos, reduxit ad fidem. Cumque ei fortuito obviam fuisset et Marcion, et diceret: *Cognosce nos*: Respondit: *Cognosco primogenitum diaboli*. Postea vero, regnante M. Antonino, et L. Aurelio Commodus, quarta post Neronem persecutione, Smyrnae, sedente Proconsule, et universo populo in amphitheatro adversus eum personante, igni traditus est. Scripsit ad Philippenses valde utilem Epistolam, quae usque hodie in Asiae conventu legitur.

С

ска мучења, да на мене дођу, само да са Христом будем и са Њим се радујем“! А када је био препуштен зверовима, са мученичким жаром, када је чуо лавове који пуштају грозне гласе, рекао је: „Пшеница сам Христова, мељем се зубима зверова, да се нађем хлеб света“. Страдао је једанаесте године Трајанове владе. Остаци његовог тела (мошти) положене су на Антиохијском гробљу, у крај Дафнијских врата.

17. Поликарп, ученик апостола Јована, који га је и одредио за епископа у Смирни, био је првак целе Азије. Свакако је видео и имао за учитеље неке од апостола и оних који су видели Господа. Он је ради извесних спорних питања о дану празновања Пасхе отишао у Рим у дане цара Антонина Пија, када је црквом у Граду управљао Аникета. Тамо је мноштво верника, отпалих Маркионовим и Валентиновим мешетарењем, вратио вери. Када му је Маркион случајно наишао на сусрет и рекао: „Да ли нас познајеш?“, одговорио је: „Познајем Првенче Ђаволово.“ Одмах затим, за владе Марка Антонија и Луција Аурелија Комода, у току четвртог гоњења после Нерона, био је постављен на ломачу, пред заседајућим проконзулом у Смирни и целим народом који је против њега урлао у амфитеатру. Написао је *Филијљанима* врло корисну посланицу, која се до данас чита на сабрањима у Азији.

670

XVIII. Papias, Joannis auditor Hierapolitanus in Asia episcopus, quinque tantum scripsit volumina, quae praenotavit, Explanatio sermonum Domini. In quibus cum se in praefatione asserat, non varias opiniones sequi, sed Apostolos habere auctores, ait: *Considerabam, quid Andreas, quid Petrus dixissent, quid Ph-*

А

18. Папије, Јованов слушалац, епископ јерапољски у Азији, написао је укупно пет списа, које је насловио *Израћање речи Господњих*. Како сам у предговору излаже, неће следити различита мишљења, него ће узети апостоле за ауторитет. Па, каже: „Промишљао сам шта је Андрија, а шта Петар говорио,

ilippus, quid Thomas, quid Jacobus, quid Joannes, quid Matthaeus, vel alius quilibet discipulorum Domini: quid etiam Aristion, et Senior Joannes, discipuli Domini loquebantur. Non enim tantum mihi libri ad legendum prosunt, quantum viva vox, usque hodie in suis auctoribus personans. Ex quo apparet in [Al. ex] ipso catalogo nominum, alium esse Joannem, qui inter Apostolos ponitur, et alium Seniore Joannem, quem post Aristionem enumerat. Hoc autem diximus, propter superiorem opinionem, quam a plerisque retulimus traditam, duas posteriores Epistolas Joannis, non Apostoli esse, sed Presbyteri. Hic dicitur mille annorum Judaicam edidisse δευτέρωσιν, quem secuti sunt Irenaeus, et Apollinarius, et caeteri qui post resurrectionem aiunt in carne cum sanctis Dominum regnaturum. Tertullianus quoque in libro de Spe fidelium, et Victorinus Petabionensis, et Lactantius hac opinione ducuntur.

B

C

672

A

XIX. Quadratus Apostolorum discipulus, Publio Athenarum episcopo, ob Christi fidem martyrio coronato, in locum ejus substituitur, et Ecclesiam grandi terrore dispersam, fide et industria sua congregat. Cumque Hadrianus Athenis exegisset hiemem, invisens Eleusina, et omnibus pene Graeciae sacris initiatus dedisset occasionem bis, qui Christianos oderant, absque praecepto Imperatoris vexare credentes; porrexit ei librum pro religione nostra compositum, valde utilem, plenumque rationis et fidei, et Apostolica doctrina dignum, in quo et antiquitatem suae aetatis ostendens, ait, plurimos a se visos qui sub Domino variis in Judaea oppressi calamitatibus, sanati fuerant, et qui a mortuis resurrexerant.

шта Филип, шта Тома, шта Јаков, шта Јован, шта Матеј, или други било који од ученика Господњих, шта су, рецимо, Аристион и старији Јован, ученици Господњи, казивали. И не толико да сам морао њихове књиге да ишчитавам, колико је жива реч до дана данашњег кроз њихова дела одјекивала“. Из самог списка имена произлази да је други Јован, који се убраја у апостоле, а други Јован старији који се набраја после Аристиона. Ово управо говоримо, ради изнетог мишљења, које је и од многих прихваћено, наиме, да две посланице презвитера Јована нису од апостола. Он говори о Хиљадугодишњици након Другог доласка, чији су следбеници Иринеј, Аполинарије и сви остали који кажу да ће после Васкрсења владати у телу са свецима Господњим. Тако и Тертулијан у књизи *О надању верних*, као и Викторин Петовијски и Лактанције ово мишљење заступају.

19. Квадрат, апостолски ученик, долази на место Публија, епископа атинског, који се због вере у Христа крунисао мучеништвом. Расуту Цркву је, притиснуту великим страхом, својом вером и залагањем поново окупио. Када је Хадријан провео зиму у Атини, (са намером) да види елеусинске мистерије, и скоро у све грчке обреде посвећен био, дао је прилику онима који су мрзели хришћане да без цареве заповести подигну хајку на верне. Пружио му је (на увид) књигу написану у корист наше вере, врло корисну и пуну разложности и благочашћа. У спису удостојеном апостолског учења и пројављујућем дух његовог времена, сведочи: да је видео многе у Јудеји оптерећене различитим болештинама који су од Господа били исцељени и из мртвих васкрснули.

В XX. Aristides Atheniensis philosophus eloquentissimus, et sub pristino habitu discipulus Christi, volumen nostri dogmatis rationem continens, eodem tempore quo et Quadratus, Hadriano principi dedit, id est, Apologeticum pro Christianis, quod usque hodie perseverans, apud philologos ingenii ejus indicium est.

С А XXI. Agrippa, cognomento Castor, vir valde doctus, adversum viginti quatuor Basilidis haeretici volumina, quae in Evangelium confecerat, fortissime disseruit, prodens ejus universa mysteria, et prophetas enumerans, Barcaban et Barcob, et ad terrorem audientium alia quaedam barbara nomina: et Deum maximum ejus *Abraxas*, qui quasi annum continens, si juxta Graecorum numerum supputetur. Moratus est autem Basilides, a quo Gnostici, in Alexandria temporibus Hadriani, qua tempestate et 674 Cochebas dux Judaicae factionis, Christianos variis suppliciis enecavit. А

В XXII. Hegesippus vicinus Apostolicorum temporum, et omnes a passione Domini usque ad suam aetatem Ecclesiasticorum actuum texens historias, multaque ad utilitatem legentium pertinentia hinc inde congregans, quinque libros composuit, sermone simplici, ut quorum vitam sectabatur, dicendi quoque exprimeret characterem. Asserit se venisse sub Aniceto Romam, qui decimus post Petrum episcopus fuit, et perseverasse usque ad Eleutherum ejusdem urbis episcopum, qui Aniceti quondam diaconus fuerat. Praeterea adversum idola disputans, ex quo primum errore crevissent, subtextit historiam,

20. **Аристид**, најречитији философ Атињанин, ученик Христов у философском оделу, у исто време када и Квадрат дао је цару Хадријану спис са подробним излагањем наших догмата. Била је то *Одбрана за хришћане* која је сачувана све до наших дана. Филолози је узимају као сведочанство његових духовних моћи.

21. **Агрипа**, са надимком *Кастјор*, муж веома учен, расправљао је снажно против двадесет и четири књиге које је јеретик Василид написао против Јеванђеља. Наступајући против његовог уопштеног мрачњаштва и обрачунавајући се са Баркабаном и Баркобом, и другим „пророцима“ варварских имена које је грдно чути, као и са њиховим врховним богом *Абраксасом*, који по грчком рачунању броји толико и толико (не знам колико) година. Василид, од кога су гностици, умро је у Александрији у доба Хадријана, када је и Кохба, вођа јудејске странке, различитим пакостима мрцварио хришћане.

22. **Игисип**, млађи савременик апостолске епохе, састављајући историју о свим црквеним догађајима од страдања Господњег па све до свога времена и прикупљајући многе, за читаоце корисне и битне чињенице, написао је пет књига једноставним стилем. Све то да би судбине оних које је пратио (истраживао) и карактере приказао кроз њихов начин говора. Вели да је дошао у Рим у доба Аникете, десетог епископа после Петра, а да је остао тамо све до Елефтерија, епископа у истом граду, а раније ђакон код Аникете. Сем тога, расправљајући против идола, исплео је приповест (написао је историју) (почевши) од првобитне заблуде из које су поникли, из које се види време у коме се истицао (од-

ex qua ostendit, qua floruerit aetate. Ait enim: *Tumulos mortuis templaque fecerunt, sicut usque hodie videmus: e quibus est et Antinous servus Hadriani Caesaris, cui et gymnicus agone exercetur apud Antinuum civitatem, quam ex ejus nomine condidit, et statuit prophetas in templo.* Antinum autem in deliciis habuisse Caesar Hadrianus scribitur.

ликовао). Па каже: „Правили су храмове и погребне хумке умрлима, као што видимо да се ради и у наше дане на примеру Антиноја, слуге цара Хадријана, у чију су се част одржавале игре и надметања поред града Антинојума, основаног по његовом имену, ради кога су и мази (*prophetas*) у храму устројени“. А о цару Хадријану је остало написмено да је живео у љубавној вези са Антинојем.

C **XXIII.** Justinus philosophus, habitu quoque philosophorum incedens, de Neapoli urbe Palaestinae, patre Prisco Bacchio pro religione Christi plurimum laboravit: in tantum, ut Antonino quoque Pio, et filiis ejus, et Senatui librum (*Apologia longior*) contra Gentes scriptum daret, 675 ignominiamque Crucis non erubesceret: et alium librum (*Altera brevior*) successoribus ejusdem Antonini, M. Antonino Vero, et L. Aurelio Commod. Exstat ejus et aliud volumen (*Oratio ad Graecos*) contra Gentes, ubi de daemonum quoque natura disputat: et quartum adversus Gentes, cui titulum praenotavit ἑλεγχος: sed et alius de Monarchia Dei, et alius liber, quem praenotavit Psalten, et alius de anima. Dialogus contra Judaeos, quem habuit adversus Tryphonem principem Judaeorum: sed et contra Marcionem insignia volumina, quorum Irenaeus quoque in quarto adversus haereses libro meminit; et alius liber contra omnes haereses, cujus facit mentionem in Apologetico, quem dedit Antonino Pio. Нис 675 cum in urbe Roma haberet διατριβάς, et Crescentem Cynicum, qui multa adversum Christianos blasphemabat, redarguere gulosum, et mortis timidum, luxuriaequae et libidinum sectatorem, ad extremum studio ejus et

23. Јустин, из града Наполиса у Палестини од оца Бахија Приска, учинио је много за веру Христову, радећи испод философског плашта. Утолико да је представио Антонину Пију, његовим синовима и Сенату књигу написану *Против незнабожаца* (дужу Апологију) не зазирући од срамоте и (лудости) Распећа. А другу књигу предочио је (преосталу краћу) Марку Антонију Веру и Луцију Аурелију Комоду, наследницима поменутог Антонина. Постоји још један његов спис *Реч (Говор) Хеленима*, тј. *Против незнабожаца*, у коме је расправљао о природи демона. Четврти је његов спис против *Незнабожаца* који почиње насловом ἑλεγχος, други *О јединоначалију Божијем*, затим књига која је насловљена као *Псалтир (Psalten)*, и једна *О души*. Још је написао *Дијалој против Јудеја*, вођеног са Трифоном јудејским прваком (*principem*), као и значајне списе *Против Маркиона*, које Иринеј у четвртој књизи својих *Против јереси* помиње, и једну књигу *Против свих јереси* о којој оставља успомену у *Аполоџији* преданој Антонину Пију. Када је у граду Риму држао дијатрибу (*διατριβάς*) раскринкао је Крискента киника, који је клеветао Хришћане да су прождрљивци, да се плаше мртваца, да су лакомци и следбеници слепих жеља. Крискентовим крајњим настојањем, претворно

insidiis accusatus, quod Christianus esset, pro Christo sanguinem fudit.

(подмукло) оптужен да је хришћанин, за Христа је пролио крвцу.

XXIV. Melito Asianus, Sarden-
sis episcopus, librum imperatori
M. Antonino Vero, qui Frontonis
oratoris discipulus fuit, pro Christi-
ano dogmate dedit. Scripsit quoque
et alia, de quibus ista sunt, quae
subjecimus: De Pascha libros duos,
de Vita Prophetarum librum unum,
de Ecclesia librum unum, de Die
Dominica librum unum, de Sens-
ibus librum unum, de Fide librum
unum, de Plasmate librum unum,
de Anima et Corpore librum unum,
de Baptismate librum unum, de
Veritate librum unum, de Generat-
ione Christi librum unum, de Pro-
phetia sua librum unum, de Philox-
enia librum unum, et alium librum
qui Clavis inscribitur; de diabolo
librum unum, de Apocalypsi Joa-
nnis librum unum, περὶ Ἑνσωμάτων
Θεοῦ librum unum, et Ἐκλογῶν
libros sex. Hujus elegans et decl-
amatorium ingenium Tertullianus
in septem libris, quos scripsit adve-
rsus Ecclesiam pro Montano, cavill-
atur, dicens eum a plerisque nostr-
orum prophetam putari.

XXV. Theophilus sextus Antioche-
nsis Ecclesiae episcopus, sub imperat-
ore M. Antonino Vero librum contra
Marcionem composuit, qui usque hodie
exstat. Feruntur ejus et ad Autolycum
tria volumina, et contra haeresim He-
rmogenis liber unus: et alii breves el-
egantesque tractatus ad aedificationem
Ecclesiae pertinentes. Legi sub nomine
ejus in Evangelium et in Proverbia Sal-
omonis Commentarios, qui mihi cum
superiorum voluminum elegantia et
phrasi non videntur congruere.

24. Мелитон Азијац, епископ сардски, (пре)дао је књигу импера-
тору Марку Антонину Веру, ученику
беседника Фронтонa, о хришћанском
учењу (у корист хришћанског учења).
Такође је написао и друге, од којих
су те (ове) које сада приводимо: две
књиге *О Пасхи*, једна књига *О живоју
џорока*, једна књига *О цркви*, једна
књига *О дану Господњем*, једна књига
О чулима, једна књига *О вери*, једна
књига *О благољетију (Plasmate)*, једна
књига *О души и телу*, једна књига *О
кршћењу*, једна књига *О истини*, јед-
на књига *О Рођењу Христовом*, једна
књига *О својим џорошћивима* и једна
књига *О јосћољубљу*. (Још је написао)
једну књигу која је насловљена *Кључ*,
једну књигу *О Ђаволу*, једну књигу *О
Ошкривењу Јовановом*, једну књигу
О ошеловљеном Боју (Περὶ Ἑνσωμάτων
Θεοῦ), и шест књига *Еклоџа* (Εκλογῶν)
Његову углађеност и књижевне спо-
собности Тертулијан у седам књи-
га које је написао против Цркве, а у
Монтанову корист, извргује руглу, го-
ворећи за њега да су га многи од на-
ших сматрали пророком.

25. Теофило, шести епископ ан-
тиохијске цркве, у доба цара Мар-
ка Антонина Вера, саставио је књигу
Проштив Маркиона која се сачувала до
данас. Од њега потичу и *Три књије Ав-
штилику*, као и једна књига *Проштив Хер-
моџенове јереси* и други кратки, углађе-
ни и систематични трактати (написи)
на изграђивање Цркве. Читао сам *Ко-
меншаре на Јеванђеље* и *Приче Соломо-
нове* под његовим именом, али је очи-
гледно да се са горњим списима не
слажу по лепоти и изразу.

XXVI. Apollinaris Asiae Hierapolitanus episcopus, sub imperatore M. Antonino Vero floruit, cui et insigne volumen pro fide Christianorum dedit. Exstant ejus et alii quinque adversum gentes libri, et de veritate duo, adversum Cataphrygas tunc primum exortos cum Prisca et Maximilla insanis vatibus, incipiente Montano.

XXVII. Dionysius Corinthiorum Ecclesiae episcopus, tantae eloquentiae et industriae fuit, ut non solum suae civitatis et provinciae populos, sed et aliarum urbium et provinciarum episcopos epistolis erudiret. Ex quibus est una ad Lacedaemonios, alia ad Athenienses, tertia ad Nicomedien-
 c
 ses, quarta ad Cretenses, quinta ad Ecclesiam Amastrinam, et ad reliquas Ponti Ecclesias, sexta ad Cnossianos, et
 679
 ad Pinytum ejusdem urbis episcopum, A
 septima ad Romanos, quam scripsit ad Soterem episcopum eorum, octava ad Chrysophoram, sanctam feminam. Claruit sub imp. M. Antonino Vero, et L. Aurelio Commod.

XXVIII. Pinytus Cretensis, Cnossiae urbis episcopus, scripsit ad Dionysium Corinthiorum episcopum valde elegantem epistolam: in qua docet, non semper lacte populos nutriendos, ne quasi parvuli ab ultimo occupentur die; sed et solido vesci debere cibo, ut in spiritalem proficiant senectutem. Et hic sub M. Antonino Vero, et L. Aurelio Commodo floruit.

XXIX. Tatianus, qui primum Oratoriam docens, non parvam sibi ex arte Rhetorica gloriam comparaverat, Justinii martyris sect-

26. Аполинарије, епископ Јерапоља азијског, истицао се за владавине цара Марка Антонина Вера, коме је предао одличан спис у корист вере хришћанске. Сачувано је његових пет књига *Против незнабожаца*, две *О истини*, затим *Против Каџафрижана*, која је написана одмах пошто је Монтан кренуо са Приском и Максимилом да шири нездрава пророштва.

27. Дионисије, епископ цркве Коринћана, био је толике речитости и марљивости, да је подучавао не само народ свога града и области (*civitatis et provinciae*), него је својим посланицама и епископе других градова и крајева. Од којих је једна *Лакедемоњанима*, друга *Аџињанима*, трећа *Никомидијанима*, четврта *Крићанима*, пета *Цркви Амастрине и другим Црквама Понтија*, шеста *Кношанима* и Пиниту епископу истог града, седма *Римљанима* – коју је написао Сотиру њиховом епископу, осма *Хрисофори*, светој жени (*sanctam feminam*). Прославио се за царева Марка Антонина Вера и Луција Аурелија Комода.

28. Пинит Крићанин, епископ града Кнососа, написао је Дионисију, епископу Коринћана, врло дотерану (углађену) посланицу, у којој поучава да народ не треба увек хранити млеком, јер би их тако неодгојене уграбио последњи (судњи) дан, већ им треба давати и чврсте оброке, да би духовно напредовали до старости (поодмаклог доба). И овај је стварао (био познат) у доба Марка Антонина Вера и Луција Аурелија Комода.

29. Татијан, који је прво (најпре) изучавајући (предајући) беседништво стекао за себе не малу славу у реторичкој вештини, био је следбеник Јустина Муче-

ator fuit, florens in Ecclesia, quamdiu ab ejus latere non discessit. Postea vero inflatus eloquentiae tumore, novam condidit haeresim quae Εγκρατικῶν dicitur, quam postea Severus auxit, a quo ejusdem partis haeretici Severiani usque hodie appellantur. Porro Tatianus infinita scripsit volumina, e quibus unus contra Gentes florentissimus exstat liber, qui inter omnia opera ejus fertur insignis. Et hic sub imperatore M. Antonino Vero, et L. Aurelio Commodo floruit.

C XXX. Philippus, episcopus Cretensis, hoc est, urbis Gortynae, cujus Dionysius in epistola sua meminit, quam scripsit ad ejusdem civitatis Ecclesiam, praeclarum adversum Marcionem edidit librum, temporibusque M. Antonini Veri, et L. Aurelii Commodi claruit.

XXXI. Musanus non ignobilis inter eos, qui de ecclesiastico dogmate scripserunt, sub imperatore M. Antonino Vero confecit librum ad quosdam fratres, qui de Ecclesia ad Encratitarum haeresim declinaverant.

D 682 A XXXII. Modestus et ipse sub imperatore M. Antonino, et L. Aurelio Commodo, adversum Marcionem scripsit librum, qui usque hodie perseverat. Feruntur sub nomine ejus et alia syntagmata, sed ab eruditis quasi ψευδόγραφα repudiantur.

XXXIII. Bardesanes in Mesopotamia clarus habitus est, qui primum Valentini sectator, deinde co-

ника истичући се у цркви (и истакнут у Цркви) све док једног дана није напустио (престао да држи) његову страну. После је, одиста, под утицајем терета учености (*inflatus eloquentiae tumore* – обременен нагушшошћу) основао јерес коју називају (прозвану) енкратитском, коју је Север проширио, по коме се присталице ове јереси и зову Северијани до данас. Још је Татијан написао подугачке списе од којих је најизузетнија књига *Против незнабожаца*, међу свим његовим делима произлази као најзначајнија. И он се истицао (*floruit*) за владе Марка Антонина Вера и Луција Аурелија Комода.

30. Филип епископ критски, али је овај из града Гортине, спомиње га Дионисије у својој посланици, упућеној Цркви истог града. Израдио (издао) је изврсну књигу против Маркиона, а прославио се у време Марка Антонина Вера и Луција Аурелија Комода.

31. Музан није непознат (незнатан) међу онима који су писали о црквеном учењу (догматским стварима). За владе цара Марка Антонина Вера саставио је књигу за ону браћу (братију) који су од Цркве отпали и пришли енкратитској јереси.

32. Модест је исто (*ipse*) за цара Марка Антонина и Луција Аурелија Комода написао књигу *Против Маркиона* која се сачувала до данас (дана данашњег). Под његово име се подводе и други састави (*syntagmata*), али се од учених одбацују као лажни списи (ψευδόγραφα).

33. Вардесан је заузимао знатан положај у Месопотамији, најпре Валентинов следбеник (присталица), затим по-

nfutator, novam haeresim condidit. Ardens ejus a Syris praedicatur ingenium, et in disputatione vehemens. Scripsit infinita adversum omnes pene haereticos, qui aetate ejus pullulaverant. In quibus clarissimus ille et fortissimus liber, quem M. Antonino *de Fato* tradidit: et multa alia super persecutione volumina, quae sectatores ejus de Syra lingua verterunt in Graecam. Si autem tanta vis est et fulgor in interpretatione, quantam putamus in sermone proprio?

B XXXIV. Victor, tertius decimus Romanae urbis episcopus, super quaestione Paschae, et alia quaedam scribens opuscula, rexit Ecclesiam sub Severo principe annis decem.

C XXXV. Irenaeus, Pothini episcopi, qui Lugdunensem in Gallia regebat Ecclesiam, presbyter, a martyribus ejusdem loci, ob quosdam Ecclesiae quaestiones legatus Romam missus, honorificas super nomine suo ad Eleutherum episcopum perfert litteras. Postea jam Pothino prope nonagenario, ob Christum martyrio coronato, in locum **683** ejus substituitur. Constat autem Polycarpi, cujus supra fecimus mentionem, sacerdotis et martyris, hunc fuisse discipulum. Scripsit quinque adversus haereses libros, et contra gentes volumen breve, et de disciplina aliud, et ad Martianum fratrem de Apostolica praedicatione, et librum variorum tractatum, et ad Blastum de Schismate, et ad Florinum de Monarchia, sive quod Deus non sit conditor malorum, et de Ogdoadе egregium commentarium, in cujus fine significans se Apostol-

бијач (*confutator*), (да би затим) основао је нову јерес. Његове изузетне дарове (*ardens ingenium*) признавали су Сиријци (јер је) у расправљању био жесток. Писао је надугачко (*infinita*) против скоро свих јеретика који су бујали (*pullulaverunt*) у његово време. Од тих књига најсјајнија је и најјача она *О судбини* коју је уручио Марку Антонину, а све списе превазилази (надвисује) *О ѱроіону* кога су његове присталице са сиријског језика превеле на грчки. Када је толике снаге и муњевитости било у преводу, колико, можемо мислити, беше на његовом властитом језику?

34. Виктор, тринаести епископ римског града, десет година је управљао Црквом у доба цара Севера, пишући *О ѱишању Пасхе* и још нека друга делца (нека друга мања дела).

35. Иринеј, презвитер епископа Потина, који је управљао Лугдунумском Црквом у Галији, од стране исповедника (мученика) истог места отпослат је као легат (посланик) у Рим, ради неких црквених питања, епископу Елефтерију је однео часне (*honorificas*) написе (*litteras*) који су насловљени његовим именом. Затим је дошао на место Потина који је скоро као деведесетогодишњак (старац од деведесет љета – *nonagenarius*) за Христа овенчан мучеништвом. Овај је био ученик Поликарпа, свештеника и мученика, о коме смо већ говорили. Написао је: *Пет њиіа ѱроіиів јереси*, кратак спис *Проіиів незнабожаца*, други *О држању* (*disciplina*), *Браіу Маріијану о Аіо-стіолској ѱроіоведи*, *Књиу различиіих иіітраживања* (*tractatum*), *Бласіу о расколу*, *Флорину о монархији* или *О ііоме да Боі није ііворац зла*, изузетне (изврсне) коментаре *О Оідоадама(аи)* у којима на крају обележава себе као

icorum temporum vicinum fuisse, sic subscripsit: *Adjuro te, qui transcribis librum istum, per Dominum Jesum Christum, et per gloriosum ejus adventum, quo judicaturus est vivos et mortuos, ut conferas, postquam transcripseris, et emendes illum ad exemplar, unde scripsisti, diligentissime: hanc quoque obtestationem similiter transferas, ut invenisti in exemplari.* Feruntur ejus et aliae ad Victorem episcopum Romanum de quaestione Paschae epistolae: in quibus commonet eum, non facile debere unitatem collegii scindere. Siquidem Victor multos Asiae et Orientis episcopos, qui decima quarta luna cum Judaeis Pascha celebrabant, damnandos crediderat. In qua sententia hi, qui discrepabant ab illis, Victori non dederunt manus. Floruit maxime sub Commodio principe, qui M. Antonino Vero in imperium successerat.

B

C

XXXVI. Pantaenus, Stoicae sectae philosophus, juxta quamdam veterem in Alexandria consuetudinem, ubi a Marco evangelista semper Ecclesiastici fuere Doctores, tantae prudentiae et eruditionis tam in Scripturis divinis, quam in saeculari litteratura fuit, ut in Indiam quoque rogatus ab illius gentis legatis, a Demetrio Alexandriae episcopo, mitteretur. Ubi reperit, Bartholomaeum de duodecim Apostolis, adventum Domini nostri Jesu Christi juxta Matthaei Evangelium praedicasse, quod Hebraicis litteris scriptum, revertens Alexandriam secum detulit. Hujus multi quidem in sanctam Scripturam exstant commentarii: sed magis viva voce Ecclesiis profuit. Docuitque sub

686

A

блиског апостолском времену, подвлачећи следеће: „Заклињем те, који преписујеш ову књигу, Господом Исусом Христом и његовим славним доласком, којим ће судити живима и мртвима, да пошто препишеш, добро упоредиш и дотераш онај (препис) са примерком одакле си преписао, али и ову заклетву коју си пронашао у предлошку исто тако препиши.“ Од њега потичу и друге посланице, упућене Виктору епископу Рима, *О њишању Пасхе*, у којима га упозорава да не треба лако разбијати јединство сабора (*collegii*). С обзиром да је Виктор многе епископе Азије и Истока који су прослављали Пасху четрнаестог у месецу, када и Јудеји, сматрао проклетима (*damnados crediderant*). У овим стварима, први који су се размимоилазили са другима, Виктору нису давали подршку (*non dederunt manus*). Највише се истицао у доба цара Комода који је наследио у управи Марка Антонина Вера.

36. Пантен, философ стоичке школе, према неком старом обичају (који је владао) у Александрији, где су (почев) од јеванђелиста Марка увек црквени људи (*ecclesiasticos*) били учењаци (*doctores*), био је толике мудрости и образованости, како у божанским писмима тако и у световној књижевности. Из тих разлога је послат у Индију од стране Димитрија, епископа александријског, а на захтев изасланика тога народа. Тамо је пронашао Матејево јеванђеље, *написано јеврејским њисменима*, по коме је Вартоломеј из броја дванаесторице апостола, проповедао долазак Господа Нашег Исуса Христа, па га је, враћајући се у Александрију, донео са собом. Сачували су се многи од његових *коменшара* на Свето Писмо, али је црквама била од веће користи његова жива реч. Поучавао

Severo principe, et Antonino, cognomento Caracalla.

је у доба цара Севера и (цара) Антонина, са надимком Каракала.

XXXVII. Rhodon, genere Asianus, a Tatiano, de quo supra diximus, Romae in Scripturis eruditus, edidit plurima: praecipuumque adversus Marcionem opus, in quo refert, quomodo ipsi quoque inter se Marcionitae discrepent; et Apellem senem alium haereticum a se quondam fuisse conventum, et risui habitum, eo quod Deum, quem coleret, ignorare se diceret. Meminit in eodem libro, quem scripsit ad Callistionem, Tatiani se Romae fuisse auditorem. Sed et in Hexaemeron elegantes tractatus composuit, et adversum Phrygas insigne opus; temporibusque Commodi et Severi floruit.

37. Родон, родом Азијац, је од Татијана (о коме смо напред говорили) био упућен у Писма, издао (написао) је много, а нарочито (му је) дело *Против Маркиона* у коме излаже да су сами Маркионити између себе били у споровима (*discrepent*), и да је старог Апела, другог јеретика, затекавши (који) се (затекао) једаред код њега, извргао руглу (*risui habitum*), зато што је говорио да не познаје Бога кога поштује. У истој књизи, коју је написао Калистиону, говори за себе да је био у Риму слушалац Татијанов. Такође је саставио и углађен спис (*tractatus*) *На шестоднев*, као и значајно дело *Против (Ката) Фрижана*. Истицао (*floruit*) се у времена Комодова и Северова.

XXXVIII. Clemens, Alexandriae Ecclesiae Presbyter, Pantaeni, de quo supra retulimus, auditor, post ejus mortem Alexandriae ecclesiasticam scholam tenuit, et κατηχήσεων magister fuit. Feruntur ejus insignia volumina, plenaque eruditionis et eloquentiae, tam de Scripturis divinis, quam de saecularis litteraturae instrumento. E quibus illa sunt, στρωματεῖς, libri octo; Ὑποτυπώσεων libri octo; adversus Gentes, liber unus; Paedagogi libri tres, de Pascha liber unus, de jejuniis disceptatio, et alius qui inscribitur *Quisnam dives ille sit, qui salvetur*; de obtreptione liber unus; de Canonibus ecclesiasticis, et adversum eos, qui Judaeorum sequuntur errorem, liber unus, quem proprie Alexandro, Hierosolymorum episcopo, προσεφώνησε. Meminit autem in Stromatibus suis, voluminis Tatiani adversus Gentes, de quo

38. Климент, свештеник александријске цркве, слушалац Пантена (о коме смо горе излагали) после његове смрти преузео је црквену школу у Александрији и био је учитељ катихуменима (κατηχήσεων). Од њега потичу знаменити списи, пуни науке и речитости, урешени (украшени) како у божанским писмима, тако и у световној књижевности. Од њих су: Осам књига *Стромаџа* (Стρωματεῖς), осам књига Ὑποτυπώσεων, једна књига *Против Незнабожаца*, *Педагог* у три књиге, једна књига *О Пасхи*, *Расправа о јосиу*, и једна која има наслов *Који се бојаши сјасава?*, једна књига *О клевети*, *О црквеним канонима*, као и *Против оних који следе јудејску заблуду*, књигу коју је баш посветио јерусалимском епископу Александру. Исто тако, у својим *Стромаџама* спомиње Татијанове списе *Против Незнабожаца* (и о њему смо већ говорили) и *Опис времена*

supra diximus, et Casiani cujusdam χρονογραφίας, quod opusculum invenire non potui. Necnon et de Judaeis Aristobulum quemdam et Demetrium et Eupolemum scriptores adversus Gentes refert, qui in similitudinem Josephi ἀρχαιογονίαν Moysi et Judaicae gentis asseverant. Exstat Alexandri Hierosolymorum episcopi, qui cum Narcisso postea rexit Ecclesiam, epistola super ordinatione Asclepiadis confessoris ad Antiochenses, congratulantis eis, in qua ponit in fine: *Haec vobis, domini ac fratres, scripta transmisi per Clementem beatum presbyterum, virum illustrem et probatum, quem vos quoque scitis, et nunc plenius recognoscetis, qui cum huc venisset juxta providentiam et visitationem Dei, confirmavit et auxit Domini Ecclesiam. Constat, Origenem hujus fuisse discipulum. Floruit autem Severi et Antonini filii ejus temporibus.*

C XXXIX. Miltiades, cujus Rhodon in opere suo, quod adversus Montanum, Priscam, Maximillamque composuit, recordatur, scripsit contra eosdem volumen praecipuum, et adversus Gentes Judaeosque libros alios, et Principibus illius temporis Apologeticum dedit. Floruit autem M. Antonini Comodique temporibus.

XL. Apollonius, vir disertissimus, scripsit adversus Montanum, Priscam et Maximillam insigne et longum volumen, in quo asserit Montanum, et insanas vates ejus periisse suspendio: et multa alia, in quibus de Prisca et Maximilla refert: *Si negant eas accepisse munera, confiteantur non esse Prophetas, qui accipiunt: et mille hoc testibus approbabo. Sed et ex aliis*

(Χρονογραφίας) неког Касијана, делце које нисам могао да пронађем. Исто и неке писце од Јудеја: Арисиобула, Деметрија и Еуполема, који су писали против незнабожаца и подобно Јосифу Флавију озбиљно доказивали преимућство (ἀρχαιογονίαν) Мојсија и јеврејског народа. Постоји писмо Александра, јерусалимског епископа, који је касније са Наркисом управљао црквом, упућено Антиохијцима којим им честита намештење (ordinatione) исповедника Асклепијада, у коме се на крају чита (ponit): „Послао сам Вам, господе и браћо, ове списе (scripta) по Клименту, часном презвитеру, човеку изузетном и поштенom, кога Ви већ знате, а сада ћете га још боље упознати јер је дошао по провиђењу и старању (visitationem) Божијем, да учврсти и увећа Цркву Божију.“ Познато је да је Ориген био његов ученик. А (он) се истицао за времена Северова и његовог сина Антонина.

39. Милтијад, кога се сећа Родон у своме делу састављеном против Монтана, Приске и Максимила, против њих је написао одличан спис, (као) и друге књиге *Прошав Незнабожаца и Јудеја*, а царевима онога времена предао је *Апологетичкум*. Истицао се у времена Марка Антонина и Комода.

40. Аполоније, човек врло речит, написао је против Монтана, Приске и Максимила значајан и дугачак спис у коме тврди за Монтана и његове екстатичке „пророчице“ (insanes vates) да су скончали обесивши се, и много (чега) другог где о Приски и Максимили казује: „Ако они одричу да нису примили дарове нека признају да оне које прихватају (и) нису пророци, и хиљаду (других) доказа ћу изнети. Јер се и по осталим

fructibus probantur Prophetae. Dic mihi, crinem fucat Prophetes? stibio oculos linit? Prophetae vestibus et gemmis ornantur? Prophetes tabula ludit et tesseris? Propheta fenus accipit? Respondeant, utrum hoc fieri liceat, an non: meum est approbare, quod fecerint. Dicit in eodem libro, quadragesimum esse annum usque ad tempus, quo ipse scribebat librum, ex quo haeresis Cataphrygarum habuerit exordium. Tertullianus sex voluminibus adversus Ecclesiam editis, quae scripsit περὶ ἑκστάσεως, septimum proprie adversus Apollonium elaboravit, in quo omnia, quae ille arguit, conatur defendere. Floruit autem Apollonius sub Commodo Severoque principibus.

XLI. Serapion, undecimo Comodi imperatoris anno Antiochiae episcopus ordinatus, scripsit epistolam ad Caricum et Pontium, de haeresi Montani, in qua et haec addit: *Ut autem sciatis falsi hujus dogmatis, id est, novae prophetiae ab omni mundo insaniam reprobari, nisi vobis Apollinaris beatissimi, qui fuit in Hierapoli Asiae episcopus, litteras.* Ad Domninum quoque, qui persecutionis tempore ad Judaeos declinaverat, volumen composuit; et alium de Evangelio, quod sub nomine Petri fertur, librum ad Rhosensem Ciliciae Ecclesiam, quae in haeresim ejus lectione diverterat. Leguntur et sparsim ejus breves epistolae, auctoris sui ἀσχήσει et vitae congruentes.

XLII. Apollonius, Romanae urbis senator, sub Commodo principe a servo Severo proditus, quod Christi-

плодовима пророци препознају. Кажите ли да ли пророци боје косу? Да ли сјајем мажу очи (*stibio oculos linit*)? Да ли се украшавају хаљинама и драгим камењем? Да ли подврискују за мењачким столовима или се коцкају (*tabula ludit et tesseris*)? Да ли пророци узимају камату? Нека ми одговоре да ли је дозвољено ово што чине или није, ако ли није, моје је да обнародујем (објавим) шта они чине. “У истој књизи каже да је имао четрдесет година у време када је сам писао и када се јерес катафрижанска помањала (*habuerit exordium*). Тертулијан је (уз својих) шест књига издатих против Цркве, а насловљених *Περὶ ἑκστάσεως*, додао и седму израђену баш против Аполонија. Ту покушава да одбрани све што онај побија. А Аполоније се истицао за владе царава Комода и Севера.

41. Серапион је једанаесте године (владавине) цара Комода постао епископ у Антиохији, написао је посланицу Карику и Понтију о Монтановој јереси у којој и ово придодаје: „Да знате да су лажна учења оних, то јест, нова пророштва су у целом свету одбачена као нездрава (*insanam*), а шаљем вам посланице блаженог Аполинарија који је био епископ у Јерапољу азијском.“ Саставио је спис и за Домнина пошто се у време прогона приклонио Јеврејима (пришао Јеврејима), а другу књигу *О Јеванђељу које се зове Петрово*, за цркву Розене Киликијске (*Rhosenet Ciliciae*), која се читањем (исте) спасила од јереси. Читају се и његове кратке раширене посланице које пристају (сведоче о) уз аскетски (*ἀσχήσει*) начин живота њиховог аутора.

42. Аполоније, сенатор из града Рима, за владе цара Комода проказан од свога роба Севера да је хришћанин,

anus esset, impetrato, ut rationem fidei suae redderet, insigne volumen composuit, quod in senatu legit; et nihilominus sententia senatus, pro Christo capite truncatus est veteri apud eos obtinente lege, absque negatione non dimitti Christianos, qui semel ad eorum iudicium pertracti essent.

XLIII. Theophilus, Caesareae Palaestinae (quae olim Turris Stratonis vocabatur) Episcopus, sub Severo principe, adversum eos, qui decima quarta luna cum Judaeis Pascha faciebant, cum caeteris Episcopis synodicam valde utilem composuit epistolam.

XLIV. Bacchylus, Corinthi episcopus, sub eodem Severo principe clarus habitus, de Pascha ex omnium qui in Achaia erant episcoporum persona, elegantem librum scripsit.

XLV. Polycrates, Ephesiorum episcopus, cum caeteris episcopis Asiae, qui juxta quamdam veterem consuetudinem cum Judaeis decima quarta luna Pascha celebrabant, scripsit adversus Victorem, episcopum Romanum, epistolam synodicam, in qua docet, se apostoli Joannis, et veterum auctoritatem sequi: de qua haec pauca excerpsimus: *Nos igitur inviolabilem celebramus diem, neque addentes aliquid, neque dementes. Etenim in Asia elementa maxima dormierunt, quae resurgent in die Domini, quando venturus est de coelis in maiestate sua, suscitaturus omnes sanctos: Philippum loquor de duodecim Apostolis, qui dormivit Hierapoli, et duas filias ejus, quae virgines senuerunt, et aliam ejus filiam, quae Spiritu sancto plena in Ep-*

добивши дозволу да да образложење своје вере, саставио је значајан спис кога је прочитао у сенату. Али му је, упркос мишљењу сената, одрубљена глава због вере у Христа, према старом закону који се код њих држао, да се једном изведен пред њихов суд не пусти све док се не одрекне хришћана (везе са хришћанима).

43. Теофило, епископ Кесарије Палестинске (зване некада Стратонових Ступови – *Turris Stratonis*), у доба цара Севера, против оних који су четрнаестог у месецу чинили Пасху, када и Јудеји, са другим епископима саставио је врло корисну синодску посланицу.

44. Бахил(ије), коринтски епископ, за владе истог цара Севера заузимао је сјајан (високи) положај, као представник свих епископа који су били у Ахаји, написао је врло углађену књигу *О Пасхи*.

45. Поликрат епископ Ефешана је са још неким епископима из Азије, који су према неком старом обичају, са Јудејима четрнаестог у месецу славили Пасху, написао против Виктора, римског епископа, синодску посланицу из које доносимо понешто: „Ми стога неповређено прослављамо дан, не додајући ништа и ничег не одузимајући. И у Азији су највећи остаци (мошти) оних који спавају, и који ће васкрснути у Дан Господњи, када буде дошао са небом у својој слави (величини) и подићи ће све свете, кажем: Филипа једног од дванаесторице апостола, који је уснуо у Јерапољу, и његове две кћери, које су остариле као девице, и другу његову кћи која је умрла у Ефесу испуњена Светим Духом. И Јована који је био приљубљен на Господње груди, који је

heso occubuit. Sed et Joannes, qui super pectus Domini recubuit, et pontifex ejus auream laminam in fronte portans, martyr et doctor in Epheso dormivit: et Polycarpus, episcopus et martyr, Smyrnae cubat. Thraseas quoque episcopus et martyr de Eumenia in eadem Smyrna requiescit. Quid necesse est Sagaris episcopi et martyris recordari, qui in Laodicea soporatur, et Papirii beati, et Melitonis in sancto Spiritu eunuchi, qui semper Domino serviens, positus est in Sardis, et exspectat in adventu ejus resurrectionem? Hi omnes observaverunt Paschae diem decima quarta luna, ab Evangelica traditione in nullam partem declinantes, et Ecclesiasticum sequentes canonem. Ego quoque minimus omnium vestrum Polycrates, secundum doctrinam propinquorum meorum, quos et secutus sum: septem siquidem fuerunt propinqui mei episcopi, et ego octavus: semper Pascha celebravi, quando populus Judaeorum azyma faciebat. Itaque, fratres, sexaginta quinque annos aetatis meae natus in Domino, et a multis ex toto orbe fratribus eruditus, peragrata omni Scriptura, non formidabo eos, qui nobis minantur. Dixerunt enim majores mei: Obedire Deo magis oportet, quam hominibus. Haec propterea posui, ut ingenium et auctoritatem viri ex parvo opusculo demonstrarem. Floruit temporibus Severi Principis, eadem aetate qua Narcissus Hierosolymae.

XLVI. Heraclitus sub Commodo Severique imperio in Apostolum Commentarios composuit.

XLVII. Maximus, sub iisdem principibus famosam quaestionem insigni volumine ventilavit, unde malum, et quod materia a Deo facta sit.

био Његов свештеник и на челу носио златну плочицу, мученик и учитељ који спава у Ефесу, и Поликарпа, епископа и мученика који почива у Смирни. Тра сеја епископа и мученика из Еуменије који је у истој Смирни сахрањен. Зар није потребно сећати се још и Сагарија, епископа и мученика, који у Лаодикији отпочива; и блаженог Папирија и Мелитона „евнуха“ у Духу Светоме који је увек служио Господу, а положен је у Сарду и очекује о Другом Доласку Васкрсење? Они су сви прослављали Пасху четрнаестог дана у месецу по Јеванђељском предању неисквареном ни у једном делу, следећи црквене каноне. Стога, ево и ја, Поликрат, најмањи од свих старијих, друго учење немам до оно од мојих претходника, које и следим, јер пре мене је било седморица епископа и ево ја осми, и увек смо славили Пасху када је и јеврејски народ имао дан у који је јео пресне хлебова. Стога, браћо, шездесет и пет година је узраста мога (добри моје) откако сам рођен у Господу, и поучаван од многе браће из целог света и истраживши Писмо, нећу се плашити оних који нам се супротстављају. Јер, мени су великани говорили: „Богу се треба пре покоравати него људима!“ Ово наводим да на малом примеру покажем његове способности и ауторитет. Истицао се у време цара Севера, у исто време када и Нарцис у Јерусалиму.

46. Хераклит је за владе Комодове и Северове саставио *Коментаре на Ајосџол*.

47. Максим је под истим владарима (царевима) у значајном спису обрадио чувено питање о происхођењу зла и (о томе) како је материја од Бога створена.

XLVIII. Candidus, regnantibus supra scriptis, in Hexaameron pulcherrimos tractatus edidit.

XLIX. Appion, sub Severo principe, similiter in Hexaameron tractatus fecit.

L. Sextus sub imperatore Severo, librum de resurrectione scripsit.

LI. Arabianus sub eodem principe, edidit quaedam opuscula ad Christianum dogma pertinentia.

C **LII.** Judas de septuaginta apud Daniele hebdomadibus plenissime disputavit, et chronographiam superiorum temporum usque ad decimum Severi produxit annum. In qua erroris arguitur, quod adventum Antichristi circa sua tempora futurum esse dixerit: sed hoc ideo, quia magnitudo persecutionum praesentem mundi minabatur occasum.

698 **LIII.** Tertullianus presbyter,
A nunc demum primus post Victorem et Appollonium Latinorum ponitur, provinciae Africae, civitatis Carthaginiensis, patre Centurione Proconsulari. Hic acris et vehementis ingenii, sub Severo principe et Antonino Caracalla maxime floruit, multaque scripsit volumina, quae quia nota sunt pluribus, praetermittimus. Vidi ego quemdam Paulum Concordiae, quod oppidum Italiae est, senem, qui se beati Cypriani, jam grandis aetatis, notarium, cum ipse admodum esset adolescens, Romae vidisse diceret, referreque sibi solitum numquam Cyprianum absque Tertulliani lectione unum diem praeterisse, ac

48. Кандид је, док су владали горепоменути, издао прелепи састав (истраживање – трактат) *На Шестодневу*.

49. Апион је слично њему под царем Севером издао трактат (преиспитивање) *О Шестодневу*.

50. Секст је у доба цара Севера написао књигу *О Вскрсењу*.

51. Арабијан је за владе истог цара уредио неко делце намењено за учвршћивање хришћанског учења.

52. Јуда је највише расправљао о седамдесет (недеља) седмица код пророка Данила. Написао је *Хронографију* о прошлим временима, па је продужио до десете године Северове владе. Оптужује се за погрешку коју је направио у том делу јер је говорио да ће долазак Антихриста бити врло близу његовог времена. Међутим, ово је било стога што је силаина прогона наговештавала скори крај света.

53. Тертулијан, свештеник (који) се сада сматра првим латинским (писцем) након Виктора и Аполонија, из провинције Африке, града Картагине, од оца Центуриона, проконзула. (Био је) човек напрасит и (личност) продорна, за владе цара Севера и Антонина Каракале највише се истицао, написавши многе списе, од којих многе изостављамо, с обзиром да су нам (итекако) познати. Ја сам видео извесног Павла из Конкордије, града у Италији, јако старог (*senem*), а који је баш када је био младић био и секретар (бележник – *notarius*) блаженом Кипријану, већ зашлом у године. Он је сам говорио (сведочио) како је видео у Риму да Кипријан никада није проводио ниједан дан без читања Тертулијана и да

В sibi crebro dicere, *Da magistrum*: Tertullianum videlicet significans. Hic cum usque ad mediam aetatem presbyter Ecclesiae permansisset invidia postea et contumeliis clericorum Romanae Ecclesiae, ad Montani dogma delapsus, in multis libris Novae Prophetiae meminit, specialiter autem adversum Ecclesiam texuit volumina, de pudicitia, de persecutione, de jejuniis, de monogamia, de ecstasi libros sex, et septimum, quem adversum Apollonium composuit. Ferturque vixisse usque ad decrepitam aetatem, et multa, quae non exstant opuscula condidisse.

му је често говорио: „Дај ми учитеља!“, мислећи наравно на Тертулијана (њега). Овај је све до средине свога века (зрелости) остајао презвитер Цркве Божије, али је касније упао у Монтаново учење због зависти (сумњичења) и погрда (злоупотреба) клирика Римске Цркве. У многим књигама спомиње нова пророштва, а посебно је против Цркве саставио списе: *О скромности (смерности)*, *О њројону*, *О њостјовима*, *О једнобрачју (монојамију)*, шест књига *О екстјазу*, а седму је саставио против Аполонија. Сматра се да је доживео позну старост (*decrepitam aetatem*) и да је многа мања дела саставио (написао) која се нису сачувала.

превод са латинског:
Радован Пилиповић

ХРИСТОЛОГИЈА СЕВИРА АНТИОХИЈСКОГ НИЈЕ ПРАВОСЛАВНА

(Реаговање на чланак „Православна христологија
Севира Антиохијског“, ТП, 2–3/2008)

Атанасије Јевтић
Епархија захумско-
херцеговачка

Апстракт: Аутор се критички осврће на чланак Питера Фарингтона о христологији Севира Антиохијског, показујући како Севир, највећи монофизитски бојослов, умеренији од других „акефалих“ антихалкидонских-антиправославних струја и фракција, није био ни православно ни „кириловски“ бојослов, и да његова Христологија није ни православна, ни „кириловска“.

Кључне речи: Христологија, христолошке јереси, монофизитство, православно-монофизитски дијалог

Проблематичан је чланак Питера Фарингтона „Православна христологија Севира Антиохијског“ (ТП, 2–3/2008). У првој напомени тог чланка стоји да је писац „клирик дохалкидонске“ Коптске Патријаршије и секретар у „древноисточној Православној Цркви“ у Енглеској. Дакле, Копт **монофизит**. То што они себе зову тако како зову, то за нашег просечног читаоца потребује макар неко објашњење, поготову за наслов чланка „**Православна** христологија Севира Антиохијског“. За Севира писац каже, одмах на почетку, да је „*iproinani* патријарх антиохијски“. Да само узгред напоменемо да су Монофизити и крвљу заузимали престоле Православних Патријараха, као Тимотеј Елур убиством Св. Протерија у Александрији (457), или мало потом што је Петар Гнафевс насиљем узурпатора царског престола Василиска збацио православног Патријарха Мартирија и заузео Антиохијски престо, па су и он и Севир убедили узурпатора да анатемисе Халкидонски Сабор (Евагрије, ЦИ 3,4–7). Опет мало касније, Севир је уз помоћ монофизита Филоксена Мабурушког [=Јерапольског/, званог Ксенаја, и фанатичних монаха, који су изавали крвопролиће у граду, збацио у Антиохији халкидонског Патријарха Флавијана II (498–512) и заузео његов престо, а затим збацује и протерује и Еп. Тирског Епифанија као халкидонца, и анатемисе Халкидонски Сабор и Томос Папе Лава (што све драматично описује историчар Евагрије, ЦИ 3,30–33; в. и ЦИ савременика Теодора Анагност, и каснију *Хронографију* Теофана Исповедника; о овоме пише и J. Lebon, *Monophysisme severien*, Luven 1909, који је познат по томе што је први покушао да „рехабилитује“ Севира као „православног“ наследника Кириловог богословља, и отада, како запажа и о. J. Мајендорф (*Christ in the Eastern Christian Thought*, 1987; такође и француски, па српски превод, Хиландар 1994), од објављивања „дела J. Lebona о монофизитизму, широко

је прихваћено (на Западу) да је монофизитско учење о оваплоћењу, нарочито у ученој форми коју му је дао Севир, управо кириловска христологија”, што уопште није тачно). Севир је итекако користио царске бенефиције у време антихалкидонца цара Анастасија I (491–518), и био је прихватио Зенонов *Еношикон*, па се после одрекао, и онда одбегао у Египат, и надаље вршљао тамо и по Истоку, као што је претходно то радио и у самој престоници.

Севир је несумњиво био највећи монофизитски богослов, и наравно умеренији од других „акефалих“ антихалкидонских-антиправославних струја и фракција, али Севир **није био православни**, нити „**кириловски**“ богослов, нити му је Христологија **православна**, ни „**кириловска**“, макар се тако хвастао и Севир и аутор овог чланка (стр. 143 и 155 ТП 2–3/2008), иначе и површног и претенциозног. Површан је, неутемељен и злобан и ауторов крајњи закључак у чланку (стр. 155–6, да не цитирам све одреда): да је Христологија Севирова „у сваком погледу сагласна са Св. Кирилом... дубоко и потпуно православна... Не постоји ни једна јота којом се могу оправдати анатеме историјски (!) упућене од стране византијског православља и ове анатеме могли су изрећи само они који тешко да су прочитали ишта (!) од ових учења“! На овакву голословну тврдњу аутора вреди одговорити питањем: да ли је аутор чланка читао Севирову критику на христолошка (*ὑπερ-* и *ὑπο-*халкидонска) места Светих Отаца и самог Св. Кирила која му се нису свиђала? Да је то Севир радио показују и доказују његова дела, што дословно и цитира, нпр., Св. Анастасије Синаит (у свом *Огијосу*, где су сачувани у грчком оригиналу бројни делови Севировог *Филалиијуса*; в. критичко издање *Огијоса* К.–Н. Uthemann, у CCSG, 8, Luven 1981; в. такође и *Le Florilège Cyrillien réfuté par Sévère d'Antioche. Etudes et édition critique par R. Hespel*, Luven 1955).

Пише Севир, а цитира Св. Анастасије: „За одбацивање су речи Светих Отаца о двама природама сједињеним у Христу, **макар биле и самога Кирила**“! И даље пише Севир: „Према временима и променама јереси треба мењати и преносити Христове догмате (δεῖ παραλλάττειν καὶ μεταφέρειν τὰ τοῦ Χριστοῦ δόγματα). Зато, када су Аријанци говорили једна природа у Христу, добро су Оци учинили кад су рекли две природе, и ја им дајем опроштај (сиц!); кад је Несторије говорио две природе у Христу, за одбацивање су речи Отаца, **макар да су и самога Кирила**“. (*Огијос* 6,1; изд. CCSG 8,96–97 = PG 89,104–5). И даље, уз то, наставља Св. Анастасије Синаит и описује самовољне „подвиге“ антихалкидонца, јер **монофизита** (истина умеренијег), Севира, који о речима/учењу Отаца – међу којима су наведени Григорије Богослов, Атанасије Велики, Јован Златоуст, Кирило, Прокло – „изриче орос и одлуку као законодавац и судија“! Тј. он пресуђује шта је код Светих Отаца правилно, а шта није! Надаље излаже Св. Синаит и подвргава непоштедној критици Севирову самовољну „христологију“, чему је и посветио своје дело *Огијос*. Додајмо да су и на Латеранском („Максимовом“) Сабору 649. г. цитиране Севирове речи, које је писао против ранијег му колеге антихалкидонца, а потом, кроз покајање стечено од Христа *разума за њознање Истиине*, ревносног халкидонца Нифалија: „Говорити *две природе* за Христа препуно је сваке осуде, мада је то речено од многих Отаца; и немој опет да ми кажеш да су неки од Отаца користили/употребили реч *две природе*, јер је од многих та реч одбачена, **макар и самог Кирила биле те речи**“ (АСО (2), 1,242 = Mansi 10,1061E; у актима истог

Сабора /постоји најновије критичко издање/ наведени су и други одломци из дела Севирових). А ево, узгред, два Кирилова „халкидонска“, тј. **диофизитска** места: у Писму 41. Акакију Мелитинском (после 433. г.) Кирило исповеда да је „**један** (Христос) **био у оба двома**“ (εἰς ἣν ὁ ἐν ἁμφοῖν – PG 77,220C) и у Писму 53. Сиксту Римском (такође после 433. г.): „Знам и нестрадалну и непроменљиву и неизменљиву природу Бога, и (Њега) у природи човечанства, и **Једнога у двома и из двеју** (природа) **Христа**“ (Οἶδα δὲ καὶ ἀπαθῆ τὴν τοῦ Θεοῦ φύσιν καὶ ἀτρέπτον καὶ ἀναλλοίωτον, κἀν (=καὶ ἐν) τῇ τῆς ἀνθρωπότητος φύσει, καὶ ἕνα ἐν ἁμφοῖν καὶ ἐξ ἁμφοῖν τὸν Χριστόν – PG 77, 285–8). /Опширније у мојој *Пашролоија* 2/.

Питер Фарингтон је ноторни монофизита, као усталом и његов Севир, што се види из даљег текста његовог закључка на крају чланка, где он, као и Севир, говори само о „Божанству и човештву“ у Христу и о „уједињењу човештва са Божанством“ у Христу, а то значи да обојица у Христу задржавају само **својства** Божанства и човечанства, али не и потпуне **две природе**, са свима својим особинама и својствима, које их чине тиме што јесу и што остају и у сједињењу. Севир и неки Монофизити прихватају само да је Христос „из две природе“, али не и да је Он „у **две природе**“, како су православни исповедили у Халкидонском оросу, јер иначе, шта је било са људском природом Христа по Оваплоћењу, ако је Он истинити и Бог и Човек? Међутим Севир, како је познато онима који су га озбиљно и непредубеђено, не навијачки проучавали, говори и пише о „**једној сложеној природи**“ (μία σύνθετος φύσις) Христовој, па ће Свети Оци и нарочито Свети Максим показати и доказати да тај чисти *монофизитизам* Севиров јесте јерес која пориче пуноћу Очовечења Бога Логоса, и Севира ће називати „најлукавијим“ међу монофизитским, и затим монотелитским теолозима (јер је познато да је „Севир са великом тачношћу најавио моноенергетски – и монотелитски – јеретички покрет у 7. веку“ – Мајендорф). Од Максимове непоштедне критике Севирове јереси, и у *Теологији* и у *Икономији*, и следбеника му Северијанаца, које је он добро упознао на Кипру, да поменемо нпр. само Максимов *Теолошко-ѿолемички сѿис*. 3: Марину Кипарском против Севира (PG 91,45–56). Максим ту показује да Севирово признавање само *једне воље* у Христу, да би тобож тако сачувао јединство Христа, води неминовно порицању не само пуноће људске природе у Христу, него има и тријадолошке импликације, те га Максим сврстава у Аријанце и Савелијанце, а у Христологији у мешавину Несторијеве и Евтихове јереси.

Севир говори о „једној сложеној природи“ у Христу, коју ће назвати „једна ипостас“, али то већ није више она вечна и непроменљива Ипостас Бога Логоса, јер Логос, по Севиру, будући пре оваплоћења „проста“ природа, поставши човек, постао је „сложен с обзиром на тело“. Зато Христос, по Севиру, има једну „посебну /партикуларну/ природу“ (μερικὴν φύσιν), по којој се разликује од Оца и Духа. Овде се Севир приближава *ѿриѿеизму* Јулија Халикарнанског, без обзира што га је критковао за тритеизам. Севир је био против „мешања природа“ у Христу, али код њега се јасно види да у Христу нема пуне људске природе, него Христос има само „природне квалитете (ἰδιώματα) човештва“. Пише Севир: „Нама није допуштено да анатемишемо оне који говоре о природним квалитетима: о Божанству и човештву, који сачињавају јединственог Христа. Тело не престаје да буде тело, чак и ако постаје Божије тело, а Логос не напушта Своју сопствену природу, чак

и када се ипостасно сједињује са телом које поседује словесну и мисаону душу. Али, разлика се такође очувава као и истоветност у виду природних својстава која сачињавају Емануила, пошто тело није преиначено у природу Слова, и Слово није промењено у тело“ (*Letter to Ecumenius*, изд. E. W. Brooks, PO, 12, 2, 176–177; cf. Мајендорф). Али Севир избегава да каже да је Христос *једна суштина*, јер би тако искључио двојство својстава у једном бићу Христа, али је зато говорио о „*једној сложеној природи*“, но како код Отаца природа и суштина значе исто, Север је био принуђен да Христу припише неку „партикуларну природу“ (μερικὴν φύσιν), где су изрази природа и ипостас синоними.¹ Ово Севирово погрешно учење критиковаће као јеретичко и Св. Маским и нарочито Св. Дамаскин.

То што се и чланкописац, и наравно Севир, позива на Кирилову реченицу „једна природа Бога Логоса **оваплоћеног**“ (тако стоји у чланку, а код Кирила је „једна **оваплоћена** природа Бога Логоса“, што није исто), то је једна дуга историја (фраза је дословно Аполинаријева, подметнута под име Св. Атанасија, и Кирило је прихватио као Атанасијеу), али су православни Оци и богослови халкидонски (и „Неохалкидонци“, како их у новије време зову, мада израз није адекватан, као што није ни „Новоникејци“ за Кападокијце), и наравно и Св. Максим и Св. Дамаскин, и тај израз код Кирила прихватили и правилно=православно га објаснили² у Халкидонском духу, тј. у духу Кирилове Христологије пројављене у његовим делима после 433. године, кад је Кирило прихватио „орос симфониас“ са Источнима, изречен пре Халкидона халкидонским језиком, што Монофизити, и њихов главни теоретичар Севир, никако не признају и не прихватају, те тиме уствари не прихватају ни потпуног Светог Кирила, па зато не прихватају не само Халкидонски, него ни Пети Васељенски Сабор, који је потпуно Кириловски, али и Халкидонски је Кириловски, јер је Халкидонски Сабор природни продужетак Никејског, Цариградског и Ефеског Сабора и њихове Теологије и Христологије.

1 Израз Севиров „*партикуларна* /=посебна/ природа“ (μερικὴ φύσις) код њега је супротстављен изразу „*ојшша*/заједничка *природа*“ (κοινὴ φύσις), јер он не признаје да је Христос узео на Себе општу/заједничку људску природу, него само посебну (μερικὴν) по којој се Христос разликује и од Оца и од нас људи, и која је, по Севиру, „сложена природа“ (σύνθετος φύσις). Дакле, Христос није Једно исто Лице са предвечним Јединородним Сином. Против овог јеретичког, и у Христологији и у Тријадологији, Севировог схватања (коју тешку заблуду Севирову мало ко од његових критичара спомиње и побија, јер изгледа да нису схватили ту велику тријадолошку и христолошку заблуду његову) написао је Св. Дамаскин посебно дело „О сложеној природи против Акефалā /=Севира/“ (Koter, Дела, 4, 409–417=PG 95, 112–125), одакле делове наводим мало ниже.

2 Да мало, као стари професор Патрологије и Историје Цркве, потсетим: да су и никејски Оци прихватили израз *Омоуσιос*, иначе осуђен на Антиохијском Сабору 268.г. као јеретички схваћен од Павла Самосатског, а надаље су га Оци Кападокијци још темељније „оправославили“. Слично је Св. Атанасије, у 2. књизи *Против Аријанаца*, величанствено протумачио израз из Приче 8,22: „κύριος ἐκτίσεν με ἀρχὴν ὅδων αὐτοῦ“, где реч „создао ме“ у јеврејском има пре значење: **имао** ме је, **стекао** ме је, него ли „створио ме је“, како су га схватили Аријанци да докажу „створеност“ Сина Божијег, те Атанасијево тумачење само показује примат Духа / Вере / Искуства / Предања Цркве над „урација“/„словом“/речју, па макар то била и реч Светог Писма. Као Св. Атанасије ту реч је схватио и богомнадахнути песник-Епископ Козма Мајумски у *Канону* Вел. Четвртка, 9 песма. Слично је учинио и Св. Максим у величанственом делу *Айорија* 7 са једном „недоумицом“ у тексту Св. Григорија Богослова.

Нека ми буде дозвољено да поменем овде сусрет и разговор нас млађих Православних теолога (покојни П. Нелас и још 2 Грка и 2 Србина) и млађих монофизитских, антихалкидонских теолога (Самуил из Египта, Георгије из Индије, студирао у Паризу код римокатолика, који су потом и омели даљи дијалог ових са Православнима) у манастиру Њамцу у Румунији, 1976. г., кад су монофизити тражили да ми „ревидирамо“, тј. преиспитамо изнова Халкидонски Сабор, а ми на то одговорили: да, али под условом да и ви пристанете да „преиспитамо“ и три претходна Васељенска Сабора, од Никејског до Ефеског. Они на то нису пристали, а ми смо имали у виду чињеницу: да права линија богооткривене вере и богословља Цркве о Христу иде од Никеје до Халкидона, и тако бисмо „преиспитивањем“ опет дошли до истог, а заслуга за то је у великој мери Великих Отаца, нарочито Светих Кападокијаца, који су „реинтерпретирали“ Никеју и били „творци“ коначног Никео-Цариградског Символа вере, и битно помогли да њихова Тријадолошка терминологија легне у основу Православне Христолошке терминологије, која иде надаље све до Шестог и Седмог Васељенског Сабора и до Максима, Дамаскина, Фотија, Паламе. Тадашњи главни теолог Монофизита-анитхалкидонаца мар Paulus Gregorius (Vergeze, из Индије, секретар код цара Хајлеа Селасијеа, који цар је и покренуо 4 Монофизитске цркве на међусобно зближавање и литургијско општење, мада врло ретко, јер немају поверења између себе) рекао ми је, негде тих година, да они не воле Кападокијске Оце, јер њихова Христологија није правилна! А Сабор у Халкидону је артикулисао Православну, Кирилову Христолошку веру богословским језиком – Тријадолошком терминологијом – Кападокијаца, коју је Св. Кирило унапред већ прихватио 433. г., када се сагласио са Јованом Антиохијским, те се тако са сигурношћу може рећи да би Св. Кирило прихватио и Халкидон да је дотле живео на земљи. Нажалост, после њега су дошли недорасли епигони, Евтих и Диоскор (нешто слично као сада Артемије у односу на Св. Аву Јустина), и отпочела је брутална и хушкачка, а код Севира и врло лукава, философски софистицирана, борба против Халкидона,³ па је зато Пети, и даље Шести Васељенски Сабор, успоставио „равнотежу“ – Халкидонску, Богочовечанску, коју је најтачније изразио Свети Максим Исповедник.⁴

3 О Монофизитству као јереси Евтиха, Диоскора, Севира и осталих разних фракција противника Халкидонског Сабора и Православне Светоотачке, дакле и Кириловске Христологије, писали су, пре Свв. Максима и Дамаскина, Леонтије Византијски /6. век/ „О јересима“ (где у гл. 5–10 /PG 66/1,1227–1264/ описује њихову историју и учење); и такође Георгије монах и презитер /поч. 7. века/, у нешто краћем делу *О јересима* (познатог у одломцима, до новијег потпуног издања које је приредио Marcel Richard /*Opera minora*, 3, Luven 1977/, из једног рукописа Ман. Ватопеда). Било би значајно да се оба ова дела преведу на српски, ради изворног обавештења наших млађих теолога, који би онда могли објективније да процењују оно што се у новије време пише о томе.

4 Још једна „професорска“ напомена: Опрезно са речју „Богочовечанска“! Рецимо, не постоји једна „богочовечанска природа“ у Христу, јер не постоји ни једно „Богочовештво“ – Θεανθρώπότης (критика Св. Дамаскина, *О две воље*, 8. PG 95,140A). Оци и нарочито Максим и Дамаскин су уложили велики труд да објасне Ареопагитов израз Θεανδρική ἐνέργεια = Бојомужна/богочовечанска енергија. Једнога Христа, у смислу ἐνέργεια = један резултат зајденичког дејства двају природних енергија двају природа, које остварује Једна Ипостас Христа Богочовека. Код о. Јустина има понекад неопрезно „Богочовечанска при-

Са истим солунским професором Марцелосом, који је био члан поменуте „Комисије за дијалог са Прехалкидонцима“, а он је био сав у томе да су вође Монофизита Диоскор и Севир „били православни“, имали смо сусрет и разговор о 2000-годишњици Хришћанства у Јерусалиму, а било је и доста других православних теолога и професора. На питање: да ли је г. Марцелос читао Максима и Дамаскина: шта они кажу за Диоскора и Севира, као наравно и низ Светих Сабора (који су их анатемисали), он је одговорио: „Догматско-историјска истраживања су показала да они јесу православни, како показују њихова дела (!?), а да није методолошки исправно позивати се на каснија мишљења о њима“. На то смо му рекли: „Драги Колега, ви се бавите «теолошко-историјским истраживањима», а ми остали напасмо овце по балканским ливадама! Али, г. Професоре, како је онда «методолошки оправдано» позивати се на Жака Лебоне из 20. века, и на његово мишљење о Севиру?“ На то је један професор Патрологије из Атине рекао: „Ама,

браћо, ја одавно говорим да је потребан најпре један унутарправославни дијалог, да се ми договоримо међусобно, а не да нам селективно изабрани чланови Комисије говоре оно што сви знамо да није тако“. Овај солунски професор је потом наставио да исто мисли, и кад је већ пропао фамозни „договор са Прехалкидонцима“ – јер је у јеку тог дијалога коптски Патријарх Шенуда III (који је ионако иза завесе дириговао монофизитском Комисијом), написао књигу (на арапском, па рукопис одмах преведен на енглески, а са енглеског на грчки) која је 1996. г објављена у Атини (изд. Ἀρχιός) под насловом “Ἡ φύσις τοῦ Χριστοῦ”, где одмах од почетка Шенуда понавља класичну монофизитску формулу: „Православно схватање о природи Христовој: сједињење двеју природа, божанске и човечанске, у утроби Дјеве, било је **образовање једне природе** од двеју... Израз «Једна Природа» не показује само божанску или само човечанску посебно, него показује сједињење двеју природа у Једну Природу, која је Природа Оваплоћеног Логоса... Природа Оваплоћеног Логоса је **једна природа**, која садржи све божанске и све човечанске карактеристике“ (стр. 18–19 и 25). Тако су говорили „свети Диоскор и свети Севир“. И тако са Шенудом дође – крај дијалога!

Током сукцесивно издаваних Саопштења двојне Комисије о „постигнутим договореним резултатима“, реаговали су Православни са више страна, али нису слушани од комисијских стручњака, па је тако и Света Гора реаговала више пута (*Да ли су Антихалкидонци Православни? Текстови Свештене Ојштинине Светје Горе и грујих Свештојорских ојцаца о дијалогу Православних и Антихалкидонаца-Монофизита*, књига на 206 страна, изд. Манастира Григоријата, Св. Гора 1995). Писмена реакција била је и од незадовољних чланова поменуте Комисије из Кипарске Цркве (издали су 1. књигу, 2. наставак нисам добио). У Русији је свештеник-теолог Олег Давиденко написао књигу критике на исту тему (*Традиционная христология „нехалкидонитов“ с точки зрения Свв. Отцов и Вселенских Соборов Православной Церкви*, Св. Тихоновски Богосл. Институт, Москва 1998, страна 208). О дијалогу са Антихалкидоцима писао је православни Француз др Жан–Клод Ларше („Христолошка питања. Поводом пројекта сједињења Православне Цркве и Цркава Нехалкидонских: проблеми теолошки и екслисиолошки нису решени“, француски у *Le Messager Orthodoxe*, Paris, 134/2000; прештампано у атинској *Теолојији*; српски превод у *Видослов*, бр. 23 и 24 /2001). Ларше је ту темељно обрадио цело то питање, и посебно третман Севира Антиохијског и његове христологије, користећи радове и Севирових апологета (Лебон, Торанс, кога широко користи аутор овог чланка), и Севирових старијих (Јустинијан, Анастасије Синаит, Свв. Максим, Дамасикин, Фотије) и новијих (Флоровски, Шервуд, Грилмајер) критичара. Проф. Г. Марцелос је удесио да његова два студента на Т. Факултету у Солуну докторирају на Диоскору и Севиру као „православнима“ (и поред противног мишљења једног члана у комисији). На то је одговорио јеромонах о. Лука Григоријатски (*Диоскор и Севир – Антихалкидонски јересијарси. Критика две докторске тезе*, Ман. Григоријат, Света Гора, 2003, на грчком, 228 страна), а такође и посебним радом (на 90 страна) сам игуман Григоријатске о. Георгије (Капсанис), раније професор Атинског ТФ, иначе познат широм Православља искусни духовник. Професор Марцелос је на све то одговорио презривом иронијом. Господа „дијалогичари“ не знају за други дијалог осим свог, као углавном и сви еуропејци и еврослинавци, познати нетолерантни „поборници толеранције“, као и америчке „тоталитарне демократије“, нама Србима тако добро познате.

THE CHRISTOLOGY OF SEVERUS OF ANTIOCH IS NOT ORTHODOX

Atanasije Jevtić

Eparchy of Zahumlje and Herzegovina

Summary: *The present author exposes his critical review of Peter Farington's work on Christology of Severus of Antioch, which shows that Severus, the most significant Monophysite theologian, more moderate than other antichalcedon-antiorthodox fractions, was not an Orthodox theologian nor a "cyrilian" and that his Christology was not Orthodox nor "cyrilian".*

Key words: *Christology, christological heresies, Monophysitism, Orthodox-Monophysite dialogue*

О ПАТРИСТИЧКИМ ИЗВОРИМА НЕКИХ САВРЕМЕНИХ ЛИНГВИСТИЧКИХ СХВАТАЊА*

Ксенија Кончаревић
Православни богословски
факултет
Универзитета у Београду

Апстракт: У раду се разматрају основни постулати православне теолошке, преваходно патристичке, виђења језичког феномена, у првом реду концепције о генези, природи и суштини језика, ставови о мултилингвизму и вредности судови о појединим језицима.

Кључне речи: Патристичка, општа лингвистика, генеза, природа и суштина језика, језичка разноликост, сакрални језици

У патристичким списима¹ и споменицима хришћанске културе налазимо мноштво не само појединачних и узгредних запажања о језику као систему (*langue*) и као његовом остварењу (*parole*), него и целовите, кохерентне теорије релевантне са становишта лингвистичке науке. У жижи интересовања Отаца Цркве нашла су се пре свега два фундаментална лингвистичка питања: питање о генези (пореклу) језика (укључујући и интерпретацију језичке слике света) и питање о природи и суштини језика (веза језика и мишљења, теорија номинације, литургијска и социјална функција језика).

У поимању суштине језичког феномена патристичка мисао стоји на идентичним позицијама као и савремена лингвистичка наука. Ова потоња, наиме, језик интерпретира као најраширенији и најопштеприхваћенији систем знакова

* Рад је израђен у оквиру пројекта Православног богословског факултета Универзитета у Београду под насловом „Српска теологија у XX веку: фундаменталне претпоставке теолошких дисциплина у европском контексту – историјска и савремена перспектива“, који финансијски подржава Министарство науке Републике Србије (евиденциони број пројекта 179078).

¹ Савремена наука у патристику уврштава огроман слој књижевног наслеђа грчких и латинских хришћанских писаца и мислилаца од II до VIII века. Последњим представником патристике и претечом схоластике традиционално се сматра Јован Дамаскин (око 675—око 749. г.). Али, као што је познато, код византијских Отаца Цркве схоластика није доживела тако широк развој као на Западу, а Јован Дамаскин фактички није имао настављача у Византији до самог краја њене историје (XV век). Заправо, како примећује Виктор Васиљевич Бичков, и византијски богослови од IX до XV века по карактеру својих списа стоје ближе патристици него схоластици (Бичков 2010: 13). Ж. П. Мињ, састављач знамените *Патрологије* грчких Отаца у 166 томова и латинских у 221 тому, укључио је у њих практично све њему познате византијске и средњовековне богослове. Другим речима, у науци не постоји строго одређена горња граница патристике.

који људи употребљавају у језичкој делатности, у интерперсоналној комуникацији. Ради чега је човеку дат језик?

Патристички одговор, најједноставније формулисан, је следећи – да би, излазећи из себе самога и одбацивши индивидуални живот у тежњи за љубавним јединством са Богом и другим људима, слободним и непоновљивим личностима које такође траже Бога, откривао своје мисли другоме човеку, да би учио од других и поучавао друге, да би се покрети разума и дубине срца могли пројавити и изван њега самога, открити се другима (исп. Кардамакис 1996: 53–66). Језик је, дакле, управо средство међуљудске комуникације, при чему се степен разумевања комуниканата у говорној продукцији и рецепцији налази у непосредној сразмери са степеном њихове духовне блискости. Према Светим Оцима, што су људи ближи Богу, то су ближи један другоме, то је иконичнија реч њихова, то је веће разумевање међу њима (Доротеј 1900: 87–88). Реч се поима у свој њеној пуноћи и дубини једино уколико комуниканти „сапребивају у истоме духу“, „када један слуша са вером, док други поучава са љубављу“ (Григорије Синаит 1992: 198). У обраћању Богу речи су у суштини излишне: молитва као чин богоопштења не мора поседовати своју материјалну, вербалну реализацију (тзв. „умна“ или „унутарња“ молитва), што, наравно, не умањује вредност вербализоване („усмене“, „гласне“) молитве као њеног почетка и подстицаја за њу (Игњатије 1993: 183–232). Језик је такође и средство човека и богопознања, формирања појмовно-категоријалног апарата, објективације света. „Пошто нам није могућно свагда имати пред очима све што постоји, нешто од онога што је увек пред нама ми познајемо, док друго утискујемо у сећање (= меморију). Али, то оделито памћење (= издиференцирано меморисање) у нама се не може сачувати уколико нам означавање предмета који су се задржали у нашем разуму именима (= сигнификовање) не пружи средства да их разликујемо међу собом“, – пише Григорије Нисијски (Григорије Нисијски 1862: 6, 377–378). А код Василија Кесаријског читамо: ми „не познајемо по суштинама, него по именима и по дејствима; особито на тај начин познајемо бића бестелесна“ (Василије 1911: 1, 535). Језичком делатношћу човек делује на универзум око себе, осмишљавајући га и познајући, али њоме он истовремено познаје, изграђује и мења и себе самога. То је могуће управо из разлога што је језичка способност као диференцијално обележје бића људскога, дар Божији.

У том смислу, преп. Григорије Синаит издваја четири категорије речи, одн. језичких знакова: прво – речи „од учења“, „реч-педагог, која делује на наравственост“ (етички ниво личности); друго – речи „од читања“ (Светог Писма), „вода жива, која утољава жеђ духовну“; треће – речи „од делања“, које се примају у срце и проверавају опитом живљења у Христу (искуствени, делатни план), и четврто – речи „од благодати“, које се „сабирају у Духу и Духом“ (Григорије Синаит 1992: 198–199). Запажамо да у поимању функција језика патристичка мисао антиципира ставове модерне лингвистике, која такође у први план ставља комуникативне и когнитивне (референтне, денотативне) потенцијале језичког феномена (преглед схватања функција језика у савременом језикословљу в. у: Филин 1979: 385–386; Кодухов 1979: 35–36).

Пажњу Отаца Цркве заокупљала су и питања глотогоније и генезе језика, за која се сматра да се ни „на ступњу развоја данашњих знања лингвисти не могу

квалифицирано бавити њима“ (Шкиљан 1987: 185). Као полазна основа за за-
снимање учења о пореклу језика у патристичким споменицима узима се навод
из Књиге Постања: „Господ Бог створи од земље све звијери пољске и све птице
небеске, и доведе к Адаму да види како ће коју назвати, па како Адам назове
коју животињу, онако да јој буде име; и Адам надједо име сваком живинчету и
свакој птици небеској и свакој звијери пољској“ (1. Мојс. 2, 19–20). Историјат
патристичких теорија о пореклу језичког феномена јесте у првом реду истори-
јат интерпретације наведених стихова. У најкраћем ова би се интерпретација
могла свести на следеће: као што се човек не може назвати творцем (сзда-
тељем) ствари, тако се ни Бог не може назвати ономотетом (установитељем
имена) у правом смислу. „Нити је Адам створио животиње, нити им је Бог наде-
нуо имена, како казује Мојсије“, пише Григорије Нисијски (Григорије Нисијски
1862: 6, 426). А управо човек, а не Бог, јесте тај који номинује предмете и појаве
у свету који га окружује из разлога што је језички феномен потребан њему са-
моме – као систем знакова у који ће, с једне стране, бити „пресликани“ подаци
из универзума добијени различитим облицима човековог деловања, и с друге,
путем којег ће они бити пренети другим учесницима комуникацијске праксе.
Супротстављајући се аријанском епископу Евномију, који је, позивајући се на
1. поглавље Књиге Постања („И рече Бог: нека буде свјетлост“... „И свјетлост
назва Бог дан, а таму назва ноћ“...), учио да језик не може имати чисто људско
порекло, односно да у њему треба видети одраз највише Премудрости Божије,
Григорије Нисијски наводи:

„Наши противници ће се, вероватно, позивати на ове речи. (...) Они
постављају питање: ако Писмо признаје да је свеукупно називље уте-
мељио Бог, како онда тврдите да су људи ти који су измислили имена?
А шта ћемо пак ми узвратити на ово? Опет ћемо прибећи обичним ре-
чима и казати да је Онај Који је целокупну твар привео из небића у
биће Саздаатељ ствари, разматраних у њиховој суштини, а не (Саздаатељ)
имена, која немају своју суштаственост и која су сачињена од звукова
гласа и језика; предмети се, захваљујући свакоме човеку прирођеној
способности, именују одређеним звуком који служи за њихово означа-
вање, тако да је име адекватно предмету саобразно локалном обичају
свакога народа“ (Григорије Нисијски 1862: 6, 372–373).

И даље:

„Каже ли когод да се имена образују онако како је људима по вољи, у
складу са навикама њиховим, тај ниуколико неће погрешити у поима-
њу Промисла, будући да ми тврдимо да од нас порекло воде имена, а
не природа постојећих предмета. Другачије *небо* назива Јеврејин а дру-
гачије Хананејац, али и један и други имају на уму једно исто, нимало
не грешећи у разумевању предмета због различитости самог гласовног
склопа“ (Григорије Нисијски 1862: 6, 377–378).

Аналогне интерпретације наћи ћемо и код старијег брата Григорија Нисијског – Василија Кесаријског, чију је полемику против Евномија Григорије наставио и развио, затим код Аурелија Августина, Петра Ломбардијског, Бонавентуре, Томе Аквинског (о овоме в. детаљније Едељштејн 1985: 184–199).

Обратићемо још једном пажњу на узајамни однос речи Божије и речи Адамове. Реч Божија јесте творачка сила, која призива видљиви свет из небића у биће. Шест дана стварања јесте шест речи што их је изрекао Бог, шест речи које су поставиле темељ бићу: „И рече Бог: Нека буде... и би...“ (1. Мојс. 1, 3, 6, 9, 14, 20, 24, 26). Како запажа еминентни савремени руски филолог и теолог В. Лепакхин, једино у Богу запажамо идеалну адекватност речи, делу и предмету. У твораштву Божијем реч антиципира предметност: „Реч призива предмет у живот, она се не „лепи“ на већ створену ствар као некаква етикета. Реч представља унутарњу духовну структуру ствари, њену метафизичку основу“ (Лепакхин 2002: 172). Када је Адам надевао имена „сваком живинчету и свакој птици небеској и свакој звијери пољској“ (1. Мојс. 2, 19–20), реч се нашла у односу постериорности према предметној реалности, при чему „име које је надевао Адам није могло бити у противречности нити са иманентним карактеристикама денотата, нити са унутарњим логосом што га је Бог унео у предмет приликом његовог стварања“ (Лепакхин 2002: 173), и то из разлога што је човек пре греховног пада поседовао способност да прозире у унутарњу суштину ствари, да сагледава „логосност“ видљивог света и да је идентификује у речи посматраној као јединство форме (фонетско-фонолошког склопа) и садржаја (семантике).

У вези са односом природног и натприродног у пореклу имена доминантно патристичко тумачење могло би се укратко изложити на следећи начин: творачка способност, разумност дарована прворођеноме Адаму, као и читавом роду људскоме, од Бога је, те стога сваки човек још од момента свога рођења потенцијално влада језиком, с тим што је реализација те способности, укључујући и номиновање, дело самога човека. Као што свака потенција, свака људска способност може и да се пројави у реалном постојању, али и да остане у небићу, тако и је и са језиком: он јесте потенцијално својствен сваком људском бићу, међутим, уколико појединац нема прилике да чује говор других људи који га окружују још од самог рођења, он неће проговорити, дакле, неће артикулисати гласове и гласовне комплексе са својственом им семантичком вредношћу (језичке знаке), него ће се у комуникацији са окружењем служити невербалним средствима (исп. детаљније Едељштејн 1985: 162–184)...

Али како објаснити феномен мултилингвизма? Зашто сви народи не говоре истим језиком? И да ли је, можда, у неком народу сачуван најстарији језик, језик Адамов, којим је човек говорио у рају и којим су била дата имена животињама? Хипотеза о очуваности тога језика у једном народу, свеједно ком, среће се у средњевековним апокрифима и хронографима, писаним у духу слободног, уметничког приповедања са својственом му фикцијом, али не и у философским и теолошким трактатима (о литерарној обради библијског казивања о вавилонској пометњи у словенским средњевековним књижевностима в. Трифуновић 1994: 145–178).

Свети Оци су као полазну тачку за расправљање о овим питањима узимали библијско казивање о грађењу Вавилонске куле, где се наводи да: „... бијаше на

цијелој земљи један језик и једнаке ријечи“ (1. Мојс. 11, 1). Који је то језик био? Да ли је то био онај непомућени језик којим су се споразумевали прародитељи у рају? Да ли се тај језик неповратно изгубио после изгнања из раја, или се негде ипак сачувао? И колико је језичких „катастрофа“ преживело човечанство? На сва ова питања давани су различити одговори, од којих ће поједини извршити значајан утицај на каснији развој европске лингвистичке мисли (уосталом, и данашње концепције које настоје да разреше проблем порекла језика најчешће имају облик теорије о њиховој моногенези).

Никејци о овоме суде на следећи начин:

„Природа ствари, као нешто што је Бог усадио, остаје непроменљива, док су се гласови који служе за означавање тих ствари разделили на толико различитих језика, да их је због мноштва њиховог тешко и побројати. Предочи ли ко мешање језика приликом градње куле у Вавилону као контрааргумент реченом, нека има у виду да се и овде не казује да Бог ствара језике људске, него да је Он учинио да дође до пометње језика, како не би свако, свакога разумео. Наиме, док су сви живели једнако и док се људи још нису били разделили на мноштво различитих народа, сва укупност људи који заједно живљаху говораше истоветним језиком; а након што је, по благовољењу Божијем, цела земља имала постати насељена, након распада заједнице језика, људи се расејаше по разним местима, те сваки народ створи особити карактер израза и гласова, стекавши као свој удео једногласје као становиту везу узајамног јединомислија, тако да, немајући размимоилажења у погледу знања предмета, људи почеше да се разликују по начину њиховог именовања. Јер *камен* или *дрво* не чини се једнима оваквим, а другима онаквим, премда су имена тих ствари у свакоме народу различита; тако да остаје поуздана реч наша да су гласови људски творевине нашега разума. Јер није нам знано из Писма ни то да су у почетку, када је човечанство још само са собом било једногласно, речи биле предате од Бога на некакву поуку људима, нити пак да је, када су се језици оделили по различитим обележјима, Божанствени закон установио на који начин свако мора говорити; него је Бог, зажелевши да људи буду разнојезични, препустио да сви иду природним путем, те да сваки народ образује гласове (= гласовне комплексе) за објашњавање (= озвучавање) имена онако како је њему по вољи“ (Григорије Нисијски 1862: 6, 366–367).

Тврдећи да постоји толики број језика да их је, због мноштва њиховог, тешко и побројати (према савременим лингвистичким проценама, иначе, претпоставља се да у свету функционише око 2.500–3.000 језика, премда је овај број услован, с обзиром на тешкоће везане за диференцирање идиолеката, дијалеката и језика; исп. Кодухов 1979: 285; Шкиљан 1987, 20, 134–137), Григорије Нисијски размимоилази се са другим ауторима у процени броја народа и језика на земљи. На основу симболичког тумачења појединих места из Библије (особито стиха: „Кад Вишњи раздаде наследство народима, кад раздели синове Адамове, поста-

ви међе народима по броју синова Израиљевих“ – 5. Мојс. 32, 8), у теолошкој мисли дошло се до претпоставке, која је постепено постала готово општеприхваћена, да би тај број морао бити чудесан, магичан – 72 (или би се, евентуално, заокружио на 70). Ово тумачење, преко „Хронике“ византијског аутора Георгија Амартола, постаће познато и у Русији и наћи одраза у најстаријем руском летопису – Несторовој „Причи о давним временима“, као и у низу каснијих споменика (Едељштејн 1985: 195). У словенским срединама сматрало се, иначе, да „словенски“ (или, у неким тумачењима, руски) језик улази у број ових 72 језика (Трифунувић 1994: 152); сам пак „словенски“ језик састављен је, са своје стране, од седам језика (Трифунувић 1994: 173). Одступање од овог „утврђеног“ броја налазимо код још неких аутора. Тако, Климент Александријски, допуштајући могућност постојања већег броја језика, износи: „Ефор и многи други историчари тврде да на земљи постоји 75 нација и 75 наречја... Међутим, пре би се као истина могло прихватити то да је број првобитних наречја био 72, као што нам говоре наша свештена Писма, а да су сва друга наречја образована мешањем првобитних наречја, двају или трију или више“ (Климент 1892: 138–139).

У равинској егзегетици античког и средњовековног периода било је прихваћено мишљење да је језик Адамов, дакле општечовечански језик пре градње Вавилонске куле, био онај језик који се сачувао код потомака Еверових и који је назван јеврејским (Едељштејн 1985: 196–197; Трифунувић 1994: 145–146). То је језик на коме је Бог говорио са човеком, језик на коме је настала Библија. Овакво мишљење наћи ћемо у више патристичких споменика. Тако, Јероним Стридонски у писму папи римскоме износи: „За почетак језика и заједничког говора и сваке речи коју изговарамо целокупна старина признаје језик јеврејски, на коме је написан Стари Завет“ (Будагов 1967: 337–338). Ту ће хипотезу прихватити и Исидор Севилски, који је при томе ипак указивао да су јеврејском језику, који, према казивању о градњи вавилонске куле, не би смео бити сличан ниједном другом језику, веома слични језици других народа из тога ареала (Едељштејн 1985: 196). У тумачењу Књиге Постања Јефрем Сиријски тврди да су сви народи, изузев једног, изгубили првобитни језик. „Једино је Евер остао са тим истим језиком, како би и ово (обележје) служило као јасни знак разграничења“ (Едељштејн 1985: 196).

Међутим, из изнетог никако не би могао уследити закључак да су Оци Цркве без икаквих ограда прихватили хипотезу о јеврејском као „прајезику“ рода људскога. Сумњу у њу морала је изазвати већ и сама чињеница да ни свештене књиге нису биле написане само на једном језику, искључиво јеврејском. Григорије Нисијски у вези са овим наводи: „Мојсије, који живљаху много нараштаја после градње куле, користи један од доцнијих језика, приповедајући нам историјски о пореклу света, и приписујући Богу неке речи, излаже их на своме језику, језику на којем је био васпитан и на који је био навикнут. Он не истиче речи Божије придајући им обележје неког по пореклу другачијег и чудног звучања, како би необичношћу и различитошћу имена показао да су то речи Самога Бога, него, користећи обични језик, на истоветан начин излаже и властите, и речи Божије. А неки од оних који су брижљивије проучили Писмо тврде да јеврејски језик чак и није онолико стар као остали језици, него да се, поред других чудеса,

Израиљцима догодило и то чудо да је овај језик изненада био дат народу после (изласка из) Египта... Према томе, ако је јеврејски језик новији од других и ако је настао после свих (њих) након стварања света, ако је Мојсије Јеврејин, те излаже речи Божије на властитом језику, није ли јасно да он не приписује Самоме Богу овакве речи, створене на начин како то људи могу учинити, него да он (Мојсије) овако говори из разлога што оно што је разумео није могуће изразити другачије него гласовима (= гласовним комплексима, језичким знацима) људским» (Григорије Нисијски 1862: 6, 367–368).

Веома су занимљива и оригинална тумачења проблема прајезика што их налазимо код Теодорита, епископа Кирског, који је уживао реноме најученијег међу ауторима који су писали на грчком језику у V столећу. У његовим „Одговорима на питања из Књиге Постања која изазивају недоумицу“ налазимо и овакве карактеристичне одломке:

Питање 61. Који је језик најстарији? – То показују имена. Јер „Адам“, „Каин“, „Авел“, „Ноје“ јесу имена својствена језику сиријскоме. Сиријци имају обичај да црвену земљу називају „адамфа“. Отуда се „Адам“ преводи: „земљани“ или „од праха“, док „Каин“ значи „стицање“, то је и Адам казао... „Авел“ пак, значи „плач“, пошто је он први постао мртав и први је био узрок плача родитељима својим. „Ноје“ значи „упокојење“.

Питање 62. А одакле води порекло језик јеврејски? – ... Неки веле да је језик јеврејски овако назван по Еверу, будући да је он једини задржао првобитни језик, и да су по њему добили име Јевреји. Међутим, ја мислим да су Јевреји своје име добили по томе што је патријарх Аврам из земље Халдејске ступио у Палестину, прешавши реку Еуфрат, пошто се речју „евфра“ на сиријском језику означава дошљак. А да су Јевреји добили име по Еверу, онда не би требало да се само они називају овако, јер многи народи воде порекло од Евера... Али ниједан од ових народа не користи језик јеврејски... Ипак, непотребно је расправљати о овоме, јер учењу о благочестивости неће сметати ни ако прихватимо прво, ни ако усвојимо друго мишљење“ (Теодорит 1905: 52–53).

Иначе, мишљење о највећој архаичности сиријског језика присутно је и у средњовековној преводној и оригиналној српској књижевности. Ђ. Трифуновић наводи карактеристичан дијалог из „Слова о небеси и о земљи“: „*Вайрос*: Којим образом хоштет Бог судити миру? *Ошвети*: Образом и лепотоју прекраснаго Јосифа, а језиком сиријанским хоштет Бог судити миру, поњеже сим јазиком глаголаше Адам и Јева“ (Трифуновић 1994: 146).

Учили смо да се мултилингвизам у светоотачкој мисли прихвата као реалност, без аксиолошких конотација (било са позитивним, било са негативним предзнаком). Мултилингвизам јесте последица греха: јединствени језик био је разбијен у мноштво различитих језика због тога што је приликом градње куле у Вавилону срушен однос људи са Богом, као и њихов међусобни однос. Па ипак, светоотачка мисао никада није тежила повратку уназад, ка некадашњем „праје-

зику“, или наметању неког заједничког језика свим народима, свеједно о ком би се језику радило. Како запажа Атанасиос Папатанасију, Црква „реално прихвата већ постојеће пост-вабилонске језике и покушава да их преобрази у ново рухо Истине. То је оно што се догодило најпре (као супротност Вавилону) на Педесетници, када су људи из различитих народа сваки на свом језику чули Апостоле како проповедају чуда Божија“ (Папатанасију 2001: 71–72). Црква такође не настоји ни да изгради неки властити, ексклузивни, само њој својствени језик којим би се разликовала од света, или пак језик који би обједињавао све хришћане. У „Посланици Диогнету“, ранохришћанској епистоли, насталој средином II столећа, у вези са овим налазимо карактеристично запажање:

„Хришћани се од осталих људи не разликују ни земљом, ни језиком, ни одевањем. Јер, нити живе у својим (посебним) градовима, нити употребљавају неки посебан дијалекат (у говору), нити воде неки посебно означен живот... Они живе у јеврејским и варварским градовима, како је коме пало у део, и у своме одевању и храни и осталом животу следеју месним (локалним) обичајима, али пројављују задивљујуће и заиста чудесно стање живота (и владања) свога... Свака туђина њима је отаџбина, и свака отаџбина туђина“ (Јевтић 1999: 415).

Језичка различитост, и поред универзалности хришћанске проповеди, не само што није реметилачки чинилац у делатности Цркве, него је чак и конститутивни елемент изградње локалних цркава: „То омогућава Помесној Цркви да заиста буде Помесна и истинска Црква. То јој омогућава да се изрази, да створи своје сопствене текстове и изнова пресади Истину у ново поље, у нову културну средину, у одређену цивилизацију, у одређено друштво“ (Папатанасију 2001: 72–73).

Какав је аксиолошки став Отаца Цркве према језичкој разноликости? Да ли се језички системи поимају као равноправни, или се ипак врши њихово рангирање, и ако да, из којих разлога?

У патристичком наслеђу, колико год то парадоксално звучало, налазимо и једну и другу интерпретацију. Хришћанска мисао уводи револуционарну новину у начин вредновања језика у односу на античка схватања. На лингвистичкој карти света за античке мислиоце постојала су само два језика: матерњи, као језик културе и просвећености, и сви остали – варварски, примитивни језици, недостојни њихове пажње. Хришћанство управо универзалношћу своје проповеди изазива корениту промену у ставовима према језицима света. Када се Григорије Назијанзин у својој знаменитој омилији обраћа целој свету речима: „Чујте, народи, племена, језици, људи од свакога рода и свакога узраста“ (Григорије Назијанзин 1889: 1, 68), – то није пуки одраз красноречивости или тек стилска фигура, него истинско прокламовање хришћанске доктрине. У хришћанском наслеђу афирмисало се учење по коме сви језици, и поред њихове формалне различитости и бројности, у бити својој представљају, речено језиком савремене лингвистике, варијанте, односно реализације једне и јединствене инваријанте – једног и јединственог језика рода људског. „Глуп си“, – пише Тертулијан, –

„уколико, негирајући универзалност природе, ово (вредност) будеш приписивао искључиво латинском или јелинском језику, који се сматрају сроднима међу собом. Душа није сишла са неба искључиво Латина и Јелина ради. Сви су народи – један човек, а различито име; једна душа, а различите речи; један дух, а различити звуци (гласови, гласовне реализације); сваки народ поседује властиту језик, али је суштина језика свеопшта“ (Тертулијан 1910: 215). Сви језици су кадри да изразе истину, и сви су језици равноправни у том смислу што сваки од њих на адекватан начин изражава начин мишљења његових носилаца. „Кажи ми, на колико се начина, према различитости народа, озвучава реч којом се именује небо?“ – пише Григорије Нисијски.

„Ми (Јелини) називамо га *οὐρανός*, Јеврејин ће казати: *шамаим*, Римљанин – *caelum*, а другачије ће изговорити Сиријац, Миђанин, Кападокијац, Мауританац, Скит, Трачанин, Египћанин; није лако чак ни побројати различита имена која у свакоме народу постоје за небо и друге ствари. А какво је, реци, природно име њихово, у коме се пројављује величанствена премудрост Божија? Даш ли предност јелинском називу у односу на остале, могуће је да ће ти се успротивити Египћанин, наводећи своје. Даш ли пак предност јеврејском, Сиријац ће навести своју реч, а ни Римљанин им неће препустити првенство; Миђанин такође неће дозволити да се његове речи не нађу на првом месту; и међу другим народима сваки ће првенства сматрати достојним своје“ (Григорије Нисијски 1862: 6, 423–424).

У потенцирању језичке равноправности хришћански мислиоци неретко драстично раскидају са погледима доминантним у античкој епоси, износећи дијаметрално супротна становишта. Тако, Климент Александријски, делећи, по традицији, човечанство на Јелине и варваре, долази до, за своје доба, више него смеле мисли да су: „молитве на језику варварском делотворније него на другим језицима“, при чему у њеном извођењу полази од става да су Јелини на светској позорници заправо само развили и усавршили оно што су претходно као своју тековину створили други народи (Климент 1892: 140). Ипак, као што би се и дало очекивати, срећу се и мишљења која дају изразиту предност језицима на којима је створено богато културно наслеђе античке епохе – грчком и латинском. Како наводи Е. М. Едељштејн, Јероним Стридонски, добар познавалац више језика и преводилац Библије са јеврејског на латински, сматрао је „блиставим, живим, сладосним, кадрим да пружи истинску насладу и говорнику и слушаоцу једино грчки и латински језик“, а безусловно преферирање грчког језика било је својствено и Исидору Севилском (Едељштејн 1895: 179–180). Из преферирања одређених језика морала је, логично, проистећи и дилема: постоји ли међу језицима света неки који би се могао сматрати „чистим“, „светим“, јединим достојним да се на њему врши богослужење? Позната је теорија о светости трију језика – грчког, латинског и јеврејског, која је најмоћнијег опонента нашла у тзв. Кирило-Методијевској идеологији (исп. Мајендорф 1986: 125–126). Међутим, мање су познате хипотезе – а оне су такође присутне у хришћанској

мисли – да су управо ова три језика била оскврњена грехом богоубиства, тако да би Свето Писмо и богослужбени канон требало да буду у употреби на неком потпуно „чистом“, „неоскврњеном“ језику, рецимо, сиријском или коптском (Едељштејн 1985: 181). Ово залагање остаће маргинално управо из практичних разлога, јер се хришћанска Црква није могла одрећи језика који су вековима функционисали у сакралној сфери и на којима је већ постојао опсежан бого-службени корпус.

Теоријски, равноправност језика у њиховој литургијској функцији Црква није доводила у питање: тако, константинопољски патријарх Фотије писао је да су преводи речи Божије на било који језик оправдани, будући да Свето Писмо на свим језицима остаје самим собом, и то своје опредељење потврдио је и активном подршком преводилачкој делатности равноапостолних Кирила и Методија Словенских (Аверинцев 1976: 31).

У пракси, такође, нарочито у првим вековима хришћанства, „оног тренутка када би нашла адекватно развијен језик који је имао писану форму, Црква“, по запажању истакнутог литургичара Б. Бота, „не би оклевала ни часа да га усвоји“ (Вукашиновић 2001: 77). Међутим, нису били ретки (а и данас су присутни) случајеви да се нека Помесна Црква заустави на језику прошлости, на неком дијакхонијском пресеку од кога је савремени језик одељен столећима, нарочито ако га прогласи светим, самим по себи „благодатним“ и „спасоносним“, окарактерисавши колоквијални језик као профани и вулгарни. Овакве тенденције би по правилу, пре или касније, изазивале обично најпре огорчену, а затим креативну, реакцију и одговор Цркве.

Ово нам одлично показује судбина латинског језика, чије позиције, управо због баријере у рецепцији оних којима је на њему била упућена порука Цркве, почињу слабити најпре пред изазовима реформатора (отуда ће се језичка проблематика третирати и на Тридентинском концилу 1545–1563), затим, крајем XVII в., спонтано, под утицајем продора народног појања у појединим срединама (Немачка, Француска), да би постепено, са конституисањем и делатношћу литургијског покрета (а она би се временски могла омеђити од око 1830. до краја шездесетих година XX века, одн. до Другог ватиканског концила), дошло и до комплексног и вишедимензионалног осмишљавања теолошког одговора на изазове о којима је реч (детаљније в. Вукашиновић 2001: 26–104).

У овом раду покушали смо да предочимо круг најрелевантнијих питања опште лингвистике која су нашла одраз у теолошкој, пре свега патристичкој, мисли. Уколико наш прилог подстакне интересовање за бављење овом, у нашој средини, за сада недовољно истраженом проблематиком, сматраћемо да је постигао свој циљ.

Литература:

Аверинцев, С. С. (1976): „Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью“, у: *Из истории культуры Средних веков и Возрождения*, Москва, стр. 24–38.

Бичков, В. В. (2010): *Естествознание Оца Цркве, Апокалипсис, Блажени Августин*, Београд.

Будагов, Р. А. (1967): *Литературные языки и языковые стили*, Москва.

Вукашиновић, В. (2001): *Литературна обнова у XX веку*, Београд – Нови Сад – Вршац.

Григорий Назианзин (1889): *Творения*, ч. 2, Москва.

Григорий Нисийский (1862): *Творения*, ч. 4, Москва.

Григорий Синаит (1992): „Главы о заповедях и догматах, угрозах и обетованиях, еще же о помыслах, страстях и добродетелях, и еще о безмолвии и молитве. Наставление безмолвствующим“, у: *Добротолюбие*, т. 5, Сергиев Посад.

Дорофей (1900): *Душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка*, Сергиев Посад.

Эдельштейн, Е. М. (1985): „Проблемы языка в памятниках патристики“, у: *История лингвистических учений. Средневековая Европа*, Ленинград, стр. 157–207.

Игнатий Брянчанинов (1993): *Творения*, т. 2: *Аскетические опыты*, Москва.

Јевтић, А. (1999): *Дела апостольских ученика*, Врњачка Бања – Требиње.

Кардамакис, М. (1996): *Православна духовност*, Атос.

Климент Александрийский (1892): *Строматы*, Ярославль.

Кодухов, В. И. (1979): *Введение в языкознание*, Москва.

Лепяхин, В. (2002): *Икона и иконичность*, Санкт-Петербург.

Мајендорф, Ј. (1986): „Католичност (саборност) Цркве“, у: *Саборност Цркве*, књ. 1, Београд, стр. 113–130.

Папатанасију, А. (2001): „Језик света / језик Цркве: авантура споразумевања или сукоб“, *Видослов* 25, стр. 67–74.

Тертуллиан (1910): *Творения*, ч. 2, Киев.

Трифунувић, Ђ. (1994): *Свјета српска књижевност. Основе*, Београд.

Феодорит Киррский (1905): *Творения*, ч. 1, Сергиев Посад.

Филин Ф. П. (1979): *Русский язык. Энциклопедия*, Москва.

Škiljan, D. (1987): *Pogled u lingvistiku*, Zagreb.

О патристических источниках некоторых современных лингвистических воззрений

Ксения Кончаревич
ПБФ БГУ

Резюме: Настоящая работа представляет попытку систематизации и критического переосмысления основных постулатов православного богословского, в частности патристического, взгляда на языковой феномен, в первую очередь концепций о генезисе, сущности и функциях языка.

Автор приходит к выводу, что во многих отношениях раннехристианская и патристическая мысль опережает идеи современного языкознания. Так, согласно православному богословию, язык есть дар Божий, основные функции которого – коммуникативная (язык есть средство общения человека с человеком, тогда как в обращении к Богу речевая деятельность по существу является излишней) и познавательная (язык служит средством объективизации и познания окружающего нас мира); данные функции признаются ведущими и лингвистической наукой. Патристика выдвинула и комплексную теорию о моногенезисе языка, в значительной мере повлиявшую на развитие последующей лингвистической мысли. В понимании феномена мультилингвизма Отцы Церкви разделяют те же позиции, что и большинство современных языковедов, признавая все языковые системы равноправными.

Ключевые слова: патристика, общее языкознание, генезис, природа и сущность языка, языковое разнообразие, сакральные языки

ON PATRISTIC ORIGINS OF SOME CONTEMPORARY LINGUISTIC VIEWS

Ksenija Končarević
Faculty of Orthodox Theology of the University of Belgrade

Abstract: This article considers the basic postulates of orthodox theological, primarily patristic view of linguistic phenomenon, the concept of genesis in the first place, then the nature and the essence of language, the views on multilingualism and opinions on particular languages.

Key words: Patristic, general linguistics, genesis, nature and the essence of language, linguistic diversity, religious languages

ТЕХНЕ – ARS – CREATIO

Давор Џалто
Универзитет Фордхам,
Њујорк

Апстракт: У овом раду аутор анализира модерни појам „уметности“ и његову тенезу. Аутор сматра да су три античка, грчка и римска појма – *техне*, *ars*, *creatio* – послужила као традициони елементи у конструкцији модерног, западноевропског схватања „уметности“. Идеју „стваралаштва“ као једну од фундаменталних одлика „уметности“, аутор сагледава из библијске перспективе, указујући на њене теолошке, јудео-хришћанске корене.

Кључне речи: *техне*, *ars*, *creatio*, *artes liberales*, *artes mechanicae*, *уметности*, *лепе уметности*, *естетика*

Под појмом уметности (*art*) се данас најчешће подразумева: 1. вештина, умеће, практична употреба знања, нешто што је човекова (руко-) творевина за разлику од природне; 2. занат, мајсторство, спретност, виртуозност; 3. занимање које захтева одређено знање и способност, грана студија (слободне уметности); 4. стваралачка делатност човека, продукција естетских објеката, имагинација; 5. модерни систем уметности који укључује делатности попут сликарства, вајарства, архитектуре, музике, поезије, књижевности или плеса (у новије време и фотографије, филма, видео-уметности, проширених медија и сл.), лепе уметности.¹ Из претходних одређења произлази да појам „уметност“ у смислу у коме се односи на делатности попут сликарства, вајарства, позоришне уметности и сл. укључује три кључна концепта: 1. умеће, рукотворина, вештина или мајсторство израде или изведбе, као и знање које је заједно са вештином потребно да би се нешто направило; 2. стваралаштво, односно могућност да човек слободно делује у свету продукујући дела материјалне и нематеријалне природе, мисли и сл., којима превазилази природну задатост; 3. систем уметности, заједно са савременим институцијама уметности и уметничким тржиштем.

Како је дошло до тога да тако различите ствари буду обједињене једним појмом? Да би се генеза савременог појма уметности могла разумети неопходно је направити пресек еволуције појма „уметност“ са освртом на кључне историјске моменте који су доприносили његовом диференцирању или пак промени значења.

Речи „уметност“ или „уметник“ су у српском језику изведене из речи „умеће“, односно поседовање знања и вештине да се нешто направи или постигне. Глагол „умети“ (нешто урадити), значи „знати“ шта и како урадити. У западној

¹ Уп. одредницу у: Webster's New Collegiate Dictionary, Springfield: Merriam Co. 1979; Webster's Comprehensive Dictionary of the English Language, Köln: Karl Müller Verlag GmbH 2004; <http://dictionary.reference.com/browse/art> (01. 09. 2008.).

варијанти штокавског дијалекта (хрватском језику) задржао се придев „умјетно“, који дели исти корен са речју „уметност“ („умјетност“), у значењу „вештачко“, произведено људским радом за разлику од природног.² Ово савремено значење речи „уметност“ кореспондира у великој мери са изворним, старо-грчким појмом „τέχνη“ (техне). „Техне“ представља сложен концепт који би се могао превести речима: умеће, вештина, занат, мануелна делатност и сл., али сви покушаји превода на савремени језик и савремено искуство људских делатности имају само релативан карактер уколико се не објасни контекст самог појма, односно позадина његових значења која се појмом изражава. Џозеф Кокелманс (Joseph Kockelmans) указује да појам „техне“ изворно није имао конотацију прављења или продуковања нечега, већ се односио пре свега на знање уопште и на такву врсту знања путем које човек делује међу бићима, односно у природи. Појам је такође, потом, употребљаван за знање које води човека у процесу продуковања (прављења) нечега.³ Бранко Бошњак наводи и друга значења као иманентна појму „техне“: занатска, мануелна делатност; људска делатност путем које човек преобликује природу, због чега „техне“ означава и „човеково присуство у свету“.⁴ „Техне“ је такође нешто што се може научити, па се односи и на ону сферу знања које бисмо данас назвали „науком“, што је значење које ће битно обележити даљу историју концепта „уметности“ пре свега у његовом латинском преводу („ars“).

Делатности попут сликарства или вајарства су такође биле обухваћене појмом „техне“, односно представљале су подгрупу активности/занимања која „техне“ обухвата. Схватање положаја ових *вештина* у односу на друге људске делатности је различито у античкој философској литератури. Код Платона налазимо оштру критику сликарства са становишта истинитости. За њега је продукт сликаревог рада „двоструко удаљен од истине“, односно „сенка сенки“, будући да сликар прави само одраз (копију) материјалних ствари, које су већ саме по себи одраз (слика) идеја као стварности.⁵ Тиме Платон уводи „мимезис“ (подражавање) као суштинску карактеристику сликарства и вајарства, која ће дуго остати доминантан теоријски модел којим је уметност карактерисана и у чему је тражена њена основна одлика.

Аристотел одређује „техне“ као „могућност рационалне производње“ и као „оно што доводи ствари у биће“.⁶ Он такође разликује оне делатности које подра-

2 У том смислу је директну паралелу могуће пронаћи и у другим савременим западноевропским језицима попут енглеског или немачког где појам „уметност“ („art“, „Kunst“) твори и појам „вештачко“, у смислу „не-природног“ и „неприродног“ (извештаченог), („artificial“, односно „künstlich“). Слично је и у италијанском и француском језику („arte/artificiale“, „art/artificiel“).

3 Joseph J. Kockelmans, *Heidegger on Art and Art Works*, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers 1985, 6.

4 Branko Bošnjak, *Techné als Erfahrung der menschlichen Existenz: Aristoteles – Marx – Heidegger*, у: Walter Biemel, Friedrich-Wilhelm v. Herrmann (Hrsg.), *Kunst und Technik: Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1989, 94–96.

5 Платон, *Држава*, 596–599.

6 Аристотел, *Никомахова етика*, VI, 4.

жавају природу (сликарство, вајарство...) и оне које настављају или довршавају дела природе (нпр. занати, израда оруђа и оружја).⁷

Појам „техне“ по правилу не укључује песништво, музику, драму или плес, што су све категорије за које данас сматрамо да сасвим природно припадају „уметности(ма)“, односно да се сасвим оправдано налазе у друштву сликарства, вајарства или архитектуре. Ове категорије најчешће нису довођене у везу са сликарством, вајарством или архитектуром, иако се у античкој литератури и такве паралеле могу пронаћи.⁸ За античке Грке ове делатности нису имале пуно тога заједничког са „уметностима“, пре свега зато што нису подразумевале никакав опредмећен рад или мануелну делатност. Песници и пророци су били надахнути Музама, односно инспирацијом божанског порекла коју су преносили људима.⁹ Божанска надахнутост је код песника изазивала једно екстатично стање које Платон назива „божанским лудилом“.¹⁰ Надахнуће долази, дакле, споља и песник или музичар не владају у потпуности њиме. Самим тим делатност песника је имала много већи углед и престижнији друштвени статус у односу на делатност сликара. Исто важи и за музику чији назив води порекло од „Муза“ које надахњују човека. Предност музике се огледала и у томе што је она за антички али и средњовековни свет била делатност базирана на броју, одређеној правилности и ритму. То схватање је посебно изражено код Питагорејаца, који музику увек сагледавају као израз броја али и као слику читавог космоса. Хармонија свемира налази свој израз у хармонији тонова, а њихов распоред у музичком делу кореспондира са односом небеских тела.¹¹ Позоришни комади или плес су такође имали много више заједничког са друштвеним, обичајним, обредним и верским животом и радњама него са позоришним представама у модерном смислу речи.

Из горе наведеног се јасно могу уочити два основна значења појма „техне“ који ће се, уз бројне варијације, задржати све до модерне употребе концепта „уметности“: 1. човекова материјална продукција, која подразумева вештину и умеће („умешност“), али и мајсторство израде, виртуозитет; и 2. човекова способност да делује у свету на начин да преобликује задато (природно) стање у складу са својим потребама и знањем.

Као што је већ изнето, грчки појам „техне“ се на латински језик преводи појмом „ars“ одакле је ушао у велики број западноевропских језика и у сличним формама се задржао до данас (*art*, *arte*...). Он задржава основни спектар значења који је „техне“ имао у Грчкој, али такође постаје знатно стилизованији

⁷ Аристотел, *Физика*, В, 8, 199а.

⁸ Код Симонидеса, Платона, Аристотела, Хорација, Квинтилијана и других. Код Платона и Аристотела се појам „мимезиса“ поред сликарства и скулптуре такође односи и на поезију, музику, плес (Платон, *Држава*, II, 373; X, 595; Аристотел: *Поетика*, I, 1447а, 1448, 1451; *Реторика*, I, 11, 1371b, *Политика*, VIII 5, 1340а).

⁹ Упоредити: Paul O. Kristeller, *The Modern System of the Arts* (I), у: *Journal of the History of Ideas*, Vol. XII, January 1951, New York City, 500.

¹⁰ Платон, *Фегар*, 245а.

¹¹ К. Е. Гилберт, Х. К. Кун, *Историја естетике*, Београд: Култура 1969. *Πυθαγορείστω*; Paul O. Kristeller, исто, 502.

у односу на њега, у складу са другачијим контекстом римске културе и цивилизације у коме се развија. Управо се на латинском језику формирају и први системи „уметности“ (вештина), којима се тежи свеобухватној категоризацији људских делатности.

Иако већ хеленистички период старе Грчке даје назнаке систематизације појединачних „уметности“ или „вештина“, први јасан систем „слободних вештина“ („*artes liberales*“) формулисан је тек у V веку и срећемо га код Марцијана Капеле (Martianus Capella). По њему слободне вештине обухватају: граматику, реторику, дијалектику, аритметику, геометрију, астрономију и музику.¹² Као што се лако да приметити, визуелне уметности нису имале места у овој подели, будући да се временом појам „уметности“, примењен на делатност сликара и вајара, све више приближавао појму чисте мануелне или занатске делатности, за разлику од „слободних уметности“ које су укључивале делатност духа или интелекта.

Ову шему „слободних уметности“ наслеђује средњи век који је даље развија у смислу груписања поменутих вештина по сродности. Седам слободних вештина (уметности) групишу се у „*Trivium*“ и „*Quadrivium*“. *Trivium* обухвата граматику, реторику и дијалектику, а *quadrivium* аритметику, геометрију, астрономију и музику. Овакав начин организовања слободних уметности указује да је критеријум у случају *triviuma* била реч, односно уметности/вештине које су пре свега базиране на речи, док су се у оквиру *quadriviuma* нашле дисциплине у чијој је основи број. Ова шема је примењивана и у средњовековним школама односно на универзитетима, будући да су то биле дисциплине које су се проучавале и које је образован човек морао познавати.¹³

Насупрот слободним уметностима, које су се односиле на области знања и изучавања, у средњем веку је формулисана и идеја о „механичким уметностима“ (*artes mechanicae*) које су биле пандан слободним. Идеју о механичким уметностима има већ Јован Ериугена (Johannes Scotus Eriugena) у IX веку. Хуго од Св. Виктора (Hugonis de Sancto Victore) крајем једанаестог и почетком дванаестог века прави списак механичких уметности/вештина који укључује: *lanificium* (шивење, умеће кројења и одевања или кројачки занат), *armatura* (уметност која обезбеђује заштиту, оружја и оруђа за рад), *navigatio* (уметност путовања, навигације или, данашњим језиком речено, саобраћаја), *agricultura* (пољопривреда), *venatio* (уметност лова), *medicina* (уметност лечења) и *theatrica* (уметност забаве).¹⁴ Све ове вештине су везане за неку конкретну производњу, услугу или практичну корист. Архитектуру, скулптуру и сликарство Хуго помиње тек као подгрупу *armatura*-е, заједно са другим занатима, што значи да заузимају врло ниско место чак и у оквиру механичких уметности, које и иначе имају подређену позицију у односу на слободне.

¹² Упоредити: Paul O. Kristeller, исто, 505.

¹³ У слободне уметности није укључивана теологија или философија. Оне, а најпре теологија, су имале најузвишенији статус будући да су се бавиле најузвишенијим стварима и водиле најузвишенијем знању. Са друге стране оне нису биле сводиве на област практичног знања, иако су сваком практичном знању могле бити смерница.

¹⁴ Видети у: М. Дивковић, *Латинско-хрватски рјечник*, Загреб: Напријед 1980. 64, 109, 583, 636, 684, 1123.

У другим сличним систематизацијама се међу механичким вештинама помињу и *mercatura* (односно уметност трговине), *venatoria* (или вештина ратовања и лова), *coquinaria* (уметност кувања) и сл.

За разлику од слободних уметности које се изучавају у школама и на универзитетима, механичке вештине се уче у оквиру струковних занатских удружења – гилди или цехова. Након завршене обуке и демонстрације одређене вештине, ученик је могао да постане „мајстор“ односно да се самостално бави својим послом (кројачким, обућарским, столарским, сликарским, вајарским и сл.) без надзора старијег мајстора. За разлику од такве врсте „лиценце“ која је додељивана занатлијама, студенти слободних уметности су били у прилици да добијају академска звања, што није значило само да су обучени у одређеној области, или да поседују знање из појединих дисциплина, већ да имају част појединих академских звања (магистра, доктора) и углед у друштву који је то звање собом носило. Овакво схватање образовања, човекових делатности и њиховог друштвеног статуса се у систему европског континенталног образовања уз делимичне промене задржало до данас.

До сада изложеном историјом појма „уметност“ дат је одговор на питање о пореклу првог значења које се везује за „уметност“ а то је нека опредмеђена делатност која подразумева знање (занат, умеће) и вештину, или мајсторство (савршенство) израде.

Преостало је да се разјасни порекло „креативности“ (стваралаштва) као концепта који данас најчешће везујемо за уметност, као и формирање савременог система уметности и самих уметничких институција.

Замисао о стваралаштву као о оригиналном и аутентичном превођењу ствари из „не-бића“ у „биће“, које, другим речима, чини да се нешто појави (дође у постојеће) што до тада није постојало, у европску цивилизацију долази из Старог Завета. Јеврејска и хришћанска замисао о Богу подразумева Бога као творца свега постојећег. На то указују већ први стихови Светог Писма Старог Завета, у којима се каже „У почетку створи Бог небо и земљу“.¹⁵ Идеја о стварању нечега што пре није постојало је потпуно страна античкој замисли космоса: *космос* (ред) не омогућава изворно стварање у свету (онтолошку слободу у односу на пре-постојећу материју) нити је сам створен. Свет је, у митолошкој свести старих Грка, само *формиран*, тј. уобличен пре-постојећи материјал који проистиче из *Хаоса*, као првобитне (нестворене) реалности. Хаос би се могао дефинисати као материјал (градиво, садржај) без облика (форме). Из хаоса настаје Мајка Земља – Геа, која потом рађа небо Уран, из чије се везе рађају потом титани, киклопи, цинови...¹⁶

Замишљу о Божијем стваралачком чину (латински *creatio ex nihilo*, дословно *стварање из ничега*¹⁷) Стари Завет указује заправо на суштинску, онтолошку разлику између Бога и света, чиме акт стварања света није ничим условљен

¹⁵ Пост. 1, 1.

¹⁶ Уп. Драгослав Срејовић, Александрина–Цермановић Кузмановић, исто, 92, 93.

¹⁷ „Стварање ни из чега“ као појам којим се карактерише Божије стварање света, експлицитно се помиње у Библији, у другој књизи Макавеја: „...погледај небо и земљу и све што је на њима, и знај да је све то Бог створио ни из чега“ (2 Мак. 7, 28).

већ је слободан, изворан (оригиналан) и јединствен. Будући да је Стари Завет у оригиналу записан на јеврејском језику, горе наведени стих о стварању неба и земље, које се одиграло у почетку светске историје, гласи (са десна на лево): *בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ*. Глагол *бара* (ברא) означава Божије стварање које је, будући из *ничеја*, радикално друкчије од свега другог што можемо назвати стваралачком (креативном) активношћу. Ова јеврејска замисао је била тешко преводива на грчки, управо због карактера старо-грчког поимања света о коме је укратко било речи. Горњи цитат у тзв. *Сейшуйиниши* (преводу Старог Завета на грчки, тзв. *преводу седамдесеторице*) гласи: *ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν*. Глагол *poiein* (ποιεῖν) се у овом контексту користи како би се њиме означио акт Божијег стварања. Сам глагол се може превести и као: делати, радити, чинити. Именица „стварање“ се означава појмом *poiesis* (ποίησις) која такође значи: чињење, творење, прављење, зготовљавање, или дело.¹⁸ Овај појам у оригиналној употреби никада не имплицира апсолутно стварање већ пре творење на основу нечега већ постојећег. У класичном периоду овим појмом се назива и песништво (поезија) која настаје божанским надахнућем, којим Музе инспиришу песника, говорника или писца. У том смислу *poiesis* и ту не означава апсолутно стварање (*ex nihilo*) већ пре стварање на основу већ постојећих предмета путем нарочитог надахнућа.¹⁹ Употребом овог појма, и поред његове ограничене могућности да у потпуности пренесе замисао стварања, ипак се чини покушај да се акт Божијег стварања разликује од материјалног продукта људске делатности на кога се појам *шехне* односи.

На латински језик исти цитат је преведен речима: *IN PRINCIPIO CREAVIT DEUS CAELUM ET TERRAM*. Тиме је појам „creatio“ уведен како би се њиме означило аутентично стварање *ex nihilo* (из ничега), и поред тога што је сама употреба овог појма у античко време била слична појму *poiesis*. Употреба појма „creatio“ у смислу јединственог и апсолутног стварања нечега што није постојало везана је за хришћанску епоху и за тежњу да се овим појмом опише акт Божијег стварања света. Преко латинског језика, појам „стварања“ или „креације“ улази у модерне европске језике означавајући стварање уопште, било да се користи с обзиром на чин Божијег или људског стварања (прим. *creation, Kreativität*).

Карактерисање стваралачког чина појмом *poiesis* (на грчком), довело је заправо до везивања „поетичке“ (песничке и књижевне) делатности са чином стварања, па самим тим и до удаљавања те делатности од онога што се означава појмом *шехне*. Будући да Бог ствара речју²⁰ а не било каквим механичким или мануелним обликовањем твари, делатности које су повезане са речју (поезија, литература, философија) биле су у средњем веку много цењеније и ближе појму стварања него визуелне уметности које су подразумевале мануелни рад. Преко замисли о Божијем стварању, појам стваралаштва се полагао почиње примењивати и на човекову делатност. По хришћанском схватању, човек је одраз, сли-

18 Н. Мајнарић, О. Горски, *Грчко-хрватски рјечник*, Загреб: Школска књига, 1960, 455.

19 *Poiesis* је као појам коришћен и у значењу посињења. Усвајајући сина стари Грк не „ствара“ сина, већ чини од конкретног (већ постојећег) људског бића *свој сина* иако он то биолошки није.

20 Уп. Пост. 1, 3–26.

ка (икона) Бога, што значи да је сличан Богу по одређеним способностима. Ова сличност се огледа пре свега у човековој слободи али и у могућности слободне стваралачке делатности. Међутим тек у модерној епоси појам стварања (креације) бива инкорпориран у појам уметности као људског стваралаштва *par excellence*.

Идеју да уметници стварају нешто што је радикално другачије од осталих врста човекове делатности имамо већ у Ренесанси. Леонардо (Leonardo da Vinci), бранећи позицију сликарства и његову улогу у друштву, у Трактату о сликарству каже да је слика оно што остаје јединствено и непоновљиво и према томе заслужује посебну пажњу и има нарочиту вредност. Ту се већ назире зачетак мишљења по коме је уметност „оригинална“ творевина (тј. нешто изведено из корена, или нешто коренито ново, што је еквивалентно и појму стваралаштва), односно нека врста стваралачке активности, која ће постати основна одлика уметности преко појмова „имагинације“ или „фантазије“ као нечега што карактерише уметнички рад, односно преко појма «генија» као нарочите способности уметника која их разликује од других људских бића.

Трећи појам за који је речено да чини конститутивни део савременог значења речи „уметност“ јесте *модерни систем уметности*, заједно са савременим *институцијама уметности*.

Период ренесансе доноси одређене новине када је у питању схватање сликарства и вајарства, које ће касније довести до темељне трансформације овог појма, као и до стварања друштвених оквира у којима ће нове „уметности“ добити истакнуто место. Стари систем *слободних уметности* и даље опстаје, с тим што *trivium* прераста у „*Studia humanitatis*“ која се изучава на универзитетима. *Studia humanitatis* искључује логику али уводи историју, грчки језик, моралну философију и поезију.²¹ Међутим, све више се на сликарство, скулптуру и архитектуру почиње гледати као на делатности које су повезане са науком и литературом. Сами уметници на свој рад не гледају више као на искључиво занатску већ као духовну и интелектуалну делатност. Они више нису пукe занатлије већ „универзални људи“ односно свестрано образовани појединци који врло често комбинују свој сликарски, вајарски или архитектонски рад са песничком, научном или философском делатношћу. Алберти није само архитекта већ и математичар и философ, Микеланђело је скулптор, сликар песник... Најупечатљивији је, у том смислу, Леонардо да Винчи који у свом *Трактату о сликарству* (*Trattato della Pittura*) покушава да сликарство идентификује са науком. Он образлаже које су све врсте знања неопходне сликару у његовом раду, и сам показује интересовање за различите области *слободних уметности*, попут геометрије, анатомије, изучавања природе, музике, литературе... Овакви и слични покушаји имали су за циљ да подигну углед сликарском и вајарском послу, тиме што ће показати сличност коју *визуелне уметности* имају са *слободним*. Имајући у виду да су слободне уметности пре свега «науке» односно различите врсте интелектуалне делатности, једини начин да се то учини био је да се покаже како је рад уметника заправо научни и интелектуални рад, насупрот занатима где је реч о доминантно мануелном послу. Такође, све је више покушаја да се успостави

²¹ Paul O. Kristeller, исто, 513.

паралела између визуелних уметности и поезије, што је такође пут за превазилажење нивоа занатског и укључивање визуелних уметности у сферу интелектуалног и духовног.

Ова тенденција кулминира у XVI веку када се по први пут појављује идеја да сликарство, вајарство и архитектуру треба јасно одвојити од заната. Ђорђо Вазари (Giorgio Vasari) уводи појам „*Arti del disegno*“ којим обухвата визуелне (ликовне) уметности, и који је вероватно послужио као основа за каснији појам „лепих уметности“.²² Дефинитивну потврду измењеног гледања на уметности представља, у институционалном смислу, оснивање уметничке академије „*Accademia del Disegno*“ у Фиренци 1563. Значај оснивања ове академије за промену у схватању сликарства, вајарства и архитектуре, као и у схватању самог појма „уметност“, тешко да може бити преувеличан. Овом академијом образовање будућих сликара, вајара и архитеката премештено је из надлежности занатских удружења (гилди, цехова) у сферу високог образовања, што аутоматски значи подизање угледа ових делатности и самих уметника. Вазари доприноси измени става у погледу визуелних уметности и уметника и својим чувеним делом *Животи и славних сликара, вајара и архитеката* (*Le Vite dei più eccellenti Architetti, Pittori et Scultori*), које представља прве исцрпне биографске забелешке о (ликовним) уметницима од античког времена. У Вазаријевим очима, уметници ренесансе јесу вредни дивљења а њихов рад вредан чувања и проучавања, што је поштовање које је пре придавано изузетним јавним, политичким и црквеним личностима.

Током седамнаестог века културно и уметничко вођство од Италије преузима Француска. На тлу Француске се по први пут јасно формира идеја да до тада различите делатности попут визуелних уметности, музике или поезије могу сачињавати јединствену групу „уметности“, названу „лепе уметности“ (*Beaux Arts*). Већ крајем седамнаестог века код Пероа (Charles Perrault) срећемо одређење осам „лепих уметности“ насупрот „слободним уметностима“: елоквенција, поезија, музика, архитектура, сликарство, скулптура, оптика и механика.²³ Овако замишљене „уметности“ представљају заправо комбинацију онога што данас називамо „науком“ са „уметностима“ и то по критеријуму врсте знања која је за реализацију појединих уметности неопходна, односно сличности појединих „уметности“ (оптика и све визуелне уметности, механика и архитектура, елоквенција и поезија). У осамнаестом веку се већ чини покушај да се „лепе уметности“ групишу на основу старог начела мимезиса, тј. опонашања лепоте у природи. Тако имамо груписање музике, поезије, сликарства, скулптуре, чему се додају још и елоквенција, архитектура и позориште.

До формирања оваквог схватања уметности и истицања њеног значаја, те потребе да се културан човек интересује за уметност, долази преко интересовања за лепо, чулно и пријатно које је општа карактеристика овог времена. Тежња ка „лепом“ је усмерена како према природи тако и према човековим творевинама

²² Видети: Paul O. Kristeller, исто, 514.

²³ Charles Perrault, *Parallèle des Anciens et des Modernes*, цитирано у: Paul O. Kristeller, исто, 526.

и према самом човеку и његовом понашању. Због тога се појављују по први пут наменски уређени јавни простори – паркови, са јединим задатком да човек у њима може да ужива, односно да лепо проводи слободно време. Такође се развија бонтон, односно правила лепог понашања. Инсистира се на манирима као нечему што чини човека. У склопу тога, уметност, од које се очекује да приказује лепоту и да сама буде лепа, постаје сфера живог занимања.

Абе Бато (Abbé Batteux) износи прву доследну систематизацију „лепих уметности“ у свом раду *Les beaux arts réduits à un même principe* (*Леђе уметностѝи сведене на јединствѝен ѝринциѝ*) из 1746. године. Он јасно раздваја „лепе“ од механичких уметности на основу „задовољства“ које „лепе“ уметности пружају као свој циљ (музика, поезија, сликарство, скулптура и плес), насупрот механичким које имају утилитарни карактер. У групу уметности које комбинују задовољство и корисност спадају: елоквенција и архитектура.²⁴ Све „лепе“ уметности, у Батоовом виђењу, настоје да подражавају лепо у природи. Француски енциклопедисти преузимају појам „лепих“ уметности у Батоовом одређењу, чиме ова систематизација постаје опште место систематизације уметничких делатности.

У склопу интересовања за „лепо“, у XVIII веку се јавља и интересовање за сферу чулног као таквог. Уметност се, отуда, не перципира само као нешто што треба да изрази лепо, већ и као нешто што је у основи базирано на чулним (визуелним, тактилним, звучним) сензацијама. Тако се у XVIII веку не установљава само „модеран систем уметности“ већ и нове дисциплине или „науке“ које су посвећене изучавању сфера чулног, лепог или уметничког. Александер Баумгартен (Alexander Gottlieb Baumgarten) се најчешће наводи као оснивач „естетике“ као философске дисциплине. Он дефинише „естетику“ као „теорију о чулном сазнању“, насупрот логици која представља теорију о интелектуалном сазнању.²⁵ Већ се код Баумгартена види тежња да се *естетика* не примењује само на чула и чулност у начелу, већ да се веже за уметност и уметнички лепо, те да се понуди и теорија која ће обухватати све уметности.²⁶ Естетика врло брзо постаје дисциплина која се бави „лепим у уметности“ (код Хегела), односно уметношћу и њеним проблемима у начелу у каснијој естетици.

Поред естетике, у XVIII веку долази до формирања и историје уметности као засебне дисциплине. Утемељење историје уметности се везује за Јоахима Винкелмана (Johann Joachim Winkelmann) и његово дело *Geschichte der Kunst des Alterthums* (*Истѝорија уметностѝи стѝарѝи свѝта*) које се појавило 1764. Предмет нове дисциплине постаје генеза уметничких стилова и појава, али такође и контекст у коме се одређена уметност развија. „Лепо“ је и за Винкелмана основно својство уметности. XVIII век доноси и категоризације унутар самих „лепих“ уметности, па се тако код Лесинга (Gotthold Ephraim Lessing) у делу *Laokoon oder über die Grenzen der Malerei und Poesie* (*Лаокон, или о ѝраницама сликарстѝва и ѝпоезије*) из 1766., могу видети поделе уметности по критеријуму

24 Уп. Paul O. Kristeller, *The Modern System of the Arts: A Study in the History of Aesthetics* (II), у: *Journal of the History of Ideas*, XIII, January 1952, 21.

25 Уп. Paul O. Kristeller, исто, 34.

26 Paul O. Kristeller, исто.

времена, односно простора у коме се перципирају, као и упућивање на појам „ликовних“ уметности (*Bildende Künste*).

У осамнаестом веку такође долази и до формирања институција које су намењене искључиво уметности, уживању у уметничким делима и њиховом проучавању, без којих је културан и цивилизован живот данас незамислив, а које у том облику пре нису постојале. Тако се на основама које пружају XVI и XVII век формирају модерни музеји и галерије са задатком да прикупљају, чувају и излажу уметничка дела (визуелних или ликовних уметности); подижу се зграде позоришта и опера, паралелно са проширивањем њихових жанрова, и сл.²⁷ Такође се појављују и специјализоване издавачке куће, концертне дворане, занимања која се баве уметношћу а немају производно-уметнички карактер (критичари, колекционари), као и правна регулатива која се односи на ауторска права. Све је то, наравно, укључивало и развој уметничке публике која постаје саставни чинилац „модерног система уметности“.

²⁷ Уп. Лари Шинер, *Откривање уметности*, Нови Сад: Адреса 2007, 101–178.

Литература:

- Bošnjak, Branko: „Techne als Erfahrung der menschlichen Existenz: Aristoteles – Marx – Heidegger“, у: Walter Biemel, Friedrich–Wilhelm v. Herrmann (Hrsg.), *Kunst und Technik: Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.
- Džalto, Davor: „Techne vs. Creatio: An Inner Conflict of Art“, у: *Analecta Husserliana*, New York: Springer, 2010, 199–212.
- Kockelmans, Joseph J.: *Heidegger on Art and Art Works*, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1985.
- Kristeller, Paul O.: „The Modern System of the Arts: A Study in the History of Aesthetics (I)“, у: *Journal of the History of Ideas*, Vol. XII, January 1951, 496–527.
- Kristeller, Paul O.: „The Modern System of the Arts: A Study in the History of Aesthetics (II)“, у: *Journal of the History of Ideas*, XIII, January 1952, 17–46.
- Шинер, Лари: *Откривање уметности*, Нови Сад: Адреса, 2007.

TECHNE – ARS – CREATIO

Davor Džalto

Fordham University, New York

Abstract: *In this study the author discusses our modern, western concept of “art” and its genesis. The discussion shows how *technē*, *ars* and *creatio*, as ancient Greek and Roman concepts, were used in the eighteenth century to construct the idea of “art” which we still use today. The author also analyzes the idea of “creativity,” as one of the most important features of “art,” from a Biblical perspective, pointing to its theological and Judeo-Christian roots.*

Key words: *technē, ars, creatio, artes liberales, artes mechanicae, art, fine arts, aesthetics*

УЧВРШЋЕЊЕ ЦИСТЕРЦИТСКОГ РЕДА – СВ. БЕРНАР ИЗ КЛЕРВОА

Мирослав М. Поповић
Филозофски факултет
Универзитета у Београду

Апстракт: Чланак представља покушај да се представи личности Бернара из Клервоа, која је допринела узлећу цистерцијтског реда, обликовала црквени живот и историју Западне Европе прве половине дванаестог века. Дат је биографски пресек живота и делатности, као и преглед учења Св. Бернара и развоја цистерцијтског реда за време његовог живота.

Кључне речи: Св. Бернар, Клерво, Сићо, цистерцијти, Абелар, Дрући кршашки рат, иаиство

Бернар из Клервоа рођен је 1090. у Фонтену (Fountanaïs), близу Дижона у Француској, умро је у Клервоу, 21. августа 1153. Био је доминантна фигура Римокатоличке цркве, одушевљени верник, прави фанатик, без икаквих сумњи у исправност сопствених погледа и уверења, и није избегавао сукоб са онима који се са њим нису слагали. Водио је жестоке битке са научником и теологом Абеларом, монахом и државником Сугеријем, опатом Манастира Сен Дени и целокупним клинијевским редом. Показивао је и знаке трпељивости и смисла за практично, а најзначајнија је била његова особина да поведе и надахне; проповеди и утицај који је остваривао довели су до невероватно брзог ширења цистерцитског реда.¹

Његови родитељи били су Тесцелин, господар Фонтена и Алет од Монбарда (Montbard). Обоје су били представници највишег бургундијског племства. Посебна пажња посвећена је образовању Бернара (био је треће од седморо деце, од којих су шесторо били синови), јер му је, док се још није родио, проречена изванредна судбина. Кад је имао девет година, послат је у познату школу у Шатилону на Сени (Chatillon-sur-Seine). Имао је велико интересовање за књижевност и посветио се неко време поезији. Његов успех у учењу изазивао је дивљење његових учитеља, а његов раст у врлини није био ништа мање цењен. Бернарова велика жеља била је да напредује у књижевности да би почео студије Светог Писма. Био је посебно посвећен Девици Марији. Имао је једва дванаест година када му је мајка умрла. Током младости није избегао да окуси искушења, али

¹ С. Пенинтер, *Историја средњег века (284–1500)*, Београд, 2007, 166–167.

је његова врлина тријумфовала и од тада је размишљао да се повуче из света и живи у самоћи и молитви.²

Опат Роберт из Молема (умро 1111. г.), основао је 1098. са двадесеторицом другова у Ситоу строг бенедиктински манастир. Тако је настао ред цистерцита. Његови наследници, опати Алберик (1099–1109. г.) и Стефан Хардинг (1109–1133.) саставили су правила (*Charta caritatis* – *Повеља милосрђа*). У њима је истакнуто сиромаштво, усамљеничка молитва и сталан, напоран ручни рад. Одбацили су традиционални феудални поредак на манастирском подручју, јер су осетили да он доводи у опасност од богатства које је са тим обично повезано.³

Цистерцити су тежили да монашка правила ослободе допуна које су начињене од каролиншког периода и да живе према слову Бенедиктовог *Правила*.⁴ Многе цистерцитске акције биле су отворена или прећутна критика клинијевског начина живота. Сваки цистерцитски манастир имао је сопственог опата кога су бирали монаси. Цистерцити су вратили једногодишњи период искушења; одбацили бенедиктинску (и клинијевску) праксу узимања деце и ценили избор у верском животу. Установљен је редован поступак оснивања нових манастира; послали би опата и 12 монаха на ново место које је пажљиво бирано. Враћена је сразмера између молитви и рада, цистерцитски монаси су следили прилагођенији распоред молитви који је прописивало Бенедиктово *Правило*. Обављали су физичке послове како би се издржавали сопственим радом. Цистерцитско давање првенства усамљености учинило их је важним чиниоцима насељавања унутрашњости Европе. Вратили су се Бенедиктовом *Правилу* и у спровођењу свакодневног живота, протумаченог у складу са савременим идеалом апостолског сиромаштва.

У Европи 12. века многи су побожни и духовно осетљиви лаици и свештеници говорили како су позвани да живе *vita apostolica* (апостолски живот).⁵ Овај образац живота који подражава животе Исуса и апостола био је снажан модел који је привукао приврженике. Његови главни елементи били су одрицање од личног богатства, дељење са браћом, живот у заједници и проповедање личног спасења. Апостолски живот се може свести на две речи: сиромаштво и проповедање. Модел лутајућих апостолских проповедника који уопште немају новца био је снажан у друштву развијеног средњег века.

Много људи је осетило привлачност апостолског живота, али већина није могла да га прихвати. Давали су новац и помагали онима који су га прихватили. Нове идеје Јеванђеља дирнуле су у само срце рада свештеника и многи су се опирали позиву на сиромаштво или нису могли да проповедају због недостатка образовања.

Следећи апостолски идеал, цистерцити су се облачили у грубе одоре, оскудно се хранили, градили цркве без украса, обављали литургију у скромним одеждама. Тежили су да сведу на најмању меру додире са лаицима. Били су пио-

2 M. Gildas, *St. Bernar of Clairvaux, The Catholic Encyclopedia*, Vol. 2, New York, 1907, <http://www.newadvent.org/cathen/02498.htm>.

3 A. Franzen, *Pregled povijesti Crkve*, Zagreb, 1988, 161–162.

4 Ц. Х. Линч, *Историја средњовековне Цркве*, Београд, 1998, 259.

5 *Истио*, 249.

нири у стварању ефикасног међународног верског реда, јер је клинијевски на свом врхунцу у позном 11. веку био прилично неразвијен. Цистерцитски ред је начинио писани устав *Повеља милосрђа* (*Charta caritatis*) која је одржавала једнообразност у литургији и дисциплини и спречавала одступање од строгих норми. Свака цистерцитска кућа била је потпун манастир, а појединачни манастири су уједињени у пажљиво структурисан ред.⁶

Стефан је управо наследио Алберика као трећи опат Ситоа 1113. г., када је Бернар са тридесет младих племића Бургундије тражио пријем у ред. Три године касније Стефан је послао младог Бернара, на челу групе монаха, да напусте Сито и оснују нову кућу у Долини Огорчења у дијецези Лангреа (Langres). Бернар је Манастир назвао Клерво 25. јуна 1115. и име Бернара је од тада постало нераздвајно од Клервоа. Бернара је благословио Виљем од Шампоа, који је у њему видео предодређеног човека, *servum Dei*. Родило се велико пријатељство између опата и бискупа, који је био професор у Нотр Даму у Паризу и оснивач Манастира Св. Виктор.

Почеци Клервоа били су веома тешки. Режим је био тако строг, да је Бернарово здравље због њега ослабило, и само утицај пријатеља Виљема од Шампоа и ауторитет Генералне скупштине су могли да ублаже његову оштрину. Манастир је брзо напредовао. Ученици су навирали у великом броју, жељни да се ставе под управу Бернара. Његов отац Тесцелин и браћа ушли су у Клерво као монаси, а сестра Хумбелина је уз сагласност мужа примила ризу у бенедиктинском манастиру. Клерво је постао сувише мали за монахе који су тамо хрили и било је неопходно оснивање нових кућа. Године 1118. основан је Манастир Три извора, 1119. Фонтенеј и Фоињи 1121.⁷

Доносимо одломак из описа Манастира Клервоа Виљема из Сен-Тјерија⁸, око 1143. године:

„На први поглед кад сте ушли у Клерво, спустивши се са брда, могли сте да видите да је био Храм Божији; и мирна, тиха долина, наговештавала је, у скромној једноставности његових зграда, искрену понизност Христових сиромаша. Штавише, у овој долини пуној људи, где никоме није било дозвољено да буде докон, где су сви били заузети својим додељеним задацима, владала је тишина дубока попут ноћне. Звуци рада или певања браће у служби хора, били су једини изузеци. Поредак ове

⁶ Исто, 263.

⁷ M. Gildas, *St. Bernar of Clairvaux, The Catholic Encyclopedia*, Vol. 2, New York, 1907, <http://www.newadvent.org/cathen/02498.htm>.

⁸ Виљем из Сен-Тјерија (око 1080–1148), родом из Литиха, био је пријатељ Бернара из Клервоа, прво бенедиктинац, па цистерцит. Написао је *Посланицу са Божије брда* (*Злаштна посланица*), *О посматрању Бога* (*De contemplando Deo*), *Две књиге о природи тела и душе* (*Libri duo de natura corporis et animae*), *О природи и госпојанству Божанске љубави* (*De natura et dignitate divini amoris*). Виљем је сматрао да је осећање љубави према Богу сам Бог унео у људска срца. Бог је утиснуо у мисао тајни отисак. Ако га се присећамо, окрећемо се Богу. У својој мистици Виљем се ослањао на Августина и Бернара из Клервоа, а у размишљањима о души, на Платона, Августина и арапске мислиоце, Б. Телебаковић, *Средњовековна филозофија*, Београд, 2006, 84.

тишине и извештај који је ишао за њом уливали су такво дубоко поштовање чак и код световњака да су зазирали да га прекрше – не само доконим или поквареним разговором, већ и пристојним примедбама. Такође, усамљеност места – између густих шума у уској клисури суседних брда – на одређени начин подсећали су на пећину нашег оца Св. Бенедикта, тако да, док су тежили да подражавају његов живот, такође су били слични њему у месту становања и самоћи...⁹

Исти аутор даје опис живота Св. Бернара са почетка његове каријере:

„Освежен својим обавезама те врсте (мисли се на физички рад, примедба М.П.), континуирано се молио, читао је или је медитирао. Уколико би се сама указала прилика за молитву у самоћи, он би је искористио; али у сваком случају, био сам или са сапутницима, сачувао је самоћу у свом срцу и тако свуда био сам. Радо је читао Свето Писмо и увек са вером и промишљеношћу, говорећи да му никада није било тако јасно као када је сам читао текст и много је спремније исказивао своју способност да распозна његову истину и божанску врлину у самом извору него у коментарима који су потицали из њега. Ипак, скромно је читао светитеље и правоверне коментаторе и није имао претензије да конкурише њиховом знању; али потчињавајући своје, њиховом и трагајући за њим верно до његових извора, често је пио на врелу са ког су они црпели. Због тога, пун духа који је божански инспирисао читаво Свето Писмо, до данашњег дана служи Богу, као што Апостол говори, са тако великим поуздањем и таквом способношћу да подучава, преобрађује и покорава. И када проповеда реч Божију, он предаје тако јасно и прихватљиво то што узима из Писма да убаци у свој дискурс, и има такву моћ да покреће људе, да се сви, и они мудри у стварима света и они који поседују духовно знање, диве елоквенцији речи који излазе са његових усана“.¹⁰

Године 1119. Бернар је био присутан на првој генералној скупштини реда коју је сазвао Стефан од Ситоа. Мада још није имао ни тридесет година, Бернара су слушали са највећом пажњом и поштовањем, нарочито када је износио своје мисли о обнови првобитног духа правилности и усрдности у свим монашким редовима. Управо ова генерална скупштина дала је дефинитивни облик конституцијама реда и правилима *Повеље милосрђа* коју је папа Каликст II потврдио 23. децембра 1119. године. Бернар је 1120. саставио своје прво дело *De Gradibus Superbiae et Humilitatis* (*О степенима охолости и њонизности*) и своје омилије које је назвао *De Laudibus Mariae* (*О хвалама Марију*).

⁹ William of St. Thierry, *A description of Clairvaux*, c. 1143, Medieval Sourcebook, <http://www.fordham.edu/halsall/sbook.html>

¹⁰ William of St. Thierry, *Life of St. Bernard*, c. 1140, Medieval Sourcebook.

Монаси Клинија нису са одушевљењем гледали како монаси Ситоа заузимају прво место међу монашким редовима. Циљ Клинија био је да прикаже како су правила новог реда неспроводљива у дело. Бернар се бранио издавањем *Айолоџије* која је подељена на два дела. У првом доказује да је невин поводом погрда против Клинија, које су му приписиване, а у другом износи разлоге за своје нападе против злоупотреба. Исказао је дубоко поштовање за бенедиктинце Клинија, за које је изјавио да их воли једнако као и друге монашке редове. Петар Венерабилис, опат Клинија, у одговору је уверавао опата Клервоа о свом великом дивљењу и искреном пријатељству. У међувремену Клини је успоставио реформу и сам Сугерије, опат Сен Денија, преобратио се апологијом Бернара. Бернаров завет се проширио на бискупе, свештенство и вернике. Тада је написао дела *De Officiis Episcoporum* (*О служби епископа*) и *Милости и слободна воља*.

Године 1128. Бернар је присуствовао Концилу у Троју (Troyes), који је сазвао папа Хонорије II, а председавао кардинал Матеј, бискуп Албана. Сврха Концила била је да се реше одређене размирице бискупа Париза и да се регулишу друге ствари везане за Цркву у Француској. Бискупи су Бернара именovali за секретара Концила и дали му за задатак да сачини нацрт синодалних статута. После Концила бискуп Вердена је опозван. Подигла су се неправедна пребацивања против Бернара и денунциран је чак у Риму, као монах који се умешао у ствари које га се нису тикале. Кардинал Хармерик му је упутио, у име папе, оштро протестно писмо, а Бернар је одговорио да је присуствовао Концилу, јер је био на силу увучен у то. Бернарово писмо оставило је велики утисак на кардинала и оправдало га у кардиналовим, и у очима Свете Столице. На овом Концилу Бернар је нашао главне црте *Правила вишезова Темплара*, који су ускоро постали идеал француског племства. Бернар га хвали у својим *De Laudibus Novae Militiae* (*О похвалама новој војсци*).

Утицај опата Клервоа се ускоро осетио у провинцијским пословима. Бранио је права Цркве против угрожавања од стране краљева и кнежева. После смрти Хонорија II, 14. фебруара 1130. г., избила је шизма у Западној Цркви избором двојице папа, Иноћентија II и Анаклета II. Иноћентије II, протеран из Рима од стране Анаклета, нашао је уточиште у Француској. Краљ Луј VI (1108–1137. г.) сазвао је државни Сабор француских бискупа и Бернар, који се ту нашао уз пристанак бискупа, изабран је да пресуди између супротстављених папа. Одлучио је у корист Иноћентија II, узроковао да буде признат од свих великих католичких сила, отишао са њим у Италију, смирио невоље које су владале у земљи, помирио Пизу са Ђеновом, и Милано са папом и Лотарем од Суплинбурга (1125–1137. г.), краљем Немачке и царем светог Римског царства. Папа се вратио у Француску, посетио опатију Сен Дени и затим Клерво, где је његов пријем био једноставног и чисто верског карактера. Исте године Бернар је поново био на Концилу у Ремсу на страни Иноћентија II.

Године 1132. Бернар је пратио папу Иноћентија II у Италију и у Клинију. Папа је укинуо дажбине које је Клерво плаћао овој прославленој опатији, што је изазвало сукоб цистерцитских и клинијевских монаха који је трајао двадесет година. Папа је у мају, подржан Лотаревим трупима, ушао у Рим, али сувише слаб, морао је да се повуче и тражи уточиште у Пизи, септембра 1133. године.

Бернар се вратио у Француску и наставио рад на ширењу мира које је започео 1130. г. Крајем 1134. ишао је на друго путовање у Аквитанију, где је Виљем Х поново пао у шизму, и решио проблем који је настао. После посете и решавања ситуације у Милану, Бернар се коначно вратио у Клерво, где се посветио писању дела због којих је добио титулу „доктор Цркве“. У то време написао је своје проповеди о *Песми над ђесмама*. Године 1137, по наређењу папе, послат је да оконча сукоб између Лотара и Рожера II Сицилијског (1103–1153). На конференцији у Палерму Бернар је убедио Рожера у права Иноћентија II и ућуткао Петра из Пизе, који је подржао Анаклета. Анаклет је умро од туге и разочарења 1138. г., а са њим и шизма. Вративши се у Клерво, Бернар је послао групе монаха из пренасељених манастира у Немачку, Шведску, Енглеску, Ирску, Португалију, Швајцарску и Италију. Године 1139. учествовао је на Другом латеранском Концилу, на којем су осуђени преостали елементи шизме. У исто време Бернара је посетио Св. Малахија, митрополит Цркве у Ирској и између њих се родило блиско пријатељство. Године 1140. Бернар је учествовао у обрачуну са Абеларом, једним од најученијих и најелоквентнијих људи тога времена, филозофом и теологом.¹¹

Иноћентије II умро је 1143 г., а његова два наследника, Селестин II и Луције владали су само кратко време и тада је папа постао један од Бернаревих ученика, Бернар из Пизе, који од тада познат као Евгеније III. Бернар му је послао, на његов лични захтев, разна упутства која чине *Књигу о разматрањима* (*De Consideratione*). Преовлађујућа идеја књиге је да реформа Цркве мора да почне светошћу њеног вођства. Световне ствари су само помоћне; главне су побожност, медитација или разматрање, који морају да претходе акцији. Књига садржи најлепше странице о папству и папе су је увек високо ценили.

Узнемирујуће вести су стизале са Истока; Едеса је пала у руке Турака, а Јерусалиму и Антиохији је претила слична катастрофа. Папа је одредио Бернара да проповеда нови крсташки рат и одобрио исте привилегије за њега као и Урбан II за први. Сазван је парламент у Везлију у Бургундији 1146. г. и Бернар је проповедао пред скупом. Краљ Луј VII, краљица Елеанор и присутно племство прострли су се пред ноге опата Клервоа да приме крст. Бернар је затим прешао у Немачку и скоро на сваком кораку допринео успеху своје мисије проповедања крсташког рата. Цар Конрад и Фридрих Барбароса примили су крст од Бернара, а папа Евгеније, да би подстакао подухват, лично је дошао у Француску. Поводом ове посете 1147. г. одржан је Концил у Паризу, на којем се расправљало о грешкама Жилбера, бискупа Поатјеа. Одлука је донета идуће године на Концилу у Ремсу (1148). После Бернаровог излагања, папа је осудио Жилберово учење. После Концила папа је посетио Клерво где је одржао генералну скупштину реда.

Последње године Бернаревог живота растужио је неуспех крсташког рата којег је проповедао, за шта је одговорност у потпуности бачена на њега. Бернар је сматрао да је дужан да пошаље извињење папи и убацио га је у други део своје

¹¹ P. Partner, *The Lands of St. Peter, The Papal State in the Middle Ages and the Early Renaissance*, Berkeley and Los Angeles, 1972, 169–178; M. Gildas, *St. Bernard of Clairvaux, The Catholic Encyclopedia*, Vol. 2.

Књије о разматрањима. Смрт савременика Сугерија 1152, цара Конрада и његовог сина Хенрика наговестиле су Бернару да му се приближава смрт, а фатални ударац нанела му је смрт папе Евгенија 1153. године. Бернар је умро у шездесет и трећој години, после четрдесет година проведених у манастиру.¹²

Учење Св. Бернара и стање реда 1153. године

Снагом своје личности Св. Бернар из Клервоа, утемељитељ цистерцитског реда, дао је нов живот монаштву, подупирао реформу секуларног свештенства и сузбијање јереси, окончао папску шизму, покренуо II крсташки рат и четврт века жарио и палио хришћанским светом као ниједан свети човек пре њега.¹³ Прави опис његове каријере обухвата целу историју прве половине 12. века. За Св. Бернара, Христос је био универзални посредник између Бога и човека, конкретна инстанца коју је Бог створио ради разумевања људи.¹⁴ По њему, када се одређене мисли и осећања које обично пристају уз људе износе пред Христа, оне могу да се изнесу и пред Господа. Овде се нарочито може приметити стално постојање љубави, било према људским бићима, било према Богу. Љубав душе према Христу је посредничка и симбол је њене љубави према Богу. Човечја личност Христа вуче људе да га воле, док њихова љубав не буде очишћена од телесности и узвишена у савршену љубав према Господу:

„Верујем да је главни разлог због ког је невидљиви Господ пожелео да га виде телесно и да као човек живи са људима, био да привуче наклоност телесног човека, који може само телесно да воли, ка здравој љубави према Његовом телу, а затим ка духовној љубави“.¹⁵

Из својих личних искустава Бернар је могао много да говори о моћи Исуса која побеђује и како га је она слатко повукла да воли Спаситељев пут од Витлејема до Калварије. Бернарова љубав према Христу-човеку поприма духовна обељја и претвара се у љубав према Христу-Господу. Хришћани су препознали многа Христова дела, многа спасења у којима је Он учествовао, посредовао, дајући свакој души према њеним потребама. Стога Бернар проповеда да болесна душа треба Христа као лекара, али да света душа има потребу за савршењем заједницом са Христом. Ова савршена заједница, најкомплетнији однос који у овом смртном животу душа може имати са Христом, са Господом, симболизована је речима младе и младожење у *Песми над њесмама*.¹⁶ Бернар поставља однос душе према Христу, човека према Богу. Брачна веза је у великој мери део симболизма преко којег монаси и монахиње изражавају љубав душе пре-

12 M. Gildas, *St. Bernar of Clairvaux, The Catholic Encyclopedia*, Vol. 2.

13 Н. О. Taylor, *Medieval Mind II*, Cambridge, 1959, 408.

14 *Истѡ*, 425.

15 *Sermons on Canticle, Sermo XX in Cantica*, цитирано према Н. О. Taylor, *Medieval Mind II*, 426.

16 Н. О. Taylor, *Medieval Mind II*, 447.

ма Господу. О томе говоре Павлове речи: „Мужеви, волите своје жене као што је Христос волео Цркву“, али идеја још јаче проистиче из *Песме над ђесмама*. Свештеници и монаси су извукли најадекватнију алегорију о заједници душе са њеним Творцем – сматрали су и осећали љубав према Богу као венчану унију. Цистерцитско схватање личности Исуса и везе између њих и Господа преузели су у великој мери и фрањевци.

Бернар из Клервоа је, уместо инсистирања схоластичких теолога да знање води божанском, тврдио да је само љубав пуна страсти и жеље усмеравала душу ка Богу. Он је, пронашавши библијску потврду у *Песми над ђесмама*, њој дао духовно значење. Млади љубавници из *Песме*, идентификовани као душа и Бог, служили су као образац за разумевање и развијање религиозног искуства. Бернарове проповеди о *Песми над ђесмама* прожеле су средњовековно хришћанство емоционалном димензијом и надахнуле генерације мистика. Љубавни мистицизам Бернара из Клервоа пронашао је живи израз у визијама средњовековних жена.¹⁷

Св. Бернару је свака жена била претња његовој чистоти и видео је велику опасност у тој лакој повезаности мушкараца и жена, која је обележила евангелистичке напоре Роберта од Абрисела и Св. Норберта:

„Увек бити са женом, а немати везу са њом, теже је него васкрснути мртве. Не можеш да учиниш што је мање тешко: зар мислиш да ћу поверовати да можеш учинити оно што је теже?“

Рано цистерцитско законодавство је игнорисало постојање жена и кад су признали њихово постојање, то је било у циљу да их држе на одстојању. Чим је ред почео да се шири, налазимо женске опатије које настају следећи обичаје Ситоа и позивају се на заштиту, ако не реда, онда барем утицајних чланова реда. Појавиле су се свуда у Европи до средине 12. века, нарочито у најмање развијеним деловима Европе и тамо где су се цистерцитски монаси најснажније населили. Женски манастири нису имали формално место у структури реда, али су настајали уз добру вољу и под надзором појединих цистерцитских опата. Били су изузетно слободни да се развијају како желе.¹⁸

Реконструкција катедрале у Сен Денију између 1140. и 1144. године по вољи опата Сугерија први је споменик готичке архитектуре. Истом времену припадају филозофске интерпретације хришћанског платонизма, које су пратиле и теоријски оправдавале нову уметност. Бискупијска школа у Шартру, самостан редовних каноника у Сен Виктору и цистерцитска опатија у Клервоу, у којој је доминирао Св. Бернар, представљају извор готичке уметности. У Шартру су преовлађивала научна интересовања, лепо се схватало као хармонија нумеричких односа. Појавило се пажљиво посматрање природе, које је утицало на укус. Бернар из Клервоа је мистици страха супротставио мистику љубави, „чудновату ме-

17 К. Мек Данел, Б. Ланџ, *Рад – једна историја*, Нови Сад, 1997, 132.

18 R. W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages, The Pelican History of the Church 2*, London, 1988, 314–315.

шавину и прожимање просветљене душе и врховне светлости“. Чиста светлост, која „не улива страх, већ радост, не подстиче немирну радозналост, већ је смирује, чула не замара, већ их оспокојава“, потиснула је и заменила језиве слике романичке пластике. Поезија цистерцита прожета је истим духом. Бернар је реформисао грегоријанско певање, које је хтео да ослободи чулности и грубости, а речи да обогати смислом.¹⁹

Бернар је упућивао монахе како да се постепено духовно уздижу. По његовом мишљењу, сваки корак је све лакши, љубав према Богу већа. Идеју зависности и ограниченост људског бића најбоље је изразио Бернар, који је уздизање човека ка вечном Богу одредио као уздизање „капљице воде у бурету вина“. Одбијао је пут рационалног сазнавања и признавао само пут екстатичког спајања с Богом. Бернар се није ангажовао само у мистичком приступу вери, већ и у борби против филозофа, за које је сматрао да нарушавају црквену догму и ред. Искористио је свој утицај на папском двору за обрачун са Абеларом, пошто је био одређен да испитује ваљаност оптужбе против Абелара.²⁰

Петар Абелар родио се 1079. године у Палету код Нанта. Завршио је тада постојеће манастирско школовање и рано се истакао бистрим духом. Његови учитељи били су Росцелин и Виљем од Шампоа, теологију је студирао код Анселма од Лаона. Абелар је основао своју школу у Мелуну, затим у Корвеју и на врхунцу славе у Паризу (1136–1140. г.). Тежио је да на особити начин споји хришћанство и истине ума. Његово учење је осуђено на два црквена синода 1121. у Соасону и 1141. у Сенсу. Због љубави са Хелоизом и невоља које су из тога проистекле, склонио се у Манастир Сен Дени 1118. После краћег времена га је напустио и живео у самоћи код Ногента на Сени (Nogent-sur-Seine), где је држао предавања. Ту је основао свој центар *Paracletum*, а бурни живот завршио у опатији Св. Марсел, где је умро 1141. године.²¹ Бернар из Клервоа замерао је Абелару да догмат о Светој Тројици тумачи као аријанац, милост као пелагијевац, а личност Христову као несторијанац. Повод за директне оптужбе против њега била је управо књига *De unitate et trinitate divina* (О Божијем јединству и тројству).²²

Према Бернару, хришћанин треба да развија смерност и љубав према Богу. Врхунац вере је у екстази, чије је постизање највећи и најпотпунији задатак хришћанина, тиме долази до спајања са Богом, који је све у свему. Бернар је био убеђен да се екстатичка искуства, која је и сам имао, не могу саопштити. У екстази се долази до делова верске истине који још нису објављени. Хришћанин, по Бернару, мора да се бори за троструку слободу: да се ослободи греха, јада и нужности. Упућивао је да је пут до истине Христос, а у основи његовог учења је хришћанска понизност. До првог ступња истине уздиже се понизношћу, до другог промишљеним саосећањем, до трећег посматрачким жаром. Вера, интелект и сагледавање обележавају три метода приступања истини. Све док човек воли

19 Р. Асунто, *Теорија о лејом у средњем веку*, Београд, 1975, 93–94.

20 В. Телебаковић, *Средњовековна филозофија*, 83; Р. Неšković, *Средњовековна филозофија. Cogito i credo*, Београд, 2004, 391, 564.

21 В. Бошњак, *Petar Abelard – srednjovekovni racionalist*, pogovor u P. Abelard, *Povijest nevolja, Etika, Pisma Abelarda i Heloize*, Zagreb, 1970, 255,

22 Р. Неšković, *Средњовековна филозофија. Cogito i credo*, 282.

себе као што га Бог воли, Божија и човекова воља су у складу. Бога треба волети Бога ради, а не због очекивања награде. Познате су Бернарове проповеди о *Песми над ђесмама*, а за папу Евгенија III припремио је учење о уравнотеженом животу. Залагао се за пуноћу папске власти, сматрајући да је папа изнад свих црквених и световних великодостојника и да мора да има одговарајућу моћ.²³

Св. Бернар из Клервоа негативно је одговорио на примену насиља против јеретика: „... не смемо их гонити оружјем, већ доказима, поучавањем и уверавањем“.²⁴

Године 1153, у време смрти Св. Бернара, постојала су 343 манастира, а до краја 13. века овај број је удвостручен. У највећим данима реда цистерцитски манастири били су велики и бројни. Рајволкс у Енглеској имао је 650 монаха 1142. године, када највећа бенедиктинска заједница, Христова црква у Кентерберију, није могла да сакупи више од 150. Године 1152. генерална цистерцитска скупштина забранила је оснивање нових опатија, али после кратког интервала раст је поново почео са једним оснивањем 1155. и 1156 године, пет 1158, једним 1159, четрнаест 1162. и тако даље са просеком од око 4.5 годишње до краја века. Нема сумње да би раст био много већи да није било забране, која је препустила велики део потенцијалног цистерцитског раста премонстратензима, који су, иако су припадали реду августинских каноника, усвојили много карактеристика цистерцита.²⁵

23 B. Telebaković, *Srednjovekovna filozofija*, 83–84.

24 R. Lopez, *Rodjenje Evrope*, 313–314.

25 С. Пеинтер, *Историја средњег века (284–1500)*, 167; R. W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, 254.

Библиографија:

Извори:

- William of St. Thierry, *A description of Clairvaux*, c. 1143, Medieval Sourcebook, <http://www.fordham.edu/halsall/sbook.html>
- William of St. Thierry, *Life of St. Bernard*, c. 1140, Medieval Sourcebook, <http://www.fordham.edu/halsall/sbook.html>

Литература:

- M. Gildas, *St. Bernar of Clairvaux*, *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 2, New York, 1907, <http://www.newadvent.org/cathen/02498.htm>.
- A. Franzen, *Pregled povijesti Crkve*, Zagreb, 1988.
- Ц. Х. Линч, *Историја средњовековне Цркве*, Београд, 1998.
- С. Пеинтер, *Историја средњег века (284–1500)*, Београд, 2007.
- Б. Телебаковић, *Средњовековна филозофија*, Београд, 2006.
- P. Partner, *The Lands of St. Peter, The Papal State in the Middle Ages and the Early Renaissance*, Berkeley and Los Angeles, 1972.
- H. O. Taylor, *Medieval Mind II*, Cambridge, 1959.
- К. Мек Данел, Б. Лані, *Раж – једна историја*, Нови Сад, 1997.
- R. W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages, The Pelican History of the Church 2*, London, 1988.
- Р. Асунто, *Теорија о лејом у средњем веку*, Београд, 1975.
- R. Nešković, *Srednjovekovna filozofija. Cogito i credo*, Beograd, 2004.
- В. Бошњак, *Petar Abelard – srednjovekovni racionalist*, pogovor u P. Abelard, *Povijest nevolja, Etika, Pisma Abelarda i Heloize*, Zagreb, 1970.
- R. Lopez, *Rođenje Evrope*, Beograd, 1978.

STRENGTHENING OF THE CISTERCIAN ORDER – ST. BERNARD OF CLAIRVAUX

Miroslav Popović

Faculty of Philosophy of the University of Belgrade

Summary: Bernard of Clairvaux (1090–1153) was a dominant figure of the Roman Church, passionate believer, with no doubt his views and beliefs were right. He never ran from discussions with those who did not agree with him. He fought battles with a scientist and theologian Abelard, abbot and statesman Sugerius. With the strength of his personality, St. Bernard gave new life to monasticism, supported reform of secular clergy and fight against heresies, ended the papal schism, preached II Crusade and the real description of his life would have been a history of the first half of the 12th century.

Key words: St. Bernard, Clairvaux, Cîteaux, Cistercians, Abelard, II Crusade, papacy

КОСМИЧКА ПОТРАГА ЗА БЕГУНЦЕМ ПОРЕТКА

Глигорије Марковић
Архиепископија
Београдско-карловачка

Апстракт: Европска организација за нуклеарна истраживања (European Organisation for Nuclear Research – CERN), ЦЕРН основана је септембра 1954. године са задатком да изведе експерименте који померају границе физике. Ових дана не само научници, већ и обични људи широм света чекају резултате из ЦЕРН-а и акцелератора честица конструисаној у ЦЕРН-у, Великој хадронској судараца. Још увек недостигајући уједињени камен темеља да објасни Стандардни модел и да одговори на питање како елементарне честице добијају масу. Научници мисле да Хигсов механизам може да одговори на то питање. Манифестација тог механизма је нешто што је названо Хигсов бозон – честица за коју се мисли да постоји, али није до сада пронађена експериментално, а задатак ЦЕРН-а је да пронађе ту честицу. Ако уђе у томе, наука ће закључити теорију Стандардног модела. Још један захтев савремене науке је уједињавање изв. чисте науке, науке која нема везе ни са каквом метафизиком. Много пре него што су природне науке одсекле своје метафизичке, оне су одсекле своје хришћанске корене. Схоластицизам и религиозна метафизика на Западу су припремили све услове за настајак савремене науке и актуелну конфронтацију између вере и знања.

Кључне речи: ЦЕРН, ЛХЦ, Стандардни модел, физика честица, акцелератор честица, Хигсов бозон, пројекат, технологија, фундаменталне науке, метафизика, схоластицизам, религијска метафизика, створено и нестворено, вера, знање

Њега тражи преко 10.000 људи, 160 светских институција, више од 100 нација, и до сада је потрошено преко 8 милијарди евра на покушаје да буде пронађен. Ипак, он је толико неухватљив да многи сумњају да чак и постоји. Тек што се учини да је ухваћен, кад ипак није то он, већ неко други. Медији су пуни сензација о њему, а детаљи потраге у трену обиђу читаву земаљску куглу. О потрази за њим већ су спеване песме и називају га божанским.

Овај до данас неухватљиви бегунац није међународни терориста, ни нарко бос, свргнути диктатор, или неко оптужен за ратне злочине и геноцид, није припадник мреже криминала или глобални финансијски преварант. Проналажење сваког од ових бегунаца је значајно за поредак планете, али његово „хватање“ је императив, јер од њега не зависи само светски, већ и космички поредак!

Тражени субјект је уствари нуклеарна честица и име му је Хигсов бозон, а научници теоријски засновано претпостављају да постоји. Он је карика која недостаје физичком моделу за који се сматра да објашњава устројство свега материјалног на Земљи, али и у читавом Универзуму, а потрагу за њим предводи научни институт ЦЕРН у Швајцарској.

ЦЕРН – важан камен у грађевини нове Европе

Прича о ЦЕРН-у¹ је део саге о новој Европи која је грађена након Другог светског рата. На самом почетку педесетих година XX века, ратом разорена Европа трагала је за формулом обнављања и начинима изградње духа заједнице до јуче крваво сукобљених нација, уз све присутније нагласке блоковске поделе. САД су уништеним економијама Старог континента, путем Маршаловог плана, убризгале огромну количину новца неопходног за обнову.

Било је потребно да се постави оквир нове грађевине који је изнад националних граница и да се успостави поверење њених грађана. Нове иницијативе су приступиле креирању нових европских институција чији је задатак био да изграде поверење, а едукација грађана Европе је задатак који је схваћен озбиљно. Идеја да заједничко културно наслеђе нација Старог континента може да буде везивни материјал нове грађевине имала је велики број присталица – многа значајна имена културе предратне Европе. Научници, пре свих физичари, који су у првих четрдесет година XX века својим открићима привлачили велику пажњу јавности здружено су ово подржали. Они су били раздвојени границама и различитим системима, који или нису допуштали или су допуштали у најмањој могућој мери да резултати њихових истраживања буду предмет шире научне размене. Такође је била очљива потреба за привлачењем европских научника који су у великом броју током рата избегли у САД и прикључили се различитим пројектима. Након што је и СССР у априлу 1949. године коначно направио своју атомску бомбу, започела је суманута трка у нуклеарном наоружању која је привукла пажњу читаве планете. Испробавана су све разорнија нуклеарна оружја, а резултати и открића истраживања су била обавијена велом тајне. Током Европске културне конференције у Лозани, крајем 1949. године, на којој је учествовало 170 утицајних људи из 22 земље, прочитана је порука француског физичара, нобеловца, Луја де Бројлиа у којој је он предложио формирање Европске научне лабораторије, која би била пројекат „изнад значаја појединих нација“. Већ 1950. године, на Конференцији УНЕСКО-а, на предлог америчког физичара и нобеловца Исидора Рабија усвојена је резолуција о потреби

¹ Историјат оснивања ЦЕРН-а је детаљно анализирао Гордон Фрејзер [G. Fraser] у својој књизи *The Quark Machines*, Institute of Physics Pub., Bristol and Philadelphia, 1997. Истраживања у области физике честица, историјат оснивања лабораторија и истраживачких центара је обрадио у контексту борбе за политичку превласт након Другог светског рата. Гордон Фрејзер је доктор теоријске физике, запослен у ЦЕРН-у од 1977–2002. године, уредник часописа *CERN Courier* од 1982–2002, аутор и уредник великог броја значајних публикација из области физике честица. Подаци о њему налазе се на његовој веб страници: <http://gordon.fraser.pagesperso-orange.fr/gf.html>.

и охрабрењу формирања „регионалног центра и лабораторије са циљем да поспеше и учини плодносној међународну научну сарадњу у областима у којима су напори било које појединачне земље недорасли задатку“. Након Конференције, за пројекат реализације ове резолуције су се zaloжила многа имена науке и културе, међу којима су швајцарски писац Дени де Ружемонт, оснивач Европског културног центра, Раул Дотри, Генерални администратор Комисије за атомску енергију Француске, Пјер Ожер, нуклеарни физичар, директор Центра егзактних и природних наука при УНЕСКО, Лав Коварски, француски физичар, један од првих који су се бавили фузијом, Едуардо Амалди, пре рата сарадник Енрика Фермија у Риму, који је имао значајну административну улогу у утемељењу ЦЕРН-а. Ускоро су се прикључили и други, међу њима и Нилс Бор, и тај укупни полет познатих имена науке је довео до тога да у Фиренци 1952. г. представници влада 12 европских земаља потпишу Повељу о оснивању Савета Европе за нуклеарна истраживања (на француском *Council Européen pour la Recherche Nucleaire – CERN*). Изабрано је да локација ове лабораторије буде у Швајцарској, близу границе са Француском. Ови потписи су ратификовани 29. септембра 1954. године, када је и формално настао ЦЕРН, додуше са измењеним именом али је акроним ЦЕРН остао.² Интересантно је да је и комунистичка Југославија била једна од држава оснивача, док су све остале чланице биле земље Запада, а повељу су као представници комунистичких власти потписали Павле Савић и Стеван Дедијер. Ова два научника, пореклом Срби, школовани, са многобројним личним познанствима и веома цењени на Западу, а истовремено искрене присталице комунизма, након рата су помагали у успостављању комунистичког поретка у Југославији.³

2 Оригинални назив ове институције је *Organisation Européenne pour la Recherche Nucleaire*, на енглеском *European Organisation for Nuclear Research*.

3 Павле Савић је боравио тридесетих година на постдипломским студијама у Француској као стипендиста француске Владе. Био је сарадник брачног пара Жолио-Кири на пројектима нуклеарне физике, номинован за Нобелову награду. По избијању Другог светског рата вратио се у Југославију и прикључио партизанима, а као предатни комуниста био је један од блиских Титових сарадника, везиста и шифрант у Врховном штабу. Након рата оснивач и директор Нуклеарног института Борис Кидрич (данас Винча), универзитетски професор, академик и председник САНУ 1971 – 1981. године (прошла година је у Србији проглашена годином Павла Савића). С. В. Рибникар „Павле Савић“, *Живот и дело српских научника*, САНУ, Београд 1999.

Други потписник, Стеван Дедијер, завршио је физику на Принстону у САД, где је и живео радећи као новинар. Током рата је био падобранац, припадник војске САД и учествовао у искрцавању у Нормандији, док је његов брат Владимир Дедијер био у партизанима. Након рата вратио се у Југославију где је био директор нуклеарног института у Винчи и професор Београдског Универзитета. Када је председник Ајзенхауер на почетку 1954. године објавио свој план за преусмеравање атомске енергије из војних у мирнодопске сврхе и позвао све земље да се прикључе овим напорима за успоравање трке у наоружавању, управо је Стеван Дедијер у име комунистичке Југославије тражио помоћ САД за развој нуклеарних истраживања (М. М. Simpson, “Atomic Weapons and US Policy,” *Bulletin of the Atomic Scientists*, Vol X, Num 3, Mar 1954, стр. 106 – 112).

Касније је дошао у сукоб са врхом око Броза и отишао из Југославије, прво у Копенхаген, код Нилса Бора, а затим у Шведску где је радио као професор и чак изабран у Академију наука Шведске. Умро је у Дубровнику 2004. године, добро прихваћен у Хрватск-

Међутим, веома брзо Југославија није била у стању да испуњава своје финансијске обавезе према ЦЕРН-у. Оне су износиле 1,83% укупних средстава, и иако је стопа доприноса смањена на 0, 51% од укупног износа, јер је већ 1957. г. заједно са Грчком тражила одлагање доспелих обавеза према ЦЕРН-у, Југославија је 1961. год напустила пуноправно чланство и прешла у статус посматрача.⁴

Током више од пола века постојања број земаља чланица је порастао на двадесет, од којих су њих 18 чланице Европске Уније. Број земаља посматрача и оних земаља које имају уговоре о сарадњи из године у годину непрекидно расте, тако да је преко 50 земаља са свих континената укључено у пројекте. Две организације, УНЕСКО и Европска комисија, имају статус посматрача.⁵

За оснивање ЦЕРН-а је био значајан напор и ентузијазам који су уложили научници, али је пресудно било расположење политичких елита водећих западних земаља за оснивањем оваквог института, односно политичко-историјски контекст. Управо стално присутно одушевљење научника који су укључени у истраживања у ЦЕРН-у чини да се стално приступа новим научним изазовима. Када је 2004. године Немачка затражила смањење финансијских средстава намењених за истраживање, сами научници су својим личним ангажовањем успели да привуку инвеститоре и тако потпомогну садашње пројекте.

Иако ЦЕРН претендује да се покаже независним у односу на утицаје политичких и економских елита, када је Савет Безбедности УН маја 1992. године донео резолуцију о увођењу ембарга против тадашње СРЈ, научници из Србије и Црне Горе који су се налазили у ЦЕРН-у морали су да га напусте. Без обзира што је ЦЕРН „отворена институција у чијој традицији је промовисање интернационалне научне сарадње у неполитичком духу... ЦЕРН не може и неће да игнорише једнодушну вољу светске заједнице. Из тих разлога ЦЕРН је прихватио ембарго УН против Србије и Црне Горе“ – можемо да прочитамо у документу који је ова институција објавила поводом увођења ембарга СРЈ.⁶ До краја фебруара 1993. године сви научници ове две земље су напустили ЦЕРН, и прекинут је сваки вид сарадње, размена научних информација, као и достављање научног материјала у Србију и Црну Гору, а ниједан члан институције није званично посетио ове две земље. Тек

ој, јер је био противник режима Слободана Милошевића. Ова два научника су била кључна за повезивање комунистичке Југославије са западним научним институцијама на почетку блоковске поделе и током конфронтације Југославије са СССР-ом. Оснивање ЦЕРН-а је било пре свега резултат политичке одлуке, без обзира на жар научника који су то подржали имајући пре свега жељу за истраживањима на пољу нуклеарне физике. Stevan Dedijer, *My Life of Curiosity and Insights: A Chronicle of the 20th Century*, Nordic Academic Press 2010. Делове ове аутобиографије могуће је прочитати у интервјуу који је Стеван Дедијер дао часопису *Дани*: <http://www.bhdani.com/arhiva/140/t404a.htm>.

4 Organisation Européenne pour la Recherche Nucléaire, CERN, European Organisation for Nuclear Research, FINANCE COMMITTEE, Eighteenth Meeting, Geneva – 18 December, 1957. <http://cdsweb.cern.ch/record/34962/files/CM-P00080425-e.pdf>.

5 Све информације о активностима ЦЕРН-а, броју земаља чланица, као и њиховим финансијским обавезама према организацији могу се наћи на ЦЕРН-овом званичном веб-сајту, на адреси <http://public.web.cern.ch/public/>.

6 CERN and the Embargo against Serbia and Montenegro: <http://press.web.cern.ch/press/pressreleases/Releases1993/PR01.93ECERNSerbia.html>.

прошле године, директор ЦЕРН-а Ролф Дитер Хојер је посетио Србију и упутио званични позив за обнављање сарадње и придружено чланство, а влада Србије је изразила жељу да Србија постане пуноправна чланица ове институције.

Трагање на устројству космичког поретка⁷

Двадесети век је несумњиво век физике која је својим достигнућима омогућила јасније сагледавање физиса – природе постојећег. И мада су хемичари на крају деветнаестог, и у прошлом веку успевали да одузму физичарима награде и славу за одређена открића, несумњиво је физика та која је дала полет читавој науци. Развој математике у деветнаестом и почетком двадесетог века омогућио је постављање теоријских модела физичких законитости које су затим експериментално доказиване. Продор у свет честица открио је мноштво све ситнијих и ситнијих чинилаца природе. Истовремено, овај продор у свет честица, невидљивих у свакодневници, нераскидиво је повезан са откривањем тајни и цртањем мапе Свемира. Питања почетка и устројства Универзума, Црне рупе, тамне материје и тамне енергије, упутили су научни поглед све дубље у честичну структуру природе. У експериментима са сударима космичких зрака и убрзавањем честица у акцелераторима је откривено преко 400 „елементарних“ честица. Многе од њих су толико нестабилне да оне које имају најдужи век не постоје дуже од милионитог дела секунде, а најнестабилније постоје краће од милијардитог дела милијардитог дела секунде. Изазов физике је био да пронађе смисао ове очигледно компликоване структуре света честица. Седамдесетих година проблем је поједностављен открићем да многе честице могу да буду посматране у сличном контексту, јер су све наћијене од истих саставних елемената којима је додељен назив кварк.⁸

Међутим, оно што је потребно за разумевање својстава елементарних честица, а што је опет повезано са основом постојања целокупног природног света, јесте дефинисање и описивање сила између честица, односно њихових међусобних деловања – интеракција. Уочена су четири основна типа интеракција честица које су назване јака сила, слаба сила, електромагнетна сила и гравитациона сила. Проучавањем ових сила, теоријским поставкама модела, и експерименталним доказивањем, а затим проучавањем ових експерименталних резултата постављен је Стандардни модел.⁹ Он представља уопштено прихваћен опис понашања честица, који је за сада у складу са експерименталним резултатима.

⁷ Детаљан преглед открића физике честица у XX веку, као и теорије које су у оптицају, а без захтева за високим нивоом стручног знања за разумевање, налази се у зборнику *The Particle Century*, ed. G. Fraser, Institute of Physics Publishing, Bristol and Philadelphia, 1998.

⁸ F. Close, *The New Cosmic Onion, Quarks and the Nature of the Universe*, Taylor & Francis, London, 2007; M. Y. Han, *Quarks and Gluons: A Century of Particle Charges*, World Scientific, London 1999.

⁹ G. G. Ross, "The Standard Model and Beyond," *The Particle Century*, ed. G. Fraser, Institute of Physics Publishing, Bristol and Philadelphia, 1998. У овом раду су представљене и друге теоријске поставке које се разматрају у науци као што су теорија свега и теорија суперстринга.

Ту ипак није крај теоријама – постоји покушај да се све силе изузев гравитационе објасне једним механизмом и тај покушај се назива Велика уједињена теорија. Сем ње, покушај да се све силе обједине, и гравитациона, је Теорија свега која се базира на концепту суперстринга (супер струна), изузетно малих величина, које се могу исказати само математички, јер су димензија 10 на $^{-32}$ m (10 на $^{-9}$ m је милионити део милиметра). Једначине које описују ову теорију су постављене у више димензија, најчешће десет, које нису директно уочљиве јер су димензије обавијене око струне. Теорија се тек развија јер су могућности експерименталног доказа теоријских поставки модела још увек под питањем.

Питање на које Стандардни модел до сада не може да одговори везано је за гравитациону силу. Гравитациона сила је сила великог простирања обрнуто сразмерна квадрату растојања, занемарљива у области атомске, нуклеарне и физике честица, али је доминантна сила дејства великих електронеутралних објеката који се налазе на међусобно великом растојању, као што су планете, звезде и галаксије. Пошто гравитациона сила у себе укључује масу, до сада нерешено питање је на који начин честице добијају масу. Један од одговора је да постоји Хигсово поље (тако се зове по шкотском физичару Питеру Хигсу који је претпоставио његово постојање), које се простира свуда, а честице добијају масу интеракцијом са овим пољем. У класичној физици гравитациона сила делује постојањем поља које постоји око једног објекта, на шта други објекат одговара. У теорији квантног поља, поље се посматра као размена енергије између честица самог поља. Честица која је преносилац у овом пољу је управо Хигсов бозон и уколико она не постоји, не постоји више ни Стандардни физички модел, односно потребна је нова теорија коју је затим потребно експериментално доказати. Зато је потрага за Хигсовим бозоном заправо потрага за поретком природе, односно космичким поретком. Да би се уопште указала могућност да се ова честица открије ако постоји, потребан је акцелератор честица веома велике енергије, и тај акцелератор је конструисан управо у ЦЕРН-у.

Пројекти ЦЕРН-а¹⁰

Акцелератор честица који је конструисан у ЦЕРН-у је LHC – *Large Hadron Collider* – Велики хадронски сударац. Зове се Велики, јер је изузетно великих димензија. То је кружни тунел дужине 27 km, смештен на 100 m испод земље на швајцарско – француској граници. Налази се испод земље пре свега из економских разлога, оваква инфраструктура на површини земље коштала би много више. Хадрон је назив за честице које су начињене од кваркова, који се држе заједно дејством јаке силе. Протони спадају у честице које називамо хадронима, а ЛХЦ највише користи протоне (и неке јоне) у експериментима. ЛХЦ убрзава протоне у два снопа који путују један према другом у супротном смеру и сударају се, и одатле потиче назив сударац. Око милијарду протона путује у овим сноповима брзином блиској брзини светлости док их наводи око 9300 магнета

¹⁰ Детаљан преглед свих ЦЕРН-ових пројеката даје FORCE – 10 Years of Funding Research at CERN 1997–2007, http://www.snf.ch/SiteCollectionDocuments/WebNews/news_080922_Force_Broschuere.pdf. Такође, на званичном ЦЕРН-овом сајту су доступне детаљне информације о свим пројектима: <http://public.web.cern.ch>.

од којих је сваки тежак неколико тона, на температури нижој од оне у свемиру, и која је близу апсолутне нуле (-273°C). На четири места у тунелу долази до скоро милијарду судара у секунди, а након судара указују се нове „елементарне“ честице. Што је већа енергија и саопштена брзина кретања снопова, у судару се ослобађа више подлежећих „елементарних“ честица.

Да би се ово регистровало неопходни су детектори који су исто тако изузетних димензија као и сам акцелератор. Један од њих има исту количину челика као Ајфелов торањ, а други је два и по пута већи од Партенона у Атини, и ти детектори су пратећи пројекти АТЛАС и ЦХС.

АТЛАС је детектор импресивних димензија, пројектован да прати најшири могући распон сигнала. Један од најважнијих циљева АТЛАС-а је трагање за Хигсовим бозоном. Поред тога може да врши прецизнија мерења већ познатих честица и омогући индиректне информације о Стандардном моделу, или да оспори његову конзистентност што ће водити ка новој физици.

ЦХС детектор прати више аспеката протонских судара и трага за Хигсовим бозоном. Његов експериментални концепт је различит од концепта АТЛАС-а што ће омогућити унакрсну проверу научних резултата.

У остале експерименте ЦЕРН-а спадају ЛХЦ-б, који је најосетљивији инструмент икада направљен да региструје танане разлике материје и антиматерије. Свака честица (материја) има своју супротну честицу (антиматерија). Реконструкцијом почетних догађаја у Великом праску закључено је да је почетна количина материје и антиматерије била идентична. Пошто се у међусобном дејству материја и антиматерија поништавају, основно питање је како је у нашем Универзуму присутна искључиво материја, док се антиматерија налази само у траговима? Овде се управо трага за одговорима на ово питање у експериментима са хидрогеном и антихидрогеном, и у јуну 2011. год. су научници ЦЕРН-а успели да антихидроген региструју у трајању 1000 секунди, што ће им омогућити да детаљније испитају процесе и њихове законитости везане за односе материје и антиматерије.

ЛЗ је детектор честица које настају у ЛЕП-у, који је Велики сударац електрона и позитрона и претходник је ЛХЦ-а. У функцији је од 1989. године и значајно је допринео у развоју физике честица.

АТХЕНА, или како се назива фабрика антиматерије, представља спектроскопско поређење између хидрогена и антихидрогена са циљем да испита основну симетрију између антиматерије и материје.

ОПЕРА је пројекат који се бави проучавањем неутрона, а ДИРАЦ је од централне важности за разумевање јаких сила у области енергије.

Место ЦЕРН-а у свету убрзаног технолошког развоја

Убрзани развој науке током XX века је променио и даље мења услове наших живота. У савременом свету су иновације главни погон раста и просперитета светске економије. У светлу економске корисности и повраћаја уложеног, високи трошкови научних експеримената који се у ЦЕРН-у врше непрекидно постављају питање исплативости финансирања ових истраживања. Треба да разграничимо да се у областима фундаменталне науке којом се ЦЕРН бави, појам истраживања

употребљава пре свега за откривање потпуно нових сазнања, док се у индустрији термин *истраживање* углавном употребљава за описивање иновације постојећих технологија, за шта академски научници употребљавају појам *развој*. Та различита употреба термина „истраживање“ доводи до неспоразума. Потребно је начинити разлику између науке (знања) и технологије (средства којима је знање примењено). Фундаментална наука је мотивисана знатижељом а примењена наука је кроз технологије усмерена тако да одговори на посебне проблеме. Док су у развоју технологија економски резултати приоритет, повраћај средстава инвестираних у развој фундаменталне науке је поприлично магловит и несигуран. Фундаментална наука даје допринос у знању без могућности тренутне примене. Али такође треба имати у виду да је „фундаментална наука дугорочна инвестиција, полагање темеља будућих иновација и просперитета“, како се изразио бивши директор ЦЕРН-а, Роберт Ајмар.¹¹ Фарадејев експеримент о електрицитету никако није тренутно донео резултате и био је плод чисте научне знатижеље. Девет година након смрти Фарадеја, 1867. године, британски научници су закључили да „иако не могу да саопште шта је још преостало да буде откривено, чини се да нема разлога за веровање да ће електрицитет бити употребљен као практични облик енергије“. Радефорд, који је открио нуклеарно језгро, није видео могућност употребе тих сазнања у области енергетике.¹² Томас Вотсон, оснивач IBM-а је 1947. године тврдио да један компјутер може да реши све важне научне проблеме, али да он не види светски раширену употребу ове направе.

Такође, према неким приступима економски прогрес не дугује ништа фундаменталним наукама. У прилог овоме се наводи да су развој челичне индустрије, парне машине, металургије и текстилне индустрије, што је довело до почетка индустријске револуције у Енглеској, били засновани на научном поимању и принципима механике пре 17. века, и да ништа не дугују научној револуцији 17. века (Њутнова механика, интеграл и сл.).¹³

Али сав каснији технолошки развој не може тако да се посматра. Управо су истраживања у области фундаменталне науке довела до развоја нових технологија.¹⁴ Само један од мноштва примера је навигационо чудо, познато као систем глобалног позиционирања GPS, који тренутно и аутоматски саопштава позицију било где на Земљи, а који је развијен само захваљујући нечем толико апстрактном као што је општа теорија релативитета. Преко 160 произвођача је развило систем који је донео финансијске ефекте на тржишту вредном више стотина милијарди долара. Овај систем ради на основу поређења временских сигнала примљених са различитих сателита. Сатови на сателитима су специјални атомски часовници оригинално развијени, без иједне друге намере сем ради проучавања опште теорије релативитета, посебно ради провере Ајнштај-

11 R. Aymar, *Basic science in a competitive world*, <http://public.web.cern.ch/public/en/About/BasicScience-en.html>.

12 J. Campbell, *Rutherford Scientist Supreme*, AAS Publications 1999, www.rutherford.org.nz.

13 T. Kealey, *The Economic Laws of Scientific Research*, Macmillan Press, London, 1996.

14 H.G.B. Casimir, Contribution to Symposium on Technology and World Trade, US Department of Commerce, 16 November 1966; E. Mansfield, *Academic Research and Industrial Innovation*, Research Policy 20, 1, 1991.

нове претпоставке да часовници различито мере време у различитим гравитационим пољима.

Од краја другог светског рата па до осамдесетих година XX века финансирање фундаменталне науке било је подржавано од стране највећег броја индустријски развијених нација, са широко распрострањеним ставом да новац утрошен на оваква научна истраживања пре или касније доприноси напретку, богатству и националној сигурности. Нагласак је такође на ставу да свако научно сазнање представља јавно добро и да је одговорност најразвијених нација да обезбеди напредак сазнања. У САД, крајем педесетих година XX века је владало уверење да уколико Влада омогући научницима средства за њихова истраживања, сами научници ће радо помоћи у случају рата, као што је био случај у Другом светском рату. То је покушала да искористи Реганова администрација тражећи подршку за пројекат Рата звезда, али неуспешно, јер се највећи број научника није одазвао позиву. Међутим већ крајем седамдесетих дошло је до промена ставова у погледу финансирања фундаменталне науке, када се јавна потрошња нашла под притиском и када је захтевана већа јавна одговорност. Преиспитивање издвајања за научна истраживања појавило се пре свега у Великој Британији, па у Холандији, а затим у Немачкој која се суочила са великим трошковима уједињења. Појавили су се захтеви за социјалном корисношћу науке, да постигнута сазнања буду примењена на побољшање квалитета живота. Садашња тенденција је да владе инвестирају у истраживања у области фундаменталне науке једино ако ће то довести до директних и посебних користи у виду стварања богатства и побољшања квалитета живота.¹⁵

Акцелератор прогреса¹⁶

Током свог постојања, које је дуже од пола века, у ЦЕРН-у су померане границе научног сазнања и отворани нови простори истраживања на пољу атомске, нуклеарне и физике честица. Више научника који су радили на истраживањима у ЦЕРН-у су за своја открића добили Нобелову награду. Многа нова сазнања до којих се дошло у ЦЕРН-у нашла су своју практичну примену. Истраживања са акцелераторима у ЦЕРН-у су непосредно утицала на индустрију полупроводника, стерилизаторе хране, медицину, решавање проблема отпадних вода и канализационе системе, праћење радијације, терапију канцера, уништавање нуклеарног отпада, појачиваче електричне енергије. Извори синхротроног зрачења су нашли примену у биологији, физици кондензоване материје, а оптички детектори су убрзали развој и примену у медицини, безбедности. Пошто је број судара око милијарду у једној секунди, да би се та количина информација меморисала потребна је меморија величине која одговара меморији 150.000 ДВД филмова. За меморисање тога био је потребан развој електронике која „пакује“ тј. редукује на мању меморију толику количину информација, уз истовремену могућност

15 J.A. Kay & C.H.L. Smith, "Science Policy and Public Spending," *Fiscal Studies*, Vol. 6, No. 3 (1985), стр. 14.

16 L. Smith, "The use of basic science," <http://public.web.cern.ch/public/en/About/BasicScience1-en.html>.

приступа информацијама научницима широм планете. Зато је ЦЕРН без сумње у првим редовима развоја компјутерских технологија. Управо за потребе размене информација научника који су радили на ЦЕРН-овим пројектима развијена је светска ВЕБ мрежа, а системи развијени у ЦЕРН-у су непосредно утицали на развој симулационих програма, дијагностику кvara, и системе контроле.

Сваке године у просеку 300 докторских теза је засновано на истраживањима ЦЕРН-а, а бар половина ових научних радова долази из области индустрије и комерцијалних истраживања. Искуство које ови научници стичу у пројектима високе технологије и великим мултинационалним тимовима истраживача у ЦЕРН-у је високо цењено. Истраживања у областима фундаменталне науке обезбеђују изузетан тренинг у решавању проблема за оне који раде на примењеним истраживањима или се баве развојем у индустрији. Такође ово помаже у развоју мреже сарадње између различитих грана индустрије и научних установа, што су економска истраживања потврдила као добит од јавно финансиране фундаменталне науке.

Тако, иако се ЦЕРН бави превасходно фундаменталном науком, чија је примена поприлично маглопита а економски ефекти под знаком питања, свеукупни рад и пратећи програми директно утичу на глобални развој нових технологија, уз значајан позитивни економски ефекат. Од истраживања у ЦЕРН-у се такође очекује кључни допринос у проналажењу неисцрпних извора енергије, као и чистих вода, што су два горућа проблема савременог света. Ову значајну улогу ЦЕРН-а у светској економији препознала је и Европска инвестициона банка која је 2003. године дала 300 милиона евра за пројекат ЛХЦ-а.

Жеђ за знањем

Најновијим истраживањима у ЦЕРН-у дат је огроман публицитет због очекивања реконструкције првих догађаја, оног што се у научном свету назива Велики прасак. Новинари су честицу бегунца – Хигсов бозон, назвали „божанском честицом“, уз многобројне коментаре о томе да ће експеримент коначно потврдити теорију Великог праска и дефинитивно уклонити Бога из питања о настанку света. У интервјуу који је у мају ове године објавио часопис *Јуройиан* под насловом „Превазилазимо границе између знања и веровања“, ¹⁷ Ролф Дитер Хојер, директор ЦЕРН-а, износећи оцене научних домета експеримента, економске корисности и утицаја на развој нових технологија, изнео је своја запажања по питању ових очекивања. Директор ЦЕРН-а је изразио мишљење да се научници данас сусрећу са питањима веровања и философије, као и да се многи философи и теолози суочавају са резултатима истраживања у ЦЕРН-у, истакавши потребу за конструктивним дијалогом. Он је активности ЦЕРН-а сагледао као велики корак за човечанство који ћи потврдити – или оповргнути – Стандардни модел, али свакако отворити нова врата људског знања. Такође је нагласио људски захтев

¹⁷ R.-D. Heuer, "We Are Crossing the Boundary Between Knowledge and Belief," *The European* (Online), <http://www.theeuropean-magazine.com/263-heuer-rolf-dieter/264-experimental-physics-and-the-limits-of-human-knowledge>.

за знањем као оно по чему се човек разликује од осталих бића. Како се изразио: „Ми смо људи, ми желимо да разумемо свет око нас! Како су ствари настале, како се Универзум развијао?“ Ролф Дитер Хојер је још нагласио да је предмет истраживања за физичаре откривање законитости првих догађаја, а да код сваког питања да ли је нешто било пре Великог праска знање бива исцрпљено и веровање постаје важно, изразивши сумњу да ће бити пронађени било какви одговори на питања која се односе на оно што претходи првом догађају. Нагласио је разлику између чињеницама потврђеног мишљења и веровања. По његовим речима „чињеницама потврђено мишљење је нешто што бар делимично може да се докаже, док веровање или философско мишљење не може да буде испитано кроз експерименте“. Истакао је да је на својим границама физика повезана са философијом, али да то није случај са физиком честица која црпи сазнање из теоријског оквира или из експерименталних података, одбацивши тако свако философско утемељење, јер како се изразио, „када једном нешто можете да докажете, то више није питање метафизике“.

Наука ради науке

Категорично одбијање било каквих метафизичких садржаја које је истакао директор ЦЕРН-а није нимало случајно, јер од настанка класичног позитивизма, током XIX и XX века траје оно што би смо могли да назовемо свлачењем било какве метафизике са математичких природних наука, међу којима је физика. Настанак нових теорија попут неевклидске геометрије, теорије релативитета и квантне теорије, одсекао је природне науке од било какве метафизике. Читаве нове философије су настале у покушајима да се дефинише философија науке, али природне науке су одбациле везу својих сазнања са философијом и метафизиком.¹⁸ Објављена је истина о науци ради науке, потреба за отварањем нових врата сазнања, неутољива човекова жеђ за знањем, али и оправданост овакве науке као јединог правог подстицаја свеукупног напретка човечанства. Ипак није тешко утврдити философске корене овако „самосталне“ науке. Њена два најважнија извора су свакако француски рационализам и британски емпиризам, који су укључили идеју *ego-cogito* и довели до краја Аристотелову квалитативну физику увевши квантитативно истраживање света, чиме су учинили могућим пут индустријске и технолошке револуције. Они су уткани у просветитељску идеју прогреса као увећавања знања, и то оног које се огледа у науци и које доприноси вишем нивоу човекове егзистенције.¹⁹

¹⁸ О трагању за философијом природних наука погледати Б. Павловић, *Расправа о филозофским основама наука*, Плато, Београд, 2006.

¹⁹ Овде имам на уму идеју прогреса као веру у доминацију Западне цивилизације и њену обавезу да обезбеди даљи прогрес човечанства. Такође, ова идеја прогреса у основи има усвајање вредности економског и техничког раста, веру у разум и такав вид научно-истраживачког знања који је могућ само разумом. Из хришћанства је преузета линеарна концепција времена, али је истовремено преокренута; то је вера у вредност прошлости, док је садашњост улагање у будућност која треба да буде испуњење свих очекивања човечанства – то је убеђење да живот на овој Земљи има вредност која ни са чим није

Вера супротстављена науци и знању

Пре него што су одбачена било каква философска и метафизичка утемељења, одсечене су везе природних наука са хришћанском Црквом. Иако су данас природне науке творевина свеукупног наслеђа човечанства, у коју је уграђено јелинско и римско, индијско и кинеско, као и наслеђе ислама, западно хришћанство и хришћанске институције Западне Цркве су имали кључну улогу у обликовању начела, метода и институција онога што је временом постало савремена наука. Семе природних наука је хибридна творевина богословске мисли Западне Цркве – „на чињенице! одговори категорично!“, поклич је схоластичких расправа.²⁰ Антологијско питање схоластике о броју анђела који играју на врху чиоде допринело је открићу инфинитезималног рачуна, истовремено убијајући здраву богословску мисао. Природна и логичка религија је животодавну хришћанску веру учешћа у божанском деформисала тако што је творевину затворила у сопствене законе, а Бога поставила на трансцендентне висине. Подела на материјално и духовно је усмерила богословску мисао у погрешном правцу, истовремено пружајући могућност да се појави неко ко ће веродостојније у оквирима исте методологије објаснити свет и човека. Корене ове сложене трансформације свакако можемо да уочимо у мисли Св. Августина,²¹ а када су Аристотел и Платон стигли на Запад заједно са арапским коментаторима, направили су праву пометњу у мисли западних богослова. Изузетно богата садржајем, вишевековна трансформација преусмерила је делатну веру опита живог Бога у религијску метафизику, која је својом богословском бесплодношћу омогућила природним наукама да полажу право на истину и непобитност чињеница које износе.²² Већ од самог почетка оштар сукоб довео је да тога да је Црква проглашена убицом истине и противником знања и напретка, хришћанско учење неутемељеним, а вера недоказивом.

Човеку данашњице нагласак на људском разуму и човековој потреби за разумевањем, строго разликовање између чињеницама потврђеног знања и веровања, све оно што је изнео Ролф Дитер Хојер у поменутом интервјуу, звучи познато и сасвим „логично“. Већ више од два века траје систематско смештање вере

мерљива. О идеји прогреса у различитим епохама погледати R. A. Nisbet, *History of the Idea of Progress*, Basic Books, N. York, 1980.

20 „Расправља се пре вечере, расправља се за време вечере, расправља се после вечере; расправља се јавно, приватно, на сваком месту, у свако време ... Противнику се не даје времена за објашњавање, Ако ли и уђе у какво изјашњавање, виче му се: „На чињеницу! На чињеницу! Одговори категорично!“ . . . На најжешће примедбе, које воде ка најапсурднијим последицама, задовољава се одговором: „То прихватам јер је последица моје тезе.“ – овако описује схоластичке расправе Хуан Луис Вивес (А. де Либера, *Мислиши у средњем веку*, стр. 170, Плато, Београд, 2005).

21 J. S. Romanides, „Augustine’s Theaching Which were Condemned as Those of Barlaam the Calabrian by the Ninth Ecumenical Council of 1351,” http://www.romanity.org/htm/rom.18.en.augustine_unknowingly_rejects_the_doctrine.01.htm.

22 J. Pelikan, *The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine*, Vol. 3 – The Growth of Medieval Theology 600–1300, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1978.

у домен личног, традиционалног и културолошког, све у контексту историјског развоја, уз потенцирање значаја природних наука за напредак и самосвест човечанства. Данас су човечанству став хришћанства према науци и рационалном знању уопште, као и хришћанско учење, познати на основу догађаја са Запада, односа према науци који су у прошлости имали Римокатоличка црква и протестантске заједнице, а и ово непотпуно познавање је углавном пуно предрасуда. Истина православља, намењена и доступна свима, на жалост, остаје скривена већем делу човечанства, и попут законитости природних наука позната је професионалним специјалистима. По подацима из 2010. године, православни хришћани номинално чине 5% светске популације, док је број оних којима је познат однос Православне Цркве према људском знању свакако знатно мањи.²³

У раздвајању знања од вере, као и даљем развоју сукоба о веродостојности учења, Православна Црква није узела активно учешће. Разлози за то су делом историјски; али много важније је што Православна Црква никада није такав проблем осећала као свој, нити је богословље пружио могућности за такве поделе. То није био једноставан пут, али је православно хришћанство избегло замке везивања материјалног за законе своје природе, и рационалног достизања неког божанства метафизике. Полазећи од истине Бога Творца свега видљивог и невидљивог, изворе сваког сазнања православно хришћанство је видело у односу створеног и нествореног. Познање је повезано са односом и заједницом, са учењем створеног у животу Творца, не са сецирањем објективизираних стварности и контемплативним достизањем метафизичких истина. Искуство учења створеног у нествореном, које пружа живот у Цркви као Телу Христовом, благодаћу Светога Духа, даје одговоре о створеном које превазилазе свако знање до кога је могуће доћи сецирањем творевине. До познања створеног је и немогуће доћи без учења света и човека у животу Оног који је њихов Творац. У том концепту човек и свет су причасници у животу Бога и свет се открива као богослужбена структура у којој се укидају поделе на живу и неживу природу, разумно и неразумно, материју и антиматерију, већ је све богослужбено устројено у Светом Духу – да би се досегао живот.²⁴ Поред овог познања створеног које превазилази његов садашњи поредак, православно хришћанство је од почетка признавало и познање творевине у свом природном палом стању, али је наглашавало да такво познање није потпуно, потпада тренутном веку, и није способно да докучи тајне света и човека. Свака фасцинираност човековом способношћу да размишља и открива разумом свет је наивна када се упореди са сазнањем да су у човеку похрањене бескрајне могућности напретка које треба да животом објави – јер је икона и подобје Бога. Исти Аристотел и Платон, као и сви њихови коментатори и настављачи, уместо да направе пометњу коју су начинили на Западу, на православном Истоку су искоришћени за изражавање истина вере у живог Бога. Када је требало одредити се за религијску метафизику или опит живог Бога православно хришћанство је остајало верно Истини, као што је у 14. веку

23 <http://www.blic.rs/vesti/drustvo/51574/Broj-pravoslavaca-150-miliona-ocekuje-se-dalji-pad>.

24 О светоотачком сведочанству богослужбеног устројства целокупне створене природе које укључује у себи и богопознање и познање природе погледати П. Петровић, *Символ и сјасење*, Институт за теолошка истраживања ПБФ, Београд 2010.

животом посведочио учење Григорија Паламе, а не Варлаама Калабријског.²⁵ Свети Оци су, сагледавајући свет као целину у односу са Богом, речником свога времена износили оно што данас саопштавају природне науке, које разбијајући творевину на саставне чиниоце слажу слику свега. Никакав експеримент није био потребан јер је целокупна емпиријска стварност у свим случајевима – а не појединачним, у свим условима – а не контролисаним, објављивала живот који је отварао простор за знања. За ово знање је била потребна вера, као што је описао Св. Петар Дамаскин, „Бог шаље светлост сазнања свима, али нам такође даје веру као око.“²⁶ Библијски утемељено, предањски посведочено и литургијски присутно, православно хришћанство није ни могло да дâ зачетке онога што су данас природне науке.

Пред безличјем света

Међутим, иако није учествовало у стварању поделе, православно хришћанство је суочено са свим последицама овог раздвајања. Природне науке које су одбациле прво веру, а затим и метафизику допринеле су креирању света коме православно хришћанство треба да објави јеванђелску поруку, неоскрвњену и неокрњену, али истовремено сасвим актуелизовану. Данас је сама фундаментална наука којом се ЦЕРН бави тешко разумљива и доступна је малом броју специјалиста одређених области, али утицај ових открића превазилази ускост оквира стручног разумевања. Као основа целокупног технолошког развоја на планети, фундаменталне науке су у вези са широким спектром социјалних, економских и политичких промена, као и са експанзијом секуларизма. Идеја о месту знања уопште, и о човековом позвању да својим разумом спознаје свет и да га прилагоди сопственом напретку која је похрањена у саме основе фундаменталних наука, чини их кључним елементом у креирању слике света у коме је човек сам себи једина мера, а атеизам саставни чинилац промишљања о свету. Достигнућа фундаменталних наука су утицала на развој и раст капитализма, тржишта, трговине и конзумната, што је довело до савременог хедонизма који је непрекидни изазов православно хришћанству. Развој савремених технологија је довео до веће социјалне и географске мобилности, што је опет поспешило разбијање заједница заснованих на сопственим традиционалним вредностима и вери, уз својеврсно еклектичко преузимање најразноврснијих елемената различитих традиција и веровања. Систем образовања и медији промовишу управо ове вредности у духу чудноватог плурализма који укида свако одступање од задатог курса кретања човечанства и више делује као монизам. Тешко мерљиви прогрес због много променљивих које треба узети у обзир, на једној страни отвара нове могућности, док истовремено изазива до тад непостојеће проблеме на другој. Непрекидна игра изазивања, а затим решавања проблема заокупља разум човечанства и истовремено потиरे време. Атрактивност

²⁵ А. Јевтић, „Живи и истинити Бог Светог Григорија Паламе“, у *Духовност Православља*, Храст, Београд 2001, стр. 218–235.

²⁶ *Доброшљубље*, Том 3, Манастир Хиландар 2009, стр. 8.

и такмичарски дух потрошачког друштва, са свим својим паралитургијским понудама, у животима људи су маргинализовали верски обред већине религија, па и богослужење Православне Цркве.

Овако, грубим потезима насликан, изгледа свет у чијем креирању учествује ЦЕРН. ЦЕРН је и основан да би учинио могућим покрет човечанства у жељеном правцу људског виђења бољег и праведнијег света, извесније и сигурније будућности, а за његово оснивање је без сумње био пресудан политичко-историјски тренутак након Другог светског рата. Како се богатила људска визија новог света и он је временом допунио оправданост свог постојања другим садржајима, попут економских и социјалних. У том свету, тражени бегунац честица – Хигсов бозон – јесте важан темељ, био пронађен или не. Важно је да потрага не буде прекинута, да се завири у средиште земље, на дно океана, у космички бескрај и структуру материје под будним оком медија. Битно је да се потрага човечанства настави и да што више учесника буде укључено у њу, док планетарни аудиторијум ишчекује хепиенд. На овом „хепенингу“ Бог је наравно *Persona non grata*.

Библиографија:

- А. де Либер, *Мислићи у средњем веку*, Плато, Београд 2005.
- А. Јевтић, „Живи и истинити Бог Светог Григорија Паламе“, *Духовност Православља*, Храст, Београд 2001, стр. 218–235.
- Б. Павловић, *Расправа о филозофским основама наука*, Плато, Београд 2006.
- G. Fraser, *The Particle Century*, Institute of Physics Publishing, Bristol and Philadelphia 1998.
- G. Fraser, *The Quark Machines*, Institute of Physics Pub., Bristol and Philadelphia 1997.
- G. G. Ross, “The Standard Model and Beyond,” *The Particle Century*, ed. G. Fraser, Institute of Physics Publishing, Bristol and Philadelphia 1998.
- *Доброћољубље*, Том 3, Манастир Хиландар 2009.
- J. Campbell, *Rutherford Scientist Supreme*, AAS Publications 1999, www.rutherford.org.nz.
- J. Pelikan, *The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine*, Vol. 3 – The Growth of Medieval Theology 600–1300, The University of Chicago Press, Chicago and London 1978.
- J.A. Kay & C.H. L. Smith, “Science Policy and Public Spending,” *Fiscal Studies*, Vol. 6, No. 3, 1985.
- L. Smith, “The use of basic science,” <http://public.web.cern.ch/public/en/About/BasicScience1-en.html>
- M. M. Simpson, “Atomic Weapons and US Policy,” *Bulletin of the Atomic Scientists*, Vol X, Num 3, Mar 1954, стр. 106–112.
- M. Y. Han, *Quarks and Gluons: A Century of Particle Charges*, World Scientific, London 1999.

- П. Петровић, *Символ и сјасење*, Институт за теолошка истраживања ПБФ, Београд 2010.
- R. Aymar, "Basic science in a competitive world," <http://public.web.cern.ch/public/en/About/BasicScience-en.html>.
- R. A. Nisbet, *History of the Idea of Progress*, Basic Books, New York 1980.
- R.-D. Heuer, "We Are Crossing the Boundary Between Knowledge and Belief," *The European Online*, <http://www.theeuropean-magazine.com/263-heuer-rolf-die-ter/264-experimental-physics-and-the-limits-of-human-knowledge>.
- С. В. Рибникар, „Павле Савић“, *Животи и дело српских научника*, САНУ, Београд 1999.
- Stevan Dedijer, *My Life of Curiosity and Insights: A Chronicle of the 20th Century*, Nordic Academic Press 2010.
- T. Kealey, *The Economic Laws of Scientific Research*, Macmillan Press, London 1996.
- F. Close, *The New Cosmic Onion, Quarks and the Nature of the Universe*, Taylor & Francis, London 2007.
- H. G. B. Casimir, *Contribution to Symposium on Technology and World Trade, US Department of Commerce*, 16 November 1966.
- E. Mansfield, *Academic Research and Industrial Innovation*, Research Policy 20.1.1991.

Документи:

- CERN and the Embargo against Serbia and Montenegro: <http://press.web.cern.ch/press/pressreleases/Releases1993/PR01.93ECERNSerbia.html>.
- Organisation Européenne pour la Recherche Nucleaire, CERN, European Organisation for Nuclear Research, FINANCE COMMITTEE, Eighteenth Meeting, Geneva – 18 December, 1957: <http://cdsweb.cern.ch/record/34962/files/CM-P00080425-e.pdf>.
- FORCE – 10 Years of Funding Research at CERN 1997–2007: http://www.snf.ch/SiteCollectionDocuments/WebNews/news_080922_Force_Broschuere.pdf.
- <http://gordon.fraser.pagesperso-orange.fr/gf.html>.
- <http://www.bhdani.com/arhiva/140/t404a.htm>.
- <http://public.web.cern.ch/public/>.

THE COSMIC SEARCH FOR THE FUGITIVE OF ORDER

Gligorije Marković

Archbishopric of Belgrade and Karlovac

Summary: *The XX century is without doubt a century of physic, especially particle physic. In the aftermath of World War II, science was seen as a potential olive branch. The European Organization for Nuclear Research – CERN is formally created on September 1954, with a mission to conduct experiments that push the limits of physics. These days not only scientists from all around the world, but ordinary people are waiting the results from CERN laboratories and LHC. One cornerstone is still missing in order to explain Standard Model and to answer a question how elementary particles get their mass. Scientists think that the Higgs mechanism could provide the answer to that question. The manifestation of that mechanism is something called the Higgs Boson – a particle that is thought to exist but hasn't been found in experiments yet, and the goal of CERN activities is to find the Higgs Boson. If that happens, science will conclude the theory of the Standard Model. The claim of basic science is also “naked” science, i.e. science without metaphysical roots. Long before cutting off metaphysical, natural science cut off her Christian roots. Scholasticism and metaphysical religion in the West prepared conditions for the birth of modern science and actual confrontation between knowledge and belief. Orthodox Christianity didn't take active part in such confrontations, but today, Orthodoxy is faced with all results of that confrontation.*

Key words: *CERN, LHC, particle physic, Standard Model, Higgs Boson, progress, technology, basic science, metaphysic, scholasticism, Religious metaphysic, created and Uncreated, knowledge, belief*

О ГОВОРУ И ЋУТАЊУ

(назнаке за размишљање о говору савременог богословља
кроз естетику ћутања)

Ирина Радосављевић
УЛУПУДУС

Апстракт: Естетика ћутања је у савременој теорији уметности егзистенцијални, етички или идеолошки став и начин живота уметника који прекида јавно настајање, излажање и суделовање у свету уметности. Модерна уметност као таква показује у многим својим сећањима тежњу ка престанку говора и ћутању ка тишини. Тиме се отвара простор за откривање извесних паралела са хришћанским етосом кроз појмове исихије, афофистике, одрицања, али истовремено нам се може представити питање колико савремена православна теологија својим говором показује да осећа егзистенцијалне проблеме на које реагује уметност и какав је њен однос према говору и ћутању.

Кључне речи: естетика ћутања, теологија, говор, тишина

1.

Василиј Кандински¹ у слици тражи „чисти звук“.

Казимир Маљевич² слика бели квадрат на белом.

Ив Клајн³ излаже празну галерију.

* * *

„Заћутимо да бисмо могли чути шапат богова“, вели Ралф Валдо Емерсон, амерички песник и филозоф. Саберимо пажњу, очистимо ум, умиримо чула, да бисмо видели Бога, поручују хришћански подвижници. Корачање ка оностраним подразумева да „одбацимо свако бремене и грех који нас лако заводи“ (Јев. 12, 1), „похоту телесну и похоту очију“ (1Јн. 1, 16). Потребно је разбити идоле и

¹ Василиј Кандински (1866–1944) – руски сликар и теоретичар уметности, зачетник апстрактног сликарства, оснивач групе Плави јахач и члан Баухауса.

² Казимир Маљевич (1879–1935) – руски уметник и теоретичар пољског порекла, оснивач супрематизма и апстрактног геометријског сликарства.

³ Ив Клајн (1928–1962) – француски уметник и цудиста, члан покрета Нови реализам, један од претеча минимализма, поп-арта и перформанса.

помести дом. Потребно је утишати метеж и дисторзију нашег искуства, сабрати нашу растрзану, пометену и загађену пажњу.

* * *

Кандински у апстрактном сликарству осећа беспредметне, натчулне вибрације. Плаво није боја неба већ духовне дубине, бело није боја снега већ „ћутања које није мртво“, црно је „вечно ћутање без наде“.⁴ Метафизичка дубина боје и њен унутрашњи ритам омогућавају да се слика оствари као музика, да се удаљи од речи и преточи у музику, у симфонију мисли и осећања, земаљског и небеског.

„Прелазећи са делатног у сазнајни ступањ, каже Свети Максим, човек напушта телесно као на облаку, у бистром ваздуху мистичког созерцања, усходи ка вишим умозрењима...“⁵

* * *

Маљевич иде ка све већој редукцији у намери да досегне све већу пуноћу. Уметник се мора ослободити гомилања и слагања разноразних кулиса, да би дошао до истине, која је с оне стране, у невидљивом. Редукција миметичког дела на апстрактну композицију и апстрактне композиције на монохромну површину представља покрет ка оном што надилази појавни свет, ка чистом, ка тишини и пројављује тежње модерне уметности ка оном што превазилази разум те она преузима методе карактеристичне за мистичку традицију. „Чистим се назива оно срце у којем одсуствује свако природно кретање ка било чему тварном.... Срце је чисто када се сећа Бога не замишљајући га и не уображавајући...“⁶

* * *

У жељи за превазилажењем видљивог, тежњи ка трансцендентном, уметност се судара са реалношћу свога медија – она мора употребити средства која је ометају да оствари циљ, њен сопствени језик јој изгледа варљив, недовољан, неадекватан, ограничавајући. Тако се јавља жеља за укидањем. Увидевши своју моћ да негира, да крене путем апофатике, да тражи присуство у одсуству, уметност креће изнад говора, ка тишини...

* * *

Ив Клајн излаже празну галерију да искаже жељу за досезањем бескраја и неопипљивости, сматрајући да у сржи празног, као у срцу човека, букти вечни пламен. Празнина као ослобођеност и очишћеност је место сусрета с оностраним. Ноћ уочи изложбе Клајн фарба галерију у бело да означи највиши ступањ мате-

4 Лазар Трифуновић, *Сликарски правци двадесетог века*, Београд, Просвета, 1994, 64.

5 Свети Максим Исповедник, *Гностички сћошлов*, II, 59.

6 *Ibid* 81.

ријалног и реалног, а потом у тај простор уводи плаву боју (плави прозор, плава завеса, плави коктели посетилаца изложбе) као нову натприродну стварност.

* * *

Наспрам схватања уметности као израза људске свести која тежи да спозна саму себе, модерна уметност показује да жели да изађе из саме себе и закорачи у оно што је с оне стране, што превазилази људску свест, да зађе у простор трансцендентног и тако ставља себе у много сложенији и неизвеснији однос према свету. Појмови тишине, празнине, редукције скицирају ново упутство за непосреднији и усредсређенији сусрет.

2.

Артур Рембо⁷ престаје да пише поезију и одлази у Етиопију да тргује кафом, оружјем и робљем.

Марсел Дишан⁸ напушта уметност и посвећује се шаху.

Лудвиг Вигенштајн⁹, као професор философије у Кембриџу, напушта философију и ради као медицински помоћник.

* * *

Естетика ћутања¹⁰ је у савременој теорији уметности егзистенцијални, етички или идеолошки став и начин живота уметника који прекида јавно наступање, излагање и суделовање у свету уметности. Ћутањем уметник жели да се ослободи робовања свету који се према њему поставља као заштитник, потрошач, супарник или судија. Уметност за њега више није нешто што треба обожавати, нешто вечно и последње, већ нешто што је потребно напустити. Уметник више не види „највише добро“ у остварењу неког непролазног уметничког дела тј. своје уметности. Она више него икад постаје средство, аскетска вежба, кроз коју се уметник очишћава од себе, да би се коначно очистио и од ње саме. Уметност му на крају више ништа не значи. Он бира ћутање, прекид стварања, тишину. Да ли је уметност погрешан пут, или, како би рекао дадаиста Жак Ваше, глупост? Семјуел Бекет сматрао је да уметност треба да се повуче, да се више не претвара

7 Артур Рембо (1854–1891) – француски песник, представник покрета декаденије, најзначајнија дела написао као младић, а писање напустио кад је имао двадесет једну годину.

8 Марсел Дишан (1887–1968) – један од најзначајнијих и најутицајнијих уметника двадесетог века, везује се за покрет дадаизма и надреализма, утемељивач тзв. *ready-made* уметности.

9 Лудвиг Витгенштајн (1889–1981) – један од најбитнијих философа двадесетог века, бавио се логиком, философијом математике, философијом језика и философијом ума.

10 Miško Šuvaković, *Pojmovnik suvremene umjetnosti*, Zagreb, Horetzky, 2005. Видети Susan Sontag, *The Aesthetics of Silence, Styles of Radical Will*, Vintage, 1994.

да је способна јер нема шта да изрази, нема чиме, нема из чега, нема силе, нема снаге, нема жеље, на самрти је.

* * *

Шта је с теологијом? Каква је њена реч данас? Има ли она жеље, снаге, силе и има ли чиме да каже реч кад уметност заћути? Колико је њена реч данас жива и аутентична? Колико доспева до човека, колико га разуме, колико говори језиком који он разуме? Да ли ослобађа или заробљава? Да ли је данас до сржи егзистенцијална или само празно поигравање речима? Уметност је спремна и да се подсмехне себи, да плуне саму себе, да се понизи до крајњих граница, па и да уништи себе у рвању са собом, светом и садашњошћу? Да ли је теологија зграбила живи живот, без страха од поруге или каљања? И да ли је спремна да заиста сагледа себе?

* * *

Наше време је време буке. Све одјекује од непрекидног говора. Свет је пре-засићен речима и сликама које се безобзирно умножавају, злоупотребљавају, натурају. Данас сви покушавају да кажу све што могу, скоро да нема више границе између јавног и приватног говора. Захваљујући глобалним електронским комуникацијама, свако свој говор може презентовати читавом свету. Све бруји од непотребно изговорених или написаних речи, сваки смисао се губи у непрестаном брбљању. Реч се више не чује. Слика се више не види. У том океану речи и слика, нико не пада на памет да заћути.

Уметност нашег времена је такође бучна, али са позивом на тишину. Пре-познаје потребу за ћутањем, али ипак наставља да говори. Иако схвата да нема више шта да се каже, наставља са причом. Хронична потреба модерне уметности да провоцира, изазива незадовољство, фрустрира публику, може се посматрати као замена за учешће у идеалу ћутања или неостварену чежњу за ћутањем. За тишином. За слободом.

* * *

Недостају нам речи, а истовремено их има толико да постају баналне, бесмислене, испразне. Осим што њихова хиперактивност умртвљује и заслепљује ум и чула, оне су толико загађене и обесмишљене да сасвим природан постаје захтев за почињањем од почетка – од именовања ствари. Језик је средство општења, али најзагађеније и најисцрпљеније од свих средстава. И он је пао у историју, и он је превртљив и колебљив. Време је да се спасава реч.

* * *

Теологија нашег времена не може рећи да нема удела у процесу заморног умножавања речи. Пражњења од значења. Понављања и обесмишљавања. Наста-

вљања са говором чак и када нема шта да се каже. „Не може се свагда богословствовати ... увек треба имати меру: када, пред ким и колико. Не може свако богословствовати. Људи који желе то, обавезно морају преиспитати себе, а свој живот морају проводити у тиховању како би се потпуно очистили – и душу, и тело своје. (...) Када је богословље могућно? Када се ослободимо спољашње учмалости и метежа, када сила која у нама влада буде слободна од неприличних и блудних мисли тј. непомешана са њима. Нема сумње да човек треба да буде чист и очишћен тј. *исцражњен*, како би могао *разумети* Боја, а тек када *настјане* време онда *расуђивајти о њавом бојословљу*“.¹¹

Свако време носи одговорност поновног осмишљавања своје духовности. Потребно је обратити пажњу на свет око себе, преиспитивати и наново стварати односе, начине, изразе... Износити из ризнице и старо и ново, свима бити све, не прескакати изранављеног Самарјанина на путу, не саблажњавати најмање, ћутећи говорити, говорећи тиховати.

„О ћутање, сабеседовању с ањелима! О ћутање, сијање срца! О спокоју без свађе, породило свих добара, укрепљење 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.“¹²

Библиографија и вебографија:

- Григорије Богослов, *Прошав Евномија и о бојословљу*, http://www.verujem.org/pdf/grigorije_bogoslov_prvo_teolosko_slovo27.pdf, преузето 22.3.2011.
- Максим Исповедник, *Гносџички сџослови*, Источник, Београд, 1996.
- Sontag, Susan, *Styles of Radical Will*, Vintage, 1994.
- Трифуновић, Лазар, *Сликарски љрави двадесетџој века*, Београд, Просвета, 1994.
- Šuvaković, Miško, *Pojmovnik suvremene umjetnosti*, Zagreb, Horetzky, 2005.
- <http://www.yveskleinarchives.org/>
- <http://www.kazimir-malevich.org/>
- <http://www.understandingduchamp.com/>
- <http://www.wassilykandinsky.net/>
- <http://plato.stanford.edu/entries/wittgenstein/>

¹¹ Григорије Богослов, *Прошав Евномија и о бојословљу*, http://www.verujem.org/pdf/grigorije_bogoslov_prvo_teolosko_slovo27.pdf, преузето 22.3.2011.

¹² Свети Јефрем Сиријски, *О безбрижностџи и сџокоју с ћушањем*, гл. 1.

ON SPEECH AND SILENCE

Irina Radosavljević
ULUPUDS

Summary: *In contemporary art theory, the aesthetics of silence is existential, ethical and ideological stance and way of life of an artist who puts his public appearing to an end, exhibiting and his being a part of the art world. Modern art as such in many of its segments shows certain parallels to Christian ethos through concepts such as silence, negation, ascetics but at the same time can pose us a question: How much does contemporary orthodox theology demonstrates by its discourse that it feels existential problems that the contemporary art reacts to and what kind of relation does it have towards silence and speech.*

Key words: *aesthetics of silence, theology, speech, silence*

ОВАПЛОЋЕЊЕ БОГА ЛОГОСА — ТЕОГЕНИЈА, КОСМОГЕНИЈА, ИСКУПЉЕЊЕ (Сахаров versus Булгаков)

Благоје Пантелић
Богословско друштво
Ошачник, Београд

Апстракт: У раду се промаћра критика сћава Сер-
теја Булакова да би дошло до оваплоћења Бога Логоса и да
није било прародишеској трећа, коју је изнео Софроније
Сахаров. Прво се испитије исходиште учења Булакова,
јер је Сахаров сатирао да оно није у сагласности са
библијско-ошачком традицијом, а затим и њеи кон-
кретних Софронијевих примера, да би се пошом по-
дробно изложило само христолошко уверење Булакова.
На крају изнесене су (документарне) последице сћава да
је иад разлој боговаплоћења.

Кључне речи: Оваплоћење, сћварање, (прародишес-
ки) трећ, искупљење, теогенија, космогенија

„... ἀρχὴ καὶ μεσότης καὶ τέλος ἐστὶ πάντων τῶν αἰώνων
τῶν τε παρελθόντων καὶ ὄντων καὶ ἐσομένων ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστός.“
Св. Максим Исповедник, *Огвор Таласију XXII*¹

Увод

У класичном отачком добу на Истоку водиле су се расправе на многобројне
христолошке теме, али једно важно питање готово и да није улазило у корпус
проблема о којима се озбиљно полемисало; реч је о разлогу оваплоћења Бога
Логоса. Прецизније речено, претежно је разматран само један аспект основе
боговаплоћења — сотириолошки. Осим код новозаветних аутора и Св. Максима
Исповедника који експлицитно говоре и о другим аспектима боговаплоћења, као
и код малог броја светих отаца који то чине имплицитно, на Истоку ће се овом
проблеми у целини темељније приступити тек у савременом добу.²

1 Maximi Confessoris, *Quaestiones ad Thalassium*, I [I–LV], Corpus Christianorum: Series
Graeca 7, Turnhout: Brepols 1980, стр. 139. Превод: „... почетак, средина и крај свих векова,
прошних, садашњих и будућих јесте Господ наш Исус Христос“.

2 На Западу ствари стоје знатно другачије. Значајни хришћански писци позног
средњег века озбиљно су се бавили овом темом; први међу њима био је Рупер из Дојца (XII
век), потом Хонорије Отенски, Алберт Велики, Александар Халски, Дунс Скот, Тома Аквин-

Постоји неколико разлога незаинтересованости за дубље промишљање разлога оваплоћења, које би ишло и изван његовог сотириолошког подручја. Већина отаца Цркве се концентрисала само на искупитељски моменат, пре свега, јер су сматрали да је управо грех иницирао оваплоћење. Проблем зла и рекапитулирање пале природе, стога је оквир теоријског промишљања боговаплоћења. Ограничење истраживања само на постадамовском човеку очигледног и за његово пало стање судбоносног питања чије решење ће *наизглед у њојшћуности* санирати његов егзистенцијални промашај (ἁμαρτία),³ у многome је условљавао и историјски период када су се водиле значајне христолошке дебате. Као што је познато, ради се о добу када су носиоци црквеног богословља били монаси, којима је било кључно учење о Христу као Искупитељу, стога су сматрали да је излишно разматрање проблема елемената боговаплоћења које би питање греха оставило по страни.

Било како било, од источних богослова се чекао одговор на питање да ли је оваплоћење Сина Божијег *само* ради искупљења. У наше време тај одговор је експлицитно дат, и то од стране једног од највећих теолога у историји црквеног мишљења – оца Сергеја Булгакова (1871–1944).⁴

Питање је јасно постављено – *Cur Deus homo?* Неколико одговора је било могуће дати. Оваплоћење Логоса је или искључиво ради избављења човека од греха и смрти, тј. последица прародитељског греха; или је предвиђено пре стварања због могућности пада, а догодило би се и да та могућност није реализована; или је пак део предвечног савета Божијег о свету, који није ни у каквој вези са могућношћу грехопада.

Да ли је свет створен да би се (и) Логос оваплотио, тј. да ли је оваплоћење део божанског плана (οἰκονομία) о свету, или је, можда, оваплоћење проузроковано неприхватањем тог божанског плана од стране првостворених људи? Да ли смо ми створени да би се Он оваплотио или се Он оваплотио зато што смо ми створени – чија је воља узроковао оваплоћење: Бога или човека? Који је, дакле, крајњи циљ оваплоћења Сина Божијег? – Једна су од могућих питања која се надовезују на основно питање разлога боговаплоћења. Као што смо поменули, већ у самом Светом Писму може се наћи коначно решење ове христолошке загонетке, коју је у седмом веку успешно решио и преп. Максим Исповедник. Нећемо се сада бавити читавим историјатом овог догматског учења и сваким отачким наводом који се

ски, Бонавентура и др. Види о томе: Fr. George Florovsky, „Cur Deus Homo? The Motive of the Incarnation“, *Collected Works*, Vol. III: *Creation and Redemption*, Nordland Publishing Company: Belmont 1976, стр. 163–170 и нап. стр. 310–314 (посебно о латинским оцима: стр. 165–167); српски преводи: „Cur Deus Homo? – о разлогу Ваплоћења“, прев. М. Арсенијевић, у: *Црква је живио!*, Београд 2005, стр. 199–207; и: „Cur Deus Homo? Разлог оваплоћења“, прев. А. Ђаковац, интернет публикација на: <http://www.verujem.org> (превод Александра Ђаковца до сада није штампан).

3 Решењем проблема зла се и даље не решава есхатолошка енигма...

4 О оцу Сергеју Булгакову у свету је доста писано и засигурно ће се доста писати. На српском језику имамо сразмерно мало радова о Булгакову. Најзначајнију студију о њему код нас је урадио др Богдан Лубардић: „Хришћанска философија Сергеја Булгакова: између Софије и софиологије“, у: *Савременост руске религијске философије*, уред. Р. Ђорђевић, Београд 2002, стр. 183–239.

експлицитно или имплицитно односи на ову тему, већ ћемо разматрањем једне критике Булгаковљевих поставки покушати да предочимо адекватно решење на постављена питања. Ради се о примедбама које је у једном писму изнео, такође, значајан богослов двадесетого столећа – отац Софроније Сахаров (1896–1993).⁵ Анализом теолошких позиција Булгакова и Сахарова, одн. (1) расветљавањем исходишта Булгаковљевог христолошког учења, (2) критичким преиспитивањем Софронијевих примедби и (3) излагањем Булгаковљевог решења овог питања, доћи ћемо до коначног (тј. ортодоксног, црквеног) одговора.

Пре него што пређемо на саму полемику Сахарова са Булгаковљевим поставкама, позабавићемо се изворима које је користио Сергеј Булгаков и ставовима са којима је био сагласан (а није их експлицитно наводио у својој студији), јер је, поред тога што Софроније у том правцу усмерава расправу негирајући Булгакову доследност традицији, то питање по себи од изузетне важности за проблеме овога типа. Наиме, када је реч о основним догматским учењима, а ово јесте такво, онда је следовање предању један од кључних показатеља ортодоксности. Христолошко питање којим се овде бавимо припада корпусу фундаменталних верских питања, чија су решења увек овисна од божанског откривења доживљеног и забележеног од стране „пророка и апостола“; другим речима, истинитог одговора нема ван божанског откривења које је записано у Св. Писму, и према томе он зависи од доследности правоверној (читај: библијско-отачкој) црквеној традицији. До одговора на ово питање се стога не може доћи тзв. „људском“ логиком, или преко „природне теологије“, до њега се, једном речју, не долази „умовањем“, већ преумљењем (μετανοεῖα), потребан је „преумљени ум“, ум који може да верује. Ради се, дакле, о *шајни* – „велика је тајна побожности: Бог се јави у телу“ (1. Тим. 3, 16), – а „тајна се поима“, како једном рече Флоровски, „само вером“.⁶

1. Сергеј Булгаков и библијско-отачка традиција

У божићном писму из 1970. године,⁷ архимандрит Софроније Сахаров одговара на питање свог пријатеља Дејвида Белфора да ли би дошло до оваплоћења Логоса независно од Адамовог пада, тј. да ли би се Бог оваплотио и да човек није сагрешио. Другим речима, да ли је чин „стварања света, теолошки, био претходница оваплоћења“⁸? Непосредни повод да постави ово питање старцу Софронију био је читање неких (не прецизира се којих) радова Павла Евдокимова у којима заступа тезу да би дошло до оваплоћења и да се није догодио

5 О оцу Софронију Сахарову се, такође, пуно писало и пише. Једна од значајнијих студија јесте докторска дисертација архимандрита Захарија Захаруа која је публикована под насловом *Αναφορά στη θεολογία του Γέροντος Σωφρονίου* (Εσσεξ Αγγλίας 2000), а која је код нас доступна у преводу С. Јакшића, под насловом *Христос – људи нашег живота* (Манастир Хиландар 2007).

6 Георгије Флоровски, „Црква – тело живог Христа“, прев. Ј. Петровић, у: *idem, Црква је живи*, Београд 2005, стр. 369.

7 Архимандрит Софроније (Сахаров), *Подвиг бојојознања*, Писмо VII: „О боговаплоћењу“, прев. Б. Стојановић, Манастир Хиландар 2005, стр. 249–251.

8 *Ibid.*, стр. 249.

прародитељски грех. Софроније врло концизно (и наизглед ефектно) одговара да се ради о једној произвољној теологумени, и у неколико параграфа скреће пажњу Белфору на историјат настанка таквог тумачења и цитатима из књиге *Сћарац Силуан* предочава свој став по том питању, одн. покушава да оповргне поменуто христолошко учење.

У првом делу писма, о. Софроније наводи (за историју догмата значајан податак) да је расправа о томе покренута у богословским кружоцима у Русији (претежно у Москви, али и у Петербургу) још пре револуције (дакле, пре 1917. године), а да је о. Сергеј Булгаков био први који је афирмативно и „уверљиво“ писао о томе, пре свега, у књизи *Јаће Божије (Агнец Божий, 1933)*.⁹ Сахаров упућује на то да Булгаков свој став поткрепљује речима из Символа вере – „ради нас људи [подвукао – С. С.] и ради нашега спасења...“.¹⁰ Чињеница да прво стоји „ради нас људи“ говори о томе да би се оваплоћење збило због нас независно од тога да ли јесте или није потребно спасење, што је наведено у другом делу, јер се пад догодио. Даље, о Булгаковљевој аргументацији Софроније у писму наводи следеће: „други аргумент за њега [С. Булгакова – Б. П.] био је *jegan* [подвукао – С. С.] израз преп. Максима Исповедника, не могу ти сада прецизирати у којем његовом делу. Почетком тридесетих година у библиотеци манастира Светог Пантелејмона [на Светој Гори – Б. П.] пажљиво сам се задржао на том тексту и дошао до убеђења да слично тумачење мисли Св. Максима, које видимо код Булгакова, јесте ‘натегнуто’“.¹¹ Након тога, Софроније покушава да поентира (непримереном) реториком: „и ето то је све, колико ја знам, што се може навести као ‘учење святих отаца’“.¹² На крају додаје да је „Павле Евдокимов био ватрени следбеник о. Сергија Булгакова“,¹³ што би требало да буде разлог због ког он заступа наведено христолошко учење.

1. 1. Новозаветно исходиште учења Сергеја Булгакова

Дејвид Белфор је, дакле, читао Павла Евдокимова, не знамо који текст, али га је засигурно правилно разумео. Јер Евдокимов у, примера ради, својој познатој књизи *Православље (L'Orthodoxie, 1959)*,¹⁴ која је написана под снажним утицајем теологије Сергеја Булгакова, експлицитно наводи да је „свет био створен ради отеловљења“,¹⁵ и додаје да је „Јаће Божије алфа и омега света (уп. Откр. 1, 8) и Божијег стварања“.¹⁶ Софроније је тачно приметио да је Евдокимов (и по овом питању) следбеник Булгакова. Међутим, значајније је питање: „кога следи Сергеј Булгаков?“. Одговор је једноставан – Св. Писмо, то јест – Нови Завет.

⁹ Сергей Николаевич Булгаков, *Агнец Божий*, Париз 1933; посебно у трећем делу, друго поглавље „Основаніе боговоплощенія“, стр. 191–205.

¹⁰ *Ibid.*, стр. 193; код Софронија: стр. 249.

¹¹ „Писмо VII“, нав. *прев.*, стр. 249.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Paris 1959; српски превод: Pavel Evdokimov, *Pravoslavlje*, прев. Р. Рака, Београд 2009.

¹⁵ Цитирано према преводу П. Рака: *ibid.*, стр. 148.

¹⁶ *Ibid.*

У поменутој књизи *Агнец Божий*, своје учење Булгаков износи ослањајући се на одговарајућа места из Новог Завета, што Софроније у потпуности игнорише. Булгаковљев основни став да је оваплоћење укључено у предвечни савет Божији о свету, што значи да би се оно догодило независно од греха, утемељен је на новозаветном учењу. Да се ради управо о *апоштолском уверењу*, Булгаков је доказао наводећи апостоле Петра, Павла и Јована, одн. доследно тумачећи места из њихових текстова која се односе на питање разлога отеловљења Бога Логоса. По речима ап. Петра, Христос је „Јагње непорочно и безазлено, *предназначено још пре постојања света*а, а јављено у последња времена ради нас“ (1. Пет. 1, 19–20). Ап. Павле се у потпуности слаже са ап. Петром. Он Коринћанима говори о „премудрости Божијој у тајни сакривеној, коју *предогреди Бој пре векова за славу нашу*“ (1. Кор. 2, 7); такође и на више места у посланици *Ефесцима* говори о томе да је оваплоћење (органички) део божанске икономије. Бог је „у Христу изабрао нас *пре постојања света*а да будемо свети и непорочни пред Њим, у љубави, предодредивши нас себи на усыновљење кроз Исуса Христа, по благонаклоности воље своје, на похвалу славе благодати своје, којом нас облагодати у Љубљеноме“ (Еф. 1, 4–6). У томе Бог открива „*тајну воље своје*, по благовољењу својему које *унапред одреди у Њему*, за остварење пуноће времена, да се све возглави у Христу, оно што је на небу и што је на земљи“ (Еф. 1, 9–10). И у томе је „устројство *тајне од вечности сакривене у Боју*, који је саздао све кроз Исуса Христа, да се кроз Цркву сада обзнани началствима и властима на небесима многострука мудрост Божија, *по предвечној намери* коју изврши у Христу Исусу Господу нашем“ (Еф. 3, 9–10). Зато се, по мишљењу Булгакова, Христос у *Откривењу* назива „алфом и омегом, почетком и крајем, првим и последњим“ (Откр. 1, 8, 10, 17; 22, 13). Даље, „у предвечној замисли Божијој“, истиче о. Сергеј, „пројављује се Његова љубав према творевини која не престаје (самим чином) стварања света, него иде и даље од тога, наиме, у квалитету акта новог стварања света изабрала је нисхођење у свет самога Бога, тј. оваплоћење“.¹⁷ Свој став Булгаков поткрепљује цитирањем ап. Јована, који пише да „Бог тако заволе свет да је Сина својега Једнороднога дао... да се свет спасе кроз њега“ (Јн. 3, 16–17); а на другом месту бележи да се љубав Божија према нама показује у томе „што је Бог Сина својега Јединороднога послао у свет да живимо Њиме; у томе је љубав, не што ми заволесмо Бога, него што Он заволе нас, и посла Сина својега...“ (1. Јн. 4, 9–10).¹⁸

Сергеју Булгакову је, узгред буди речено, промакло једно важно место из Павлове посланице *Колошанима*, које, такође, потврђује наведено учење. Ап. Павле, говорећи о Сину Божијем, пише следеће:

„Јер Њиме би саздано све, што је на небесима и што је на земљи, што је видљиво и што је невидљиво, били престоли или господства, или началства или власти: све је Њиме и *за Њега саздано* [подвукао Б. П.]“ (Кол. 1, 16).

¹⁷ *Агнец Божий*, стр. 192.

¹⁸ Сви новозаветни цитати у овом параграфу су из наведеног издања књиге о. Сергеја Булгакова, стр. 192; и сви курзиви у тим цитатима припадају Булгакову.

Прегледности ради прилажемо табелу која садржи места из Новог Завета која говоре о томе да је оваплоћење Логоса део предвечног плана Божијег о свету:

Аутор	Спис	
Апостол Петар	1. Саборна посланица	1, 19–20
Апостол Павле	1. Коринћанима	2, 7
	Ефесцима	1, 4–6
		1, 9–11
		3, 9–10
	Колошанима	1, 16
Апостол Јован	Ошкривење	1, 8, 10, 17
		22, 13
	Јованово Јеванђеље	3, 16–17
	1. Јованова	4, 9–10

1. 2. Максимово тумачење 1. Пет. 1, 19–20

Сахаров, као што смо видели, пише Белфору да се Булгаков позива и на Св. Максима Исповедника. Међутим, на цитираним страницама (стр. 191–205) на којима се он бави овом проблематиком, Св. Максим се уопште не спомиње; Булгаков тамо наводи искључиво Св. Писмо и већ цитирано место из Символа вере, дакле, не позива се ни на једног од отаца понаособ. За разлику од њега, на Максима Исповедника упућује о. Георгије Флоровски.¹⁹ По његовом мишљењу, Св. Максим је можда једини од источних отаца који се озбиљно бавио проблемом разлога оваплоћења, смештајући га у општи космолошки контекст, тј. разматрајући га независно од прародитељског греха.²⁰ Како сада ствари стоје, Флоровски је у потпуности у праву, али то и даље не значи да патролошка истраживања неће доћи до неких резултата који ће изменити садашње стање ствари. Св. Максим, доиста, најексплицитније од свих источних отаца класичног периода даје одговор на ово питање. О томе подробније пише у *LX одговору Таласију*, у коме тумачи и код Булгакова цитирано место 1. Пет. 1, 19–20. Треба посебно нагласити један важан моменат када је у питању овај *Одговор*, који говори о општем ставу тадашње Цркве по питању разлога оваплоћења Логоса. Наиме, Таласијева недоумица која се односи на место из (прве) Петрове посланице не

¹⁹ Флоровски упућује на Максима у поменутом чланку „Cur Deus Homo? The Motive of the Incarnation“ (види напомену 2), који је први пут објављен 1957. године. С обзиром да је Софронијево писмо Белфору из 1970. г., највероватније је Сахаров помешао радове Булгакова и Флоровског.

²⁰ Види: George Florovsky, „Cur Deus Homo? The Motive of the Incarnation“, стр. 167–170.

доводи у питање то да је оваплоћење део предвечног плана Божијег. Он не пита да ли би уопште дошло до оваплоћења да није било потребно избавити човека од греха и смрти. За њега то једноставно није проблем, јер је јасно из самих речи ап. Петра да би до тога дошло. Таласије се само пита ко је одредио да оваплоћење буде део икономије. Ево како гласи његово питање:

„Христа као Јагњета непорочног и безазленог, предвиђеног још пре постања света, а јављеног у последња времена ради нас (1. Пет. 1, 19–20). Од кога предвиђеног?“²¹

Максимов одговор гласи: „Ову је тајну предзнао (тј. предвидео) пре свих векова Отац и Син и Св. Дух; Отац по благовољењу, Син по саodelатности, а Дух по садејству.“²² Сергеј Булгаков, такође, сматра да божанска икономија је-сте „план“ свих лица Св. Тројице.²³ Међутим, нас сада више занима део текста који претходи Максимовом коначном одговору на Таласијево питање, јер се непосредно односи на нашу тему. Наиме, пошто је изнео неколико важних напомена о личности Богочовека, у којима се јасно види припадност халкидонској христологији,²⁴ Св. Максим Исповедник о самом оваплоћењу пише следеће:

„То је (оваплоћење Логоса) блажени крајњи циљ (τέλος) ради којег је све створено. То је тај божански циљ, предзамисљен пре почетка свих бића, којег одређујући кажемо: да је он унапред смишљени свршетак, ради којег је све, а он није ни ради чега (другог). Гледајући на овај циљ, Бог је створио суштине постојећих бића. Ово је уистину коначна тачка промишљања (Божијег) и оних о којима промишља, по којој ће бити возглављење у Богу свега што је од Њега створено (Еф. 1, 10–11). То је тајна која обухвата све векове, и која пројављује наднеизмерно и надбескрајно предпостојећи пре векова велики Божији савет (Ис. 9, 5), којег је весник постао сами сушти (кат’ οὐσίαν) Логос Божији, поставши човек, и учинивши јавном, ако се тако може рећи, најдубљу дубину Очево доброте, и у себи показавши крајњи циљ ради којег су очигледно сва створења добила почетак бића.

Јер ради Христа, то јест ради тајне Христове, добили су сви векови и све што је у тим вековима у Христу почетак и крајњи циљ бића. Јер је

21 Maximi Confessoris, *Qvaestiones ad Thalassivm*, II [LVI–LXV], Corpus Christianorum: Series Graeca 22, Turnhout: Brepols 1990, стр. 73. Цитате из Максимовог *LX одговора Таласију*, уз незнатне корекције, наводимо по преводу А. Јевтића: *Вигослов*, бр. 35 (2005), стр. 4–8.

22 *QThal. LX*, CCSG 22, стр. 79; нав. прев., стр. 6–7.

23 Види нпр. у књизи *Агнец Божий* (стр. 189), где је забележено: „Промисљање о свету, као и стварање света, јесте дело читаве (свих лица – Б. П.) Св. Тројице, али уз разликовање посебног дејствовања сваке од ипостаси“.

24 О формативном утицају халкидонске на Максимову христологију види: Ларс Тунберг, *Микрокосмос и посредник*, прев. Н. Колунџић, Шибеник 2008, стр. 37–57. О Максимовој христологији уопште види прегледну студију Димитриоса Батрелоса: *Византијски Христос – личности, природа и воља у христологији Светиої Максима Исповедника*, прев. А. Ђаковац, Крагујевац 2008.

пре векова предзамишљено (од Бога) сједињење границе и безгранича, и мере и безмерја, и краја и бескраја, и Творца и твари, и стајања и кретања, које је јављено било у Христу у последња времена, дајући собом испуњење Божијег предзнања...²⁵

Однос чина стварања и догађај оваплоћења Логоса у контексту божанске икономије није могао недвосмисленије и тачније бити изложен. Оваплоћени Логос јесте уједно и „свршетак“ и „парадигма“ тварног бића. Твар је настала како би се ипостасно сјединила са својим Творцем. Прогресивност твари своју плирому достиже онда када она (преко човека) бива прихваћена од стране Бога Логоса. Космолшке консеквенце идеје оваплоћења су очигледне – оваплоћење јесте први и безусловни циљ стварања. Наша природа је потребовала Његово оваплоћење, а није га наша воља узроковала.

Додајмо да Св. Максим и у својој *Амбиџи VII* (= *Тумачење XIV беседе Св. Григорија Бојослова*) чин оваплоћења Сина Божијег доводи у директну везу са смислом егзистенције наше природе, а који је одредио Творца пре самог творачког акта:

„... (ми) смо удови тела и пуноћа онога који све собом испуњава – Христа Бога, због тога што смо сагласно пре векова, по сакривеном циљу у Богу и Оцу возглављени кроз Његовог Сина и Господа Исуса Христа Бога нашега. Јер тајна сакривена од векова и од нараштаја, а сада јављена кроз истинско и савршено очовечење Сина Божијег, који је ипостасно у себи сјединио нашу природу неразделиво и несливено... као што смо предодређени пре векова да у Њему будемо удови тела његовог, на начин како је душа с телом у духу (са)сложена и састављена... показао је и нас да смо за то саздани, и да је то предвечна сведобра Божија намера о нама, не прихватајући ни од куда новину (у односу на) своју замисао...“²⁶

Доследно следећи апостолску веру, Св. Максим Исповедник, дакле, сматра да је оваплоћење било у предвечном плану о стварању света и човека предвиђено као смисао људског постојања, и стога је јасно да би до њега дошло независно од било чега другог.

Поред ових навода, постоји још доста локуса у делима Св. Максима где (имплицитно) заступа исто уверење, што је и очекивано јер оно исходи из његове фундаменталне христолошке идеје – да је Христос *ἀρχή καὶ τέλος* тварног бића.²⁷ Треба посебно подвући да наведена поставка није у супротности са Максимов-

²⁵ *QThal. LX, CCSG 22, стр. 75; нав. њрев., стр. 5.*

²⁶ *Amb. VII, PG 91, 1097A–C.*

²⁷ И Георгије Флоровски је заступао тезу, ослањајући се на резултате Балтазарових (Hans Urs von Balthasar, *Liturgie cosmique: Maxime le Confesseur*, Paris 1947) и Шервудових (Polycarp Sherwood, „The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor“, *Studia Anselmiana*, Romae 1955) испитивања Максимовог дела, да идеја безусловног предодређења Христа одговара општем карактеру богословља Св. Исповедника. Види: „Cur Deus Homo? The Motive of the Incarnation“, стр. 169, и стр. 313–314.

ом сотириологијом. Христос је Σωτήρ, ту нема двојбе, то је Светитељ исповедио безброј пута.²⁸ Мада, ипак за Св. Максима „оваплоћење представља средиште бића света – и не само у плану искупљења, него и у првобитном плану устројства света. Оваплоћење је“, дакле, „извољено заједно са стварањем света, а не само у предзнању пада“.²⁹ Космолошки (тј. космогонијски) елемент христологије „претходи“ сотириолошком (искупитељском)... Али о томе на који начин биће више речи касније када се будемо бавили мишљењем Сергеја Булгакова, који врло успешно разрешава тај проблем.

Већ сада се може наслутити (а када у §3. будемо подробно изложили Булгаковљево христолошко становиште биће и у потпуности очигледно) да се упркос противљењу Софронија Сахарова ипак може говорити о Булгаковљевом учењу као о оном које *исходи* из новозаветне мисли, и које је у сагласности са Максимовим (читај: отачким) тумачењем новозаветне христологије (конкретно у одговору на питање разлога оваплоћења),³⁰ стога сада можемо прећи на оно што је суштински погрешно у Софронијевом уверењу. Зашто је, дакле, погрешно сматрати да се оваплоћење догодило *искључиво* ради спасења, да је искупљење крајњи циљ оваплоћења, тј. да христологија има само сотириолошку конотацију? У наставку ћемо изложити прво конкретне приговоре Софронија Сахарова, а потом и ставове Сергеја Булгакова по овом питању.

2. Теогонија и/или космогонија

У другом делу писма, Софроније упућује Белфора на важна места из своје књиге *Сѣарац Силуан (Старец Силуан, 1948)* која се тичу ове проблематике,

28 О сотириолошком аспекту Максимове христологије види, на пример: Ларс Тунберг, *Човек и космос*, прев. сестринство Тројеручице, Београд–Шибеник 2008, стр. 60–84.

29 Георгије Флоровски, *Источни оци V–VIII века*, прев. М. Мијатов, Манастир Хиландар 1998, стр. 203.

30 С обзиром да је проблем основа боговаплоћења фундаментални део христолошког догмата, и да Св. Максим у свом излагању следи апостолско предање, које је наглашено и у Никејско-цариградском символу вере, на питање о. Георгија Флоровског: „Колика је заправо вредност сведочанства Св. Максима? Да ли је оно нешто више од ‘приватног мишљења’ и колики је ауторитет таквих ‘мишљења’?“, не може се одговорити онако како то он чини: „Сасвим је јасно да се на питање првог или коначног разлога оваплоћења може дати само ‘хипотетички’ (или ‘подесан’) одговор. Међутим, многи доктринарни ставови су управо такве хипотетичке тврдње или ‘теологумене’. Чини се да је ‘хипотеза’ о оваплоћењу независном од пада у најмању руку допуштена унутар система православне теологије и да се добро уклапа у главне токове отачког учења. Адекватан одговор на питање ‘разлога’ оваплоћења се може дати само у контексту општег учења о стварању.“ („*Cur Deus Homo? The Motive of the Incarnation*“, стр. 170). Тачно је да одговор на ово христолошко питање треба тражити у контексту космологије, али није, како наводи о. Георгије, савршено јасно да је могућ само хипотетички одговор. Јесте, уколико прихватимо да на сва догматска питања одговарамо тако... Флоровски није увидео прави догматски статус овог учења. Став Св. Максима, као што смо видели, није теологумена (илити његово приватно мишљење), већ исповедање вере Цркве, управо оно исповедање које имамо и у Новом Завету и у званичном Символу вере који се већ вековима користи у Цркви.

а која би овде требала да буду у функцији побијања Булгаковљевог гледишта; размотримо пажљивије свих пет навода.

(1) „Циљ (крајњи смисао) тварнога света [...] је у спознаји Творца од стране твари и обожење твари.“³¹ – Тачно је да је обожење циљ творевине, и то нико не доводи у питање. Међутим, проблем је у (бого)познању. Наиме, не може се рећи да не би дошло до оваплоћења да грехом није урушено познање Бога, јер су људи и после греха а пре оваплоћења спознавали Бога, о чему сведочи Стари Завет.

(2) „Узрок стварања света је преизобилна благод Божја, а ни у ком случају не некаква неопходност оваплоћења Бога Слова; другим речима – оваплоћење Бога Слова ни на који начин није било *неоиходно* [подвукао С. С.] за сâмо Слово и стварање света нипошто није било само претходни чин оваплоћења Бога...“ – Овим је само изнет другачији став, а да се претходно није побило супротстављено уверење. Пре свега, није јасно то како су „благод Божја“ и оваплоћење Логоса у супротности када је у питању однос Творца и творевине. Другим речима, зашто оваплоћење Логоса не би могло да буде врхунац благод Божје, тј. зашто благод не би могла да буде почетак односа Творца и творевине који ће своју пуноћу достићи оваплоћењем? Уз то, нико од оних који не заступају Софронијево мишљење и није тврдио да је Бог светом условљен да се оваплоти, него да се ради о предвечном плану Божијем.

(3) Снисхођење Слова није показатељ самодоволне вредности света, него се циљ или смисао тога снисхођења открива у имену, које је прихватио оваплоћени Бог Слово – *Исус Сѣасиѡѡ* [подвукао С. С.]: ‘И надени му име Исус, јер ће он спасти народ свој од греха њихових’ (Мт. 1, 21).“ – Оваплоћење Сина независно од греха такође није показатељ „самодоволне вредности света“, напротив, оно показује шта (тј. ко) је смисао (τέλος) света, а то је – оваплоћени Бог. Само уверење да би се Бог оваплотио независно од греха не пориче чињеницу да је Богочовек и Спаситељ, и то нико од оних који не деле Софронијево христолошко уверење никада није оспоравао.

(4) „... облик датог емпиријског постојања није реализација божанског идеалног света, тј. таква реализација без које би и сâмо божанско Биће било закинуто, несавршено.“ – Бог није створио несавршен (лош) свет, створио га је, како читамо на првим страницама књиге Постања, *добрим*, али та „доброта“ подразумева динамику, прогресивност, како би се он одржао у том стању, за разлику од Бога који је савршен (тј. добар) независно од било чега другог.³² И други део Софронијевог навода је ирелевантан, јер нико и не тврди да би Бог био „закинут“, већ се тврди да би свет без оваплоћења био „закинут“.

31 Овај, као и остала четири навода у наставку су из: „Писмо VII“, *нав. ѡрев.*, стр. 250.

32 Сергеј Булгаков је тачно приметио да „из руку Творца свет није произашао као завршена датост, већ као недовршена задатост која треба да се испуни у светском процесу“. *Агнец Божий*, стр. 183.

(5) „... оваплоћење Бога Слова не представља завршетак теогонијског процеса, тј. завршетак развика у самом божанству, па да је онда (оваплоћење) у том смислу неопходно за самога Бога, за пуноћу Његовог Бића...“ – Оваплоћење није завршетак теогонијског већ плурома космогонијског процеса. Тачно је да оно није неопходно за пуноћу божанског бића, али јесте неопходно за пуноћу тварног бића...

Иако Софроније то експлицитно не помиње, због значаја проблема за нашу тему укратко ћемо се осврнути на значење појама „теогоније“ у христологији Сергеја Булгакова. Он га излаже приликом разматрања (христолошке) антиномије тварног и нетварног, божанског и људског, вечности и времена, на концу, теофаније и теогоније. Булгаков, са једне стране, врло смело, а са друге, опрезно говори о једном појму (тј. концепту) који изворно припада паганским религијама.

Булгаков подвлачи да „као Бог, друга ипостас [Св. Тројице – Б. П.] пребива ван сваког временског развоја, ван времена и историје (‘пре него Авраам настане, ја јесам’; Јн. 8, 58). Као што је немогуће претпоставити у вечности или апсолутном било какав процес који протиче у времену, ново постајање и настајање, исто тако је немогуће говорити о теогонијском процесу, јер у Богу све предвечно *наг-јесће* [подвукао – С. Б.], и у односу према твари и за твар могућа је само теофанија. Међутим,“ – наставља о. Сергеј – „пошто је Христос повезан с временом, процесом, настајањем, историјом, онда је и људска историја у разним смисловима суштински теогонијска.“³³ По његовом уверењу, божански центар историје јесте богорођење.³⁴ Штавише, Булгаков наводи да „ако узмемо у обзир догађаје из Спаситељевог земаљског живота, Његово васкрсење из мртвих и вазнесење на небеса, силазак Св. Духа на апостоле, онда постаје сасвим немогуће избегавати закључак да се временитост, процес, уводи овде и у живот Св. Тројице, у који се у извесном смислу збивају ти догађаји, према томе, такође као да се назире пуноћа, одвија се теогонија. То недокучиво јединство времена и вечности, теогоније и теофаније, апсолутног и релативног, управо се потврђује основним христолошким догматом.“³⁵ Теогонија је, дакле, могућа само у историјској перспективи. Бог се рађа у времену, и омогућује твари да јестаствује унутар Његовог живота. Јасно је да се ради о концепту који је у својој основи антинесторијанског карактера (једноставно речено: Дјева Марија је Богородица јер је – *родила Боја*). У крајњем исходу, овде долази до поистовећивања теогоније са космогонијом.

Пошто је очигледно да су примедбе о. Софронија Сахарова или неумесне или неодрживе, стога не потребују подробније побијање, прелазимо одмах на излагање решења ове христолошке апорије које је понудио о. Сергеј Булгаков у књизи *Јаће Божије*, у којој је након вишегодишњег промишљења оно искристалисано и систематски изложено.

33 Сергей Н. Булгаков, *Свет невечерний – созерцания и умозрения*, Москва 1917 (ми смо користили ел. издање књиге које је доступно на сајту <http://www.vehi.net>); српски превод по коме смо овде и цитирали: Сергеј Булгаков, *Светлост невечерња – сазерцања и умозрења*, прев. З. Буљугић, Београд 2005, стр. 361.

34 Уп. *Ibid.*

35 *Ibid.*, стр. 361–362.

3. Булгаковљев (православни) одговор на питање разлога оваплоћења Бога Логоса

О оваплоћењу Логоса Сергеј Булгаков говори у оквиру разматрања односа Бога и света; оно се у начелу третира као најзначајнији (тј. одређујући) догађај у том односу. Након што је навео она места из Новог Завета у којима је јасно назначен разлог оваплоћења (о чему је било речи у §1.), Булгаков закључује да „долазак Сина у свет није искључиво чин Божијег *проромислишељског* [подвукао – С. Б.] управљања светом, које произлази из узајамног дејства Бога и света, већ је првобитно Божије благовољење, које је постојало ‘пре’ самог стварања света, тј. чинило је саму његову основу и циљ.“³⁶ Иако, дакле, однос Бога и света није само једностран (оно што човек чини такође се тиче и Бога), ипак се мора нагласити да је оваплоћење догађај предвиђен и пре самог творачког акта. По мишљењу Булгакова, „Бог је и створио свет са намером да се оваплоти у њему, управо ради тог оваплоћења“.³⁷ Штавише, он сматра да оно (пored тога што је и средство искупљења) јесте у односу Бога према свету узвишенији чин и од самога стварања.³⁸

Питање које се одмах намеће јесте да ли је оваплоћење искључиво ради искупљења, тј. само сотириолошки чин, или се може (или чак мора) посматрати независно од њега. До одговора Булгаков долази анализом поменутог члана из Символа вере: „ради нас људи и ради нашега спасења“. Први део формуле, по о. Сергеју, има општи смисао који се односи на крајњи и *универзални* циљ оваплоћења, за разлику од њеног другог дела који се пак односи на *нейосредни*, искупитељски циљ. Оваплоћење Бога Логоса јесте *и* ради искупљења, одн. резултат оваплоћења јесте помирење човека са Богом, међутим, оно је само пут ка коначном циљу, који је – возглављење свега у Христу (уп. 1, 9–10). Дилему око тога како помирити два циља оваплоћења која се помињу у Символу вере Булгаков дакле не решава са *или-или*, него са *и-и*: сотириологија се укључује у есхатологију као средство у циљ.³⁹ Зато он предлаже да се до решења питања да ли би се Бог оваплотио да није било греха дође тако што би се оно укинуло као *casus irealis* (нереални случај), одн. као непримерени антропоморфизам у односу на дела Божија.⁴⁰ *Casus irealis* се односи на претпоставку да се боговаплоћење не би догодило да није било греха, то јест:

„Боговаплоћење се извршило у свом пуном значењу, као што је оно предвечно установљено на Божијем савету, али реализовано ради палога човечанства. Услед овог пада оно је, *пре свега* [подвукао – С. Б.], средство спасења и искупљења, сачувавши уједно сву пуноћу свог значења и ван граница искупљења, јер се оно не исцрпљује њиме.“⁴¹

³⁶ *Агнец Божий*, стр. 192.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Уп. *Ibid.*

³⁹ Уп. *Агнец Божий*, стр. 193.

⁴⁰ Уп. *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

Тајна оваплоћења Логоса, дакле, изражава принципијелни однос Бога према свету, а не искључиво према неком конкретном догађају у његовом животу, ма колико он био важан.⁴²

Извесне претпоставке да је оваплоћење предвиђено пре стварања јер је Бог унапред знао за човеков пад Булгаков карактерише као антропоморфистичке, и додаје да се њима превиђа онтолошка основа боговаплоћења.⁴³ А тај антропоморфизам, наставља он, додатно се појачава идејом да је Бог могао да спасе човека и другим путем а не искључиво оваплоћењем; на тај начин се Њему антропоморфистички приписују начини и средства за искупљење човека. О. Сергеј наводи да је у том погледу извесно једино да је постојала *могућност* греха у самој тварности света, а да је Бог, упркос томе, одлучио да створи свет, и као одговор на ту могућност донео одлуку о жртвовању Јагњета Божијег. А сама одлука о оваплоћењу је свакако независна од тога да ли ће та могућност постати и реалност. Тварност је променљива и Бог преузима одговорност за могући грехопад, што наравно не значи и његово предодређење (да је тако, одговорност за Адамов пад сносио би његов Творац). Ако се не ради о нужности пада, које подразумева и нужност оваплоћења, онда, како закључује Булгаков, боговаплоћење јасније предочава однос Бога према свету, него што то чини искупљење, тј. иако се искупљење не искључује, само боговаплоћење треба посматрати у онтолошком контексту.⁴⁴ Уколико се ствари сагледавају у том контексту, јасно је да оваплоћење „произлази из општег односа Бога ка свету, које јесте изливање у њој Његове љубави према творевини.“⁴⁵ А та божанска љубав надилази све границе у свом самоодрицању света ради, и управо је у томе смисао оваплоћења.⁴⁶ Бог, пише Сергеј Булгаков, долази и у свет који је отпао од Њега, не гнуша га се, већ напротив, снисходи чак дотле да прихвата на себе грехе овога света, јер:

„Таква је љубав Божија, таква – Љубав. Таква је у унутартројичном животу, у узајамном утицају три ипостаси, таква је и у односу Бога према свету. Уколико на *шакав* [подвукао – С. Б.] начин поимамо боговаплоћење, – а Христос нас је учио да га *шако* [подвукао – С. Б.] поимамо (Јн. 3, 17), – онда се отклања и сама основа за постављање подозривих питања да ли би се боговаплоћење догодило и без грехопада.“⁴⁷

⁴² *Ibid.*

⁴³ Овде Сергеј Булгаков у ствари оспорава своје раније чисто искупитељско виђење боговаплоћења, тј. коригује ставове које је заступао у свом раном „руском“ периоду, када су настали текстови сабрани у већ помињаној књизи: *Свет невечерний – созерцания и умозрения*, Москва 1917 (књига је, како је посведочио сам аутор, написана између 1911. до 1916. године); конкретно о боговаплоћењу види: трећи део, друго поглавље: „Второй Адам“ (<http://www.vehi.net/bulgakov/svet/003.html#ii>); у српском издању: стр. 357–373.

⁴⁴ Уп. *Агнец Божий*, стр. 194.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Уп. *Ibid.*, стр. 194–195.

⁴⁷ *Ibid.*, стр. 195.

Након реченог Булгаков се враћа поменутом члану Символа вере како би предочио сва она значења која може имати саставни везник у њему (ради нас људи и ради нашега спасења), јер вишезначност тог везника, по његовом мишљењу, изражава саму основу теологије оваплоћења:

„Ово и може се схватити у смислу истоветности (као ‘то јест’),⁴⁸ – тако га поимају они који сматрају да је *спасење* [подвукао – С. Б.] основа боговаплоћења, и конкретно, да оно за палог човека фактички има то значење. Међутим, то и може се схватити и у смислу разликовања (тј. као ‘и посебно’, и сл.),⁴⁹ делећи /разликујући/ опште и посебно, тј. силу боговаплоћења не ограничавајући и не исцрпљујући само искупљењем.“⁵⁰

На основу тога Булгаков закључује да се истина – „Логос постао тело“ –

„мора прихватити у читавом обиму свог садржаја: и теолошки, и космички, и антрополошки, и христолошки, и сотириолошки. Последњи, као најконкретнији, не искључује већ укључује сва ова значења (смыслы), зато је и теологију оваплоћења погрешно ограничавати на сотириологију.“⁵¹

О. Сергеј сматра да „боговаплоћење јесте унутрашња основа стварања, његова *енџелехија*“⁵² [подвукао С. Б.]. Залог боговаплоћења дат је још приликом стварања човека, и он у дубини свог бића очекује долазак Логоса у тело,⁵³ и, по Булгакову, тај „унутрашњи зов човека ка небу“ говори нам да се оваплоћење не може схватити само као средство за исцељење палог човека. Иако је након пада прародитеља боговаплоћење доиста постало средство за исцељење човека, ипак, оно се само укључује као појединачна могућност у општи саоднос Бога и човека.⁵⁴

Разматрајући однос греха и оваплоћења, Сергеј Булгаков истиче и један важан моменат. Реч је о томе да грех, с једне стране, јесте основа за оваплоћење, али да је, с друге стране, и препрека за њега. Наиме, ни Логос није могао да преузме огреховљено тело (тј. тело које је под теретом прародитељског греха), нити је пак то тело било способно да прихвати боговаплоћење.⁵⁵ Свој став, као и у ранијим приликама, Булгаков утемељује позивајући се на одређена места из Св. Писма, конкретно она која говоре о томе да је Адамов страх од лица Божијег (уп. Пост. 3, 8) био појачан код његових потомака (уп. Суд. 13, 22; Бр. 5, 24; Ис. 6,

⁴⁸ Дакле: „ради нас људи, то јест ради нашега спасења“.

⁴⁹ Дакле: „ради нас људи и посебно ради нашега спасења“; или: „ради нас људи и конкретно ради нашега спасења“

⁵⁰ *Агнец Божий*, стр. 195.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*, стр. 196.

⁵³ Уп. *Ibid.*, стр. 195–198.

⁵⁴ *Ibid.*, стр. 198.

⁵⁵ *Ibid.*, стр. 200.

5), а о чему је и сам Господ говорио: „нећеш моћи видети лице моје, јер не може човек мене видети и остати жив“ (Изл. 33, 20). Оно што је било неопходно да твар прихвати боговаплоћење јесте превазилажење тог страха, које је оствариво једино љубављу према Господу, јер „савршена љубав изгони страх“ (1. Јов. 4, 18):

„За ослобођење од првородног греха и измирења с Богом, које се могло извршити једино кроз боговаплоћење, неопходно је било да се тај грех ослаби како би постао недејствен /пасиван/, али не и немогућ.“⁵⁶

И то се извршило у Дјеви Марији, чија је појава у свету, по речима о. Сергеја, „главно дело старозаветне цркве“.⁵⁷ Грех прародитеља није надвладао у Пресветој Богородици због њене личне безгрешности, иако је, како подвлачи Булгаков, он био у њој као „општечовечански удео, као наследна болест читаве људске природе“.⁵⁸ Богоматеринство је било неопходно како би Син Божији могао да постане и Син Човечији, како би људска природа „преживела“ ипостасно јединство с Богом. Грех је, дакле, дегенеришући људску природу опструирао само отеловљење Бога Логоса, стога се и то мора имати у виду када се говори о њему као разлогу боговаплоћења.

Оваплоћење је, дакле, *τέλος* стварања. Чињеница постојања света по вечном плану Божијем подразумева отеловљење Сина. Возглављење свега у Христу врхунац је прогреса створеног света, у Христу свет јестаствује у својој пуноћи. Тај прогрес омео је грех човека, који, наравно, није био део божанског плана о свету, и та препрека није условила боговаплоћење, али јесте њиме превазиђена. Једном речју:

„Бог је створио свет за боговаплоћење, а није свет кроз грехопад човека изнудио од Бога оваплоћење.“⁵⁹

Закључци

1.

Да сумирамо. Оваплоћење Бога Логоса би се догодило независно од греха, јер је било планирано пре стварања света као плирома космогонијског процеса која је остварива искључиво теогонијским чином у историји; другим речима, да би тварно биће, које је по природи динамичко, достигло своју пуноћу било је неопходно ипостасно сједињење Нествореног и створеног, Творца и његове творевине, дакле: рођење Бога. Пошто је дошло до грехоппада првосазданих људи, било је неопходно и искупљење човека од греха и смрти, јер је оно (искупљење) пут који се морао прећи пре остваривања коначног циља творевине – возглављење свега у Богочовеку Христу.

⁵⁶ *Ibid.*, стр. 201.

⁵⁷ *Ibid.*, стр. 201.

⁵⁸ *Ibid.*, стр. 201.

⁵⁹ *Ibid.*, стр. 193.

2.

Из саме анализе сукоба Софроније са Булгаковљевом христологијом могу се извести два закључка. Први се тиче оспоравања конкретнoг уверења Сергеја Булгакова од стране Софронија Сахарова када је у питању разлога оваплоћења Бога Логоса, док се други односи на консеквенце тога што се на ово христолошко питање у класичном и савременом патристичком добу није давао потпуни одговор, тј. што је разматран само његов сотириолошки аспект (а то је, као што смо видели, становиште и Софронија Сахарова).

(а) Софронијева основна примедба јесте да је Бог условљен да се оваплоти од стране творевине. То, свакако, није сматрао ни Булгаков, нити они који су га у томе следили (пре свих, Павле Евдокимов), то чак и не имплицира њихово становиште. Ако мало пажљивије сагледамо ствари, видећемо да то управо чини Софроније. Уколико је грех узрок оваплоћења, онда – *зло условљава Боја*, одн. да је љубав Божија према човеку, у овом случају палом човеку, активирана његовим грехом. То је, наравно, *nonsense*. Није оваплоћење изнуђено грехом, и самим тим није случајност која се не би догодила да није било пада првосазданих људи, него је део воље Божије пре стварања света, дакле, и пре Адамовог сагрешења, што је у суштини и доказ Његове *ајсолућне љубави* према творевини, љубави која је узроковала свет, која га (упркос свему) одржава у постојању и која је гарант његове егзистенције и у будућем веку.

Поред ове теолошке последице (условљеност Бога), из уверења да је грех узроковао оваплоћење Бога Логоса формира се космолошко (тј. антрополошко) и еклисиолошко учење код појединих отаца које није у потпуности у сагласности са црквеном ортодоксијом.

(б) Инсистирање само на једном аспекту учења о оваплоћењу Логоса, који уз то није примаран, доводи до тога да се христологија своди искључиво на сотириологију, тј. да се читава божанска икономија чији је носилац Син Божији (Владимир Лоски би је назвао „икономијом Сина“), своди искључиво на искупљење. О оваплоћењу је стога могуће говорити само у контексту греха, чиме се постојање света и човека ограничава на борбу против зла, а у потпуности игнорише првобитно предназначење, тј. богоустановљени циљ постојања тварног бића.

Монашка богословска мисао којој је тема избављења од греха била носећа, у мноме је допринела да се новозаветно откривењско учење о боговаплоћењу избаци из сфере космологије и искључиво разматра у сотириолошком контексту. Најозбиљнија последица тога је свакако концепт тзв. „терапеутске еклисиологије“. Таквим приступом озбиљно се угрожава сама идеја Цркве; релативизацијом светотајинског, тј. богослужбеног живота (којим се, као што знамо, оприсутњује будуће Царство сада и овде), негира се њена есхатолошка природа, и тиме она готово у потпуности бива обесмишљена. Тако се, да употребимо израз савремених егзистенцијалиста, „аутентична егзистенција“ човека односи искључиво на чисту аскезу. Међутим, човек у својој бити јесте *свешћеник*, он је богослужбено биће, и само као такво може да реализује здрав однос према Богу, другим људима и свету уопште. Штавише, једино се унутар јерургијског светоназора може решити и есхатолошка енигма. Али о свему томе неком другом приликом...

Наведене референце:

- Богдан Лубардић: „Хришћанска философија Сергеја Булгакова: између Софије и софиологије“, у: *Савременост руске религијске философије*, уред. Р. Ђорђевић, Београд 2002, стр. 183–239.
- George Florovsky, „Cur Deus Homo? The Motive of the Incarnation“, *Collected Works*, Vol. III: *Creation and Redemption*, Nordland Publishing Company: Belmont 1976, стр. 163–170.
- Георгије Флоровски, „Црква – тело живог Христа“, прев. Ј. Петровић, у: *idem*, *Црква је живи*, Београд 2005, стр. 367–379.
- Георгије Флоровски, *Источни оци V–VIII века*, прев. М. Мијатов, Манастир Хиландар 1998.
- Димитриос Батрелос, *Византијски Христос – личности, природа и воља у христологији Светиој Максима Исповедника*, прев. А. Ђаковац, Крагујевац 2008.
- Ζαχαρία Ζάχαρου, *Ἀναφορά στὴν θεολογία τοῦ Γέροντος Σωφρονίου*, Ἑσσεξ Αγγλίας 2000; срп. прев. С. Јакшића: *Христос – људи нашеј животи*, Манастир Хиландар 2007.
- Ларс Тунберг, *Микрокосмос и посредник*, прев. Н. Колунџић, Шибеник 2008.
- Ларс Тунберг, *Човек и космос*, прев. сестринство Тројеручице, Београд–Шибеник 2008.
- Maximi Confessoris, *Qvaestiones ad Thalassivm*, I [I–LV], *Corpus Christianorum: Series Graeca* 7, Turnhout: Brepols 1980.
- Maximi Confessoris, *Qvaestiones ad Thalassivm*, II [LVI–LXV], *Corpus Christianorum: Series Graeca* 22, Turnhout: Brepols 1990.
- Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν (Ambigua VII)*, PG 91, 1068–1101.
- Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Paris 1959; срп. прев. П. Рака: Pavel Evdokimov, *Pravoslavje*, Beograd 2009.
- Сергей Николаевич Булгаков, *Агнец Божий*, Париз 1933.
- Сергей Николаевич Булгаков, *Свет невечерний – созерцания и умозрения*, Москва 1917 (ел. изд. <http://www.vehi.net>); срп. прев. З. Буљугића: Сергеј Булгаков, *Светиолосиј невечерња – сазерцања и умозрења*, Београд 2005.
- Софроније Сахаров, *Подвиј бојојознања*, прев. Б. Стојановић, Манастир Хиландар 2005.
- Софроний Сахаров, *Старец Силуан*, Paris 1952 (пре овог првог штампаног издања, 1948. први пут се књига појавила као рукопис копиран у 500 примерака).

INCARNATION OF GOD THE WORD – THEOGONY, COSMOGONY, REDEMPTION (SAKHAROV VS. BULGAKOV)

Blagoje Pantelić

Theological Association "Otačnik," Belgrade

Summary: *The work deals with the criticism of Sergei Bulgakov's view that the incarnation of God the Word would occur if there was no primordial sin, as stated by Sophrony Sakharov. The origin of Bulgakov's teaching is examined first, as Sakharov was not of the opinion that it is in accordance with scriptural and biblical tradition, and then five remarks by Sakharov, which are followed by detailed research of the very Christological stance of Bulgakov. And finally, the author considers doctrinal implications of the stance that the fall is the cause of incarnation.*

Keywords: *Incarnation, creation, (primordial) sin, redemption, theogony, cosmogony*

ТЕОЛОШКО-ИСТОРИЈСКА ПОЗАДИНА УЧЕЊА О ΕΡΙΝΟΙΑΙ КОД СВ. ГРИГОРИЈА НИСКОГ*

Базил Штудер

Апстракт: У спору који су Василије Велики и његов брат Григорије Ниски водили с Евномијем, епископом Кизика, код Кападокијаца долази до изражаја учење о ἐρίνοιαι, које има оријентистичку позадину. Аутор у тексту анализира историјски и теолошки развој самог учења, као и њим којим је оно од Оригена дошло до Григорија Ниског.

Кључне речи: Григорије Ниски, Василије Велики, Ориген, Евномије, имена Христова, ἐρίνοιαι, тријадологија, христологија

Увод

Х. Ј. Зибен се у једном изузетном есеју бави питањем у којем је смислу Григорије Ниски у свом спису „О савршенству“ преузео Оригеново учење о еρίноиаи.¹ Притом показује да су код Григорија имена Исусова идеали за хришћански начин живота. Ко се позабави питањем коју вредност Оригенови ἐρίνοιαι имају у Григоријевом учењу о побожности, неће бити изненађен да његова размишљања о њима заузимају широк простор и у његовој полемици против Евномија.²

Свакако, у књизи *Contra Eunomium II*, која нас на овом месту занима, Оваплоћење није у првом плану.³ Григорије се прикључује спору између свог брата

* Изворник: Basil Studer, „Der theologiegeschichtliche Hintergrund der Epinoiai-Lehre Gregors von Nyssa“, у: Lenka Karfíková, Scot Douglass and Johannes Zachhuber (ed.), *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium II : an English version with supporting studies : proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15–18, 2004)*, Brill 2007, стр. 21–49.

1 Н. Ј. Sieben, „Vom Heil in den vielen 'Namen Christi' zur 'Nachahmung' derselben. Zur Rezeption der Epinoiai-Lehre des Origenes durch die kappadokischen Väter“, *ThPh* 73 (1998) 1–28.

2 Уп. Н. Ј. Sieben, „Zur Rezeption der Epinoiai-Lehre“, 18–21.

3 Уп. R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318–381*, Edinburgh 1988, 627.

Василија и епископа Кизика у Мизији и у том делу више дискутује о питањима тадашњих тријадолошких учења – нарочито о познању Бога. Међутим, пошто се притом употреба Божијих имена сравњује с употребом Христових имена, Оригеново учење о *epinoiai* долази до потпуног изражаја.⁴ Сам Зибен у поглављу „Спорадично појављивање учења о *epinoiai* код Кападокијаца“ упућује на места у Василијевој првој књизи *Adversus Eunomium* и на места другог и трећег тома Григоријеве књиге *Contra Eunomium*.⁵ Међутим, он нема потребу да се удубљује у теолошку проблематику код Оригена и Ниског.

Заиста се у развоју оригенистичког учења о *epinoiai* у току спора с Евномијем јавља јаче него раније један двоструки напон. С једне стране је пажња притом усмерена врло концентрисано на Божије изјаве, које имају везе с космологијом, те стога поседују философски карактер. Библијских референци је према томе мање, нарочито у поређењу с Оригеновим *Commentaria in Evangelium Ioannis*. С друге стране дискусија води преко познања Божије природе до наглашавања Божијег деловања у историји и самим тим, иако можда не баш изразито, до ширег разматрања односа *θεολογία* и *οικονομία*.⁶ Онај ко обрати пажњу на овај двоструки напон између више космолошких и више сотириолошких изјава, као и између вечног Бића Божијег и Његовог деловања у времену, мора уз то и да се пита, какав значај Григорије приписује вери и историји. Очигледно такав начин посматрања помаже да се теолошка особеност Григоријеве друге књиге *Contra Eunomium* боље разуме.

Да бих ово питање боље појаснио, дозволићу себи да подсетим на излагање које сам одржао на симпозиону о Григорију у Памплони.⁷ Под насловом „Историјска позадина прве књиге *Contra Eunomium* Григорија Ниског“ обрадио сам у првом делу црквено-историјску ситуацију око 380. године. У другом делу сам се пак бавио ондашњом рецепцијом Никејског симбола вере и теолошким методом који је ишао уз њу. У излагањима која следе нећу ићи толико у ширину. Више желим да се позабавим питањем на који начин се Григорије у својој другој књизи *Contra Eunomium* прикључио контроверзи између Евномија и Василија и притом преузео Оригеново учење о *epinoiai*, проистекло из једне дубоке традиције. Из такве поставке питања произлази и подела мојих излагања. У њима је прво реч о учењу самог Григорија о *epinoiai*, затим о његовом односу према Василијевом схватању, затим о његовом оригенистичком пореклу и коначно о његовом укоренењу у библијско и црквено предање.

4 Као што ће се показати, Ориген из Предања преузима учење о многим именима Божијим. Он међутим пре свега развија схватање о многим именима и епитетима Христовим.

5 Уп. Н. J. Sieben, „Zur Rezeption der Epinoiai-Lehre“, 12 и даље, са Василије Велики, *Adversus Eunomium* I 5–7 (SC 299, 180–188), као и 18 и даље; CE II 179; 182 (GNO I 276; 277); CE II 344; 347; 350 (GNO I 326; 327; 328).

6 Уп. G. Maspero, *Theologia, Oikonomia e Historia: La teologia della storia di Gregorio di Nissa*, Diss. Pamplona 2003.

7 В. Studer, „Der geschichtliche Hintergrund des ersten Buches Contra Eunomium Gregors von Nyssa“, у: L. F. Mateo-Seco – J. Bastero, *El „Contra Eunomium I“ en la Produccion Literaria De Gregorio De Nisa. VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa*, Pamplona 1988, 139–171.

I Учење о *epinoiai* у Григоријевој другој књизи *Contra Eunomium*

У другој књизи *Contra Eunomium*, у којој се Григорије прикључује контроверзи између Василија и Евномија, у првом плану стоје две тезе. Према првој Евномије Биће Божије идентификује с божанском ἀγεννησία.⁸ Међутим, према другој тези имена толико одговарају бићу одређеног предмета да различита имена упућују на различита бића.⁹ У очима својих кападокијских опонената Евномије заступе обе ове тезе, и тиме одбацује никејско учење о једносушности Оца и Сина.¹⁰ Јер пошто син није ἀγέννητος као Отац, онда се разликује од Њега по суштини.¹¹ Он јесте изнад свих створења, али је ипак створен, те се према томе не може сравњивати с Оцем.¹²

Василије је покушао да обе тезе и њихове негативне последице одбаци у излагању прве апологије учењем о ἐπίνοιαи.¹³ Евномије се у својој реплици посебно борио против таквог схватања.¹⁴ Стога Григорије у одбрани свог брата посебан значај придаје тачном опису појма ἐπίνοιαи и тиме и сам одбацује Евномијеве две главне тезе.¹⁵

Није једноставно пратити Григоријев ток мисли. Он је сувише одређен прилично суптилним излагањем доказа његовог противника и самим тим и сâм увијен и тежак за схватање. Сама чињеница да се Григорије често ослања на Василија – онако како га је схватао Евномије – умногоме отежава разумевање. Но, покушајмо ипак да разјаснимо његово схватање божанских ἐπίνοιαи.

Као и иначе у дискусијама о никејском *Вјерују*, и у *CE II* је пре свега реч о томе да се у духу Библије и црквеног учења говори о Оцу и Сину, као и о Светом Духу. У првом плану су стога имена (ὁνόματα) и називи (προσηγορίαί). Те каракте-

8 Уп. посебно *CE II* 12–23 (GNO I 230–233, с једним цитатом из Евномија); *CE II* 141 (GNO I 266); *CE II* 158 (GNO I 271); *CE II* 177 (GNO I 276); *CE II* 377B–386 (GNO I 336–339); *CE II* 504–523A (GNO I 373–379, с цитатима из Евномија); *CE II* 623 и даље (GNO I 408). Уп. осим тога Евномије, *Apologia* 7–11 (SC 305, 244–256), цит. код Василија, *Adversus Eunomium* I 5 (SC 299, 176); Василије, *Adversus Eunomium* I 4 (SC 299, 164, с формулом, која је по Б. Сесбугеу (B. Sesboué) сажима главну Аетијеву тезу). Уз то R. P. C. Hanson, *The Search*, 619–622.

9 Уп. *CE II* 177 (GNO I 276); *CE II* 481 (GNO I 366); *CE II* 487 (GNO I 368). Уп. даље Василије, *Adversus Eunomium* II 3–4 (SC 305, 18); II 9 (SC 305, 36). Уз то R. P. C. Hanson, *The Search*, 630.

10 Уп. *CE II* 50–60 (GNO I 240–243), посебно *CE II* 54 (GNO I 241); *CE II* 125 (GNO I 262, с упутом на Василија).

11 Уп. *CE II* 21 (GNO I 232).

12 Уп. Василије, *Adversus Eunomium* I 22 (SC 299, 250 и даље), са упутама на Евномија, *Apologia* 11,1–13 und 17–19 (SC 305, 254–256). У погледу овог текста се поставља питање, да ли Евномија треба као Аетија сматрати за аномејца. R. P. C. Hanson, *The Search*, 613 и 627 на то питање одговара одрично и Евномија, уз позивање на Филосторгија, сматра омијцем. Б. Сесбугеу (B. Sesboué), у SC 299, 19, на питање одговара позитивно, али наглашава у SC 299, 27, са Е. Cavalcanti, да је Евномије избегавао да говори о несличности Сина.

13 Уп. *CE II* 42–50 (GNO I 238 и даље).

14 Уп. *CE II* 42–50 (GNO I 238 и даље); *CE II* 66 (GNO I 245); *CE II* 125 (GNO I 262).

15 Уп. текстове у *Lexicon Gregorianum* III 791–793: ἐπίνοεω; III 793–799: ἐπίνοια. Уз то Е. Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, Göttingen 1966, 183–196, посебно 192 и даље, са *CE II* 94–105; 119–124 (GNO I 254–257; 260–262).

ришуће изјаве почивају на дубљем промишљању, на ἐπίνοια у активном смислу.¹⁶ Јер ко једну ствар схвати површински, тај се труди да истакне њене различите аспекте, ἐπίνοια у пасивном значењу.¹⁷ У случају Бога та дубља спознаја почива на Откривењу Његовог дела.¹⁸ Имена и кроз њих изражени појмови пак не одређују природу датог предмета.¹⁹ Григорије се увек изнова враћа на ту тезу. Како би је утемељио, развија своје поимање о Богу који надилази сваку спознају.²⁰ Као допуну томе говори о вери Авраамовој,²¹ изражава бојазан спрам знатижеље²² и наглашава немогућност спознаје сопствене душе.²³ Немајући сопствено биће,²⁴ имена и појмови указују на свој субјекат, на οὐσία, уколико је она ὑποκειμενον. Притом их обично има много.²⁵ Притом нису расута, него се скупљају у једном једином ὑποκειμενον.²⁶

Григорије тако схваћен појам ἐπίνοια примењује на однос Бога према свом Сину. Притом се ἀγεννησία не може поистоветити са суштином Божијом.²⁷ Она је само једна ἐπίνοια Божија, и притом није једина.²⁸ Као ни остали Божији атрибути, оно не води ка схватању суштине Божије као такве, чак иако упућује на ὑποκειμενον. Како би се додатно осигурао,²⁹ Григорије прави разлику између ἐπίνοια или νοήματα и ὁνόματα, које се односе на πράγματα и посебно на ἐνέργεια.³⁰ Притом брани право да се о некој ствари размишља даље, како би се извукли њени различити аспекти.³¹ Оправдање за свој теолошки поступак, он

16 Уп. CE II 192 (GNO I 280); CE II 194 (GNO I 281). Уз то *Lexikon Gregorianum* III 795 и даље, II. C: ἐπίνοια као аспекти диференцирајућег мишљења.

17 CE II 182 (GNO I 277).

18 CE II 13 (GNO I 230): аналогна спознаја из лепоте твари; CE II 298 и даље (GNO I 314), са дефиницијом ἐπίνοια; CE II 304 (GNO I 315); CE II 353 (GNO I 329); CE II 148–158 (GNO I 268–271); CE II 581–587 (GNO I 395–397), посебно 583–584 (GNO I 396–397).

19 Уп. CE II 386 (GNO I 338 и даље): не препознаје се οὐσία, него τὸ πῶς или τὸ ποῖόν. Уз то Василије, *Adversus Eunomium* II 9 (SC 305, 38); II 28 (SC 305, 120).

20 CE II 63–83 (GNO I 244–251), посебно CE II 71 (GNO I 248 и даље).

21 CE II 84–96 (GNO I 251–254), посебно CE II 93 (GNO I 254), са дефиницијом вере.

22 CE II 97–105 (GNO I 255–257).

23 CE II 106–120 (GNO I 257–261).

24 Уп. CE II 589 (GNO I 398).

25 Уп. CE II 133 (GNO I 264).

26 Уп. CE II 353–356 (GNO I 329 и даље); CE II 469–479 (GNO I 363–366), посебно 473 и 475. Уз то CE III/V 56 (GNO II 180).

27 Уп. CE II 270 (GNO I 305); CE II 612 (GNO I 404 и даље), са цитатом Василија.

28 CE II 137–141 (GNO I 265 и даље); CE II 271 (GNO I 305 и даље); CE II 473 (GNO I 364) (Одбацивање Евномијевог схватања).

29 Треба приметити да Григорије διάνοια, појмовно тумачење библијским именима означених стварности, сматра за задатак теологије. Уп. CE II 136 (GNO I 265).

30 Тројица по имену или ознаци – по подробном промишљању или становишту – по ствари или енергији, налази се у многим текстовима. Уп. CE II 12 (GNO I 230); CE II 125–195 (GNO I 262–281); О називању Бога и размишљању о Њему, посебно CE II 160 (GNO I 271) и CE II 174 (GNO I 275); CE II 513 (GNO I 376); CE II 515 (GNO I 377); CE II 589 (GNO I 398).

31 Уп. текстове цитиране у фусноти 18 о Откривењу Божијем у делима. уз то CE II 391 и даље (GNO I 340), где пише да човек због своје телесне конституције не може без речи да пренесе другима своје мисли.

пре свега налази у христологији, у којој се Христу приписују разна имена, било да су то имена која се налазе у Светом Писму,³² било да су то имена која је сам Господ помињао.³³

Евномије се међутим супротставља идеји мноштва имена Божијих.³⁴ Посебно одбија да прихвати термин ἀγεννησία и с њим често повезан термин ἀφθαρσία као ἐπίνοια.³⁵ За њега је Бог „суштаствен“ без почетка и краја.³⁶ Очигледно се прибојавао да би употреба ἐπίνοια довела у питање божанску стварност. Можда у светлу антитезе кат’ ἐπίνοιαν – καθ’ ὑπόστασιν ἐπίνοια посматра као пуку игру мисли.³⁷ У сваком случају одбија пример пшеничног зрна, у којем могу да се разликују разни аспекти.³⁸ Показује се лично као врло скептичан спрема мишљења о разним ἐπίνοιαи Христовим.³⁹ Не дозвољава дакле да га неко уздрма у његовом схватању о Божијим ἀγεννησία. Он сматра да Василије својим ἐπίνοιαи раздељује суштину Божију.⁴⁰ И док одбија стварност ἐπίνοια, држи се реализма имена уопште и посебно исказа о Богу.⁴¹ По његовом схватању језика, та имена као и сва имена потичу од Бога, а не од људи.⁴² Евномију уосталом није стало до пуког одбацивања учења о *epinoiai*. За њега је одлучујуће, чак иако то недовољно изражава, да се задржи ред (τάξις), у којем се реално различите личности Тројице односе једна према другој.⁴³

Како би се Григоријев став боље разумео, може бити корисно да се подробније погледа његова методологија. С једне стране, он се држи Светог Писма и црквене традиције, а с друге стране користи дијалектику свог времена. Овај двоструки поступак у суштини није различит од Евномијевог.⁴⁴ Двострука

32 CE II 343–358 (GNO I 326–331).

33 CE II 294–332 (GNO I 313–323); Полазна тачка дискусије: Василије, *Adversus Eunomium* I 12 (SC 299, 212 и даље); CE II 350–358 (GNO I 328–331).

34 CE II 359–365 (GNO I 331 и даље); CE II 469–479 (GNO I 363–366), посебно CE II 475 (GNO I 364 и даље).

35 Уп. посебно CE II 42–50 (GNO I 238–240). Уз то Евномије, *Apologia* 6–8 (SC 305, 242–250). Даље, CE II 66 (GNO I 245); CE II 350–370 (GNO I 331–334).

36 Уп. CE II 125 (GNO I 262); CE II 336–339 (GNO I 324 и даље); CE II 377–386 (GNO I 336–339).

37 CE II 45–49 (GNO I 239 и даље); CE II 180 (GNO I 276 и даље); CE II 387 (GNO I 339); CE II 492–503 (GNO I 370–373). Уз то Евномије, *Apologia* 8,1–6 (SC 305, 246–248), цитат код Василија, *Adversus Eunomium* I 5 (SC 299, 180).

38 CE II 195 (GNO I 282); CE II 364 и даље (GNO I 332 и даље); CE II 387 и даље (GNO I 339).

39 CE II 310 и даље (GNO I 317); CE II 347–350 (GNO I 327 и даље).

40 CE II 462–468 (GNO I 361 и даље).

41 CE II 42–50 (GNO I 238 и даље); CE II 334 (GNO I 323 и даље); CE II 589 (GNO I 389). Уз то Евномије, *Apologia* 18 (SC 305, 268–270).

42 CE II 195–204 (GNO I 281–284); CE II 246–293 (GNO I 298–313, о пореклу људског језика); CE II 281–288 (GNO I 309 и даље, контрааргумент: људски језик није против Промисла); CE II 389–394 (GNO I 339 и даље); CE II 413–422 (GNO I 346–350).

43 Уп. приказ тринитарних исказа код Евномија, *Apologia* 27 (SC 305, 290–294). Уз то Василије, *Adversus Eunomium* I 20 (SC 299, 244–246).

44 Уп. CE II 11 (GNO I 229 и даље): Василије, предводник борбе за Истину, спор с Евномијем води уз помоћ ἔννοιαи κοινάи и сведочанстава Писма; CE II 49 (GNO I 240). Уз то Б.

оријентисаност Григоријевог теолошког метода је свакако очигледна.⁴⁵ С једне стране се ослања на Свето Писмо и црквено Предање. Библијски ауторитет се пре свега пројављује кроз коришћење имена Христових, која се већим делом појављују у Светом Писму.⁴⁶ Због свог става према Библији он не одбацује Евномијево упућивање на „Свете“, односно на пророке и Апостоле.⁴⁷ Он само критикује начин на који се његов противник позива на „Свете“. То исто важи и за начин на који се Евномије ослања на Символ вере.⁴⁸ Сам Григорије Евномијевом Символу не супротставља Символ вере никејских Отаца. С друге стране је Григоријева теолошка методологија обојена дијалектиком његовог времена. У томе се једва разликује од Евномија, иако покушава да га дисквалификује као „технолога“.⁴⁹ Садржајно гледано, Григорије се држи стоичког учења о категоријама.⁵⁰ Према том схватању, ἐπίνοια и ὁνόμενα не постоје по себи. Заједно с именима међутим упућују на нешто што заиста постоји у стварима.⁵¹ Сабирају се у ὑποκειμενον, као што Григорије често напомиње.⁵² Тако изражавају на који начин се дата οὐσία остварује. Григорије дакле стоичком дијалектиком разликује „оно што јесте“ (τί ἐστιν) и „како јесте“ (ὅπως ἐστιν). Б. Сесбуре у свом уводу за Василијеву књигу *Adversus Eunomium* јасно открива ту околност.⁵³ Не може се међутим превидети да Кападокијци заједничка и индивидуална ποιότητες не разликују сасвим јасно. Пре имају тенденцију да заједничка својства, κοινά или κοινόν, разликују од ιδιώματα и сведу их на οὐσία.⁵⁴

Сесбуре (B. Sesboué), у SC 305, 179 и даље, и Евномије, *Apologia* 1–6 (SC 305, 234–244), као и полемика против тога у Василије, *Adversus Eunomium* I 4 (SC 299, 166, против Евномијевог исповедања вере) и *Adversus Eunomium* I 5 (SC 299, 170), против *Apologia* 7 (SC 305, 244).

45 Уп. CE II 98 (GNO I 255); CE II 319 (GNO I 319). Уз то разне студије у М. Harl (изд.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes de Chevetogne*, 1969, Leiden 1971; В. Studer, *Schola Christiana. Die Theologie zwischen Nizäa und Chalzedon*, Paderborn 1998, 158 и даље; 180–186.

46 Уп. CE II 293–358 (GNO I 312–331).

47 Уп. CE II 310 (GNO I 317), као и Василије, *Adversus Eunomium* II 18 (SC 305, 70 и даље). Уз то R. P. C. Hanson, *The Search*, 624 и даље, где пише да је Евномије наводио многе текстове.

48 Уп. CE II 11 и даље (GNO I 229 и даље). Уз то Василије, *Adversus Eunomium* II 4–5 (SC 299, 162–170), који жустро критикује Евномијеву упуту на стари Символ вере.

49 Уп. CE I 282 (GNO I 109); CE II 65 (GNO I 244); CE III/I 63 (GNO II 26,7–11). Уз то Василије, *Adversus Eunomium* I 9 (SC 299, 200 и даље), са објашњењем Б. Сесбуреа (B. Sesboué) у SC 299, 35–38, с ранијом литературом и текстовима.

50 Уп. R. M. Hübner, „Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. ep. 38 des Basilii“, у: J. Fontaine – С. Kannengiesser (изд.), *Epektasis*, Paris 1972, 463–490, посебно 476–482. Осим тога В. Sesboué у SC 299, 78–82, о стоичком учењу о категоријама код Василија, као L. I. Scipioni, *Ricerche sulla cristologia del „Libro di Eraclide“ di Nestorio*, Friburgo 1956, 98–106.

51 Уп. CE II 334 (GNO I 232 и даље); CE II 589 (GNO I 398).

52 Уп. CE II 334 (GNO I 323 и даље); CE II 354 (GNO I 329); CE II 356 (GNO I 330); CE II 448 (GNO I 357).

53 Уп. В. Sesboué in SC 299, 78–82.

54 Уп. Василије, *Adversus Eunomium* II 28 (SC 305, 118); Василије, *Ep. 38,4–5* (Courttonne I 84–89).

Ко жели да оцени овај двоструки поступак, мора сигурно и да призна да дијалектичко одређење појмова заузима важно место. Евномијево излагање се пре свега одиграва на нивоу философске анализе. У ту процену је укључен и повратак Божијим атрибутима, који произлазе из космологије. Изнова и изнова се говори о Творцу. Према Евномију, и самим тим добрим делом и према његовим противницима, ἀγεννοία се мање односи на порекло Сина него на порекло света. 'Αγεννοία пре свега значи да Бог нема почетак.⁵⁵ Но, први утисак не сме да вара. Прича о значају приповедања о делима Божијим не сме нипошто да се потцењује. Теолог из библијске повести зна дела, знамења Божија (ἐνέργειαι), из којих изводи његове ἐπίνοιαи.⁵⁶ Οἰκονομία, о којој се говори у причи или причама, остаје за Григорија основа спознаје Тројице.⁵⁷ Колико је то тачно, потврђује се упућивањем на ἰστορία, ἰστορίαи или на ἰστορία εὐαγγελική.⁵⁸ Мада Григорије Откривење Божије у Стварању не разликује строго од историјског Откривења Божијег, које је записано у Светом Писму,⁵⁹ не постоји дакле сумња да се према његовом схватању ἐπίνοιαи, које изражавају однос Оца према Сину, на крају крајева утемељују на вери у оваплоћену Реч Божију.

II Наставниково учење о *epinoiai*

Као што смо већ нагласили, Григорије се прикључује спору између свог брата Василија и Евномија. У *CE II*, он побија Евномијево прве две књиге *Apolo-gia Apologiae*. Евномије се ту сучељава с Василијевом првом књигом *Adversus Eunomium*, у којој му је овај одговорио на прву Апологију.⁶⁰

55 Уп. Василије, *Adversus Eunomium* I 5 (SC 299, 174); *CE II* 174–177 (GNO I 275 и даље), и чешће.

56 Уп. *CE II* 581–587 (GNO I 359 и даље).

57 Уп. на тему οἰκονομία као откривење θεολογία J. Rexer, *Die Festtheologie Gregors von Nyssa*, Frankfurt 2002, 262–272 (Lit.); G. Maspero, *Theologia*, 97–300; V. Corbellini, *La dottrina dell'incarnazione del Verbo nell'Adversus Eunomium di Gregorio di Nissa*, Diss. Augustinianum, Roma, 2003.

58 Уп. између осталог *CE II* 84–96 (GNO I 251–254, прича о Авраму са упутама на веру и наду); *CE II* 119 (GNO I 260 и даље: εὐαγγελική ἰστορία, са упутотом на *Јн.* 21, 25); *CE II* 226 (GNO I 291); *CE II* 255 (GNO I 300); *CE II* 269–281 (GNO I 305–309, дискусија о причи о стварању); *CE II* 426 (GNO I 351); *CE II* 434 (GNO I 353, упута на митове). Даље текстови у *Lexikon Gregorianum III* 487–491. Уз то G. Maspero, *Theologia*, 301–447: *Historia*.

59 Колико је Григорију битна οἰκονομία стварања, показује се и у *Oratio catechetica magna*, у којој је тај појам повезан пре свега са стварањем. Уп. Григорије Ниски, *Oratio catechetica magna* (GNO III/4 6,14–14,13).

60 За међусобну везу списка три аутора уп. E. Cavalcanti, *Studi Eunomiani*, Roma 1976, посебно 67–105, као и наводе о Евномијевим списима у *CPG II* 3455–3460. За значај Василијевог полемике уп. B. Sesboué, in SC 299, 15–49, и A. Smets и M. Van Esbroeck у SC 160, 99–115, као и пре свера M. V. Anastos, "Basil's *Kata Eunomion*. A Critical Analysis", у: P. J. Fedwick (изд.), *Basil of Caesarea, Christian, Humanist, Ascetic*, Toronto 1981, 67–136; G. L. Kustas, "Saint Basil and the Rhetorical Tradition", у: P. J. Fedwick (изд.), *Basil of Caesarea*, 221–279. Истраживање које је J. M. Rist објавио у истом издању се ограничава на Василијев однос према Плотину.

Колико Григорије у *CE II* води даље расправу између Василија и Евномија, види се већ по томе што се константно позива на свог учитеља и наставника.⁶¹ Василије је за њега предводник (πρόμαχος) у борби за исправну веру.⁶² Он је учитељ правоверја (εὐσέβεια).⁶³ Стога Григорије не пропушта да донекле препише став свог брата спрам противника.⁶⁴ Осим тога су вредни пажње и цитати, у којима Григорије пушта да се чује Василијев глас.⁶⁵ Колико може да се закључи из Јегер-овог критичког издања, нема их много. Нису ни увек пренесени дословно. Притом делимично потичу и из Евномијеве *Apologia Apologiae*, већ су, дакле, протумачени и оцењени.⁶⁶ Приметно је пак да се ослањање на Василија великим делом односи на његово учење о еρίнојаи.⁶⁷ Ту сигурно долази сасвим јасно до изражаја, да се у целокупној дискусији спор првенствено води око ἐπίνοια. Како би се тај спор разумео, морамо без сумње имати у виду да Василијев начин изражавања зависи од стоичке традиције. Као што Б. Сесбуе показује, у том погледу треба обратити пажњу на три тачке.⁶⁸ Василије се ослања на стоичко учење о спознаји. Притом претпоставља и да су имена измислили људи. Коначно рецепира стоичко учење о категоријама, које разликује суштину (οὐσία) и квалитет (ποιότητες).

У наставку дискусије с Евномијем о оправданости термина ἐπίνοια је основно то што Григорије прецизира Василијеву дефиницију исте.⁶⁹ Такође присваја и изношење доказа о значењу тог термина. Упућује на то да Василије употребљава за ту сврху пример из материјалног света.⁷⁰ Објашњава, како се у дубокој рефлексiji дође до разликовања разних аспеката зрна пшенице. Главни доказ му је, као и Василију, употреба мноштва имена једног Христа, која се појављују у Светом Писму,⁷¹ и која пре свега користи сам Господ.⁷² Из тих размишљања Григорије заједно с Василијем закључује, да се ἀγεννησία не сме сматрати за једини атрибут Божији, нити да се сме поистоветити са суштином Божијом.⁷³

61 Уп. нпр. *CE II* 66 (GNO I 245); *CE II* 130 (GNO I 263); *CE II* 141 (GNO I 266); *CE II* 195 (GNO I 281).

62 *CE II* 10 и даље (GNO I 229 и даље).

63 *CE II* 197 (GNO I 282).

64 Уп. *CE II* 125 (GNO I 262).

65 Уп. *CE II* 65–66 (GNO I 244–245); Евномије, *Apologia* 8 (SC 305, 250; и цитат у Василије, *Adversus Eunomium* I 11, SC 299, 208); *CE II* 446 (GNO I 356 и даље; Василије, *Adversus Eunomium* I 7, SC 299, 192); *CE II* 506 (GNO I 374; Basilius, *Adversus Eunomium* I 7, SC 299, 192).

66 Уп. *CE II* 294 (GNO I 313), с напоменом Јегера: Василије, *Adversus Eunomium* I 7 (SC 299, 188), из Евномија; *CE II* 344 (GNO I 326: неодређен цитат из Василије, *Adversus Eunomium* I 6, SC 299, 186); *CE II* 351 и даље (GNO I 328 и даље; Василије, *Adversus Eunomium* I 6, SC 299, 186 и даље).

67 Уп. *CE II* 65 и даље (GNO I 244 и даље).

68 В. Sesboüé, у SC 299, 76–83.

69 *CE II* 345 (GNO I 326). Уп. Василије, *Adversus Eunomium* I 6 (SC 299, 186).

70 *CE II* 352 (GNO I 328 и даље).

71 *CE II* 343–349 (GNO I 326 и даље).

72 *CE II* 350–358 (GNO I 328–331), посебно 353 (GNO I 329), као и *CE II* 356 (GNO I 330): Господ је κατὰ τὸ ὑποκείμενον, али има различита имена сходно својим ἐνέργειαи.

73 Уп. пре свега *CE II* 475 и даље (GNO I 364 и даље). Уз то Василије, *Adversus Eunomium* II 4 (SC 305, 18–23): разликовање οὐσία и ἰδιώματα.

Стога се поставља питање, колико се Григорије држи Василијевих схватања појма *ἐπίνοια* и његову примену на дискусију о *ἀγεννησία* Божије и значењу имена Божијих, и у којој мери га надилази. За одговор на то одлучујуће питање од помоћи су размишљања која М. В. Анастос износи у својој анализи Василијевог *Contra Eunomium*.⁷⁴ Та размишљања сигурно нису коначна. Сам аутор наглашава колико је тешко поредити Григорија и Василија. Но, он жели себи ипак да дозволи неколико кратких примедби. Према њему, Григорије се прилично чврсто надовезује на братовљево излагање.⁷⁵ Притом је он међутим опширнији и проширује Василијеве аргументе и примере. Генерално гледано, његова дијалектика је оштрија. Када су у питању појединости, Анастос посебно истиче да Григорије Евномијеву критику Василијевог схватања појма *οὐσία* узима за озбиљно. Није исправно да се једносушност Оца и Сина пореди са заједничком *οὐσία*, која све људе спаја као *ὁλὸν ὑποκειμενον*.⁷⁶ Јединство суштине, као основа за јединство човечанства, не сме да се схвата као материјални супстрат.

У овом контексту је можда на месту да се упути на то да Анастос у свом поређењу Василија и Григорија полази од једне неодрживе претпоставке.⁷⁷ Према његовом мишљењу, Василије не користи Никејски символ вере да би учврстио своје становиште. А то се наводно још више примети ако се узме у обзир да Евномијево исповедање вере, спрема којег је Василије скептичан, личи на никејски *Credo* и на његово сопствено крштењско исповедање. Ту уздржаност спрема Никејског символа вере Анастос објашњава пре свега као надовезивање на Григорија Богослова и однос према тадашњим црквено-политичким приликама. Он, међутим, притом претпоставља да *ὁμοούσιος* чини главни стуб Символа вере из 325. године. Ту претпоставку пак морамо сматрати претераном. *Ὁμοούσιος* је наиме само прецизирање *γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα*. Ако Василије у свом спору с Евномијем полаже толико мало на ауторитет појма *ὁμοούσιος*, који Атанасије и други сматрају за кључну реч, онда он то очигледно чини из убеђења да је пре свега битан исправан термин за означавање синовства Христовог. Исказ „Светлост од светлости, рођеног, не створеног“ њему је битнији него *ὁμοούσιος*. Попут западних теолога, укључујући Амвросија и Августина, он никејско Вјерују заступа, а да термину *ὁμοούσιος* због тога не придаје велики значај.⁷⁸ Уосталом,

74 M. V. Anastos, „Basil's *Kata Eunomion*“, 121 и даље. Уп. и M. Van Esbroeck, у SC 160, 109–114.

75 Посебно треба обратити пажњу на то да се Григорије, као и Василије пре њега, ослања на црквену традицију и философију свог времена, посебно на стоичко учење о категоријама, и да исто тако учење о *epinoiai* теолошки тумачи ослањајући се на антимонархијанску традицију. Даље треба имати у виду да Василије у *Ep.* 210,3–4 (Courttonne II 191–194), заузима изричит став не само против аномејаца, него и против савелијанаца. Притом дискутује о мишљењу, према којем су Отац и Син двојица по *ἐπίνοια*, али једно по *ὑποστάσει*, и њему супротставља своје схватање о *τὸ κοινὸν τῆς οὐσίας* и *τὸ ἰδιᾶρον τῶν ὑποστάσεων*.

76 Уп. Василије, *Adversus Eunomium* I 15 (SC 299, 226); II 4 (SC 305, 20). Одговарајући Григоријеви текстови, које Анастос цитира у фусноти 185, стр. 121 по Д. Баласу, потичу међутим из треће књиге *CE*, о којој се овде не дискутује директно.

77 M. V. Anastos, „Basil's *Kata Eunomion*“, 128 и даље.

78 Уп. уз то моју критику теорије новоникејства у „Una valutazione critica del neoniceismo“, у: *Mysterium Caritatis*, Roma 1999, 425–444, као и у *Adamantius* 8 (2002), 152–159.

овде нису у питању разлике у пнеуматологији. Григорије у *СЕ II* дискутује о критици коју је Евномије изнео у погледу Василијеве књиге *Adv. Eun.* I, а не о оној у погледу на *Adv. Eun.* III. Код оцењивања околности да Василије одбија да реч *θεός* примени на Светог Духа морамо имати у виду и то у којој мери на дату околност утиче новозаветни језик, у којем је *θεός* лично име Очево, и да је то у супротности с коришћењем речи *θεός* као заједничке ознаке за Св. Тројицу.

Када се упоређује учење о *epinoiai* код Василија с оним код Григорија не смемо да превидимо да су обојица у предању које потиче од Оригена. Григорије Александријског учитеља наравно не прати само у мери у којој је то чинио Василије пре њега. Он Оригена није познавао лошије од свог брата. Григорије је Василијеве оригенистичке ставове могао да прихвати управо зато јер је и сам познавао Оригенова учења. Такође треба приметити да ни Василије, ни Григорије не користе једноставно Оригенове списе као своје изворе. Више се прикључују традицији која се изродила из Оригенових *Commentaria in Evangelium Ioannis* и *De principiis*. Пре свега не смемо заборавити Јевсевија Кесаријског, који је још пре Кападокијаца давао теолошке аргументе у вези са оригенистичким учењем о *epinoiai*. Но, све то треба још детаљније приказати.

III. Оригенистичко порекло учења о *epinoiai*

Као што је већ у ранијим студијама напоменуто, и најновија истраживања указују на то да Василије – па самим тим и Григорије – у свом учењу о *epinoiai* зависе од Оригена.⁷⁹ Ако Василија притом сматрамо за једног од састављача *Филокалије*,⁸⁰ онда се овај контекст сам намеће. Мора се међутим приметити да филокалисти нису узимали у обзир тријадолошка и христолошка излагања у *De principiis*,⁸¹ као и да су прескочили прве књиге *Commentaria in Evangelium Ioannis*.⁸² У сваком случају је боље не говорити о директном утицају Оригена на Кападокијце, него више о њиховој рецепцији оригенистичког предања.⁸³ Пре свега не сме да се превиди улога Јевсевија Кесаријског, који може да се посматра као капија за теологију четвртог века.⁸⁴

79 Уп. Н. J. Sieben, "Zur Rezeption der Epinoiai-Lehre", 1 и даље, са библиографским наводима. Уз то посебно В. Sesboüé, у SC 299, 65–74; J. Wolinski, "Le recours aux *ἐπίνοιαι* du Christ dans le Commentaire de Jean d'Origène", у: G. Dorival – A. Le Boulluec (изд.), *Origeniana Sexta*, Leuven 1995, 465–492.

80 Док М. Harl, у SC 302, 24. 37–41, остаје више скептичан према идеји да су Кападокијци учествовали у састављању *Филокалије*, Е. Prinzivalli је брани у: А. Monaci Castagno (изд.), *Origene. Dizionario, La cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, 326. Уп. В. Sesboüé, у SC 299, 39, који заступа у ширим круговима прихваћену 358. годину као годину састављања.

81 Уп. М. Harl, у SC 302, 35 и даље.

82 Уп. напомене код М. Харла (М. Harl), у SC 303, 263 и 283.

83 Уп. Е. Prinzivalli, "Origenismo (in Oriente, secc. III–IV)", у: А. Monaci Castagno (изд.), *Origene. Dizionario*, 322–329.

84 Уп. В. Studer, "Die historische Theologie des Eusebius von Cäsarea", *Adamantius* 10 (2004) 138–166. Уз то разне упуте на Оригена у Н. Strutwolf, *Die Trinitätslehre und Christologie des Euseb von Caesarea*, Göttingen 1999. Међутим, требало би систематски испитати коју

Сам Ориген своје учење о *epinoiai* развија у првој књизи *Commentaria in Evangelium Ioannis*, које је саставио пре 226. године, још у Александрији.⁸⁵ Само нешто касније, у *De principiis*, у поглављу о Сину, које је сачувано само на латинском, он се враћа на своје излагање о *ἐπίνοιαι* Христовим.⁸⁶ Овог питања се дотиче више летимично на бројним местима у својим списима. То посебно чини у другим књигама својих *Објашњења Јеванђеља ђо Јовану*,⁸⁷ у спису о молитви, састављеном око 234/235. године,⁸⁸ у каснијим *Homiliae in Ieremiam*,⁸⁹ у коментару на Јеванђеље по Матеју,⁹⁰ као и у Апологији *Contra Celsum*.⁹¹ Ова делом летимична помињања многоструко омогућавају да се главна сведочанства боље разумеју.⁹²

У првој књизи *Commentaria in Evangelium Ioannis* Ориген себи поставља задатак да објасни прве речи четвртог Јеванђеља.⁹³ У првом делу он се бави реченицом „У почетку беше Логос“ (Јн. 1, 1).⁹⁴ Притом користи паралелни текст из Прича Соломонових (8, 22): „Господ ме је имао у почетку пута својега, прије дјела својих, прије свакога времена.“⁹⁵ Поређење Јн. 1, 1 с овим местом наводи га да у Премудрости, коју је Бог створио на почетку, види почетак у којем је Логос увек био. Премудрост је према томе пре Логоса. Син Божији није почетак ствари као Логос, него као Премудрост. Као Премудрост, он у себи садржи све *ἐπίνοιαι*, које се у имену Његовом откривају. У разноликој Премудрости су укорениени небројени називи за Сина, који се духовним бићима саопштавају кроз Логоса.⁹⁶ Премудрост и сам Логос су различити аспекти истог Сина. О томе колико је то двоје једно говори се међутим тек на крају прве књиге, где пише: „Христос је Логос, који у почетку, у Премудрости, има своје постојање (ὕπoςτασις).“⁹⁷ Тиме Ориген разликује једноставног Бога и многослојног Спаситеља: Бога, који јесте, и Спаситеља, који постаје.⁹⁸ У погледу ове основне констатације Ориген скупља цео низ исказа, који се надовезују на оне о Премудрости и Логосу: Светлост, Прворођени из мртвих, Пастир и други називи. Притом разликује имена, која

улогу је Јевсевије играо у преношењу оригенистичког наслеђа. С тим у вези постоје само спорадичне упуте. В. Sesboué, у SC 299, 73, рецимо наводи да је Василије Оригенову Хексаплу упознао преко Јевсевија. Притом је сигурно, као што ћемо показати, да је Јевсевије претходио Кападокијцима у контроверзно-теолошкој употреби Оригеновог учења о *epinoiai*.

85 Ориген, *Comm. in Io.* I 21,125–39,292 (SC 120, 126–206).

86 Ориген, *De principiis* I 2 (SC 252, 110–142).

87 Уп. посебно Ориген, *Comm. in Io.* XIX 5,26–28 (SC 290, 60–64).

88 Уп. Ориген, *Or.* 24 (PG 11, 492a–496b): објашњење реченице „да се свети име Твоје“.

89 Уп. Ориген, *Hom. in Ier.* VIII 2 (SC 232, 356–362).

90 Уп. Ориген, *Comm. in Mt.* XIV 7 (PG 13, 1197cd).

91 Уп. Ориген, *Contra Celsum* II 64 (SC 132, 434 и даље): О многим *ἐπίνοιαι* Исусовим.

92 Уп. Н. J. Sieben, „Zur Rezeption der Epinoiai-Lehre“, 2–8: скупљање и оцена најважнијих текстова.

93 Следећи наводи се претежно ослањају на J. Wolinski, „Le Recours“, 465–492. Уп. и D. Pazzini, „Il prologo di Giovanni in Origene e in Gregorio di Nissa“, у: W. A. Bienert – L. Perone e. a. (Hrsg.), *Origeniana Septima*, Leuven 1999, 497–504.

94 Ориген, *Comm. in Io.* I 16,90–20,124 (SC 120, 106–124).

95 Ориген, *Comm. in Io.* I 17,101 (SC 120, 112).

96 Уп. Ориген, *Comm. in Io.* I 19,109–20,14 (SC 120, 118–124).

97 Уп. Ориген, *Comm. in Io.* I 39,291 и даље (SC 120, 206).

98 Уп. J. Wolinski, „Le Recours“, 471 и даље, са Ориген, *Comm. in Io.* I 20,119 (SC 120, 122).

постоје и мимо домостроја спасења – Премудрост, Реч, Живот и Истина – од оних која постоје у контексту повратка изворном блаженству.⁹⁹ Он осим тога разликује називе за Христа у погледу Његовог Божанства и човештва.¹⁰⁰ Притом јасно ставља до знања да средства која су повезана с оваплоћењем Речи у уздицању ка Богу морају да чине почетак. Кроз њих Христос долази до виших назива: до Премудрости, до Логоса, до Живота, до Истине и до Правде.¹⁰¹

У другом делу прве књиге Ориген ἐπίνοια „Логос“ ставља спрема осталих ἐπίνοια.¹⁰² Притом се супротставља онима који прихватају само назив Логос, а остале исказе схватају можда само у пренесеном смислу.¹⁰³ У овој полемици је изгледа реч о спору с монархијанцима, који су пренаглашавали јединство Оца и Сина, и којима се Ориген бави и у свом *Dialogus cum Heraclide*.¹⁰⁴ Ориген њима супротставља листу од четрдесет других назива.¹⁰⁵ У наставку покушава да објасни у којем смислу Син може да се назове „Логос“. Павле, који говори о „Сили и Премудрости“ и притом истиче, шта је Христос постао за нас, Оригену даје повода да разликује између „за нас“ и „за себе“ (ἀπλῶς).¹⁰⁶ Тако поставља два реда исказа – оне које се односе на нас и тиме се тичу Оваплоћења, и оне које једноставно даје Логос, али које и за нас имају значај. Притом не искључује да Син познаје Оца и да и човек може да има удела у Божанству Оца.¹⁰⁷ Више му је стало до тога да очува самосталност сваке од две личности. Осим тога, он повезује размишљања о ἐπίνοια и са излагањем у Св. Писму. Што се тиче самог Логоса, Ориген покушава да одреди Његова својства у контексту своје космологије. Притом утврђује да је Логос јасно описан (περιγραφή) и да поседује сопствену стварност (ὕποστασις).¹⁰⁸ Осим тога наглашава да Син као Логос од духовних створења може начинити „логична“ бића, тако што им подари способност да спознају своју одговорност и да се потпуно развију.¹⁰⁹ Те могућности се остварују захваљујући оваплоћењу Речи.¹¹⁰

Како бисмо у потпуности схватили колико је Оригену важно да разјасни однос Логоса према Премудрости и другим ἐπίνοια, од помоћи је да детаљније размотримо увод у прву књигу његовог *Commentaria in Evangelium Ioannis*.¹¹¹ Ориген на том месту нашироко анализира значење термина „Јеванђеље“. ¹¹² Притом указује на једно место у Књизи пророка Исаије, на којем стоји: „Како су

99 Ориген, *Comm. in Io.* I 20,123 и даље (SC 120, 124).

100 Уп. Ориген, *Comm. in Io.* I 18,107 (SC 120, 116).

101 Уп. Ориген, *Comm. in Io.* I 20,124 (SC 120, 124).

102 Ориген, *Comm. in Io.* I 21,125–39,292 (SC 120, 126–206).

103 Ориген, *Comm. in Io.* I 21,125 (SC 120, 126).

104 Уп. Ориген, *Dial.* 4,6–10 (SC 67, 60–76).

105 Ориген, *Comm. in Io.* I 21,126–23,150 (SC 120,126–136).

106 Уп. J. Wolinski, „Le Recours“, 476, са Ориген, *Comm. in Io.* I 34,251 (SC 120, 184).

107 Уп. Ориген, *Comm. in Io.* II 2,16 и даље (SC 120, 216 и даље).

108 Ориген, *Comm. in Io.* I 39,291 (SC 120, 206).

109 Ориген, *Comm. in Io.* I 37,273 (SC 120, 196).

110 Ориген, *Comm. in Io.* I 37,276 (SC 120, 198).

111 Ориген, *Comm. in Io.* I 1,1–15,89 (SC 120, 56–104).

112 Ориген, *Comm. in Io.* I 5,27–15,89 (SC 120, 74–104).

красне на горама ноге онога који носи добре гласе“ (Ис 52,7).¹¹³ Он те „добре гласе“ (ἀγαθά) поистовећује с Исусом и укључује у њих стварности (πράγματα), које могу да се препознају у именима која су му дата.¹¹⁴ Као ἐπίνοια изричито наводи: Живот, Светлост, Истина, која се кат’ ἐπίνοιαν разликује од Живота и Светлости, затим Пут, Васкрсење, Капија, Премудрост, Снага Божија, Реч.¹¹⁵ Не пропушта пак да напомене да су сви ти „добри гласи“ доступни само онима који Исуса прихвате као Распетог. Само они схватају да је Исус за нас постао Правда, Светост и Спасење.¹¹⁶ На основу мноштва сличних места у Св. Писму је дакле могуће показати шта је све Исус и наслутити богатство које ниједна књига не може да изрази.¹¹⁷ У тим уводним размишљањима Ориген не само да објашњава шта подразумева под ἐπίνοια. Оне су аспекти неке ствари, који се из датих имена изводе на основу проматрања.¹¹⁸ Посебно наглашава да су оне „добри гласи“, који су нам дати за пут до Бога.¹¹⁹

У првом поглављу у *De principiis* Ориген у поглављу о Сину своја разматрања о ἐπίνοια Христовим развија у краћој форми.¹²⁰ Ту полази од разлике између Божанства и људске природе. Он сматра да мора да се истражи „шта је јединородни Син Божији, који се назива многим именима, која се заснивају на намерама или ставовима оних који их употребљавају“ (1). Указујући на одговарајућа места Св. Писма, прво се подробно бави именом „Премудрост Божија“. При том наглашава да Премудрост поседује сопствену стварност (*sapientia, substantialiter subsistens*) и да одувек у себи поседује све моћи и облике за Стварање (2). Та вечна Премудрост се зове и Реч Божија, јер отвара разумевање тајни садржаних у њој (3). Ориген даље објашњава, у којем смислу је Син такође и Истина, Живот и Пут. Притом подвлачи да та имена потичу од енергија и силе Сина (4). Своја излагања продубљује објашњењем рађања Сина, користећи се библијским текстовима у којима се Син означава као Слика Божија и као одсјај божанске Светлости (4–13, и пре свега Кол 1, 15; Јев 1, 3; Прем Сол 7, 25 и даље). Притом се испоставља да није постојало време у којем није било Премудрости (п. 9). У овим излагањима о вечности божанског рађања и сопствене стварности Премудрости нарочито је занимљив начин на који Ориген пет назива за Бога, на које наилазимо у Прем Сол 7, 25 и даље – Сила, Слава, Светлост, Дејство, Доброта – преноси на Премудрост Божију.¹²¹ Он иде чак толико далеко да говори о замени имена. Ориген наиме тако нешто наговештава, када каже: „Као што нико не сме да каже да није тачно да је Спаситељ Бог, уколико је Отац Бог, тако нико не сме ни да каже да се Син не може назвати свемоћним, уколико је

¹¹³ Ориген, *Comm. in Io.* I 8,51 (SC 120, 86).

¹¹⁴ Ориген, *Comm. in Io.* I 9,52 (SC 120, 88).

¹¹⁵ Ориген, *Comm. in Io.* I 9,53–57 (SC 120, 88 и даље).

¹¹⁶ Ориген, *Comm. in Io.* I 9,58 и даље (SC 120,90), са 1Кор 1,22, и. 1,30 као и Рим 6,10.

¹¹⁷ Ориген, *Comm. in Io.* I 9,60 и даље (SC 120, 90).

¹¹⁸ Ориген, *Comm. in Io.* I 9,60 и даље (SC 120, 90).

¹¹⁹ Уп. Ориген, *Comm. in Io.* I 8,51 (SC 120, 86).

¹²⁰ Ориген, *De principiis* I 2 (SC 252, 110–142)

¹²¹ Origenes, *De principiis* I 2,9 (SC 252, 128).

Отац свемоћан.¹²² Ориген на крају утврђује да бисмо претерали уколико бисмо скупили сва имена за Сина Божијег и одређивали због којих разлога, моћи и особености се свако од њих користи:

*Multum autem est et alterius vel operis vel temporis, congregare omnes filii dei appellationes, verbi causa, quomodo vel lumen verum est vel ostium vel iustitia vel sanctificatio vel redemptio et alia innumera, et quibus ex causis vel virtutibus vel affectibus unumquodque horum nominetur, exponere.*¹²³

Без икакве сумње у позадини ових излагања о ἐπίνοια Сина у *Commentaria in Evangelium Ioannis* и у *De principiis* стоји античка проблематика о једном и мноштву.¹²⁴ Сам Ориген једноставности Бога супротставља сложеност Сина. Осим тога појашњава да син као Премудрост, у Којој су садржане све мисли Божије, и као откривајућа Реч посредује између трансцендентног и нествореног Бога и сложене, створене твари.¹²⁵ У том контексту се он очигледно супротставља учењу о еонима које су заступали валентинијанци.¹²⁶ Притом свакако износи размишљање о спознаји мноштва исказа о Богу и Логосу.¹²⁷ Но очигледно је и то да својим размишљањима о именима Христовим, који је јединородни Син Божији, не жели толико да одговори на неко филозофско питање, колико пре свега прати неки свој пасторални циљ. Није му толико стало до питања једног и мноштва колико до прилагођавања Бога својим створењима и трајног успона човека до пуноте Божанства.¹²⁸ Христове ἐπίνοια су, како пише у каснијим књигама *Commentaria in Evangelium Ioannis*, врлине које постепено воде назад ка Богу.¹²⁹ Пасторално усмерење учења о еρίνοιαи обележава засигурно у првом плану објашњења четвртог Јеванђеља. То усмерење лежи пак и у основи *De principiis*, где Ориген жели да покаже како они који верују у Христа-Истину, ту веру могу да продубе уз помоћ „Речи Христових“ и да је преточе у свој живот.¹³⁰

122 Origenes, *De principiis* I 2,10 (SC 252, 134).

123 Origenes, *De principiis* I 2,13 (SC 252, 142).

124 Уп. М. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris 1958, 334 и даље. Уз то Ориген, *Hom. in Ier.* VIII 2 (SC 232, 358).

125 Уп. В. Studer, *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*, Düsseldorf 1985, 105 и даље.

126 Уп. J. Wolinski, „Le Recours”, 266 и даље; Н. J. Sieben, „Zur Rezeption der Epinoiai-Lehre”, 3–5.

127 Уп. уз то посебно *Or.* 24 (PG 11, 492b–493b), где Ориген имена дефинише као обухватан исказ о својствености именованог и наглашава, да у случају Бога упута на Његову својственост важи само уколико му се одговарајућа, из Св. Писма преузета ἐννοια, приписује на исправан начин. За мисли о пореклу језика и о магији, изнесене на том месту, уп. доле.

128 Уп. М. Harl, *Origène et la fonction révélatrice*, 234–243; J. Wolinski, „Le Recours”, 468.

129 Уп. Ориген, *Comm. in Io.* XIX 6,33–39 (SC 290, 66–70), као и *Comm. in Mt.* 14,7 (PG 13,1197c). Уз то М. Harl, *Origène et la fonction révélatrice*, 290 и даље; D. Pazzini, „Virtù”, у: А. Monaci Castagno (изд.), *Origene. Dizionario*, 468 и даље.

130 Ориген, *De principiis* I prol. 1 (SC 252, 76): „*Omnes qui credunt et certi sunt quod gratia et veritas per Iesum Christum facta sit, et Christum esse veritatem norunt, secundum quod ipse dixit: Ego sum veritas, scientiam quae provocat homines ad bene beateque vivendum non aliunde quam ab ipsis Christi verbis doctrinaque suscipiunt.*“

Можда је мање битно, али свакако није мање пресудно теолошко усмерење Оригеновог учења о *epinoiai*. Како у *De principiis*, свом „најтеолошкијем“ делу, тако и у *Commentaria in Evangelium Ioannis*, он заузима став против тенденције да се Син идентификује с Оцем и да се Логос Божији посматра само као атрибут или енергија Оца. Полемика против такозваних монархијанаца, која се у Оригеново време могла срести и код других аутора, састављача *Contra Noetum*, код Тертулијана и Иполита Римског,¹³¹ очигледно влада првом књигом *De principiis*. Иако латински превод то још додатно наглашава, та полемика се јавља у свим текстовима, у којим се говори о *substantia* или о *subsistentia* Сина, о Премудрости или Речи.¹³² Наглашавање сопствене стварности Речи је видљиво међутим и у првој књизи *Commentaria in Evangelium Ioannis*. Посебно се види на крају, где се говори о описивању (περιγραφή) и о самосталности (ὁλότητα) Логоса. Колико је Ориген заинтересован за ту тематику се потврђује у другим текстовима Коментара. Тако на једном месту, на којем се говори о пореклу Светог Духа које нам открива Син, пише о три ипостаси.¹³³ На другим местима критикује људе који не разликују својства Сина од својстава Оца и који Сину поричу својственост (ιδιότης) и индивидуалну суштаственост (οὐσία κατὰ περιγραφὴν).¹³⁴ У *Dialogus cum Heraclide* се још одлучније супротставља монархијанцима. У исказима (φωναί), попут оних у Ис. 43, 10 и Јн. 10, 30 јединство Бога не сме да се примењује на Бога васељене без Христа.¹³⁵

Као што не морамо посебно да наглашавамо, у нашем контексту је теолошка оријентација оригенистичког схватања ἐπίνοιαи Христових од посебног значаја. У свом сукобу са монархијанским тенденцијама свог времена Ориген је припремио методу коју ће касније Василије и Григорије користити против Евномија. Кападокијци међутим – а и то вреди напоменути – нису били први који су реципирали Оригенов поступак. Пре њих је још Јевсевије на сличан начин бранио особену стварност Логоса у спору с Маркелом.¹³⁶ Ако бисмо прошли кроз списе састављене пре 360. године, наишли бисмо можда на још неке примере.

Како би се утицај Оригеновог учења о *epinoiai* на Василија и Григорија још тачније одредио, може бити корисно да се још једном подсетимо главних елемената тог учења. Мора се признати да Ориген не размишља много о оправданости ἐπίνοιαи или о њиховом односу према именима и њиховим носиоцима. Али се код њега ипак појављују и зачеци такве рефлексije.¹³⁷ Тако изричито наглашава разл-

131 Уп. В. Studer, *Gott und unsere Erlösung*, 99 и даље.

132 Уп. D. Pazzini, "Cristo Logos e Cristo Dynamis nel I Libro del Commentario a Giovanni di Origene", у: R. J. Daly (изд.), *Origeniana Quinta*, Leuven 1992, 424–429, посебно 427, са *Comm. in Io. I* 24,151 и даље (SC 120, 136 и даље).

133 Ориген, *Comm. in Io. II* 10,75 (SC 120, 234).

134 Ориген, *Comm. in Io. II* 2,16 (SC 120, 216). Уз то *Comm. in Io. X* 37,246 (SC 157, 528 и даље), са напоменом коју је дао Е. Corsini у италијанском преводу: 436, напомена 51.

135 Ориген, *Dialogus cum Heraclide* 4 (SC 67, 62). Vgl. *Comm. in Mt. XVII* 14 (PG 13, 1517b–1520b).

136 Јевсевије, *De ecclesiastica theologia* I 8 (PG 24, 837a–d), I 19–20 (PG 24, 864c–896c): с тридесет назива Христових се доказује да Он има сопствено постојање. Уп. посебно PG 24, 864c и. 893, где је очигледна зависност од Оригена.

137 Уп. С. Blanc in SC 120, 841, где се за *Comm. in Io.*, уз навођење текстова, разли-

ике међу појединим ἐπίνοιαι. Логос мора да се разликује од Премудрости. Хлеб и Чокот нису исто.¹³⁸ Ориген такође истиче разлике које произлазе из различитих имена.¹³⁹ Сама разликовања према његовом мишљењу почивају на разматрањима.¹⁴⁰ Те рефлексije се пре свега односе на дејства које дати субјекат доноси.¹⁴¹ Ориген више пута истиче убеђење да различити аспекти, који долазе до изражаја у различитим именима, пре свега не треба да наводе на то да се доводи у питање јединство супстрата (ὁποκειμενον).¹⁴² У *Commentaria in Evangelium Ioannis* то врло јасно истиче, када каже: „Нико не треба да се буни што ми разликујемо ἐπίνοιαι које се приписују Спаситељу, говорећи да ми то чинимо и с његовом οὐσί-α.“¹⁴³ Још јасније иступа у *Homiliae in Ieremiam*, где после набрајања низа атрибута Христових каже: „Супстрат је једно; мноштво имена се пак на основу ἐπίνοιαι односи на различите ствари. У контексту Христа не размишљаш исто када га замишљаш као Премудрост или као Правду.“¹⁴⁴ Не може се превидети да се у таквим објашњењима субјекат означава као ὁποκειμενον, као οὐσία или као ὑπόστασις. Ориген своја схватања ἐπίνοιαι коначно не излаже само у објашњењу библијских имена Христових. Он то чини, мада ређе и више успут, и када су у питању Бог или спознаја Бога.¹⁴⁵ Из свега овога би сада требало да је јасно да су Ориген и његови ученици – сигурно Јевсевије – припремили теолошку дискусију о ἐπίνοιαι, коју су Василије и Григорије водили с Евномијем. Но та рецепција оригенистичког учења о еρίνοιαи мора сигурно да се посматра у једном ширем духовно-историјском контексту. О томе ћемо рећи нешто више у следећем одељку.

IV Корени оригенистичке традиције

У својој пажње вредној студији о ἐπίνοιαι Христовим у Оригеновим *Commentaria in Evangelium Ioannis*, Ј. Волински пружа један поглед у развојни пут тог термина.¹⁴⁶ После објашњења самог појма ἐπίνοια говори о његовим прв-

кује двоструко значење ἐπίνοιαι: „aspect, attribut del'objet pensé” и „notion, point de vue du sujet pensant“.

138 Ориген, *Comm. in Io.* I 30,207 (SC 120, 162).

139 Уп. М. Harl, у SC 302, 275–279: за разликовање φωναί, σημαίνόμενα (ἐπίνοιαι), πράγματα.

140 Уп. израз у Ориген, *Comm. in Io.* I 9,53 (SC 120, 88). Уп. Ориген *De principiis* IV 4,1 (SC 268, 402). Идеја промишљања долази и речима νοητόν и κατανοεῖν до изражаја. Уп. Ориген *Comm. in Io.* I 9,55 (SC 120, 88).

141 Уп. Ориген, *Comm. in Io.* I 37,267 (SC 120, 192).

142 Уп. текстуалне упуте у М. Harl, *Origène et la fonction révélatrice*, 236, Примедба 63.

143 Ориген, *Comm. in Io.* I 28,200 (SC 136, 158).

144 Ориген, *Hom. in Ier.* VIII 2 (SC 232, 358). Уз то *Contra Celsum* III 41 (SC 136, 96), са напоменом, у којој М. Borret објашњава изразе: αὐτολόγος, αὐτοσοφία и αὐταλήθεια.

145 Уп. Ориген, *Comm. in Io.* XIX 5,26 и даље (SC 290, 60 и даље), са напоменом о различитим ἐπίνοιαи „Бога” и „Оца”. Осим тога треба приметити, да различитост имена, као што се већ сматрало у хеленистичкој култури, управо важи и за Оца. Уп. Ориген, *Contra Celsum* I 24 (SC 132, 134–140), са напоменама које је дао М. Borret. Више о томе доле.

146 J. Wolinski, „Le Recours”, 466–471.

им употребама у хришћанству, о „имену“ у Св. Писму, код Јустина и код Иринеја. Чињеница да се реч *ἐπίνοια* у Новом Завету појављује само у контексту са Симоном Врачем наводи га на то да пише о њеној употреби код гностика и Плотина. Тиме се дотиче, очекивано, проблематике једног и мноштва. Код Плотина се *ἐπίνοια* помињу у разликовању „спознаје у мировању“ и „спознаје у покрету“.¹⁴⁷ Валентинијанци с друге стране постављају јерархију еона, која има одређене сличности са Оригеновом класификацијом *ἐπίνοια*.¹⁴⁸ Без икакве сумње је он под јаким утицајем фундаменталног питања античке философије о једном и о мноштву. Неке од његових формулација стоје с тим у вези, пре свега разликовање Премудрости окренуте Оцу и Логоса који открива Очево мисли. Но та више философска позадина за Оригена ни изблиза није била одлучујућа.

Битно је било, ако не и битније, схватање „имена“ у Св. Писму.¹⁴⁹ У књигама Старог Завета су откривење и свештеност имена Божијег од суштинског значаја. У апостолским списима се нашироко прича о имену Исусовом. Притом се претпоставља, као што се стално наглашава, да је име повезано са суштином ствари, да стоји за особу, коју означава, да се тиче задатка, за који Бог изабере човека. Сам Ориген преузима библијску теологију имена на посебно упечатљив начин у свом објашњењу реченице „да се свети име Твоје“ из Молитве Господње.¹⁵⁰ Библијско схватање делотворности имена код њега игра важну улогу. У конфронтацији са својом паганском околином, он се прилагођава њиховом убеђењу да призивањем тајанственог, одозго датог имена, можемо да постигнемо посебну наклоност виших сила. То мишљење пре свега заступа у својој апологији *Contra Celsum*,¹⁵¹ као и у једној делимично на грчком очуваној *Homiliae in Josua*.¹⁵² Интересантно је да се у опису вредности призивања имена позива и на античке дискусије о људском језику.¹⁵³ Пошто му иде у прилог, држи се притом стоичке традиције, према којој имена не потичу од људске конвенције, него из саме природе.¹⁵⁴ Код призивања тајанствених имена пак имамо посебан, мада чест феномен. Ако Ориген према томе заузима став на начин који нас данас збуњује, морамо знати да он тиме не покушава дати одговор на универзално питање о пореклу људског језика.¹⁵⁵ У сваком случају увек изнова наглашава људски карактер библијског начина изражавања.¹⁵⁶ Због тога је он Кападокијцима, који у спору с Евномијем бране људско порекло имена Божијих и имена Христових, много ближи него што се то чини на први поглед. Колико

147 Plotin, *Enn.* II 9 [33] 1,40–44.

148 Уп. Ireneus, *Adversus haereses* II 13,9 (SC 294, 126).

149 Уп. J. Wolinski, „Le Recours“, 467 и даље, као и R. Gögler, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf 1963, 211–217.

150 Ориген, *Or.* 24 (PG 11, 492a–496b).

151 Ориген, *Contra Celsum* I 24 (SC 132, 134–140).

152 Ориген, *Hom. in Iesu N.*, fragm. (SC 302, 388–392), са анализом коју је урадио M. Harl, у SC 302, 394–397.

153 Уп. R. Gögler, *Zur Theologie*, 218–229: „Wort und Wirklichkeit“; W. Gessel, *Die Theologie des Gebetes*, Paderborn 1975, 233, напомена 96.

154 Уп. R. Gögler, *Zur Theologie*, 275–281: „Das Urwort und die Worte“.

155 Уп. M. Harl, у SC 302, 131 и даље.

156 Уп. R. Gögler, *Zur Theologie*, 307–319.

је то тачно, показује се кроз начин на који Ориген објашњава многострукоост божанских имена, што је уско повезано како с хришћанским, тако и с паганским призивањем Бога. Он међутим наглашава да имена морају да одговарају Истини и да верујући хришћани њихове корене виде у Св. Писму.¹⁵⁷ Према његовом схватању признавање мноштва имена коначно почива на два разлога. С једне стране човек као комплексно биће потпуно једноставног Бога може да исповеда само многим именима. С друге стране се Бог прилагодио људима, тако што се открива кроз мноштво имена Христових.¹⁵⁸ Тиме се изнова показује колики значај је Св. Писмо играло за теорију о ἐπίνοιαι.

Сигурно је од помоћи да се у времену пре развоја оригенистичког учења о еρίνοιαи укаже на Јустина и Иринеја. Први у свој *Дијалоі с Трифоном* уноси читаве низове назива за Христа.¹⁵⁹ Посебан значај придаје називу „Логос“, којим покушава да докаже преегзистенцију Христову. Он је осим тога убеђен да се нествореном Оцу Васељене не могу приписати имена. „Отац, Бог, Творац, Господ, Господар“ по њему нису имена, него искази, чије је порекло у добродетели и делима Божијим.¹⁶⁰ Коначно треба приметити да се Јустин бави како именима Божијим тако и именима Синовљевим. Име „Христос“ има скривени смисао, као што исказ „Бог“ заправо није име, него човеку прилагођен начин да се опише неизрецива стварност.¹⁶¹ Што се тиче Иринеја, треба имати у виду две ствари.¹⁶² Бог не може да се спозна у својој величини, него само у својој љубави, којом жели да нам се представи. Његова природа остаје скривена, али се Он показује у делима својим.¹⁶³ С друге стране Иринеј претпоставља напредак у спознаји Бога,¹⁶⁴ који одговара способности појединца,¹⁶⁵ и тиме представља подлогу за Оригеново схватање снисходљивости Божије.¹⁶⁶

Ј. Волински нажалост не поклања пажњу двојици утицајних аутора: Филону и Клименту Александријском. Списи првог потврђују везу оригенистичког учења о еρίноιαи са тумачењем Св. Писма. Та два Оригенова претходника осим тога јасно показују да његово учење, као што смо већ истакли, има стоичку позадину. Као што је М. Харл с правом приметио, фрагментарне напомене, које се обично цитирају у вези са стоичком позадином његовог учења, потичу већим делом из списка Филона и Климента.¹⁶⁷ Посебно треба обратити пажњу на Филонов трак-

157 Уп. R. Gögler, *Zur Theologie*, 216 и даље; W. Gessel, *Die Theologie*, 233–236, који истиче везу молитве са литургијским читањем *historia Iesu*.

158 Уп. M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice*, 234–238.

159 Уп. J. Wolinski, „Le Recours“, 468 и даље.

160 Јустин Мученик, *Apologia secunda* 6,1–2 (Wartelle 204).

161 Јустин Мученик, *Apologia secunda* 6,3–4 (Wartelle 204). Уп. *Apologia secunda* 6,6 (Wartelle 204), где се говори о „бајању“ у име Распетог.

162 Уп. J. Wolinski, „Le Recours“, 470 и даље.

163 Иринеј, *Adversus haereses* IV 20,4 (SC 100, 634).

164 Иринеј, *Adversus haereses* IV 20,7 (SC 100, 646 и даље).

165 Иринеј, *Adversus haereses* IV 38,2 (SC 100, 948 и даље).

166 Уп. Ориген, *Comm. in Io.* XIII 34,203–225 (SC 222,145–153), с темом о млеку и чврстој храни.

167 M. Harl, у SC 302, 276. Уп. P. Nautin, у SC 232, 358 и даље, примедба 3 на Ориген, *Hom. in Ier.* VIII 2.

тат *Quis rerum divinarum heres*, који је очигледно утицао на горе цитирано важно место у Оригеновим *Homiliae in Ieremiam*.¹⁶⁸

У приказу у којем Ј. Волински сажима укратко раније зачетке учења о *ἐπίνοια* код Оригена даље недостаје једна врло битна тачка. Онај ко обрати пажњу на то колико ово учење стоји у вези с егзегезом, одмах ће се сетити да је у античкој ерминевици тумачење речи било од суштинског значаја. Објашњење текста – *enarratio*, како се то зове у латинској традицији – обухватало је као што знамо *cognitio verborum* и *cognitio rerum*.¹⁶⁹ Тумачење речи се састојало од неке врсте етимологије и пре свега од разматрања различитих значења речи. Ориген је поступао исто, као што показују студије М. Харла и Б. Нојшефера.¹⁷⁰ Вреди посебно обратити пажњу на један одељак *Филокалије*, у којем Ориген наглашава да је код разматрања како етичких, тако и физичких и теолошких питања битно да се појмови (σημαίνόμενα – „означено“ – *прим. њрев.*) одреде сасвим тачно. Без познавања језика не можемо да разрешимо потешкоће које са собом доносе хомонимија, вишезначност, пренесено и дословно значење речи.¹⁷¹ Такође је занимљиво како Ориген у објашњавању библијских текстова, нарочито Исусових прича, сваку реч покушава да разуме још тачније.¹⁷² Очигледно је да је тај филолошки поступак утицај школе његовог времена.¹⁷³ Колико је битно посматрати тај егзегетски оквир, илуструје већ и само објашњење речи ἀρχή, које се увек изнова излаже у односу на *Посл.* 1, 1 и *Јн.* 1, 1.¹⁷⁴

Учење о *epinoiai* код Оригена је без сумње настало под утицајем разних историјских фактора. Ко жели да га разуме, мора да обрати пажњу и на историју пре њега. Различити утицаји не одређују само Оригенов начин мишљења, а потом и рецепцију његових списа од стране њихових пријатеља и непријатеља. Уколико су ти утицаји и касније били актуелни, више су директно утицали на њих.¹⁷⁵ Навешћемо два примера. Тумачење списа уопште, које одређује и евномијански спор, није било само под утицајем Оригенових егзегетских списа и метода примењених у њима. Предање античке школе, које стоји иза Оригеновог библистичког рада, заступано је и после њега од стране граматичара и реторичара.¹⁷⁶ Осим тога се дискусија између Василија и Евномија очигледно углавном врти око тумачења првих поглавља Књиге Постања.¹⁷⁷ Тај егзегетски

168 Уп. Филон, *Quis rerum* 22–23 (Wendland III 6–7), и Ориген, *Hom. in Ier.* VIII 2 (SC 232, 356 и даље).

169 Уп. B. Studer, *Schola Christiana*, 131.

170 Уп. M. Harl, у SC 302, 414–426, и B. Neuschäfer, *Origenes als Philologe*, Basel 1987, 140–202.

171 *Philocalia* 14,2 (SC 302, 408 и даље).

172 Уп. M. Harl, у SC 302, 135–140.

173 Уп. посебно B. Neuschäfer, *Origenes als Philologe*, где се говори и о употреби етимолошке и семантичке лексике (уп. посебно 154 и даље).

174 Уп. Origenes, *Comm. in Io.* I 16,90–18,108 (SC 120, 106–118).

175 Уп. B. Sesboué, у SC 299, 75–95: Philosophische Einflüsse. Уз то J. M. Rist, „Basil's 'Neoplatonism'. Its Background and Nature“, у: P. J. Fedwick (изд.), *Basil of Caesarea*, 137–220.

176 Уп. B. Studer, *Schola Christiana*, 198–229.

177 Уп. M. Van Esbroeck, у SC 160, 99–115, са CE I 151 и даље (GNO I 71 и даље); CE II 198–205 (GNO I 282–285); CE II 226 (GNO I 291 и даље).

спор се наравно не може разумети само ако посматрамо Оригена. Морамо обратити пажњу и на друге ауторе, пре свега на Филона. Осим тога, питања о пореклу људског језика и о разним облицима исказа морају да се поставе у шири оквир.¹⁷⁸ Ориген је свакако, као што нарочито потврђује *Филокалија*, у том смислу имао директан утицај на Кападокијце. Но, на том пољу су школске традиције антике, активне чак и у четвртном веку, остале непресушан извор. Уосталом, неке ствари у Оригеновој рецепцији, уколико је била условљена новим питањима, очекивано су поново размотрене.¹⁷⁹

Преглед и изгледи

У другој књизи *Contra Eunomium* Григорије Ниски се, као што из мноштва места у самој књизи произлази, посебно бави становиштима које његов противник заступа у контексту нестворености Божије, као и везе између имена и бића која она означавају. Како би уздрмао та схватања и тиме и (ан)омејске ставове епископа Кизика, он се враћа на учење о *ἐπίνοια*. Притом се очигледно води размишљањима која је већ његов брат Василије заступао спрам Евномија. Притом он двоструко превазилази Василија. Григорије примењује још суптилнију дијалектику. Уз то се и подробније бави оправданошћу рефлексije која је у основи разликовања појединих *ἐπίνοια*. Сам Василије се сасвим јасно прикључује оригенистичкој традицији. Сам Ориген није постављао разрађену теорију по том питању. Но, у његовим списима се налазе битни зачеци учења о *επίνοια*, којима се Василије, а после њега и Григорије, супротставља Евномију. Пре свега треба обратити пажњу на троструку схему „звук – појам – предмет“, као и на наглашавање јединства субјекта којем се приписују различити аспекти. Осим тога Ориген учење о *επίνοια* није користио само у неком више спиритуалистичком светлу, него га је заправо користио теолошки. У својој полемици с монархијанцима је показао метод којим се *ἐπίνοια* могу користити у тринитарном спору. Пре Кападокијаца је још Јевсевије схватио тај подстицај. Начин на који Ориген говори како о *ἐπίνοια* Христовим, тако и Божијим, мора међутим да се посматра у ширем духовно-историјском контексту. Притом треба добро обратити пажњу на три ствари: теологија имена Светог Писма, александријско објашњење речи и стоичка дијалектика, коју су преузели још Филон и Климент Александријски. Методолошки посматрано вреди забележити да су Кападокијци, као и Ориген пре њих, поступали егзегетски и дијалектички.¹⁸⁰ Притом их је правац полемике навео да се мање држе историје, него што су то чинили Ориген и Јевсевије. Но они ипак стављају до знања да крштењско исповедање вере своје корене коначно има у *οἰκονομία* и да стога превазилази *κοινὰ ἔννοια*.

Да би се спор између Евномија и двојице Кападокијаца потпуно разумео, може бити од помоћи да се подвргну критичком размишљању. У дискусији о

178 CE II 246–293 (GNO I 298–313); CE II 403–445 (GNO I 344–356).

179 Уп. В. Sesboué, in SC 299, 65–95.

180 Уп. Ориген, *Contra Celsum* IV 9 (SC 136, 206).

томе како се говори о својствености Оца, Василије и Григорије разликују оно што је Оцу и Сину заједничко, а шта не.¹⁸¹ У односу на исказе који означавају и Оца и Сина стоичким формулама „шта је нешто“ и „како је нешто“ не поступају довољно озбиљно. Заједничко ограничавају на οὐσία, а лично приписују ипостасима.¹⁸² У стоичкој дијалектици се међутим наилази и на разликовање између заједничких и личних ποιότητες. Августин се касније у том контексту јасније изражава. Поред заједничког супстрата, он разликује заједничка и индивидуална дејства. Стога он Премудрост, Љубав, Духовност описује као *communiter* за све три личности, али и као *proprie* за сваку појединачно.¹⁸³ Чини ми се да разлог што Кападокијци нису ишли тако далеко лежи у томе што их је Евномије натерао да у Богу виде пре свега Творца и Господара Васељене. Беспочетност и бескрајност, на коју се увек изнова враћају, односи се и на Сина. Иако Кападокијци увиђају да се та два атрибута Оцу и Сину приписују на различите начине, они то не истичу довољно јасно. Мислим да у сваком случају није небитно истаћи Августиново схватање да је Отац *principium sine principio*, а Син спрам тога *principium de principio*. Тиме се превазилази једнострано космолошко становиште, које карактерише дискусију с Евномијем. Тиме долази до изражаја оријентација историје спасења, без које је крштењско исповедање вере незамисливо.

превод са немачког:
Миљан Танић

¹⁸¹ Уп. Василије, *Adversus Eunomium* I 19 (SC 299, 242); *Ep.* 210,5 (Courtonne II 195 и даље); *Ep.* 38,5 (Courtonne I 84–87).

¹⁸² Уп. Василије, *Adversus Eunomium* II 28 (SC 305, 118–122).

¹⁸³ Августин, *De Trinitate* VII 1,1–3,6 (CCL 50, 244–254). Уп. В. Studer, *Gratia Christi – Gratia Dei bei Augustinus von Hippo*, Roma 1993, 194.

THEOLOGICAL AND HISTORICAL CONTEXT OF TEACHING ON EPINOIAI IN WORKS OF GREGORY OF NYSSA

Basil Studer

Summary: *In the controversy between Basil the Great and his brother Gregory of Nyssa on one side, and Eunomius, the Bishop of Cyzicus, on the other, the teaching on the ἐπίνοιαι, which comes from an Origenist background, emerges to light in the writings of the Cappadocians. In this paper, the author analyzes the historical and theological development of the teaching, as well as how it came from Origen to Gregory of Nyssa.*

Key words: *Gregory of Nyssa, Basil the Great, Origen, Eunomius, names of Christ, ἐπίνοιαι, Triadology, Christology*

ГРАНИЦЕ ЈЕЗИКА, ГРАНИЦЕ СВЕТА У ДЕЛУ СВ. ГРИГОРИЈА НИСКОГ ПРОТИВ ЕВНОМИЈА II *

Јоргос Арабацис

Айспракти: Идејни сукоб до кога је дошло између Евномија Кизичког и Василија, пошом и Григорија, у својој основи има њихово порекло и онтолошког стањуса језика. Уколико бисмо покушали да их ујоредимо са реалитивно савременим нам мисаоним тежњама, може се рећи да Евномијев кристички иде у правцу сујестанцијализације језика, док се Григоријев и Василијев кристички који полази од ограничености човека може означити као ошворенији и афирмативан према научном или кристичком кристичком њихову.

Кључне речи: језик, Бог, ограниченост света и човека, име, одлика, својство

Пре него што пређемо на анализу *СЕ II*, наведимо одељак треће књиге у коме се Григорије бави оним што Евномије говори о Сину Јединородном коме „није својствена (*οἰκειοῦται*) таква одлика, одлика бића“. Григорије протестује:

Каква је то философија која је мимо Логоса! Ко је међу људима из прошлости, како међу Јелинима, тако и међу варварским¹ философима или пак међу нама, који је у ма коме времену оно што јесте назвао одликом? Уобичајено је међу онима који се баве Логосом да о ономе што виде говоре као о ономе што је такво по себи (*ὑποστάνει*)² користећи се

* Изворник: Georges Arabatzis, "Limites du langage, limites du monde dans le *Contre Eunome II* de Grégoire de Nysse", у: Lenka Karfíková, Scot Douglass and Johannes Zachhuber (ed.), *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium II : an English version with supporting studies : proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15–18, 2004)*, Brill 2007, стр. 377–386.

1 Cf. Diogène Laerce, *Vie et doctrines des philosophes illustres*, Prologue 1 (Marcovich I 5); cf. и Clément d'Alexandrie, *Strom.* I 71 (GCS 76, 45–46).

2 Cf. M. Heidegger, "Comment se determine la *φύσις*", у: M. Heidegger, *Questions I и II*, Paris 1968, 517: „Ако су Грци разумели биће онаквим какво је оно по себи, *ὑπόστασις*-*substantia*, као и онаквим каквим се поставља у односу на спољашност, *ὑποκείμενον*-*subjectum*, ова два [за њих онда] имају једнаку тежину јер се само у два случаја њихов поглед суочава

притом именом бића; бићем се назива оно што јесте... Ако је допуштено назвати биће одликом, значи ли то да биће није својствено Ономе који јесте?... Зашто говориш како му биће није својствено? Рећи како он код себе није у бићу значи да је он стран бићу. Ако се за некога каже да он није код себе то значи да је он друго, тако да [Евномијев] метафизички подухват (ἡ τῶν σημαينوμένων ἀντιδιαίρεσις) сада постаје видљив: онај који обитава у себи није други и други није у њему. Онај који не обитава у бићу је нешто сасвим друго од бића. А онај који је нешто различито од бића није становник бића. Овај детерминизам неумесности долази од следа мисли (ἐπήγαγεν) по коме суштина која се домогне овог обитавалишта повлачи у саму себе замисао бића.³

Овако преведен, овај одељак нам открива зачуђујућу сличност са Хајдегеровом мишљу. Биће за Григорија није вредност – овако ће мислити и Хајдегер у сукобу са неокантовском мишљу. За Хајдегера, биће се разумева с обзиром на однос са његовим обиталиштем или, другачије речено: биће се не може разумети, оно нам може бити својствено. Чини се да Григоријева интуиција овде биће показује на веома сличан начин. Блискост две мисли води нас усвајању Хајдегеровог „варварског“ манира при превођењу одговарајућих грчких текстова,⁴ као

са Једним и Јединственим: у случају када се по себи самоме долази у биће, у случају када се улази у присуство.“

3 CE III/VIII 59–62 (GNO II 261,5–282,3): ὅτι οὐκ οἰκειοῦται ταύτην τὴν ἀξίαν. ἀξίαν γὰρ ὀνομάζει τὴν τοῦ ὄντος προσηγορίαν. ὃ παραλόγου φιλοσοφίας. τίς τῶν πάποτε γεγονότων ἀνθρώπων εἴτε παρ’ Ἑλλήσιν εἴτε παρὰ τῇ βαρβαρικῇ φιλοσοφίᾳ, τίς τῶν καθ’ ἡμᾶς, τίς τῶν ἐν παντὶ τῷ χρόνῳ ἀξίαν ὄνομα τῷ ὄντι ἔθετο; πᾶν γὰρ τὸ ἐν ὑποστάσει θεωρούμενον ἢ κοινῇ τῶν λόγῳ κεχρημένων συνήθειᾳ εἶναι λέγει. παρὰ δὲ τὸ εἶναι ἢ τοῦ ὄντος ἐπωνυμία παρεσχημάτισται. (...) δεδόσθω τὸ ὄν ἀξίαν κατονομάζεσθαι. τί οὖν ὁ ὢν οὐκ οἰκειοῦται τὸ εἶναι; (...) οὐκοῦν μὴ εἶναι λέγεις τὸν τὸ εἶναι μὴ οἰκειοῦμενον; τὸ γὰρ μὴ οἰκειοῦσθαι τῷ ἀλλοτριοῦσθαι ταῦτόν σημάνει, καὶ πρόδηλος ἡ τῶν σημαينوμένων ἀντιδιαίρεσις. τό τε γὰρ οἰκεῖον οὐκ ἀλλότριον καὶ τὸ ἀλλότριον οὐκ οἰκεῖον. ὁ οὖν μὴ οἰκειούμενος τὸ εἶναι ἡλλοτρίωται πάντως τοῦ εἶναι. ὁ δὲ τοῦ εἶναι ἀλλότριος ἐν τῷ εἶναι οὐκ ἔστιν. ἀλλὰ τὴν ἀνάγκην τῆς ἀτοπίας ταύτης ἐπήγαγεν εἰπων τῆς καὶ τοῦτου κυριεύουσης οὐσίας πρὸς ἑαυτὴν ἐλκούσης τὴν τοῦ ὄντος ἔννοιαν. [„јер му није својствена таква одлика. Одликом се означава назив суштаства. О неразумне ли философије! Који је човек икада, било међу Јелинима, било међу варварским философима, било међу нама, који је у ма коме времену суштаство назвао одликом? Јер све што се у ипостаси сагледава у складу са уобичајеном употребом речи се назива бићем. Поред речи биће се за опис истога користи и назив суштіасітво. Допустите и да се суштаство назива одликом. Да ли онда Суштоме није својствено биће?зар ти онда не кажеш да је небиће онај коме не припада биће? Јер не бити својствен значи исто што и бити стран, па је тако јасно да су ове две означене ствари међусобно искључиве. Својствено на име није страни и страни није својствено. Дакле, онај коме није својствено биће стран је бићу. А онај који је стран бићу није у бићу [=не постоји]. Овој је неумесности нужно придодео рекавши да суштина која господари овим (бићем?) сама у себе увлачи замисао суштаства.“ [С обзиром на напомену коју у вези са „варварским“ карактером превода на француски овог одељка Св. Григорија аутор даје у фн. 4, превод одељка у самом тексту учињен је са француског превода, а у напмени је додат превод са грчког. И даље нисам сигуран да сам испратно све семантичке и идејне нијансе, те читаоце молим за разумевање и нарочиту пажњу – ирим. ирев.]

4 Cf. *ibid*, преводиочева примедба у вези са хајдегеровским стилем превођења (490–

и повезивању Григоријеове мисли са савременом нам заокупљеношћу онтолошким питањима,⁵ при чему језик игра прворазредну улогу.

Григоријеова теорија језика изграђена је на основу побијања Евномијеове мисли. Истина је да Евномијеова теорија језика, уколико је просуђујемо на основу онога што говори Григорије, биће одређује на дубоко метафизички начин: из *CE II* се види како Евномије без двоумљења заступа тезу о непосредној зависности имена од божанске воље. У складу са овим начелом, он спроводи свој подухват категоријалног објашњења концепта божанских атрибута, а у том контексту и појма нерођености (*ἀγέννητον*). Аристотел је у примеру умножења оца у синовима видео пример континуитета појединачне егзистенције, избегавајући тиме прибегавање ма каквој замисли учешћа у једној идеји, што је теза коју је подржавао Платон. Такође, Аристотел негира сваку замисао о непосредној противречности без посредовања субјекта који би омогућио прелазак једног атрибута у њему супротни.⁶ Комбинација ове две претпоставке у контексту појма нерођености служи као појмовни оквир Евномијевих аријанских тежњи. Григорије на више места окривљује Евномијев аристотелизам. Међутим, треба појаснити шта у овом контексту треба да значи „аристотелизам“. Изгледа да се то односи на за савремену логику веома споран Аристотелов логичко-граматички паралелизам⁷ коме одговара теолошко-граматички паралелизам који је заступао Евномије. Философским језиком бисмо рекли да је у питању „онто-теологија“.⁸ И као што у Аристотеловом случају имамо покушај да се полазећи од имена дође до логичких вредности, тако код Евномија имамо покушај да се такође полазећи од имена дође до теолошких вредности. Ако овако поставимо ствари, само Григоријеово побијање би требало да се упутити стазом деконструкције.⁹

У сукобу са овим паралелизмом се обликује Григоријеова критика Евномијеове метафизике. Међутим, неопходно је покушати да се што је јасније могуће

491, фн. 1): „превођење на француски Хајдегерових превода... представља веома стрм пут коме у потпуности одговара одређење *варварски* [подвукао аутор]. Како каже Хајдегер, овај тип превођења се састоји у томе да се чини супротно од онога што се од превођења обично очекује. Он није оправдан уколико је дозвољено кретати се само у оквиру онога што је речено на језику са кога се преводи“. Cf. и: Th. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt am Main 1964.

5 Cf. Jean Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970, Introduction VIII-IX: „Поред тога што је философија бића, Григоријеова философија је и философија времена. И можда је управо јединство ове две црте његове мисли, *Zeit und Sein*, фундаментално за његову синтезу.“

6 Cf. J.-P. Dumont, *Introduction à la methode d'Aristote*, Paris 1986, погл. II: О овом problemu: 27–39.

7 Cf. S. M. Th. Larkin, C. S.J., *Language in the Philosophy of Aristotle*, The Hague – Paris 1971, 21ss.

8 Управо се у овом смислу Евномијеове тежње могу назвати метафизичким: „метафизика је једна онто-теологија“, М. Heidegger, „Identité et différence“, у: М. Heidegger, *Questions I et II*, 289.

9 Cf. M. Laird, „Whereof We Speak: Gregory of Nyssa, Jean-Luc Marion and the Current Apophatic Rage“, *Heythrop Journal* 42 (2001) 1–12, где налазимо и више библиографских референци.

сагледају етапе Григоријеве рефлексije. За њега су ограничења људског језика установљена ограничењима света који људски интелект може да сазнаје. Уколико већ овај инфериорни свет који је предмет сазнања наших чула превазилази наше моћи разумевања, како је онда уопште могуће појмити онога који је по својој вољи све саздао?¹⁰ Имена нису ништа друго доли својеврсне сени ствари;¹¹ проучавањем речи и имена се само пабирче остаци побожности;¹² између речи и Бога не постоји директна веза. Имена смо сами измислили како бисмо појмили биће,¹³ а стварност је ту била и пре него што су имена измишљена. Евномије је покушао да покаже како име објашњава суштину; у томе је по њему сила имена.¹⁴ За Григорија, језик стоји у односу са божанским у мери у којој је ум који је творац језика дело Божије.¹⁵ Сила којом ум производи фиктивну реалност је показатељ величине инвентивности у погледу имена.¹⁶ Сам физиолошки аспект изговорене речи код човека сведочи о немогућности приписивања исте Богу и тврдње да се говором може изразити Превишњи.¹⁷ Рећи да творевина објављује божанску величину није ништа друго доли једна метафора;¹⁸ људски говор, сасвим другачији од истинитог Логоса, не постоји од почетка, већ је створен у исто време када и људска природа.¹⁹ Говорећи апофатички, када, примера ради, кажемо „нерођен“, то је начин да се смиримо пред стварима које су неизрециве. Негација афирмације није афирмација, већ одбијање да се изражава на афирмативан начин. Божији атрибути, чак иако су јединствени, не могу бити међусобно контрадикторни.²⁰ Напор да се међу негативним Божијим атрибутима успостави категоријални поредак је подухват лишен важности.

Овај природни свет, насупрот умственом и над-козмичком, јесте свет противуречја, и управо у њему су рођена имена која служе означавању различитих елемената, какви су, примера ради, копно, *ξηρά*, као супротност води.²¹ Овде се Григорије, у поређењу са Евномијем, открива као једнако или можда још суптилније аристотеловски мислилац, баш као и када укратко и прецизно излаже Аристотелову теорију среће која не зна за разлику актуалног и потенцијалног.²² Према Григорију, различита имена нису ништа друго доли израз кретања нашег ума.²³ Коначно, природни свет је граница наше употребе имена која нису ништа друго доли дела наше говорне моћи коју нам је Бог ста-

10 Cf. CE II 79 (GNO I 250,3–6).

11 Cf. CE II 150 (GNO I 269,13).

12 Cf. CE II 158 (GNO I 270,31–271,1).

13 Cf. CE II 167 (GNO I 273, 25).

14 Cf. CE II 174 (GNO I 275,23).

15 Cf. CE II 185 (GNO I 278,14 и даље).

16 Cf. CE II 190 (GNO I 279,23–280,6).

17 Cf. CE II 200 (GNO I 283,13 и даље).

18 Cf. CE II 223 (GNO I 290,16–22).

19 Cf. CE II 236 (GNO I 295,3 и даље).

20 Cf. CE II 478 и даље (GNO I 365,22–366,8).

21 Cf. CE II 274 (GNO I 307,1–4).

22 Cf. CE II 230 (GNO I 293,1–6).

23 Cf. CE II 391 (GNO I 340,21 и даље).

вио на располагање.²⁴ Људска способност стварања имена није страна у односу према когнитивној. Веома је важна разлика коју овде Григорије прави између *πορίζειν* и *προσαγορεύειν*, тј. између прибавити апорију и изјаснити се у вези са бићем.²⁵ Појам *πορίζειν* је платоновско-аристотеловског порекла и нарочито је разрађен у *Гозби*²⁶ и аристотеловској методологији која прави разлику између научног метода који треба да буде попут апорије, дијалектичког метода који се бави одређеном проблематиком и реторичког метода који се тиче питања уверења. Осим тога, треба знати да су хеленистички и римски философски системи из аристотелизма извукли чисто научни аспект, те да су покушали да дијалектику спрам реторике ставе у однос претпостављености.²⁷

За Евномија пак имена имају вредност и то вредност ствари које означавају; она ни у коме случају није вредност моћи твораца имена.²⁸ На нивоу језичке анализе, овим се жели рећи како је Евномије следбеник једне ригидне теорије деноминације, супротстављен идеји како имена нису ништа друго доли сажети описи, што је Григоријев став. Тако је према Григорију назив за Бога, *Θεός*, створен да означи божанство које је свуда видљиво, *θεατόν*. Осим тога, скраћени опис који представља име *Θεός* нас не приближава божанској суштини, ништа више од ма било ког другог имена који би људи могли замислити. Чињеница да Бог превазилази овај номинални сажетак је доказ неизрецивости његове величине.²⁹ У вези са грешком у именовању, парадоксално је што Евномије мисли како је Бог веома простим бићима дао веома узвишена имена (*τιμιώτατον*), а да им није дао удео у складу са узвишеношћу имена, те да је највишим бићима дао веома проста имена а да их истовремено није учинио тривијалним по природи.³⁰ Могуће је да из овога треба ишчитати критику коју Евномије упућује на рачун црквене јерархије. У сваком случају, пред нама је контрадикција која се налази унутар Евномијеве мисли. За Григорија, овај Евномијев аргумент показује како достојанство самих имена, као и њихова сила, имају само феноменалну вредност.³¹

Сада нас питање вредности уводи у проблем норми које управљају развојем супротстављености две мисли. Очигледно је како се, упркос свим њиховим догматским разликама, Евномије и Григорије обраћају заједничком фонду класичне грчке културе. Шта би стога био стварни домет расправе између Григорија и Евномија? За Жана Данијелуа „ова расправа представља драгоцену карику у историји античких расправа о пореклу језика која нам отвара границе историје неоплатонизма између Јамвлиха и Прокла“.³² Треба се више задржати на Да-

24 Cf. CE II 395 (GNO I 341,22–342,3).

25 Cf. CE II 451 (GNO I 358,12 и даље).

26 Cf. S. Kofman, *Comment s'en sortir?*, Paris 1983, 113.

27 Cf. R. McKeon, "The Hellenistic and Roman Foundations of the Tradition of Aristotle in the West", *The Review of Metaphysics*, 32/4, 128 (1979) 700.

28 Cf. CE II 541 (GNO I 384,21–24).

29 Cf. CE II 585 и даље (GNO I 396 и даље).

30 Cf. CE II 315 (GNO I 318,10–15 и даље).

31 Cf. CE II 331 (GNO I 322,21–23 и даље).

32 J. Daniélou, *Eunome l'Arien et l'exégèse néo-platonicienne du Cratyle*, REG 69 (1956) 412.

нијелуовим ставовима у вези са језичким теоријама двојице мислилаца. „Евно-мије“, пише он, „брани веома чудну теорију по којој су речи богомоткривене. Григорије му се супротставља теоријом о људском пореклу језика.“³³ За Данијелуа, поменуте теорије не представљају непосредан продужетак античких, већ су значајне због унутрашње супротстављености неоплатонизму. Данијелу повезује Григорија са неоплатонистичком струјом чији је значајан представник Јерокле – што је философско предање другачије од Плотина, Порфирија и Јамвлиха – и то упркос чињеници да је Јерокле живео након јелинског оца. Сличности долазе од заједничког извора, философије Амонија Саке.³⁴ Само име Амонија Саке већ поставља важна питања у вези са пореклом хришћанске философије,³⁵ што Данијелуа не оставља индиферентним. Упркос општим проблемима које овде изложени ставови представљају историчару идеја, открили смо један Јероклов одељак који веома подсећа на Григоријеве ставове о произвољности речи и њиховој зависности од дејства интелектуалне способности.³⁶

Које су то, одредимо тачније, одлике струје за коју се Григорије чини везаним? Пре ће бити да се ради о наглашавању питања порекла [језика], него ли о ограничењима онто-теологије. *Варварски* статус језика је условљен положајем самога човека. За једне, језик потиче директно од Бога – што је, нарочито, по Данијелуу, Оригенов став – и човек се успиње лествама ипостаси. За друге, језици би били доказ генија народâ и појединаца и представљају разграничење

³³ *Ibid.*

³⁴ Cf. *ibid* и J. Daniélou, “Grégoire de Nysse et le néo-platonisme de l’École d’Athènes”, *REG* 80 (1967) 395–401. Исте ставове садржи и његово касно дело *L’être et le temps chez Grégoire de Nysse*, 13: „Јерокле долази након Григорија, али изгледа да се везује за исти облик неоплатонизма.“ У овом раду Данијелуова заокупљеност онтолошким темама указује на заокрет у односу на егзистенцијализам његовог *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris² 1953.

³⁵ Cf. H. Langerbeck, “The Philosophy of Ammonius Saccas and the Connection of Aristotelian and Christian Elements Therein”, *The Journal of Hellenic Studies* 57 (1957) 67–74.

³⁶ Грчки текст Јерокла: τὰ γὰρ τοιαῦτα [sc. ὀνόματα] οὐδὲν μετέχει τῆς τῶν ὀνομάτων ὀρθότητος, ὅτι μηδὲν τῆς οὐσίας ἢ τῆς ἐνεργείας παρίστησι τῶν πραγμάτων ἐκείνων, οἷς κεῖται ὀνόματα. τὴν οὖν ὄντως ὀρθότητα τῶν ὀνομάτων ἐν τοῖς αἰδίοις τῶν πραγμάτων προσήκει ζητεῖν καὶ τούτων ἐν τοῖς θεοῖς καὶ τῶν θείων ἐν τοῖς ἀρίστοις. ὅθεν καὶ τὸ τοῦ Διὸς ὄνομα σύμβολόν ἐστι καὶ εἰκὼν ἐν φωνῇ δημιουργικῆς οὐσίας τῷ τοῦ πρώτους θεμένους τοῖς πράγμασι τὰ ὀνόματα διὰ σοφίας ὑπερβολὴν ὥσπερ τινὰς ἀγαματοποιούς ἀρίστους διὰ τῶν ὀνομάτων ὡς δι’ εἰκόνων ἐμφανίσαι αὐτῶν τὰς δυνάμεις. τὰ γὰρ ἐν τῇ φωνῇ ὀνόματα σύμβολα τῶν ἐν τῇ ψυχῇ νοήσεων ἀπειργάζοντο, τὰς δὲ νοήσεις αὐτὰς γνωστικὰς εἰκόνας τῶν νοηθέντων πραγμάτων ἐποιοῦντο... οἱ πολλοὶ οὐχ ὀρώσι διὰ τὸ χρῆσθαι ὀρθῶς ταῖς κοιναῖς ἐννοιαῖς, ἀς προσέφυσεν ὁ δημιουργὸς τῷ λογικῷ γένει πρὸς ἐπίγνωσιν ἑαυτοῦ. [Јер оваква имена немају ничега заједничког са правотом имена, будући да ни на шта од суштине или дејства оних ствари које означавају не указују. Истинску, наиме, правоту имена ваља тражити у ономе што је међу стварима вечно, а ових пак [правоту] у божанским, а божанских у најбољим. Отуда је и Зевсово име симбол и икона у речи саздаатељске силе којим су они који су први установили стварима имена по превасходству мудрости као какви најбољи вајари кроз имена као иконе указали на њихова дејства. Јер речи се образују као симболи помисли које су у души, а саме помисли настају као когнитивне иконе ствари о којима се мисли... Ово многи не виде због исправног коришћења општим замислима које је разумном роду Демијургу учинио саприродним ради познања себе.] Hiéroclès, *In Aureum Pythagorae Carmen Commentarius* (Koehler 105, 14–26; 108, 15–19).

(μεθόριος) света. Тако видимо да теоријско проматрање језика води преосмишљавању самог појма човека. Да ли је то иста она стаза којом је прошао Григорије? Обратимо се накратко Василију Великом, не да бисмо изучили његову аргументацију против Евномија, већ како бисмо се позабавили његовом чувеном проценом јелинске културе. У питању је расправа *Младим људима о томе како да имају користи од јелинских сѝиса*.³⁷ Овде, и управо у вези са питањем достојанства, Василије прави разлику између вредности садашњег и будућег живота којој одговара разлика између тела и душе. Ово последње је, каже он, једна од најубочијих (οἰκειωτέρω) хришћанских дистинкција. Она је тако и дистинкција која служи како би се повукла демаркациона линија између јелинске и хришћанске културе. Душа је, каже Василије, τιμιωτέρα у сваком смислу од тела; налик овој разлици је и она између два начина живота и две културе; компаративом τιμιωτέρα се истовремено жели исказати и значење „достојанственија“ и „часнија“. Како бисмо сажели гносеолошко језгро Василијевог приступа, рећи ћемо како разлика између душе и тела не означава само или буквално тезу како је јелинизам тело а хришћанство душа, већ да је у питању пре парадигма чињенице како је разлика две културе нама јасна попут разлике између душе и тела. Ми о којима Василије говори смо ми хришћани, али и ми који смо у праву или, другачије речено, у правоти (ὁρθότης) мисли. Правота мисли се дакле састоји у добром разликовању, у задобијању „хабитуса“ правоте и у знању како да се остане у правоти.

За Григорија чистота разумевања не значи да је оно мање импрегнирано грчком философијом. Тачно је како он, како смо већ нагласили, оптужује Евномија за аристотелизам. Међутим, како смо раније показали, ни њему самом није страна философија Стагираћина. Григорије приписује Евномију и утицај Платоновог *Крашила*. Григоријев платонизам је такође сасвим очигледан и упућивања, примера ради, на *Федра* нису мање важна, упркос чињеници да извор никада није директно поменут. На једном месту Григорије себи даје слободу прављења ироније на рачун философског образовања његовог противника којом приликом побија Евномијеву оптужбу да је ἐπινοία епикурејског порекла и како идеја о зачетку речи путем ἐπινοία одговара својеврсном лингвистичком атонизму: по Евномију, ако Григорије каже како имена долазе од човекове интелектуалне способности, тада је разум рођен из испреплитаности његових сигнификативних јединица,³⁸ испреплитаности која ће тако бити аналогна епикурејском *clinamen*. „О, како је Евномије разумео Епикура!“, изражава се иронично Григорије.³⁹ Свакако, Евномијев напор да ἐπινοία веже за епикурејство није ни у коме случају невин јер позивањем на име Епикура он заправо оптужује Григоријеву опцију за безбожност. Ова кратка расправа о епикурејству скреће пажњу са других вероватних утицаја на Григоријеву мисао: пре свега имамо у виду скептицизам у вези са човековом интелектуалном способношћу и стоичку апологију природе. Врхунац је што, према Григоријевим казивањима,

37 Cf. Basil le Grand, *Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques* 2,20 и даље (Boulenger 43).

38 Cf. CE II 410 (GNO I 345,25–346,4).

39 CE II 410 (GNO I 345,29).

одмах након позивања на Епикура, Евномије истиче оптужбу да појам *ἐπινοία* има аристотеловско порекло. Заиста, када је по среди позивање на философију двојице полемичара, стиче се утисак да се налазимо у игри огледалима.

Чини се да Григоријев текст подразумева две врсте дискурса. Први је критика евномијевске метафизике у којој пре свега Григорије тврди како речи зависе од људског ума. Да ли ће због тога Григорије бити схваћен као идеалиста, како чини, између осталих, Сорабџи?⁴⁰ Ми му не верујемо када је у питању оно што се односи на Григоријеву теорију језика, јер је у том случају, како се понавља, подручје употребе језика природни свет. Но, ову прву врсту Григоријевог дискурса трансцендира друга, својеврсна *језичка иџра* самореферентна од двојице противника. Оно што нам може помоћи да се оријентишемо јесте следеће Григоријево разликовање: наиме, на више места Григорије оптужује Евномија користећи pejоративни назив *λογογράφος* или *τεχνολόγος*. Насупрот томе, када говори о Василију, он га назива „благораумним слушаоцем“ (*συνετὸς ἀκροάτης*),⁴¹ позајмљујући овај назив од Исаије. Истицати овакву разлику значи остати у потпуности на чисто платонистичком пољу; имамо, наиме, у виду апологију говорног дискурса коју Платон даје у свом *Фегру*, насупрот *λογογραφία* Лисије.

Овде треба инсистирати на следећим тачкама: јасно је да и Григорије и Евномије своју причу темеље на заједничкој философској традицији; Григорије, наиме, заузима тврд став насупрот Евномијевим напорима који иду у правцу супстанцијализације језика. Начин на који Евномије смешта речи у средиште стварања веома је сличан *absolutés* језика које дају материјал неким од најсјајнијих приповедака Хорхе Луиса Борхеса. Григорије не следи просто шаблон када оптужује Евномија да је „софиста“; под овим он веома јасно разуме свођење свега на језик; отуда вероватно и његова везаност за формулације које садржи Платонов *Федар* у коме се брани идеја здраве реторике. Између осталог, Григоријеве поставке заиста привлаче пажњу у вези са оним што се тиче савремених упита о онтолошкој разлици; по том питању одељак *CE II* којим почиње наш текст нарочито је значајан. Заиста, увиђање узајамне разлике која постоји између језика и света није одлика само онтологије.⁴² Сагледавање овог проблема из савремене нам перспективе доказује како је Григорије био способан да, користећи се оруђем које му ставља на располагање класична философија, пресазда дате му појмове по својој вољи.

40 R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, London 1983, 287ss.

41 *CE II* 49 (GNO I 240,4).

42 „Чуђење пред чињеницом постојања света о коме још и Витгенштајн говори... може оправдати повезивање са Хајдегером или макар поређење“; J. Lacoste, *La philosophie au XX^e siècle*, Paris, 1988, 38. Cf. и чувени Витгенштајнов одломак: „реч је способна да представља стварност, међутим она није кадра да представи оно што сама треба да има заједничко са стварношћу како би могла да је представља, ради сазнања логичке форме. Како би се могла представити логичка форма било би неопходно да се путем речи поставимо ван логике, а то значи ван света“; L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, француски превод, Paris 1961, проп. 4.12, нарочито цитирано у P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, ново издање, прерађено и проширено, Paris 2002, поглавље: *La théologie négative*, 249.

За Данијелуа, на пољу језика, „стварна концепција Григорија и Василија је концепција коју деле и граматичари, а коју би данас назвали научном“. ⁴³ Између осталог, „оно што видимо да оживљава у Григорију Ниском“, пише он, „јесте научни дух класичне Јеладе, дух пресократоваца и аристотеловаца“. ⁴⁴ Још прецизније, чињеница да долази до повезивања језика са човечијом природом, те да се човек мисли као ограничен, оставља отвореном могућност хришћанину попут Григорија да се покаже човеком науке или да, са друге стране, истражи поље науке које је ослободио Василије у својој расправи о јелинским списима, поље литерарних наука. Ово је можда оно што специјалисти деконструкције у стварима религије називају *logophasis* у средишту Григоријевог *apophasis*, а у циљу разликовања позитивног карактера дискурса мистичне теологије од ма какве хипер-есенцијалности. ⁴⁵ Противећи се Евномију Григорије је, следећи Василија, сачувао потенцијале поетичког дискурса (у аристотеловском смислу) за хришћански век.

превод са француског:
Вукашин Милићевић

43 J. Daniélou, *Eunome l'Arien*, 416.

44 *Ibid.*, стр. 432.

45 Cf. M. Laird, *Whereof We Speak*.

LIMITS OF THE LANGUAGE, LIMITS OF THE WORLD IN GREGORY OF NYSSA'S *CONTRA EUNOMIUM* II

Georges Arabatzis

Summary: *The fundamental issue of the intellectual dispute between Eunomius on one side, and Basil and Gregory on the other, was the question of the origin of language and its ontological status. Compared with more or less modern intellectual trends, it seems that Eunomius was tending towards substantialisation of language, while the attitude of Gregory and Basil, which stresses that human understanding has its ontological limits, is more open and affirmative towards a critical and, in modern terms, more scientific approach.*

Key words: *language, God, limitation of world and man, name, attribute, property*

Међународна научна конференција *Православље – цивилизацијски стожер словенског света*

Владислав Пузовић

У организацији Националне академије наука Украјине (НАНУ) (Институт археологије, Институт политичких и националних истраживања) и Кијевске духовне академије, 16. јуна ове године, у Кијево-печерском манастиру одржана је Међународна научна конференција *Православље – цивилизацијски стожер словенског света*. У раду конференције учествовали су представници Националне академије наука Украјине (НАНУ), Кијевске духовне академије, Кијевског националног универзитета, Черниговског националног универзитета, Ужгородског националног универзитета, Украјинског римокатоличког универзитета и Почајевске духовне семинарије. Поред ових академских институција, у раду конференције учествовали су и представници високих богословских школа Русије и Србије: Московске духовне академије, Санктпетербуршке духовне академије и Православног богословског факултета Универзитета у Београду.

Конференција је отворена читањем поздрава и благослова предстојатеља Украјинске Православне Цркве Московског патријархата, Његовог Високопреосвештенства Митрополита кијевског и целе Украјине Владимира, који је прочитао ректор Кијевске ду-

ховне академије, Његово Високопреосвештенство Архиепископ бориспољски Антоније. Потом је представник Православног богословског факултета Универзитета у Београду мр Владислав Пузовић прочитао поруку декана поменутог факултета, Његовог Преосвештенства Епископа бачког др Иринеја, у којој је истакнуто да су, за српски народ, подједнако као и за народе Русије, Украјине и Белорусије, култура и уметност, наука и просвета, укореењене у духовним традицијама Православља, те се отуда јављају неодвојивим делом националног идентитета.

Уводна излагања на пленарном заседању имали су директор Института археологије НАНУ, академик др Петар Петровић Толочко (тема: *Црква и држава у Кијевској Русији*) и ректор Кијевске духовне академије, Његово Високопреосвештенство Архиепископ бориспољски Антоније (тема: *Православно богословско образовање у Европи: јединство у многиобразију*). Академик Толочко посебно је истакао постојање тесних веза између црквених и државних структура у древној Русији, својеврсну руску верзију Јустинијанове симфоније, која је у значајној мери утицала на обједињавање различитих руских племена под заставом Православне вере. Својим излагањем, академик Толочко направио је увертиру у низ предавања из историје кијевске Русије, која су следила у другом делу програма научне конференције. С друге стране, предавање Његовог Високопреосвештенства Архиепископа бориспољског Антонија било је увод у низ предавања која су се тичала савремених питања везаних за односе међу различитим православним народима. У свом предавању, Архиепископ Антоније изложио је историјски пресек раз-

воја високог богословског образовања код Руса, Грка, Срба, Бугара и Румуна. Посебно се осврнуо на вишевековне руско-српске духовно-образовне везе, истичући да су на Кијевској духовној академији богословско образовање стекла значајна имена српског богословља, попут Дионисија Новаковића и Јована Рајића. На крају излагања Архиепископ Антоније је нагласио да је, и поред различитих образовних традиција код православних народа (духовне академије у Русији и богословски факултети на Балкану), неопходно остварити јединствен богословски академски простор православне Европе. Пленарни део заседања завршен је презентацијом електронске верзије часописа Кијевске духовне академије *Труды Киевской духовной академии* (до сада су, у електронској форми, обрађени бројеви поменутог часописа од 1860. до 1899. године).

Други, послеподневни део конференције био је подељен на три секције: 1) *Археологија и архитектура: проблеми очувања и коришћења православне материјалне наслеђа*; 2) *Историја Православља у Украјини и словенском свету у контексту савремених збивања*; 3) *Православље у Украјини и словенском свету у XX и на почетку XXI века*. На поменутим секцијама изложено је око 30 предавања. Издвојићемо само нека од њих: др Владимир Михајлович Ричка (Институт историје Украјине НАНУ): *Асколдово кршћавље Древне Русије: чињенице и митови*; др Александар Јевгенович Лисенко (Институт историје Украјине НАНУ): *Социјална мисија хришћанства у раним годинама*; Константин Костромин (Санктпетербуршка духовна академија): *Погледа Цркве у Древној Русији у XI и XII веку и романско наслеђе*; Александар

Јакович Маначински (Институт историје Украјине НАНУ): *Брестска унија – инструмент за промену цивилизацијских основа источне словенства*; Алексеј Константинович Светозарски (Московска духовна академија): *Митрополић Венијамин (Федченков): у сусрет 60-годишњици од упокојења*; Владимир Викторович Бурега (Кијевска духовна академија): *Предавање предмета Историја словенских цркава у духовним академијама (XIX–XX век)*; Владислав Пузовић (Православни богословски факултет Универзитета у Београду): *Руски емигранти – предавачи на Православном богословском факултету у Београду (1920–1940)*; Јуриј Васиљевич Данилов (Ужгородски национални универзитет): *Неки аспекти делатности епископа Дамаскина (Грданичког) у Пошкарпатској Русији (1931–1938)*; Сергеје Владимирович Сторчев (Почајевска духовна семинарија): *Присаједињење унијата зајадне Украјине – непознате странице историје*; др Павел Николајевич Рудјаков (Кијевски национални универзитет): *Религиозни фактор у догађајима Балканске кризе (1991–2011)*; Николај Викторович Димченко (Центар за очување културно-историјског и духовног наслеђа Придњестровља): *Историја Православља у Придњестровљу*; др Виктор Јевгенович Јељенскиј (Украјински римокатолички универзитет): *Религиозност у савременој Украјини*; Наталија Николаевна Сенченко (НАНУ): *Нека питања у вези са проблемом екуменизма у Украјини*.

Конференција је завршена заједничким заседањем свих секција, где су сумирани њени резултати. Сутрадан, по конференцији, ректор Кијевске духовне академије Његово Високопреосвештенство Архиепископ

бориспољски Антоније, у просторијама ректората Академије, приредио је пријем за представнике Московске духовне академије, Санктпетербуршке духовне академије и Православног богословског факултета Универзитета у Београду. Изражавајући благодарност представницима поменутих високих богословских школа Русије и Србије, за учешће на конференцији, Архиепископ Антоније је изразио наду да ће то бити добар импулс за учвршћивање и даљи развој академске сарадње између поменутих школа.

Конференција је имала неколико битних аспеката. Најпре, кроз бројна излагања представника еминентних научних и академских институција из Украјине и иностранства расветљени

су различити сегменти заједничког православног наслеђа словенских народа. Потом, учвршћена је, успешно започета, сарадња између Кијевске духовне академије и Националне академије наука Украјине, што је посебно важно у контексту поновног позиционирања Кијевске духовне академије (рад Академије је обновљен 90-их година XX века) у украјинској научној заједници. И коначно, остварени су важни контакти између представника високих богословских школа Украјине, Русије и Србије, који би у наредном периоду могли помоћи остваривању плодотворне академске сарадње између руских духовних академија и београдског Православног богословског факултета. □

Музичка делатност митрополита Дамаскина (Грданичког)

Поводом објављивања књиге *Музика и речи из ризнице Митрополија загребачког Дамаскина (Грданичког)*, Београд–Загреб, 2009. године

Крајем 2009. године, благословом митрополита загребачко-љубљанског Господина Јована, објављена је књига *Музика и речи из ризнице митрополија загребачког Дамаскина (Грданичког)*. Књига је настала поводом четрдесетогодишњице смрти, а с циљем да се присетимо вишестране делатности митрополита Дамаскина на пољу примене, очувања, неговања и проучавања црквене музике. Подељена је на два дела. Први је збирка необјављених

нотних записа митрополита Дамаскина, а други део на једном месту обједињује текстове и студије о црквеној музици. Нотна збирка обухвата: Песме на бденију, Песме из Литургије Св. Јована Златоустог, Песме из Молебна српским светитељима, Празничне литургијске песме и Духовне песме. У питању су хармонизације за трогласни хор, четворогласни хор и неколико једногласних записа. Поред обрада српског народног црквеног појања, нотни записи обухватају и обраде руских напева. Рукописи (аутографи и преписи које је начинио прота Милорад Стефановић) се налазе у Музеју Српске Православне Цркве (где се објављена музичка збирка може набавити). Грађа је поклон проф. Мирјане Белосавић, рођаке митрополита Дамаскина и ћерке проте Милорада Стефановића, који је заједно са митрополитом Дамаскином радио на бележењу и обради цр-

квених напева. У музејској збирци је и рукопис текста „Прилог за историју српског црквеног певања“ настао 14. марта 1920. године. Поменути текст, заједно са још неколико штампаних студија о црквеној музици, представља драгоцен допринос писаној речи о појању и о српском народном црквеном појању. Зато се приређивач издања одлучио да у другом делу књиге обједини објављене и необјављене написе митрополита Дамаскина посвећене црквеном појању, као и оне који су у вези са црквеним појањем: „О певању у православној цркви“, „Наше црквено појање данас“, „О употреби српског језика у нашем богослужењу“, „Сећање на опело и сахрану Стевана Мокрањца у Скопљу (1914)“.

Митрополит Дамаскин је непрестано бринуо како да народ приближи Цркви, а богослужење народу. У тим оквирима је посматрао и улогу појања и хорског певања. Свестан чињенице да хришћанска Црква од свог оснивања даје изузетно значајну улогу музици и њеном дејству на верујуће, инсистирао је на оснивању школа у којима би се образовали појци и црквени диригенти за потребе Српске Православне Цркве. Како је често истицао, „појање захтева ред, правило и лепоту и не може да се повери било коме“. Само умно и разумљиво изведена црквена музика може да се приближи ширим слојевима народа, јер музика „помаже благорођавању душе, развијању добрих наклоности, јачању љубави према лепом и према врлини, она успокојава све немире душевне, лечи болести духа, и ствара и развија хармонију у души“. Истовремено, блаженопочивши митрополит Дамаскин је већи део живота радио на записивању и хармонизовању црквене музике. Трудио се да своје

записе прилагоди потребама и могућностима црквених хорова и потребама верујућег народа. Посебну пажњу је посвећивао усклађивању текстуалних и музичких акцената.

Пре објављивања књиге *Музика и речи из ризнице Митрополијта зајребачкој Дамаскина (Грданичкој)*, у другој половини двадесетог века објављене су његове нотне збирке: *Св. Литургија за тројласни хор* (1960), *Српско црквено појање на црквенословенском и српском језику* (једногласни записи, 1972), *Духовне пјесме* (једногласни записи, 1992). Примећујемо да је у збирци *Литургија за тројласни хор*, осим песама које се поју на свакодневной Литургији Св. Јована Златоустог, митрополит Дамаскин забележио и песме које се поју на празничној и архијерејској Литургији, затим припева Блажена четвртог (прва четири припева) и осмог гласа (последња четири припева), у складу са богослужбеном праксом Српске Православне Цркве. Записао је и две песме из Литургије Пређеосвећених дарова: „Ниче сили“ и „Вкусите и видите“ с текстом на црквенословенском и српском језику и сажетом мелодијом великог напева, што одговара богослужбеним потребама. Уместо причасне песме, митрополит Дамаскин је записао две верзије композиције „Помулуј мја Боже“ (неколико стихова Пс. 50) и произвољни причастен „Господи услиши“. У *Српском црквеном појању на црквенословенском и српском језику* митрополит је забележио савремену појачку праксу паралелно на црквенословенском и на српском језику. То је први пример бележења напева српског народног црквеног појања на савременом језику. Аутор је водио рачуна о подударности текстуалних и музичких

акцената, али се истовремено осврнуо на разлике које постоје у односу на записе претходних мелографа, пре свега на записе Стевана Мокрањца, али и на записе Ненада Барачког, Бранка Цвејића, Корнелија Станковића, Јована Живковића, Јована Козобарића. Не треба заборавити да је већина записа Корнелија Станковића и Бранка Цвејића у време када је настало *Српско црквено појање на црквенословенском и српском језику*, као и данас, била у рукопису. Објављивању овог зборника претходио је вишегодишњи истраживачки рад. Зборник обухвата Св. Литургију, Вечерње, Јутрење и Осмогласник. Поједине песме имају више верзија, а присутне су и нове варијанте црквених песама искројене на основу познатих напева српског народног црквеног појања. Тежња да црквени на-

певи добију ширу примену, односно да буду што присутнији у ушима верних, дошла је до изражаја и у *Духовним песмама*, где је највећи број мелодија искројен на основу напева српског народног црквеног појања. Поменута збирка, објављена после ауторове смрти, представља значајну литературу за дечије црквене хорова данас.

Представили смо само део разноврсне делатности митрополита Дамаскина Грданичког. Надамо се да ће новообјављени музичко-текстуални зборник *Музика и речи из ризнице Митрополије зајребачкој Дамаскина (Грданичкој)* наћи ширу примену, и да ће упутити црквене појце и диригенте да се осврну на раније штампана дела митрополита Дамаскина Грданичког.

Милица Андрејевић

ПРИКАЗИ

Peter Kuhn (прир.), *Gespräch über Jesus. Papst Benedikt XVI. im Dialog mit Martin Hengel, Peter Stuhlmacher mit seinen Schülern in Castelgandolfo 2008. Im Auftrag der Joseph Ratzinger Papst Benedikt XVI.-Stiftung*

Mohr Siebeck, Tübingen 2010, 137 стр.

ISBN 978-3-16-150441-9

Књига *Разговор о Исусу. Папа Бенедикт XVI у дијалогу са Мартином Хенгелом, Петером Штулмакером и својим ученицима* представља један занимљив издавачки подухват, како са становишта академске теологије, тако и екуменског ангажовања римског епископа и двојице протестантских новозаветника. Сусрет и разговор ко-

ји чине садржај ове књиге су последњи у низу једне традиције коју је млади професор Јозеф Рацингер отпочео још 1967. посетивши, заједно са великим бројем својих доктораната из Тибингена, Карла Барта и Ханс Урс фон Балтазара у Базелу. Од тада па надаље постала је пракса да професор Рацингер на крају сваког летњег семестра

организује сусрет својих постдипломаца и значајнијих теолога. Од 1981. формирао се један круг, тада већ кардиналових ученика који су се редовно сретали и са кардиналом Рацингером водили разговоре на разне теолошке теме. Кардинал је наставио са праксом ових сусрета и када је постао папа. Од 2005. године сваке године он, његови бивши ученици и гости предавачи организују сусрете на којима се обрађују одабране теолошке теме. За 2008. годину првобитно је као тема разговора планирана следећа: *Значај епископске службе у лутеранској традицији*. Међутим, због актуелности папине књиге *Исус из Назарета* која је изашла 2007. године, тема је промењена у *Разговори о Исусу*. Два проминентна новозаветника су одржали реферате. После сваког је уследила дискусија са присутним теолозима међу којима није било библиста, већ углавном професора и доктора систематског и догматског богословља што је дискусију учинило још занимљивијом. Реферати и разговори су најпре снимљени и потом штампани у виду књиге о којој је реч.

Књига почиње са предговором прерађивача Петера Куна који је професор за јудаистику на Философско-теолошкој вишој школи (V–VI–II). Потом следи предавање Мартина Хенгела под насловом *Zur historischen Rückfrage nach Jesus von Nazareth. Überlegungen nach der Fertigstellung eines Jesusbuches* (1–29) и дискусија (31–61). Следеће је предавање Петера Штулмахера под насловом *Jesu Opfergang* (63) на које се такође надовезује дискусија (86–113). На крају, следи проповед коју је изговорио кардинал Шоенборн (115–119), списак учесника и основни подаци о њима (121–124), регистар библијских места (125–129) и реги-

стар имена и ствари (130–137). Интересантно је да је после сваког реферата папа први износи своје коментаре, утиске и запажања и на неки начин уводи у дискусију која следи.

Мартин Хенгел (1926–2009) је у црквеним и теолошком круговима познат као један од најангажованијих и најплоднијих новозаветника друге половине 20. и почетка 21. века. Он је још осамдесетих година 20. века био предавач у кругу кардинала Рацингера и његових ученика где је представљао своја истраживања о Еванђељу по Марку. Текст који је приложен у књизи о којој је реч (српски превод: *Историјско истраживање Исуса из Назарета. Промислима после завршене књиге о Исусу*) представља један од последњих доприноса овог великог хришћанског мислиоца. Он је наиме, непуних годину дана после сусрета о коме реферише књига, умро (2. јул 2009. год.). Књига о Исусу коју помиње у поднаслову реферата је први део вишетомног пројекта „Историја раног хришћанства“ који је аутор планирао са својом сарадницом Аном Маријом Швемер, под називом „Jesus und das Judentum“ („Исус и јудејство“). Приложено предавање представља једно херменутичко промишљање на тему „историјског Исуса“. У првом делу аутор се осврће на историјско-критичка истраживања на овом пољу (Хенгел је, да подсетимо, у својим ранијим радовима предлагао да се ова метода не назива историјско-критичка, због одређеног идеолошког набоја овог назива, већ историјско-филолошка) констатирујући хипотетичност и неодрживост многих резултата критичких истраживања. Аутор је свестан свих потешкоћа у истраживању ране историје хришћанства, фрагментарности предања и природе извора. Међутим, он сматра

да су радикалне критике које су претендовале на научну поузданост и тачност нешто што припада прошлости и да савремени истраживачи „историјског Исуса“ треба да буду свесни да је новозаветна наука у великој мери заснована на хипотезама („Vermutungswissenschaft“) и да више него раније треба да имају храбрости да констатују „non liquet“ (7). У другом делу аутор се бави Еванђељима као историјским изворима за Исуса из Назарета. Аутор скицира могући настанак Еванђеља, кључне карактеристике и особености свакога појединачно и изражава сумњу у постојање Q извора (Извора изрека) што представља једну прилично алтернативну позицију у новозаветној науци (13). У трећем делу аутор критикује традиционалну тенденцију историје форми да за сваки текст изнађе егзактни „Sitz im Leben“ (положај у животу) у ранохришћанској заједници. Аутор не оспорава значај ове методе у истраживањима новозаветних текстова, али жели да укаже на њене границе и немогућност прецизног сецирања текста на претпостављене књижевне форме (19). Коначно, у четвртном поглављу се бави горућом темом у новозаветној науци, Исусовим месијанским саморазумевањем. Аутор сматра – насупротив немесијанском Исусу немачког и у новије време америчког библијског истраживања – да Исусово месијанство није просто последица вере ране заједнице у његово васкрсење, дакле нешто што се теолошки упојмовило кроз христолошке титуле тек након његовог васкрсења, већ да је Исус још за свога живота изражавао своје месијанско назначење што је, између осталог, и резултирало његовом смрћу на крсту (22–23). Сматра да Еванђеља садрже много више сећања ученика на реалне, тј. историјске

догађаје са Исусом него што је то новозаветна наука била спремна да увиди и призна, односно бар да се уздржи од позитивистичког суда да „тако није могло бити“ (уп. 28).

После овог инспиративног реферата уследила је дискусија која се кретала у разним правцима, откривајући често немоћ саговорника – систематичара и догматичара – да се креативно надовежу на Хенгелова излагања библијског дискурса. Тако се у једном моменту развила дискусија о анђелима, њиховој природи, значају за богоспознање и сл. (48–53). То ја такође занимљива тема, али је скренула пажњу са низа круцијалних херменеутичко-теолошких питања које је М. Хенгел отворио у свом реферату.

Петер Штулмахер (рођ. 1932. г.) је евангелички библиста који је широј црквеној и теолошкој јавности познат по разрађеном концепту библијске теологије, односно теолошког јединства два Завета које чини херменеутичку платформу за егзегезу. У свом прилогу *Исусов жртвени џуџ* П. Штулмахер се позабавио темом Исусове искупитељске смрти на крсту. Аутор, после навођења низа херменеутичких претпоставки за своје излагање, а које су сличне генералним ставовима М. Хенгела (на пример историјска поузданост синоптичких традиција и сл.), води читаоце кроз свет новозаветних текстова који се односе на Исусову искупитељску смрт. Најранија сведочанства вере хришћанске заједнице у Исусову искупитељску смрт срећу се у најстаријим списима Новог завета, посланицама апостола Павла (2Кор 5, 21; Рим 3, 24–25; 8, 3), потом јовановској традицији (Јн 1, 29; 3, 16; 6, 52–58; 1Јн 2, 1–2; Отк 1, 5–6.18), петровској традицији (1Пет 2, 21–25; 3, 18–19) и у посланици Јеврејима (9,

1 – 10, 18). По аутору овакво виђење Христове смрти није последица само постваскрсне вере хришћанске заједнице већ своје порекло води из Исусовог саморазумевања које је евидентно у текстовима Еванђеља (Лк 13, 32–33; Мк 9, 31; 10, 45; 11, 15–17; Лк 22, 14–23). На тај начин новозаветни списи само потврђују оно што је Исус сам поучавао о себи. Сећање на Исусову крсну жртву у току евхаристијског сабрања потврђују њену улогу у заснивању новог завета који се повезује са његовим другим доласком. Жртвовање Исусово за нас, „док смо још били грешници“ (Рим 5, 8) заснива оправдање и заступништво Васкрслог, остварује вернима опроштај греха и приступ Царству (Рим 8, 34; 1Јн 2, 1). Исусова крсна смрт суштински одређује етику заједнице (Јн 13, 12–17; Фил 2, 5–11; Рим 12, 1–2; 1Пет 2, 20–25; Јев 12, 1–3). Парадигма распетог и „за многе“ жртвованог Исуса Христа представља трајни етички оријентир за међуљудске односе унутар заједнице. Аутор наглашава да традиције о Исусовој жртви, ма колико биле стране данашњем сензибилитету и у историји често интерпретиране на проблематичан начин, чине неодвојиви део еванђељске керигме коју треба разумети у светлу тумачења догађаја Христове смрти кроз призму старозаветних представа (Ис 53 и др.). Новозаветном схватању Исусове жртве страна је мисао о задовољавању гнева или правде Божије. Не ради се о задовољавању или поравнању, већ о слободном акту Божијем: Бог је свога Сина предао на смрт из љубави према Јеврејима и незнабошцима (83).

Предавање је дало повода за динамичну дискусију која је уследила. Разговор је отворио папа констатујући да постоји велики број егзегета који одбацује мотив искупитељске Исусове смрти јер

је он, по њима, неспојив са добрим Богом Еванђеља чија љубав је безусловна, те не потребује било какво искупљење. Папа наглашава да новозаветну интерпретацију Исусове смрти као искупитељске не треба разумети тако да су људи Исусовом смрћу принели Богу жртву која је требало да га омекша, већ да се ради о самом Божијем благодатном акту којим нам он дарива свога Сина и да нам он кроз њега у ствари дарива самог себе (87–89). Дискусија се надаље одвијала у овом правцу, наиме у разматрању питања (не)спојивости представе о Богу безусловне љубави и Богу који потребује искупитељску жртву. Расправљано је и о улози Анселма Кентербериског, односно његовог става о сатисфакцији Бога кроз Исусову жртву и констатовано да се ту ради о једној западној правној конструкцији која је одступила од библијске традиције (95).

Књига о којој је реч значајна је из више разлога. Прво, она је значајна са становишта *академске* теологије, пошто оба прилога показују да се без научно одговорног бављења библијским текстовима тешко може развијати хришћански теолошки дискурс. М. Хенгел је ревизијом досадашњих трендова у новозаветној науци по питању „историјског“ Исуса јасно истакао да је приликом сваког покушаја да сазнамо шта се „историјски“ заиста догодило неопходна епистемолошка задршка. Наше познавање историје је неумитно лимитирано нашим спознајним апаратом и предразумевањем, на пример: колико је један истраживач прелиминарно спреман да поклони поверење ранохришћанским изворима, тј. да их посматра као историјски поуздане или не или коју улогу игра херменеутика вере у историјским истраживањима. П. Штулмахер је на брилијантан начин

демонстрирао како хришћански дводелни канон заиста може и треба да представља теолошки оквир из кога се промишљају и објашњавају теолошки искази ране Цркве. Друго, она је значајна са становишта екуменске сарадње, пошто сусрет римског епископа са евангеличким библистима шаље јасан сигнал о спремности на међуконфесионални дијалог. Овај конкретни дијалог је свакако био олакшан чињеницом да су оба протестантска предавача релативно „конзервативног“ усмерења, како у свом академском, тако и црквеном настројењу. Разговор би сигурно био мало „тежи“, самим тим и динамичнији, да су папа и његови ученици

испред себе имали предаваче попут, ништа мање проминентних новозаветника, Герда Тајсена и Улриха Луца. Треће, она је значајна са становишта *методологије* теологије, пошто се још једном показала потреба за интензивирањем теоријског и практичног рада на пољу сарадње библијске, систематске и пастирске теологије. Чини се да ове теолошке дисциплине често функционишу самостално, тј. независно једне од других. У сваком случају, књига је за сваку препоруку и надамо се да ће начин на који је настала постати пример који ће се и убудуће следити

Предраг Драгићиновић

Јован М. Фундулис: *Омилијика – црквено проповедништво*

Епархијски управни одбор Епархије жичке, Краљево 2011.

(Библиотека Жички путекази ; књ. 16)

Превод с грчког протојереј мр Гајо Гајић и Маја Рашовић.

192 стр. ; 21 cm

ISBN: 978-86-84933-69-2

Недавно је из штампе изашла *Омилијика* проф. Фундулиса († 2007). Проф. Фундулис је спадао у ред најплоднијих литургичара 20. века, и заједно са проф. Романидисом и Христуом представљао је окосницу Богословског факултета у Солуну. Поред бављења литургијом, предавао је Омилитику. Књига која је пред нама представља класичан приручник за студенте и свештенике.

Нашој богословској јавности су преко потребни практични приручници. То је оно што овај уџбеник издваја од осталих. Када се рецимо погледа класични омилитички приручник Живана Маринковића, или било која збирка омилја

коју ћемо наћи на неком рафу црквених продавница, наћи ћемо на доста недоследности и теоретисања која не могу у бити да утичу на верни народ. Потом унутар литургијске заједнице имамо наредни проблем на који проф. Фундулис упозорава: неуједначено присуство живог поучавања и богослужења (стр. 34).

Концептуално, цео приручник је подељен на шест поглавља: увод (стр. 11–17), историја проповеди (стр. 17–36), проповед и проповедник (стр. 39–58), теме и извори проповеди (стр. 61–81), врсте проповеди (стр. 85–104), форма проповеди (стр. 107–130), писање и произношење проповеди (стр. 133–140) и два додатка која излажу

одељке Св. Отаца о проповедању речи Божије (стр. 143–164) и други везан за вежбу из омилијике (стр. 168–172). При излагању омилијике проф. Фундулиса занима исправно обликовање самог уносиоца речи Господње: са једне стране је потребно богословско обликовање (стр. 34), потом је потребно да тачно зна коме се обраћа (стр. 96–98). Проф. Фундулис у књизи обрађује практичне проблеме: питање шта и како рећи (стр. 61–71), дајући савет шта треба избегавати у омилији (стр. 71–74 и стр. 76–78). Поред тога аутор указује на исправно састављање проповеди наводећи примере (стр. 113–116 и 167–172). Приликом излагања савета садашњим и будућим проповедницима, проф. Фундулис тежи да усмери проповедника на конкретну реалност, на шта најбоље указују

следеће речи: „Начини произношења и интересовања различити су у сваком времену, сваком узрасту и свакој прилици. Почетник, учитељ истинске вере, треба сваки пут да потражи ове додирне тачке, осавременујући и произносећи реч Божију на прикладан начин и у одговарајућим приликама“ (стр. 52).

Засигурно пред собом имамо један користан и савремени уџбеник, који ће бити од помоћи приликом креирања нових беседника, али и свакоме који жели да унапреди своју беседу. Јер су за успешно функционисање једне литургијске заједнице одувек били потребни благољепије богослужења и умилно изношење речи Божије.

Славиша Костић

James L. Crenshaw: *Old Testament Wisdom: An Introduction*

3rd edition, Westminster John Knox Press 2010.

308 стр. ; 22 cm

ISBN: 9780664234591

Када један теолошки приручник за студенте доживи треће издање, то значи да се он по нечему издваја и да га нешто чини специфичним читалачкој публици. Засигурно заслуга припада ерудицији аутора, његовом приступу егзистенцијалним темама и зналачком приближавању проблематике везане за канонске списе Старог Завета класичном читаоцу.

Џејмс Криншоу спада у светски признате стручњаке за Стари Завет, убрајајући се тиме у водеће светске ауторитете за мудросну књижевност. Био је професор Старог Завета на Универзитету Дјук и гостујући професор на Понтификалном библијском институту

у Риму (2006–2007). Аутор је бројних књига које су се бавиле тематиком Старог Завета: *The Psalms: An Introduction*; *Ecclesiastes: A Commentary*; *Joel (Anchor Yale Bible Commentaries)*; *Reading Job: A Literary and Theological Commentary...*

Књига је тематски подељена на неколико делова: у првом делу, аутор покушава да да основне смернице, одреди мудросно предање правећи паралелу са мудросном књижевношћу Египта и Месопотамије, као и да дефинише мудросну књижевност (стр. 1–61). У другом делу књиге се бави књигама које се убрајају у мудросну књижевност: *Причама Соломоновим* (стр. 61–96), *Јовом*

(стр. 97–126), *Књигом Пројоведниковом* (стр. 127–155), *Сирахом* (стр. 155–180) и *Премудросћима Соломоновим* и *Псалмима* (стр. 181–206). У трећем делу књиге аутор одређује опсег богопознања у мудросној књижевности, као и приступ старозаветних писаца тематици Бога и спасења (стр. 207–228), наслеђу старозаветне мудросне књижевности (стр. 229–250), али обрађује и египатску и месопотамску мудросну књижевност (стр. 251–272). На крају дела Криншоу нуди богату биографију увода и коментара за сваку књигу мудросне књижевности Старог Завета, остављајући знатижељном читаоцу довољан апарат за настављање изучавања бисера светске мудрости.

Новина у трећем издању је та што је аутор покушао да приближи, преко

потпоглавља, како је мудрац сматрао да се стиче божанска мудрост као и зашто је откровењска мудрост морала ући у канон мудросне књижевности, затим даје ново поглавље о мудросној књижевности у Кумрану, као и представке на који начин у Исусовом учењу налазимо обрисе етичких смерница из *Књије о Јову* и *Књије Пројоведникове* (стр. iii).

Поред тога што је ова књига доживела велики успех у теолошким круговима, дајући одговоре на питање самог настанка мудросне књижевности, као и на егзистенцијалне теме Старог Завета, она је корисно штиво свима онима који желе сазнати нешто више и стећи правилни увид у мудрост *Књије* над *Књијама*.

Славиша Костић

Bishop Maxim Vasiljevic: *History, Truth, Holiness – Studies in Theological Ontology and Epistemology*

Edited by Daniel Mackay

Alhambra, Calif. : Sebastian Press 2011.

(Contemporary Christian thought series; # 10)

xxii + 247 стр.; 23 cm.

ISBN: 978-1-936773-01-5

Епископ западноамерички Максим Васиљевић спада у млађе богослове који сигурно имају оригиналан приступ савременим темама, притом остајући верни православном предању. Један од његових значајних доприноса модерног сведочења православља представља и његов зборник радова на енглеском језику *History, Truth, Holiness*, у коме су уприличени чланци објављивани у Богословљу и Видослову, али и његова предавања са међународних конференција.

Сам труд који је аутор уложио да би своје радове објавио на водећем свет-

ском језику је вредан помена. Оно што је од особите важности су рецензије ове књиге од таквих богослова попут: о. Џона Брека, о. Џона Макакина, о. Џона Бера, Христа Јанараса... Оно што је потребно јесте приопштавање савремене српске теолошке мисли ширем аудиторијуму.

Књига обрађује неколико сфера; агиологију, гносеологију, биоетику, литургичко богословље, догматику, иконологију. Радови „Светост и другачијост“ и „Етос светости“ (стр. 1–21 и стр. 53–67) указују на хришћански концепт светости; преко библијског поимања

светости се долази до историјског концепта светости и Цркве као простора за остваривање светости. Затим се указује на то да је кључан појам у означавању светости светих личосни однос са Богом, који рефлектује њихову есхатолошку јединственост и откупљује њихову људску природу (стр. 64). Круцијални проблем слободе воље савременог човека и његове детерминисаности је обрађен у чланку „Постоји ли биохемија слободе“ (стр. 67–118), док је у чланцима „Истина и историја“ (стр. 44–52), „Егзистенцијално тумачење догматике“ (стр. 119–142) и „Халкидонска христологија“ (стр. 143–154) покушао да догме и учења Цркве прилагоди језику савременог човека. О приступу и задатку литургичког богословља је писао у раду „Ново и старо вино литургијског богословља“ (стр. 179–189), док је иконолошко богословље обрадио у чланку „Икона и Царство Божије“ (стр. 211–227). Преко разних тема које обрађује – христологије, пневматологије, биоетике – аутор покушава знатижељном човеку данашњице дати преко потребан одговор на питања која га тиште, а на која га оскудни одговори засигурно не могу задовољити. При томе кроз дијалог са

модерном биологијом (стр. 26, 46–51) и медицином (стр. 87–117) указује на преко потребну сарадњу ових природних наука са теологијом, да би се нашло решење које ће понудити егзистенцијални одговор савременом човеку. Кроз чланак „Неопатристичка христологија у постмодерној култури“ (стр. 155–178) користи се историјским и социолошким обрасцем да би христологију приближио модерном човеку. Вредност таквог холистичког приступа о. Џон Бер похваљује следећим речима: „Еп. Максим обрађује широки дијапазон значајних тема данашњице – епистемологију и онтологију, биохемију и неурологију, догму и постмодерност, Литургију и саборност – држећи се античких и модерних, теолошких и научних извора“.

Књига је вредно штиво не само зато што обрађује разнолике теме, већ и зато што покушава да човеку саопшти одговоре на један савремен начин, користећи се и другим наукама. Такав приступ је свакако од велике важности, јер кроз такву мултидисциплинарност можемо доћи до дијалога између теологије и модерне науке.

Славиша Костић

Luke Timothy Johnson: *The Writings of the New Testament*

3rd edition, Fortress Press 2010.

544 стр. ; 23 cm

ISBN: 978-0800663612

Неизбежно штиво готово сваког угледног Теолошког факултета енглеског говорног подручја (укључујући и Православну академију Св. Владимира) је доживело своје треће издање. Англосаксонска библијска школа је средином

шездесетих година 20. века преузела водећу улогу у библијским студијама, тако да се овај приручник може сматрати најбољом понудом на тржишту.

Лук Тимоти Џонсон је професор Новог Завета на угледном Универзите-

ту Емори у Атланти, једном од угледних центара библистике. Пре тога је предавао на Јејлу, аутор је и других дела која се баве проблематиком раног хришћанства и Новог Завета: *Among the Gentiles: Greco-Roman Religion and Christianity, The Real Jesus: The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels, The Gospel of Luke, The Acts of Apostles...* Ипак, ово дело које је пред нама представља круну његовог научног рада.

Дело је тематски подељено на шест делова: симболичан свет Новог Завета, хришћанско искуство, синоптичко предање, павловска предања, остала канонска сведочанства и јовановска предања. У епилогу, аутор се бави Новим Заветом као црквеном књигом, затим у два додатка излаже нове приступе Новом Завету, али се бави тематиком историјског Исуса. Предности овог увода је што писац урања у теолошке теме и структуру Новог Завета чиме је у исто време свестан тешкоћа и ограничења историјско-критичког метода који употребљава на разуман начин.

Својим делом провоцира модеран одговор код читаоца у вези са свештеним списима, водећи га кроз друштвена кретања и религијско искуство ранохришћанских заједница у којима су новозаветни списи настали. Потом, за треће издање аутор је организовао поглавља, употпунио део о посланици Галатима, дотерао библиографију и рецимо и то – графички, далеко боље опремио издање. Поред књиге читалац добија и мултимедијални диск који му омогућава приступ оригиналном тексту са гомилом значајних информација као и са хиперлинковима за најбољи енглески превод Новог Завета – *New Revised Standard Version*.

Овај приручник је дело које је корисно не само студенту теологије или професорима Новог Завета, већ је, захваљујући јасном приступу којим аутор излаже целокупну проблематику, од помоћи и сваком лаику који жели да се упозна са настанком и позадином новозаветних списа.

Славиша Косић

Alexei Krindatch: *The Atlas of American Orthodox Christian Churches*

Holy Cross Orthodox Press 2011.

XIII+236 стр. ; 23 cm

ISBN: 978-1-935317-23-4

Алексеј Д. Криндач [Alexei D. Krindatch], саветник Скупштине канонских православних епископа Северне и Средње Америке [Assembly of Canonical Orthodox Bishops of North and Central America], приредио је књигу под насловом *Атлас америчких православних хришћанских Цркава* [*The Atlas of American Orthodox Christian Churches*], која се у продаји појавила 23. маја 2011. годи-

не, у издању издавачке куће Академије Часног Крста. Аутор је већ раније спроводио слична истраживања и резултате свог рада објављивао у више наврата: *The Orthodox Church Today. A National Study of Parishioners and the Realities of the Orthodox Parish Life in the USA* (Patriarch Athanasios Orthodox Institute, Berkeley, CA 2008); *Results of 2010 Census of Orthodox Christian Churches in the USA* (2010).

Својеврсни шематизам Православних Помесних Цркава у САД – „Атлас“ о којем овде говоримо – плод је вишегодишњег истраживачког рада, и нуди читаоцу јасан и обухватан преглед савременог стања Цркве у Сједињеним Државама. Намењен је широј читалачкој публици: књига је истовремено и атлас – који садржи бројне мапе и табеларне приказе са подацима везаним за историјски развој и садашњу територијално-друштвену распрострањеност православља у Сједињеним Државама – и тематска монографија која садржи есеје о прошлости и садашњости православља у САД као целини, и појединачно о одређеним Црквама, локалним заједницама и личностима које су имале значајну улогу у историјском ходу Цркве на северноамеричком континенту. Књига доноси информације и статистичке податке о свим Помесним Православним Црквама и неким неканонским православним скупинама (НOCNA – Holy Orthodox Church in North America – и тзв. „Македонска Православна Црква“), као и о Древноисточним (= дохалкидонским) Православним Црквама присутнима у САД, што броји укупно 21 различиту црквену јединицу које су обухваћене овим истраживањем.

Тематски, *Атлас америчких православних хришћанских Цркава* подељен је на четири дела. У првом поглављу, под насловом *Православно хришћанство у Америци: прошлост и садашњост* (стр. 1–34), сабрани су подаци о развоју и мисији Цркве на овом континенту, а црквена повест америчког континента је илустрована одговарајућим мапама. Посебно је интересантно потпоглавље „Занимљиве чињенице из историје православног хришћанства у Америци“ (стр. 21–26), у којем сазнајемо да је први амерички обраћеник у Православну Цркву био извесни племић из Вирџиније,

Филип Лудвел, који је 1738. путовао у Лондон и тамо примљен у Руску Православну Цркву, добивши од Светог Синода Руске Цркве дозволу да са собом понесе евхаристијске дарове којима ће се причешћивати – јер у Америци тада није постојала ниједна православна богомоља (Аљаска је тек касније постала својина царске Русије). Такође, у овом поглављу читамо о прва два америчка обраћеника-клирика, који су путовали у православне земље и тамо напречац рукоположени – и убрзо потом напустили Цркву; о томе како је 1888. године пропао покушај да се у Вашингтону установи мултиетничка парохија; о Јамајчанину Рафаелу Моргану који је био први црнац који је 1908. године постао православно свештеник у Америци...

Друго поглавље, под насловом *Православне хришћанске Цркве у Сједињеним Државама: ошћини подаци, есеји и мапе* (стр. 35–120), посвећено је појединачним Помесним Црквама, о чијим историјским путевима и савременом стању доноси кратке текстове, за којима следе статистички подаци о свакој Помесној Цркви присутној у САД – о броју парохија, броју верника, процентуалном учествовању у богослужењима и црквеном животу итд. Подаци су илустровани прегледним мапама – за подацима о свакој Помесној Цркви следе по две мапе, на којима су приказани бројно стање парохија – по појединачним државама, и број православних верника припадајућих одређеној Цркви – по окрузима. На завршетку овог поглавља су обрађене Древноисточне Цркве у САД.

Треће поглавље носи наслов *Православни манастири* (стр. 121–140). За уводним текстом о монашким православним заједницама на тлу Америке следе подаци о манастирским братствима и сестринствима у САД, које прати

база основних података о свим активним мушким и женским православним манастирима (којих у САД има укупно осамдесет и један), разврстаним по државама. Одговарајућа мапа приказује њихову распрострањеност по земљи.

У четвртом поглављу (*Православне Цркве према Попису САД из 2010. године*) сумирани су подаци пописа становништва Сједињених Држава из претходне године – веома прегледно сложени у мапама и табелама – разврстани према Црквама, државама и окрузима. Према тим подацима, Српска Православна Цр-

ква у САД има 123 парохије, 12 манастира, 68.760 верујућих – од којих 15.331, односно 22,3%, активно учествује у црквеном животу... У додатку књиге аутор упућује на изворе корисне за будућа истраживања о православном хришћанству у Сједињеним Државама.

Било би лепо видети и на сличан начин у књигу сабране податке о православљу у другим земљама, посебно европским, нарочито у онима које су традиционално православне...

Срећко Пејровић

Георгије Басиудис: *Снага бојослужења : дојринос оца Александра Шмемана литургијском бојословљу*

Београд – Карловац : Мартириа, 2011.

(Едиција Савремено богословље ; 4)

Превод с грчког Михаела Јагер.

491 стр. ; 22 cm

ISBN: 978-86-87909-05-2

Пред нама се налази књига оца Георгија Басиудиса о литургијском богословљу Александра Шмемана у издању Епархије горњо-карловачке. Она на првом месту сведочи о снази и аутентичности мисли А. Шмемана, кога аутор сврстава у ред учитеља Цркве у 20. веку. Поред тога, она нам говори о пријемчивости Шмеманове мисли, о њеној прихваћености у православном свету, али и шире. О. Георгије наводи Шмеманова дела као она која су у њему распламсала љубав према богослужењу Цркве, Литургији и томе да нас литургијско искуство води пуноћи и лепоти живљења у Христу. Аутор наглашава да је кроз дела о. Александра Шмемана увидео колико литургија као теолошка дисци-

плина представља основ за целокупно богословље Цркве (стр. 8).

Пишући о литургијском богословљу о. Александра Шмемана, Георгије Басиудис узима на првом месту личност А. Шмемана, услове у којима се он као богослов формирао и ко су му били учитељи. Такође се наглашава и историјски оквир у коме је живео као и преглед богословских струјања која су изнедрила Шмеманово богословље. Ту се најпре помиње литургијски и патристички препород у Русији 19. и 20. века и његови носиоци међу којима Филарет Гумилевски, Александра Катански, Порфирије Успенски, Св. Серафим Саровски, Св. Теофан Затворник и Св. Јован Кронштатски. Као директне учитеље и лично-

сти које су снажно утицале на Шмемана, Басиудис наглашава руске богослове и интелектуалце који су, под најездом бољшевизма, нашли уточиште у Паризу, а међу којима су: Н. Афанасјев, С. Безобразов, Г. Флоровски, К. Керн итд.

Након увода у коме Басиудис говори о утицајима који су формирали Шмеманову мисао, у другом делу књиге нам излаже, кроз навођење Шмеманових дела, стање православног богословља, нарочито литургичког, које је било предмет Шмеманове критике којом се показује „свест нарастајуће кризе“ и почетак процеса промене богословске мисли код православних, али и уопште. Аутор нас води кроз Шмеманове речи до дијагнозе православног богословља која се огледа у једној одвојености форме и садржаја богослужења, које више личи на јудејско-фарисејско него на „место оприсутњења надолazeћег света Царства“ (стр. 103). Богослужење је постало нејасно и оптерећујуће док је, по Басиудису, Шмеман већину својих текстова написао циљајући у разјашњење смисла и димензије богослужења. Та криза у богослужењу се одражава на богословље, еклесиологију, што аутор и покушава да нам објасни кроз Шмеманове речи.

У трећем делу о. Георгије Басиудис полази од општих литургичких проблема којима се бавио Шмеман, завршавајући ово поглавље практичним проблемима. На првом месту то је питање литургичког богословља, његове методологије и структуре богослужења којом Шмеман жели да нагласи да нас оно води ка древној хришћанској максими *lex orandi est lex credendi*. У светлу ових општих Шмеманових ставова о литургичком богословљу и богословљу уопште, аутор нас упућује ка практичној примени литургичког

богословља са којом се, кроз црквени живот у Америци и инсистирање на реформи, сусреће о. Александар. Разлог за то је понајвише живот православних у Америци као простору који је стран православним народима у културолошком и религијском смислу. Тако се овде могу нагласити следећи наслови: *Литургијско бојословље као метод изучавања литургијског предања*, *Бојословље бојослужења и литургијско бојословље*, *Литургијска критика бојословља и бојословска критика литургије...*

У четвртм делу књиге, Басиудис износи срж Шмемановог литургичког богословља које је „језгро нове богословске парадигме“. Кроз ово поглавље, аутор нас упознаје са Шмемановом докторском дисертацијом и њеном методологијом. Цео рад врхуни у „византијској синтези“ и њеном тумачењу. Басиудис такође наглашава да је овај Шмеманов рад „једини чисто научни рад на пољу литургике“ (стр. 239). Последња два наслова овог поглавља тичу се критике Шмеманове мисли која представља, с једне стране, научно-критички одговор савременика Александра Шмемана и новијих истраживача, а са друге, реакције конзервативних руских кругова у Америци.

Наредна два поглавља нам излажу Шмеманово богословље и тумачење Светих Тајни и Литургије као средишне и обједињујуће тачке свих аспеката структуре богослужења; док нам у седмом и осмом поглављу о. Георгије Басиудис говори о утицају Шмеманових дела не само на православне, већ и на римокатоличке и протестантске литургичаре. Аутор у оквиру овога прави осврт на садржај неких студија које су се бавиле Шмеманом и његовим радом.

На концу, аутор смешта о. Александра Шмемана у један шири кон-

текст, и прибравља га богословима као што су Ј. Зизјулас и Н. Мацукас. Такође истиче значај литургијског и евхаристијског схватања света које је донело велико освежење православном богословљу 20. века и његов допринос литургијском али и богословљу уопште.

На послетку, ваља истаћи да књига Георгија Басиудиса не представља само проучавање Шмемановог литургијског богословља. Наиме, Басиудис Шмемана и његову мисао истиче као корен богословског препорода нарочито од половине 20. века као и изворе тог препорода. Драгоценост ове књиге је у томе што нам сведочи о значају тог препорода и утицају који врши

на православне богослове. Актери тог препорода, међу којима је несумњиво Шмеман, већ се тумаче, њихова мисао се испитује, проучава, бива основ и мотив за нова богословска истраживања. Она је сведочанство да се православно богословље развија, да не стоји у месту, да га смело и са ентузијазмом преузима нова генерација богослова широм света. Због тога, свима који се интересују за богословље Цркве и њено богослужење, препоручујемо ову књигу о. Георгија Басиудиса као један добар, користан и занимљив осврт на Шмеманов допринос литургијском богословљу.

Владимир Пекић

Б. Шијаковић, А. Раковић: Универзитет и српска теологија. Историјски и просветни контексти оснивања Православног богословског факултета у Београду (истраживања, документација, библиографија),

Београд : Православни богословски факултет
Универзитета у Београду, Институт за теолошка истраживања, 2010.
178 стр. : илустр. ; 23 cm
ISBN: 978-86-7405-080-4

Реч је о важном делу о околностима у којима је настао Православни богословски факултет и о положају теолошких студија на Универзитету у Србији с краја XIX до тридесетих година XX века.

У овом врло лепо графички опремљеном издању Института за теолошка истраживања могу се разликовати три целине. Прва је синтетички философско-богословски-историјски увод проф. др Богољуба Шијаковића, који се бави појмом „образовања и идеја

универзитета“ и местом „теологије у комплексу знања и Богословског факултета у контексту универзитета“. Другу целину представља историографска синтеза др Александра Раковића „Високо образовање Српске православне цркве 1899-1936: путеви и раскршћа“ о политичко-културним околностима у којима се оно обликовало, док је трећа сачињена од документације, по избору овог аутора, која прати основни текст и тиме значајно обогаћује монографију.

У свом делу Шијаковић осликава пут настанка универзитета као највише установе у хијерархији образовања. Полазећи од хеленског појма *paideia*, па преко хришћанских виђења о значењу и сврси образовања, он закључује да је „хеленско и хришћанско духовно и научно наслеђе представљало сигурну основу, често утврђивану у манастирским школама, за изградњу универзитета у европском средњовековљу“ (стр. 16). Разматрајући појам *universitas*, Шијаковић, објашњава да је то „корпоративна заједница оних који поучавају и оних који уче“ (стр. 16), наводећи да је средњовековни универзитет „настао као јасно хришћанска и прилично аутономна институција“ (стр. 17). Уз то наглашава чињеницу да су теолошки факултети заузимали почасно место на старим универзитетима, док их до данас у оквиру државних универзитета прати двострука надлежност црквених и световних власти. Даље, бавећи се развојним путем универзитета, од настанка преко просветитељске фазе (схватања науке оријентисане на световне ствари и корисност) до у модерно доба, аутор је разматрао положај теологије у промењеној структури знања.

Шијаковић је описао и делове развоја српског универзитетског образовања који нису представљани или су чак намерно заобилажени у време идеолошких ограничавања. Тако је од посебне важности да указује на епископа Дионисија Новаковића (1705-1767. г.), али и његове претходнике, као утемељивача модерних класичних, хуманистичких, па и природних наука код Срба. То је од значаја јер га поставља неколико деценија пре фаворизованог, али и неоправдано критикованог Доситеја Обрадовића. Овим кратким

прегледом аутор читаоца упућује у положај теологије у српском образовању и међу универзитетским дисциплинама, као и у предисторију дешавања око оснивања прве високошколске богословске установе у Србији.

У другом, уједно и већем делу ове књиге, Александар Раковић описује „трновит пут“ који је „идеја стварања богословског факултета у Београду пролазила“ (стр. 55), до – па и после – оснивања ове важне националне установе, с обзиром на неодвојивост верског питања од националног у тадашњим политичким околностима.

Ово је први целовит приказ прилика у којима је православно теолошко високо образовање крчило свој пут ка универзитетском статусу у времену до пред Други светски рат. Раковић је, на основу прворазредне изворне грађе, представио однос државних власти и појединаца из различитих друштвених структура (црквених, академских, политичких) према оснивању црквених високошколских установа (духовна академија или факултет). Аутор је размотрио разлоге који су, упркос дугом постојању идеје о оснивању, ометали њено остварење.

Они су били политичке – да ли ће универзитет бити клерикализован, и академске природе, јер теологија није сматрана науком (замерано да „није емпиријска знаност“ (стр. 71); мислило се да би била угрожена слобода научног испитивања). Ипак, Раковић указује да противници присуства богословских студија на универзитету нису били супротстављени идеји да Православна Црква добије своју високообразовну институцију (стр. 69). С друге стране, поборници отварања духовне академије су сматрали „да би богословске студије на универзитету биле изложе-

не посветовљавању“ (стр. 59-60), „да би се у Цркви могао да јави модернизам“ (стр. 67). Међутим, треба поменути да је у раду у неколико наврата указано и на стварне препреке, као што су биле недостатак наставног кадра и студентата у одређеним раздобљима, које су тек временом и у доброј мери сплетом историјских околности отклоњене. Уз то, од значаја је и да је стално постојала дилема врха СПЦ око тога каква је школска установа (факултет или духовна академија) била потребна за високо образовање свештенства, па је касније размишљано о упоредном постојању и академије за образовање монаштва са православним богословским факултетом, а то питање је такође истражено у овој синтези.

Треба поменути да су врло важну епизоду у настојању да се створи образовна установа овог ранга чинили и покушаји да се Карловачка богословија уздигне на положај факултета, док је изузетно занимљив положај Источно-православног богословског факултета у Загребу (1920-1924). Раковић се детаљно бавио и статусом ове две установе, јер је њихова судбина уско испреплетена са дешавањима око оснивања Православног богословског факултета у Београду. Пратећи догађаје око успостављања високошколске православне богословске установе у Загребу, аутор се дотакао и политичких околности у новоствореној држави, те је истражио је колика је важност том питању била придавана када су посредни односи између Срба и Хрвата. Од значаја је да наглашава став хрватских посланика у скупштинским расправама који су позитивним односом према Православном богословском факултету бранили иостанак Римокатоличког теолошког факултета на Свеучилишту у Загребу.

Упркос размирицама око постојања Источно-православног богословског факултета у Загребу, настојања Карловачке богословије да се избори за високошколски статус и става дела врха Српске Православне Цркве да „има места за оба типа високих богословских школа“ (стр. 110), недостатак кадрова је ипак указивао да је могуће постојање само једне високошколске установе. У таквим околностима Православни богословски факултет у Београду, наводи Раковић, показао се као најбоље могуће решење за Српску Православну Цркву.

Ова монографија је корисна за превредновање наших знања о историји образовања, те као сведочанство о континуитету српског високошколства, али и о култури дијалога која је постојала међу неистомишљеницима. Сведоци смо да су у новије време, када су ове теме опет биле актуализоване, наступи појединих противника идеје о враћању Православног богословског факултета у окриље Универзитета у Београду, били далеко од толерантног и демократског.

С обзиром да се српски народ у новообразованој држави нашао у околностима које су се додатно усложиле, не само због верске слике, већ и политичких прилика, одлагање оснивања Православног богословског факултета пре Првог светског рата наводи на размишљање да је свако кашњење, услед неодлучности („тог оријенталско-српског оклевања међу нашом интелигенцијом“, стр. 59) и неспремности, имало значајне последице, јер је то оставило великог трага на спрему свештенства и јерархије, на религиозност народа, и уопште, на стање друштва у предстојећим турбулентним догађајима.

Данко Сврахинић

Упутство ауторима

Часопис *Теолошки погледи* објављује ауторске радове и преводе светотачких текстова, као и осврте и приказе. Аутори и преводиоци треба да своје радове доставе електронским путем на адресу: teoloski.pogledi@spc.rs.

Аутор треба да потврди да свој чланак није истовремено доставио неком другом часопису. Детаљнија упутства за ауторе доступна су на нашем сајту: <http://www.teoloskipogledi.spc.rs/>.

Уредништво задржава право да од аутора захтева да чланак саобрази нормама часописа. Достављени текстови подлежу анонимној рецензији.

Часопис *Теолошки погледи* објављује радове на српском језику. Обавезно је да радови садрже име аутора (као и име преводиоца уколико је реч о преводу), наслов рада, сажетак и кључне речи на српском, резиме и кључне речи на енглеском језику, као и списак коришћене литературе. Радове треба доставити у Microsoft Word формату (.doc или .rtf екстензија); обим рада не би требало да прелази 60 000 словних знакова (укључујући и сажетак са кључним речима обима до десет редака), а рад треба да буде откуцан ћириличним писмом у фонту Times New Roman, величина фонта 11. За навођење страних речи у изворном облику користити такође Times New Roman или неки одговарајући уникодни фонт. За грчка слова са акцентима (ако их рад садржи) је пожељно користити Bwgrkl фонт.

Објављени текстови представљају ставове аутора.

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