



Теолошки погледи

ВЕРСКОНАУЧНИ ЧАСОПИС

Година XLV

Београд, 2012.

Број 1

САДРЖАЈ:**Издавач:**Свети Архиепископски Синод
Српске Православне Цркве**Главни и одговорни уредник:**

Презвитер мр Александар Ђаковац

Редакцијски одбор:Митрополит проф. др Амфилохије Радовић
(Православни богословски факултет,
Универзитет у Београду)проф. др Богољуб Шијаковић (Православни
богословски факултет, Универзитет у
Београду)проф. др Свилен Тутеков (Богословски
факултет у Великом Трнову, Бугарска)проф. др Аристотел Папаниколау (Fordham
University, Theology Department)проф. др Џон Бер (St. Vladimir's Orthodox
Theological Seminary, New York)доц. др Давор Цалто (Факултет уметности,
Универзитет у Нишу)доц. др Александар Добријевић (Филозофски
факултет, Универзитет у Београду)др Александар Раковић (Институт за новију
историју Србије)**Сарадници:**

Презвитер Вукашин Милићевић

Радомир Маринковић

Срећко Петровић

Маријана Петровић

Градимири Станић

Секретар редакције:

Снежана Крупниковић

Лектура и коректура:

Маријана Петровић

Гrafичка припрема:

Срећко Петровић

Штампа:Штампарија Српске Православне Цркве,
Краља Петра бр. 5, Београд**Тираж:** 500 примеракаТеолошки погледи излазе три пута годишње
(мај, септембар, децембар)**Адреса редакције:**Теолошки погледи, Краља Петра бр. 5, Београд
телефон: 011 / 30 25 116
e-mail: teoloski.pogledi@spc.rs
http://teoloskipogledi.spc.rs/

Александар Ђаковац

Писмо Св. Максима Исповедника ученику Анастасију 3–16

Владимир Вранић

Оправданост наглашавања националног идентитета
и етничке припадности у Православној Цркви 17–40

Жељко Р. Бурић

Икона као средство визуелне комуникације 41–68

Аијанастије Јевђић

Свети Васељенски Сабори:

Осми (879–880. г.) и Девети (1351. г.) 69–90

Радован Пилиповић

Св. Јероним Стридонски

и историјски контекст „Знаменитих мужева“ 91–106

Мирослав М. Појовић

Став Римокатоличке цркве

и модерне науке према Галилеју 107–114

Чедомир Ребић

Поезија која уводи у дубине

хришћанске философије живота 115–125

Ивица Чапоровић

Појам и циљ мисионарења у хришћанској

Цркви на Истоку и Западу (од VII до X века) 127–142

Џон Бер

Шта заправо чинимо док говоримо о Богу? 143–158

Јован Зизијулас

Пневматолошка димензија Цркве 159–176

Пјер Пире

Христологија и Тријадологија Св. Максима Исповедника

према његовој формули о природама –

„Христос је из две, у две и две природе“ 177–184

ОСВРТИ:

Зоран Андрић

Драго камење мудрости: 350 година

од рођења Блеза Паскала (1623–1662) 185–187

Данко Сирахинић

„Проповедник“ са гитаром 187–188

ПРИКАЗИ

..... 189–209

Исправка годишта ранијих бројева Теолошких погледа 210–211

Упутство ауторима 212

Радови публиковани у Теолошким погледима су рецензирани. Објављени
текстови представљају ставове аутора.Издавање ОВЕ СВЕСКЕ ПОМОГЛО ЈЕ МИНИСТАРСТВО ВЕРА
И ДИЈАСПОРЕ ВЛАДЕ РЕПУБЛИКЕ СРБИЈЕ

Contents

Aleksandar Đakovac

Letter of St. Maximus the Confessor to his Disciple Anastasius 16

Vladimir Vranić

Justification of Emphasizing National Identity and Ethnicity in the Orthodox Church 40

Željko Đurić

Icon as the Medium of Visual Communication 68

Atanasije Jevtić

Holy Ecumenical Councils: Eighth (879–880) and Ninth (1351) 90

Radovan Pilipović

St. Jerome and the Historical Context of His Work „On Illustrious Men“ 106

Miroslav M. Popović

Stands of the Roman Catholic Church and Modern Science towards Galilei 114

Čedomir Rebić

Poetry that Leads to the Depths of Christian Philosophy of Life 125

Ivica Čairović

Notion and Aim of Mission of Christian Church
in the East and the West (from VII to X Century) 142

John Behr

What are We Doing, Talking About God? The Discipline of Theology 158

John D. Zizioulas

The Pneumatological Dimension of the Church 176

Pierre Piret

Christology and Triadology of St. Maximus the Confessor
According to His Formula on Natures – „Christ is of Two, in Two and Two Natures“ 184

Reviews 185

Corrections of *Theological Views*' Year of Edition of Past Issues 210–211

ПИСМО Св. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА УЧЕНИКУ АНАСТАСИЈУ

Александар Ђаковац*
Архиепископија београдско-
карловачка

Апстракт: Поред превода Писма Св. Максима ученику Анастасију, аутор упућује на време настанка списа, анализира њихово адресирање и даје краћи преглед историје текста. Поред тога, аутор пружа детаљнији преглед историјских околности које су претходиле и непосредно следовале писању овог писма, како би пружио јаснију слику о околностима његовог настанка. Аутор даје и богословску анализу диошелијске христолошке позиције Св. Максима која је у основи савремена која у овом тексту заснива, као и анализу његовог моношелијства патријарха Петра Константинопољског, указујући на богословски значај овог крајњег документа.

Кључне речи: Христологија, моношелијство, Свети Максим Исповедник, воља, енергија, ипостас.

Пред нама је писмо које је Св. Максим Исповедник упутио свом ученику Анастасију. Извесно да је ово последње дело Св. Максима, па због тога има и посебан значај. Иако врло кратко, ово писмо омогућава тачније сагледавање околности последњих година живота и страдања Св. Максима, али нам још једном, на њему својствен сажет начин, доноси кратко исповедање његове диотелитске Христологије.

Време настанка, адресат и текст

Ово писмо Св. Максим Исповедник је саставио деветнаестог априла 658.¹ До издања које су приредили Р. Allen и В. Neil сматрало се да је писмо написано у мају 655, пошто је погрешно читано πεντηκοστή (Педесетница) уместо μεσοπεντηκοστή (Преполовање Педесетнице),

* aleksandar.djakovac@gmail.com

1 Cf. Allen-Neil 2002: 37.

како налазимо у PG, мада је уредник F. Combefits, као алтернативно читање, означено са (a) навео и μεσοπειτηκοστή односно μεσοπειτή, уз напомену *legit Anastasius (Bibliothecarius) quem et sequor*, што је, дакле, у сагласности са тачним читањем Анастасија Библиотекара. Наш превод урађен је према издању Allen-Neil (стр. 120–123), одакле су углавном преузети подаци који се тичу времена настанка, адресата и текста овог писма.

Писмо је, дакле, написано у време Максимовог принудног боравка у Перверису. Због првобитно нетачно одређеног датума настанка, јавила се претпоставка да је писмо адресирано Анастасију Апокрисијарију, такође пријатељу Св. Максима, који је тада био у прогонству у Месемврији. Са тачним датирањем, нема разлога за подршку оваквој тези, већ се као чињеница може узети да је писмо упућено Анастасију Ученику, који је са Максимом био у истом месту прогонства.

Текст овог писма је објављен у Мињовој Патрологији (PG 90, 131–134), као и у *Clavis Patrum Graecorum vols. 1–5, Corpus Christianorum* (Turnhout: Brepols 1975–87)² и води се као CPG 7701.³ На крају списка налази се додаток написан на латинском и сачуван у *Persisinus latinus 5095*.⁴ Из самог додатка, који доносимо у преводу, не може се тачно разазнати да ли је сам Св. Максим тај који Анастасију налаже да текст препише и проследи другим лицима, или то Анастасије налаже неком другом преписивачу, могуће Теодору Спудесу. Ми смо прихватили претпоставку Allen-Neil-а да је писац латинског додатка особа којој је Анастасије дао задатак да текст препише и проследи.

Историјски оквир

При разматрању историјског оквира настанка овог писма, ограничићемо се на период од 653. до 659. г, односно на догађаје који су непосредно претходили и непосредно следили настанку овог писма.⁵

Година 653. је значајна и од ње почињемо, пошто је тада ухапшен папа Мартин, који је 17. јуна исте године лишен слободе и доведен у Константинопољ, а наредне године му је суђено.⁶ Оптужба против

² Код Муретова (1915).

³ Ова серија доноси списак патристичких текстова до осмог века, без обзира да ли су аутентични или не, и свако дело добија одговарајући број, што се сразмерно често користи за цитирање у научној литератури.

⁴ Cf. Allen-Neil 2002: 38.

⁵ Углавном ћемо се држати веома детаљног и научно ажурираног прегледа и распореда грађе који дају Allen-Nail (cf. Allen-Nail 2002: 22–26).

⁶ Cf. Sherwood 1952: 21.

њега била је политичка, и тицала се завере коју је, са равенским егзархом Олимпијем, наводно ковао против императора Констанса Другог.⁷ Папа Мартин је био свестан правих разлога свог прогона, и покушао је да на суђењу изнесе своје виђење догађаја везаних за Латерански Сабор из 649. године, али је у томе спречен са образложењем да то питање није релевантно за његов случај.⁸ Осуђен је на смрт и послан у Херсон, где је стигао у мају исте године. Датум његове смрти није тачно утврђен али се зна да је то било или 16. септембра 655. или 13. априла 656. г. Недуго након хапшења папе Мартина ухапшен је и Св. Максим заједно са својим учеником Анастасијем, и послат у Константинопољ ради суђења 655. г. Оптужбе против Св. Максима су такође биле превасходно политичке природе: да је Сараценима издао Египат, Александрију и Африку, да је учествовао у завери заједно са егзархом Григоријем у Картагини. Тек трећа оптужба је била да се противио *Тийосу*, иако је она била кључна. Између осталог, Св. Максим је био оптужен и за оригенизам, на шта је он узвратио анатемишући Оригена и његова дела.⁹

7 Тачно је да је егзарх Олимпије ковао заверу против императора и тачно је да је имао добре односе са папом Мартином, што ће овоме веома нашкодити након Олимпијеве погибије у сукобу са Сараценима. Изгледа да је Олимпије ипак покушао, или бар имао намеру, да изврши наређење императора и ухапси Св. Папу Мартина. Међутим, увидео је да не може да изврши свој задатак који је наредне године извршио његов наследник егзарх Теодор Калиопас (cf. Novotun 2008: 85) иако не без одлагања. Олимпије је прогласио отцепљење Италије од Византије. Константинопољ није предузео ништа, због тога што је био ослабљен превирањима у царству. Олимпије је погинуо у походу против Сарацена, што је искоришћено да се анулирају резултати његове побуне (cf. Острогорски 1993: 134). На место егзарха дошао је Теодор Калиопис, који је спровео наређење о хапшењу Мартина. Том приликом је папа Мартин оптужен да је постављен непрописно (*irregulariter et sine lege*), да не учи правилно о Богородици и да помаже Сарацене.

8 Трибунал пред којим је суђено и папи Мартину и Св. Максиму предводио је патријаршијски *sacellarius* (трезорник), који је имао финансијску и дисциплинску јурисдикцију, и који се бавио политичким а не догматским питањима за која није био компетентан. Са папом се поступало грубо, и он је упркос слабом здрављу натеран да стоји (cf. Болотов 2006: 406). Чињеница да је то био црквени трибунал била је условљена тиме што се суди клирику односно монаху (cf. Sherwood 1952: 21, n. 95).

9 Иако оптужба за оригенизам није имала основа у Максимовом делу, тужитељи је нису тек тако измислили. Наиме, према сиријском животопису Св. Максима, које јесте *ἰσοῖος*, клеветнички спис против Светитеља, наводи се да је његово порекло сиропалестинско. Према томе (а изгледа да је, *ишло се тиче порекла и места рођења*, овај сиријски текст тачнији од грчког Житија), Максим је растао у оригенистичком окружењу, највероватније у православље асимилованих „протокиста“, али је на његов богословски развој значајно утицао Софроније, будући патријарх Јерусалимски, који је био чврсти антиоригениста. У сваком случају, Максимово порекло је вероватно представљало један од разлога за овакве оптужбе. Други је свакако тај да се оригенистички

У то време су у Константинопољу боравили легати папе Евгенија¹⁰ који је изабран августа 654. г.¹¹ Циљ њиховог боравка у Константинопољу био је успостављање црквеног јединства са новоизабраним патријархом Петром, што указује на то да је папа подржавао *Тийос*. Изгледа да је, према извештају из *Liber Pontificalis*, папа недуго након свог избора у Риму одбацио *Синодално писмо* патријарха Петра, изабраног након смене Пира. На то га је приморао римски клир и народ који му нису допустили да започне богослужење док то није јавно учинио. Ово Синодално писмо, које није сачувано, изгледа да је на нејасан начин говорило о две (заправо о три!) воље у Христу.¹² Иако не можемо тачно да знамо на који начин, могући правац размишљања налазимо на почетку писма Св. Максима чији превод овде доносимо, где представници патријарха исповедају управо такво, компромисно и нејасно, учење о вољама Христовим.

Након суђења, Максим је послан у изгнанство у Визију у Тракији, а његов ученик у Перверис, такође у Тракији. У Визији је Св. Максим имао чувену расправу, диспут са Теодосијем, архиепископом Витиније¹³. Теодосије је на крају уверен у исправност Максимове аргументације и предложио му је да ако буде послан од стране императора, крене са њим у Рим. Св. Максим му је испрва предложио да са њим крене његов ученик Анастасије Апокрисијарије, али је на Теодосијево инсистирање пристао да ипак он иде. До тог пута, међутим, никада није дошло. Нешто пре тога, 656. г. Анастасије Апокрисијарије је послан у Месемврију.¹⁴ Св. Максим је потом послат у Регијум, близу Константинопоља, где му је поново дошао Теодосије молећи га да уђе у јединство са Црквом Константинопоља. Пошто је одбио предлог, послат је прво у Селеврију, а након два дана опет у Перверис. Ту су га, априла месеца 658. посетили легати патријарха Петра у поновном настојању да га приволе на компромисно монотелитско исповедање вере. Један од аргумената им је био и постигнуто црквено јединство Константинопоља, Рима, Александрије и Јерусалима.¹⁵ На трону Ри-

мотиви заиста могу наћи код Максима, али, како примећује Сидоров „васпитан на оригенистичкој традицији максимално блиској ортодоксији, он је отишао далеко даље ... у 'оправослављењу' Оригеновог наслеђа“ (cf. Сидоров 1986: 124).

10 Папа Евгеније је на трону био од 654–657, а наследио га је Виталије (657–672).

11 Дакле, нешто пре смрти прогнаног папе Мартина.

12 Cf. Болотов 2006: 408.

13 Cf. Hussey 2010: 21; cf. PG 90, 136–160.

14 Данашња Бугарска.

15 Изгледа да је ово јединство свих Цркава, бар када су у питању Антиохијска, Александријска и Јерусалимска Патријаршија, било пре свега *реторичко* (Беневич 2007: 199) и засновано на царској сили. Слично је наступала и римска катедрa: иако

ма је од 657. г. био папа Виталије, коме је почетком 658. патријарх Петар послао писмо у коме исповеда и једну и две воље, као и једну и две енергије у Христу истовремено, предајући анатеми све који не мисле тако. Нема података да се папа Виталије супротставио оваквој империјалној политици. Заправо, он у свом синодалном писму није осудио *Тийос* и ушао је у црквено јединство са Црквом Константинопоља, а 663. г. приредио је добродошлицу императору Констансу Другом у Риму. Како примећују Allen-Nail,¹⁶ став римског епископа ипак није представљао став пуноће Римске Цркве након осуде папе Мартина 654. године.

Ускоро је, године 662, уследило друго суђење Св. Максиму у Константинопољу, на коме је осуђен на прогонство у Лазику. На суђењу више нису помињани политички разлози. Патријарх Петар је потом сазвао сабор у Константинопољу, на којем је Св. Максим са својим ученицима, заједно са папом Мартином и јерусалимским патријархом Софронијем предат анатеми, а објављен је *Псефос* као резултат рада сабора.¹⁷ Према *Vita Maximi*,¹⁸ њему, Атанасију Ученику и Анастасију Апокрисарију одсечени су рука и језик. Убрзо након тога, 13. августа 662. године, Св. Максим Исповедник се упокојио у Схемарису.

Овај кратки преглед догађаја из последњих година живота Св. Максима омогућава нам да створимо представу о историјским и делимично богословским околностима настанка писма о коме је реч.

Богословски значај

Иако по обиму кратко, ово писмо Св. Максима је значајно и као историјски извор, али и као теолошки документ. На самом почетку, уз детаљне податке о времену писања, Св. Максим извештава Анастасија о посети патријаршијских службеника и кратком дијалогу који је том приликом вођен.¹⁹ Тада је на константинопољском трону столовао патријарх Петар Константинопољски (654–666), који је наследио Пира.

Из самог писма видимо да је Св. Максим позван да приступи јединству са Црквом Константинопоља. На његово питање о вери коју

папе Евгеније и Виталије никада званично нису прихватили *Тийос*, обојица су били у заједници са монотелитским патријархом Петром (Cf. Louth 1996: 18).

¹⁶ Cf. Allen-Neil 2002: 25.

¹⁷ То је потврђено у PG 90, 169D–172B.

¹⁸ PG 90, 104D–105A.

¹⁹ И раније је Св. Максим водио дијалог са изасланицима који су му слати да га придобију. Најупечатљивији је диспут у Бизију који је као стенографска белешка сачуван.

ова Црква исповеда у погледу енергија (и воља) Христових, посланици изјављују да исповедају *две енергије због разлике и једну због јединства*. Овде примећујемо две ствари: прва је да се говори о енергијама а не о вољама. Како се претпоставља, у *Синодалном писму* које је патријарх Петар послао папи Евгенију, а које није сачувано, највероватније је стајала формулација у којој се исповеда једна воља и једна и две енергије. Једна воља се сматра својством ипостаси а не природа, чему се Св. Максим оштро противио разликујући способност хтења као својство природе, од онога шта се и на који начин хоће.²⁰

Читав монотелитски пројекат је био политички мотивисан, иако то не значи да је био теолошки сасвим неутемељен. Политичка мотивисаност дала му је преовлађујућу компромисну ноту.²¹ Сама монотелитска Христологија је замишљена као компромис ради приволавања монофизита да прихвате халкидонску Христологију, која је у то време била и империјална. Овде се нећемо упуштати у разматрање на који начин и у којој мери је оваква иницијатива била богословски неоправдана, а како историја показује и политички излишна и јалова. У сваком случају, компромис као основна водила монотелитских апологета, водио је њихов богословски дискурс у различитим правцима.

Размишљали су отприлике на следећи начин: Ако су две природе у Христу нешто што се не може негирати у контексту халкидонске Хри-

20 Воља је, према Св. Максиму својство природе, и представља могућност природе да уопште хоће. Међутим, остварење конкретног хтења, које се тиче онога шта се хоће и на који начин се хоће, бар када је реч о створеној природи, тиче се личности (тако је уосталом и са читавом природом које не постоји другачије него ипостасно/личносно. Другим речима, сви потенцијали природе се увек остварују ипостасно будући да је то једини начин на који природа уопште постоји. То је правило које се не односи само на вољу или енергију/дејство). Природна воља, такође, може имати реализацију која је у складу са њеним унутрашњим логосом, односно са Божијом вољом за конкретно биће које ту вољу поседује. Може, међутим, да се реализује и на начин супротан логосу њене сопствене природе. Такву вољу Св. Максим назива гномичком вољом, коју бисмо поједностављено могли схватити као изборну, као вољу која бира. Зато што бира, гномичка воља може да изабере и погрешно, оно што је противно логосу њене природе. Гномичка воља је код човека повезана са падом прародитеља и са смртним начином постојања. Она представља личносно усмерење природне воље засновано на изабирању, а изабирање је засновано на објективном поимању стварности које може да буде у заблуди. Због тога Христос нема гномичку вољу него само природну људску вољу, пошто је Ипостас, која је носилац његове људске природне воље, Ипостас Бога Логоса. Људска природа Христова нема људску ипостас/личност, што би било несторијанство, и због тога нема ни гномичку вољу, него само природну људску вољу која је, у складу са својим логосом, у потпуној сагласности са Његовом божанском вољом.

21 Cf. Louth 1996: 13 *et passim*.

стологије, кажимо да постоји само једна воља како бисмо монофизите убедили да нисмо несторијанци.²²

Штавише, бар када је реч о наводу који нам Св. Максим доноси, монотелити су спремни да истовремено исповеде и једну и две енергије. Наравно, нису они предлагали логички нонсенс који никоме не би био прихватљив. Иако се то из кратке изреке коју Максим преноси не види, њихова аргументација за истовремено исповедање и једне и две енергије заправо је пренесена са монофизитског исповедања природа у Христу које може да се формулише на исти начин, тј. да је Христос из (ἐκ) две природе, али не и у (ἐν) две природе.²³ Тако овде, када кажу да исповедају и једну и две енергије, то заправо значи да исповедају две енергије пре сједињења и једну након. Оваква теза је представљала развој империјалног монотелитства, или тачније његово даље саглашавање са монофизитством. Док је *Τίπρος* раније забрањивао говорење о једној или две воље и о једној или две енергије, сада је било допуштено да се говори о једној вољи која је сматрана својством ипостаси, и о једном и о два дејства (енергије).²⁴

Због тога Св. Максим, када их пита да ли они исповедањем једног дејства (= енергије) исповедају да су две енергије постале једна због јединства или да је настала нека трећа, указује на монофизитизам њиховог христолошког става, пошто је иста аргументација, када је реч о

22 Не можемо овде детаљније упоређивати монофизитску и диофизитску Христологију. Само ћемо приметити да срж проблема лежи у чињеници да монофизити нису могли или нису хтели да примене достигнућа Кападокијских Отаца у Тријадологији на Христологију. За њих појам ипостас у Христологији није био довољно снажан, односно није представљао онтолошки утемељену стварност на којој би се могло градити јединство Христово. О Севировом схватању појма природа детаљније видети код Грилмејера (cf. Grillmeier 1995: 153 *et passim*). У томе је био покушај монотелита – да „ојачају“ и „оснаже“ појам ипостаси приписујући му једну вољу (и енергију). Међутим, како је показао Св. Максим, на тај начин се чини двострука грешка. Прво, природи (људској) се одузима нешто што јој је својствено и због тога више није права, истинска природа људска са свим сотириолошким импликацијама. Друго, ипостаси, односно личности, приписују се својства природе, па се тако губи суштински важно разликовање што има последице не само по Христологију већ и по Тријадологију. Јер, ако су воља и енергије својство Ипостаси Бога Логоса, то онда значи да у Св. Тројници постоје три различите воље и енергије (cf. Каприев 2011: 120–121; Piret 1983: 302). Детаљније разматрање Максимове диотелитске позиције, нарочито по питању статуса воље, може се наћи у исцрпној студији Фарела (Farrell 1987), док ширу перспективу имамо код Ховоруна (cf. Novorun 2008: 103–162).

23 Учење о једној енергији Христовој сеже још до Аполинарија. Услед спора са Јулијаном Халикарнашким и Севир је наглашавао овај аспект, тврдећи да у Христу постоји само једна енергија. Нарочито је користио пример чуда Христових, где Христос људским делима (речима, додиром итд) чини божанска дела (cf. Grillmeier 1995: 162–167).

24 Cf. Болотов 2006: 407.

природама, коришћена од стране православних у спору са монофизитима. Према Св. Максиму, ако исповедају да је од две енергије настала једна, онда то неминовно значи да је та енергија нешто ново, нешто *шреће* у односу на божанску и човечанску енергију. Суштински, то је иста аргументација која важи и за монофизите. Ако је природа Христова након сједињења једна, онда је то нека трећа природа – која није ни божанска ни човечанска. Оваквим критичким питањем Св. Максим је посланицима дао до знања да је према његовом суду њихово исповедање монофизитско и због тога примењује антимонофизитски аргумент који је његовим саговорницима свакако био познат.

Даље Св. Максим афористички примењује да се на начин на који чине посланици измишља „безипостасна вера“ и исповеда „непостојећи Бог“. Израз *ἀνυπόστατον πίστιν* се може превести и као безсадржајна, или непостојећа, неутемељена вера. Одабрали смо да оставимо неипостасна вера пошто сматрамо да је Св. Максим употребио баш овај израз имајући на уму Јевр. 11, 13, што утемељено у његовој (и новозаветној) мисли, има значење шире од једноставно испразне вере, пошто вера утемељује и чини постојећим, у Духу Светоме у историји присутног Христа, а тиме и Царство Божије које ће доћи.²⁵ *Безипостасна вера* би тако означавала не само несадржајност и непостојаност, него се истовремено пројављује и као непостојећа, не просто сама по себи, већ по последицама – таква вера не пројављује (не ипостазира) будућу истину света. Таквом Христологијом се, каже даље Св. Исповедник, исповеда и непостојећи Бог, при чему овде мисли на Христа.

Његова аргументација је да уколико се две ствари, дакле две енергије, раздељују због разлике или мешају због јединства, чине Онога на кога се односе неделатним и непостојећим. Како? Проблем је суштински христолошки и тиче се питања начина сједињења природа у Христу. Пошто су за Св. Максима и воље и енергије својства природа, све што се за њих тврди аналогно се односи и на саме природе. На нивоу природа Христових, ако бисмо претпоставили њихову смешаност или раздељеност, то би се догодило због тога што начин сједињења посматрамо са становишта непосредног сусрета створене и нестворене природе. Заиста, ако се Оваплоћење посматра као директни сусрет две природе, божанске и човечанске, могуће је дати само две врсте одговора: или ће то бити несторијански одговор који решење изналази у лабавом јединству тих природа, односно у њиховој суштинској раздељености, или ће одговор ићи у смеру монофизитства које исповеда сједињење природа по себи, без „посредовања“ ипостаси, што се

25 Cf. Zizioulas 2011: 39–82

на крају опет своди на негирање пуноће а и самог опстајања људске природе у таквој врсти сједињења.²⁶ Таква Христологија је суштински заснована на непримењивању теологије Ипостаси коју су утемељили Кападокијски Оци. Изван личносног контекста објашњења тајне Оваплоћења остају само покушаји да се оно објасни на нивоу природе. Како историја развоја догмата показује, таква објашњења или инсистирају на очувању обе природе – што за последицу има угрожавање јединства Христа, или пак иду ка стапању природа – што води дезинтеграцији људске природе.²⁷ У сваком случају, последице су сотириолошке. Ако Христос заиста није један и јединствен (несторијанство), онда не може бити речи о истинитом оваплоћењу, па ни о спасењу. Ако у Христу заиста нема људске природе, онда се опет не може рећи да је заиста постао човек, што опет значи да је угрожено спасење Његовим очовечењем.

Према халкидонској Христологији које се Св. Максим држао и којој је додатно развио, управо се у Ипостаси Христовој збива сједињење природа. Ипостас је тако гарант неразрушивости и неразделивости тог јединства природа али и темељ њиховог очувања. Другачије свакако долази до „оштећења“ једне природе, оне слабије, дакле створене. Међутим, природа не може да постоји уколико није целосна. Због тога Св. Максим и објашњава посланицима да уколико би замисли такву природу којој би била одузета могућност дејства (енергија), таква би се природа показала као непостојећа.

Из тога произлазе различите последице од којих је, како смо већ указали, најважнија она сотириолошка: недостатна, фалична природа се уопште не може назвати природом и она је суштински непостојећа, што значи да у том контексту не може бити речи о стварности Оваплоћења Христовог, а тиме ни о стварности спасења света кроз то је-

26 Доследне консеквенце такве Христологије извео је Јулијан Халикарнашки у свом афтартодокетском учењу, при чему се с разлогом позивао на Севира Антиохијског. Због тога Севирово одбацивање Јулијановог учења и не делује нарочито уверљиво, и види се да он то чини само због тога што је такво учење непосведочено у предању и што би по његовој (тачној) процени било неприхватљиво за већину његове пастве. Због тога су разлози његовог оштрог супротстављања јулијановцима пре пастирски него теолошки.

27 Нису Св. Максим и пре њега и други халкидонци безразложно оптуживали монофизите да су следбеници Аполинарија Лаодикијског. Аполинарије је на истим принципима сједињења природа покушао да изнађе решење које се свело на одстрањивање неких својстава људске природе (душа, касније ум) која би била замењена божанским како би се на тај начин утврдило њихово јединство. Суштински, томе нису могли да умакну ни монофизити. Монотелиство и посебно моноенергизам били су својствени монофизитској Христологији и пре појаве монотелитства/моноенергизма у табору православних.

динство са Светом Тројицом кроз учешће твари у реалности Ипостаси Бога Логоса.²⁸ Због тога Св. Максим изјављује да не може да прихвати овакву Христологију, макар га то коштало живота. Своју хришћанску философију, као што нам је познато, недуго након писања овог писма, потврдио је својом хришћанском праксом.

Тако је и у својој последњој писаној речи која је до нас дошла Св. Максим Исповедник остао доследан својој теолошкој позицији, која је представљала плод егзистенцијалног сусрета са Оваплоћеним Господом.

Текст, превод и коментари

132

ΠΡΟΣ ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΝ
ΜΟΝΑΖΟΝΤΑ

Писмо Максима Анастасију,
његовом ученику

(CPG 7701)²⁹

Α Χθές ὀκτωκαιδεκάτῃ τοῦ
μηνός, ἥτις ἦν ἡ ἀγία Πεντηκοστή,
ὁ πατριάρχης ἐδήλωσέ μοι λέγων·
Ποίας Ἐκκλησίας εἶ; Βυ-
ζαντίου; Ῥώμης; Ἀντιοχείας Ἀλε-
ξανδρείας; Ἱεροσολύμων; Ἰδού
πᾶσαι μετὰ τῶν ὑπ' αὐτάς ἐπαρ-
χιῶν ἠνώθησαν. Εἰ τοίνυν εἰ τῆς
καθολικῆς Ἐκκλησίας, ἐνώθητι,
μήπως ξένην ὁδόν τῷ βίῳ καινο-
τομῶν, πάθῃς ὅπερ οὐ προσδοκᾷς.

Πρὸς οὗς εἶπον· Καθολικὴν
Ἐκκλησίαν, τὴν ὀρθὴν καὶ σωτήρι-
ον τῆς εἰς αὐτόν πίστεως ὁμο-
λογίαν, Πέτρον μακαρίσας ἐφ' οἷς
αὐτόν καλῶς ὡμολόγησεν, ὁ τῶν
ὅλων εἶναι Θεός ἀπεφύγματο. Πλήν
μάθω τὴν ὁμολογίαν, ἐφ' ἣν πασῶν

Јуче, осамнаестогa у месецу,
када беше свето Преполовљење
Педесетнице, патријарх ми посла
поруку говорећи: „Којој ти Цркви
припадаш? Византијској? Римској?
Антиохијској? Александријској?
Јерусалимској? Видиш, све су оне
сједињене, скупа са њиховим епар-
хијама. Ако ти, дакле, припадаш
католичанској Цркви, буду (са њи-
ма) сједињен, осим ако ниси ода-
брао чудан пут за свој живот, и тр-
пиш оно што ниси очекивао.“

Рекох им: „Бог свега је пока-
зао, када је Петра назвао блаже-
ним јер га је исправно исповедио,
да се у католичанској Цркви испо-
веда исправна и спасавајућа вера.
Допусти ми да сазнам то испове-

²⁸ Пут обожења за Св. Максима је истоветан са заједничарењем са Богом које је опет оствариво само у контексту Оваплоћења Сина Божијег (cf. Пеликан 2010: 51).

²⁹ PG 90, 132–134. На маргинама су наведене ознаке колумни из Мињове *Παῖρολογιје*.

τῶν Ἐκκλησιῶν γέγονεν ἡ ἔνωσις·
καί τοῦ γενομένου καλῶς, οὐκ
ἀλλοτριῶμαι.

Καί φασι· Κἄν οὐκ ἔχωμεν περὶ
τούτου κέλευσιν, λέγομεν διὰ τὸ
γενέσθαι σε πάντως ἀπροφάσιστον.
B Δύο λέγομεν ἐνεργείας διὰ τὴν δια-
φοράν, καὶ μίαν διὰ τὴν ἔνωσιν.

– Τὰς δύο διὰ τὴν ἔνωσιν μίαν
φατέ γεγενέναι, ἥ παρά ταύτας,
εἶπον, ἐτέραν;

– Οὐ, φασίν, ἀλλὰ τὰς δύο μίαν
διὰ τὴν ἔνωσιν,

– Ἀπηλλάγημεν πραγμάτων,
ἔφην, ἑαυτοῖς ἀνυπόστατον πίστιν,
καὶ Θεὸν ἀνύπαρκτον πλάσαντες.
Εἰ γάρ εἰς μίαν συγχέομεν τὰς
δύο διὰ τὴν ἔνωσιν, καὶ πάλιν εἰς
δύο διαιροῦμεν διὰ τὴν διαφοράν,
οὐκ ἔσται μονάς οὔτε δυάς ἐνερ-
γειῶν, ἀλλήλαις ἀναιρουμένων
ἀεί, καὶ ποιουσῶν ἀνενέργητον
ὧ̇ προσπέφικαν, καὶ παντελῶς
ἀνύπαρκτον. Τὸ γάρ μηδεμίαν ἔχον
ἐκ φύσεως ἀναφαίρετον, καὶ μηδενί
λόγῳ τροπῆς ἀλλοιουμένην καὶ με-
ταπίπτουσαν κίνησιν, πάσης οὐσίας
ἐστέρηται κατὰ τοὺς Πατέρας, οὐκ
ἔχον ἐνέργειαν οὐσιωδῶς αὐτὸ χα-
ρακτηρίζουσιν. Τοῦτο οὖν λέγειν
C οὐ δύναμαι, οὔτε ἐδιδάχθην παρά
τῶν ἁγίων Πατέρων ὁμολογεῖν. Τό
δοκοῦν ὑμῖν, οὖσιν ἐξουσιασταῖς,
ποιήσατε.

– Οὐκοῦν ἄκουσον, ἔφη-
σαν· ἔδοξε τῷ δεσπότῃ καὶ τῷ
патріάρχῃ, διὰ πραικέρτου τοῦ
πάππα Ῥώμης, ἀναθεματισθῆναί

дање (вере) на коме је постигну-
то јединство свих Цркава, и ако је
постигнуто добро, ја се нећу од-
страњивати“.

А они рекоше: „Иако немамо
наређење по том питању, казаће-
мо, како ти не би имао изговора.
Кажемо две енергије због разли-
ке, и једна због јединства“.

„Кажете да је двоје постало
једно због јединства, или поред
тога постоји још какво (треће деј-
ство)?“

„Не“, рекоше, „него да (од)
два (бива) једно ради јединства“.

„Удаљили смо се од ствари“,
рекох, „изумевајући за себе бези-
постасну веру и непостојећег Бо-
га. Јер ако у једно смешамо двоје
ради јединства, и поделимо једно
због разлике, неће више бити ни
једности ни двојности енергија (=
дејстава), пошто су заувек одеље-
не једна од друге, чинећи Онога
коме припадају неделатним и са-
свим непостојећим. Јер ништа че-
му је нешто од природе одузето,
нема начина да се измени нити да
кретањем промени место, и пре-
ма Светим Оцима, свака (таква)
суштина је недостатна, немајући
суштинске енергије које је ка-
рактеришу (= одређују). Тако не-
што не могу да кажем, нити сам
од Светих Отаца научен да (веру)
тако исповедам. Чините што сма-
трате прикладним јер сте власт“.

„Онда слушај“, рекоше они.
„Владар (= император) и патри-
јарх су одлучили, следећи упут-
ство папе из Рима, да ћеш бити

σε μή πειθόμενον, καί τόν ὀρίζόμενον αὐτοῖς ἀπενέγκασθαι θάνατον.

– Τό τῷ Θεῷ πρό παντός αἰῶνος ὀρισθέν ἐν ἐμοί δέξοιτο πέρας, φέρον αὐτῷ δόξαν πρό παντός ἐγνωσμένην αἰῶνος, αὐτοῖς τοῦτο ἀκούσας ἀπεκρινάμην.

– Καί πρός τό γινῶναι σε, καί προσθήκην εὐχῆς τῷ Θεῷ ποιήσασθαι καί δεήσεως, ἐμφανῆ σοι τά δηλωθέντα πεποίηκα, παρακαλῶν τῷ Κυρίῳ Θεῷ, καί τοῖς ἐκεῖ σύν αὐτῷ πατράσιν ἡμῶν ἁγίοις γνώριμα καταστήσαι ταῦτα, τῆς αὐτῆς χάριν αἰτίας.

Anastasius. Haec iussit mihi transcribere et nota facere sanctissimis uobis, quo | et ex his motione comperta, communem omnes pro communi matre nostra, catholica uidelicet, et nobis indignis seruis uestris afferatis Domino precem, ad roborandum omnes et nos quoque, in illa uobiscum perseuerantes secundum pie in ipsa praedicatam a sanctis patribus orthodoxam fidem. Magnus enim in toto mundo timor habetur, cum haec persecutione consonantur ab omnibus patiantur, nisi sua gratia consueta praestet auxilium is qui semper auxiliatur, semen apostolorum habitam principem repromissionem suam confirmans.

анатемисан уколико се не повињујеш, и да ћеш, како су одредили, бити осуђен на смрт“.

„Оно што је од Бога за мене одређено пре векова, прима свој свршетак, дајући му славу по којој је познат пре свих векова“, одговорих када сам то чуо.

Ово ти, како би примио к знању и умножио молитве и молбе Богу, намеравам послати, преклињући Господа Бога и нашег светог Оца који је тамо са њим из истог разлога.

Анастасије ми је наредио да ово препишем и да обзнаним вама најсветији људи, како би, када одавде сазнате о суђењу, сви могли принети заједничку молитву за добро наше свете мајке, која је католичанска Црква, и за добро ваших безвредних слугу, и за оснажење свију и нас такође, сачуваним са вама у њој, у складу са православном вером, од Светих Отаца у њој исправно проповеданој. Јер је велики страх у читавом свету пошто (Црква) подноси гоњења од свих у исто време, осима ако Он не понуди помоћ својом уобичајеном благодаћу, остављајући семе благочестивости макар у старом Риму, потврђујући обећање које је дао првоврховном Апостолу, да нас неће напустити.

Библиографија:

Allen Pauline and Bronwen Neil (2002): *Maximus the Confessor and his Companions, Documents from Exile*, Oxford: Oxford Univeristy Press.

Farrell, J. P. (1987): *Free choice in St. Maximus the Confessor*, Oxford: Oxford University.

Grillmeier, Aloys (1995): *Christ in Christian Tradition, Volume two, Part two, From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604)*, Westminster John Knox Press.

Hussey, J. M. (1986): *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford: Clarendon Press.

Louth, Andrew (1996): *Maximus the Confessor, Early Church Fathers*, London and New York: Routledge.

Piret, Pierre (1983): *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Paris.

Zizioulas, John (2011): *The Eucharistic Communion and the World*, T&T Clark, New York.

Беневич, Г. И. (2007): *Максим Исповедник: Письма* / Пер. Е. Начинкин; предисл. Ж.-К. Ларше. – СПб.: Изд-во СПбГУ.

Болотов, В. В. (2006): *Предавања из историје древне Цркве, Историја Цркве у периоду Васељенских Сабора, Историја богословске мисли*, (српски прев. Ђ. Лазаревић, ред. К. Кончаревић), Краљево.

Каприев, Георги (2011): *Византијска философија*, Софија.

Муретов, Митрофан Дмитриевич (1915): *Творения святого отца нашего Максима Исповедника*, Сергиев Посад.

Острогорски, Геогрије (1993): *Историја Византије*, Београд.

Сидоров, А. И. (1986): «Некоторые замечания к биографии Максима Исповедника», *Византийский Временник* 47, 109–124.

— (1993): *Творения преподобного Максима Исповедника*. Книга I, Мартис: Москва.

Примљено: 7.2.2012.

Одобрено: 6.4.2012.

LETTER OF ST. MAXIMUS THE CONFESSOR TO HIS DISCIPLE ANASTASIUS

Aleksandar Đakovac

Archbishopric of Belgrade and Karlovac

Summary: *In addition to the translation of the Letter of St. Maximus to his disciple Anastasius, the author refers to period when the document was written, analyses the question of addressee and gives the summary of the text's history. Additionally, the author gives a detailed review of the historical circumstances that preceded and followed after the writing of this text in order to give a clearer picture of the origin of this text. The author also gives a theological analysis of St. Maximus' diothelitic christological position that underlies the views the saint represents on this text. The author also analyses the late monothelitism of patriarch Peter of Constantinople. And finally, the author refers to the theological significance of this short document.*

Key words: *Christology, monothelitism, St. Maximus the Confessor, will, energy, hypostasis*

ОПРАВДАНОСТ НАГЛАШАВАЊА НАЦИОНАЛНОГ ИДЕНТИТЕТА И ЕТНИЧКЕ ПРИПАДНОСТИ У ПРАВОСЛАВНОЈ ЦРКВИ

Владимир Вранић
Архиепископија
београдско-карловачка

Апстракт: *Нација и етниција (етнос), како их данас схватамо, постојају два социолошка феномена тек од друге половине 18. века, тачније након Француске револуције. Упркос томе, у црквеним круговима и још чешће ван њих, моју се чути критике на рачун Цркве која је у данашње време „пала под утицај“ ова два феномена и „у опасности је“ да их у пошуности прихвати. Међутим, проблем је што се те критике заснивају на традицији и историји Цркве из времена далеко пре настанка идеја данашње нације и етнице. Али, иако су поједине теме нове за Цркву, не треба их аутоматски сврставати у неканонске. Овај рад је покушај указивања на чињеницу да Црква од својих најранијих времена није била против нације и етнице као таквих, већ једноставно никада у историји оне нису биле предмет њене расправе ни су у Цркви виђене као евентуални проблем. Са друге стране, ова два социолошка феномена, како их данас схватамо, неминовно ошварају нова питања за Цркву и њену организацију, те и овај рад обухвата више црквено-канонских тема које су непосредно повезане са данашњим поимањем нације и етнице.*

Кључне речи: *нација, етниција, Црква, дијаспора, епископ, мисија, јурисдикција*

У црквеним круговима данас се све чешће могу чути питања на тему оправданости истицања националних¹ и етничких симбола народа,

* vovavranic@gmail.com

¹ Нација је израз изведен из латинског *patio* – народ – који у доба Француске револуције добија политиколошко значење. Раније су коришћени изрази *ethnos* и *populus*. Данас су појмови *нација* и *етниција* још увек недовољно дефинисани од стране социолога, али се углавном нација везује за државу и једна нација може да обухвата више етничких група и племена.

посебно у црквеним званичним називима и титулама.² Да ли Црква мора да буде наднационална и надетничка, јер је Црква Христова васељенска и као таква она мора да буде отворена за све људе, без обзира на њихову расу, народност, или класу којој припадају? Поред тога, да ли истицање националних и етничких симбола ограничава мисију Цркве, и да ли су они у супротности са самом природом Цркве, која је по својој суштини отворена за сва племена и све народе подједнако, јер „нема више Јудејца ни Јелина, роба ни слободнога ни мушко ни женско, јер сте ви сви (једно) у Христу Исусу“ (Гал. 3, 28). Да ли су, дакле, национална и етничка обележја непотребна и сувишна у Цркви?

У овом раду покушаћемо да покажемо да су званичне титуле увек биле одређиване према *јурисдикцији*, која не мора увек да подразумева само и искључиво територију, а да етнички и народни елементи нису противни Св. Писму и канонима Цркве, већ у данашњем времену најадекватније покривају јурисдикцију, како епископа, тако и читавих помесних Цркава. Осврнућемо се и на каноничност *дијаспоре* и паралелних јурисдикција, као и на оне делове Светог Писма и поједине каноне који се доводе у везу са народним и етничким елементима у Цркви и покушаћемо да покажемо да је још у најранијим временима Црква укључивала народне и етничке елементе у званичним називима и титулама, што је кроз историју било виђено пре као нешто што је природно, него као претња јединству Цркве.

Етничка припадност у Светом Писму

У Старом Завету приврженост једном народу је наглашена до те мере да је њоме условљавана вера у једног Бога, Творца свега. Припадност једном народу – јеврејском – у Старом Завету је била исто што и припадност изабраном народу Божијем, о коме се брине и кога води сам Бог. Сви други, који нису припадали изабраном народу Божијем, били су незнабошци – *εθνη*³ – и они нису уживали наклоност Божију. Дакле, у *Старом Завету* је наглашена снажна разлика између народа Божијег и народа безбожног, где је народ Божији онај који припада једном народу – јеврејском, а они који су имали другачију

² Одмах на почетку морамо да се оградимо да под националним и етничким идентитетом подразумевамо искључиво етничке и националне симболе, црквене титуле и званичне називе цркава, у који не можемо да убројимо многе народне обичаје или културне одлике, јер многе, упркос популарном уверењу, немају своје корене у православном хришћанству.

³ Грчка реч у преводу LXX за јеврејску реч *goyim* – *народи*, из које су касније настале речи етнос, етнија, етнички.

етничку припадност нису били Јевреји, већ незнабошци, и нису били сматрани народом Божијим.

С друге стране, Нови Завет, иако природан наставак Старог, више не ограничава праву веру на само један народ. Централна тема *Новой Завети* је Јеванђеље (добра, блага вест) да је Бог постао човек како би сви народи постали деца Божија. Дакле, Нови Завет употпуњује старо-заветни закон, објављујући да доласком Христовим, његовим очовечењем, страдањем и васкрсењем, више не постоји само један изабрани народ, већ су сви народи подједнако Божији. Бог жели да се сви народи спасу и да Он буде Бог свих народâ. Зато Апостол Павле и каже: *Нема више Јудејца ни Јелина, роба ни слободнога ни мушко ни женско, јер сје ви сви (једно) у Христу Исусу* (Гал. 3, 28). Међутим, ове речи Апостола Павла данас се често узимају ван контекста и брзоплето тумаче као позив народима на одрицање од свог националног идентитета унутар Цркве. Али, порука Св. Писма је управо супротна. Најупечатљивији пример за то имамо у Делима апостолским (2, 5–6), где се наводи да су многи народи чули Петрову проповед на дан Педесетнице, на чудесан начин, сваки на свом језику. То је била јасна порука да је Црква сада отворена за све народе. Али то не значи да народи престају да буду народи. Напротив, овим се народима даје могућност да чују Јеванђеље на свом језику – управо да би сачували свој идентитет и у исто време поверовали у једног истинитог Бога. Јеванђеље, дакле, може да се проповеда на свим језицима. Бог жели да се сви народи спасу и да његова Црква буде васељенска (католичанска – καθολική, екуменска – οικουμενική), што значи да је она отворена за све народе. Али то не значи да народи у Цркви треба да изгубе свој идентитет и постану безлична маса људи. Зато када Христос, након свог страдања и васкрсења, шаље апостоле у мисију, Он их шаље речима: *Идиџе, дакле, и научиџе све народе (πάντα τὰ ἔθνη) крстиџећи их у име Оца и Сина и Светиога Духа* (Мт. 28, 19). Дакле, Христос не само да није порицао постојање разних народâ или етничких група (ἔθνη), већ их је и подразумевао. Погрешно би било рећи да онај који хоће да постане хришћанин мора да ћути о својој народној (националној) и етничкој припадности. Из примера Петрове проповеди на дан Педесетнице видимо управо супротно. Јасно нам се даје до знања да је било окупљено много народâ, који не само да нису морали да се одрекну своје етничке припадности, већ им је свима дато, благодатном силом Духа Светога, да чују Петрову проповед сваки на свом језику. Дакле, Парћани су остали Парћани, Еламита су остали Еламита, Римљани су остали Римљани, Арапи су остали Арапи и чули су Петрову проповед и то није сметало да се тога дана придода Цркви око три хиљаде душа. У Новом Завету суштина је

да се Христос даје **многим (свим) народима** у истој мери, јер су пред Богом, Творцем свих и свега, сви народи једнаки, и није више само један народ Божији, већ су сви народи подједнако Божији. Дакле, „Јудејац и Јелин“ су у Божијим очима исти као што су исти и „мушко и женско“, али то не значи да Јелин треба да престане да буде Јелин, баш као што се не очекује ни од мушкарца да престане да буде мушкарац или од жене да престане да буде жена. Није случајно да апостол Павле наводи народне и полне разлике у истој реченици, истој мисли и у истом контексту. Било би сувише тенденциозно из овога примера извући закључак да Црква Новог Завета треба да подразумева одрицање од националне и етничке припадности, а ништа да не говори о полној, или класној разлици. Према томе можемо да закључимо да, ако Свето Писмо предвиђа и оправдава разлику између народа у Цркви, онда би било нелогично, ако не и лицемерно, тврдити да у исто време не треба истицати народну (националну) и етничку припадност.

Етничка припадност и црквени канони

Видели смо да Свето Писмо не само да не пориче национални идентитет и етничку припадност у Цркви, већ их и подразумева и не види као проблем, што је за Православну Цркву данас веома важно. Али шта кажу канони?

Етничка припадност народа у Цркви била је позната још од најранијих времена, а Црква никада није порицала – нити може, нити треба да пориче – постојање разних етничких група и народа у свету. Црква је света, па тако, сходно њеној природи и њена мисија јесте првенствено да освећује свет, а не да га ограничава. Како бисмо били сигурни да је наше виђење и тумачење досада поменутих цитата из Светог Писма у складу са досадашњим животом и искуством Цркве, то ћемо и ми да се осврнемо на каноне и одредбе Цркве, јер управо они представљају формулисано предање и живот Цркве. Погледајмо, дакле, оне каноне који се најчешће доводе у везу са нашом темом.

Први канон који говори у корист етничке припадности у Цркви јесте 34. Апостолски канон у којем се каже да *епископи сваког народа (ἐκάστου ἔθνους)*⁴ *треба да знају њихову разлику и да ња смањују као њихову...* Дакле, канон наглашава да постоје епископи разних народа.

⁴ ἔθνος – израз који означава народну или етничку припадност, па одатле и реч *еџнос*, *еџнија*, *еџнички*. Постоје покушаји тумачења да ова реч значи *област* или *еџархија*. Међутим, такво значење не може бити тачно јер та реч у грчком језику никада није била коришћена у том контексту и у овом конкретном случају она значи народ. Епископи Никодим (Милаш) и касније Атанасије (Јевтић) ову реч су превели као *народ*.

Међутим, поједини тумачи се не слажу са оваквим преводом. Тако нпр. Благога Гардашевић, у свом раду *Каноничности стицања аутокефалности Српске цркве 1219. године*,⁵ каже да је „у време настанка овог правила, реч *ἐθνος* значила и провинцију, што је у црквеном дељењу одговарало епархији, а касније митрополији, и зато кад се ово правило понавља у 9. антиохијском правилу, тада је место израза *ἐθνος* стављено *ἐπαρχία*, област, док Стефан Ефески у VI веку ову реч у истом правилу замењује са митрополија. И Свети Сава у *Крмчији*, наводећи ово правило, не помиње народ, иако би он можда највише за то имао разлога, кад би ово правило имало тај смисао.“

Ипак, Апостолски канон 34. прави јасну разлику између речи *ἐθνος* (народ) и *παροικία* (парохија или епархија), док у Гардашевићевом приговору остаје нејасно зашто би реч *ἐθνος* само у оно време и у овом случају имала исто значење као реч *ἐπαρχία* касније, када се зна да је реч *ἐθνος* била позната много пре тог времена и никада није значила област или територију већ увек само народ. С друге стране, читајући овај канон може се закључити и то да на самом почетку нису биле јасно дефинисане границе јурисдикцијџа, па није искључено да су поједине јурисдикције одређиване и према народима, те отуда формулација (*ἐκάστου ἐθνους*), тим пре што су у време писања овог канона били познати и други изрази који би јасније указали на то да је у питању територија, нпр. *ἐπαρχία*, или *παροικία*. Могуће је чак и то да је реч *ἐθνος* употребљена баш ради тога да се јасно стави до знања да је примарна епископска мисија управо народ. У сваком случају, овај 34. Апостолски канон, по свему судећи, прави везу између јурисдикције и народа. Овим се додатно потврђује да питање народне или етничке припадности у раној Цркви није представљало проблем и није било у супротности са вером и животом Цркве, јер да јесте, сигурно би се нашао начин да се избегне реч која ни мање ни више значи баш народ, или етнија.

Што се, пак, тиче 9. антиохијског правила (341) и Светог Стефана Ефеског из 6. века, који не помињу народ него епархију, заиста, у то време Оци су већ имали у виду каноне Сабора у Никеји који су јурисдикције епископа видели кроз одређене области, али то не значи да је јурисдикција према народу погрешна, или противна канонима и црквеној традицији. Треба, дакле, додатно нагласити да је, као што смо видели, 34. апостолски канон првобитно дефинисао јурисдикцију према народу (*ἐκάστου ἐθνους*). Свакако да је неопходно да одређена

⁵ Чланак објављен у зборнику радова Благоге Гардашевића, *Избор црквено-правних радова*, Београд 2002. године, стр. 135–178. Овај чланак је капитално дело у којем се на убедљив начин образлаже каноничност добијања аутокефалије Српске Православне Цркве.

територија буде основа по којој ће се одређивати јурисдикција, али именовање исте не треба обавезно да искључује етничке и народне елементе. Сувише је површно сматрати да се модификовањем званичних назива и титула решава питање етничке припадности у Цркви. Инсистирати да се називи Цркава и званичне титуле одређују искључиво према територији је, у најмању руку, непотребно, а доводи у питање и могућност различитости и посебности многих народа у Цркви који већ имају своју културу, обичаје и језик, без којих они сами не би могли замислити православље. Другим речима, промена назива не подразумева обавезно и промену географског положаја седишта где столује првојерарх једне помесне Цркве. Они који, у етничким и народним елементима у Цркви, евентуално виде препреку за прихватање православља, не виде препреку само у називима, већ и у територијалној подели јурисдикције, у посебним народним обичајима, а неретко и у језику. Дакле, избегавањем етнице само у званичним називима и титулама, мало тога, ако ишта, може да се промени по питању схватања народних и етничких елемената у Цркви који су данас неодвојиви од Црквеног живота за многе народе.

Поред тога, судећи по појединим титулама новијег датума, као на пример „патријарх московски и целе Русије“, стиче се утисак да постоји тенденција присвајања древних модела давања титула, јер су у почетку титуле титуле епископа одређиване према градовима, дакле, према територији, па би, ето због тога требало и данас да се титуле одређују по истом принципу. Међутим, да ли је овај модел и данас најадекватнији? Тачно је да су титуле епископа још од најранијих времена одређиване по граду (столици) у којем су епископи столовали, што опет, није било погрешно, али се тиме још увек не доказује да је то обавезно правило за сва времена. Наиме, још од времена античке Грчке основно државно уређење су били градови-државе, или градови који су били развијени центри, па су функционисали као засебне јединице, као данас нације-државе, и тај манир се задржао дуго, што је свакако утицало и на црквено уређење. Градови су били толико самостални, као данас нације-државе, па су се због тога и Цркве називале по градовима, као потпуно самосталним областима (као данас по државама или нацијама), а не зато што је постојало правило да се Цркве или титуле именују и одређују баш према градовима, јер није, а и зашто би? Дакле, градови-државе (центри), су били виђени као самосталне и потпуно независне јединице, односно имали су исти статус као данас нације-државе. Због тога, погрешно је и потпуно ван контекста позивати се на древна времена, пошто су титуле и имена Цркава у то време одређивани по градовима, који су били статусно исти, али територи-

јално неупоредиво мањи од данашњих нација-држава. Зато и не чуди што су временом и саме титуле, како се јурисдикција древних столица ширила, морале бити кориговане. Тако је, титула патријарха *александријској*, коригована додатком *и целе Африке* ради тачнијег одређивања јурисдикције, затим титула патријарха *антиохијској* је коригована додавањем фразе *и целој Источној*, а *јерусалимској* је коригована додавањем фразе *и целе Палестине*.⁶ Ове промене доказују да основа за титулу није била обавезно град, па ни територија као таква, већ искључиво јурисдикција. Истина, сви наведени примери су везани за територију, али то не значи да је баш тај модел обавезан у свим случајевима. Град је раније имао исти статус као данас држава, па није спорно што су се титуле и називи Црква добијали по њима, али се проблем јавља када се у данашњем друштвеном и државном уређењу инсистира на древним моделима. Тако нпр. титула *патријарха московској и целе Русије*,⁷ иако много каснијег датума, ипак је састављена према древном моделу и гласи патријарх *московски*, која је, наравно, морала бити „допуњена“ додавањем *и целе Русије*, што је сад већ по инерцији прихваћен систем, али очигледно непрактичан и то из два разлога: 1) зато што, по овом моделу титуле, није јасно да ли је он патријарх московски, или целе Русије, или је и московски и целе Русије? Ако је само московски, чему онда и целе Русије? Ако је целе Русије, чему онда московски? Ако је, пак, и московски и целе Русије, зашто онда не поједноставити и рећи патријарх руски? 2) титула *патријарха московски и целе Русије* не прави јасно разграничење између патријархових функција као епископа и патријарха.⁸ Вероватно би правилније формулисана била ти-

6 Изузетак је цариградски, али његова јурисдикција из историјско-политичких разлога није мењана, тако да је његова титула, бар што се јурисдикције тиче, остала *архиепископ Констинтинској, Новој Рима*. О титули *васељенски* ће бити речи нешто касније.

7 Наводимо овај пример јер се ова титула јавља тек 1589. године, дакле много касније. Узгред да поменемо и то да Московска Патријаршија у своје диптихе ставља Грузијску Патријаршију испред Српске, док Цариград помиње српског патријарха пре грузијског, што је исправније, јер је Москва обновила аутокефалију Грузијској Православној Цркви тек 1943. године. Српска Патријаршија је обновљена 1920. године. Према томе, Српска Патријаршија би требало да се у диптисима помиње пре Грузијске. Овде искључујемо могућност да се Московска Патријаршија позива на древност Грузијске у односу на Српску Патријаршију, јер би се онда неизбежно довео у питање читав поредак у диптисима, будући да би Јерусалим, Антиохија и Александрија тада морали бити испред Цариграда, а Грузијска и Српска Патријаршија би тада биле испред Московске.

8 Патријарх (први епископ – првојерарх), као гарант и символ јединства једне помесне Цркве, уједно је и символ јурисдикције те Цркве. Због тога се у његовој патријарашкој титули и симболизује јурисдикција читаве помесне Цркве. Са друге стране, као епархијски епископ, он у својој титули има и локалну епархијску јурисдикцију, која се укључује у пуну титулу.

тула (*архи*)*епископ* московски и *патријарх* руски (пре него и *цар* Русије јер он има јурисдикцију над мисионарским територијама и ван граница Русије, нпр. у Јапану).⁹ Израз руски користимо због Москве као центра те јурисдикције која се налази у Русији. Не би требало да буде спорно да назив помесне Цркве понесе и одлике оне нације-државе у којој се налази седиште поглавара те Цркве.

Са друге стране, везивањем епископске службе искључиво за географско подручје, или град у којем је епископска катедра, доводи се у опасност да се потпуно занемари улога народа у епископској служби. Епископ је епископ народа на одређеној територији. У православној еклисиологији епископ без народа је незамислив исто колико је Црква незамислива без народа. Стога, улога народа у епископској служби је једнака улози народа у Цркви. Епископ се не хиротонише да би надгледао и началствовао територијом, него народом на одређеној територији. Сходно таквом схватању еклисиологије, назив народа у титули није представљао проблем, па су самим тим оправдане и данашње титуле као што су *патријарх српски*, *бујарски*, итд., а које су посебно наглашене код народа који су крштени као целина, јер је у тим случајевима то понајвише могуће. Чак и кад би канони били против етничке припадности, а то нико не може да устврди, па и сам Благота Гардашевић у већ поменутом раду признаје чињеницу да црквени канони нигде не осуђују повезаност између црквеног и народног (нације и етнице) – чак и у том случају, како данас ствари стоје, сврха народних елемената у називима и титулама не би била истицање националног карактера епископа или Цркве, већ искључиво одређивање његове јурисдикције. Јер управо ови „национални“ називи титула данас првенствено се односе на јурисдикцију и најпотпуније је изражавају.¹⁰ Примера ради,

9 Под титулом *патријарх руски* подразумевамо следеће: патријарх свих епархија, и оних ван граница Русије, које су под јурисдикцијом Патријаршије у Москви. Овде опет не треба сматрати да се ради о етничком ексклузивизму, већ о јурисдикционој одговорности. Питање Украјине је посебно питање, јер Украјинци не инсистирају толико на промени титуле колико на пуној независности од Москве. Модификовање титуле патријарха у Москви није једино ка чему тежи Кијев, већ се иде ка потпуном одвајању и независности од Москве из националних и етничких разлога. То се види из тога што би модификовање титуле патријарха московског свакако било много једноставније од потраживања самосталности аутономије или аутокефалије Украјинске Цркве. Колико су нација и етница саме по себи оправдан и довољан разлог и услов за аутокефалију видећемо нешто касније када будемо говорили о Цариградском сабору из 1872. године.

10 Приговори да се оваквим титулама и називима искључују други народи нису основани, јер се то нигде не подразумева, а још мање тврди. Такви приговори би били основани само у оном случају када би став помесне Цркве био да искључиво народи одређених националности могу да буду чланови локалне Цркве. Али то ни једна помесна Црква нити тврди, а још мање има за циљ. Суштина је да се читави народи крсте

осврнимо се на титулу *паишијарха српског*. Уколико бисмо променили његову титулу у *паишијарх Србије*, тиме бисмо аутоматски одузели Српској Цркви читаву дијаспору.¹¹ У том случају, неко би чак могао да доведе у питање и вековну канонску јурисдикцију СПЦ у региону. Иако је дијаспора релативно нов изазов за Цркву, чије се решење може тражити само на Васељенском Сабору, она је *de facto* стварност у животу данашње Цркве и, ако ни због чега другог, онда бар због тога што је такво реално стање Цркве данас, треба задржати титуле које најбоље покривају јурисдикцију поглаварâ аутокефалних Цркава, бар док се оно што је спорно не реши саборски и на васељенском нивоу. Из свега наведеног можемо закључити да су титуле од најранијих времена одређиване према јурисдикцији, а судећи према еволуцији епископских титула, ако су у прво време титуле по градовима или територијама најадекватније покривале јурисдикцију, у данашњем друштвеном и државном уређењу то не можемо баш увек тврдити.

Коначно, што се тиче приговора да Св. Сава није посебно нагласио народ у *Крмчији*, рећи ћемо само то да Св. Сава у *Крмчији* није посебно наглашавао народ јер је он *Крмчију* писао искључиво за српски народ, па би излишно било наглашавати и истицати да се односи на посебан народ. Заправо, може се рећи да је све што је Св. Сава радио чинио за добробит свога народа, и ако је неко био у прилици да избегне оснивање аутокефалне Цркве српског народа, то је био управо он. Међутим, Св. Сава је изабрао и борио се управо за Цркву српског народа и тиме не само да је успоставио српску народну аутокефалну Цркву, већ је основао и нову државу крунишући јој првог званичног краља уједињених српских земаља Зете и Рашке. Дакле, све упућује на то да је намера Св. Саве била управо супротна оној коју наводи проф. Гардашевић. Додајмо још и то да једна личност као што је Св. Сава сигурно не би допустила себи толико грубу еклисиолошку грешку, да је којим случајем предање Цркве било против народних аутокефалних Цркава. Напротив, сушти-

(и сваки би, теоретски, могао да има своју канонску помесну аутокефалну народну Цркву) и као целина приведу Цркви, а не, како неки представљају, да Црква селективно бира чланове. Уколико постоји реална потреба, у титулу могу да се укључе и други народи, што је био чест случај кроз историју. Управо ово нам помаже да схватимо да право питање није зашто се Црква зове према народу и да ли је то историјски и канонски оправдано, јер јесте, већ зашто би данас неке уопште сметало што називи и титуле Цркава имају и народних и етничких елемената и зашто би то било ко тумачио као фактор разједињавања и камен спотицања на путу ка јединству?

11 Дијаспора је термин којим се данас у Цркви првенствено мисли на јурисдикцију једне помесне аутокефалне Цркве на слободној мисионарској (неправославној, или мањински православној) територији ван граница своје канонске и свеправославно признате територије.

на је била да се сви народи у целини крсте у *Име Оца и Сина и светог Духа* и да сваки народ слободно и на свој начин обогати и допринесе васељенском православљу. Могућност изражавања разних етничких припадности не ограничава Цркву, већ напротив указује на њену ширину и лепоту разноликости. Дакле, Свети Сава, бринући се за свој народ и приближавајући свом народу лепоте и ширину православља, не само да остаје доследан јеванђелском и црквеном предању, већ у потпуности испуњује Христову заповест *да се сви народи крсте*. Истина, Димитрије Хоматијан, вероватно најбољи каноничар тог времена, оштро је критиковао аутокефалију, али разлози за његову критику су били то што се Св. Сава обратио цариградском патријарху за аутокефалију, а заобишао њега под чијом су јурисдикцијом биле српске области за које је потраживана самосталност. Дакле, Хоматијанов приговор није имао никакве везе са оснивањем једне нове народне Цркве, јер то очигледно није представљало проблем у то време.

Коначно, значајно је да поменемо и 28. канон Халкидонског Сабора о којем ће бити нешто више речи касније, а у којем се између осталог каже: *... И тако, само митрополији Понијске и Азијске и Тракијске провинције, а још и епископи у варварским крајевима речених провинција, да бивају хиротонисани од најпред реченога најсвештијег престола најсвештије Цариградске Цркве....* Из овога канона видимо две важне чињенице: 1) да се јасно прави разлика према етничкој припадности¹² и 2) да постоје *варварски крајеви* који већ имају своје епископе унутар поменутих провинција, што указује на могућност да су се у време настанка овог канона области (крајеви) и јурисдикције одређивале (дефинисале) према народима.¹³

Цариградски сабор из 1872. године

Сабор у Цариграду одржан 1872. године због раскола дела бугарске јерархије често се наводи као главни аргумент против нације и етнице у Цркви. На том сабору је осуђен филетизам (племенство).¹⁴ Ако

¹² Грци су сматрали варварима све оне који нису припадали грчком народу, што указује на високу свест етничке припадности. Још у 5. веку пре Христа, Херодот је у свом чувеном објашњењу о томе шта чини грчки идентитет навео сродност по крви ὁμαίων – *homaiōn*, по говору истог језика ὁμόγλωσσον – *homoglosson*, и по истим животним навикама ὁμοτροπον – *homotropōn*.

¹³ Варварски крајеви – односи се на народ, што указује да није било спорно одређивати јурисдикцију према територији, али и према народу.

¹⁴ Данас се може чути и кованица *етнофилетизам*, што има за циљ да нагласи да је сабор осудио етницу. Међутим, на Сабору из 1872. године осуђен је филетизам (племенство).

се пажљиво сагледа сплет догађаја који су били узрок и који су касније уследили након ове одлуке види се да се не ради о општој осуди етнице и нације у Цркви, а посебно не титула и назива Црква које у себи подразумевају националну и етничку припадност, већ о осуди групашења, односно раскола на националној основи дела бугарске јерархије, која је правила зборове и паралелне олтаре мимо знања мајке Цркве, у овом случају Цариграда.

Наиме, овај Сабор је сазван 1872. године како би осудио део бугарског клира, јер су подизали паралелне олтаре, без пристанка Мајке Цркве. У одлуци Сабора се између осталог наводи: *1) Одбацујемо и осуђујемо племенске разлике, народне сијорове, надметања и раздоре у Цркви... 2) Присталице племенства који су се усудили да оснују зборове на таквим начелима, одлучујемо их од једне, свете, католичанске и апостоличке Цркве, пројашавамо их за расколничке према светим правилима... Исто тако и оне који су се одвојили од Православне Цркве појавивши себи посебан жртвеник и уредивши племенско збориште... све их пројашавамо за расколнике и сирене Православној Цркви.*

Овом одлуком јасно и недвосмислено Сабор осуђује: 1) народне спорове, надметања и раздоре у Цркви који се заснивају на племенским разликама и 2) присталице племенства који су се усудили да заснују зборове на таквим начелима, без сагласности Мајке Цркве, јер су они *de facto* расколници, што је Сабор, узимајући за пример део бугарске јерархије, само констатовао у својој одлуци.

Али, осуда раскола и било које врсте раздора на племенским, националним или етничким основама није исто што и осуда нације или етнице унутар Цркве. Да је проблем било групашење, раскол и сачињавање паралелних олтара без сагласности мајке Цркве, а не етница или нација, указује и чињеница да је Цариград, након давања своје сагласности као мајка Црква, 1945. године васпоставио управо Бугарски егзархат. Одлуке сабора из 1872. године се, дакле, нису односиле на националну и етничку припадност у Цркви, већ на сам чин „цепања“ Цркве на националним и етничким основама. Али, тврдња да нација и етница у Цркви немају места, само зато што је, природно и очекивано, раскол осуђен, представља неосновану и опасну замену теза. Сувише је контрадикторно рећи да је Цариградски сабор у једном моменту донео одлуку против националног групашења, а да је онда неких седамдесетак година касније порекао ту одлуку и васпоставио егзархат на националним основама. Цариград не само да је 1945. године васпоставио Бугарски егзархат, већ је и званичним називом потврдио националну припадност тог дела Цркве назвавши егзархат – Бугарским егзархатом, а Цркву – Бугарском

Православном Црквом.¹⁵ На крају крајева, да је Цариград заиста осудио истицање нације и етнице у Цркви, онда сигурно не би било могуће да сâм Цариград затвара очи пред чињеницом да су православни патријарси свих древних троновâ, без изузетка, Грци или грчког порекла, а ништа мање важно не би било и питање: зашто на трону Цариградске Патријаршије која је имала водећу улогу на Сабору из 1872. године, бар после одлука тог Сабора, није столовао ни један поглавар који није грчког порекла и који не говори грчки? Ако је у давној прошлости то и могло да прође, било због тога што то није представљало проблем древне Цркве, било због друштвено-политичких прилика, данас, посебно после Сабора из 1872. године, како га појединци тумаче, то није могуће. Међутим, очигледно је да, ипак, сâме националне и етничке разлике као такве нису биле предмет осуде Цариградског сабора из 1872. године, већ раздори и расколи на тим основама. Тај Сабор, потпуно природно и у складу са канонским предањем, осуђује сâм чин појединих епископâ који су правили раскол, упркос апелима Мајке Цркве, у овом случају Цариграда.

Из свега наведеног можемо закључити да је Оросом Цариградског сабора из 1872. године одлучено следеће: да националне, етничке или племенске разлике нису, и не смеју бити, једини предуслов за добијање самосталности, а то се види из саме одлуке Сабора да се прогласе расколницима они који су се дрзнули да сами себе прогласе аутокефалним на горе поменутих основама, без сагласности мајке Цркве, само зато што су у једном моменту осетили да припадају другој нацији или племену; али и то да сâме по себи, националне, етничке или племенске разлике нису сметња аутокефалији, уколико се испуне сви услови, међу којима је најважнији сагласност мајке Цркве, а то се види из накнадног васпостављања Бугарског егзархата 1945. године и потпуне аутокефалије, која је призната на свеправославном нивоу. Из овога се свакако не може извући закључак да се не смеју истицати национална или етничка припадност у Цркви, јер у супротном, Цариград не би васпоставио Бугарски егзархат, и инсистирао би, бар након Сабора, на постављању не-Јелинâ на тронове древних Патријаршија Истока.

Епископске титуле и црквена јурисдикција

Што се тиче епископских титула и црквене јурисдикције, за нас је од највећег значаја чињеница да су епископске титуле кроз историју углавном биле одређиване на начин на који ће најпотпуније да обухвате јурисдикцију коју је епископ имао. Као што ћемо видети, није

¹⁵ Гласник – службени лист СПЦ, број 1 (1946), 1–2.

толико било важно да ли се ради о народу или територији. Природно је било да титула директно говори о јурисдикцији, па су поједине титуле биле изразито дугачке – како би што детаљније обухватиле јурисдикцију. Међутим, важно је напоменути да је епископска служба, без обзира на титулу, увек била искључиво везана за народ; самим тим не би требало сматрати проблематичном титулу која у себи носи одлике одређеног народа, ако та титула подразумева јурисдикцију.¹⁶

Древни називи Цркава и титуле епископâ нису увек у складу са савременим приликама. Занимљив је нпр. историјски развој и својеврсна еволуција титулâ поглаварâ Српске Цркве. Тако, нпр. титула архиепископâ, од Св. Саве до прогласа царства и Патријаршије 1346. године, била је „архиепископ све српске земље и поморске“¹⁷, а после 1346. године, патријарх Јоаникије узима титулу *патријарха Србâ и Гркâ*. Занимљиво је да је прва титула коју је патријарх српски добио одређивала јурисдикцију према народу, а не према географским областима.¹⁸ Затим, након скидања анатеме од стране Цариградске Патријаршије и помирења двеју Цркава, српски патријарси узимају титулу *Србљем и Поморју* (патријарх Србâ и приморских крајева). Дакле од најранијих временâ, па кроз читаву своју историју, титуле поглаварâ Српске Цркве су у себи имале и елементе националног. Међутим, мора се нагласити да су титуле поглаварâ Српске Цркве, иако често мењане у зависности од друштвено-политичких прилика, увек означавале јурисдикцију. Дакле, титуле према народима, уколико означавају јурисдикцију, нису спорне. Али, осврнимо се на тренутак на уопштену титулу *васељенски*, која је већ до петог века била позната на Западу, где је епископ Рима носио титулу *васељенски архиепископ и патријарх*.¹⁹ На Васељенском Сабору у Халкидону 451. године, епископ цариградски, као епископ

16 Ако сврха титулâ није да рефлектују јурисдикцију, поставља се питање која им је онда уопште сврха?

17 Проф. Миодраг Југовић у свом раду *Титуле и поједини архиепископ и патријарха српских*, објављеном 1934. године у часопису Православног богословског факултета у Београду *Богословље*, каже да се архиепископи наизменично помињу као *архиепископи српских земаља*, или у народу као *српски архиепископи*. Те титуле су за њега имале исто значење.

18 Треба нагласити да, иако Цариград није званично признавао ову титулу, то није било због титуле која је одређивала јурисдикцију према народу, већ због тога што Цариград није признавао новопроглашену Српску Патријаршију. Ако је касније нешто и било спорно у титули, то је највероватније била чињеница да је титула, која је преузета од цара Душана, у себи обухватала не само Србе већ и Грке, што није било прихватљиво за Цариград, а нема назнака да је било спорно то што титула носи име народа.

19 Demetrios J. Constantelos, *The Origins and Authority of the Ecumenical Patriarchate of the Orthodox Church*, прегледано 25.1.2012. године, објављено на: <http://www.goarch.org/ourfaith/ourfaith8148>.

Новог Рима, добио је иста права као и епископ старог Рима. Недуго после Халкидонског Сабора у V веку, патријарх Акакије је први назван *васељенским*. Затим, патријарх Јован Кападокијски, па Мина и, коначно, у VI веку Јован Посник, патријарх цариградски, сви користећи то право које им је дато 28. каноном Сабора у Халкидону, приписују себи титулу *васељенски*, јер су том одлуком Сабора уздигнути на исти ранг са епископом Рима. Овакав потез може се протумачити као жеља Цариграда да парира Риму који је очигледно покушавао да задржи свој неприкосновени углед који је имао до оснивања новог града-седишта цара и Сената, Цариграда. Међутим, немогуће је да постоје два *васељенска* патријарха. Одговор Рима је уследио када је папа римски Григорије Велики (Двојеслов) упутио најоштрије критике Јовану Поснику говорећи да се сваки епископ који себе сматра васељенским уподобљује антихристу. Тако су и један и други, оповргавајући један другог, заправо још на самом почетку оповргли идеју о васељенској јурисдикцији, па је и титула *васељенски* сувишна и непримерена.

Данас римокатолички теолози покушавају да објасне како папа Григорије Велики није порицао васељенску јурисдикцију тиме што је искритиковао епископа Цариграда Јована Посника, већ је он управо овим показао свој васељенски ауторитет. Међутим, тај аргумент је веома тенденциозан, јер се, највероватније намерно, превиђа чињеница да су после Халкидонског Сабора епископ Рима и епископ Цариграда уздигнути на исто достојанство, па самим тим, ако је епископ Рима васељенски, онда је и епископ Цариграда васељенски, и обратно, ако папа римски тврди да епископ Цариграда не може да буде васељенски, онда та титула не може припасти ни папи. У супротном, епископ Рима себе издиже изнад Васељенских Сабора, а то ни један епископ није могао у VI веку, па ни римски, јер је тада Црква још увек сва питања од свехришћанског (свеправославног) значаја решавала искључиво на Васељенским Саборима. Да је један епископ имао право апелација и суверену и потпуну васељенску власт и ван граница своје епархије, онда се најважнија питања од васељенског значаја не би решавала на Васељенским Саборима, већ би била упућивана на решавање или коначно одобрење искључиво и само тим епископима који су поседовали такву власт, али то није био случај. А не смемо previdети и чињеницу да Васељенски Сабори ни једном својом одлуком, нити у једном једином случају, не подразумевају да римски епископ има васељенску власт над читавом Црквом и другим епископима. Ако то није имао римски, као први по части (у љубави), онда то није могао имати ни цариградски епископ, чак и када је уздигнут на исти степен части са Римом. Због тога, тврдња да је титула *васељенски* исправна, било за епи-

скопа Рима или епископа Цариграда, не може бити тачна. Ако томе додамо још и чињеницу да је титула увек указивала на јурисдикцију, онда је титула васељенски крајње проблематична и према православној еклисиологији неприхватљива.

Канон 28. Халкидонског Сабора

Почетком 20. века, велики број православних народа је, под притиском режима и све учесталијих ратова, почео да емигрира из својих матичних земаља у земље развијенијег и економски стабилнијег западног света. Емигрантске земље, као неправославне земље, сматрају се земљама слободним за мисију Цркве. То значи да ни једна аутокефална Црква нема апсолутну јурисдикцију над том територијом и да, с друге стране, све канонске аутокефалне Цркве могу на њој да испуњавају јеванђелску заповест да крштавају „све народе“. Међутим, поред мисионарења и сведочења међу неправославнима, Црква је на тим просторима морала да се стара и о већ активним верницима, који су, углавном, били принуђени да напусте своје матичне земље и црквене заједнице, а који су имали реалну потребу за црквеном заједницом. Народ се најчешће досељавао у групама, па су осниване црквене заједнице и епархије са свештенством и епископима које је слала матична Црква земље из које су ти досељеници дошли и који су били под њеном јурисдикцијом. Те заједнице су називане *дијасџорама* матичних помесних аутокефалних Цркава. Тако су настале паралелне епархије више помесних аутокефалних Православних Цркава, а самим тим и више православних епископа у једном граду, које су у пуном евхаристијском јединству. Ово је, свакако, са пастирске стране оправдано, јер постоји првенствено пастирска потреба да епископ познаје народ који предводи. Међутим, међу каноничарима данас све чешће се поставља питање: да ли је канонски прихватљиво постојање *дијасџоре*, или је она само „нужно зло“ док се не изнађе боље решење?

То питање је било постављено још почетком 20. века када је патријарх Мелетије Метаксакис,²⁰ највероватније због тешког положаја Патријаршије у Турској, покушао да докаже да је појам *дијасџоре* непознат у православној еклисиологији и да читава *дијасџора*, по дефиницији, припада цариградском трону, позивајући се првенствено на 28. канон Четвртог Васељенског Сабора. Међутим, чак и из површног ишчитавања

20 Мелетије Метаксакис се убраја међу најфасцинантније личности двадесетог века православне црквене историје 20. века. Он је био једини човек који је узастопно био на трону три аутокефалне (независне) Православне Цркве: Грчке, Цариграда и Александрије, уз шта је управљао епархијом у још једној – Православној Цркви Кипра.

овог канона, Метаксакисово тумачење пада у воду због мноштва нелогичности и недоследности, од којих издвајамо следеће три:

1) Васељенски Сабори су дали Риму предност над Цариградом, те је бесмислено тумачити да Оци Васељенских Сабора овим каноном одређују да Цариград добија ингеренције над свим варварским народима, поред оних у азијској, тракијској и понтијској провинцији. Да је заиста у питању преузимање свих варварских народа, по логици ствари, та част би свакако била указана „престолу Старога Рима“, коме су „Оци с правом даровали првенство“. Поред тога, поменути канон јасно каже да Нови Рим треба да „ужива првенство једнако Староме царском Риму, да се у црквеним стварима велича као онај, будући други после њега“. Према томе, уколико се из поменутог канона изведе закључак да рукополагање епископа у свим варварским крајевима (данас се ово тумачи у смислу да је овде у питању *дијаспора* – тј. епископи ван канонских територија аутокефалних Цркава) потпада искључиво под јурисдикцију цариградског трона, као што је то тврдио Метаксакис, онда остаје нејасно зашто та јурисдикција није припала Риму, или бар била подељена између Рима и Цариграда на равне части. Према Метаксакисовом тумачењу, Оци овог Сабора могли би бити критиковани за недоследност при својим одлукама.

2) Поменути канон јасно одређује да се ингеренције цариградског трона ограничавају само на митрополите „понијске и азијске и тракијске провинције“, као и на епископе „у варварским крајевима **речених** провинција“. Дакле, канон јасно ограничава јурисдикцију цариградског трона и нема помена о давању неограничено великих ингеренција Цариграду.

3) Коначно, уколико би се 28. канон Халкидонског Сабора тумачио у смислу да сва „дијаспора“ припада цариградском трону, то би онда значило да друге аутокефалне Цркве не могу да имају своје мисије ван својих канонских територија, јер би те мисије, и пре него што се оснују, већ биле под цариградским троном. У том случају неко би могао да доведе у питање и каноничност даљег ширења и мисионарења помесних аутокефалних Цркава, као и њихових територија које су дефинисане после Сабора у Халкидону. Ово би, морамо се сложити, представљало преседан у канонском праву и у историји Православне Цркве.

Према томе можемо закључити да се Метаксакисово тумачење које са елементарним логичким принципима, па стога његово тумачење не може бити, а и није, прихваћено од стране озбиљних научника. Тако данас, сходно 28. канону Халкидонског Сабора, не постоји ни један озбиљан разлог због којег јурисдикциона одговорност према *дијаспо-*

рама не би била додељена помесним аутокефалним Црквама које су мисију и вршиле и под чијом се јурисдикцијом оне већ налазе.

Дијаспора или Црква – америчко питање

Чињеница да слободна мисионарска територија канонски не потпада обавезно под цариградски трон још увек не даје одговор на питање да ли је постојање *дијаспоре* канонски прихватљиво? Прво, погледајмо може ли једна територија, која је толико удаљена од своје матице, да буде под њеном јурисдикцијом? Управо 28. канон Халкидонског Сабора на који се Цариград најчешће позива, говори о томе да канонска територија Цркве не мора стриктно да прати политичке границе, нити мора да чини јединствену географску целину. Поменути канон одређује да Цариград поставља митрополите „пontiјске и азијске и тракијске провинције“. Док би се за азијску и тракијску провинцију могло рећи да чине јединствену географску целину са Цариградом, за pontијску то није могуће, јер је она била удаљена од Цариграда и није се граничила ни са једном од поменутих провинција. Но и поред тога канон је ставља под јурисдикцију Цариграда. Из овога се јасно види да ни у оно време географска удаљеност није представљала препреку када је црквена јурисдикција у питању, па тако удаљеност области од матице није преседан, нити је треба сматрати сметњом. С друге стране, морамо да приметимо да Цариград данас има јурисдикцију над Светом Гором, територијом која, не само да географски није у склопу свеправославно потврђених граница Цариградске Патријаршије, већ се налази на територији друге помесне аутокефалне Цркве – Цркве Јеладе (Атинске Архиепископије). Стриктно гледано, територија која се географски налази под јурисдикцијом свеправославно признате помесне аутокефалне Цркве, не може да буде под јурисдикцијом поглавара друге помесне аутокефалне Цркве.²¹ Дакле, јурисдикција Цариграда

21 Појашњења ради, наглашавамо да у нашем раду правимо стриктну разлику између свеправославно признате канонске територије једне помесне Цркве и слободне мисионарске територије. Дакле, на свеправославно признатој канонској територији једне помесне Цркве, друга помесна Црква нема никакве ингеренције, јер нема потребе да врши мисију на немисионарској (већински православној) територији, што не мора да буде обавезно случај и са територијом слободном за мисију (неправославном, или мањински православном територијом), коју данас зовемо и дијаспором. Појашњења ради, неприхватљиво је то што нпр. данас Румунска Православна Црква покушава да шири своју јурисдикцију на другим свеправославно признатим утврђеним територијама, без пристанка помесне Цркве која има свеправославно потврђену јурисдикцију над том територијом, али она има пуно право, и позвана је, да шири своју мисију на мисионарским територијама, а тако – и само тако – може да шири своју јурисдикцију.

над Светом Гором представља ништа мањи преседан у канонском праву од *дијаспоре*, али он не мора *a priori* да буде одбачен, јер је уз сагласност мајке Цркве и то је основ који му даје легитимитет.

Међутим, посматрајући данашње уређење тзв. канонски слободних територија²², као нпр. Америке, где свака аутокефална Црква има своју *дијаспору*, стиче се утисак да је садашње стање последица својеврсне „еволуције“ у црквеном уређењу, па је самим тим неприхватљиво за православну еклисиологију, јер не одговара оном уређењу које је било заступљено у првим вековима, а то је принцип: *један іраг – један єпископ – једна Црква*, те да су паралелне јерархије само привремено и нужно решење. Али, овај принцип говори у прилог управо *дијаспори* и могућности црквеног уређења који имамо данас. Наиме, *један іраг – један єпископ – једна Црква* значи само то да: један епископ једне помесне аутокефалне Цркве може да буде у једном граду.²³ Свака помесна аутокефална Црква поседује на локалном нивоу сву пуноћу Православне Цркве која је постојала још у апостолско доба. Уколико би се помесним аутокефалним Црквама оспорило право да имају своје епископе на слободним мисионарским територијама, јер свака од њих служи и потребама народа из своје матице, самим тим би им се ускратила слобода мисионарења, што би довело у питање и пуноћу њихове аутокефалије. Према томе, *један іраг – један єпископ – једна Црква* управо подразумева да у једном граду може бити више епископа, под условом да припадају различитим аутокефалним Црквама. Аутокефалне Цркве, као што смо видели, имају право на јурисдикцију ван својих канонских и географских територија тамо где су оне вршиле или још увек врше мисију, што значи у емигрантским земљама где за то постоји реална пастирска потреба. Паралелне јерархије не би требало да буду виђене као „нужно зло“, већ као одговор Цркве на са-

22 Територије на којима су православни верници процентуално мањина и које нису припадале и не припадају ни једној аутокефалној Цркви.

23 Важно је напоменути да свака аутокефална Црква, иако део велике Цркве Христове, према православној еклисиологији, на локалном нивоу поседује сву пуноћу црквене власти као засебна, независна и самоуправна црквена јединица. Друге аутокефалне Цркве се не смеју мешати у њене унутрашње послове, док она својим деловањем не почне директно да угрожава мисију или постојање других православних Цркава. Сходно поменутој еклисиологији, због пуноће црквене власти коју помесне аутокефалне цркве *de facto* поседују, спор двеју аутокефалних Цркава требало би решавати на свеправославном нивоу и саборски, а не апелацијама трећем епископу (патријарху), макар он био и први у диптисима, јер и сам може да буде актер сукоба. Дакле, треба изнаћи механизам да се свеправославни сабори чешће одржавају како би се питања од свеправославног значаја решавала саборски, а никако подржавати црквену еклисиологију која тежи ка прилагодљивом животу и организацији Цркве без свеправославних састајања и саборских решења.

времене изазове расположивим механизмима, али у исто време треба нагласити да Црква не чини ништа што је у супротности са историјским црквеним и канонским поретком, већ напротив, суочавајући се са изазовима данашњице свим својим расположивим механизмима, она заправо остаје доследна Оцима Цркве који нису увек имали каноне као смернице, али се нису поколебали, већ су се у свакој ситуацији одлучно суочавали са новим изазовима, увек имајући слободу у Христу као лајтмотив свога подвижничког стваралаштва. Можемо рећи да је *дијаспора* проблематична у истој оној мери у којој је проблематичан сâм појам слободне мисионарске територије, за коју се непосредно вежује постојање дијаспоре. Али комплексност неког питања не чини га аутоматски канонски необјашњивим и неприхватљивим.

Протојереј Леонид Кишковски, начелник Канцеларије за спољне послове Православне Цркве у Америци, у свом раду *Православље у Америци: Дијаспора или Црква?*,²⁴ каже да је „реалност православља у Америци сложена колико и сама Америка. Многе историје, културе и порекла који сачињавају живот у Америци, исто тако сачињавају и православље у Америци. Православље у Америци је сложено колико и само православље. Свака Патријаршија и Црква Блиског истока, Европе и Африке, представљене су унутар америчког православља. Свака култура и језик широм православног света може се наћи и у Северној Америци.“

Управо ова тврдња о. Кишковског најверодостојније осликава стварност православља у Америци, али и вапај да православље адекватно одговори на нове изазове пред којима се налази. Природно је и разумљиво да православни Американци, као и сви други народи, теже ка својој јединственој народној (националној) аутокефалној Православној Цркви, са којом би и амерички народ могао да се поистовети и која би понела америчка национална обележја, а као богослужбени језик користила енглески језик. Такво схватање је, као што смо већ рекли, пастирски, људски и канонски оправдано; то је идеал којем треба тежити и који би вероватно допринео ширењу православне мисије на том континенту. Али, Америка може добити аутокефалију само на Васељенском Сабору, јер се ради о територији слободној за мисију, дакле, та територија нема мајку Цркву. Једино мајка Црква може да додели аутокефалију и то само оног дела своје јурисдикције који је свеправославно признат као њен. Одлука мајке Цркве да додели само-

24 The Very Rev. Leonid Kishkovsky, *Orthodoxy in America: Diaspora or Church?*, прегледано: октобра 2011. године, објављено на: <http://oca.org/holy-synod/statements/fr-kishkovsky/orthodoxy-in-america-diaspora-or-church>

сталност једном делу своје свеправославно признаше јурисдикције није подложна даљем испитивању, те увек бива потврђена од стране свих осталих помесних Цркава. Тамо, пак, где се јурисдикције преплићу, дакле, на мисионарској територији, немогуће је да било која помесна Црква сама од себе додели аутокефалију, посебно не обавезујућу за све помесне Цркве.

Међутим, стање какво имамо данас у Америци не би требало да буде посматрано као канонска аномалија, већ природно реаговање црквеног устројства на нове изазове, и то, свакако, не мора да буде трајно решење. Идеал је народна Црква и епископи који ће бити блиски народу тога поднебља. Али, Америка као емигрантска земља, суочава се и са изазовом многих народâ и етничких заједницаâ чија разноврсност не може да се занемарује. Црква је осетила ту потребу у Америци и управо зато и постоји више јурисдикцијаâ помесних Цркава, јер једна Црква, која се пројављује кроз многе помесне Цркве, покушава да одговори потребама разних (многих) народâ у емигрантским земљама – слободним мисионарским територијама. За сада, мисионарски слободна територија као што је Америка, представља својеврстан изазов за православље, јер отвара могућност да помесне Цркве оснивају своја седишта у истим местима, као и епархије које се међусобно преплићу у циљу вршења мисије, што може да се окарактерише као привремено стање, али не и као аномалија. Чињеница је да докле год народ у Америци, или некој другој емигрантској земљи, као територијама слободним за мисију Цркве, буде свестан свог порекла и својих корена – право њиховог слободног опредељења народне и етничке припадности неће моћи нико да им ускрати, и природно је да ће на том подручју паралелне јерархије бити најцелисходније решење питања устројства Православне Цркве. Дакле, питање *дијаспоре* може бити решено само, и искључиво, на Васељенском Сабору и једна територија слободна за мисију може да добије аутокефалију само одлуком Васељенског Сабора, јер она практично нема мајку Цркву, а све помесне Цркве су подједнако позване на мисију.

Међутим, иако је дијаспора само мисионарска територија²⁵ под јурисдикцијом оне матице чије свештенство врши ту мисију, важно је нагласити да оно што данас зовемо *дијаспором* поседује сву пуноћу Цркве, и не треба је сматрати инфериорним делом Цркве, јер Хри-

25 Треба нагласити да у свеправославно признату канонску територију аутокефалних Цркава не потпадају јурисдикције које се простиру на слободним мисионарским територијама. Вероватно због тога што још увек нису свеправославно потврђене на неком од свеправославних сабора и то је главни разлог због чега се те јурисдикције називају *дијаспором*.

стос и Свете Тајне које се дају и освећују кроз једну, свету, саборну и апостолску Цркву јесу оне исте које се дају и кроз *дијаспору*. Као што свака аутокефална Црква, али и епархија и парохија, поседују пуноћу читаве Цркве, тако и *дијаспора*, иако само административна јединица унутар помесне аутокефалне Цркве (коју правно дефинишемо као *дијаспору*, али је она у литургијском смислу органски део матице својом везом са канонским поглаваром своје помесне Цркве), поседује пуноћу читаве Цркве. Дакле, америчко питање: дијаспора или Црква? – како се пита Кишковски, може да буде збуњујуће, јер тако формулисано питање подразумева да данашња *дијаспора* није Црква, односно да је нешто мање од Цркве, а самим тим би се довеле у питање и Свете Тајне које се дају у *дијаспори* кроз *дијаспору*.

Можемо рећи да питање канонске територије данас, као и питање *дијаспоре*, јесу само нека од питања на које Црква треба да да коначан одговор који ће бити ауторитативан само уколико се донесе у духу првих седам Васељенских Сабора и потврди на свеправославном саборском нивоу, а с циљем да се остане у духу православног устројства. Али при разматрању овог питања Црква мора да покаже разумевање и за етничку припадност верника, утолико пре што она, као што смо видели, није представљала проблем за раније црквено устројство. За савремене мислиоце је важно да национално опредељење, правилно схваћено, не представља опасност по еклисиологију Православне Цркве; напротив, може бити и предност, јер, истина, прихватајући национална обележја, Црква се поистовећује са народима, и она више није неко страно тело које се намеће изван, већ се суштински повезује са народом, чинећи тако једну хармоничну и органску целину. Али, Васељенска Црква мора да остане и саборна, дакле, да васпостави саборски свеправославни механизам за ефикасније реаговање на многа савремена питања и изазове са којима се сусреће, што је једини начин да се сачува предањски дух и ум древне Цркве, када су многи представљали једно.

Закључак

На питање како схватити (прихватити) елементе народног (националног) и етничког у Цркви? – теолози су склонили, као и на многа друга питања, да одговарају враћањем у прошлост и коришћењем модела из прошлости. Међутим, као што смо рекли, ово питање Црква у својој раној фази није видела као проблем, посебно не у оваквом облику. Јер, од самог почетка, идеал Цркве је био да се сви народи у целини крсте. Уколико би се тај идеал испунио, принцип народних Цркава не би био споран. Сваки народ понаособ, са свим својим посебностима и

одликама, имао би своју помесну аутокефалну Цркву и сви би чинили јединствену Васељенску Православну Цркву. Међутим, стварност каже да до испуњења тог идеала није лако доћи.

Прошло је два миленијума од оснивања Цркве, и она, као живи организам, који се суочава са савременим изазовима, не би требало и не може да се враћа два миленијума уназад, јер питања која су данас пред нама не треба поистовећивати са оним питањима која су окупирала Цркву првог времена. Свакако, темељно изучавање прошлости даје нам могућност да нова питања решавамо у истом оном духу у којем је и рана Црква решавала изазове тога времена, али не можемо калемити модел древне Цркве у данашње време по систему *copy – paste*, што поједини теолози, по некој увреженој инерцији враћања у древна времена, данас предлажу.

Према томе питамо се, када и због чега су се изгубиле креативност, ширина и слобода Цркве првих векова, и констатујемо да право питање није да ли је Црква спојива са етнијом и нацијом, и да ли треба сузбијати националну самосвест у Цркви зарад „мира у кући“, јер очигледно да до скоро „мир у кући“ није био споран, већ је право питање зашто су уопште етнија и нација, у последњих неколико деценија, одједном постале проблем у Цркви? Међутим, то питање, чини се, пре свих треба упутити стручњацима социологије, или психологије који би стручно изанализирали разлоге за тако нагле промене у међунационалним односима појединих народа – данас, када је слобода изражавања загарантована широм цивилизованог света.

На крају, можемо закључити да, ако нација и етнија у Цркви ни на који начин нису у супротности са Светим Писмом, канонским предањем и досадашњим искуством Цркве – штавише, све указује на то да су народни и етнички елементи увек били саставни део живота Цркве, па су самим тим налазили своје место и у званичним титулама – онда данас, када се свет залаже за поштовање разлика и међуверску и међунационалну толеранцију, и када су народи природно подељени на националне и етничке групе и државе, било би неприродно да се Црква, упркос свему наведеном, залаже за порицање свега тога. Ако их већ не пориче, онда у њима не треба да види ни претњу за јединство и да их под тим изговором потискује. Поред тога, Црква треба да задржи своје суверено, од давнина успостављено и осведочено, канонско право на унутрашњу самоуправу и јурисдикционе поделе, јер Црква не може да се дели и цепа истим темпом и на исти начин као и цивилне територије. Дакле, државе-нације не треба поистовећивати са народним (националним) Црквама, и држава-нација није, и не може бити, за Цркву једини, па ни обавезујући, услов за добијање црквене аутокефалије.

Коначно, не би требало да буде спорно што назив једне помесне Цркве, или титула њеног поглавара, носи име оног народа (нације) на чијој се територији налази седиште поглавара, јер је управо њен поглавар представник читаве помесне Цркве и он је симбол њеног јединства, а то значи да је он и симбол јурисдикције читаве помесне Цркве. Без обзира на колико се народâ, или нација-држава, јурисдикција поглавара једне помесне Цркве простире, његово седиште је на територији само једне нације-државе, чије симболе баш због тога он може и да понесе.

Библиографија:

Ράλλης, Γ. Α., Ποτλής, Μ., *Σύνταγμα των Θείων και Ιερών Κανόνων των τε Αγίων και Πανευφώνων Αποστόλων και των Ιερών Οικουμενικών και Τοπικών Συνόδων, και των κατά μέρος Αγίων Πατέρων*, Τόμος Δεύτερος, Αθήνησιν 1852.

Ράλλης, Γ. Α., Ποτλής, Μ., *Σύνταγμα των Θείων και Ιερών Κανόνων των τε Αγίων και Πανευφώνων Αποστόλων και των Ιερών Οικουμενικών και Τοπικών Συνόδων, και των κατά μέρος Αγίων Πατέρων*, Τόμος Τρίτος, Αθήνησιν 1853.

Атанасије Јевтић, *Свешћени Канони Цркве*, Београд 2005.

Guilielmo Beveregio, *Codex Canonum Ecclesiae Primitivae*, Londini 1678.

Peter L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils*, Crestwood, New York 1996.

Сергије Викторович Тројицки, *Изабране списије из црквеног права*, Београд 2008.

Henry Chadwick, *The Early Church*, London 1993.

Nicolas Afanasiev, *The Church's Canons: Changeable or Unchangeable?*, у: Michael Plekon, *Tradition Alive*, Lanham 2003.

Радомир В. Поповић, *Извори за црквену историју*, Београд 2006.

Власије Фидас, *Канонско право – богословска перспектива*, Београд 2001.

Миодраг Југовић, „Титуле и потписи архиепископа и патријараха српских“, у: *Богословље – оглед Православног Богословског Факултета у Београду*, Београд 1934.

Благота Гардашевић, „Каноничност стицања аутокефалности Српске цркве 1219. године“, у: *Избор црквено-правних радова*, Београд 2002.

Примљено: 6.3.2012.
Исправљено: 24.3.2012.
Одобрено: 6.4.2012.

JUSTIFICATION OF EMPHASIZING NATIONAL IDENTITY AND ETHNICITY IN THE ORTHODOX CHURCH

Vladimir Vranić

Archbishopric of Belgrade and Karlovac

Abstract: *Nation and Ethnos (Ethnicity), as we perceive them today, became two sociological phenomena since the second half of the XVIII century, particularly after the French Revolution. Nevertheless, in Church circles and even more out of them, one can hear the criticisms on the Church's expense who in present days „fell under the influence“ of these two phenomena and is in „imminent danger“ to fully embrace them. However, the problem is that these criticisms are based on tradition and history of the Church, referring to the time long before the emergence of today's ideas of nation and ethnicity. But the topics which are new for the Church, must not automatically be labeled as noncanonical. This paper is an attempt to point out the fact that the Church, since its earliest times, was not opposed to the nation and ethnos as such, but simply, they were never subject for a discussion within the Church, nor has the Church seen the two phenomena as a potential problem. On the other hand, these two sociological phenomena, as we perceive them today, inevitably open up new questions for both the Church and Church organization, consequently this paper involves several relatively new canonical subjects which are in an immediate connection with the contemporary notions of nation and ethnos.*

Key words: *nation, ethnos, Church, Diaspora, bishop, title, jurisdiction*

ИКОНА КАО СРЕДСТВО ВИЗУЕЛНЕ КОМУНИКАЦИЈЕ

Жељко Р. Ђурић*
 Академија СПЦ за
 уметности и конзервацију,
 Београд

Апстракт: Рад се бави симболима који су саставни део иконе, где вера у преобразено тело има одлучујући фактор. Тело се на тај начин показује као знак више реалности. Пажња је усмерена на феномен светлости у византијском сликарству и његовим законима. Назначено је да су сви објекти јасни и целовити због близине Божије на коју рачуна икона. Због те вере јасније бива одсуство сенки и мрака, као и трећа. Икона се у том контексту тумачи као литургијски израз вере хришћана у последње као најбоље. Због тога икона нема илузије треће димензије. Трећа димензија је парадигма света који познаје и добро и зло и који се олега у злу. На икони су ликови и предмети ширењани аксиолошки према вредновању које им дарује нестворени Бог. Перспективна линија је окренута посматрачу и тражи од њега дијалог, позива га у свој свет мира и спокоја.

Кључне речи: светлост, Царство Божије, икона, перспектива, Литургија

Увод

Визуелна комуникација је саставни део визуелне културе са којом се може поистоветити управо стога што човек првенствено визуелно запажа свет око себе (кроз чуло вида) и подједнако га себи визуелно тумачи (менталне слике). На исти начин функционише и визуелна култура јер човек, најпре у духу, визуелно призива и обликује ствари, а потом их материјализује у стварности. Дакле, визуелна култура представља област изучавања унутар студија културе која се заснива на аспектима културе, којој је иманентна слика. „Под ширим појмом

* zeljkodjuric@medianis.net

визуелне културе подразумева се развојност поимања визуелних значења, уопштавање и живљење појединачне и колективне свести у опаженом.¹ **Већ чињеница да се уметничко дело анализира као символ нечега говори сама по себи, па се претпоставља да се то дело на нешто и односи.** У том „односу“ је и имплицитно значење које ће као такво бити у моменту кад се саопштава гледаоцу. Заиста, не изгледа могуће допустити уметност чији циљ не би био да успостави неку врсту интерсубјективне комуникације. Уметност која ће остати у ембрионалном стању неизражености и бити уметност само за онога који ју је зачео никада неће постићи пуну аутентичност.²

Када се посматра једна икона која је често портрет конкретног светитеља, увиђа се да је византијски иконописац посебну пажњу обратио на црте лика којег је насликао. Иза лика се скрива богата симболика. На икони ништа није случајно: у својој основи она чува традицију која је постајала све богатија током историјског искуства. Као и код преписивања Светог Писма, када новије генерације, сходно развоју језика, унесу нешто ново, извесне језичке промене, не дирајући у основни садржај, тако је и код иконе.³ Током историјског трајања хришћанске Цркве, а посебно у византијском периоду, дошло је до усложњавања и развијања саме визуелне поруке иконе. „Нешто неухватљиво, нешто људски уопштено што свако ко сагледа, осећа и као своје. Овде се појављује нешто што тангира свакога, што свакоме показује сопствену душу.“⁴ У наставку ће се обратити пажња на богато семиотичко наслеђе које од линија, боја, схватања светлости и другог указује на боље и јасније сагледавање феномена иконе.

1. Симболика преображеног тела

Цивилизација слике почела је од тренутка када је човек своја запажања обележио у материјалном свету. На тај начин, први пут је остварена и потврђена веза између онога што доживљава, његовог унутрашњег, духовног света и онога што га окружује. Тако је најстарији облик моста између два света успостављен кроз фигуру и слику, и наравно, најпре кроз магијске, а потом кроз религијске видове веровања. У овом смислу, хришћанска религија је оставила највероватније најдалекосежније и најснажније видове исповедања вере управо кроз визуелну културу, а у Србији, под утицајем византијске културе и православне вере, свакако

1 Богдановић, К. (1986): *Увод у визуелну културу*, 5.

2 Dorfles, G. (1963): *Oscilacije ukusa i moderne umetnosti*, 107.

3 Uspenski, B. A. (1979), *Semiotika ikone*, 251.

4 Хартман, Н. (1979): *Естетика*, 199.

кроз фреску и икону. Успостављен образац приказивања Христа, Богородице, светитеља и мученика, првенствено је имао за циљ да прикаже стварност вишег света и да подстакне верника да *види* више од виђеног.

Читава фигура византијске фреске или иконе нуди **богато симболично значење**. На пример, очи се сликају крупне да би изазвале одређен ефекат, јер су виделе славу Божију. Слично су и уши понекад велике, да би показале како су чуле заповести Божије. Нос је често дуг и узан, јер мирише други мирис, мирис који није од овога света. Уста се сликају ситна, често прекривена брковима, како би показала да је свети ограничио храну на преко потребно. (Насупрот томе, познато је да су крупна уста символ чулности.) Чело је широко и високо са благом избочином која наглашава превасходство ума над чулима. Руке и ноге су издужене, другачије од природне реалности. Прсти су обично дужи на рукама. Понекад крупне руке указују на велики значај Еванђеља које оне држе. „Очи се поистовећују са моћним усмереним зрацима погледа, који често контролишу просторну оријентацију читаве фигуре.“⁵ Целокупно тело је лагано, као да не трпи силе земљине теже. То је свакако вера у преображено *тело које човек добија након васкрсења: оно неће бити грубо али ће бити грубачије*. „Вешт уметник не представља само тело него и душу. У тежњи за максималним разоткривањем душе, лице добија крајње својствену обраду. Очи које су проицљиво уперене у посматрача, издвајају се својим преувеличаним размерама. Танке и готово бестелесне усне лишене су чулности, док се нос слика у виду неприметне вертикалне или лако повијене линије. Чело постаје наглашено високо, тако да својом величином често потискује остале делове лица.“ У таквој интерпретацији, каже Лазарев, „и целокупна фигура постаје онај чулни облик чијим се посредством човек може узнети Богу“.⁶

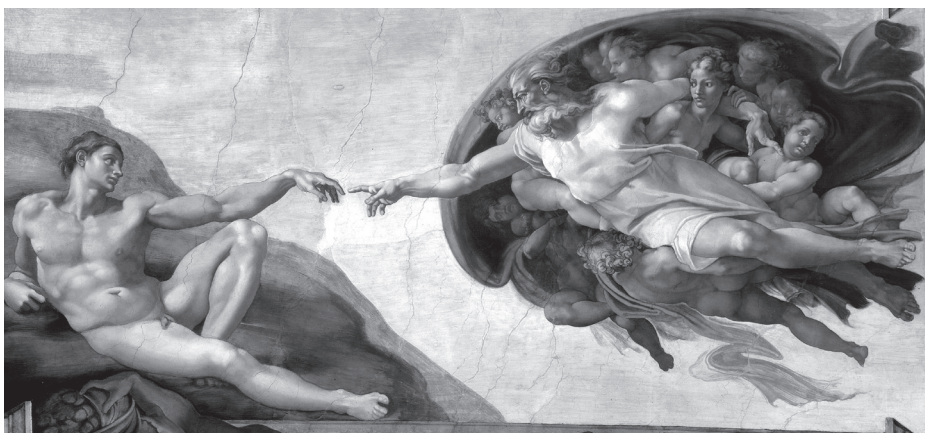
У сликарству уопште, лице и шаке су предодређене да додају јаке композиционе центре визуелној структури људског тела. Оно што удови чине за тело, лице чини за главу, а прсти чине за шаку.⁷ Снага двеју шака које се сусрећу снажан су печат западне уметности. Реч

5 Арнхајм, Р. (1998): *Моћ центира*, 186.

6 Лазарев, В. Н. (2004): *Историја византијског сликарства*, стр. 19. „Византијска икона је имала задатак да пружи предокус небеског блаженства. Њена фронтална конструкција и обрнута перспектива доприносиле су томе да се пажња верујућег привуче ка једној тачки, у којој је, као у фокусу, била усредсређена њена идејна суштина. Та тачка су обично биле очи светитеља, које су проицљиво мотриле на човека погруженог у молитви.“ *Истио*, 19. Поглед светитељев на икони је усмерен на битно и трајно, а то је видљиво у дводимензионалности, симетрији и строгости византијске естетике. Више о томе: Maguire, Н. (1996): *The Icons of Their Bodies*, Princeton, 11.

7 Арнхајм, Р. (1998), *Моћ центира*, 186.

је о Микеланђеловом *Стварању човека* из 1508. године (сл. 1). „Две шаке, срећући се у равнотежном центру слике, те стога испуњене одлучном композиционом тежином, одигравају суштину призора. Адамова шака је још млтава, једва способна да се подигне у знак одговора све ближем даваоцу живота, док се Творчева шака активно пружа ка свом циљу.“⁸



Слика 1: *Стварање човека*, фреска, Микеланђело (1508); Сикстинска капела, Ватикан⁹

Када византијски уметник изображава светитеља, али и друге личности или предмете, није му дозвољено да својим ликовним облицима поништи захтевану **сличност са узором онога кога слика, тј. са његовим прототипом (прволиком)**. Његова ликовна решења и сликарски стил могу да се мењају (у стварности деградирају и повезују изображено са посматрачем), али не могу бити таква да доведу до нарушавања захтеване сличности. Ово уистину објашњава због чега Византинци нису имали мноштво иконографских типова, тј. облика, за једно исто лице (личност). За њихово ликовно поимање нешто такво значило би поништавање сопства иконе, јер би повредило јединственост облика, а на тај начин и сопство ипостаси изображеног.¹⁰

У византијском живопису, сасвим је јасно да се не може радити о случајности композицијског распореда.¹¹ **Појам *шела* у визан-**

⁸ Истио, 190.

⁹ http://en.wikipedia.org/wiki/The_Creation_of_Adam, посећено 12. децембра 2011.

¹⁰ Више о томе у: Кордис, Ј. (2009): *Уришму*, 62.

¹¹ Оцокољић, Ј. (2004): *Икона: писање, чишање и созерцање са теологијом иконе*, 42–43.

шијском сликарству уско је повезан са идејом преображене шела у Царству Божијем. Због тога се тело одева у различите боје одеће. Од давнина је бела боја била символ чистоте. У раном хришћанству је носе пророци, апостоли, мученици, да би касније постала специфична ознака клирика који се сликају.¹² Свети мученици држе крст у рукама, што значи да су страдали мученичком смрћу за Христа, а када свети-тељ држи свитак у рукама то значи да се ради о преподобним подвижницима, било да су они у епископском чину, било да су црквени писци и теолози. Јерарси у олтарској апсиди са свицима у рукама држе литургијске текстове. Оци литургичари су често и творци Литургије, на пример, Свети Василије и Јован Златоусти. Ангели се изображавају слично људима у свештеничкој одежди, у ђаконским стихарима, што значи да су они у непрестаном служењу Господу. Они су се у Библији увек јављали у људском облику. Херувими се сликају као огњени точкови, међусобно испреплетени, са мноштвом очију и четири крила, према Језекиљевом виђењу (Језек. 1, 15). Серафими су са шест крила (и рукама и ногама, али не увек). Између крила вири младићко лице. У рукама држе свитак са натписом *Свѣш, Свѣш, Свѣш Госѣод Саваѣш*, што указује на Свету Литургију и служење. Обично ангели имају таласасту косу везану машном или врпцом, што указује на њихову чистоту ума и бестелесност. Коса је везана пошто су се ограничили на једно: служење божанској светињи.

У појледу телесној у иконографији, како је примећуо Арнхајм, визуелна уметност Византије је занемарила лепоћу. Ово ипак није сасвим тачно. Тачно је то да је лепота тела виђена у кључу визуелног симбола духа. Уклањањем волумена и дубине, поједностављењем боје, става тела, покрета и израза, византијска уметност је успела да дематеријализује човека и свет. „Уклањањем свега случајног и пролазног, елементарни став тела и покрет наглашавали су оно што трајно вреди.“¹³ Не треба се сложити са Арнхајмом да је Византија то чинила из убеђења о материјалном телу као посуди греха и патње. Тачније би било рећи да је материјално тело схватано као **оуховљено**, прожето божанским сјајем и енергијама. Могло би се рећи да је телесност у византијској естетици била у јединству са духом, у смислу да је љубав ка Богу схватана динамички. „Љубав подразумева бестрашће у једном аретолошком максимуму преображеног божанског ероса. Бестрашће (απάθεια) се посматра у окви-

12 Митровић, Т. (2010): „Тело као знак“, *Живопис* 4, 135.

13 Arnheim, R. (1998): *Umetnost i vizuelno opažanje (Psihologija stvaralačkog gledanja)*, 127.

ру чистоте тела, када долази до сабраности свих психофизичких енергија у једној концентрисаној духовној сили човековој, спремног на задобијање божанског ероса, круне свих врлина. Сетимо се само Св. Симеона Новог Богослова који је говорио да се и тело сједињује са Богом. *Тело се сједињује с Творцем преко њега својих чула.*¹⁴ „Хришћанска аскеза је пут ка духовном преображају. А преображену личност нам показује икона. Сходно томе, православна икона се јавља као учитељица аскетског живота и догмата вере. Иконописци свесно сликају руке и ноге мршавим, не копирајући реални живот. У појединим случајевима, као што су иконе и фреске Дионисијеве, мењају се пропорције људског тела. Ови примери указују на духовне димензије и измене, које трпи човечије тело благодарећи аскетском подвигу светог, и његовог преображењског вођства од стране Духа Светога.“¹⁵

Дакле, може се рећи да, **сходно православној аскетској литератури, Византинци поштују тело као знак више реалности.** Тело као божански сасуд назначено је за више циљеве од просто биолошких. Отуда је и могуће тумачити иконографију као једну врсту аскетске визуелне културе тела, јер, у крајњем случају, читава иконографија и приказује људско тело – фигуру, и сигурно да се водило рачуна о томе да човек на икони буде приказан у једном онтолошко-аскетском маниру. У том погледу тело не губи своју намену да буде тело, но оно је увек преображено, оно које се не само историјски поседује, него и оно које је достојно Царства небеског, оно у које ће се човек тек обући. На икони се, дакле, не налази човек који се бори са страстима, него онај који је победио страсти, не човек који ишчекује Царство небеско, већ онај који је то Царство задобио. „Често фигуре у византијском живопису не стоје на земљи, чиме стварају и појачавају илузију нематеријалности.“¹⁶ Сви ликови у византијском живопису су приказани фронтално или полуокренути посматрачу. Фронтални положај чини да поглед утоне у очи посматрача и непосредно успостави одређену везу општења и заједнице. Демони и грешници се приказују из профила, што указује на њихову узнемиреност због немогућности да посматрају онострано. Они сведоче о прекиду заједнице са извором заједнице и љубави. Постоје ипак неки изузеци од правила. Тако је апостол Тома сликан у профилу, чиме хоће да се

14 Погл. Лазих, М. (2007): *Теолија лејоше*, 102–112.

15 Алфеев, И., «Богословие иконы в Православной Церкви. Лекция митрополита Волоколамского Илариона в Свято-Владимирской духовной семинарии», <http://www.patriarchia.ru/db/text/1403321.html> (посећено 9. фебруара 2011).

16 Бычков, В. В. (2009): *Феномен иконы*, 98.

покаже његово неверје, или свети Герасим Јорданског када вади трн из лавље шапе. То је изузетак који хоће да нагласи важност тренутка у коме се светитељ нашао.

Символика ореола указује на блистање славе у којој се свети налази. Ореол изображава неисцрпну струју божанске светлости, окружује главу, средиште бића (духа, ума). Ореол се слика у различитим бојама. У Христов ореол се уцртава крст, између чијих кракова стоји натпис *Онај који јесће* – познате речи изговорене још у Старом Завету Мојсију на брду Хориву – указујући на Христа који је Алфа и Омега (ΑΩ), почетак и крај битија и судбине света.

2. Колористика византијске иконе

Атмосфера која омогућује живот окружује нас као заштитни омотач, а уједно је и носилац боја. **Боја је символ живоћа, и ујаво због шесне везе између боје и живоћа разумљиво је што боје ушичу на жива бића.**¹⁷ Међутим, **визуелна чулност**, тј. својство ока као рецептивног органа не ограничава се искључиво на физиолошки аспект, већ представља феномен који се одвија кроз обједињеност чулних и менталних процеса доводећи до измењене визуелне опажајности. Тако је настао сложен сплет тумачења и примене боја, као и њиховог специфичног символизма. Ипак, за разлику од савременог тумачења боја, како у уметности тако и у визуелним медијама, хришћански символизам се знатно разликује.

Боје на иконама често изгледају натприродно, али и оне имају својство да покажу живот који наликује на Царство Божије које ишчекују хришћани, а у које је одређени светитељ већ ступио, наравно са Христом. Због тога се могу наћи црвени коњи, љубичасто и плаво стење, уопште боје које не срећемо у природи. Ово су, можда и не знајући за живопис православног предања, радили и импресионисти. „Они су употребљавали одразе да би зеленило ливаде нанели на тело краве или небеско плаветнило на камен катедрале. Следствено томе, модерни уметник постао је слободан не само да неки црвени предмет учини плавим, него и да замени јединство једне локалне боје било којом комбинацијом различитих боја.“¹⁸ Бело је символ чистоте и светости, а плава, која симболише свежину и прозрачност, небо и воду, рајски живот, јасна је и свежа. Плаветнило је психолошки атмосферична боја која остварује, или боље речено, обликује атмосферу. Плава боја је

¹⁷ Трстењак, А. (1987): *Човек и боје*, 208.

¹⁸ Arnhaјm, R. (1998): *Уметност и визуелно опажање*, 118.

лагана и води у мир.¹⁹ Зелено нуди наду и спокој. Као боја природе, зелена означава весеље и мир. Жута боја показује божанску славу и величину, и најсветлија је од свих основних боја. Жуто је подстрек душевног мира. Психолошки, жута је најрадоснија боја, и ако залазимо у њену симболику, чак је и философска и идеалистичка.²⁰ У црквеној симболици указује на духовно ванчулно Царство небеско. Црвена показује пламеност и жестину, она је боја ватре и крви, израз живота и снаге. Црвено симболизује најразличитије идејне нијансе у профаном и црквеном животу.²¹ Црна боја означава физичку таму, а психолошки указује на жалост, потиштеност. Њена објективна асоцијација је ноћ.²² **У православној иконографији црна боја скоро да и нема своје место, с обзиром на то да је рај основна симболика иконографије,** што значи да у рају нема таме и мрака.

Посебну пажњу привлачи **симболика боја на иконама Христа и Богородице**. Плава у нашем иконопису још изражава и боју људске природе, док црвена показује божанску природу. Боја доње хаљине пресвете Богородице је плава стога што је она човек у безакоњу зачет и у греху рођен. Њена горња хаљина је црвена, из разлога што је, уз Божији благослов и свој труд, извршила задатак да се Бог преко ње очовечи. Христос је обучен у хаљине обратних боја. Његова доња хаљина је црвена, јер је Он пре свега Бог. Христова горња хаљина је плава, јер је Он Бог који се оваплотио и постао савршени човек. Кад се налази у наручју Богородице као мали Бог, његове хаљине су изаткане од злата. Боје Христових хаљина могу бити златоткане, а могу бити и беле, као снег. Беле су на Тавору и по васкрсењу.

Лепота средњовековних цркава у погледу иконографије тешко може бити достигнута данас и то пре свега у домену колористике. То значи да би савремени цртеж и уопште ликовни приказ и могао да достигне средњовековни ниво, но боје које одликују византијски живопис данас немају ту снагу и сјај.

Треба истаћи да се **најчистије на иконама** јављају у својству неопходне компоненте иконописне слике. Према схватањима, у сакралној естетици натписи не изражавају пралик у нимало мањој, ако не и у већој мери од слике. Икона је уопште немогућа без идентификационог натписа – као што је немогућа и без слике; поштовање се у истој мери односи на лик и на име.²³

19 Трстењак, А. (1987), *Човек и боје*, 227.

20 *Истио*, 226.

21 *Истио*, 226.

22 *Истио*, 228.

23 Uspenski, B. A. (1979): *Semiotika ikone*, 291–292.

3. Онтологија светлости

Прве слике које је човек видео биле су прожете маштовитошћу у огледалу воде, у сенци сопственог тела, у сенци која га прати, у светлости која продире кроз шуму, у сумраку и, најзад, у сновима. Тако однос сенки и светлости добија временом свој нарочити карактер и симболизам у животу човека, у религији и у уметности. **Светлост у слици** има свој сопствени извор који се не поклапа са извором реалне светлости. Он на слици не мора бити видљив, а ипак се недвосмислено одаје игром светлости и сенки на предметима у слици. Такође, он не мора бити сличан реалном светлосном извору који осветљава слику.²⁴ *Идентификујући православне иконографије чини светлост која свој извор налази у феномену светлости.* Да би се уочила разлика између византијске уметности и осталих сликарских традиција, потребно је завирити и у богато богословско значење хришћанске вере и доживљаја времена и простора у православном предању. Наиме, за хришћане је светост, која извире из божанске светлости, била императив. У раном периоду хришћанске историје многи су хрлили у смрт и мучења да би заслужили венац светости у Царству небеском. У Православној Цркви, сваки човек је позван да буде свет, што и јесте литургијски позив Христов: „Будите свети као што је Отац мој“. Па ипак, Црква се смирава пред великом тајном светости када пева: „Једини је свет наш Господ Исус Христос, због славе Бога Оца, због Очеве светости и светлости у којој пребива Његов Син.“ У том случају, Црква живи ову светост Свете Тројице у благодати. „Видесмо светлост истиниту, када примисмо дарове Духа, када се причестисмо.“

Једино објашњење за **осветљавање** светитеља светлошћу лежи у томе да је светост та која чини да свети на икони пројављује **божанску светлост**. То значи да светост утиче на светлост у византијском живопису, али може се рећи и обрнуто – светлост (она божанска) утиче, и од пропадљивог бића чини светитеља, човека који живи, ходи и мисли христолошки, прочишћен светошћу и светлошћу Царства Божијег. Одређеније, то значи да православна икона изражава будуће постојање изображенога, онога чије је тело постало духовно, након обogaћења нетварном, обоготворујућом енергијом Божијом. Оном енергијом која припада Светој Тројици, а која је у искуству Цркве именована као **нестворена божанска светлост**. То је она светлост коју су ученици угледали, или тачније, доживели на Тавору. Светлост ту покушава да изрази православни иконопис, не само вен-

24 Хартман, Н. (1979): *Естетика*, 118.

цем око главе, него и особитим светлом. То је светлост која осветљава икону изнутра и која је слободна од физичких ограничења. На овај начин иконописци смањују до крајњих граница сенчења, која би била у служби природног приказивања, и наглашавају једну димензију која долази из будућности.

Светлост коју су хришћани доживљавали у кришењу и Евхаристији надахњивала је уметнике да почну да уклањају сенке. Византијска икона не приказује психолошка стања људске личности, што се најбоље види, нпр. у сцени клања деце, где се у прободеном детету не види очај – напротив, дете је спокојно и у светлости. Заштићено је божанском светлошћу и због тога се не стиче утисак да трпи муке приликом одузимања живота од стране целата. Једино се на икони не осветљавају демонска бића – она су истовремено и мала, ниска, као што је и зло ништавно пред Богом. Светлост византијске иконе је одговорна за један надреализам који постоји на икони, настао много векова пре него што се појавио западни надреализам. Одговорна је зато што даје једну натприродну атмосферу икони. Тиме што одсуствују сенке, даје се једна легалност, тело губи тежину и елементе пропадљивости. Чак су и сенке у боји, а то није открио западни импресионизам него православна икона. Западно сликарство је наглашавало, а то чини и данас, један васпитни карактер. Оно на икони не види благодатно присуство божанских, нестворених енергија, већ религиозну слику једног моралног човека и друштва, хришћанског друштва.

Запад није усвојио теолошке импликације које носи источна традиција. Због тога је и сликарска техника била у зависности од тварних, физичких закона. На слици, која припада западној хришћанској уметности, постоји тзв. **једнострано осветљење**, које за резултат има сенке, што изражава тварну светлост овога пропадљивог света. Стога се може констатовати да се у сликарству два подељена хришћанска света најбоље огледа разлика у менталитету вере. Наиме, Запад никада није могао да прихвати учење православних о нествореним божанским енергијама у животу Цркве, и сходно томе и у сликарству. Исток са своје стране није могао да се помири са ставом да икона представља само једну моралну и естетску визију света. „Католичка црква је у периоду ренесансе сугерисала на приказе који би требало да буду јасни, живописни и лако доступни простом свету. На овај начин, ренесансни сликари покушавају да испричају неку библијску причу, тако да буде јасна свим посматрачима.“²⁵

²⁵ Aleksander, V. D. (2007): *Sociologija umetnosti. Istraživanja lepih i popularnih formi*, 422.

За римокатолички свет важи начело да више пажње посвећују историјском хришћанству, па стога и у њиховој религиозној уметности постоји јако наглашен акценат на тачно третираном библијско-историјском догађају. Дакле, за западни менталитет вере важно је било да се то тачно догодило у прошлости. За Византинца је историчност у другом плану. Једна ренесансна слика, као и уметничка фотографија, хоће да игром сенки и светлости покаже лепе нијансе, једну величанствену симфонију боја. У том смислу посматрач не види све објекте јасно, јер нису сви објекти подједнако осветљени. Тама у том случају задобија магичну моћ. У питању је магија сенке, која по природи ствари припада физичком свету. Бића не само што немају трајан идентитет, него немају ни стабилну подлогу, нису онтолошка – пре су естетска. Светлост није конститутивни елемент, него један додатак бићу. У византијском сликарству осветљавају се објекти и сваки детаљ објекта. Светлост пада централно на сваки детаљ, док се сенке налазе на периферији. У том погледу, бића имају јасан и трајан идентитет. Западни уметник жели да одушеви, тражи моменте у природи који производе **посебне ефекте**. Добра фотографија тражи рефлексију боја у одређеним метеоролошким променама, она просто не може без сенке, без сенке она не постоји. Па ипак, то је само једно посматрање тварног света очима естетског егзибиционизма. Он може бити леп, али неће изражавати вечно, него само тренутно (искрено речено, и трагично), које се секунд касније претвара у нешто сасвим друго. Међутим, у византијском сликарству светлост је одговорна за једну промену простора и времена, која човека са Богом доводи у нераскидиву блискост, тако да су и кровови кућа и предмети, као и бића која су по логици ствари удаљена и које би требало сенчити и нејасно насликати, у ствари јасни и у првом плану. *Светлост је давала храброст иконойисцима да створе један посебан стил који ће моћи да покаже да је свети постојао трајанин другој свети, свети нама блиској, јер је она у вези са доживљајем евхаристијске светлости стасења у Христу – сви су у рају.* Икона не приказује морално савршене људе, већ потенцијалне светитеље који су стекли способност да заволе Христа. Због тога су они увек млади и увек лепи. Иако су у историјском смислу давно нестали и пропали, они су на икони присутни благодарећи светлости у коју су ступили. Тако је **светлост у нераскидивој вези са светошћу Цркве**. Светлост никад није додатак насликаним бићима него претпоставка њиховог новог рађања, њиховог доласка у биће. Склирис у својој теорији иконе говори о значају светлости у иконографији у скоро сваком свом тексту и есеју. То значи, према његовом мишљењу, да је светлост у иконографији основни,

не само естетски и канонски елемент, него и елемент који нам говори о покушају иконописца, сходно предању Цркве, да ликовним путем изрази вечну божанску светлост Царства Божијег.

Може се рећи, у духу логике Светог Писма, да светлост није додаток бићу, него **само** биће, сама суштина православног постојања, па самим тим и постојања иконе, као оне која посебним путем објашњава вечне истине и поруке Еванђеља о спасењу у Христу и новом животу у Његовом Царству и Царству Оца Његова. У тексту *Естетска и онтолошка светлост у сликарству*,²⁶ Склирис поставља питање: *зашто толико истицајући светлост у византијском сликарству, кад целокупно ликовно стваралаштво и његове вредности произлазе из светлости, сенке и оптичких феномена?* Управо у питању какву и коју светлост производи сликар, шта хоће том светлошћу да покаже византијска или нека друга сликарска техника, лежи и одговор на ово питање о феномену светлости. Склирис помиње (у поменутом тексту) светлост Рембрантових слика, да би показао (на очигледном примеру) разлике и удаљености од византијске иконе. Гледајући Рембрантове слике, стиче се утисак да се ствара простор где се изводе позоришне представе. Слика је режирао светло тако да оно пада на главне актере (глумце). Тако светлост даје ефекте полутонова и мање осветљених делова слике у односу на највише осветљење, које је и најважније. Уз то, Склирис се диви величанствености овог мајстора светла: „Имамо величанствену симфонију боја светлости, коју бисмо могли да упоредимо са музичком симфонијом тонова.“²⁷ Последице ове игре светлости су следеће: *посматрач не види јасно све долађаје на слици. Објекти се деле на осветљеније и тамније, јасније и релативно нејасне.* Незадовољство Стаматиса Склириса се огледа у чињеници да лепота слике овде бива проузрокована безличним и нужно важећим законима оптике и физиологије гледања, што у наставку значи да Рембрантова онтологија не пружа **трајну идентификацију бића**, пошто је потчињена натуралним законима, и више је психолошког типа, па је зависна од магије сенке коју светлост ствара. Треба рећи да је Рембрант овде узет готово случајно. Склирис уопштено критикује сликарство које користи поменуте ефекте, да би показао суштинске разлике које постоје у византијској иконографији. Ни Флоренски није према Рембранту гајио симпатије, чим је рекао да у се „у Рембранту нарочито истиче отров ренесансног обожавања самог света“.²⁸ За разлику од Рембранта, где светлост није онтолошка,

26 Склирис, С. (2005): „Естетска и онтолошка светлост у сликарству. Рембрант и византијска икона“, *У огледалу и зајонетски*, 25–45.

27 Склирис, С. (2005): „Естетска и онтолошка светлост“, 27.

28 Флоренски, П. (1990): *Иконостас*, 122.

пошто не дефинише бића јасно и не обезбеђује им чврст простор, егзистенцију, као и то да се она (светлост) додаје бићу, на византијској икони је сасвим другачије.

У византијском сликарству осветљавају се објекти и сваки детаљ објекта. *Светлост пада централно на сваки детаљ, док се сенка – контура налази на периферији*. Не постоји случај да осветљење пада с једне стране, а сенка са друге. Бића имају јасан, и самим тим **трајан идентитет**. То је и циљ иконе, што Рембрант можда и није хтео да нагласи. Рембрант је, слободно речено, религиозни сликар, што Византији није било довољно. Постоје такозване религиозне слике по целом православном свету, али заслуга њихове распрострањености не припада Византији него Западу. Сам Рембрант је осећао потребу за једном вишом светлошћу. То се види на његовој *Светлој породици* (сл. 2), где



Слика 2: *Светла породица*, уље на платну, Рембрант, 1645, Ермитаж, Санкт Петербург²⁹

светлост као да потиче од блиставо осветљене књиге из које Марија чита. Светлост Библије обасјава уснуло дете у колевци. За Византинца би било обрнуто: дете као божански младенац би обасјавало Библију, а не обрнуто. Понекад и Рембрант уклања сенке, али то чини да би појачао магију природне светлости. У том смислу, најјача светлост мора да се појави у границама самог предмета. „Тако, на пример, у *Самсоновој свадби*, Далила седи устоличена као пирамида

²⁹ <http://www.abcgallery.com/R/rembrandt/rembrandt76.html>, посећено 12. децембра 2011.

демони не осветљавају у иконографији, пошто они не учествују у светлости, самим својим избором. Демони нису ружни (за разлику од западног гледања демона), већ само мали, ниски и неосветљени. Тако се онтологија на византијској икони поистовећује са гносеологијом. Познају се само она бића која се веродостојно и целовито појављују пред Богом.

Елемент светлости у православном живопису не користи ренесансне и античке натуралистичке узор, него се ради о једној светлости која не следи нужно природне законе праволинијског простирања. Само то довољно је да уведе у икону елемент **слободе** од сваке природне нужности. То се разуме ако се погледају одређени детаљи икона, ако се за тренутак одстрани светлост и ако се исте иконе погледају поново уз додавање светлости. На пример, ако се посматра без светлости икона Васкрсења Лазаревог, стиче се утисак да човек подиже неку тешку плочу са Лазаревог гроба. Цртеж је реалистичан и одаје утисак да плоча има тежину. Међутим, ако се поново погледа икона са посебним византијским осветљењем, видеће се како уз помоћ светла нестаје осећај тежине. Та светлост која тела, зграде и брда чини лаганима, то је оно што уклања потребу за статичном разложношћу, тако да поједине фигуре и грађевине могу да буду и помало криве. То је оно што релативизује осећај и трагичност сцене. На крају, та светлост уводи елемент слободе, као ослобођење природе од каузалности и указује на непропадљивост и вечно постојање.³³

Стаматис Склирис чини допринос теорији иконе, с обзиром на то да се пре њега није говорило о светлости као основи иконографије, или се није говорило толико гласно. Свакако да је доста тога подразумевано. Уз помоћ савремених кретања у теологији, Склирис први то развија. У контексту теолошких интересовања у садашњој епохи, Склирис налази своје место, пре свега као сликар и иконописац, на терену **светлост**, **есхатологија**, **Евхаристија**. Крећући се између феномена византијске светлости са једне стране, и појаве оптичких феномена и линијске перспективе у ренесанси са друге, он открива суштинске разлике између сенке и контуре. Сетка је, у његовој теорији, феномен палог човечанства, природних догађања која сходно кретању сунца стварају игру светло-тама. Он утврђује да ренесансни сликар управо користи сенке да би изразио своје виђење ствари. У таквој концепцији, ствари се сливају негде у дубини, док иконописац, избегавајући сенке, наглашава контуру. Бића која су превазишла смрт и сада се виде на икони у рају, осликана су дијалектиком светлост-контура, а бића која припадају овом свету – светлошћу и сенкама. Контура је битна у разликовању створеног

33 Склирис, С. (2005): „Од портрета до иконе“, *У оцледу и зајонетки*, 100–101.

и нествореног. У иконографији она указује на ограниченост створеног бића, али и на стање бића које је задобило благодат вечнога живота. Контура, дакле, показује створеност и тварност бића, но не и пролазност, јер је у питању божанско очување личности.³⁴

Из свега реченог види се да **икона у начелу представља пуну супротност ренесансном уметничком делу**, али не само ренесансном, не само по своме функционисању, јер је то предмет сакралног култа, који претпоставља онтолошку везу између пралика и знака. Икона изражава и логику доренесансне естетике која не претпоставља субјективно наметање личног доживљаја, него претендује на објективан одраз стварности.³⁵ Сигурно је да **православна уметност, када феномену светлости придаје колики значај, то чини пре свега из ула теологије**. Наиме, из оптичких феномена се зна да око не примећује предмет, већ светлост коју предмет рефлектује. Предмет постаје видљив тек пошто га светлост уоквири, јер се предмет сједињује са светлошћу која му даје форму. За теологију, светлост даје живот сваком бићу, могућност да види и да буде виђено. У Првој књизи Мојсијевој у којој се описује стварање света, Бог, створивши светлост, потврђује да је она добра и одваја је од таме. И рече Бог: „Нека буде светлост, и би светлост.“³⁶ А када се Мојсије враћао са Синајске горе, где је примио Божије заповести, од благодатног сусрета са Творцем сија таквом светлошћу да његови сународници, синови Израилеви, не могу гледати у њега, већ он мора да ставља покривало на своје лице.³⁷ Супротно од светлости јесте тама. Понекад се Ад идентификује са тамом. То је тамно место на коме усамљеност своди биће на одвојеност од другог, што је антипод хришћанској поруци.³⁸ Тачка раздвајања логике византијске иконе могла би да буде у упорном инсистирању црквеног сликарства на одсуству сенке. Наиме, сенка је најочигледнији пример физичке реалности предмета и бића. „Везана сенка је саставни део предмета, и то у

34 Погл. Склирис, С. (2003): „Онтологија у византијској иконографији“, *Саборност*, бр. 1–4, год. IX, 125–136.

35 Uspenski, B. A. (1979): *Semiotika ikone*, 264.

36 1. Мојс. 1, 3–5.

37 2. Мојс. 34, 29–35.

38 Христос самог себе поистовећује са светлошћу када каже: „Ја сам светлост свету, и ко иде за мном неће ходити у таму, него ће имати светлост живота“ (Јн. 8, 12). На другом месту, Јован идентификује Христов живот са светлошћу (Јн. 1, 4). Често Христос говори својим следбеницима: „Ви сте светлост свету“ (Мт. 5, 14). А и сама истина се идентификује са светлошћу (Јн. 3, 21). Супротност светлости је тама. У Старом Завету, када Јов јадикuje против Бога, жели да га се окане пре него оде у у земљу тамну и сјен смртни, земљу тамну као мрак, где нема промене и где је једино видело тама (Јов 10, 21–22). Но, код Јована, светлост (Христос) светли у таму и тама је не обузима (Јн. 1, 5). Онај који иде по таму не зна куда иде, али је Христос дошао у свет као светлост, да свако ко верује у њега не остане у таму (Јн. 12, 46).

тој мери да се у практичном животу углавном и не примећује, него просто служи да одређује волумен. Бачена сенка, с друге стране, јесте намет једног предмета другом, мешање у интегритет примаоца. Помоћу бачене сенке, кућа се пружа преко улице да би ишарала кућу преко пута, а пла-



Слика 4: Тајна и меланхолија улице, уље на платну, Де Кирико, 1914.⁴⁰

нина може ликом свог облика да замрачи село у долини. На тај начин, бачене сенке (сл. 4) дају предметима чудесну моћ да одашиљу тмину.³⁹ На страну и то што је древно и примитивно веровање сенку схватало као нешто опасно по човека. Занемариће се и Јунгово учење о сенци као нечему нижем у човеку – основно раздвајање ипак лежи у томе што одсуство сенке на икони тражи **други простор**, простор нефизичке и овде и сада реалности. Византијски простор је у односу на физички пререструктуриран и основа његовог распореда заправо је у теологији есхатона, где се рај визуелним путем приказује у мери у којој је то уопште могуће.

4. Перспективна слобода

Православна икона предочава да су сви на икони, благодарећи одсуству сенки, пред лицем Божијим у првом плану. Нико није удаљен и нико није ближи, сви су подједнако осветљени божанским енергијама. Све је пред Христом у нераскидивој и блиској љубави. Ово се дешава захваљујући обрнутој перспективи иконе. Она се спроводи прилично рано. Негде пре иконоборства налазе се трагови обрнуте перспективе, да би се у периоду палеолошке ренесансе испољило сво њено богатство. Изједначавање ликова (исокефалија) постиже се тако што се главе у позадини једне иконе сликају веће него оне у првом плану. Ефекат је

39 Arnheim, R. (1998): *Umetnost i vizuelno opažanje*, 267.

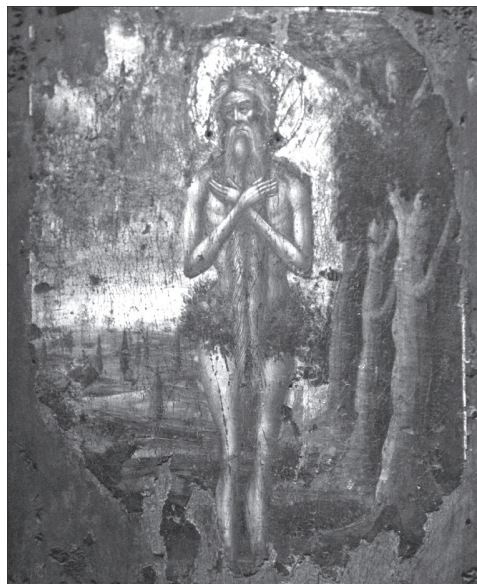
40 <http://abcgallery.com/C/chirico/chirico9.html>, посећено 12. децембра 2011.

да на тај начин изгледа као да заузимају исти просторни план са личностима из првог плана.⁴¹ Ради показивања централног догађаја, понекад се занемарују физичке препреке, као што је зид у кући и сл. На пример, када се слика *Свадба у Кани* или *Рођење Богородице*, преко зграде се слика завеса, што је символ да се догађаји одигравају унутра, и да је тај простор затворен. Овај феномен потиче из **логике обрнуте перспективе**. Феномен је интересантан, с обзиром на то да се перспектива на византијској икони одређује као слободна. Величина ликова или предмета не зависи од тога да ли се они налазе далеко од посматрача или су близу, него је то условљено степеном њихове важности. Као што и само име каже, **обрнута перспектива** јесте перспектива чији су склопови обрнути у односу на линијску перспективу. Линије се не сабирају у тачку недогледа иза слике, као на примеру Леонардове *Тајне вечере*, где је Христова фигура постављена у средиште композиције, која је истовремено и тачка недогледа, већ у тачку смештену **испред слике**.

У ствари, не може се говорити о систему са једном тачком недогледа смештеном у гледаоцу, јер на иконама ретко постоји само једна тачка узајамног приближавања. Сваки представљени предмет често има сопствену перспективу. Овде се не налазе **ске ле ширине** које у линијској перспективи имају задатак да представе ширење простора. Предмети често нису представљени у неком реду по величини или удаљености, већ су сврстани један до другог по начелу композиције и значењу тих предмета (аксиолошки). Због тога нема дубине унутар представе, простор је смањен и шири се према гледаоцу. Носеће линије перспективе су преокренуте, јер излазе из унутрашњости иконе према гледаоцу. То је она тачка разлике између иконе и ренесансне слике. Икона тражи човека да би му се отворила, она га не увлачи у свој свет него иде ка њему. „Ренесансна слика доживљава се као прозор у свет и оријентисана је на принципијелно спољну, одмакнуту позицију гледања, на позицију гледаоца сликарскога дела који у принципу не суделује у приказаноме свету. **Средњовековна слика**, у првоме реду иконописна слика, превасходно је оријентисана на унутарњу позицију гледања, то јест на тачку гледишта посматрача који је дат унутар приказане стварности и самим тим се налази *vis-à-vis* у односу на гледаоца сликарскога дела.“⁴² Оно што зближава теологију и философију персонализма са иконографијом јесте управо феномен обрнуте перспективе, како је показао Манусакис на примеру размишљања Кузанског. Кузански ставља икону у средиште

41 Уп. Сендлер, Е. (2009): *Икона, слика невидљивој* (Елементи богословља, естетике и технике иконописа), 101.

42 Uspenski, B. A. (1979): *Semiotika ikone*, 264–265.



Слика 5: Свeйши Онуфрије, 18. век, Византијски музеј у Солуну, фотографија Ж. Ђурић, 2011.

стране – на страни посматрача. Пошто је перспектива обрнута (заменила место), икона не захтева гледаоца, већ тражи да она гледа. Она ни у ком случају није пуки објект посматрања, већ гради однос заједништва са посматрачем.⁴³ Све ово је заправо продукт теологије која је извршила снажан утицај на ликовно стваралаштво у Византији. Стварност која се живописише сагледава се духовним и преображеним чулом; с обзиром на литургијско искуство сваког члана Цркве, верни сагледавају стварност будућих добара. Реч је о духовном искуству и психосоматском учешћу у живописаној стварности.⁴⁴

Савремени иконописци понекад падају у искушење да први план и портрет светог осликају у маниру обрнуте перспективе, сходно стилу коме следе, а да занемаре позадину и да се према њој односе по начелима линијске перспективе, не схватајући у потпуности саму сврху и смиао обрнуте перспективе. Различите иконе је не примењују увек строго и свуда, мада је увек присутна (сл. 5). Да би показали догађаје који су се дешавали у унутрашњости неке зграде или цркве, византијски иконописци нису желели да стварају **кутију-простор**, већ догађаје који су се дешавали унутра смештају изван, а да би показали да се догађај заиста

приче о богопознању, питајући се како човек може видети Бога и бити виђен од Бога. Кузански се обраћа икони, а не говори о њој. *Реч је о ђерсоналном схватању библијског Бога, јер се Он обраћа лицем к лицу, ѡачније Њеово лице може видети само онај ко има живи лични однос с Њим, ѡа и ѡо не директно лицем к лицу, нећо лично.* Но, да би се видело лице Бога, неопходно је, сходно Павловој теологији, да Он први види нас. Икона у себи сабира преокрет од тачке гледања до онога што бива виђено, што бива изражено у обрнутој перспективи. Нема хоризонта иза светитеља на икони, јер је хоризонт са друге

43 Уп. Manoussakis, J. P. (2006): „Prosopon and Icon“, 289–292.

44 Τσελεγγίδης, Δ. (2003): Εικονολογικές μελέτες, 104.

десио унутра, иконопишу распростраћу црвену тканину између врхова грађевине. На пример, на икони *Христовој крштења* могу се видети рибице у води. Тиме што иконопише море које је провидно, иконописац неће да каже како је море једна стаклена боца, и у њој бистра вода која у складу са физичким законима допушта да се рибе виде, него има на уму божанску нестворену светлост, која све „види“. С друге стране, смисао је у томе да ништа није удаљено нити скривено од Бога, ниједно Његово створење није заборављено ни запостављено. У композицијама са стенама стиче се утисак да камење допире у први план у коме су личности, а чудне линије стена су један од облика обрнуте перспективе. Затим, ако се сликају степенице, на пример у сцени *Срешња*, прва степеница у дну иста је као и она на врху, што крши правила линијске перспективе.

Нужно је знати зашто је „примитивни“ цртеж дводимензионалан, док цртеж и слика писменог човека теже перспективи. Изгледа да то има везе са затвореним простором. Док људи нису унапредили визуелни сачинилац, људске заједнице су познавале једино племенску структуру; заправо, сваки народ који престане да живи номадски и бави се устаљеним облицима рада спреман је да изуми писање. Ниједан искључиво номадски народ никад није имао писмо, као што није успео да развије архитектуру или „ограђени простор“. Писмо је визуелна ограда око невизуелних простора и чула. Ово би значило да перспектива подразумева визуелну ограду, нешто што ограничава, смешта у оквир, док, с друге стране, дводимензионалност отвара хоризонт с обзиром да просторност није карактеристика номадског начина живота.⁴⁵ „Западњачки стил сликарства, који је створила ренесанса, ограничио је облик на оно што се може видети са једне чврсто одређене тачке посматрања.“⁴⁶ Говорећи ово, Арнхајм и нехотице стаје на страну византијској слици света. Слична иконографским су и решења Египћана, америчких Индијанаца и кубиста, који занемарују ограничења ренесансног сликарства. Бушмани укључују унутрашње органе и црева кад сликају кенгура, а неки слепи вајар може да у глави од глине ископа очне дупље и да у њих постави округле очне јабучице.⁴⁷

На крају, може се закључити да на иконама простор има малу дубину, најчешће је ограничен првим планом и према позадини је затворен неким архитектонским обликом или пејзажом. Нема илузије треће димензије. Догађаји се дешавају у првом плану, а повећањем личности

45 Меклуан, М. (1973): *Гушмбергова галаксија: цивилизација књиће*, 60.

46 Арнхајм, Р. (1998): *Уметност и визуелно опажање*, 46.

47 *Исцо*, 46.

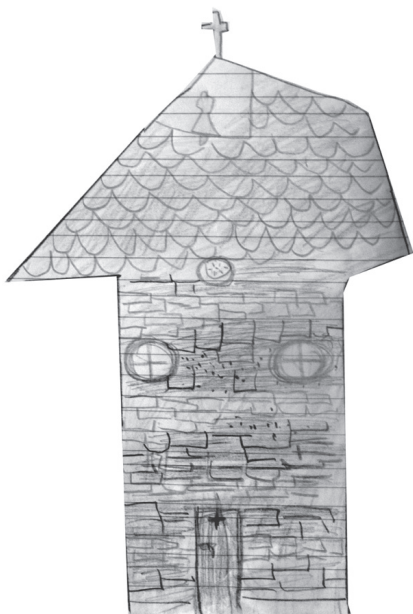
у позадини добија се утисак да су и они у првом плану. Предмети и елементи грађевине су насликани тако да се њихове стране савијају према напред, тако да неки делови који се не виде на тај начин постају видљиви. Сцене се увек иконопишу напољу да би се избегло представљање унутрашњости, а стеновити пејзажи такође бивају усмерени ка напред. Све скупа, акценат је на томе да се све окреће ка посматрачу, који је овде у активном односу са представом.⁴⁸ Док у ренесанси постоји тај **левак простор** који се мења, који се гледаоцу представља као цвет, у Византији, у египатској уметности и у скоро свим примитивним уметностима, дводимензионални простор прави од слике неки раван зид, који се истура пред гледаоца излажући сав свој садржај њему на увид. По томе византијска икона у потпуности одговара детињој души. Док се у западној реалистичној уметности представља **појавна страна ствари**, дотле се у иконопису одређује **мерило ствари**.

У ренесансној композицији се у први план ставља појединачно на утицај околине. То је област чулног и перспективе, где је неопходно дробљење бића и парцијализација одређеног предмета. Није узалуд Арнхајм узвикнуо: „Загонетка перспективног представљања лежи у томе што чини да ствари изгледају исправне правећи их погрешнима.“⁴⁹ Не зна се тачно шта је све условило да дође до појаве ренесансне перспективе. То захтева посебну студију. Оно што је сигурно је да је дошло до једне врсте раскида са црквеном догмом и до потребе за слободнијим ликовним изражавањем. Такође, не може се судити о томе, али се може говорити о феноменима који проистичу из једног или другог ликовног правила. У случају ренесансе, јасно је да метафизички символизам губи своју снагу и уметник сада свој делокруг окреће ка представљању искуственог света. Ипак, ренесансни сликари су открићем перспективе мислили да су решили велике проблеме средњовековне уметности. Благодаревши перспективи, природније су приказивали људе, животињске покрете и сл. Деца и буцмасте бебе-анђели, познате као *putti*, сада су имале краће ноге и руке и веће главе, баш као права деца. Перспектива је омогућавала уметницима да лакше укључе позадину, пејзаже или ентеријер у целину слике, на реалистички начин.⁵⁰ У ренесанси је битно то да није важно што је

48 Више о томе: Сендлер, Е. (2009): *Икона*, 100–106. Склирис, С. (2005): „Проблем ликовног простора у византијској иконографији“, *У олегалу и зајонетки*, 255.

49 Arnheim, R. (1998): *Umetnost i vizuelno opažanje*, 101. „Централна перспектива, толико је снажна и сложена деформација нормалног облика ствари да је настала тек као резултат дугих истраживања и као одговор на врло одређене културне потребе.“ *Исцо*, Arnheim, 240.

50 Aleksander, V. D. (2007): *Sociologija umetnosti*, 395.



Слика 6: Цртеж цркве⁵²

законима оптике и перспективе. Дете природно користи обрнуту перспективу, а често делује аксиолошки, види невидљиво. Зашто деца не стварају копије? Можда због тога што деца приказују симболе ствари, а не саме ствари, што и јесте предмет иконографије.

На *дечијем цртежу* (сл. 6) налази се насликано црквено звоно у горњем десном углу, које се физички налази иза цркве, дакле не види се физички. Ово је сасвим природно за децу, с обзиром на то да она немају проблем закона перспективе, за њих је свет једна заокружена представа. Ако се од детета тражи да наслика море, оно ће насликати и рибе које се виде, као на нашим иконама. Сунце за дете јесте нешто живо, па му додаје очи и нос. Сlike које праве деца, баш као и примитивни сликари, не изгледају реалистично из разлога што се не приказује предмет сам по себи, не како предмет заиста изгледа у простору, већ знање о њему.⁵³ **Простор** се на икони представља другачије него у ренесансној уметности, он делује алузивно и симболички. Док је целокупно сликарство усмерено ка томе да ствари приказује у две димензије, које се перципирају чулом вида, очима које функционишу диоптријски, чиме се

уметник почео да посматра природу, него што је уметничко дело постало **студија природе**. „Натурализам готског периода настао је када су слике и скулптуре изгубиле свој искључиво симболични карактер и почеле да добијају извесну сврху и вредност као обичне представе ствари овога света, независно од његове везе са трансценденталном стварношћу.“⁵¹ У византијској иконографији, све што се слика има своју сопствену вредност. То указује на теолошки смисао ствари – све што је Бог створио јесте веома добро, и све у Богу има своје вечно биће, свој вечни смисао. Дете не може ствари да сагледава половично, не може да наслика пола куће, нити може да то прикаже у сенци. Оно није спутано

51 Hauzer, A. (1962): *Socijalna istorija*, tom I, 260.

52 Софија Ђурић (седам година), 2009.

53 Aleksander, V. D. (2007): *Sociologija umetnosti*, 402.

ствара осећај тродимензионалног простора, у византијском сликарству је обрнут редослед. Целокупан простор једне иконе бива преуређен, подређен њеној намени. У иконографи нема фрагментарности. Кровови кућа и брда крећу се ка посматрачу, стварајући тако једну перспективу супротну физичко-диоптријској перспективи људских очију. Постоји још један феномен везан за аксиолошко вредновање иконе. У сцени *Педесетнице*, између осталих апостола сликају се Петар и Павле, а зна се да историјски Павле тамо није био присутан. То значи да се на византијској икони време модификује, мења, о чему је већ било речи (сл. 7).



Слика 7: *Педесетница*, икона, приватно власништво, фотографија Ж. Ђурић

Може се рећи да се савршенство ренесансног западног сликарског предања огледа у **репродуковању стварности**, дакле, у **стварању илузије** да наспрам посматрача постоји идентичност оном објекту који је сликан. Прибегавање натурализму служи управо овој тежњи. На тај начин, сликарско дело настоји да фотографише оно што очи виде и да то постави унутар друге просторно-временске димензије која се отвара иза (унутар) насликане површине, користећи као помоћ линеарну перспективу и вештину сликања светлим и тамним бојама.⁵⁴ Ово је имало

⁵⁴ „Дубина се на слици изражава просторним односом између првог плана и позадине, умањивањем оних предмета (величине) који се налазе на нивоу тла, њиховим нестајањем у дубини. Дубина, надаље, може бити наглашена перспективом, те осмишљеном употребом првог плана који ће увести поглед у слику. Удаљени и средишњи предмети крајолика, исто као и конвергентни правци линеарне перспективе, стварају илузију дубине. Линеарна перспектива се очитује смањивањем величина, конвергирањем линија и плоха према хоризонту... иако тон и јачина боје показују удаљеност, дубина се најчешће постиже изоштравањем делова слике... Дубина и облик су елементи који најуспешније стварају привид тродимензионалности.“ Hedžkou, Dž. (1977): *Sve o fotografiji i fotografiranju*, 74.

успеха и створило је изузетна дела. Једини проблем је што ренесансно сликарско предање институционализује један конкретан модел ликовног мишљења који се намеће (као једини) и негира могућност различитог ликовног израза. Док се, дакле, у западној ренесансној уметности произношење сликарског дела налази иза (унутар) сликарске површине, а слика (оно што је насликано) ствара дистанцу у односу на посматрача и тако живи у свом сопственом времену и простору, у византијском сликарству ствари су потпуно другачије. Референтни принос овог сликарског дела, тј. иконе, не налази се иза (унутар), односно са друге стране сликарске површине, већ испред ње и, још конкретније, управо је онај који посматра жижа (центар) овог уметничког дела.

Икона је јединствени облик (слика) једне ипостаси и као такву је показује и пројављује. У овом оквиру није тешко разумети због чега фотографска сличност са прототипом (моделом) није захтевана. Византинцу је јасно да икона не представља описивање онога што се слика и, подразумева се, није ни његова репродукција. Икона нема потребу да код посматрача ствара илузију да преко пута себе види нешто идентично ономе што је насликано. На тај начин, *уметношћ не појражује савршенство сличности са пошодијом (моделом), јер је он у сјалној промени, и може само да се ослања на шренуће појаве сликаног објекта.*

Ако би неко желео да наслика икону (слику) неке особе, требало би, користећи се логиком натурализма, да следи онога кога слика како би регистровао промене његових облика и његовог унутрашњег света. Тако је један Византинца превазишао натуралистичку логику и покренуо се наспрам облика различитим критеријумима. Није се занимао тиме да направи отисак (копију) онога што види, него да забележи одређене особене карактеристике личности или ствари које их и чине конкретним ипостасима, различитим од свих других. Византијско „тумачење“ ликовних уметности прецизно сведочи о овом суочавању са облицима од стране Византинца. У овим значајним писаним делима историје уметности одговор на питање како сликати светитеље даје се у сажетом описивању једног или два основна идиома спољашњих облика. Нигде се неће наћи аналитички опис, а још ређе са представама психичког света онога што се слика. Наравно, нешто аналогно овоме налази се и у еванђелском тексту, али и у житијима светих, где су скоро сви другостепени садржаји у вези Христа или светитеља изостављени, јер не пружају информације које би биле од помоћи вернику да схвати истину. Уметност која није, како се уобичајено каже, службена уметност, резултира литургијским чињеницама и напада се вредностима и етосом хришћанске Цркве.

Заједница и јединство космоса са Богом је идентитет догматског богословља и православног етоса. Ова заједница претпоставља љубав,

јер без ње није могуће да постоји заједница и однос у истини. Међутим, оваква љубав није неко сентиментално стање, већ је то стање постојања, у којем личност – ипостас својевољно напушта егоистички живот (овога) света и тежи да ослободи своју вољу, следећи очишћење својих страсти. Љубав, дакле, претпоставља слободу од страсти, што значи да се свако постојање смешта у заједницу, а да при томе, наравно, оно не губи своју личност, јер хришћани усаглашавају своју вољу са божанском вољом, која се поистовећује са истином. Православна иконографија стога не исцрпљује себе у етици и моралу – спасење се не остварује помоћу етике. „У томе је била трагедија западног црквеног сликарства које се одвојило од иконе – оно је упорно покушавало да прикаже светост својих светитеља, али схватајући светост као морално савршенство, створило је сентименталне, патетичне или извештачене представе људи који ничим не показују да су победили последњег непријатеља, а то је смрт.“⁵⁵ **Православна икона** показује целовито биће, човека који је своји вољу усагласио са божанском, где нема више „да“ и „не“, постоји само „да“. То је зато што је Бог прожео читав живот светих људи, а не само један њихов део. У икони, метонимијски исечци изобличења стварности немају никакву улогу. Наравно, Бог је љубав, и они који су саобразни са Његовом вољом успевају да стигну до љубави, до преобликовања целокупног свог живота, где не постоји дељење или комадање. Овај етос хришћанске Цркве није могао а да се не рефлектује на уметност и на обликовање уметничких дела, која се више нису могла сматрати аутономним, већ предметима црквене заједнице. Уметничко дело, икона, тако губи своју аутономију, и иступа ка посматрачу и његовим димензијама. „На овај начин се постиже **делатни ликовни облик**, који се развија испред ликовне површине (ка посматрачу), а не иза (унутар) ње као код натуралистичке ликовне мисли.“⁵⁶

* * *

Византијска уметност састоји се из мноштва симбола, највидљивије израженим у фигурама и портретима светитеља у њиховој богатој колористици, где вера у преображено тело које човек добија након васкрсења има одлучујући фактор. Ова уметност показује тела која се неће разликовати од њиховог историјског трајања, али ће бити целовита. У том смислу Византинци поштују **тело као један знак више реалности. Тело као божански сасуд** назначено је за више циљеве од просто биолошких. Ико-

⁵⁵ Радосављевић, И. (2010): „Једно размишљање о икони: онтологија и етика“, *Теолошки погледи – версконаучни часопис*, 1–3, Београд, 143.

⁵⁶ Више о томе: Кордис, Ј. (2009): *Фајумски портрети*, 59–68.

на рачуна на посебну врсту светлости када се слика одређена композиција. За разлику од ренесансне уметности, где основу чини једна магија сенке, светлости и таме, православна икона изражава будуће постојање изображенога. Она то постиже смањењем сенки а истицањем контуре и осветљавањем које свој извор налази не у спољашњем оптичком окружењу, већ у нествореним божанским енергијама. Сви објекти су јасни и целовити пошто су сви у близини Божијој, и од те близине добијају сви подједнако. Одсуство сенки и мрака назначује одсуство греха а присуство Божије. Тако је византијска уметност, што је могуће верније, приказивала светитеље као оне који су се обожили и сада постоје у димензији Царства небеског. Разуме се да је у овоме учествовао један литургијски етос. На иконама простор има малу дубину, најчешће је ограничен првим планом и према позадини је затворен неким архитектонским обликом или пејзажом, и нема илузије треће димензије. Предмети често нису представљени у неком реду по величини или удаљености, већ су сврстани један до другог по начелу композиције и значењу тих предмета (аксиолошки), због чега нема дубине унутар представе. Простор је смањен и шири се према гледаоцу. Носеће линије перспективе су преокренуте, јер излазе из унутрашњости иконе према гледаоцу. То је она тачка разлике између иконе и ренесансне слике. Икона тражи човека да би му се отворила, она га не увлачи у свој свет, него иде ка њему.

Библиографија:

Арнхајм, Р. (1998): *Моћ центара, студија о композицији у визуелним уметностима*, Универзитет уметности, Београд.

Arnhajm, R. (1998): *Umetnost i vizuelno opažanje (Psihologija stvaralačkog gledanja)*, Univerzitet umetnosti, Beograd.

Aleksander, V. D. (2007): *Sociologija umetnosti. Istraživanja lepih i popularnih formi*, Beograd.

Бычков, В. В. (2009): *Феномен иконы. История, Богословие, Эстетика, Искусство*, Москва.

Богдановић, К. (1986): *Увод у визуелну културу*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд.

Dorfles, G. (1963): *Oscilacije ukusa i moderne umetnosti*, Mladost, Zagreb.

Алфеев, И., „Богословие иконы в Православной Церкви. Лекция митрополита Волоколамского Илариона в Свято-Владимирской духовной семинарии“, <http://www.patriarchia.ru/db/text/1403321.html> (посећено 9. фебруара 2011. г.).

Кордис, Ј. (2009): *Фајумски портрети и византијска икона*, Каленић, Крагујевац.

ICON AS THE MEDIUM OF VISUAL COMMUNICATION

Željko Đurić

Academy of Serbian Orthodox Church for Fine Arts and
Conservation, Belgrade

Abstract: This study deals with symbols as structural parts of the Icon, where the faith in the transfigured body is of crucial importance. In this case, body is revealed as a sign of the higher reality. This article focuses on the phenomenon of the light in Byzantine Art and on the rules of Art. It is emphasized that all the objects are clear and whole, because of the closeness of God. That kind of faith makes clearer why shadows, dark and sin are absent from the Icon. In that context, the Icon is interpreted as the liturgical expression of the faith of Christians in the Eight Day. Because of that, there is no illusion of the third dimension in the Icon. Third dimension is the paradigm of the world which recognizes Good and Evil. Images and objects are treated axiologically in the Icon, according to the valuation which was granted by the Uncreated God. Line of the perspective is reversed to the spectator and requests the dialogue and, finally, the Icon calls him in its world of peace.

Key words: Lightness, Kingdom of God, Icon, perspective, Liturgy

СВЕТИ ВАСЕЉЕНСКИ САБОРИ: ОСМИ (879–880. г.) И ДЕВЕТИ (1351. г.)¹

Атанасије Јевтић*
Епархија захумско-херцеговачка

Апстракт: Циљ овог чланка је да изнесе аргументе за прихватање Сабора одржаних у Цариграду 879–880 и 1351. године као васељенских. Аутор наводи историјски пресек рецепције ових Сабора у Православној Цркви, показујући да су пре „западног ројства“ православни богословља они смањени за Васељенске, на крају догађући конкретне предлоге у вези са радом будуће Велике Свејравославне Сабора.

Кључне речи: Васељенски Сабори, саборност Цркве, Св. Фотије Велики, Св. Григорије Палама, еклисиологија, Filioque

1. Несумњиво да су *Сабори* израз и пројава самог бића и живота Цркве, пројава Црквене вере на делу. Сабор – „Велики Савет“ – је и сама Света Тројица. Како је то рекао још Свети Фотије: пре векова је Света Тројица *сацрквила се* и одлучила да спасе палог човека: „Јединство /Свете/ Тројице, сабравши се Себи у Цркву /=*сацрквивиши се*/, ако је дозвољено рећи – а дозвољено је то рећи за обновљење, јер

1 Текст /недовршен/ писан поводом најаве одржавања будућег Православног **Васељенског Сабора**, названог на припремним Свеправославним Саветовањима именом „Свети и Велики Сабор“, како је бивало кроз историју Православне Цркве, који би Сабор потом био прихваћен као *Васељенски*. Сврха овог чланка је подсећање: да би будући Сабор требало најпре да потврди Светих **Седам Васељенских Сабора** Православне Цркве и њима приброји, потврђујући их и признајући као *Васељенске*, ова два Света Сабора. – Види и *Додашак* на крају овог текста.

* tvrdos@teol.net

је и за (прво) стварање речено *Да створимо човека по слици и прилици Нашој* (Пост. 1, 26) – јединственом одлуком воље, одредила је обнову скршенога створења (=шј. човека)².² Што ће рећи да је свет и род људски почео да постоји, и заиста постоји, благодарећи *Саборној* одлуци Свете Тројице. У једној другој Беседи исти Свети Фотије каже: „Саборе који су током времена васељену очишћавали од корова (јереси), сабрала је благодат Пресветога Духа, и они су једни од других знање стицали“ – и набраја: „Први (Васељенски Сабор) је од многих делом праксу подражавао, Други је за пример и образац имао Први“... итд.³

2. О Васељенским Саборима писано је много пута кроз историју Православне Цркве. Поменућемо, нпр., спис Св. Германа I Цариградског (715–730): „Догматско слово о Светим Саборима и током времена од почетка насталим јересима против Апостолске проповеди“, упућен Антиму, ђакону Католичанске / =Саборне=Православне/ Цркве, који описује првих **шест** Васељенских Сабора, а само помиње тек започету иконоборачку јерес.⁴ Затим треба поменути *Писмо* Св. Фотија Цариградског *Михаилу Буџарском*, у коме набраја и укратко описује **седам** Васељенских Сабора.⁵ То Писмо писано је око 865–6. године.

3. Сам Свети Фотије потом је одржао Велики *Васељенски* Сабор у Храму Свете Софије 879–880. године (од 14. новембра 879. до 13. марта 880. г.), и исти је у актима тог Сабора на више места назван „**Свети и Васељенски Сабор**“ (ἡ Ἁγία καὶ Οἰκουμένη Σύνοδος) и конкретно у самом догматском *ѿ*рос-у /одлуци/ о непроменљивости Символа вере, у којој одлуци се потврђује Седми Васељенски Сабор (који од тада и Римска Црква признаје као такав, а до тада се, под утицајем Франака, колебала), као и у *Канону 1.* тог Сабора којим се забрањује проширивање и новачење дотадашњег познатог *првенства* *частии*

2 Πρὸς Ἐαυτήν ἡ τῆς Τριάδος ἐνότης, εἰ θέμις εἰπεῖν, ἐκκλησιαστικὰ – θέμις δέ τοῦτο λέγειν ἐπὶ τῆς ἀναπλάσεως, ὅτι καὶ τὸ ποιῆσωμεν ἄνθρωπον κατ’ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ ὁμοίωσιν (Пост. 1, 26), ἐπὶ τῆς πλάσεως εἴρηται – τῷ ἐνιαίῳ τῆς γνώμης βουλήματι, τὴν ἀνάστασιν τοῦ συντριβέντος διετίθετο τοπλάσματος. – Свети Фотије Велики, *Омилија 9*, 9 на Рођење Богородице (критичко изд. В. Лаурдас, Солун 1959, стр. 96).

3 *Омилија 18*, 4, говорена на завршетку Великог Сабора 867. г.

4 „Λόγος δογματικός περὶ τῶν ἁγίων Συνόδων καὶ τῶν κατὰ καιροῦς ἀνέκαθεν τῷ ἀποστολικῷ κηρύγματι ἀναφυνεισθῶν αἰρέσεων“ // *Σύνταγμα τῶν Θεῶν καὶ Ἱερῶν Κανόνων*, Атина 1852, т. 1, 339–369; PG 98, 39–88. – Одавде је вероватно у *Беседи Светиој Саве у Жичи 1221.* i. поменуто само 6 Васељенских Сабора.

5 Писмо 8. *Σύνταγμα 1*, 375–389 и PG 102, 656–388; наш превод у *Свештени Канони Цркве*, Београд 2005.

Римског престола. Акта овог Фотијевог Сабора 879–880. г. издао је из рукописа први пут Патријарх Јерусалимски Доситеј у своме делу *Τόμος χαραῖς* (Јаши, 1705, с. 33–102),⁶ и сам Доситеј је тај Сабор сматрао **Осми Васељенским**, како ћемо видети мало даље.

4. Постоји један сажет преглед свих мањих и већих Сабора од Апостолског у Јерусалиму па до „Осмог Васељенског“, текст познат као *Synodicon Vetus*.⁷ Текст је написан ускоро после друге смене Патријарха Фотија (887. г.) и писан је од неког антифотијеваца (по језику сличан је са антифотијевским *Животојом Иѣнаѣија* писаним од Никите Давида Пафлагонца); у њему се наводи Сабор из 869–870. г., под Патријархом Игнатијем, на којем је свргнут и анатемисан Св. Фотије, као „Осми Васељенски Сабор“ (§162)! Аутор тог *Синодикона* је међутим недоследан, јер даље у тексту (§162) помиње да је папа Јован VIII преко својих легата са царем Василијем Македонцем „измирио раздвојене и Фотија оставио у миру“, чиме уствари указује на велики Фотијев Сабор 789–880. г. на коме је измирена Цариградска и Римска Црква, али који Сабор је истовремено поништио поменути Сабор од 869–870. г. и све његове одлуке анулирао, што је све признао и потврдио папа Јован VIII, што значи да тај, сада поништени, Сабор није могао бити *Осми* Васељенски (као што и није био ни на Западу, него тек од 12. века, како се види из Писма папе Лава IX /1049–54/ Петру Антиохијском (PL 143, 772–3) и његовог кардинала Хумберта де Силва Кандида у тексту анатеме коју је оставио на олтару Св. Софије (PL 143, 1004).

5. Дакле, Осми Васељенски Сабор могао је бити, и јесте, тек Фотијев Сабор 879–880. године. Тек овај Фотијев Сабор (а не Игнатијев Сабор 869–70, како погрешно стоји у поменутом *Синодикон Вешус*) потврдио је Свети *Седми* Сабор 787. г. као *Васељенски*, што се види и по томе да у Риму тек од 880. г. броје *Седм* Васељенских Сабора,⁸ мада и то није свуда случај, јер у Франачкој цркви Никејски II називају „псевдо Синод“, јер је, наводно, „одржан без ауторитета Апостолске столице“ и јер га је Сабор Карла Великог у Франкфурту 794. г. „поништио и сасвим избрисао“.⁹ Зато је Свети Фотије на 5. седници Сабора 880. г. (26. јануара) затражио да тај Сабор потврди **Никејски II** као **Седми**

6 После њега акта су преиздавана више пута: Mansi 17, 373–524; J. Кармирис, *ΔΣΜ*, т. 1, 1960², стр. 168–271.

7 *Συνδικόν ἐν ἐπιτομῇ ἁλασας ἅλο τῶν ἁγίων καὶ πνευφήμων τοῦ Χριστοῦ ἁποστόλων γεγυνίας ὀρθοδόξους τε καὶ αἰρετικὰς περιέχον Συνόδους μέχρη τῆς Ὀυδόης Οἰκουμένης Μεγάλης Ἀγίας Συνόδου*, изд. J. Duffy – J. Parker, DOP, Washington, 1979.

8 F. Dvornik, *Le Schisme de Photius*, Paris/Cerf 1950, p. 596.

9 Hincmar de Reims, PL 126, 360A. Кардинал Хумберт у 11. в. и папа Паскал II на Латеранском Сабору 1112. г. још увек броје само „четири прва сабора /Васељенска/“!

Васељенски, јер „наша /Источна/ Црква свагда њега назива и проповеда као **Седми** (ἐβδόμην ὀνομάζει τε καὶ ἀνακηρύττει) и са осталих шест Светих и Васељенских Сабора га истим почастима похваљује (ταῖς ἑσάσις αὐτὴν πρεσβεΐαις γεραίρει)“, а колико је чуо, додаје Фотије, Римска Црква, као и Источни Престоли, прихватају његове (=Седмог Сабора) догмате, док о прибрајању њега осталим Светим и Васељенским Саборима и проглашавању **Седмим**, постоји изгледа нека сумња, јер се такве вести шире (отуда), али истину (о томе) још увек до сада не знамо“. На то су се папски легати сложили и заједно са целим Светим Сабором изrekli анатему ономе ко не прихвата Никејски Други Сабор као **седми Васељенски** (Акша 5, 3–8. Доситеј, стр. 363–4).

6. Иначе овај Фотијев Сабор 879–880. г. називао је себе и схватао као „**Свети и Васељенски сабор**“ (ἡ Ἁγία καὶ Οἰκουμένη Σύνοδος), како су га назвали сами легати папе Јована VIII, и сав Сабор, и Фотије, и сви топотηρηταί /=*месѡблѹсѡишељѡ*/ Источних Патријараха, и цар Василије.¹⁰ На 6. седници, 3. марта 880. г., у палати Хрисотриклинон, где су били Фотије, Папски и Источни легати и још 18 Епископа, цар Василије предложи да, пошто и он потпише акта Сабора и одлуке, да онда, као што су сви претходни Васељенски Сабори, тако и овај „Свети и Васељенски Сабор“ донесе одлуку о црквеном веровању: „Сматрам за боље, ако је и вама заједно угодно, да сви, у једномислију (ἐν ὁμονοίᾳ) и дубоком миру сједињени у Христу, Глави свију, спојени, прогласимо и један *орос* Црквеног веровања (καὶ ὅρον τινά τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ φρονήματος ἀναφωνηθῆναι), не неки нови и накнадно уведени, него онај који је Свети и Велики Сабор у Никеји (325. г.) утемељио и остали Свети и Васељенски Сабори саставише и санадоградише“ (συνεκρότησάν τε καὶ συνελποκόδομησαν).¹¹ Све ово показује и доказује да је Црква Православна на Истоку овај Фотијев Сабор у Светој Софији 879–880. г. већ тада сматрала за **Осми Васељенски Сабор**, а то потврђују и схватања бројних каснијих Отаца Цркве и богослова до наших дана, као што ћемо даље видети.

7. Патријарх Антиохијски **Теодор Валсамон** (12. век), у своме тумачењу 1. Канона Фотијевог Сабора у Светој Софији 879–880. године, назива овај Сабор „**Васељенским Сабором**“ (τῆς Οἰκουμένης ταύτης Συνόδου – *Σύνταγμα*, т. 2, 766), као што и сам Сабор себе назива у свом 2. Канону: „Ἡ Ἁγία καὶ Οἰκουμένη ταύτη Σύνοδος“ (тамо, стр. 707).

¹⁰ Акша 5, 19–20, 32, 34, 40–53; 6, 4. Доситеј, *Тόμος χαραῖς*, стр. 367, 370–1, 373–5, 377.

¹¹ Акша 6, 5. Доситеј, стр. 377.

8. **Нил, Митрополит Родоски**,¹² у спису: *Сажето казивање о Светим и Васељенским Саборима*,¹³ после описа 1–7 Васељенског Сабора, пише о **Осмом** Васељенском Сабору: „Овај Свети и Васељенски Сабор 380 Светих Отаца био је за време цара Василија Македонца (867–886), на којем Сабору је настао мир између Западне Цркве и осталих Патријаршија, кад су западни јавно исповедили /=признали/ да тако читамо и верујемо као и ви, без неког додатка, Свети Символ тако као стоји и како заиста јесте Символ Истините вере; а оне који додају или одузимају, и ми анатемисемо. Тада је био Јован (VIII) папа Римски, Фотије Патријарх Цариградски, и местобљуститељи Римске Цркве Епископи Павле и Евгеније и Петар презвитер и кардинал, и (такође) друге Патријаршије кроз (своје) местобљуститеље. Када су се они састали ради опште слоге /=једномислија/ Цркава, онда су говорили...” – и даље наводи говоре Папских легата, Патријарха Фотија, представника Источних Патријаршија и чланова Сабора; посебно пак наводи одлуку Сабора на 6. седници: о непроменљивости Символа вере, и, на крају, наводи Писмо папе Јована VIII Патријарху Фотију.

Даље Нил Родоски пише и о **Деветом** Васељенском Сабору, тј. о Паламитском Сабору у 14. веку: „Овај Свети и Васељенски **Девети Сабор** био је за време блаженога и приснопамјатног цара Андроника (III) Палеолога (1328–41), и Јована сина његовог (1341–91), против Варлаама и Акиндина. Јер су они догматили /=учили/ једном да нема никакве разлике у Божанској природи између суштине и енергије, него да је то једно исто и неразличито, а други пут опет говораху да има разлике: да је суштина нестворена, а њене суштинске и природне енергије дозвољавају да су другачије, али не нестворене, него створене; и још да је просијавша на Тавору божанска светлост просто бљесак и творевина, која настаје и нестаје, и није природни сјај Божанске природе, нити Божанство и Светлост неприступна и горућа. Против, дакле, ових који овако говораху састаде се овај Сабор, изобличивши их као неразумне и лажљиве у свакој врсти речи, и као нечестиве већма од других јеретика. А били су присутни на овом Сабору Исидор Цариградски, Лазар Јерусалимски, и Антиохијски (Патријарх) преко двојице местобљуститеља, Григорије Палама, Филотеј Кокинос и многи други монаси, врлински и учени, који су ове анатемисали. Примили смо да (верујемо) да Бога дејствујућег об-

12 Из 14. века, око 1360. г. (што се види у спомињању „блаженог и приснопамјатног цара“, тј. недавно умрлога Андроника III Палеолога). Димитракопулос (᾽Ορθόδοξος Ἑλλάς, 88) сматра да је тај Митрополит уствари био Нилос Дамалас (из 15. века).

13 Διήγησις συνοπτική περί τῶν Ἀγίων καί Οἰκουμενικῶν Συνόδων // Σύνταξις, т. 1, стр. 392–4.

јављује енергија Божанства (Θεόν ενεργούντα δηλοῦ Θεότητος ενεργειαν), а да није ниједно од Три Лица енергија; примили смо да оно што нема никакву силу или енергију нити јесте, нити нешто јесте, нити му има потврде или негирања (θέσις ἢ ἀφαίρεσις), а оно што има (силу или енергију), свакако јесте друго од онога што (ту силу/енергију) има“ (исхшо, стр. 394–5).

9. **Свети Симеон Солунски** (1416–1429) помиње Фотијев Сабор 879–880. г. као „названи **Осми** /Васељенски/ (ἡ ὁγδοῇ λεγομένη), и говори да га помињу и Латини, и *Акѡша* његова су позната, у којима је могуће тачније дознати о новотарији Латина (τῆς καινοτομίας τῶν Λατίνων), и како тај Сабор, оне који се усуђују да говоре да је Божански Дух и од Сина (тј. Filioque), – подвргава анатеми; а предао је (нама овај Сабор) да се на сваки начин држи Свети Символ непромењен“.¹⁴

Такође Мануил Калека (антиисихаста, прешао у Римску Цркву и постао доминиканац, †1410) сведочи да „многи овај (Фотијев) Сабор називају *осмим*“ (quam etiam synodum quidam octavum appellant).¹⁵

10. **Свети Марко Ефески** је на Фераро-Флорентинском Сабору, 1438/39. г., на 6. седници, у дискусији са кардиналом Јулијем Цезаринијем, који му је тражио да покаже „акта Осмог сабора“, мислећи притом на Игнатијев Сабор 869/70. г., овако одговорио: „Тај Сабор који помињеш има акта против Фотија, у време папе Николе и папе Адријана; после тога је био други Сабор (879–880) за време папе Јована (VIII) и васпоставио је Фотија и поништио први Сабор (Игнатијев, 869/70), којег папе Јована налазе се Посланице у корист Фотија, који (Сабор) је назван *Осми Сабор* (ἡ τις καὶ ὀνομάσθη ὁγδόη σύνοδος)“.¹⁶ Такође Св. Марко Ефески у свом *Исцоведању вере* пише: „Прихватам и целивам уз речених Седам Сабора и онај сабрани после њега за време благочестивог цара Ромејског Василија (Македонца) и најсветијег Патријарха Фотија, који је **назван и Осмим Васељенским** (τὴν καὶ οἰκουμένην ὁγδόην ὀνομασθεῖσαν), на којем су били присутни и местобљуститељи блаженог Јована папе старог Рима“.¹⁷

11. **Генадије Схоларије**, Патријарх Цариградски, први после пада под Турке (1454–1456. г.), у два своја дела против Латина и униониста, назива Фотијев Свети и Велики Сабор „**Осмим Васељенским**“. Тако у своме опширном дело *О исхођењу Светиога Духа* (2,4,7), набра-

¹⁴ Дијалоῖ о јересима, 19. PG 155, 97.

¹⁵ *Contra Graecorum errores*, 4. PG 152, 206C.

¹⁶ Манси 31, 551–553. Cf. *Actorum Graecorum Concili Florentini*, pars I, ed. J. Gill, Roma 1953, p. 90–91.

¹⁷ Доситеј Јерусалимски, *Тόμος χάρις*, 418–419; такође код Св. Атанасија Пароског, *Ὁ Ἀντίπαλας*, Солун 1981, стр. 394.

јајући седам Васељенских Сабора, закључује: „Са ових Седам Васељенских Сабора сагласан је и онај за време Фотија (држани) **Осми Васељенски** (ἡ ἐπὶ Φωτίου ὀγδόη Οἰκουμενικὴ συνάξει Σύνοδος), сабрани у Цариграду, где су били присутни местобљуститељи Римског Архиепископа – и набраја их – који папини местобљуститељи, кад је прочитан наш Символ (вере), много су гласова изrekli да се ни на који начин не новачи тај Символ (μὴ καινοτομεῖσθαι μηδενὶ τρόπῳ τὸ Σύμβολον).¹⁸ Исто тако Патријарх Генадије у спису *Крашка Айолоџија да се не прихвати Сабор у Флоренцији* и (тамошње) *зло дефинисано сједињење*, спомиње „**Осми** и Васељенски Сабор (τὴν ὀγδόην καὶ Οἰκουμενικὴν Σύνοδον), који је потврдио Седми Васељенски (Сабор), сходно обичају Васељенских Сабора, и воспоставио блаженог Фотија, и осудио сваки додатка (у Символу), било у мисли, било у речима“.¹⁹ У истом спису и истом контексту Схоларије спомиње и сусрете и разговоре са Латинима у време Теодора I Ласкара (1204–1222) и Патријарха Германа II 1234. г., као и потом за време Андроника II Палеолога, „када се састао Васељенски Сабор – 1285. г. – против новотарије (κατὰ τῆς καινοτομίας – додатка Filioque, што је био прихватио Јован Век и цар Михаило VIII Палеолог), коју /новотарију/ је измислио отац царев (Μιχαὶλο VIII) и настојао на многе начине да је наметне, али није успео“.

Значајно је да споменемо и размишљање Схоларијево, којим у наставку критикује латинско схватање да називају „васељенским“ своје саборе држане после раскола (μετὰ τὸ σχίσμα), „мада на њима нису била нити их накнадно са папом потврдили четири Патријарха (са Истока). Онда би, закључује с разлогом Генадије, и нама – Православнима – пошто су Латини постали расколници, припао назив *васељенски* (за Сабор 1285. г. који је осудио Јована Векоса) из истог разлога. А праведније би нама припало да тако судимо (ταῦτα κρίνειν) због овога што је спочетка речено. Јер ако папа, имајући са њим заседајуће само фигуре (тј. од њега назначене стављенике) Патријараха (τὰ τῶν πατριαρχῶν ἔχων εἰδωλα συγκαθήμενα), приграбљује називање *васељенски*, зашто ми да не сматрамо и називамо *васељенским* наше Саборе, на којима свима беше присутна у свему Истина?... Јер они који о свему мисле правилно (τοὺς ὀρθὰ φρονούοντας περὶ ἀπάντων), једино су они, као Црква Христова (ὡς Ἐκκλησίαν Χριστοῦ), макар колико бројни били ови други од њих отцепљени, управо ти који истину говоре, те њима, а не онима другима, већма припада тај назив, то јест нама. Јер нисмо се ми отцепили, него су они тај пад доживели; нити ми

¹⁸ *Oeuvres complètes de Gennade Scholarios*, t. 2, Paris, 1929, p. 423.

¹⁹ *Oeuvres complètes de Gennade Scholarios*, t. 3, Paris, 1930, p. 85.

лошије од њих мислимо, мада ни они раније нису лошије мислили и исповедали него ли што сада мисле, од времена прихватања додатка (у Символ вере)... Дакле, на много је начина истинитије да верујемо да је онај Сабор против Века – 1285. г. – био *васељенски*, док овај после (Сабор) у Фиренци нисмо ни требали одржавати, јер нас је онај (ранији наш) Сабор спречавао, и саме ствари су нас јавно уверавале да је боље да мирујемо, и Бог нам је многе знаке слао да се опаметимо и себе од будуће срамоте и штете ослободимо“.²⁰

12. Цариградски Патријарх **Симеон Трапезунтски** (1472–75 и 1482–86) одржао је 1484. г., за време свог другог патријарховања, „Свети и Велики Сабор“ у Цариграду у цркви Панакарисτος, који је себе називао „**Васељенским** Сабором“ (ἡ Σύνοδος αὐτῇ οἰκουμένης οὔσῃ), а који је поништио Флорентински Сабор и саставио *Аколуџију* [=Последовање/ за повраћање у Православље оних из Латинске шизме].²¹

13. Патријарх **Доситеј Јерусалимски**, који је издао акта Фотијевог Сабора у Св. Софији 879–880. године, како смо већ поменули, више пута назива тај Фотијев Сабор **Осми Васељенским**, и у *Томосу Αἰαίης* (где су објављена та акта), и у своме *Додекавивлосу*,²² где наводи како и Нил Солунски (14. век), и Јосиф Вријеније (15. век) и Марко Ефески и Никита Никејски помињу овај Фотијев Сабор и називају га **Осми Васељенским**.²³

14. **Источни Патријарси**, у својој познатој **Посланици 1848. г.**, пишу (§ 6) да је папа Јован VIII, „у својој Посланици Светом Фотију на **Осмом Васељенском Сабору** (εἰς τὴν Ἡ' Οἰκουμένην Σύνοδον) објавио по свој васељени против новачења православног богословља о Светоме Духу“ (тј. против Filioque у Символу вере).²⁴

15. Епископ **Далматински Никодим** (Милаш), у своме студиозном чланку „Осми Васељенски Сабор“,²⁵ пошто је изложио укратко рад и одлуке Великог Фотијевог Сабора 879–880. г. закључује: „Како се овај Цариградски Сабор 879–880. г. у ничему не разликује од бивших Седам Васељенских Сабора, тада слиједи да се тај Са-

²⁰ *Исџо*, стр. 86.

²¹ Доситеј Јерусалимски, *Томос αἰαίης*, стр. 678; *Σύνταγμα*, 5, 443–7.

²² *Исџорија Пајриџараха Јерусалимских*, књ. 7, гл. 15. // изд. В. Ригопулос, Солун, 1983, стр. 227–229.

²³ За Нила Солунског и Јосифа Вријенија, као и за Никиту Никејског, нисам стигао да прибавим податке и дела у којима пишу то што наводи Доситеј.

²⁴ Ј. Кармирис, *Δογματικά και Συμβολικά Μνημεία*, т. 2 (изд. 1953), стр. 909.

²⁵ Чланак написан 1914. г., објављен посмртно у часопису *Хришћански живош*, бр. 3/1925, стр. 97–114, чији је одговорни уредник био о. Јустин Поповић. Треба запазити да је објављивање овог чланка било ускоро после најаве припремања будућег Васељенског Сабора Православља на Свеправославној конференцији у Цариграду 1923. г.

бор по карактеру своме мора **признати за Сабор Васељенски** као и пређашњи Васељенски Сабори; а пошто је тај Сабор са таквим карактером први последије бивших седам, то је он по броју **Осми Васељенски Сабор**. Епископ Милаш надаље наводи из аката тог Сабора ословљавања истог као „Свети Васељенски Сабор“ и „Свети Васељенски Осми Сабор“ (стр. 107). И додаје: „После овога Цариградског Сабора 879–880. г. није било никаквог Васељенског Сабора, који би тај Сабор и формално објавио за Осми Васељенски, као што је то овај Сабор учинио за Други Никејски (787. г.) објавивши га Седмим. Али, као што је у свијести Цркве важио овај последњи за Седми Васељенски за близу стотину година, без формалне објаве о томе, тако је то исто било и за Осми овај наш Васељенски Сабор у свој Источној Цркви од времена кад је био тај Сабор па кроз сва даља времена“. И даље Еп. Никодим наводи ко све признаје овај Фотијев Сабор за Васељенски: „Антиохијски Патријарх Теодор Валсамон у 12. вијеку, у коментару свом 1. канона овога Сабора спомиње га **Васељенским**“. Затим наводи Св. Марка Ефеског и његову изјаву на Флорентинском сабору о Фотијевом Сабору као **Осмом Васељенском**, и Доситеја Јерусалимског, „који Патријарх у неколико својих књига приводи Сабор 879–880. г. као **осми васељенски** упоредо по важности као и првих Седам Васељенских Сабора“ (стр. 108). На крају чланка Еп. Милаш закључује: „Видјели смо какав је био по саставу своме и по својој радњи Цариградски Сабор у Храму Свете Софије 879–880. г., и да се по томе не разликује од признатих Седам Васељенских Сабора; видјели смо да исти Сабор сам себе по правди називље Васељенским и да му тај карактер признаје сва Православна Црква на Истоку, као што смо видјели и то да га најјачи поборници те Цркве **признају за Осми Васељенски**. Кад то знамо, тада нам је јасно шта морамо ми православни нашега вијека мислити и како судити и како примати тај Сабор. Тај је Сабор за сваког свијесног православног хришћанина **Осми Васељенски Сабор**. Ко друкчије мисли и суди о томе Сабору, тај гријеши против Духа Светог, Који је надахњивао Оце истог Сабора“ (стр. 114).

16. Архиепископ **Атински Хрисостом** (Пападопулос) такође назива Фотијев Сабор 879–880. године: „Свети и заиста **Васељенски Сабор**“ (ἡ Ἀγία καὶ ὁντως Οἰκουμένης Σύνοδος).²⁶

17. **Јован Кармирис**, Атински професор догматике и академик, пишући о овом Фотијевом „Великом Сабору“, каже да овај Сабор „има спољна и унутрашња обележја **Васељенског Сабора** и зато

²⁶ Τό πρωτεῖον τοῦ ἐπισκόπου Ρώμης, Атина 1964², стр. 195 и 185.

није чудно да су га као **Осми** Васељенски Сабор сматрали Теодор Валсамон, Нил Солунски, Нил Родоски, Симеон Солунски, Марко Ефески, Генадије Схоларије, Доситеј Јерусалимски, Константин Икономос – Свети Нектарије Егински (додајемо ми) – и други. Али је и сам Сабор себе окарактерисао на много места у својим актима као Васељенски, а још и Патријарх Јефимије (10. век) и многи други до нама савремених Хрисостома Пападопулоса, Франца Дворника и других. Ипак, и поред тога, Православна Католичанска Црква није га још званично прогласила за осми Васељенски, сматрајући за темељ Православља седам старих Васељенских Сабора. Али, несумњиво Сабор 879/80. г., одржан у Храму Божије Премудрости, под председништвом великог и најмудријег Патријарха Фотија, уз присуство званичних местобљуститеља свих других Патријаршија, и слободно разматрајући и одлучивши сходно предањском начину о најважнијим питањима, има «не само спољашња него и унутрашња обележја Васељенских Сабора» (Хрисостом Пападопулос, *Τό πρῶτον*, 155 ид.), доневши, како рекосмо, најзначајније одлуке за свеопшту Цркву“ (ΔΣМ, т. 1, 262). Проф. Кармирис даље наводи да је Паламитски Сабор 1351. г. „окарактерисан од Нила Родоског као *девети* Васељенски“, и цитира његове речи: „Свети и Васељенски овај /девети/ Сабор био је време блаженог и приснопамјатног цара Андроника Палелолога и сина његовог Јована, против Варлама и Акиндина“ (из РП *Синџајма*, 1,394. Кармирис, ΔΣМ, 1, 351, нап. 1).

18. Архиепископ **Василије Бриселски и Белгијски** (Кривошеин), у својем опширном чланку-студији, написаном поводом Свеправославне Конференције на Родосу 1961 (24. септ. – 1. окт.),²⁷ о припреми будућег Васељенског Предсабора, говори опширно о могућности Православне Цркве да сазове и одржи **нови** Васељенски Сабор, јер је она прави наставак древне Апостолске Цркве Светих Апостола, Отаца и Сабора, јер поседује пуноћу дарова Светога Духа. С правом сматра, заједно са Св. Симеоном Новим Богословом, за хулу на Духа Светога мишљење – у суштини протестантско – да је дошло до било каквог „умањења“ присуства и дејства дарова Светога Духа у Цркви, или до неког „пада“ током историје Цркве. Такође критикује мишљење неких да је тобож *Седам* Васељенских Сабора нека пуноћа и крај, и одбацује позивање таквих на *Службу 7*. Сабору где се говори о „савршенству *броја седам*“ и указује на слично, у време после 4. Васељенског Сабора, позивање неких на „*четири Јеванђеља*“.

²⁷ Символические тексты в Православной Церкви // *Богословские труды* / изд. Московской Патриархии/, Москва 1968, сборник 4, 1968, стр. 5–36.

Затим критикује мишљење неких да, наводно, Православна Црква „нема право“ да сазива и држи Васељенски Сабор после раскола, тј. без Римске Цркве (такво мишљење износио је проф. Н. Нисиотис, а има и сада неких из Цариградске Патријаршије који тако говоре), јер је то бесмислено и историјски нетачно, зато што су Васељенски Сабори иначе сви били на Истоку, а Римски Епископи су се само присаједињавали, или ако нису, били су суђени од Васељенских Сабора. Притом, додајмо и то, да је Римска Црква после свога отцепљења од Источних Патријаршија, и те како сазивала и држала своје „Васељенске Саборе“ (до данас њих 20!), а да за то није тражила сагласност и учешће Источних Цркава. У наставку свог чланка АЕп. Василије спомиње велики Фотијев Сабор из 879–880. г. као **Осми Васељенски Сабор Православне Цркве**.

Цариградски Сабор 879–880. г., пише АЕп. Василије, „како по своме саставу, тако и по карактеру својих одлука... носи све одлике **Васељенског** Сабора. Слично Васељенским Саборима, он је донео низ одлука догматског карактера... Тако је он прогласио непроменљивост текста Символа Вере, без *Filioque*, и анатемисао све оне који га мењају“ (тамо, стр. 12–13). За потврду свог мишљења наводи истоветни став о том Фотијевом Сабору као **Осмом** Теодора Валсамона (14. в.), Нила Солунског и Нила Родоског (14. в.), Св. Симеона Солунског и Светога Марка Ефеског (15. в.), Генадија Схоларија (15. в.) и Доситеја Јерусалимског (17–18. в.). Он такође наводи оно што и Франц Дворник у својој студији тврди: да је на Западу до 12. века овај Фотијев Сабор сматран за Осми Васељенски Сабор. Зато предлаже да будући Васељенски Сабор Православне Цркве овај Фотијев Сабор „прогласи **Осми** Васељенским Сабором“. „Тим самим“, додаје АЕп. Василије, „будући Васељенски Сабор би се могао сматрати *Деветим*“, и истовремено, тако ће се наше јединство са Римском Црквом у бројању и прихватању Васељенских Сабора продужити за још један век, тј. од 7. до 8. Сабора, ако Римска Црква прихвати да се врати на своје раније бројање овог Сабора као Осмога.²⁸

Надаље АЕп. Василије говори о Сабору 1156–57. г., у време цара Мануила Комнена, и хвалећи његове одлуке о Св. Евхаристији, каже да их треба укључити у симболичке-догматске текстове Православне Цркве, али не каже да тај Сабор треба сматрати Васељенским (стр. 14). Потом говори о Паламитским Саборима 1341, 1347 и

²⁸ Исто, стр. 13; и на стр. 31 понавља: „Цариградски Сабор 879–880. г. треба на будућем Васељенском Сабору да буде проглашен **Осми** Васељенским, тако да ће будући Васељенски Сабор бити Девети“.

1351. г., и истиче њихов Црквено-богословски значај, нарочито Сабора 1351. г., чије су догматске одлуке свецрквено прихваћене као спасоносне истине вере у Свету Тројицу и живота Њеним благодатним енергијама. Наводи да овај Сабор 1351. г. митрополит Родоски Нил, познати црквени писац и канониста, у свом делу *Крайња историја Васељенских Сабора*, назива **Деветим**, и надаље, не заузимајући свој став о томе, говори да будући Васељенски Сабор треба обавезно да „одреди однос све Цркве (Православне) према решењима ових Помесних Сабора 14. века, да потврди њихов значај и призна равним или сличним са догматским решењима древних Васељенских Сабора“ (исто, стр. 15–16). Разлог за уздржаност АЕп. Василија према Сабору 1351. г.: „тешко је са тиме – мишљењем Нила Родоског – сагласити се због непотпуности представништва на њему Православне Цркве“, јесте састав овог Сабора, јер су на њему учествовали скоро само Епископи Цариградске Цркве, од 20 до 50 Епископа (према потписима у актима Сабора), мада су акта Сабора потписали Антиохијски Патријарх Игнатије и накнадно Јерусалимски Патријарх Лазар, а 1360. г. признао га је Сабор Бугарске Цркве у Трнову, као затим и Митрополит Московски Свети Алексеј приликом потврде митрополитског му чина у Цариграду 1354. г. Такође наводи као важно признање овог Сабора и његових одлука, многољетствија и анатема, које је већ следеће 1352. г. унео у *Триод* у Недељу Православља Патријарх Цариградски Калист. То што су овај Сабор и његове одлуке били скоро заборављене у даљим вековима у Православном школском богословљу, скоро до самог 20. века, не сматра толико битним, јер је то било доба „западног ропства“ православне теологије. АЕп. Василије посебно истиче значај *Исповедање вере* Св. Григорија Паламе, које је читано на овом Сабору 1351. г., и које „у краткој савршеној форми изражава општецрквено учење по свим основним богословским питањима, како древним тако и новим, и у том броју и о исхођењу Светога Духа (против Filoque), које је први пут разматрано на једном Сабору“ (стр. 15). У наставку хвали и *Исповедање вере* Св. Марка Ефеског написано на Фераро-Флорентинском псевдосабору 1439–40. г., „који лажни сабор је иначе с правом одбацила Православна Католичанска Црква и прибројала га у број лажних сабора“ (стр. 16). Ово *Исповедање* „изражава основна веровања наше Цркве, особито о спорним питањима који нас деле од Рима – исхођење Светога Духа, папски примат и др. – и то без сувишне полемике и са преовлађујућим позитивним излагањем истина вере“. Зато сматра да то Исповедање „треба бити придодато у основне симболичке текстове Православне Цркве“ (стр. 16–17).

19. Протојереј **Јован Мејендорф** написао је о Васељенском Сабору два чланка (први у *Вестник РСХД*, 1959, 1; други „Что такое Вселенский собор?“, такође у *Вестнику РСХД*, 121, 1977, стр. 22–40), у којима говори да „Православне Цркве иду ка припреми *Великој Сабора*“. Он то сматра за добро, јер се православни данас, а и многи од западних хришћана, налазе у предвечерју повратка традиционалној теми Цркве као Тајне и храма Духа Светога. Јер, додаје о. Мејендорф, ако се недовољност секуларног Хришћанства данас схвата и спознаје довољно широко – особито код оног дела младог покољења које тражи опитну /=*истинску*/ веру, онда и недостатак и опасност ванцрквеног харизматизма постепено постаје такође очевидна“. Само здрава црквеност, додаје Мејендорф, може измирити у себи истински опит и одговорност, наслеђе и промене, ауторитет и слободу. И то измирење је стални процес, који се остварује Духом Светим у Цркви. (Зато је потребан Сабор Цркве)... Јер Сабор – то је пре свега **црквени догађај**, и само као такав може имати историјски значај. Функција и мисија Саборâ постаје схватљива само у оквирима еклесиологије... Рани Сабори су израсли из саме **природе** хришћанске вере како су је схватили рани хришћани. Последица службе Христове (у свету) и сведочанства Апостолâ о томе служењу било је оснивање месијанске **општине** (=Црквене заједнице), која је примила Светога Духа и Педесетницу, и схватила и јављала значај Христовог дела у свету. У општини (=Црквеној заједници) и за ту општину настали су и Новозаветни списи (Свето Писмо). Та иста општина, после серије доктринарних криза и расправа, сачувала је оно што Свети Иринеј назива „правилом вере“.

При крају чланка, аутор се укратко пита: „како у наше време бити са сабором?“ И одговара у 3 тачке. У последњој, трећој, одбацује тезу неких да, тобож, није могуће држати Васељенски Сабор при садашњој подели хришћанског света. Притом указује на чињеницу: „Треба се сетити да је само служење Христа и Његових ученика било узрок раскола између Израиља и Цркве, и то је било заиста „раздељење“ (Лк. 12,51). **Јединство у Христу**, а не просто „јединство“, јесте истинска основа *саборних* делања... Православна Црква не може – без одрицања од свега свога Предања – сагласити се са тиме да је ауторитетно и истинско хришћанско учење већ немогуће (како је то бивало обично) да се изрази на Саборима после раскола 5. и 11. века. Међутим, Црква Божија не може престати да постоји (ако постоји раскол, тј. отцепљење од ње), и она и даље наставља да јесте у заједници Духа Светога, Који њу *научава свему* (Јн. 14, 26; 2Кор. 13, 13)... Дух Божији никада не бива заробљеник историје, већ као ветар, „Дух дише где

хоће“ (Јн. 3, 8). И закључује о. Јован речима Св. Иринеја Лионског: „Где је Црква, тамо је и Дух Божији; и где је Дух Божијим, тамо је и Црква и свака благодат“ (*Прошив јереси*, 3,24,1).

20. У нашем раду: јеромонах Атанасије (Јевтић): „Васељенски Сабори и Саборно Предање Цркве“, ²⁹ писаном поводом најаве будућег „Великог Сабора“ Православне Цркве, на стр. 55–59, написано је: „Историјско-еклисиолошко предање сведочи да сабор и саборности од самог почетка постоји у самој структури и животу тела Цркве као једна од основних функција тога тела, јер је већ Црква, сама по себи један **сабор** (σύνδοξ), сабрање (σύναξις), и заједница (κοινωνία)“ ... Нагласивши даље да је Црква, као Педесетница, и као Евхаристијско-Литургијско „сабрање Целе Цркве на једно место“ (1Кор. 14, 23), наводе се историјски примери, које бележи Јевсевије Кесаријски у *Црквеној историји* током 2. века, око 160. године, кад се појавила Монтанова јерес: „Верни из Азије, пише Јевсевије, више пута и на више места по Азији састајали су се (συνελθόντες) ради тога, и испитавши ту нову науку (=јерес Монтанову) и прогласивши је за нечисту, осудили су јерес (његову) и изагнали га из Цркве и одлучили од општења“ (τῆς κοινωνίας = од заједнице) (ЦИ 5,16,7.9.10). Нешто касније, око 196. године, кад је настао спор око празновања Пасхе, пише даље Јевсевије, поново су у Азији и другде „држани Сабори (σύνοδοι) и заједнички скупови Епископа (συνκροτίσεις ἐπισκόπων), и сви су једнодушно преко посланица изражавали црквено веровање (δόγμα), свима свуда“ (ЦИ 5,23,2). Слично је било и при појави јереси Павла Самосатског, половином 3. века: „Пошто су се сви Епископи на разне начине и више пута састајали на једно исто место (ἐπὶ ταὐτό συνιόντων), и на сваком су сабору покретане исте теме и расправе“, на крају, 268. године, „би састављен Сабор многих Епископа, на коме вођа ове јереси у Антиохији (Павле Самосатски) буде разобличен и од свих јавно осуђен за неправославно учење, те због тога одлучен од Католичанске Цркве под небом“ (ЦИ 7,29,1).

Забрана римских царева у 3. и 4. веку држања Саборâ доводила је у питање само биће и живот Цркве, како сведочи опет Јевсевије у време кад је Лиқиније, почетком 4. века, забранио окупљање Епископâ на Саборе: Лиқиније „издаде закон који заповедаше да нигде и никако Епископи не опште међусобно, нити да може неко од њих да посети суседну Цркву, нити пак да се одржавају Сабори“. – Тада, „или је требало да /Епископи/ , преступајући тај (царев) закон, буду подвргнути казни,

²⁹ На њушевима Ошџаца, књ. 1, 9–61, Бгд. 1991 (објављено прво на грчком 1972. г. у Атини, затим на српском 1973, па опет на грчком у Женеви 1976. г.).

или пак, потчини́вши се његовој наредби, да допусте да Црквене установе (θεσμοί) буду паралисане. Јер је другачије немогуће осим преко Сабора решавати велика питања. Тако су, на пример, божански закони (θεσμοί) још од раније одредили да постављања (τάς χειροτονίας) Епископâ не бивају другачије него само на овај начин“ – тј. на Саборима.³⁰

После описивања *седам* Васељенских Сабора, пишући даље о Фотијевом Великом Сабору 879/880. г. и Паламитским Саборима 1341. и 1351. г. у наведеном текст написали смо, о првом: „Познато је да Латинска Црква данас сматра за свој осми Васељенски Сабор онај сабор из 869/870. г., који је држан за време папе Адријана II и Патријарха Цариградског Игњатија. Са православне пак стране многи истичу и сматрају Велики Фотијев Сабор 879/880. г. као *Осми* Васељенски Сабор Православне Цркве... који је иначе поништио тај претходни папски (=Игњатијев) Сабор 869/870. г. и то поништење је признао и потврдио папа Јован VIII, због чега тај Сабор /869–870/ ни сам Запад није сматрао за Васељенски све до 12. века... Што се пак тиче Великог Сабора Фотијевог 879/880. г. ствари стоје сасвим другачије. Пре свега на овом Сабору је учествовало 383 Епископа заједно са представницима Патријараха Истока и Рима, те би по свом саставу овај Сабор могао бити признат за Васељенски. Богословско пак дело овога Сабора састојало се у васпостављању општења и заједнице између Цркава Цариграда и Рима, и, што је особито важно, у доношењу одлуке о очувању неповређеног и непроменљивог Символа вере, којом се одлуком уствари директно погађала западна „кенотомија“= новотарија учења о Filioque. Управо су због ове последње одлуке многи од православних и сматрали овај Фотијев Велики Сабор за *васељенски*“. Надаље смо у чланку појаснили да је, тада, изнето мишљење да: „иако одлука о очувању непроменљивог Символа вере, као и потврда Предања Цркве изречена на овом Сабору, ствар по себи велика и врло важна, ипак она не би могла да се стави на исти ниво са сотериолошким делом Светих Седам Васељенских Сабора. Отуда, додато је тада у чланку, пошто Православна Црква није уврстила овај Сабор у Васељенске Саборе, сматрамо да га не треба сматрати за Осми Васељенски“. Ово наше тада изнето мишљење данас исправљамо сматрајући: да овај Свети и Велики Сабор држан 879/880. г., у време Св. Патријарха Фотија и папе Јована VIII, треба Православна Црква да на своме будућем Великом Сабору уброји међу Васељенске Саборе као **Осми Васељенски**, јер он то и заслужује.

³⁰ Јевсевије Кесаријски, *Живот Констџантинов*, 1, 51; ср. Св. Иполит, *Ајосџолска џтрадиција*, 40–43. *SCh* 11, Paris 1968 (наш превод у *Дела Ајосџолских ученика*, Манастир Хиландар – Требиње – Врњачка Бања, 1999).

У истом чланку у наставку написано је и следеће: „Са смиреним дерзновенијем сматрамо да још један други Сабор Православне Цркве може са пуним правом и по свему бити увршћен у Васељенске Саборе Православља. Реч је о Цариградском Сабору из времена Св. Григорија Паламе, 1351. године, који се по величини и важности свога богословског дела несумњиво изједначаје са Светих Седам Васељенских Сабора. По *сошириолошком* значају његових богословских одлука: саборно и свецрквено признавање теологије Св. Григорија Паламе о разликовању божанске *сушћине* и божанских *енергија*, и о силаску тих нестворених Божијих енергија, заједничких суштини и Ипостасима Оца, Сина и Светога Духа на Цркву и свет ради спасења, облагодаћења и обожења света и човека; о реалном доживљавању *нећварне благодати* Божије – или *свећлости* или *енергија* – у црквеном литургијско-аскетском опиту живог живота у Христу, као и одбацивање западне схоластичке и уопште „философске“ теологије и њених заблуда (философско поимање Бога и богословља, учење о тварној благодати, *Filioque* и др.), – по свему томе, дакле, овај Сабор Православне Цркве не заостаје иза претходних Васељенских Сабора. Уз то још, овај Свети Сабор сведочи и о настављању и сталном присуству *синодалности/саборности* у Православној Цркви, која у њој Духом Светим никада и није престајала, и о живом у искуству и на делу доживљавању и богословском исповедању суштине Хришћанске вере: *спасења у Христу*. Према томе, овај Сабор јасно сведочи о наставку и сталном продужавању у Православној Цркви *саборској животи и саборној*, на основу црквеног искуства, *живој Предања*, и начина *богословствовања* и после Седмог Васељенског Сабора“ (тамо, стр. 57).

Дакле, што се тиче **Паламитских Сабора 1341. г. и 1351. г.**, богословско-догматски текстови њихови, тј. одлуке=*Томоси*, говоре о првом и другом Сабору и њиховим *Томосима* као јединственим одлукама. Зато ове Саборе и треба сматрати као један исти Сабор. Ипак, коначно, као **ДЕВЕТИ Васељенски Сабор** треба узети Сабор 1351. године (како то чини и напред наведени Нил Родоски у 14. веку), који Сабор у својој догматској одлуци себе сматра „као развитак Светог Шестог Васељенског Сабора“ (ὡς ἀνάπτυξις οὐσα τῆς Ἀγίας καὶ Οἰκουμένης Ἐκτῆς Συνόδου).³¹

Овим, дакле, нашим текстом, сада допуњеним, још раније смо се придружили напред наведеном Православном Саборном самосазнању и осећању (како је волео да каже Св. Отац Јустин) о постојању Сабора и Саборности у Православној Цркви и после Седмог Васе-

³¹ PG 151, 722; J. Кармирис, ΔΣΜ 1, 378.

љенског Сабора кроз векове. Истовремено тиме сматрамо да је потребно одржати један свеправославни Свети и Велики Сабор, али наравно добро канонски припремљен и црквено-канонски и богословски добро одржан.

Додатак:

О потреби новог Васељенског Сабора за Православље једва да треба и говорити, јер одувек су Православни осећали и живели, по Светом Предању Отаца и Сабора: да су Свети Сабори начин и метод на који Дух Свети руководи Цркву кроз историју, нарочито у периодима када настају црквено-богословски проблеми шири од предела једне помесне Цркве, какви су били проблеми јереси и раскола. Одувек, још од Апостолских времена, чланови Цркве, истински црквени хришћани („*екклесијасџици*“, како је говорио Свети Иринеј) тражили су решења насталих проблема догматско-канонских у сазивању и одржавању Сабора, као спасоносних, светодуховских догађаја потребних за наше спасење. И поле отцепљења појединих Источних Црквених области, и затим западног Римског Патријархата, Православни су најчешће тражили сазивање и одржавање Васељенског Сабора – ради дијалога и решења насталих проблема између Православне Цркве и отцепљених од ње неких Источних и Римске Цркве.

У Византији је било доста таквих примера. Тако нпр. Патријарх Герман II (1222–1240) у Никеји тражио је у Нимфеу (око 1337. г.) одржавање Васељенског Сабора. Такође је одржавање Васељенског Сабора тражио и Нил Солунски (половином 14. века). Мало потом, цар Јован Кантакузен (1347–1357) истакао је пројект за одржавање Васељенског Сабора.³² Исто је од Православних надаље тражено и у време пред Ферарско-Флорентински Сабор (1438–39),³³ и тако даље – увек се призивало на одржавање Васељенског Сабора као решења за настале проблеме погрешног учења и раскола. Пише Нил Митрополит Солунски, у своме делу *Аѿодикѣиѣчко слово да није неки друѣи узрок расѣиојања Лаѣинске Цркве и нас до сада, неѣи ѣо да Паѣа неће да дозволи да Васељенски Сабор реши сѣорно ѣиѣшање, неѣи хоће да само он као*

32 В. грчки текст и чланак о томе о. Ј. Мејендорфа: *Projets de Concile Oecuménique en 1367: Un dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et le légat Paul / DOP*, 14, 1960, pp. 147–177.

33 Види детаљније у Хроници Флоренстијског Сабора написаној од учесника С. Сиропулоса, *Mémoires*; в. и у нашем раду: „Свети Нектарије Егински као историчар Цркве“ / *Боѣсловље*, 1–2/1975 (= *Боѣ Оѣаца наших*, стр. 256–315).

учишћељ заседне и решава сјорно пишање, а групи да имају место послушних ученика; и да је то сјрано Ајосџолским и Оџачким законима и делима / ἁλλότριον τῶν Ἀποστολικῶν καὶ Πατρικῶν καὶ νόμων καὶ πράξεων (=јрошвно Ајосџолским и Оџачким законима и јракси“).³⁴

Према томе, Православни су увек били за Васељенски Сабор. И данас Православље има потребу за новим Васељенским Сабором. У том смислу је изражен и познати став Светог Оца Јустина Новог (1971 и 1978. г.), само што је он пророчки и тада предупредивао да није још одговарајуће време за такав Свеправославни Васељенски Сабор, због неслободе у бројним Православним Црквама, и због неадекватне припреме будућег Сабора.*

После званичног двократног обраћања Оца Јустина, по питању припреманог будућег Васељенског Сабора Православне Цркве, Светом Синоду и Сабору Српске Цркве, а затим и објављивања два његова отворена писма о томе,³⁵ млађи православни теолог, сада већ блаженопочивши Панајотис Нелас у једном свом есеју³⁶ писао је укратко о потреби одржавања Православног Васељенског Сабора и његовом догматском и канонском значају, али, следујући за Оцем Јустином, и он је стављао озбиљне замерке на тзв. „родоски каталог тема“ и на начин припремања тог будућег Сабора, додајући притом и корисне предлоге о Сабору, које би требало узети у обзир. Ускоро после објављивања отвореног писма Оца Јустина, јавио се и православни теолог у Паризу Оливије Клеман са својим примедбама и предлозима о будућем Сабору.³⁷ Такође, у исто време написао је и о. Јован Мејендорф текст „На путевима ка Васељенском Сабору“ (Вестник РСХД, 101–102/1971, 138–141), у којем помиње отворено Јустиново писмо Српској Јерархији: „глас архимандрита Јустина Попови-

34 PG 149, 683–5.

* У Хришћ. живоју 1924 (бр. 11, стр. 501) уредништво је изнело мишљење да „Васељенски Сабор није сада изводљив“. Али је главни уредник О. Јустин и уредништво тог листа било за одржавање Васељенског Сабора (Хришћ. живоју, 1924, бр. 1, стр. 41).

35 О сазиву Всејправославног Собора /на руском/, „Вестник РСХД“, Париз, бр. 100/1970, стр. 69–73; на грчком /посебна књижица/ *Επικίνδυνος ή σύγκλησις Οικουμενικής Συνόδου. Επιστολή προς την Ιεράν Σύνοδον της εν Σερβία Εκκλησίας*, Атина 1971, 16 страна; на француском у „Contacts“, бр. 76/1971; поновљено, на грчком: *Περί την μελετωμένην „Μεγάλην Σύνοδον“ της Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας*, Атина 1977; на француском: *Au sujet de la convocation du «Grand Concile» de l'Eglise Orthodoxe*, Женева 1977; на енглеском: „On the Summoning of the «Great Council» of the Orthodox Church“, у *Orthodox Life*, Џорданвил–Њујорк, бр. 1/1978, стр. 37–48. – Оба текста на српском у *Сабрана дела*, књ. 20: *Сетиве и жетиве*, Ман. Ђелије–Београд, 2007, стр. 622–627 и 666–680.

36 *Η Ἀγία καὶ Μεγάλη Σύνοδος τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας. Σκέψεις γιά μι-ά θεολογική θεώρηση καὶ проετομασία* της, Солун 1972, 18 страна.

37 У часопису *Contacts*, бр. 76/1971, стр. 117–120).

ћа, лишенога после рата катедре на Богословском факултету у Београду, но задржавшег велики лични ауторитет у Српској Цркви“, и укратко износи ставове Оца Јустина, и додаје: „са извесним ограничењима, аутор ових редова дели тачку гледања о. архимандрита Јустина... Суштински, вели Мејендорф, Отац Јустин има право у томе да наша Црква, особито већина Јерархије, није готова за Сабор – богословски и духовно – због, пре свега, бољшевичке власти у комунистичким земљама, особито у Русији... Ентузијазам за Сабор пројављују, скоро искључиво, представници Цариграда, с надом, наизглед, да тиме подрже умањени престиж Васељенске Патријаршије... У савременом виду, припрема Сабора очигледно је недовољно... На последњем Свеправославном Саветовању донето је решење ревизије свих питања дневног реда Сабора... Но све то не значи да ми предлагемо потпуно отказ од саборности и од сваког покушаја да се обједини Васељенско Православље (на једном Сабору). Мисија Православља на Западу особито потребује православно јединство, и никакав апокалиптизам ту није умесан. Али, вели о. Мејендорф, право саборовање, како пише О. Јустин, потребује страха Божијег, вере и љубави, и такође смирења и духовне једноставности... Наравно, могуће је такође и чудо Господње: истински Православни Васељенски Сабор, сабран потпуно независно од совјетске власти, од Турака, од грчких „пуковника“, који би развејао сва људска ограничења Православног света. Треба да смо увек готови за примање Божијих чудеса, за схватање њиховог смисла и за смирену послушност Вољи Божијој. Но ипак, не треба „кушати Господа Бога“ (Мт. 4, 7), надајући се на чудо онда када ми сами једва да смо за њега готови“.

На крају, наводимо још и текст протојереја Владислава Цыпин-а, професора Московске Духовне Академије (у чланку „Вселенский Собор“, *Православная энциклопедия*, т. 9, 566–8, Москва 2005), у коме писац овако закључује: „Не гледајући на то што је последњи VII Васељенски Сабор држан пре више од 12 векова, нема никакве догматске основе за тврдњу о принципијелној немогућности сазива – и одржавања – новог Васељенског Сабора, или признања једнога од бивших раније Сабора за Васељенски“.

Није прихватљива теза, понављамо ми овде, коју је заступао проф. Н. Нисиотис, а у новије време, чини се, исто заступа (бар усмено) и Митрополит Пергамски Јован: да Православна Црква није *после 7. Сабора* држала ниједан Васељенски Сабор, јер „није могла“ зато што је „Црква била подељена“!? По тој „логици“, сасвим анти-предањској, није могла Црква да одржи ни Свети Други Васељенски Сабор 381. године, нити пак може и сада да одржи овај Велики Сабор

који Православна Црква већ неколико деценија припрема! Екуменска прича о „подели Цркве“ не стоји, јер Православна Црква кроз векове верује и доживљава себе у Христу, **и јесте** Духом Светим, Једна Света Саборнокатоличанска и Апостолска, неподељена Црква. Римски Патријархат се отцепио и отпао од јединства Светих Источних Патријаршија, дакле од Једне Свете Католичанске и Апостолске Цркве Христа Богочовека. То је до данас свест и савест Православног Светотројичног, Христолошко-еклисиолошког црквеног веровања, литургијско-канонске праксе и уопште живог Апостолско-светотачког Предања Цркве Свете Једносуштне и Нераздељиве Тројице.

Апели и отворена Писма Српској Јерархији, и осталим Православним Црквеним Оцима и богословима, Светог Оца Јустина Новог, који су у новије време „усталасали“ Православну свест и савест, разбудили Црквено осећање одговорности, пред Богом и историјом, у ово нашем бурном савременом добу, несумњиво су били позитивни у смислу могућности и потребе одржавања Православног Васељенског Сабора. Они, свакако, изискују дубљу анализу и презентацију, продубљено уношење и уживљавање у покренуту проблематику, притом у контексту целокупног богословља о Цркви, како самог Оца Јустина, тако и читавог Православног верног народа од Јерусалима па до краја васељене. Отац Јустин Нови, богослов и духовник саборних свеправославних димензија и дубина, није био против одржавања новог Васељенског Сабора Православне Цркве. Износио је само трезвена и одговорна критичка опажања о начину, условима и околностима његовог сазивања и одржавања. Сматрамо, с разлогом, да су Јустинова два објављена Писма Светом Синоду и Сабору Српске Православне Цркве, која су тим путем јавно доспела до свести и савести Православних богослова, и пре свега Епископâ, несумњиво провиденцијално и црквоградитељски допринела да се темељније ради на припремању будућег Великог Сабора Православне Цркве.

* * *

Завршавамо овај наш такорећи узгредно настали, и непретенциозни текст, подсећањем на његов основни задатак: на будућем Православном Васељенском Сабору требало би, као једно од првих дела његових, да буде: потврђен и прихваћен као **ОСМИ Васељенски Сабор** – Фотијев Сабор из 879–880. године, и као **ДЕВЕТИ Васељенски Сабор** – Исихастички, Паламитски Сабор из 1351. године.

+ О Бојојављењу, 2012. г.

Библиографија:

Γ. Ράλλης και Μιχ. Ποτλής, *Σύνταγμα τῶν Θείων καί Ἱερῶν Κανόνων*, т. 1, Атина 1852.

Γ. Ράλλης και Μιχ. Ποτλής, *Σύνταγμα τῶν Θείων καί Ἱερῶν Κανόνων*, т. 2, Атина 1852.

Actorum Graecorum Concili Florentini, pars I, ed. J. Gill, Roma 1953.

M. Jugie, L. Petit, X. A. Siderides (ed.), *Oeuvres complètes de Gennade Scholarios*, т. 2, Paris 1929.

M. Jugie, L. Petit, X. A. Siderides (ed.), *Oeuvres complètes de Gennade Scholarios*, т. 3, Paris 1930.

Ιωάννης Καρμίρης, *Δογματικά και Συμβολικά Μνημεία*, т. 1, Атина 1960².

Ιωάννης Καρμίρης, *Δογματικά και Συμβολικά Μνημεία*, т. 2, Атина 1953.

Епископ Далматински Никодим (Милаш), „Осми Васељенски Сабор“, *Хришћански живоџ*, бр. 3/1925, стр. 97–114.

Архиепискоπος Χρυσόστομος Παπαδόπουλος, *Τό πρωτεῖον τοῦ ἐπισκόπου Ρώμης*, Атина 1964².

Архиепископ Василий (Кривошеин), „Символические тексты в Православной Церкви“, *Богословские труды / изд. Московской Патриархии*, Москва 1968, сборник 4, 1968, стр. 5–36.

Јеромонах Атанасије Јевтић, *На џуџевима Оџаца*, књ. 1, Београд 1991.

Jean Meyendorff, „Projets de Concile Oecuménique en 1367: Un dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et le légat Paul“, *Dumbarton Oaks Papers*, 14, 1960, pp. 147–177.

И. Мейендорф, «Что такое Вселенский Собор?», *Вестник русского христианского движения*, 121, 1977, стр. 22–40.

F. Dvornik, *Le Schisme de Photius*, Paris/Cerf 1950.

Φ. Ζυμάρη, *Ἡ ἱστορική, δογματική και κανονική σπουδαιότης της συνόδου Κωνσταντινουπόλεως (879–880)*, φωτοτυπημένη διατριβή, Θεσσαλονίκη 2000.

Владислав Цыпин, „Вселенский Собор“, *Православная энциклопедия*, т. 9, Москва 2005, стр. 566–8.

Примљено: 23.1.2012.

Одобрено: 17.2.2012.

HOLY ECUMENICAL COUNCILS: EIGHTH (879–880) AND NINTH (1351)

Atanasije Jevtić

Eparchy of Zahumlje and Herzegovina

Summary: *The aim of this article is to present the necessary arguments so that the Councils held in Constantinople in 879–880 and in 1351 could be accepted as Ecumenical Councils. The author gives a historical overview of the reception of these Councils in the Orthodox Church showing that they were considered to be Ecumenical before the “western enslavement” of Orthodox theology, and in the end gives concrete suggestions concerning the work of the future Great Pan-Orthodox Council.*

Key words: *Ecumenical Councils, Catholicity of the Church, St. Photius the Great, St. Gregory Palamas, Ecclesiology, Filioque*

СВ. ЈЕРОНИМ СТРИДОНСКИ И ИСТОРИЈСКИ КОНТЕКСТ „ЗНАМЕНИТИХ МУЖЕВА“ (уз превод дела Св. Јеронима)

Радован Пилиповић*
Библиотека Српске
Патријаршије

Апстракт: *Рад се бави контекстуализацијом дела „О знаменитим мужевима“ у целокупном књижевно-богословском ојусу Св. Јеронима Стридонског. Праћећи склоп и тенденцију сајса, представљајући ово њонирско остварење (као прву историју хришћанске књижевности) у зависности од ошћих шокова епохе и њојединих момената из Јеронимове биографије, тежишће текста иде на вредновање података њоменутог сајса за њахрологе и историцаре ране Цркве. Такође, њоред прегледа моћуних убикација ањичког Стридона, рад се дошћиче и историје њошћовања Св. Јеронима на хришћанском Истоку и Западу.*

Кључне речи: *Св. Јероним, De viris illustribus, Стридон, кулш Св. Јеронима.*

Четврти век после Христа био је важан период у развоју организације хришћанске Цркве и златно доба стваралаштва на пољу црквене књижевности. Кроз добро позната теоријска сучељавања, идеолошке борбе и богословске распре у IV и V веку, дошло је до учвршћивања црквене догме. Хришћанска вера се ширила најпре на арамејском и јелинском језику, а са њеним даљим ширењем по Римском царству на латинском, коптском и сиријском, а како је време пролазило и на језицима „суседа“ *Pax Romanae* – готском, грузијском, јерменском... Запад

* beriozushka@gmail.com

Римског царства у V веку говорио је латинским језиком и варваризованим варијантама позног латинитета, онако како су се у сеоби народа појављивали на историјској сцени Визиготи, Остроготи, Бургунди и други „дошљаци“ који су насељавали тадашњу Европу.¹

Пролог

По нашем данашњем поимању, латинско хришћанство је повезано за догматском, канонском и еклисиолошком декаденцијом. Ипак, у времену неподељене Цркве, пре Великог раскола 1054. године, латински Запад је еклисијално и културолошки припадао васељенској Цркви Христовој, вери патријаршијске „пентархије“, заједничких святих отаца и предања Седам Васељенских Сабора. Свети оци и учитељи Цркве, као Св. Јероним Стридонски, Св. Августин Хипонски, Св. Иларије Пиктивийски, Св. Амвросије Медиолански и други оставили су за собом богату и обимну богословско-књижевну заоставштину.² У овом низу један свети отац нам је важан у литургијско-предањском смислу, али и у географско-историјском погледу. Почесто ограничени својим (не)свесним „византинизмом“, на то не обраћамо довољно пажње. Реч је, наиме, о Св. Јерониму, подвижнику, богословском писцу, знаменитом преводиоцу Св. Писма на латински језик, теоретичару хришћанске аскезе и историчару Цркве.³ По сведочанству које је на неколико места оставио, а најважније је оно на крају његовог дела „О знаменитим мужевима“, када каже да је рођен у месту Стридон у крајевима далматинско-панонске границе: „Ја Јероним, рођен од оца Јевсевија из града Стридона који се налази у области на граници (*confinia* = крајишту, Крајини) између Далмације и Паноније, а који је био уништен од стране Гота“.⁴

1 За општи историјски контекст епохе видети, нпр.: Џозеф Х. Линч, *Историја средњовековне цркве*, превели с енглеског Драгић Живојиновић и Бранислав Танчић, Београд 1999, стр. 33–76; Сидни Пеинтер, *Историја средњег века (284–1500)*, превели Чедомир Антић, Небојша Порчић, Београд 1997, стр. 9–41; *The Shorter Cambridge Medieval History*, vol. 1 (*The Later Roman Empire to The Twelfth Century*), by the late C. W. Previte-Orton, Cambridge 1978, стр. 77–184.

2 Једна од историјско-богословских разматрања код: Иоанн Мейендорф, *Введение в святоотеческое богословие*, Нью-Йорк 1984.

3 Покушај популарне актуализације у нашој црквеној јавности чинили су текстови: Благоје Пантелић, „Свети Јероним Стридонски“, *Православље – новине Српске патријаршије*, бр. 949, стр. 10–11, као и Р. Пилиповић, „Свети Јероним Стридонски – светитељ Западног Балкана из времена неподељене Цркве“, *Православље – новине Српске патријаршије*, бр. 1070, стр. 28–29.

4 *De viris illustribus*, с. 135.

Животопис Св. Јеронима

Историчари патролошке књижевности на основу сачуваних дела самог Јеронима закључују да се родио између 344. и 347. године. У науци се често назива Софроније Јевсевије Јероним. Међутим реч је о недоследности – он себе назива само Јероним (*Hieronymus*), на једном месту још само Јевсевије, док се властито име Софроније не може ни у којем смислу односити на његову личност.⁵

У „Знаменитим мужевима“ Јероним наводи да се родио у насељу које се латински назива *oppidum*, што не означава у строгом смислу град, већ има значење села, војничке тврђаве, сајмишта, тј. неког мањег урбаног места. Питање тачне локализације Стридона отворено је у науци и дан данас. Јероним се родио у хришћанској породици од крштених родитеља. Његова породица није била сиромашна, имала је извесно имање. Видимо како Јероним из Витлејема шаље брата Павлинијана да 398. године распрода очевину и добијени новац уложи у обнову манастира и гостопримнице у Светој Земљи.⁶ Прво образовање стекао је у родном Стридону, а затим одлази у Рим, где учи реторику и друге сродне дисциплине из тривијума и квадријума код знаменитог учењака Елија Доната. Савладао је низ класичних латинских писаца, а код Доната усваја и основе грчког језика што ће му допринети у каснијем раду на јелинским изворима. У првом боравку у Риму, у тамошњем римском хришћанском кругу одлучује са да прихвати крштење, а неки аутори сматрају да је то било из руку самог папе Либерија. Јероним, надаље, 367. одлази у Трир, који је био царска престоница, седиште царског двора око кога се развио хришћански аскетски живот. Упознавање са Триром и Галијом, обилазак монашких седишта која су тада постојала, нагоне га да према родном Стридону заузме критички став кроз који тамошње хришћане и епископа Лупикина оптужује за неку врсту духовног мртвила.⁷

Јероним је био одређен за одговорније задатке и далекосежнију црквену мисију, те му је „крајиште“ Далмације и Паноније и тамошњи интелектуални и духовни потенцијал био преузак. Документован је његов боравак у Аквилеји од 370. до 373. године. Не би требало сумњати да су гласи о светом животу пустињака и монаха на Истоку потакли

5 Marijan Mandac, *Sveti Jeronim Dalmatinac*, Makarska 1995, стр. 12.

6 *Исидор*, стр. 14–16. Животописе Св. Јеронима Стридонског доносе студиозни текстови: *Предговор*, стр. 5–176, у: Мирослава Мирковић, *Живот и прејиска светијога Хијеронима*, Београд 2000; затим *Историческое учение об Отцах Церкви*, Филарета архиепископа черниговскаго и нежинскаго, т. II, СПб. 1859, стр. 349–362.

7 М. Mandac, *ibid*, стр. 21–23.

Јеронима да се упути на своје прво поклоничко путовање, према Светој Земљи и њеним суседним крајевима, тј. постојбини и изворишту хришћанског предања и аскетске праксе. На том путу упознаје се са јелинском Атином, као колевком класичне учености која му је блиска и важним местом проповеди апостола Павла, који је у беседи незнабожцима одиграо на карту интеррелигијског дијалога античког света.⁸

На Јеронима оставља утисак натпис на чувеном жртвенику који је гласио: „боговима Азије и Европе и Африке, непознатим и туђинским боговима“. Он стиже у Антиохију у којој болује исцрпљен од дуге пловидбе и путешествија. Станује код пријатеља Евагрија, а близна пустиње Халкис и њене монашке насеобине га необично привлаче. Боравак у Антиохији имао је троструки утицај на његово богословско сазревање: на првом месту присуство јаке монашко-аскетске традиције, затим оригенски спорови који су имали везе са тријадолошком терминологијом и на крају упознавање са антиохијским егзегетским стилем и методама. Крајем 380. године одлази у Цариград у коме остаје скоро годину дана (381) где слуша чувеног беседника Григорија Назијанзина (Богослова).⁹

У пролеће 382. г. из Антиохије се упућује у Рим у пратњи двојице пријатеља, Епифанија са Кипра и Павлина из Антиохије, тадашњих епископа. Римски црквени пастир – папа Дамас – види у Јерониму доброг саветника и сарадника, ученог човека који зна неколико језика и има важно искуство боравка на Истоку. У Риму је Јероним на гласу као духовник око кога се окупља круг угледних жена матрона као што су Маркела, Павла и Евстохија. Оне га цене као продуховљеног човека од кога траже савете и кога поштују по питањима вере, како учења, тако и праксе. Папа Дамас умире 384. г., а Јероним изгубивши моћног покровитеља и заштитника, наредне године заувек напушта Рим и одлази у Палестину.¹⁰

Одлазећи из вечног града оставља опомену у којој се садржи критика тадашњег римског свештенства и у којој се објављује несклад између велике хришћанске прошлости града, овенчаног стопама апостола и њиховим гробовима, са (не)моралном садашњицом њихових наследника: *„Моћни іраде, іраде који си іосіодар свейша, іраде који је је іохвалила реч айосіола, разуми своје име! Твоје име код Грка значи снаја, код Јевреја узвишеності. Сачувај іо како се зовеш! Снаја ше чини узвишеним, іохойша іониженим! Сіасіішељ іиі је у Оішкривењу за-*

⁸ *Исїо*, стр. 24–27.

⁹ *Исїо*, стр. 28–31.

¹⁰ *Исїо*, стр. 33–36.

*претио проклетством које можеш избећи покајањем. Имаш пример у сџановницима Ниневије!*¹¹

Даје се закључити да је у престоници Јероним био жртва сплетки и извесног покушаја монтираног процеса. На путу за Витлејем у коме ће се коначно скрасити, борави опет код пријатеља Евагрија у Антиохији, а 386. г. успева да се домогне Александрије у којој се дружи и слуша предавања чувеног ученог богослова Дидима Слепог. Са њим је тада у Александрији и Римљанка Павла. Јероним, посматрајући монашке насеобине око Александрије и дубље по Египту, доноси одлуку да се скраси у манастиру у Витлејему, којег је подигао од сопствених средстава, од продате стридонске очевине.¹²

Књижевно-богословски опус Св. Јеронима

Св. Јероним је живео на прелому епоха. Тријумф хришћанске вере, њена друштвена инкултурација, није негирала културна достигнућа паганског света, него је његове форме користила за испуњавање хришћанским садржајем. Искушења и страх од старог интелектуалистичког опредељења симболично се сажима у Јеронимовом сну. Наиме у пустињи Халкис он је имао агонијско виђење у коме је чуо глас: „*Ти ниси хришћанин, нећо цицеронијанац!*“¹³

Јероним је значајан богословски писац; он није велики спекулативни и теоријски дух, али је ненадмашан интелектуални радник који се доказао као стручњак за питања аскетског живота, као историчар (хронограф, биограф, епистолограф). Исто тако он је ненадмашан библијски научник, преводилац светих списа Библије, као и учесник у споровима око Оригеновог догматског система.

Свака систематизација и класификација Јеронимовог књижевно-богословског стваралаштва може бити релативна и условљена тематском и жанровском контекстуализацијом. Једна од могућих предметних библиографских класификација своди се на Јеронимове списе по следећим групама: 1) *Преводи Св. Писма и Св. Ошца*; 2) *Коментари на Св. Писмо и друга еџеџејска дела*; 3) *Доимайско-џолемичка дела*; 4) *Биографије и историјска дела*; и на крају: 5) *Омилије и писма*.¹⁴

Св. Јероним се прихватио превођења Св. Писма са оригиналних језика, јеврејског и грчког на подстицај папе Дамаса (†384), који му је

11 PL 23, 352B.

12 *Исџо*, стр. 36–38.

13 Мирослава Мирковић, *Живоџ и џреџиска свеџоџа Хиџеронима*, Београд 2000, стр. 54–55.

14 Juraj Pavić, Tomislav Zdenko Tenšek, *Patrologija*, Zagreb 1993, стр. 238–241.

најпре наложио ревизију старог италског превода. Временом Јероним шири подухват на преводње свих светих списа Библије, јер је на Истоку стекао потребна филолошка знања, научивши јеврејски језик код неофита Никодима, Јеврејина.¹⁵

Од светоотачких дела и црквених писаца Св. Јероним је преводио Оригенове списе: *На Јеремију*, *28 омилија на Језекиља*, *На Песму над ђесмама*, *На Луку*, *На Исаију*, као и важан Александринчев спис *О начелима*. Од Јевсевија Кесаријског је превео *Хронику*, од Дидима Слепог *О Светиome Духу*, а од Епифанија *Посланицу Јовану Јерусалимском*, затим више *Посланица* Теофила Александријског, Пахомијева *Монашка пра-вила*, итд. У групу Јеронимових егзегетских дела спадају: *Књига јеврејских пишања о Постању*, *Књига о тумачењу јеврејских имена*, *Коментари на псалме*, *Коментари на Књигу Пророковедникову*, *Коментари на пророка Исаију*, *Коментари на Дванаесторицу малих пророка*, *Коментари на Четворицу великих пророка* (међу којима му је најлепши коментар *На пророка Јеремију* у 6 књига), *Коментари на Четворицу Павлове посланице* (*Галатима*, *Ефесцима*, *Тимотију*, *Филимону*), *Коментари на Матфејево Јеванђеље*; у егзегетску групу спада и Јеронимова прерада коментара *На Апокалипсу* од Викторина Петавијског. У догматско-полемичка дела долазе: *Расправа између луциферијанца и православног*, *Против Хелвидија о Маријином приснојевству*, *Против Јовинијана*, *Против Витилијана*, *Против Јована Јерусалимског епископа*, *Апологија против Руфинових списа*, *Трећа књига против Руфинових списа* и *Дијалог против Пелагијанаца у три књиге*. Његова биографска и историјска дела су: *Житије Павла Пустинијака*, *Житије монаха Малха*, *Живот Светог Илариона*, као и *О знаменитим мужевима*.¹⁶ Последњу групу списа Св. Јеронима чине омилије, и то њих око 100 са писмима (аутобиографска, биографска, утешна, аскетска, библијско-егзегетска и догматска). Писма су, дакле, различита по садржају и спадају у његове најлепше књижевне саставе.¹⁷

Јеронимови „Знаменити мужеви“ као хришћанска књижевна алтернатива

Претхришћански антички свет знао је за посебан књижевни жанр који се обележавао синтагмом „Знаменити мужеви“ (*De viris illustribus*). Књиге у којима су се садржале биографије „знаменитих“ биле су прављене по разним критеријумима. Биографије људи вредних похвале и

¹⁵ Драган Милин, *Увод у Свето Писмо Старог Завеша*, Београд 1991, стр. 113–121.

¹⁶ Juraj Pavić, Tomislav Zdenko Tenšek, *ibid.*

¹⁷ Мирослава Мирковић је приредила превод изабраних писама Св. Јеронима, укупно њих 26; види *Живот и прериса свештога Хијеронима*, Београд 2000, стр. 201–413.

памћења, писали su знаменити Корнелије Непот (о војсковођама¹⁸), затим Гај Светоније Транквил (о царевима¹⁹), али и мање познати аутори, односно они писци који нису имали срећу да им се опус сачува и допре у класичну науку. Св. Јероним као хришћански биограф није имао узор у свом верском и идеолошком табору, али је као добар познавалац световне књижевности могао да искористи постојеће обрасце. И радио је то изузетно стваралачки и оригинално. Од незнабожачких биографа у уводу својих „Знаменитих људи“ набраја мање познате и данас готово непознате, а то су: Хермип Перипатетичар, Антигон из Кариста, Сатир и Аристоксен, сви су писали на јелинском језику, а од Латина, поред двојице горенаведених су још значајни Варон, Сантра и Хигин. Јероним се жали да нема претходника који су се бавили пописивањем хришћанских аутора, али да су му од највеће користи дела Јевсевија Кесаријског. Јеронимово дело „О знаменитим мужевима“ написано је „четрнаесте године владавине цара Теодосија“, оно је пионирска историја хришћанске књижевности која иде од апостола и апостолских ученика до поменуте хронолошке одреднице. Дело је, дакле, написано, око 392–393. године. Разлог настанка није само направити једно ретроспективно сагледавање дотада написаног у крилу хришћанства колико су апологетски разлози нагнали Јеронима да се прихвати састављања једне заокружене био-библиографије хришћанских писаца. Њен писац саветује префекту преторије Декстеру (Нумију Емилијану Декстеру, сину епископа Пакијана из Барселоне „у подножју Пиринеја“²⁰), на чији подстрек и саставља црквену историју књижевности следеће:

„Пусти нека Келс, Порфирије, Јулијан и сва друџа лајава ђеџа ко-
ја су ђрошћивна Хриџћу уче своје следбенике, који сматрају како Црква
нема филоџофа и ђоворника и да нема у својим редовима учених ђуди,
сћознају колико и какви ђуди су њу основали, изђрадили и украсили, ђа
да ђресћану са убеђивањем како је нашој вери својсћивена она сељачка

18 Вероватно најпреписиванија и највише прештампавана књига на латинском језику, служи углавном као школско градиво за учење латинског језика. Заправо, њен прави наслов је *Liber de excellentibus ducibus exterarum gentium* (имали смо издање *Liber de excellentibus ducibus exterarum gentium cum vitis Catonis et Attici ex libro de historicis latinis et aliis excerptis*, recognovit Rudolfus Dietsch, Lipsiae 1853).

19 Било нам је доступно следеће антикварско издање: Caius Suetonius Tranquillus, *De duodecim caesaribus*, ex recensione Francisci Oudendorpii, qui variantes lectiones, suasque animadversiones adjecit, intermixtis J. G. Graevii et J. Gronovii nec non ineditis Caroli Andreae Dukeri adnotationibus, Lugduni Batavorum 1751.

20 *De vir. ill.*, c. 106 : „Pacianus, in Pyrenaei jugis Barcilonae episcopus, castitate et eloquentia, et tam vita, quam sermone clarus, scripsit varia opuscula...” – Harald Hagendahl, *Latin Fathers and The Classics – A Study on The Apologists, Jerome and Other Christian Writers*, Göteborg 1958, стр. 138–139.

простошћа, признавши тако на крају своје сопствено незнање. Остјај ми здраво у Господу Исусу Христу!“²¹

Ово дело доноси 135 биографија и посебних пописа дела црквених писаца и учитеља, па и неколико нехришћанских писаца чија су дела и писано стваралаштво од изузетног значаја за историју ране Цркве (као што су Сенека, Јосиф Флавије и Филон Александријски). Јероним не заобилази ни неке ауторе који су били плодни као књижевници и богослови, али су, на жалост, у епохи стварања хришћанског учења застрашили и упали у јерес, као што су Евномије Кизички, Маркел Анкирски или Фотин Сирмијумски.²²

Јероним је овде заокупљен пописивањем дела и излагањем живота „наших“, несумњиво оних који су културно преко писане речи изграђивали Цркву и доприносили њеној мисији у паганском грчко-римском свету. Јеронимовски технички термин *nostri, de nostris, ex nostra* односе се на декларисану припадност хришћанском правоверју, али и отклон од религијских схватања и робовања класичној учености која није еклисијално функционализована.

Јероним поставља проблем дистанце, историјске и временске уздржаности, којом се ипак не оптерећује, с обзиром да завршава са разрадом пописа сопствених дела. Међутим, ипак сагледава и оставља нарочито размишљање на примеру Амвросија Миланског. По речима Св. Јеронима, епископ Медиоланума се „до данашњеј дана бави се делатним писањем, а мој суд о њему нећу износити јер је још увек жив, јер моју подједнако (у истој мери) бићи ошужен како не говорим истину или да се договарам“.²³ Такође, научник који се у потпуности определио за монашки начин живота,²⁴ свестан је ризикантности исхода свога посла јер се налази у Витлејему, а недостатак историјске дистанце је опасан с обзиром да је књижевно-богословска продукција још увек активна и у правом смислу речи незаустављив процес, који се тешко прати из малог села у Светој Земљи: „А ако су неки од оних који до данашњеј дана

21 *De vir. ill.* Увод: „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 adnoverint; et desinant fidem nostram rusticae tantum simplicitatis arguere, suamque potius imperitiam agnoscant. Vale in Domino Jesu Christo!“

22 Stefan Rebenich, *Jerome*, London-New York 2002, стр. 48–49.

23 *De vir. ill.* c. 124: „usque in praesentem diem scribit, de quo, quia superest, meum iudicium subtraham, ne in alterutram partem, aut adlatio in me reprehendatur, aut veritas“.

24 О синтези аскетизма и ерудиције: *The Penguin Dictionary of Ancient History*, edited by Graham Speake, London 1995, стр. 346; за опширније разматрање види Megan Hale Williams, *The Monk and the Book (Jerome and The Making of Christian Scholarship)*, Chicago and London 2006, стр. 167–201.

иискарају испишани у овом спису, што треба пре свега да нашоваре себи на душу, а не мени да упишу у їх. Ниши сам скривао њихова дела, јер их нисам ни прочитио, ниши сам, ипак, могао, јер су та друјима можда и познати, али су мени на овом парченцећу земље (Витлејему) остала сасвим непознати. Наравно, када су већ по својим списима прослављени, неће их многа заболети, ниши ће обраћати пажњу на нашу ћушњу“.²⁵

Ово Јеронимово дело је *laudatio sui ipsius* свих оних славних људи који су Цркву „основали, изградили и украсили“, опширни каталог који почиње апостолом Симоном Петром, а завршава се преко других апостолских мужева, Оригена, антигностичких писаца и савременика IV века, писцем самог каталога Јеронимом из „Стридона у Крајини Далмације и Паноније“.²⁶

Рецепција Јеронимове личности на Западу и Истоку

Као несумњиво највећи познавалац латинске књижевности и по-лихистор патристике Св. Јероним се, захваљујући припадности запад-нохришћанској језичкој подлози (латинитету) и литургијско-богослов-ском кругу слави у Римокатоличкој цркви кроз текст мисне молитве као „*doctorem maxitum in exponendis sacris scripturis*“ – „највећи учишел у излајању Свећој Писма“.²⁷

Св. Димитрије Ростовски у једној од својих беседа каже: „Поћи ћу у ризницу (мисли) Св. Јеронима; и када је сиромашан духом као при-сталица закона, храни смирењем онога ко се заклео, јер није убог по духовном имању (богатству), и није никако међу последњим учитељи-ма Христове Цркве“.²⁸ Независно од ове две, ипак истозначно вредну-јуће традиције Јеронимове важности, писац из времена неподељене Цркве, Св. Јован Касијан, каже: „Његова дела сијају целоме свету, као освештане светилке, он је муж обдарен опширном ученошћу, прове-реног и чистог учења, учитељ правоверних“. Касијан примећује значај спољашње учености и развијене хришћанске доктрине коју Јероним преноси на чланове Цркве.²⁹

²⁵ *De vir. ill.*, увод: „Si qui autem de his qui usque hodie scriptitant [Al. scripserunt], a me in hoc volumine praetermissi sunt, sibi magis quam mihi debent [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 spendia [Al. spendio] suspirabunt“.

²⁶ S. Rebenich, *ibid.*, стр. 48–49.

²⁷ Juraj Pavić, Tomislav Zdenko Tenšek, *ibid.*

²⁸ *Историческое учение об Отцах Церкви*, Филарета архиепископа черниговска-го и нежинскаго, т. II, СПб 1859, стр. 362.

²⁹ *Исхо.*

У историјској географији биле су примењиване различите могуће локализације Стридона, чињени су многи покушаји и давана разна решења, али им је заједничко да су сви Стридон смештали у Западни Илирик.

У средњем веку је била жива традиција да је Јероним пореклом са балканских простора, оног дела Европе који је настањен словенским становништвом. Аутори који су стварали на подлози хуманизма и ренесансе XV и XVI века су у својим ерудитским покушајима Стридон идентификовали са Зрењом у Истри, античком Сидроном код Скрадина, или су га смештали на „међу Паноније и Далмације“, отприлике код данашњих Окучана. Новија филолошка довијања су Стридон јаче доводили у везу са Зрином, постојбином и поседом грофова Зрињских, у доњем Поуњу.³⁰ У трци за родни крај Св. Јеронима није изостајало ни западно Међумурје, где тамошња црква посвећена овом светитељу у месту Штригову претендује на решавање проблема све-тојеронимовског завичаја. Али то место је дубоко у римској провинцији Панонији, иако вреди поменути да папа Никола V 1447. године заповеда становницима Штригова да подигну цркву у част црквеног оца.³¹ Историчар цркве, археолог и римокатолички свештеник Фране Булић (1846–1934) Стридон идентификује са Босанским Граховом, а то мишљење заокружује у подужој расправи: *Стридон – Грахово њоље у Босни, родно мјесто Св. Јеронима*, Загреб 1920. Разлог да се родни Стридон Св. Јеронима смести јужно од Гламоча, а према Босанском Грахову, је тај што се у том региону налазио градић Сидрона (Σιδρώνα) кога помиње стари географ Птоломеј), а у предавгустово време, уочи рођења Господа Исуса Христа, кроз те крајеве је заправо и пролазила међа провинције Далмације и Паноније.

Пре Франа Булића, Јеронимов Стридон је на тремеђу у околину Босанског Грахова смештао и францисканац Матија Петар Катанчић (1750–1825), историчар и географ, који у своме делу *Orbis Antiquus* (први том, Будим 1824) каже да је Стридон „данашња Стрмица (*hodie Stermitza*)“, додајући: „Божански писац, када каже да се Стридон

30 Има разних аутора који су се бавили локализацијом Стридона, у нашем суседству, углавном натурализованих Хрвата – нпр. Josip Florschütz и Antun Mayer; од нешто новијих хрватских аутора: R[oko] Rogošić, „Rodno mjesto Sv. Jeronima“, *Nova Revija* (1928), стр. 522–567; Vinko Grubišić, „Trojica humanista o rodnome mjestu Svetog Jeronima: Flavio Biondo, Marko Marulić i Jose de Espinoza de Siguenza“, *Colloquia Maruliana* XVII (2008), стр. 287–298.

31 *Историческое учение об Отцах Церкви*, Филарета архиепископа черниговского и нежинского, т. II, СПб 1859, стр. 349. За шири културолошки осврт на Јеронимов култ је важан и рад: Marija Mirković, „Poruka zidnih slika u crkvi Sv. Jeronima u Štrigovi“, *Bogoslovska smotra* 1–4 (1994), стр. 423–432.

налази на граници Паноније и Далмације, јасно указује на она места, где се данас додирују (*сѣичу* = *concurrunt*) границе Хрватске, Босне и Далмације“. ³² Занимљиво да су тамошњи антички археолошки локалитети, као света места, у народу тога краја позната као „црквине“ или „градине“, били и у сакралном животу и традицији Православне Цркве утеловљени и присутни. У новије време у радовима западних историчара Цркве Стридон се смешта у околину Аквилеје.

Археолошким испитивањима Стридон до дана данашњег никада није поуздано убициран; међутим, према радовима који негују историјско-филолошки приступ, но ипак недовољно материјално поткрепљеном интуитивношћу, ти крајеви би се могли односити на пространо крашко поље које се протеже од Бушког блата до обронака Динаре, а данас је познато као Лијевањско и у његовом продужетку Граховско поље. ³³

Активном културном политиком Римокатоличка црква је користила везаност Св. Јеронима за простор „Далмације и Паноније“ како би култ његове личности користила не само мисионарске и у прозелитистичке сврхе. Тако је средином XVI века устројен „Колегијум Св. Јеронима илирског у Риму“ (*Collegium Sancti Hieronymi Illyricorum in Urbe*), установа која је имала за циљ да школује свештенички кадар на простору од Истре до Дрине, што је по западњачком поимању *Illyricum Sacrum*. ³⁴ Јеронимов лик је често лајтмотив у великим културним делима на простору Далмације, као и Босне и Херцеговине. Вредно је помена да чувени грбовник из Фојничког самостана, цртан и писан крајем XVII века, на „славу Сѣиѣана Немањића цара Србљана и Бошњака“, као једну од уводних илустрација има Св. Јеронима. ³⁵

Босански фрањевци из времена турократије негују немањићке државотворне традиције и успомене, али и старохришћанске вредности. Језуита Данијеле Фарлати (1690–1773) у свом „Светом Илирику“ има неколико иконографских представа Св. Јеронима као „Илира“. У задарском музеју *Сребро и злато* на једном уметничком делу приказан је Св. Јероним како се бије у прса молећи за опроштај: „*Parce mihi, Domine, quia Dalmata sum!*“ – „Опрости ми, Господе, што сам

³² Матија Петар Катанчић, *Orbis Antiquus*, први том, Budaе 1824, стр. 336; с друге стране било је аутора, старијих Катанчићевих савременика, који су заичај Св. Јеронима смештали у Међумурје као Јосип Бедековић, *Natale solum magni Ecclesiae Doctoris sancti Hieronymi in ruderibus Stridonis occultatum...*, Бечко Ново Место 1752.

³³ Поменућа расправа: Frane Bulić, *Stridon (Grahovo polje u Bosni) rodno mjesto Svetoga Jeronima*, Zagreb 1920.

³⁴ Радослав М. Грујић, *Полиѣичко-верска акѣивносѣ на Балкану кроз векове*, приредио Вељко Ђурић Мишина, Горњи Милановац 2007, стр. 38–39.

³⁵ *Fojnički grbovnik*, uredili Nijaz Mutevelić, Željko Marjanović, Sarajevo 1972.

Далматинац!³⁶ Не само да је таква флагелантска интенција за осуду, са становишта поимања аскезе историјског светитеља сасвим и нетачна, него и приметно романско ниподаштакљене словенске источне обале Јадрана, глагољашке литургијске традиције. Острвски и приморски „глагољашки“ су своје писмо и традицију везивали за ауторитет великог Стридоњанина, а то древно словенско писмо се често назива *scriptura hieronymitana*. У календару Православне Цркве, Св. Јероним се празнује 15/28. јуна, на Видовдан,³⁷ а тај дан је значајан и за још једног знаменитог Граховљака новије српске и европске историје.

Епилог

„О знаменитим мужевима“ је омање дело Св. Јеронима, али у том погледу ништа мање значајно за историју ране Цркве у периоду пред доношење Миланског едикта, за историју патрологије и проучавање свеукупне хришћанске културе. За превод дела, који је објављен у *Теолошким погледима* 2/2012 (стр. 15–46) и 3/2012 (стр. 3–35), текст смо преузели из PL 23 у издању Жака Пола Миња. Ради контролисања богословског смисла, консултовали смо и модерне преводе на енглески и руски језик. Понегде, ради истицања наше националне традиције, али и задржавања смисла нисмо бежали од неких решења као што су *Turris Stratonis* – *Стратонови Ступови*; *Confinia* – *Крајина*; *Adamantius* – *Тврџко*, итд. *De viris illustribus* су кратко, али информативно дело, написано збијеним фактографско-позитивистичким стилем, али опет драгоцено антикварско штиво за оног историчара који се бави како Јеронимовим временом тако и историјом прва три века хришћанства. Јероним је знатижељан дух који је скупљао списе и књиге, интересовао се за биографске податке хришћанских писаца код својих и њихових савременика, много путовао, који је сам имао велику библиотеку и посећивао сва књигохранилишта која су му тада била на располагању. Због рудиментарности стила и концепције, *De viris illustribus* није развијена историја књижевности, више се може назвати симпатичном био-библиографијом, али и као таква остаје важан приручник за урањање у воде потоњих још озбиљнијих патролошких истраживања у нас.

³⁶ Ivo Petricoli, *Permanent Exhibition of Religious Art Zadar*, Zadar 1980, стр. 135–138.

³⁷ Јустин Поповић, *Житија Светијих за месец јуни*, Београд 1975, стр. 400.

* * *

Резиме

De viris illustribus (О знаменитим мужевима) Св. Јеронима Стридонског су драгоцено дело за историју ранохришћанске књижевности. Као систематичан каталог интелектуалних остварења црквених писаца и учитеља до последње деценије IV века, пружа нам увид у ниво њиховог образовања. Тенденција дела је апологетска: да прикаже хришћанске писце као ерудите који не заостају за паганском класиком и чија дела имају својих нарочитих литерарних вредности. Написано у духу тадашње биографске књижевности говори о заслужним људима „који су Цркву основали и утврдили“, али не прећуткује и оне ауторе који су застранили у јерес и паганске писце који су значајни за историју Цркве.

* * *

Библиографија:

Џозеф Х. Линч, *Историја средњовековне цркве*, превели с енглеског Драгић Живојиновић и Бранислав Танчић, Београд 1999.

Сидни Пеинтер, *Историја средњег века (284–1500)*, превели Чедомир Антић, Небојша Порчић, Београд 1997.

The Shorter Cambridge Medieval History, vol. I (*The Later Roman Empire to The Twelfth Century*), by the late C. W. Previte-Orton, Cambridge 1978.

Penguin Dictionary of Ancient History, edited by Graham Speake, London 1995.

Josip Bedeković, *Natale solum magni Ecclesiae Doctoris sancti Hieronymi in ruderibus Stridonis occultatum...*, Бечко Ново Место 1752.

Матија Петар Катанчић, *Orbis Antiquus*, први том, Budaе 1824.

Frane Bulić, *Stridon (Grahovo polje u Bosni) rodno mjesto Svetoga Jeronima*, Zagreb 1920.

R[oko] Rogošić, „Rodno mjesto Sv. Jeronima“, *Nova Revija* (1928), стр. 522–567.

Vinko Grubišić, „Trojica humanista o rodnome mjestu Svetog Jeronima: Flavio Biondo, Marko Marulić i Jose de Espinoza de Siguenza“, *Colloquia Maruliana* XVII (2008), стр. 287–298.

Fojnički grbovnik, uredili Nijaz Mutevelić, Željko Marjanović, Sarajevo 1972.

- Радослав М. Грујић, *Полиптичко-верска активност на Балкану кроз векове*, приредио Вељко Ђурић Мишина, Горњи Милановац 2007.
- Ivo Petricoli, *Permanent Exhibition of Religious Art Zadar*, Zadar 1980.
- Иоанн Мейендорф, *Введение в святоотеческое богословие*, Нью-Йорк 1984.
- Marijan Mandac, *Sveti Jeronim Dalmatinac*, Makarska 1995.
- Stefan Rebenich, *Jerome*, London-New York 2002.
- Juraj Pavić, Tomislav Zdenko Tenšek, *Patrologija*, Zagreb 1993.
- Megan Hale Williams, *The Monk and the Book (Jerome and The Making of Christian Scholarship)*, Chicago and London 2006.
- Andre Tuilier, „Jean Stojković de Raguse, lecteur de saint Jerome“, *Croatica Christiana Periodica*, Vol. 54 (2004), стр. 9–18.
- Мирослава Мирковић, *Животи и прејиска светиога Хијеронима*, Београд 2000.
- Harald Hagendahl, *Latin Fathers and The Classics – A Study on The Apologists, Jerome and Other Christian Writers*, Göteborg 1958.
- Драган Милин, *Увод у Светио Писмо Старио Заветиа*, Београд 1991.
- Историческое учение об Отцах Церкви*, Филарета архиепископа черниговскаго и нежинскаго, т. II, СПб. 1859.
- Иероним Стридонский, *О знаменитых мужах*, Киев 2000.
- St. Jerome, *On Illustrious Men*, translated by Ernest Cushing Richardson, Bieber Publishing 2011.
- Јустин Поповић, *Житија Светиих за месец јуни*, Београд 1975.
- Радован Пилиповић, „Свети Јероним Стридонски – светитељ Западног Балкана из времена неподељене Цркве“, *Православље – новине Српске патријаршије*, бр. 1070, стр. 28–29.
- Благоје Пантелић, „Свети Јероним Стридонски“, *Православље – новине Српске патријаршије*, бр. 949, стр. 10–11.

Примљено: 15.3.2012.

Исправљено: 3.4.2012.

Одобрено: 6.4.2012.

СВ. ИЕРОНИМ СТРИДОНСКИЙ И ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ ЕГО СОЧИНЕНИЯ „О ЗНАМЕНИТЫХ МУЖАХ“

Радован Пилипович

Библиотека Сербского Патриархата

Резюме: *De viris illustribus* (О знаменитых мужах) Св. Иеронима Стридонского представляет драгоценное для истории раннехристианской литературы произведение. Как систематичный каталог интеллектуальных осуществлений церковных писателей и учителей вплоть до последнего десятилетия IV века, предоставляет нам осознание уровня их образования. Тенденция произведения апологетическая: показать христианских писателей, как эрудитов, не отстающих от языческой классики и чьи произведения имеют особую литературную ценность. Написано в духе тогдашней биографической литературы, это произведение говорит о заслуженных людях «которые Церковь основали и утвердили», но не оставляет без внимания и тех авторов, которые уклонились в ересь и языческих писателей, являющихся значительными для истории Церкви.

Ключевые слова: Св. Иероним, „О знаменитых мужах“, Стридон, культ Св. Иеронима

ST. JEROME AND THE HISTORICAL CONTEXT OF HIS WORK „ON ILLUSTRIOUS MEN“

Radovan Pilipović

Library of the Serbian Patriarchate

Summary: *The author deals with the contextualisation of the work „On Illustrious Men“ in the overall St. Jerome's literary-theological work. By following the structure and the tendency of St. Jerome's work and by setting this pioneering achievement (as the first written history of christian literature) in relation to the general currents of that era and certain moments from St. Jerome's biography, the assessment of the mentioned work for the theologians and historians of the Early Church becomes the center of this article. Moreover, in addition to the review of possible ubications of ancient Stridon, the article also deals with the history of veneration of St. Jerome in both Eastern and Western christian traditions.*

Key words: *St. Jerome, De viris illustribus, Stridon, the cult of St. Jerome*

СТАВ РИМОКАТОЛИЧКЕ ЦРКВЕ И МОДЕРНЕ НАУКЕ ПРЕМА ГАЛИЛЕЈУ

Мирослав М. Поповић*
Филозофски факултет,
Универзитет у Београду

Апстракт: Циљ рада је да украјко представи живој и ставове Галилеа Галилеја, те да са различитих становишта сагледа сукоб Галилеја са папом и инквизицијом, који је имао далекосежне последице и о коме се још расправља у верским и научним круговима.

Кључне речи: Галилео Галилеј, Римокатоличка црква, инквизиција, папа Урбан VIII, Коперников систем, астрономија, математика, физика

Никола Коперник (1473–1543), астроном, математичар и црквени каноник, својом хелиоцентричном теоријом прогласио је да је Земља планета која заједно са другим планетама кружи око Сунца, које је у центру.¹ Његово чувено дело *О кружењу небеских тела* (*De revolutionibus orbium coelestium*) објављено је 1543. г., са посветом папи Павлу III и са предговором лутеранског теолога Андреаса Озијандера, у којем се дело описује као обична математичка хипотеза. Не знамо шта је Коперник мислио о Озијандеровом предговору, ни да ли га је прочитао пре смрти. Ни он ни његови следбеници његов систем нису сматрали математичком хипотезом, већ новом космологијом. Сам Коперник није ни најмање сумњао у исправност хелиоцентризма. Захваљујући тумачењу Коперниковог система, какво је назначено у предговору, дакле као математичке хипотезе, није било теолошке опозиције његовом делу у прве три или четири деценије

* miroslavpopovic15@yahoo.com

1 Peri, M. (2000): *Intelektualna istorija Evrope*, 95.

после његовог објављивања. Такав систем биће средиште интелектуалних и верских несугласица у Европи, али не пре последње две деценије 16. века.²

Галилео Галилеј (1564–1642) био је астроном и физичар који је помогао да се уздрма средњовековна концепција космоса и уобличи модерни поглед на свет, надарени музичар и уметник, који је познавао и волео латинске класике и италијанску поезију. Рођен је у Пизи, студирао у Пизи и Фиренци прво медицину, па математику, и био професор у Пизи три, а затим у Падови осамнаест година. Учествовао је у *Accademia Linceana*, која је основана 1603, и сматра се претходником великих академија. Позван је 1610. године на двор у Фиренци, где му је омогућено да буде, као „први математичар“ (*mathematicus primarius*), ослобођен педагошких обавеза и да се бави само науком. Сазнавши 1609. г. да је изумљено стакло помоћу кога удаљени предмети могу да изгледају ближи, Галилеј је почео своје експерименте са сочивима. Већ у првим месецима имао је телескоп помоћу кога је открио небеска тела која се окрећу око Јупитера и безбројне звезде, које су чиниле Млечни пут. Године 1610. у свом памфлету *Siderius Nuntius* (што је значило, како је рекао, „новости о звездама“, не мислећи да је он гласник Небеса), изнео је нека открића до којих је дошао телескопом. Током година открио је Месечеве кратере и планине, Сунчеве пеге, четири месеца који круже око Јупитера, чиме је показао да једно небеско тело може да се окреће око центра који није Земља. Инсистирао је на примени математике при изучавању тела у покрету и заправо је изучавао убрзање изводећи експерименте који су захтевали пажљива математичка мерења.³

За Галилеја свемир је био једна „величанствена књига која је... написана језиком математике, а њени знаци су троуглови, кругови и друге геометријске фигуре без којих људи не могу да схвате ниједну њену реч“.⁴ Галилеј је покушао да схвати математичке принципе који владају природом, сматравши, као и Коперник и Кеплер, да математика изражава хармонију и лепоту онога што је створио Бог.

Философска позадина Галилејевих схватања утицала је на даљи развој науке и философије. Био је убеђен да се „књига природе“ не може „читати“ без помоћи математике. Сами чулни утисци не дово-

2 Кенигсбергер, Х.; Моуз, Ц.; Боулер, Ц. (2002): *Европа у шеснаестом веку*, 463.

3 Telebaković, B. (2006): *Srednjovekovna filozofija*, Beograd, 378–379; Пенингтон, Д. Х. (2002): *Европа у седамнаестом веку*, 188–189; Peri, M. (2000): *Intelektualna istorija Evrope*, 101–103.

4 G. Galilei, *The Assayer, y Discoveries and Opinions of Galileo*, Garden City N.Y. 1957, 237–238; Peri, M. (2000): *Intelektualna istorija Evrope*, 103.

де до знања. Право знање је кад сам разум, без помоћи чула, схвати неку појаву. Разум користи експеримент да би „поставио питање природи“, а резултат експеримента пружа одговор. Да би успоставио везу између експеримента и теорије Галилеј је користио метод „разлагања и слагања“, по коме се квалитети могу објаснити механички и математички. По њему, разум није кадар да решава питања религије, али ни теологија и схоластичка философија нису кадре да продру до сазнања о природи. Природу је требало проучавати помоћу искуства и трудити се да се величине и односи у природи некако измере. Као искрени хришћанин, није желео да искористи нову науку да поткопа веру, већ да раздвоји науку од вере тако да разум и искуство сами постану фактори који одлучују о питањима који се односе на природу. Сматрао је крупном грешком Цркве да учи астрономији користећи одломке из Библије. Плашио се да ће и вера и наука страдати уколико Црква и даље буде оспоравала нову астрономију ауторитетом Светог Писма, које никада није било намењено да буде водич ка познавању физичког света.⁵ Сукоб са инквизицијом око његових ставова о астрономији започео је 1616. године, а завршио се Галилејевим формалним одрицањем 1633. г. И када је био у затвору његов научни рад није прекинут и трајао је док није ослепо 1637. године. Умро је 1642. г., исте године када се родио Исак Њутн.⁶

Треба навести да је постојало дубоко пријатељство између Галилеја и кардинала Берберинија, будућег папе Урбана VIII, који се није противио његовим теоријама. Више пута га је примио у аудијенцију, поверавајући кардиналу Фон Цорелну како Црква није никад осудила Коперника. Током последње аудијенције папа је Галилеја обасуо даровима и обећао му пензију за сина. После неколико дана послао му је похвални „Breve“, у којем га хвали и диви се „ради открића нових светова и мора“, представљајући документ као „доказ колико је драг његовом срцу Галилеј“ („дато у Риму 8.6.1614. г., прве године понтификата“).⁷

С намером да привуче пажњу теолога, Галилеј је 1615. г. послао писмо великој војвоткињи Кристини од Тоскане. У њему је тврдио да делови Библије немају никакав ауторитет када се ради о питањима која се односе на природу. Оптужио је своје противнике што су се

5 Telebaković, B. (2006): *Srednjovekovna filozofija*, 380; Peri, M. (2000): *Intelektualna istorija Evrope*, 105–106.

6 Koplston, F. (1994): *Istorija filozofije III: kasni srednji vek i renesansna filozofija*, 291.

7 Romac, S. (1984): *O Kristu, Crkvi i čovjeku u ozračju nedokučivoga*, svezak III–V, knjiga druga, 336–337.

заклањали од својих погрешних закључака под окриље Библије, да су мало просуђивали и одбацивали аргументе које нису разумели, нити саслушали. Галилеј је наговестио истину коју је потврдио папа Лав XIII у својој енциклици *Providentissimus Deus*: једно место из Библије, као што је ИНав 10, 12–13, може се сматрати говором прилагођеним обичном језику, а не потврдом научне чињенице. Ми сви говоримо да се Сунце креће, и нема никаквих разлога да и Библија не користи исти начин казивања; ипак нико нема право да из тога извлачи закључак да Сунце кружи око непокретне Земље.⁸

Сукоби Цркве и Галилеја почели су кад су га неки његови противници присилили да прихвати дискусију на библијском подручју. Галилеј је тврдио да Св. Писмо не може погрешити, ни лагати, него да су његова начела апсолутне и неокрњене истине. Нашао се неко да присили папску канцеларију да не испитује Галилеја о библијској објави, него само његову научну тврдњу о кретању Земље, која је привидно противна Светом Писму. Тако је у првом процесу 1616. г. једанаест теолога, који су били позвани да реше проблем, морало захватити научно питање оруђем теологије и Светог Писма. Њихово оруђе се на овом подручју показало као неприкладно. Закључци, су, стога, морали бити противни тврдњама Галилеја. Он је службено опоменут и позван да више не расправља о том питању.⁹

Пријатељство папе и Галилеја је нестало после издања Галилејевог дела *Разговор о два главна система света – Птоlemeјевог и Коперниковог* 1632. године. Галилео је добио дозволу од цензора папске канцеларије да штампа своје дело под два услова: да се кретање Земље прикаже као претпоставка а не као чињеница, и да се у књигу унесу докази у корист Птоlemeјевог геоцентричног система. Постављање оваквих услова не треба нас чудити, будући да је велики број астронома још и у 18. веку узимао Коперникански систем света само као претпоставку, јер коперникански докази у почетку нису деловали довољно убедљиво. Галилеј први услов није узео у обзир, чак је исмејао папу. Присталица Птоlemeјеве теорије назван је *Simplicius* (простак) и приказан је као ужасно глуп, неспособан да схвати најочигледније доказе коперниканца. Птоlemeјевац се служио аргументима самог папе Урбана VIII, и у личности Симпликијуса сваки читалац је могао препознати папу. Папа је ово доживео као тежак ударац.

8 Peri, M. (2000): *Intelektualna istorija Evrope*, 105; Koplston, F. (1994): *Istorija filozofije III: kasni srednji vek i renesansna filozofija*, 295; G. Galilei, *Letter to the Grand Duchess Christina*, u *Discoveries and Opinions of Galileo*, 177, 179, 182, 183, 186.

9 Romac, S. (1984): *O Kristu, Crkvi i čovjeku u ozračju nedokučivoga*, svezak III–V, knjiga druga, 336.

Године 1633. до папске канцеларије дошле су многе оптужбе против Галилеја. У напету и затегнуту атмосферу уплео се језуита Шајнер, чија је лична мржња према Галилеју због ривалства око тога ко је од њих први открио пеге на Сунцу дошла до изражаја. Користећи прилику да се освети Галилеју, довео је Римску цркву у сукоб са новом астрономијом. Тако је лични моменат одиграо важну улогу.¹⁰

Папа није спречио процес, Галилеј се одрекао свога учења и осуђен је на доживотни кућни притвор, најпре у Trinita dei Monti, затим у Сијени и најзад у Арцетри. Велика је грешка што су судије инквизиције биле позване да одлучују о научној чињеници, а то је било изван њихове компетенције. Плашио их је напад на Свето Писмо у тренутку када су то Библију нападали јеретици и у време оштре борбе са протестантима о вредности слободног тумачења Светог Писма. Папска канцеларија издала је 1613. и 1633. године два декрета, који су по природи више били дисциплински него догматски. Коперников систем доспео је у Индекс, тј. списак књига које је Црква забранила. Из списка процеса не види се да је Галилеј прошао кроз тортуру. Са Галилејом се поступало са обзирношћу, био је у доживотном кућном притвору у палати великог војводе Тоскане у Риму, палати надбискупа Пиколоминија у Сијени и у властитој вили код Арцетре.¹¹

На Галилеја се често гледа као на мученика истине, жртву једне ауторитарне верске институције која је тежила да приволи науку на најважнију бригу теологије, тј. класичан пример сукоба између науке и организоване религије. Последњих година процес се изучава са великом пажњом и са више разумевања за непријатан положај црквених власти. Према новијим ставовима, ти људи су знали да је Коперник био у праву и да ће Свето Писмо морати да се протумачи на нов начин, али су морали да имају више уверљивих доказа него што је Галилеј могао да пружи, док се он према коперниканизму није односио као према хипотези, већ као према чињеници. Осуда Галилеја довела је до тога да су многи образовани људи каснијих времена видели неизбежан сукоб религијске догме и научног знања, сукоб између клерикалних власти и научног духа, а научна активност је угушена у римокатоличким земљама.¹²

10 Милин, Л. (1985): *Научно ојправдање религије: ајологетика, књига 4, Постанак света и човека*, 41.

11 Romac, S. (1984): *O Kristu, Crkvi i čovjeku u ozračju nedokučivoga*, svezak III–V, knjiga druga, 337.

12 Peri, M. (2000): *Intelektualna istorija Evrope*, 107–108.

Папа Урбан VIII изјавио је да Црква није осудила Коперникову теорију као јеретичку, него је сматра пресмелом и чека дефинитивне доказе који би показали да је нужно истинита и ускладили је са светим текстом. Тада није било јасно да Свето Писмо говори на лак, народни начин, језиком времена да се боље схвати. Постојао је страх да се дира у текст, јер су му протестанти одузели тумачење црквеног ауторитета. Галилеј је, по неким тврдњама, осуђен због личних разлога и своје аподиктичне тврдње на још недовољно познатом подручју.¹³

Међу ауторима се данас истиче да је Галилеј тврдоглаво одбијао да призна хипотетички карактер своје теорије. Папа је истакао да емпиријска верификација једне хипотезе не доказује нужно и њену истинитост. Галилеј није само истрајно истицао нехипотетички карактер Коперникове хипотезе, већ је био, као што смо видели, непотребно провокативан. Кривица, по неким, није била само на једној страни. По питању статуса научних теорија папин суд је био бољи од Галилејевог. Да је Галилеј боље разумео природу научних хипотеза и да теолози углавном нису заузели став који су заузели у погледу тумачења изолованог библијског текста, не би дошло до сукоба. Значај овог сукоба као доказа о наводном непријатељству Цркве према науци обично се преувеличава. На њега се позивају они који желе да покажу да је Црква непријатељ науке. Сматра се да се из овог случаја не може извући никакав универзални закључак о ставу Цркве према науци.¹⁴

Црква је Галилејево дело уклонила са списка забрањених књига у првој половини 19. века. Године 1992. повукла је и порекла своје оптужбе против Галилеја. Карл Сеган преноси део говора папе Јована Павла II, одржаног 1992. године:

Од почетка доба просвећености па све до наших дана, случај Галилеја био је својеврстан „мит“ у коме је створена слика сасвим удаљена од стварности. Према таквом виђењу, случај Галилеја био је симбол одбијања научног напретка од стране Римокатоличке цркве или „догматског“ мрачњаштва које се супротставља слободном трагању за истином...

Погрешка теолога тог времена, који су чували средишње место Земље, била је у томе што су мислили да је наше разу-

13 Romac, S. (1984): *O Kristu, Crkvi i čovjeku u ozračju nedokučivoga*, svezak III–V, knjiga druga, 338–339.

14 Koplston, F. (1994): *Istorija filozofije III: kasni srednji vek i renesansna filozofija*, 295–296.

мевање устројства физичког света на неки начин задато дословним тумачењем Светог Писма.

Сеган има другачије мишљење, да то није био само научни опрез и ограничење, неспремност да се уклони застор све док не буду доступни непобитни докази, већ да је у питању био страх од расправе. Цензура, по њему, указује на недостатак вере у властито учење. Сеган сматра да претње и кућни притвор Галилеја нису били потребни и да се истина могла бранити супротстављајући се погрешкама.¹⁵

Чињеница је да је случај Галилејевог сукоба са инквизицијом био и биће предмет бројних расправа, ревидирања ставова и нових погледа, те прилично популаран у верско-научном свету. Наш циљ био је да се јавности представи сложеност и мултиперспективност гледања на ово питање, што је основни услов научног метода и погледа у историографији.

Библиографија:

- Peri, Marvin (2000): *Intelektualna istorija Evrope*, Clio, Beograd.
- Кенигсбергер, Х.; Моуз, Ц.; Боулер, Ц. (2002): *Европа у шеснаестом веку*, Clio, Београд.
- Telebaković, Boško (2006): *Srednjovekovna filozofija*, Čigoja štampa, Beograd.
- Пенингтон, Д. Х. (2002): *Европа у седамнаестом веку*, Clio, Београд.
- Koplstun, Frederik (1994): *Istorija filozofije III: kasni srednji vek i renesansna filozofija*, BIGZ, Beograd.
- Romac, Stanko (1984): *O Kristu, Crkvi i čovjeku u ozračju nedokučivo-ga*, svezak III–V, knjiga druga, Kršćanska sadašnjost, Zagreb–Frankfurt.
- Милин, Лазар (1985): *Научно оправдање религије: аполотетика, књига 4, Посланик света и човека*, Београд.
- Segan, Karl (2003): *Plava tačka u beskraju: vizija čovekove budućnosti u kosmosu*, Alnari, Beograd.

Примљено: 10.2.2012.
Одобрено: 2.3.2012.

15 Segan, K. (2003): *Plava tačka u beskraju: vizija čovekove budućnosti u kosmosu*, 55–56.

STANDS OF THE ROMAN CATHOLIC CHURCH AND MODERN SCIENCE TOWARDS GALILEI

Miroslav M. Popović

Faculty of Philosophy – University of Belgrade

Summary: *Galileo Galilei (1564–1642) was an astronomer and a physicist whose stands concerning heliocentric system shook up medieval understandings of cosmos and shaped modern view on the world. His trial in front of the Inquisition had far-reaching consequences and served as an evidence of the Church's opposition to science. Many educated people of later period saw that as an inevitable confrontation between religious dogma and scientific knowledge. It is necessary to put some light on the complexity of the matter and a need for a multilateral view.*

Key words: *Galileo Galilei, Roman Catholic Church, Inquisition, pope Urban VIII, Copernicus' system, astronomy, mathematics, physics*

ПОЕЗИЈА КОЈА УВОДИ У ДУБИНЕ ХРИШЋАНСКЕ ФИЛОСОФИЈЕ ЖИВОТА

Чедомир Ребић*
Институти за српску
културу, Лейосавић

Апстракт: Стара српска поезија сачувала је дух хришћанства у свој древности и истинитости. Јеванђелска истина и њен однос према свијету и чо-вјеку заокупљала је свијест српских ђесника; они су је теме духовно сагледали и схватили као позив на „обновљење ума“ (Рим. 12, 2). У њиховим поетским виђењима ушкана су многа јеванђелска учења, и у времену када је православна духовност почела да слаби ова поезија је подстицала на молићвено освећење. Универзалне вриједности старе српске поезије овдје се сагледавају на Песни смрти, која у текстовој логици старе српске књижевности има неколико варијаната. Настала крајем XVI вијека, ова ђесма је преисивана и прерађивана све до краја XVIII вијека, што показује да је интерес према оваквим садржајима вјечно жив. Помишљање на час смрти, „сјећање на смрт“ изводи на ђиве боћопознања; ђу се мислима и осјећањима ум подстиче на усвајање светих јеванђелских врлина којима се срце чисти и сав живоћ креће у сусрет Христу. Пјесникова замисао да на самрћном часу ходи на дрвеном коњу, у мрћвачком ковчећу, уводи читаоца у размишљање о смислу хришћанској живоћ на земљи.

Кључне речи: стара српска поезија, смисао хришћанској живоћ, молићва, свете ђајне и врлине, преображај душе, созерцање.

Богословске теме које су у старој српској књижевности чиниле најзанимљивије садржаје продужиле су своје трајање и у српској грађанској поезији. Поезија улази у дубине хришћанске мисли; јеванђелске теме и идеје заокупљају свијест пјесника; они их естетски сагледавају и преносе у умјетнички свијет.

* 16. октобра 3, Београд.

Сјећање на крај живота, сјећање на смрт наводи ум на подвиге, на живот по јеванђелским светим тајнама и врлинама којима се открива пут спасења и вјечног блаженства. У *Песни смрти* духовно се сагледава крај живота, одлазак из тијела и овога свијета. Ту су све мисли и сва осјећања усмјерена према Богу, и кроз плач и молитву иште спасење. Пјесник размишља о догађајима када се „свему крај приближи“ (1. Пт. 4, 7), па кроз низ метафоричких слика изражава своју унутрашњу скрушеност и сузе.

Смисао хришћанског живота на земљи, и живот с ону страну гроба, пројављује се као тема у различитим књижевним жанровима. Али ни једна књижевна форма не уводи у такве дубине као поетска. Снажна осјећања која прате казивања о догађајима којима се завршава земаљски дио живота и отпочиње нови живот, размишљања да „овдје немамо постојана града, него тражимо онај који ће доћи“ (Јевр. 13, 14), намеће поезији посебан угао гледања у коме се превазилази сва суштина земаљског живота и све се сагледава са висине вјечности. Колико се у овој пјесми показују универзалне вриједности стваралаштва, најпотпуније показују чињенице да је ова пјесма сачувана у неколико варијаната, да је често преписивана и прерађивана. Све то исходи из њене теме — сјећање на смрт — кроз коју се пројављује јеванђелско учење и философија хришћанског живота.

* * *

Из универзалних вриједности старе српске поезије, из њених поетских закона у којима је обухваћена општа писменост, форме и канони структуре, исходиле су и естетске вриједности које су се сагледавале у функцији циљева којим литература тежи. Схватања да је „старо наше песništво било, као и остала књижевност тога времена, прожето дидактиком и моралисањем“, и да је „поука у духу хришћанства била главна његова сврха, а тек у другом реду забава и израз тежње за уметничким доживљавањем живота“, ¹ могла би се прихватити само када би се неки термини и појмови на које они упућују сагледали у свој лепоти и чистоти коју они изворно носе. Овдје првенствено ваља поћи од корекције схватања ових термина „дидактика“ и „моралисање“, јер су они толико затамњени да они не могу довести до схватања правог смисла душевне и духовне човјекове дјелатности према чијем свеобухвату је тежила права хришћанска умјетност, посебно њен вид лите-

¹ Божидар Ковачевић, „Наша стара лирика“, у Ђорђе Трифуновић, *Стиара књижевности*, Нолит, Београд 1972, стр. 80.

ратура. И да бисмо констатацију да је нашем старом пјесништву „поука у духу хришћанства била главна његова сврха“ могли схватити, било би потребно и овдје отклонити неке недоумице, јер оне не уводе у сазнање да се сврха постојања умјетничког дјела не може одвојити од моралног смисла, када је ријеч о средњовјековној литератури.

Стару српску поезију ваља сагледати са аспекта *доброшљубља*, које чини суштину хришћанске философије живота. То је живот који се креће путевима спасења на коме се човјек, испуњен божанском вољом и љубављу, одваја од живе везе са овим свијетом. Ту је сав ум усмјерен према Врховној Љепоти, животу у Христу. Ријечи Светог Апостола Павла – „јер умријесте и ваш је живот сакривен са Христом у Богу“ (Кол 3,3) Свети Оци су уткали у духовни живот, и њихове поуке водиле су постизању овога циља.

Из светоотачких списа о духовном животу хришћани су могли схватити како ваља развијати унутрашњи духовни живот, како да се односе према разним појавама и дјелима. Мисли о смрти, о заласку земаљског живота, уводила их је у најузвишенију философију овога свијета. Када су Светог Василија Великог питали која је најузвишенија хришћанска философија, он им је одговорио: „Највећа философија под небом је да увек имамо пред собом сећање на смрт“.² И Свети Исихије, презвитер јерусалимски у својим поукама о духовном животу истиче да је „и за тело и за душу добар васпитач непрестано сећање на смрт“ и да „од сталног сећања и призивања Господа нашег Исуса Христа у нашем уму се рађа неко Божанствено стање, уколико не занемаримо сталну умну молитву“.³ И крећући се према животу Будућег вијека, хришћани се непрестано усавршавају светим јеванђелским врлинама и на њима ће се испунити ријечи богочежњивог Давида: „Праведни ће славити име твоје, прави ће остати пред лицем твојим“ (Пс. 140, 13).

Питање о смислу живота на овоме свијету и животу с оне стране гроба је вјечна тема о којој се баве и теолози и пјесници. У старој српској грађанској поезији налази се записана *Песан смрти*⁴ коју је Станко Јанковић (1778–1783) записао под бр. 10; њу су Тихомир Остојић и Владимир Ћоровић унијели у збирку *Српска грађанска ли-*

2 Свети Василије Велики, цитат преузет из дјела *Сћарац Клеопа – О Смрти* у дјелу: *Господ није сћворио смрт*, Зборник текстова Свети Оци о тајни живота и смрти, преводи, Библиотека Образ Светачки, Београд 1998, стр. 156.

3 Свети Исихије, презвитер јерусалимски: „Душекорисне и спасоносне стотине преподобног Исихија, презвитера јерусалимског Теодулу, о трезвоумљу и молитви“, у дјелу: *Доброшљубље* II том, превод са руског, превели хиландарски монаси, Манастир Хиландар 1998, стр. 136.

4 Текст ове пјесме преузет је из дјела: *Српска грађанска поезија XVIII и с почетка XIX столећа II*, приредио Боровоје Маринковић, Просвета, Београд 1966, стр. 125–127.

рика XVIII века — Зборник ИЈК СКА, Београд — Срем. Карловци, 1926, бр. 40, стр. 48–49.⁵

У текстологији старе српске књижевности постоје неколике варијанте ове пјесме и она је прелазила у различита географска подручја и у различите етничке средине, што показује да је пјесма својим садржајем будила осјећања људи за ову страну живота. Проучавајући нашу стару лирику, Божидар Ковачевић о овој пјесми каже: „То је једна од најдужих старих песама. Њен је најранији рукопис досад пронађен с краја XVI века, а сачувана је у неколико варијаната, што доказује да је не само читана и преписивана него и да је прерађивана све до краја XVIII века. Замишљена је као надгробно слово неком Грку, племићу у Солуну, али у њој очевидно има утицаја са Запада и у форми и у садржини. Стихови су у седмерцу, осмерцу и другим размерама, са сликовима, а не личе на дотадашње огледе дванаестерца и других византијских узора, па им је по свој прилици порекло са Запада. У сваком случају, ова песма оштро се одваја од досад поменутих песама и свакако је позније постала.“⁶ Неке варијанте ове пјесме записане су и у бугарској књижевности, па се таква распрострањеност може објаснити значајем поуке — сјећање на смрт — кроз коју се пројављује сав смисао ове пјесме. На оваквој светоотачкој поуци хришћани усавршавају свој живот, и још док су овдје, на земљи припремају се за живот у „кући нерукотвореној, вјечној на небесима“ (2. Кор. 5, 1). Свети Никодим Агиорит поучава да се чешће помишља на час смрти и на све што ће се у тај час догодити, како не би тај час затекао човјека неспремним, па каже: „Да би сећање на смрт било од користи потребно је да замислиш себе у смртним мукама и да представиш себи искушења која те могу напасти, као и да мобилишеш све мисли и осећања који би те нападе одбили.“⁷

Песма смрти представља поетски исказ пјесниковог сјећања на смрт. У његовом уму створена је замисао о посљедњем часу земаљског живота и животу иза гроба. Он замишља како ходи на дрвеном коњу, у мртвачком ковчегу, и уз сваку појединост тога догађаја шаље поруку о горчини смрти. А та порука уводи читаоца у смисао хришћанског живота на земљи, у чврстину јеванђелске вјере. Својим размишљањем о смрти, о крају живота који долази, пјесник ствара поуку из које исходе мисли које нас наводе на одсијецање сваке страсти, на лишавање сваког гријеха, на одрицање свега што је земаљско и пролазно ради небеског и вјечног.

⁵ Нав. дјело, стр. 446.

⁶ Божидар Ковачевић, нав. дјело, стр. 76.

⁷ Свети Никодим Агиорит, *Невидљива борба*, са руског превео епископ Хризостом (Војиновић), Манастир Пелија Пиперска – Београд 1990, стр. 148.

Куда ваља прећи са тијелом на заласку земаљског живота, како истински схватити да долази крај живота, како се суочити са страхом смрти и схватити оне тајанствености, оне прикривености смртнога часа, све се то пројављује из подтекста пјесме.

Почетни стихови у овој пјесми, написани у духу химне, исказују култну потребу да се о овом догађају поетски проговори. У њима нема неке литерарне вриједности, али има снаге да се открије смисао оваквог поетског облика казивања о догађају којим се завршава земаљски дио живота и отпочиње нови, јер је „наше живљење на небесима, откуда очекујемо и Спаситеља Господа Исуса Христа“ (Филип. 3, 20).

„Сију песан воспевајте
И смерт моју спомињајте.
Оле смрти, горка ти си!

Простите ми, моји знанци,
Моји стари сви сродници.
Оле смрти, горка ти си!“

Кроз стихове се пројављује молитва за отпуштање гријехова; пјесник започиње поетско казивање покајањем, јер кроз покајање душа се чисти и припрема за живот у свјетлости истине и Божије љубави. Исусова проповијед — „покајте се, јер се приближило Царство небеско“ (Мт. 4, 17) — присутна је у уму пјесника и она му је руководно начело како да се понаша у новој стварности када душа прелази из земаљског у небески свијет. Пјесник на јеванђелски начин доживљава свијет; он зна да је у гријеху и под гријехом, па моли за опроштај. Ријечи Светог Јована Богослова — „ако речемо да гријеха немамо, себе варамо, и истине нема у нама“ (1. Јн. 1, 8) — пројављују се у његовом уму, откривају му сазнање да је грешан и да се кроз признање гријеха откривају путеви спасења.

У моменту раздвајања душе од тијела пјесник са захвалношћу разматра све околности, и мирно и тихо ишчекује оно што ће се десити у односу на крај живота. Нада у живот Будућег вијека превазилази сваку муку садашњег, и као да се ријечи богочежњивог Давида — „добро ми је што страдам, да се научим наредбама твојим“ (Пс. 119, 71) — пројављују у овој строфи:

„Аз днес умирају,
Перстију посипају.
Оле смрти, горка ти си!“

У метафоричком казивању да на дрвеном коњу одлази из земаљског живота, и да више нема повратка у овај свијет, исказана је Божија промисао, коју пјесник осјећа и која се у његовој души пројављује као благодат која приближава човјека Богу. Као да се у питању: „Шта ћу вратити Господу за сва добра што ми је учинио?“ (Пс. 116, 12) — потпуно открива и пресликава пјесникова душа, њена запитаност у моменту замисли када се живот креће иза граница видљивог свијета.

„На дрвену коњу хожду,
Више к вама не прехожду.
Оле смрти горка ти си!“.

Када о смрти говори Свети Игњатије Брјанчанинов, наводи како се Бог открива онима који су чиста срца. „Заиста, у правом смислу разлучење душе од тела није смрт; оно је — само последица смрти. Постоји смрт неупоредиво страшнија! Постоји смрт — почетак и извор свих људских патњи, и душевних и телесних и опаке болести, коју ми искључиво зовемо смрћу. ‘Истинска смрт’, каже преподобни Макарије Велики, ‘скривена је унутра у срцу и кроз њу је спољашњи човек жив умро. Јер ко је у тајни срца прешао из смрти у живот, тај уистину живи у вечности иза њега нема умирања. Иако се и тела таквих на неко време раздвајају са душом, али, опет, она су освећена и устаће са славом. Зато ми и називамо сном смрт светих’“.⁸

Схватање Светог Макарија Великог да је у истинској смрти, која је скривена сва у срцу, спољашњи човјек жив умро, чини суштину мисли које су Свети Оци у својим поукама о припремању за смрт предали. Оваква поука је постала начин мишљења свима који су свој живот проводили по јеванђелским светим тајнама и врлинама и који су благоразумно схватили да долази час смрти, и да се за смрт мора припремати кроз покајање, сузе и молитву, јер „Господ призива човека на покајање и спасење до последњег минута његовог живота“.⁹

Из смисла свих наведених стихова ове пјесме, из њиховог подтекста може се схватити да је пјесник своју душу устремио Господу и да се сав његов ум креће према вјечном и непролазном. Стални припјев — „Оле смрти, горка ти си!“ — не затамњује смисао пјесме, него, напротив, открива још једно духовно гледиште које подстиче да се уреди врлински живот и да света Христова благовијест — „Покајте се, јер

⁸ Свети Игњатије Брјанчанинов, *Слово о Смрти*, превод, Православни Богословски факултет, Хиландарски фонд, Београд 1994, стр. 59.

⁹ Исто, стр. 58.

се приближило Царство небеско“ (Мт. 4, 17) — буде руководно начело у припремању за нови живот у Будућем вијеку.

Из описа Тајне Исусове Вечере исходи сва литургијска пракса Цркве, црквено молитвословље у коме се кроз пуноћу Божије благодати испраћа сваки хришћанин у часу смрти. На Исусовим ријечима: „И узе чашу и заблагодаривши даде им говорећи: Пијте из ње сви; Јер ово је крв моја Новог Завјета која се пролива за многе ради отпуштања гријехова“ (Мт. 26, 27–28), заснива се литургијско учење и пракса. Изгледа да је пјесник добро познавао смисао литургијског молитвословља када је стварао ове стихове:

„Чашу вина ви попијте,
Љубов моју спомињајте.
Оле смрти, горка ти си!“

Пјесникова молитва да се попије чаша вина и да се спомене његова љубав сва је у знаку искупитељског карактера коју је Господ Христос показао још док је ходио Своме Крсту, чинећи то Х_и за многе ради отпуштања гријехова“ (Мт. 26, 28). Пјесник зна да је у гријеху и под гријехом, и да молитва Господу и Његовим светитељима много помаже да се приме благодарења која ће душу узвести према вјечном Добру, вјечној Истини и вјечној Љепоти.

„А створи Господ Бог човјека од праха земаљског, и дуну му у нос дух животни; и поста човјек душа жива“ (1. Мојс. 2, 7), открива нам библијске принципе саздања човјека. Тумачећи ова мјеста из Библије, Свети Јован Дамаскин каже: „А пошто је све тако било, Бог је, из видљиве и невидљиве природе, властитим рукама саздао човека по свом образу и подобију, обликујући тело од земље, и својим дувањем дајући му словесну и умну душу, кога човека, као што је познато, називамо божанском иконом“.¹⁰

Ове мисли Св. Јована Дамаскина о човјеку кога је Бог створио, о његовом земаљском и небеском животу, привременом и бесмртном, који је „створен да духом остане постојан и да прославља Благодетеља, а телом да страда и страдајући да се сећа и да се поучава, умудрујући се величанством Божанства; живом душом која је по икономији овде, односно у овом животу, и која прелази негде друго, односно, у Будући век“, ¹¹ пројављују се у неким стиховима ове пјесме. Изгледа

¹⁰ Свети Јован Дамаскин, *Тачно изложење Православне вере*, превео са јелинског изворника С. Јакшић, Филозофски факултет, Никшић 1985, стр. 81.

¹¹ Исто, стр. 81.

да је пјесник познавао учење православне вјере о овоме када је писао ове стихове:

„Всја ниње соберите,
Тело моје погребите,
И земљи га предадите,
И за мноме не плачите —
Оле смрти, горка ти си!“

Пјесник казује о тјелесној смрти тако да је душа изван свих тих догађаја. Старозавјетно схватање смисла живота — „Са знојем лица својега јешћеш хљеб, докле се не вратиш у земљу од које си и узет; јер си прах, и у прах ћеш се вратити“ (1. Мојс. 3, 19) — пројављује се у неким стиховима ове пјесме. Суд Божији који обухвата све људе, и који је посљедица прародитељског гријеха, да се човјек враћа у земљу, исказан је у овим стиховима:

„Ако ћете и плакати,
Нећете ме повратити.
Мене зове земља мати,
Хоће мене даровати,
Оле смрти, горка ти си!“

Овдје је исказана једна тајна која обухвата човјеков живот иза граница гроба. О тој тајни Свети Оци су често говорили у својим списима; са намјером да се човјек још док је овдје на земљи духовно усаврши и припреми за живот Будућег вијека. Када о будућем животу говори Свети Макарије Велики, истиче: „Када душа човјекова исходи из тијела, тада при томе настаје нека велика тајновитост...“¹² (*Њревог* – Ч. Р.)

Ријечи Светог Апостола Павла да смо ми хришћани „Христов мир Богу међу онима који се спасавају и међу онима који пропадају: Једнима мирис смрти за смрт, а другима мирис живота за живот“ (2. Кор. 2, 15–16), откривају поуку да „ми саме себе приносимо на жртву, умирући за Христа“¹³, каже у својим тумачењима ових ријечи Свети Теофилакт Охридски. Сваки хришћанин мора да зна, прије него се спусти у гроб, шта је то „мирис смрти за смрт“, а шта „мирис живота

¹² Святой Макарий Великий, *Наставления о христианской жизни*, Сретенский монастырь, „Новая книга“, „Ковчег“, Москва 1998, стр. 209.

¹³ Свети Теофилакт Охридски, *Тумачење Дела Ајосѿолских и Посланица Римљанима и Коринћанима*, превод са грчког, Образ Светачки, Београд 2004, стр. 416.

за живот“. Оно што мирише на живот води бесмртности и вјечности, а оно што мирише на смрт, што је посљедица гријеха и зла, води у пропадљивост. Овакве мисли су захватиле пјесников ум, и оне се пројављују у стиховима у којима пјесник износи замисао како га полагају у гроб, гдје ишчекује Господа, и „Који ће опет доћи са славом, да суди живима и мртвима“ (Символ вере).

„Тавне дворе ви затвор’те
А ја идем мајци земљи.
Черви ће ми друштво бити,
Оле смрти, горка ти си!

Слатку ћу вам пишчу дати,
Ал’ не могу њим владати —
А то ли сам говорио,
И ни умом помислио,
Да ће черви друштво бити,
Оле смрти, горка ти си!“

Пјесник потпуно у хришћанском духу схвата сахрањивање тијела. Он тијело сагледава као леш, као мртву ствар, која је лишена свега што чини обиљежја личности. Али, из подтекста ове пјесме пројављује се једно схватање да је тијело имало важну улогу у земаљском животу и да је учествовало у испуњавању личности светим јеванђелским врлинама.

Понижавање тијела, стављањем у суоднос — на мјесто гдје ће „черви друштво бити“ — носи један предзнак са кога се може сагледати шта је у човјековој природи трошно и пропадљиво, а шта вјечно и непролазно. И старозавјетна мисао да се човјек „враћа у земљу од које је и узет“ „јер је сваки човјек „прах и у прах се враћа“ (1. Мојс. 3, 19), намеће тематској основи ове пјесме суштински значај.

У пјесниковом преклињању, када се тијело преда земљи, — „за мноме не плачите“ — садржано је схватање да је тајна живота Христовим васкрсењем откривена и да „смрћу хришћанин не умире, само му тело одлази на друго спавање“. ¹⁴ Ријечи Светог Апостола Павла — „нећемо пак, браћо, да вам буде непознато шта је са онима који су уснули, да не бисте туговали као они који немају наде, јер ако вјерујемо да Исус умрије и васкрсе, тако ће и Бог оне који су уснули у Исусу

14 Отац Јустин Поповић, *Тумачење Посланица Галаџима и I и II Солуњанима Светог Апостола Павла*, Манастир Ђелије код Ваљева, Београд 1986, стр. 154.

довести с Њим“ (1. Сол. 4, 13–14), чине суштину вјере наше и јеванђелског учења о смрти. И пјесникова порука да се за њим не плаче, када се тијело преда земљи мати, представља изразиту особину мисли човјека у кога је хришћанска вјера, љубав и нада основ на коме је утемељен живот на овоме свијету.

Свети Амвросије Медиолански у *Беседи поводом смрти Теодосија Великог* каже: „А ми се не колебајмо и не одступајмо, не хрлимо ка пропасти душе, већ оградимо себе вером, да спасемо душе“.¹⁵ И сав се смисао ове пјесме може свести на ове мисли — да оградимо себе вјером, и да светим јеванђелским врлинама усавршимо душу своју, како бисмо стекли „радост и мир у Господу“ (Фил. 4).

Библиографија:

Дамаскин 1985: Свети Јован Дамаскин, *Тачно изложење Православне вере*, превод, Филозофски факултет, Никшић.

Флоровски 1995: Георгије Флоровски, *Хришћанство и култура*, превод, Логос – Ортодос, Београд.

Богдановић 1997: Димитрије Богдановић, *Студије из Српске средњовековне књижевности*, Српска књижевна задруга, Београд.

Шмеман 1994: Александар Шмеман, *За животи свјета: Светиотајинска философија животи*, превод, Логос – Ортодос – Јасен, Београд – Никшић.

Лихачов 1972: Д. С. Лихачов, *Поетика старе руске књижевности*, превод, Српска књижевна задруга, Београд.

Аверинцев 1982: Сергеј Сергејевич Аверинцев, *Поетика рановизантијске књижевности*, превод, Српска књижевна задруга, Београд.

Берђајев 1996: Николај Берђајев, *Смисао стваралаштва*, књига прва, превод, Логос – АНТ, Београд.

Примљено: 27.3.2012.

Одобрено: 6.4.2012.

¹⁵ Свети Амвросије Медиолански, *Две књиге о покајању*, превод, Манастир Тресије 2002, стр. 197.

POETRY THAT LEADS TO THE DEPTHS OF CHRISTIAN PHILOSOPHY OF LIFE

Čedomir Rebić

*Scientific Advisor – Institute for Serbian culture,
Leposavić*

Summary: *Theological subjects represented the most interesting contents of old Serbian literature and they continued to exist in Serbian civic poetry. Poetry enters the depths of christian thought; Evangelical subjects preoccupy the mind of the poet who perceive them aesthetically and convey them to the world of art.*

The meaning of Christian life on earth as well as life after death could be found in various literary genres. However, none of the literary genres leads to such depths as poetry does.

Key words: *Old Serbian poetry, the meaning of Christian life, prayer, Sacraments and virtues, transformation of the soul, contemplation*

ПОЈАМ И ЦИЉ МИСИОНАРЕЊА У ХРИШЋАНСКОЈ ЦРКВИ НА ИСТОКУ И ЗАПАДУ (ОД VII ДО X ВЕКА)

Ивица Чапровић*
Православни богословски
факултет Универзитета
у Београду

Апстракт: Мисија је веома значајна служба у Цркви Христовој, и током векова је сировођена како на Истоку, тако и на Западу. Прву заповест о мисионарењу добили су апостоли од самог Господа Исуса Христа. Вековима су се мисионари односили према свом животињу као што је и Христос заповедио, те су на тај начин многи постали равноапостолни светитељи. Ово је крајка анализа мисионарења на Истоку и на Западу од 600. до 900. године, са описима о методологији, и представља преглед неколико ставова о појму мисионарења, са истакнутим хипотезама о разликама и сличностима у схватању овог појма.

Кључне речи: мисија, Црква, мисионари, Исток, Запад

1. Увод

Мисија Цркве, односно проповед Светог Писма, јесте заповест коју су апостоли добили од Господа Исуса Христа: «идише научише све народе крстећи их у Име Оца и Сина и Светог Духа» (Мт. 28, 19). Ова реченица објашњава појам мисионарења који ће у Цркви Христовој остати непромењен од тог тренутка до данас. Циљ мисионарења у хришћанској Цркви је био и остао сведочење присуства Божијег у свету: животом, делом, речју; и исказивање онога што нам је од Бога откривено и што је записано у Светом Писму и што се Светим Предањем у Цркви преноси са колена на колена. Мисионарење, као

* chivica@gmail.com

служба у Цркви, је неопходно, јер како ћемо веровати ако не чујемо, како разумети ако не знамо, а како ћемо знати ако нам није пројоведано (Рим. 10, 14–15).

2. Мисионарење у хришћанској Цркви на Истоку и Западу

У периоду од 600. до 900. године мисионари са Истока и Запада трудили су се да преобрате у хришћанство племена која су живела на рубовима Византијског царства, али и у областима Далеког Истока. Када се приступи олако овој теми, може се доћи до закључка да су сви мисионари користили исте или сличне методе како би остварили циљ – преобраћење многобожаца у хришћанство. Међутим, ако се аналитички сагледају све методе мисионара закључује се да су се оне ипак разликовале и да су доста зависиле од временског раздобља у коме се мисија изводила. Ричард Саливен, поредећи два начина мисионарења – онај који је практикован на Истоку и онај на Западу – истиче да су латински мисионари имали тежи посао, јер су паганска племена на Западу била ратоборна, а сами мисионари политички нејаки и препуштени углавном сами себи, али са вером у Господа, док су мисионари са Истока – уз политичку помоћ и подршку – лакше убеђивали и крштавали многобошце.¹

2.2. Исток

Када говоримо о периоду 600–900. године, морамо да напоменемо најупечатљивије детаље из тог раздобља на Истоку Царства.

Падом Рима (476. г.) источна половина Римског царства наставила је свој историјско-политички ток као Византијско царство. Источна царевина се од западне разликовала по многим својствима, али је једно од најбитнијих од периода V века то што се Запад суочавао са варварским племенима која су пљачкајући непрестано претила Риму и уливала страх и немир житељима свих области на Западу. На Истоку се мирније живело, али је војска ратовала на рубовима царства. Константинопољ је био недодирљив, али се Црква борила са јересима. Овде би требало споменути само најистакнутије царе до 900. године: Јустинијан I (527–565), Маврикије (582–602), Ираклије (610–641), Лав Исавријанац (717–741), Константин Копроним (741–775), Василије Македонац (867–886) и Лав Мудри (886–912).

¹ R. E. Sullivan, „Early Medieval Missionary Activity: A Comparative Study of Eastern and Western Methods“, *Church History*, vol. 23, no. 1, Cambridge University Press 1954, 17–18.

Из овог избора се види да су чак и цареви били јеретици. Дакле, у периоду од 600. до 900. године, Запад је имао углавном политичке, а Исток верске проблеме.

Због великих и – за тај тренутак – непремостивих јазова, све расколничке фракције и јеретички покрети на Истоку имале су свој циљ на пољу мисионарења. У тренутку када је Црква покушавала да на Васељенским Саборима истакне све што је православно у вери и – на неки начин – кодификује догмате и дисциплинске поступке у оквиру Цркве као институције, мисионарење расколничких и јеретичких група цветало је – пре свега – на Далеком Истоку. Тако, постоји сведочанство да су цара Јустинијана I несторијански мисионари обавестили о процесу производње свиле и да су му у Константинопољ донели ларве свилених буба. Том приликом мисионари су му рекли да су проповедали у Котану, граду у данашњем Туркестану који је био под кинеском влашћу.² Ово географско одређење показује да су несторијански мисионари проповедали у местима која су била у вези са Кином, односно да су своје мисионарске активности усмеравали даље на Исток – у Кину, Монголију и Индију. Овде треба и нагласити да су поменути мисионари из области горње Месопотамије и источно од реке Тигра одлазили даље на Исток, а да им је Едеса – као средиште већ познате школе – постала полазиште за све активности. Међутим, када је 489. године едеска школа укинута сви учитељи, који су проглашени за јеретике, протерани су у Персију.³ Многи од њих су постали лекари, а они зилотски опредељени постали су мисионари и одмах кренули у Кину, Сибир и Индију да проповедају Јеванђеље.⁴

Археолошка ископавања у данашњој Кини и Туркестану, вршена у XX веку, показала су некадашњу развијену црквену активност – пронађени су темељи цркава, затим и многе рукописне књиге писане на сиријском и персијском језику. Као круна свега пронађен је камени споменик из VII века, на коме се налази запис о продору хришћанских идеја у Кину, које су донели несторијански мисионари.⁵

Главна одлика методологије источних мисионара каснијег периода – IX и X века – била је промишљена припрема за мисионаре-

2 R. Browning, *Justinian and Theodora*, Gorgias Press LLC, 2003, 16; J. A. S. Evans, *The age of Justinian: the circumstances of imperial power*, Routledge 2000, 72; A. Whipple, „Role of the Nestorians as the Connecting Link Between Greek and Arabic Medicine,” *Bulletin of the New York Academy of Medicine*, Volume 12 (7); July 1936, New York, 453; J. Fenwick, *The Forgotten Bishops*, Gorgias Press, Piscataway, NJ, USA 2009, 34.

3 J. B. Segal, *Edessa: 'The Blessed City'*, Gorgias Press, Piscataway, NJ 2001, 95.

4 A. Whipple, *нав. дело*, 456.

5 Исто.

ње пре почетка саме акције. Коришћењем политичких притисака и продора византијске културе, источни мисионари су тежили да хришћанство учине прихватљивим за пагане.⁶ У мисионарске сврхе је коришћена чак и економија.⁷ У корист овој тези, Ричард Саливен наводи као пример методологију која је примењена приликом покрштавање Бугара и Словена. Међутим, овде се може поставити питање каква је методологија коришћена у ранијем периоду, те да ли су се метод припрема и сам начин мисионарења променили од 600. до 900. године. Одговор је потврдан, јер се сама политичка ситуација мењала у овом периоду – византијски цареви су се смењивали, а с друге стране – на Западу – статус римских епископа до VII века се неминовно мењао и зависио је и од материјалног стања, али и од самог друштвеног статуса кандидата за римску катедру.

Константинопољска Патријаршија се у IX веку јавља као моћна институција фокусирана на патријарха, који је већ блиско сарађивао са царским двором. Улога патријарха, током појаве низа јереси које је император наметао Цркви у VII и VIII веку, у IX веку била је умногоме промењена пруживши патријарху повољнију позицију, посебно у периоду када су на патријарашкој катедри били Герман, Тарасије и Никифор. Цариградски патријарх Фотије I је међу Словенима покренуо мисионарски рад широких размера. У том циљу изабрао је браћу Константина (826–869) и Методија (815–885), Грке из Солуна. Први мисија Кирила и Методија међу Словенима почела је 863. године, када су отишли у Великоморавску (данашња Чешка и Словачка). Кнез Растислав је од византијског цара Михаила III тражио хришћанске мисионаре који народу могу да проповедају Јеванђеље и да богослуже на словенском језику. Цар је затим сазвао Сабор, позвао два брата и поверио им овај задатак, што значи да је сам цар био покретач њихове мисије. Међутим, не би било исправно да се на основу претходно реченог закључи да је, у складу са византијским схватањем, циљ био само политички.⁸ На првом месту, цар је одреаговао Сабором на захтев кнеза Растислава. Ово питање се тичало регије под његовом јурисдикцијом. Тако може да

⁶ Опширније види *The New Cambridge Medieval History*, Cambridge University Press 2008, 104–105. Описана је мисија епископа Јована Ефеског, који је уз свесрдну помоћ двора, иако монофизит, проповедао у западној Малој Азији и преобратио 70.000 људи, разорио много паганских храмова и саградио 96 цркава и 12 манастира.

⁷ Опширније види R. E. Sullivan, *нав. дело*, 17–18.

⁸ Панајотис Христу, „Верски и културни циљеви мисије Свете Браће“, превод са енглеског језика Сестринство Тројеручице, Шибеник, http://www.spc.rs/sr/verski_i_kulturni_ciljevi_misije_svete_brace, консултовано 3. јуна 2011. године.

се каже да је оваква мисија захтевала договоре на државном нивоу и знатне финансијске издатке. Браћа су у својим преводима користила варијанту словенског која им је била позната из детињства, македонски дијалекат којим су говорили Словени око Солуна. Међутим, треба истаћи и констатацију Панајотиса Христуса – заиста је чудно што се ниједном речју не говори да је Црква имала удела у поменутом задатку.⁹ Но, нема разлога порицати да је Свети Фотије одиграо важну улогу у мисији Кирила и Методија међу Словенима. Зашто је била значајна ова мисија? Словенски хришћани уживали су посебне предности, какве ниједан народ у Западној Европи тога времена није имао: слушали су Јеванђеље на матерњем језику и богослужили на језику који су разумели. За разлику од Римске Цркве на Западу, која је инсистирала на употреби латинског, Православна Црква никада није била крута по питању језика.

Ђорђе Трифуновић истиче историјску чињеницу и консеквенцу мисије – да је дело Кирила и Методија добило нов живот са освитом новијег времена, те је оваплотило нову мисао и покренуло, поред осталог, стварање словенске филологије, која – према речима Ватрослава Јагића – „у широком значењу ове речи обухвата читав духовни живот словенских народа: како се он одражава у њиховом језику и писаним споменицима, у књижевним делима, било појединих личности, било читаве снаге народнога стваралаштва најзад у веровањима, предањима и обичајима“.¹⁰ Таква последица следи из схватања појма мисионарења на Истоку у IX веку. С друге стране, значајно је да су Света Браћа већ стекла искуство у мисионарењу, па су због тога и добила задатак да проповедају међу Словенима. Цар Михаило III њих шаље прво у мисију међу Хазарима, чија се држава простирала од полуострва Крима до Урала и Каспијског мора. У Херсону су се Браћа дуже задржала, чекајући, вероватно, погодно време за пловид-

9 Панајотис Христу, *нав. дело*. Многи су покушали да докажу како се Црква није мешала у овај подухват. Прво објашњење које наводе западни историчари јесте да Источна Црква, а посебно Цариградска Патријаршија, није била баш заинтересована за мисионарски рад – макар не после 400. године. Ова чињеница није баш тачна, будући да је између 400. и 640. године Источна Црква својим мисионарским радом проширила хришћанску веру у многим великим земљама и међу бројним народима, од Нубије у Африци до Јужне Арабије, далеке Индије, Кине и Грузије. Такође, у Европи су бројна германска племена примила хришћанство из Цариграда. У поређењу са овом делатношћу, Западна Црква је успела да христијанизује само становнике данашње Немачке и Велике Британије.

10 *Ђурило и Методије – Житија, службе, канони, похвале*, приредио Ђорђе Трифуновић, превели Ирена Грицкат, Олга Недељковић и Ђорђе Трифуновић; одабрао азбучне таблице Владимир Мошин, Српска књижевна задруга, Београд 1964, 122.

бу по Црном мору. Агиограф даље наводи да је Константин у Херсону „научио јеврејске речи и књиге, превео осам делова граматике, те од тога примио веће разумевање“. У Херсону је, читамо даље у *Житију Кириловом*, „нашао Јеванђеље и Псалтир руским словима писано, нашао је и човека који говори тај језик. И говорио је са њим, стекао је моћ говорења, поредио га је са својим језиком, разлучио је слова, самогласнике и сугласнике, и када је Богу молитву казао, убрзо је почео да чита и говори, те су му се многи дивили и Бога хвалили“. ¹¹ Тако се може закључити да су Браћа већ имала разрађену методологију проповедања – почев од упознавања са језиком народа коме проповедају, а затим стварања азбуке и превођења на језик народа коме се мисионари. За тако опсежне припреме је било потребно да Браћа имају подршку цара и патријарха, како политичку тако и материјално-финансијску.

У Моравској се грчка мисија убрзо суочила са латинском. Две мисије не само да су зависиле од различитих епископских катедри, него су спроводиле и различита начела мисионарења. Кирило и Методије су у богослужењима користили словенски, а римски мисионари – латински; Кирило и Методије изговарали су *Символ вере* у изворном облику, док су римски мисионари у вероисповедање на латинском језику интерполирали *filioque*. Света Браћа су морала да иду у Рим, али не својевољно, већ су од папе добили позив на који су се одазвали. У *Житију* Светог Константина се каже: „У Моравији је провео четрдесет месеци, а затим је отишао како би постригао своје ученике“; ¹² а у *Житију* Светог Методија читамо: „Након три године, вратише се из Моравије“. ¹³ Папа Адријан II примио је Свету Браћу 868. године

¹¹ *Истѡ*, 34.

¹² *Истѡ*, 43.

¹³ П. Христу, *нав. дело*. *Вратише се...* значи да су се вратили на место одакле су кренули – у Цариград. Међутим, прошавши Панонију, и боравећи кратко време код кнеза Коцеља, како би и тамо поучили своје ученике, коначно су стигли у Венецију. Вероватно је погоршавање односа између Византије и Бугарске допринело томе да се у Цариград радије путује морем. Када су Свети Кирило и Методије стигли у Венецију, како се каже у *Житију* Светог Константина, латински епископи, свештеници и монаси су их љутито дочекали („као вране сокола“) због њихове употребе словенског језика, због чега су их осуђивали за тројезичну јерес. Занимљиво је да се у *Житију* Светог Константина каже да „када је папа сазнао за њега (Кирила), он је послао људе да га доведу“, што значи да Кирило у почетку није намеравао да иде у Рим, али је то учинио на папин позив. Међутим, по доласку у Рим, Кирила није примио папа Никола, већ његов наследник, Адријан II, који беше пријатељски расположен према њему. Дакле, да није било папиног позива, Свети Кирило би одмах отишао у Цариград. И заиста, оно што ова двојица браће нису успела тада да учине, Свети Методије урадио је петнаест година касније.

благонаклоно и дао пуну подршку грчкој мисији, потврђујући употребу словенског као литургијског језика Моравске. Одобрив је њихове преводе и ставио је копије словенских богослужбених књига на олтаре најважнијих храмова у Риму.¹⁴ Кирило је у Риму и умро 869. године, али се Методије вратио у Моравску. Мисионари са Запада су међутим игнорисали чак и папину одлуку и настојали да онемогуће Методија у мисионарењу. Када је 885. године Методије умро, латински мисионари су његове следбенике протерали из земље, продавши неколицину као робље.

На крају овог кратког описа мисије која је послата са Истока међу Словене, треба нагласити да су Кирило и Методије, у IX веку, донели у Моравију Свето Писмо и богослужбене књиге на словенском језику, што је несумњиво био резултат дугогодишње припреме која је могла да се спроведе једино под окриљем Цркве и посебног центра за словенске студије. Иницијатори мисије били су патријарх Фотије и цар Михаило III који су заједно послали двојицу браће у Европу, при чему их је Свети Фотије опремио свим потребним богословским и црквеним материјалом, а цар Михаило III им је гарантовао политичку и материјалну заштиту; мисија је имала верске циљеве, али је утицала и на културу Словена који су у IX веку били племе са својом азбуком, богослужбеним књигама и Светим Писмом на матерњем језику.

Треба истаћи и други пример мисије на Истоку. Бугарски кан Борис I (852–889) колебао се извесно време између Истока и Запада, али је коначно прихватио цариградску јурисдикцију. Међутим, византијски мисионари, немајући Кирилову и Методијеву визију, у почетку су у Бугарској држави користили у црквеним богослужењима грчки језик, исто тако неразумљив обичним Бугарима као и латински. Пошто су избачени из Моравске, Методијеви ученици су се, природно, окренули Бугарској и овде увели начело примењивано у мисији у Моравској. Грчки језик је замењен словенским, а византијска хришћанска култура представљена је Бугарима у словенском облику, који су они могли да усвоје.

Оба приказа мисионарења захватају познији период теме која се обрађује, за разлику од мисионарења на Западу где је хронолошки дат опис мисија из VII и VIII века – међу германским племенима на Континенту и Острву.

14 Francis J. Thomson, „SS. Cyril and Methodius and a Mythical Western Heresy: Trilinguism; A Contribution to the Study of Patristic and Medieval Theories of Sacred Language“, *Analecta Bollandiana* 110 (1992): 67–122.

2.3. Запад

Ричард Саливен наглашава да су мисионари са Запада у периоду од 600. до 900. године користили политичке и културне утицаје приликом покрштавања, али само саветодавно и то на самом почетку мисије.¹⁵ Они нису били у стању да користе неке друге друштвене чиниоце, а камоли економију, која је на Западу била – у односу на Исток – у подређеном положају. Мисионарење на Западу је било искључиво плод индивидуалног труда и рада монаха. Док су на Истоку цар и дворска политика иницирали и подржавали мисионарска путовања, на Западу су црквени великодостојници, а затим и изабрани мисионари одабирали место за деловање, а тек онда разговарали са хришћанским краљевима поводом финансијске помоћи и политичких гаранција.¹⁶

2.3.1. Један од најбољих примера за то јесте мисија у Енглеској са краја VI и почетка VII века, када се Августин само уз помоћ вере у Једног Бога и даром беседништва суочио са паганским краљем Кента Етелбертом. Августина и остале мисионаре послао је папа Григорије I.¹⁷ Током службовања на катедри римских епископа, Григорије I је желео да унапреди мисионарски рад,¹⁸ а слање четрдесеторице монаха из манастира Светог Андреја у Британију 596. године било је највеће мисионарско посланство у коме је он учествовао. Апокрифна, како каже савремена историографија, монашка прича која је у Енглеској понављана у VIII веку, о томе како је папа наумио да мисионари на Острву још 590. године, смишљена је касније у нортамбријским манастирима.¹⁹ То је она већ много пута испричана прича о томе како је папа видео робове из Енглеске – из краљевства Деире – на римском тргу и ужаснуо се када је видео да су они незнабошци.²⁰ Папино занимање за духовност робова, пагана из племена Англа, потврђено је писмом које је он писао 595. године у нади да ће у манастирима у Галији подучавати и крштавати младиће из Енглеске.²¹ Треба истаћи

15 R. E. Sullivan, *нав. дело*, 16.

16 R. E. Sullivan, *нав. дело*, 21.

17 Опширније о папи Григорију види у З. Ђуровић, „Схватање икона код св. Григорија Великог, папе римског“, *Животис* бр. 3, Београд 2009, 154–164.

18 Опширније види R. E. Sullivan, „The Papacy and Missionary activity in the Early Middle ages“, *Medieval Studies*, XVII, 1955, 46–106.

19 *A Life of Pope St. Gregory the Great* written by A Monk of the Monastery of Whitby, ed. Francis Aidan Gasquet, D. D. Westminster, Art and Book Company, 1904, ii.

20 *Venerabilis Baedae, Historiam ecclesiasticam gentis Anglorum*, ed. Carolus Plummer, A. M [Reprint of the original edition published by Oxonii, 1896], Gorgias Press, 2002, II, 1.

21 Greg. Ep. VI. 50. Види http://www.documentacatholicaomnia.eu/01_01_0590-0604-_Gregorius_I,_Magnus,_Sanctus.html, консултовано 1. августа 2009.

да је мисија у Енглеској у VI и VII веку искључиво зависила од самих мисионара, њихове вере, напора и труда не би ли се паганска острвска племена крстила.²²

Дакле, није било услова да се после победе на бојном пољу крсти цело народ, односно племе, већ су мисионари морали да уложе велики труд и да стрпљиво дуго времена прво припремају народ, а затим и да преобрате многа паганска племена на Западу у хришћанство. Чак је долазило и до тога да су морали лично да саграде цркве и да раде на унапређењу културе тих до тада паганских племена. На Западу је градња манастира била импресивна демонстрација надмоћи хришћана на пољу културе.²³ Мисионари на Западу су племенима која су крштена откривали нове занате, развијали им пољопривреду уводећи нове културе – на тај начин јачајући им економску моћ – и описмењавали су народ. Речју, мисионари су водили бригу о вери, али и о економском и друштвеном напретку доскорашњих паганских племена. Врло је важно да је Р. Саливен увидео да су мисионари са Истока инсистирали да многобожачка племена којима проповедају одмах прихвате догматске истине – за њих – комплексне вере и да све што им се проповеда схвате на православан начин.²⁴ С друге стране, основни задатак западних мисионара био је да се паганима представи и сведочи Христово Јеванђеље, а не да се одмах и догматски образују. Они су покушали да покажу супериорност вере у Христа многим чудима која су се дешавала, а која су објашњавана као награда за прихватање крштења.²⁵ Мисионари са Запада су имали за циљ само да многобожачка племена прихвате једног Бога, па макар и на паганским основама.

2.3.2. Треба поменути два мисионара и њихов циљ рада: Вилиброрд и Бонифација.

Вилиброрд је рођен у Нортамбрији око 658. године. Као нортамбријски мисионар проповедао је у Фризији, па је познат и као *апо-стоол Фризијаца*. Познат је и као први епископ Утрехта. Био је син Саксонца који се повукао из света и отишао у пустињу где је саградио цркву и основао манастир.²⁶ Млади Вилиброрд се образовао код Вил-

22 Беда, *нав. дело*, II, III, IV.

23 R. E. Sullivan, *нав. дело*, 24.

24 Исто, 26.

25 Епископ Вилфрид из Јорка је у једном периоду мисије имао великог успеха у крштавању Фриза због веома плодне године и због великог улова рибе. Идбалд из Кента се крстио тек пошто се тешко разболео. Едвин Нортамбријски се крстио пошто је преживео атентат.

26 Био је то манир хришћана у Енглеској у VII веку.

фрида,²⁷ ученог богослова који је био учесник расправе око слављења Васкрса и који је заговарао римску богослужбену праксу и – наравно – слављење Васкрсења Господњег.²⁸

На захтев франачког мајордома Пипина, краљ Егберт шаље Вилиброрда на север Франачке, односно у Фризију како би покрстио тамошње паганско становништво, пошто то његовом учитељу Вилфриду није пошло за руком. Године 698. Вилиброрд је хиротонисан за епископа. Његови напори да покрсти Фризијце пуних двадесет година нису имали успеха због отпора многобожачког краља Радбода. Тек после краљеве смрти (719. године) он је почео да окупља паганско становништво и да им проповеда. Међутим, ипак је морао да тражи војну заштиту од Карла Мартела и помоћ мисионара Светог Бонифација.²⁹ Тек када је добио војну помоћ и када су му пристигли монаси, паганска племена у Фризији су прихватила хришћанску благу вест.³⁰

Свети Бонифације је рођен 680. године у англо-саксонској Енглеској, у краљевини Весексу, као Винфрид.³¹ Родио се у Енглеској кад је тамо цветала хришћанска култура.³² Васпитан је у бенедиктинским манастирима у Весексу, који су тада били главна жаришта западно-европске културе. Манастирски живот је деловао на младога Винфрида, тако да је и сам постао бенедиктинац.³³ У зрелој животној доби од-

27 После смрти епископа Тјуде краљ Алфрит је послао Вилфрида у Галију и молио да га тамо хиротонишу – Беда, *нав. дело*, III, 28.

28 Место Вилфридове катедре је за модерне историчаре још увек под знаком питања, иако се Беда и Едије слажу да би то требало да буде Јорк. Постоје три теорије о Вилфридовој катедри: једна је – и највероватнија – да је био епископ Јорка, што показују њему најближи годинама историчари; друга је да је био епископ само Деире, и на крају, трећа је да је био епископ само једног дела епархије у Деири. Види D. P. Kirby, *The making of Early England*, London 1967, 87. Вилфрид је последње године VII века, пошто се посвађао са архиепископом кантерберијским Теодором, провео ван територије Острва и тада је проповедао паганским племенима на северу Континента.

29 Talbot, C. H., ed. *The Anglo-Saxon Missionaries in Germany: Being the Lives of S.S. Willibrord, Boniface, Sturm, Leoba and Lebuin, together with the Hodoeporicon of St. Willibald and a Selection from the Correspondence of St. Boniface*, New York: Sheed and Ward, 1954, 46.

30 *Католичка енциклопедија*, уредио Роберт Еплтон, 1909. године, а за интернет уредио Кевин Најт 2003. године, <http://www.newadvent.org/cathen/15645a.htm>, консултовано 4. маја 2010.

31 Исто, <http://www.newadvent.org/cathen/02656a.htm>, консултовано 4. маја 2010.

32 И. Чаировић, „Крст у англо-саксонској и келтској уметности“, *Живойис, јогишњак Високе школе – Академије Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију* 4, Београд 2010, 65–69; И. Чаировић, „Линдисфарнско Јеванђеље. Енглеска од паганства до Хришћанства“, *Иконографске студије* 3, Трећи симпозион посвећен теорији црквене уметности, Београд 2010, 98–101.

33 G. Ficker, *Bonifatius, der „Apostel der Deutschen“: Ein Gedenkblatt zum Jubiläumsjahr 1905*, Leipzig 1905, 67.

лучује се за мисионарење међу Германима. Било је то 716. године.³⁴ Касније добија писмено пуномоћје за мисионирање од самога папе Григорија II. У томе документу Винфрид се први пут назива Бонифацијем. Промена имена у овом случају означавала је најужу припадност заједници Римске Цркве, јер је преузео име једнога славнога мученика те Цркве. Бонифације путује 722. године у Рим и онде га сам папа хиротонише за епископа и даје му писма за неке германске племенске вође, од којих је био најважнији Карло Мартел, каснији славни победник над Арапима у бици код Поитијеа 732. године, и отац династије која ће у Карлу Великом обновити Западно Римско Царство.³⁵

Иако су многи Германи већ и пре Бонифацијевих мисионарских путовања били покрштени, нису били црквени и нису марили за богослужење и живот у Цркви. Бонифацијев мисионарски рад састојао се у томе да те већ покрштене Германе доведе до дубљих спознаја хришћанских истина. Због тога је градио цркве и оснивао манастире, а затим проповедао. Све што је тада у Франачкој било учињено на подручју економије, градитељства, уметности (сликарства, вајања, музике), књижевности, науке и васпитања без изузетка има свој корен у Бонифацијевом раду и његовом утицају на бенедиктинске манастире на северу Европе.³⁶ Најпознатији манастир који је Бонифације основао налази се у Фулди. То је била његова најомиљенија задужбина, за коју је учинио све.³⁷

После мукотрпног труда и свакодневне проповеди, у пролеће 754. године Бонифације је са монасима опет отишао на север Франачке. Утаборили су се недалеко од морске обале. Те године жетва је била обилна и богата. Бонифације је у логору очекивао новокрштене, али уместо њих у табор је провалила чета разбојника и све монахе поубијала. Бонифације је своју велику и свестрану делатност запечатио и властитом крвљу која је постала семе нових генерација хришћана и новог процвата Цркве Христове у германским земљама. С правом је речено да тајна његове историјске величине не лежи у интелектуалној генијалности, већ у снази несебичног служења Цркви. Био је први архиепископ Мајнца, а данас се слави као равноапостолни заштитник Немачке. Године 754. је убијен у Фризији, а његове све-

34 Talbot, C. H., *нав. дело*, 71.

35 T. Schieffer, *Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972, 37.

36 B. Yorke, „The Insular Background to Boniface's Continental Career“, Franz J. Felten, Jörg Jarnut, Lutz von Padberg, *Bonifatius, Leben und Nachwirken*, Selbstverlag der Gesellschaft für mittelhessische Kirchengeschichte, 2007, 23–37.

37 L. Pralle, *Gaude Fulda! Das Bonifatiusjahr 1954*, Parzeller 1954, 12.

те мошти су касније пренесене у Фулду, где је његов саркофаг постао место хришћанског ходочашћа.³⁸

2.3.3. Пошто су више пута поменути Каролинзи, морамо истаћи да су сви краљеви из те династије желели да својим ауторитетом делују на околна паганска племена.³⁹ Поред великог мисионарског труда, у рано време династије Каролинга покренута је на двору Карла Великог (742–814) и тзв. *каролиншка ренесанса*. Почетком 9. века десио се процват образовања, књижевности и грађевинарства на просторима Франачке. Био је то велики културни препород за цео народ којем је претходио утицај хришћанских мисионара, а посебно су овом јаком утицају били изложени они са којима је Франачка имала економску интеракцију.

Наведено треба да се сагледава у контексту утицаја англо-саксонских краљевстава са Британског острва. На Острву је у VII веку хришћанство створило културни и државни препород, те је процветала хришћанска култура која је касније утицала на Континент, односно најближу државу – Франачку. Управо су Англо-саксонци – Бонифације и Вилиброрд – мисионарили и проповедали на тим просторима.

Тадашњи мисионари су пред собом имали велики проблем, јер су у VIII и IX веку монашке заједнице које су проповедале хришћанску веру биле оаза у пустињи агресивних паганских племена које је интересовала само пљачка и превласт. Мисионари који су проповедали тим племенима имали су апостолску веру, те су чудима и својим аскетским животом морали да утичу прво на владаре, а затим и на сав народ како би се незнабошци крстили и християнизовали.

Мисионари на Западу су путовали у малим групама и нису имали никакву предспрему, односно политичку или материјалну потпоору, већ су били ентузијастички који су веровали да могу да крсте пагане. Током путовања они су бирали места на којима су могли брзо да направе брвнаре, али и да се – обрађујући земљу и прикупљајући плодове шумског биља – економски осамостале. Њихов основни задатак био је да својим животом привуку пажњу осталих житеља тих предела, како би могли да им се приближе и почну било какву комуникацију – па макар то било и о економским питањима.

На крају треба истаћи оно што је Ијан Вуд указао – прво житије светитеља које портретише светитеља као мисионара било је житије мисионара на Западу: *Житије св. Аманда*, које датира не раније

³⁸ Talbot, C. H., *нав. дело*, 61.

³⁹ Каролинзи су били владарска и властелинска франачка породица. Темел и углед породици поставио је Пипин Мали. Породица и династија добила је име по својме најистакнутијем представнику Карлу Великом (768–814).

од позног VII века, докле је прва црквена историја у којој налазимо историју Цркве као историју мисије много пута наведена Бедина *Црквена историја енглеског народа* из 731. године.⁴⁰

2.3.4. Мисионар или еванђелиста – У овом контексту треба разлучити и неке термине који се углавном јављају на Западу. Може се закључити да су мисионари са Истока и Запада користили сличне – ако не и исте – технике и методологију мисионарења, али да им је приступ многобожачким племенима био потпуно другачији. Истраживање о приступу мисионара у периоду од VII до X века показује да Исток и Запад нису били у потпуном сагласју шта је била права вера. Разлике у тумачењу и представљању догми и богослужења и у улози вере у човековом животу показале су да је јаз између Истока и Запада почео да се од VII века продубљује.

После поређења западних и источних мисионара, истичемо Пандову дистинкцију у оквиру мисије на Западу: на римске мисионаре и ирске – келтске – еванђелисте.⁴¹ То умногоме објашњава терминологију јер *мисионари* имају зацртани план својих активности, методологију рада и – можда – подршку од краљева, а *еванђелисти*, односно они који само проповедају Јеванђеље, одлазе да проповедају свуда и свакоме без обзира на то да ли су материјално потпомогнути од неког краља или да уједно раде за неки *виши* циљ (њима је циљ сама проповед Јеванђеља и објава Царства Небеског). То јасно указује на ниво, систем и организацију мисионара, али и на саборну праксу мисионарења (сарадњу двора и Цркве, затим повезаност највише црквене јерархије са монасима који мисионаре), коју налазимо и на Истоку и на Западу, и на индивидуалну праксу коју запажамо међу келтским мисионарима.

3. Закључак

Мисија је веома значајна служба у Цркви Христовој, и током векова је спровођена по целом свету. Прву заповест о мисионарењу добили су апостоли од самог Господа Исуса Христа. Вековима су се

40 Ian Wood, *The Missionary Life: Saints and the Evangelization of Europe, 400–1050*, London: Longman, 2001, 39–43. Зачуђујућа је појединост, како су мало Св. Оци сагледавали мисију као ствар оновременог интереса. Св. Јован Златоусти, на пример, сматра да се Господња заповест у Мт 28, 19–20 искључиво односи на апостоле; види: A. Louth, „The Church’s Mission; Patristic Presuppositions“, *Greek Orthodox Theological Review* 44 (1999): 649–59.

41 N. J. G. Pounds, *A History of the English Parish: The Culture of Religion from Augustine to Victoria*, Cambridge 2000, 12–13.

мисионари односили према свом животу као што је и Христос заповедио, те су на тај начин многи постали равноапостолни светитељи (у овом раду је наведен пример Светог Бонифација).

Мисија на Истоку и Западу је имала исти циљ: да се паганска племена христијанизују и крсте, али су методи мисионара били ипак различити у свом корену, јер су сама припрема и долазак мисионара са Истока са већ припремљеним богослужбеним књигама и Светим Писмом били темељ за лакши и бржи рад. Мисионари на Западу нису имали ни јасан циљ, нити јасну слику где треба да иду да мисионаре, већ су имали само чисто срце и веру да ће крстити паганска племена. У периоду који се – кроз историјске примере – описује у овом раду, сагледавају се и каснији мисионарски покрети на Истоку а посебно на Западу, што завређује посебну пажњу и инспирише за наставак истраживања.

* * *

Библиографија:

Извори:

Бирило и Методије – Житија, службе, канони, похвале, приредио Ђорђе Трифуновић, превели: Ирена Грицкат, Олга Недељковић и Ђорђе Трифуновић, одабрао азбучне таблице Владимир Мошин, Српска књижевна задруга, Београд 1964.

Venerabilis Baedae, *Historiam ecclesiasticam gentis Anglorum*, ed. Carolus Plummer, A. M [Reprint of the original edition published by Oxonii, 1896], Gorgias Press, 2002.

A Life of Pope St. Gregory the Great written by A Monk of the Monastery of Whitby, ed. Francis Aidan Gasquet, D. D. Westminster, Art and Book Company, 1904.

Писма папе Григорија: http://www.documentacatholicaomnia.eu/01_01_0590-0604-_Gregorius_I,_Magnus,_Sanctus.html.

Студије:

Cambridge Medieval History – The New Cambridge Medieval History, Cambridge University Press 2008.

Католичка енциклопедија, уредио Роберт Еплтон 1909. године, а за интернет уредио Кевин Најт, 2003. године.

Louth A., „The Church's Mission; Patristic Presuppositions“, *Greek Orthodox Theological Review* 44 (1999).

Панајотис Христу, „Верски и културни циљеви мисије Свете Браће“, превод са енглеског језика Сестринство Тројеручице, Шибеник, http://www.spc.rs/sr/verski_i_kulturni_ciljevi_misije_svete_brace, посећено 3. јуна 2011. године.

Pounds N. J. G., *A History of the English Parish, The Culture of Religion from Augustine to Victoria*, Cambridge 2000, 12–13.

Sullivan R. E., „Early Medieval Missionary Activity: A Comparative Study of Eastern and Western Methods“, *Church History*, vol. 23, no. 1, Cambridge University Press 1954.

Sullivan R. E., „The Papacy and Missionary activity in the Early Middle ages“, *Medieval Studies*, XVII, 1955.

Schieffer T., *Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas*, Ficker G., *Bonifatius, der „Apostel der Deutschen“: Ein Gedenkblatt zum Jubiläumsjahr 1905*, Leipzig 1905

Talbot, C. H., ed. *The Anglo-Saxon Missionaries in Germany: Being the Lives of S.S. Willibrord, Boniface, Strum, Leoba and Lebuin, together with the Hodoeporicon of St. Willibald and a Selection from the Correspondence of St. Boniface*. New York: Sheed and Ward, 1954.

Чаировић И., „Крст у англо-саксонској и келтској уметности“, *Живойис, јодишњак Високе школе – Академије Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију* 4, Београд 2010.

Чаировић И., „Линдисфарнско Јеванђеље. Енглеска од паганства до Хришћанства“, *Иконографске студије* 3, Трећи симпозион посвећен теорији црквене уметности, Београд 2010.

Yorke B., „The Insular Background to Boniface's Continental Career“, Franz J. Felten, Jörg Jarnut, Lutz von Padberg, *Bonifatius, Leben und Nachwirken, Selbstverlag der Gesellschaft für mittelhessische Kirchengeschichte*, 2007. L. Pralle, *Gaude Fulda! Das Bonifatiusjahr 1954*, Parzeller 1954.

Wood I., *The Missionary Life: Saints and the Evangelization of Europe, 400–1050*, London: Longman, 2001.

Примљено: 19.3.2012.

Одобрено: 6.4.2012.

NOTION AND AIM OF MISSION OF CHRISTIAN CHURCH IN THE EAST AND THE WEST (FROM VII TO X CENTURY)

Ivica Čairović

Faculty of Orthodox Theology – University of Belgrade

Abstract: Mission is very important service in the Church, and during the centuries it was pursue policy in the East, as well in the West. First command about missionary work was given to the apostles by Jesus Christ. Missionaries were in narrow-connection with the Christ's command and because of that they became equal-to-apostles saints. The study is the short analyze of the mission in the East and in the West between 600. and 900. with the observations about methodology and presents review of the aspects of the scholars about the concept of mission in the Church, with the highlighted hypothesis about the differences and similarities in the interpretation of the conceptions.

Key words: mission, Church, missionaries, East, West

ШТА ЗАПРАВО ЧИНИМО ДОК ГОВОРИМО О БОГУ?

— ДИСЦИПЛИНА БОГОСЛОВЉА — **

Џон Бер*
 Православна богословска
 Академија Светиої Владимира,
 Њујорк

Апстракт: Аутор описује хришћанску теологију као специфичну дисциплину, будући да „говорење о Богу“, сувројно увреженом схваћању, не сада у исти рані са осталим дисциплинама, појући биологије, иде је сшудирање истовремено говор о феномену живих бића. Аутор позива да пажљивије истрауимо природи богословља. Ово посебно важи ако се има у виду зајовести о неузимању имена Божијег узалуд. Теолошки дискурс није само егзистенцијски и исповедни, него и жива и активна реч, која не говори само шта се десило у прошлости, нији претендује да оише, на објективан и пасиван начин, Бога који је „штамо негде“ и Његов однос са творевиниом. Људске методе (научне анализе, историјска истраживања или философске идеје) неадекватне су када је жељени предмет истраживања Бог, који није подврнути нашим људским, физичким или менталним ојажањима. Он себе ошкрива како и када жели, истио као што Васкрсли Христос дође и нестане по својој вољи.

Кључне речи: теологија, дисциплина, молитва, лингвистика, наука, шумаћење, философија

Хришћанска теолошка дисциплина се својим карактеристикама разликује од других дисциплина. Поред тога што смо упознати са познатом тврдњом Евагрија Понтијског да „ако си теолог, ти ћеш се и

* jbehr@svots.edu

** Изворник: John Behr, „What are We Doing, Talking About God? The Discipline of Theology“, Aristotle Papanikolaou (ed.), *Thinking Through Faith: New Perspectives From Orthodox Christian Scholars*, St. Vladimir's Seminary Press, New York 2008, стр. 67–86.

молити истински, а ако се истински молиш ти си теолог“,¹ ми и даље тежимо мишљењу да је „теологија“ ништа друго до „говорење о Богу“ – отприлике као када неко ко изучава биологију прича о феномену живота и живим бићима. Већина речника нам за реч „теологија“ нуди дефиницију по којој се та реч састоји од речи θεός (Бог) и λόγος (реч, говор), на тај начин дефинишући ту реч као дисциплину која говори о Богу, Његовом откривењу и Његовом односу са светом. Чак и ако бисмо се позвали на Евагријеву горе поменућу тврдњу, ми бисмо је највероватније прихватили као директан савет који би нас позивао на молитвено поштовање у току теолошких расправа. Уствари, ми нисмо ни свесни да је под речју „теологија“ (чак и „молитва“) Евагрије вероватно подразумевао нешто друго а не оно како ми данас доживљавамо теолошку дисциплину, чиме обично превиђамо да се његова употреба речи „теологија“ (и сличних термина) не односи на наше данашње разумевање ове речи. Како год, чињеница да се теолошка дисциплина константно грана (у више теолошких смерова) требало би да нас наведе да ту застанемо и усредсредимо се на саму природу теологије. У случају да озбиљно прихватимо заповест да не узимамо Божије име узалуд, ово застајање постаје обавеза.

У важној и утицајној студији Џорџ Линдбек разликује три приступа за разумевање језика теологије. У првом, научни језик имамо као „предлоге који пружају информације или истините тврдње о објективној реалности“.² Такав језик претпоставља доста од нашег свакодневног разговора, тачније, тако се ми сналазимо. Иако се сада доводи у питање објективност и неутралност научног расправљања, парадигматично стање које је природна наука држала од периода просветитељства је значило да су се и остале науке, укључујући и теологију, асимилирале овом моделу: пасивне и одсечене неоспорне чињенице о стварима „тамо негде“ или у прошлости, потврђене кроз објективне начине.³

Други приступ је оно што Линдбек дефинише као „искуствено изражајни“ приступ, који „гледа на науке као на симболе унутрашњих осећања, ставова или егзистенцијалне оријентације, које не пружају информације и не дају конкретно дефинисан одговор“. По Линдбеку, овај приступ почиње са Шлајермахером (Friedrich Schleiermacher) и на-

1 Евагрије Понтијски, *Полаваља о молитви* 60 (61 у Добројољубљу).

2 George Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Post-Liberal Age* (Philadelphia: Westminster Press 1984), 16.

3 За критику утицаја просветитељства на богословску дисциплину, види A. Louth, *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology* (Oxford: Clarendon, 1983), поготово прва два поглавља.

ставља се са Рудолфом Отоом (Rudolf Otto), Мирчеом Елијадеом (Mircea Eliade) и другима. Иако тај приступ није нарочито утицао на разне дискурсе православне теологије, било би тешко негирати његов утицај на религиозност многих православних хришћана, укључујући и теологе.

Линдбек је покушао да заобиђе ова два приступа предложивши трећи – разумевање теолошког језика који је он назвао „културолошко-лингвистичко“: у овом случају, теолошке доктрине одређују језик теологије, поготово у молитвама и мољењима. Иако нас ово доста подсећа на Витгенштајново (Ludwig Wittgenstein) учење, Линдбеков „културолошко-лингвистички“ приступ има доста тога што је за похвалу и заиста објашњава начин на који је теолошки језик функционисао у раним вековима хришћанства.⁴

Дакле, колико год ми наивно мислили да су теолошке истине „предлози који пружају информације“ о Богу „тамо негде“ (као да је Он предмет наше истраге и проматрања, да би био описан нашим објективним и генералним речима), рани Оци су знали да Бог „не постоји тамо негде“, поготово ако користимо реч „постоји“ онако како бисмо је користили говорећи о творевини и нама самима. Свети Григорије Палама примећује да Бог „није биће, ако су други бића, док ако је Он биће, други нису бића“, одговорно се позивајући на чињеницу да је Бог творац свега и самим тим не може бити део „бића“ (творевине).⁵ Дакле, не можемо користити реч „постоји“ – мислећи на Бога – на исти начин како је користимо мислећи на нас и целу творевину, чак и ако то чинимо са молитвеним поштовањем. Међутим, онда се можемо запитати, како уопште говоримо „о Богу“? Чак и ако користимо доктринарне чињенице као нешто што „усмерава“ наше теолошке расправе, о чему мислимо да уствари причамо када „причамо теологију“, или шта радимо када „богословствујемо“?

За прве хришћане, теологија није била причање о Богу. Заиста, таква врста дрског нагађања и ароганције у нашим дијалозима (као да ми можемо да погледамо и самим тим се издигнемо изнад Бога како бисмо описали Њега и Његову активност неутралним појмовима) њима би била шокантна, ако би уопште могли и да појме тако нешто. Уместо разговора о Богу, „теологија“ је заправо била потврђивање божанства распетог и Васкрслог Господа Исуса Христа. Као

4 Види: J. Behr, *The Way to Nicaea* (Crestwood, NY: SVS Press 2001) и *The Nicene Faith* (Crestwood, NY: SVS Press 2004); обрати пажњу на анализу Кападокијаца о теолошком језику која је настала у расправи са Евномијем, *The Nicene Faith*, 267–290.

5 Св. Григорије Палама, *Сѣо његесѣи поглавља* 78; за савремени покушај размишљања о овим импликацијама, види Jean Luc Marion, *God without Being*, превод Т. А. Carlson (Chicago: Chicago University Press 1991).

што је крајем другог века непознати писац рекао: у Светом Писму и делима многих хришћана „о Христу се говори као о Богу“ (буквално „Христос је богословствован“); и на другом месту: „сви псалми и песме који су писани од стране верних првих векова, говоре о Христу као Речи Божијој, указујући на Њега као на Бога“ (буквално „богословствујући Њега“).⁶ За Свете Оце првих векова, аутори књига Светога Писма (као нпр. Давид) су „теолози“;⁷ такође апостоли, између осталих Павле, „који говори о самом Спаситељу“, су такође „теолози“,⁸ а поготово Јеванђелист Јован Богослов.⁹ Они су теолози у јединственом и непоновљивом смислу, зато што су они говорили о Христу, док они који „богословствују“ Христа то чине на основу написаног од стране ових првих.¹⁰

Неко би можда могао бити и још конкретнији. Од краја другог века, Јованово Јеванђеље је уопште сматрано за најдуховније од свих, стога је Јеванђелист Јован познат у црквеном предању као „Богослов“, назив који је најзад поделио са Св. Григоријем Богословом, а касније и са Св. Симеоном Новим Богословом. Иако се давање овог назива обично оправдава њиховом високом теологијом и њиховим поетичким и снажним писањем, пре ће бити да је разлог да је сваки од њих „богословствовао“ на посебан начин. На пример, Јованово Јеванђеље садржи најјаснију потврду да је Христос „Господ мој и Бог мој (ὁ θεός)“. Св. Григорије је, за разлику од Св. Василија, смело тврдио да иако Свето Писмо не помиње Светог Духа као да је „Бог“, знамо да је „Бог“ Дух, јер га тако Свето Писмо описује, иако не користи конкретан термин θεός. Даље, Св. Симеон користи инверзију библијске тврдње „Бог је светлост“ (1. Јн. 1, 5) када приступа Божанској Светлости, питајући: „Боже мој, да ли си то ти?“ и када чује одговор: „Да, ја сам Бог који је постао човек за твоје добро и види да сам те ја створио, као што видиш, начинићу тебе да постанеш бог.“¹¹ Да бисмо боље разумели нарочиту природу овог теолошког дискурса, морамо детаљније погледати начин на који су први „теолози“ говорили о Христу.

6 Ово налазимо код Јевсевија у *Црквеној историји* 5.28. 4–6.

7 Види: Св. Атанасије, *Прошив незнабожаца* 46.

8 Св. Атанасије, *О Оваплоћењу* 10.

9 Св. Атанасије, *Прошив незнабожаца* 42.

10 Ово је такође било тачно на свој начин, онако како је на грчке песнике гледано у то време; упореди R. Lamberton, *Homer the Theologian* (Berkeley: University of California Press 1986), поготово 22–31.

11 Јн. 20, 28; за друга значења речи ὁ θεός за Христа у Новом Завету, види *Way to Nicaea*, 58–61; за Св. Григорија види *Oration* 31; за Св. Симеона види *Еџичка беседа* 5.13–16.

Теологија као егзегетско исповедање Христа

Очигледна чињеница, коју ретко узимамо у обзир је да, са једним изузетком (изузетак који потврђује правило), имамо апостоле представљене у канонским Јеванђељима као оне који не успевају да разумеју ко је Христос. Једини пут када Петар исповеда да је Исус „Христос, Син Бога Живога“ (Мт. 16, 16) (исповедање које се десило пре Христовог објашњавања да му ваља ићи до Јерусалима и тамо пострадавати, убијен бити и устати), Петар бива назван сатаном због покушаја да стане између Христа и Његовог крста (Мт. 16, 23). Без обзира шта су апостоли чули о Христовом рођењу од Његове Мајке, или о Његовом крштењу од стране других, и било која божанска учења која су апостоли чули директно са Његових усана или чуда која су видели својим очима (чак и Преображење на Тавору) – они су Га ипак оставили за време страдања.

Чак ни празан гроб их није уверио. Када су жене мироносице стигле на гроб тог раног јутра, биле су збуњене не знајући шта да мисле зашто је празан; потребан им је био анђео да објасни шта се догодило. Хришћанска вера није базирана на празном гробу, зато што ова „сува чињеница“ захтева објашњење: да није тело можда украдено? Исто важи и за појаве Васкрслог Христа: када се појављује, не само што га ученици не познају него и почињу да му говоре о Христу који је страдао и чији гроб је пронађен празан (Лк. 24, 22–24). Према томе, хришћанска вера се не темељи на појављивањима Васкрслог Господа.

Тек када им распети и васкрснути Христос објашњава Писма, да им покаже како је било неопходно да Он прође кроз страдање да би ушао у Своју славу, тада срца ученика почињу да горе, да би били спремни да Га препознају у ломљењу хлеба (Лк. 24, 28–35). Када је најзад препознат, Он нестаје: „А њима се отворише очи и познаше Га. И Он поста невидљив за њих“ (Лк. 24, 31). У том тренутку, када се ученици коначно сретну са Христом (знајући да је то Он), Он нестаје из њиховог вида.

Према томе, ми смо од самог почетка остављени у ишчекивању Његовог доласка: Онај којег ми раније нисмо могли да схватимо се појављује и нестаје, или тачније нестаје у свом појављивању, стварајући у нама жељу за Његовим доласком – траг Његовог присуства. Као што је блажени Августин рекао, „кроз Њега (Христа) Ти си тражио нас док ми нисмо тражили Тебе, али Ти си тражио нас да бисмо ми почели да тражимо Тебе.“¹² И даље, како је Апостол Павле рекао, ми сада „забора-

12 Бл. Августин, *Исјовесћи* 11.2.4.

вљамо што је за нама и стремимо за оним што је пред нама“, одговарајући на „небеско призвање Божије у Христу Исусу“ (Филипл. 3, 13–14), знајући да наше „живљење“ није на земљи, него „на небесима“, од куда „ми очекујемо Спаситеља Господа Исуса Христа“ (Филипл. 3, 20–21).

Од самог почетка, хришћани су очекивали долазак Господњи: не „други долазак“ као нешто различито од „првог доласка“, него једноставно Његов долазак, Његову парусију, Његово присуство. Наш уобичајен говор о „првом доласку“ и „другом доласку“ тежи ка одвајању ова два појма: смештајући први у прошлост, као нешто што се десило у историји записано од стране Јеванђелиста (који тиме постају „историчари“ пре него „јеванђелисти“); и приказујући други као нешто што тек треба да буде откривена есхатолошка драма, са истим Христом у улози (али са другачијом причом него она у којој каже „Сад је суд ове свету“ у Јн. 12, 31). Познајући начин на који су се ученици упознали са Христом, Исус се већ појављује у Јеванђељима као „онај који ће доћи“ (Мт. 11, 3), онај који долази у име Господње (види: Мт. 21, 9; Јн. 12, 13; Пс. 117, 26 LXX). Такође и ми у Никео-цариградском исповедању вере исповедамо да је Он „опет долазећи“ (не да „ће Он опет доћи“, што је најчешћи превод који указује на „други“ долазак).

Кратко освртање на начин на који су ученици упознали Христа мења наш фокус од знања Христа у прошлости на познавање Њега у садашњости и будућности. Сваком од нас се оставља да одговори на Његово питање, „Шта ви кажете ко сам?“ док се у ишчекивању приближавамо сусрету са долазећим Господом, „који ће преобразити наше понижено тело, тако да буде саобразно телу славе Његове“ (Филипл. 3, 21), и што више сада постајемо Његово тело овде на земљи, да „кад се открије будемо слични Њему“ (1 Јн. 3, 2).

Поред мењања нашег фокуса од прошлости на садашњост и будућност, најважније за наше размишљање о природи теолошког дискурса је да разумемо како су ученици дошли до познања да је Исус Господ, Син Божији. Према томе, ми можемо мисаоно посматрати долазећег Господа на исти начин, и тако се држати апостолског предања. Као што смо видели, они нису дошли до овог знања чувши о Његовом рођењу, нити проводећи време са Њим. Ово једноставно доказује чињеницу да су наше људске методе (научне анализе, историјска истраживања или философске идеје) неадекватне када је жељени предмет истраживања Бог. Јер Бог није подвргнут нашим људским, физичким или менталним опажањима, док у исто време Он себе открива како и када жели, исто као што Васкрсли Христос дође и нестане по својој вољи. Као што смо видели, Он нестане из вида тек кад је препознат, да не би остао као спољашњи предмет нашег критиковања

– чак и ако би да постанемо Његово тело, Његово опипљиво и приметно присуство у овом свету.

Према томе, ни то што су видели Христа на крсту, ни то што су чули о празном гробу, па чак ни сусрет са Васкрслим Христом није убедио ученике да коначно спознају Господа: гроб је празан, али ово је само по себи нејасно, и када се појављује Он не бива одмах препознат. Тачније, ученици препознају Господа као оног о чијим страдањима је писано у Светом Писму (мислећи на Стари Завет) и оног који се среће у ломљењу хлеба. Једући Христов принос, они постају Његово тело. Ова два комплементарна начина – укључивање Светог Писма (схватање како је Христос „умро по Писму и васкрсао по Писму“ [1 Кор. 15, 3–5]), и учествовање у Његовом приносу („смрт Господњу објављујете, докле не дође“ [1 Кор. 11, 26]) – одређују то што Апостол Павле тврди да је примио и предао потоњим генерацијама (види: 1 Кор. 11, 23; 15, 3). Ови начини су саставни, обавезни и изворни део хришћанског предања, кроз које теологија говори. Из овог угла, ми се сада сећамо крста, задње јавне видљиве слике, као знака победе, док чекамо повратак Господа; као што је Апостол Павле рекао да неће проповедати ништа осим Христа, и то распетога (1 Кор. 2, 2).

Хришћанска теологија иде даље сећајући се распетог и Васкрслог Христа којег ми разумемо кроз Свето Писмо. Ово је „икона невидљивог Бога“, „у коме обитава сва пуноћа Божанства телесно“ (Кол. 1, 15; 2, 9). Не постоји више божанства које би се могло наћи у већој мери било где осим у Светом Писму. Према томе, хришћанска теологија је суштински исповедна и егзегетска. Она је исповедна у смислу што она не потврђује једноставно „историјску“ чињеницу, на пример, да је Исус „распет за време Понтија Пилата“ – нешто што би било ко, ко је био ту, могао да потврди. Уместо тога, „теолошка“ чињеница потврђује да је Онај који је распет – Син Божији. Ово је исповедање вере. Даље, ово исповедање је егзегетско, зато што су ученици могли да исповеде ово тек кад им је Васкрсли Христос објаснио Писма. Будући исповедање, оно даље захтева потврду од оних који исказују своју веру: као што је Свети Атанасије рекао, „онај који је превазишао крст је Реч Божија“, и ово је једино истински приказано од стране оних који „се облаче у веру крста“ и њиховом смрћу у крштењу и начином живота после крштења постају тело Христово и бивају поново рођени од Марије Дјеве, Цркве.¹³

Овакво објављивање Јеванђеља „по Писму“ формира темељ за организацију (до краја другог века) католичанског и православног хри-

¹³ Св. Атанасије, *Против незнабожаца* 1, *О Оваплоћењу* 28; види: Behr, *The Mystery of Christ*, погл. 4 (“The Virgin Mother”) и погл. 5 (“Glorify God in Your Body”).

шћанства, са „каноном истине“ (упутство које омогућује јеванђелско објављивање) и видљивог предања оваквог објављивања кроз наслеђе учитеља, свештеника/епископа.¹⁴ Канон истине дао је основу за сусрет са Христом објављеним од стране апостола, сусрет који се дешава кроз ангажовање сликовитости дате у Писму и однеговане у евхаристијској радости.

Даље, ово динамично излагање распетог и Васкрслог Христа је теолошко (не историјско, јер ово за нас више не постоји, ако је икад и било познато) начело збирке текстова са краја другог века која је нама сада позната као „Нови Завет“. У сваком од Јеванђеља (Матеја, Марка, Луке и Јована), центар су Христова страдања и они објављују своју поруку користећи ризницу Писма, на пример Стари Завет. У прологу Јеванђеља по Марку, сам „почетак Јеванђеља Исуса Христа“ је илустрован делом из Исаије (Мк. 1, 1–3; Мал. 3,1; Ис. 40, 3), док у Јеванђељу по Јовану, Јеванђелиста једноставно представља Христа потврђујући: „Јер да веровасте Мојсију, веровали бисте и мени; јер он писа о мени“ (Јн. 5, 46).

Распети и Васкрсли Христос, представљен на овакав начин од стране апостола „у сагласности са Писмом“, јесте почетна и завршна тачка теолошког размишљања. Христос је Алфа и Омега (Откр. 1, 8). Он је тај који је творац свега и крај према коме све ствари стреме, бивајући сажете у Њему као глави свих ствари. Ово је заиста Божији план од вечности (Еф. 1, 9–10). Овај вечни план није потпуно познат до самог краја: „Предвиђеног још пре постања света, а јављеног у последња времена ради вас“ (1 Пт. 1, 20). Почетак и крај свих ствари истовремено су у Христу и као Христос, али као што је Свети Иринеј рекао, Он је почетак који се појављује на крају.¹⁵ Христос се открива на овај начин, на крају, и тако смо ми у садашњости и даље у процесу „спознавања Христа“, као што је Апостол Павле рекао (Еф. 4, 20). Ми се присећамо последње слике Христа у овом свету (Његовог крста и страдања, као што су апостоли проповедали „у сагласности са Писмом“) и тежимо напред у сусрет есхатолошком Господу.

Схватање теологије као првенствено егзегетског исповедања Христа даје нам могућност да систематско или догматско богословље спојимо са изучавањем Светог Писма, да спојимо дисциплине које су се у последњим вековима одвојиле, чинећи на тај начин штету обема.¹⁶ Догматско или систематско богословље (и самим тим патрологија, када су учења Светих Отаца коришћена за богословље) је коришћено као

¹⁴ Види: *Way to Nicea*, 7–48.

¹⁵ Св. Иринеј, *Против јереси* 1.10.3

¹⁶ Види: Е. Farley, *Theologia: The Fragmentation and Unity of Theological Education* (Philadelphia: Fortress Press 1983).

апстрактан дискурс о Богу, само понекад користећи цитате из Светог Писма. Слично томе, они који изучавају Свето Писмо имају циљ да пронађу „праву историју“ текста, а на крају заврше проналажењем обиља „правих Исуса“. Речи Светог Писма заиста јесу историјске чињенице, постављене у свом историјском контексту, и све дисциплине историјско-критичког проучавања могу да појасне њихово могуће значење. Међутим, када се читало као Свето Писмо, хришћани су одувек схватили да се говори о Христу, јер само је Он Реч Божија, чију је пуноћу Божанства теологија тежила да разуме, разјасни и одбрани.

Теологија као преображајна реч

Поред тога што је егзегетска и исповедна пре него апстрактна и пасивна, теологија се јавља и као преображајна реч. Узимајући у обзир како су ученици спознали Христа, ми наново схватамо јединство теологије и библијске егзегезе. Размишљајући о томе када се ово догодило, осврћемо се на оно што химнографија празника Света Три Јерарха описује као „пастирску снагу њихове теологије“.

У последњих неколико векова догодила се подела у теолошким предавањима у богословским школама и универзитетима између „теологије о Богу“ и „пастирског богословља“.¹⁷ Ограничивши теологију на апстрактну, академску дисциплину, богословске школе су се више окренуле ка дисциплинама развијеним у домену „друштвених наука“ како би надоместили улогу „пастирског богословља“. Као и са историјско-критичким изучавањем Библије, ове дисциплине имају доста тога да нам пружи, али оне су недостојне замене за преображајну реч која је Јеванђеље, које нам омогућује да продремо у саму дубину наше непотпуности, греха, смрти и присуство Бога, преображујући нашу реалност, искупљујући и наново је стварајући.

Различити фактори утицали су на то да се теологија сведе на апстрактну науку одакле би „пастирске“ тачке требало да се употребе. Кључни фактор је вишевековна систематизација теологије у уџбеницима догматског богословља, који су онда коришћени да класификују спорове и списе првих векова. До недавно, уџбеници црквене историје и патрологије би без дилеме поделили теолошко учење ране Цркве у различите периоде угледајући се на модерно систематско класификовање. На пример, тријадолошки спорови четвртог века (разјашњавајући како говоримо о једносушности и вишеструкости у Богу) су праће-

¹⁷ Поред Farley, *Theologia*, види и D. Kelsey, *To Understand God Truly: What's Theological About a Theological School?* (Louisville: Westminster/John Knox Press 1992).

ни христолошким споровима кроз наредне векове (који су објаснили како се једно од Божанских Лица оваплотило). Крајем двадесетог века, оба ова спора су често подвођена под свеобухватни пројекат који је у склопу са текућим проблемом, као на пример како јасно изразити идеју аутентичне личности. Овим претпоставкама, патристичка разлика између „теологије“ и „икономије“ објашњена је на модеран начин: теологија је реч о Богу онако какав Он јесте, а икономија описује Његову активност у стварању и кроз стварање у историји човечанства, достижући свој врхунац у оваплоћењу.

Кад је теологија дефинисана на овај начин, „пастирска“ димензија теологије (зато што је сада „пастирско богословље“ постало савим друга дисциплина, која црпи методе из друштвених наука) постаје оно како би неко објаснио, на пример, значење и значај термина „омоусиос“ обичном лаику, члану заједнице, или како би неко можда поједноставио комплексност спорова четвртог века, чинећи их разумљивијим у Никео-цариградском исповедању вере. Потребујући да „буде релевантна“ на те начине, ова врста теологије је јасно приказана као ирелевантна: термин „омоусиос“ говори о мистериозним унутартројичним односима, и Никео-цариградско исповедање је историјски усађена тврдња.

Сами Оци би на разлику између „теологије“ и „икономије“ гледали као на покушај раздвајања (учење које је одбачено на Сабору у Ефесу) Христове Божанске (Бог, као оно што Он јесте) од човечанске природе (шта је Бог урадио као човек). Као што смо видели, Христос „је богословствован“ на основу икономије, а нарочито страдања. Само у светлости страдања (распеће и васкрсење, које нам је сада јасно кроз Свето Писмо, сећајући се крста) ми сазнајемо да је Христос заиста Син Божији.¹⁸ За хришћанина не постоји начин причања „о Богу“ осим сећања на крст, као што је Апостол Павле потврдио: „Расудих да не знам међу вама ишта сем Исуса Христа, и то распетога“ (1 Кор. 2, 2).

Према томе, тврдња четвртог века да је Син „једносуштан“ са Оцем не би требало да се схвати као покушај дефинисања какав је однос двеју личности међусобно „тамо негде“, у формулисању „тринитарне теологије“, него као потврду: шта ми видимо у Христу, како је објављено од стране апостола, и то шта значи бити Бог, изван онога којег Он

¹⁸ Види, на пример, одељке из дела Св. Атанасија и Св. Григорија Богослова о којима можеш наћи у Behr, *The Nicene Faith*, 208–215 и 348–352, а такође за даљу дискусију 475–481. Такође је важно имати на уму да је за ране хришћане страдање обухватало и распеће и васкрсење, или боље речено ова два догађаја нису уопште била ни подељена, као што ми то сада чинимо. За целовито објашњење овога, види Behr, *The Mystery of Christ*, поглавље 1.

назива Оцем; и ово је познато само кроз Духа, који је такође Бог. Слично томе, Халкидонски орос не покушава да искаже бољу метафизику личности. Он уствари потврђује да се божанска и човечанска природа налазе заједно у истом „лицу“, тог истог „бића“. Ми не морамо да гледамо „на ово“ да бисмо видели шта значи бити Бог, нити „на оно“ да бисмо видели шта значи бити човек, јер и једно и друго је откривено у једном те истом; као што Орос каже: „несливено, неизменљиво, нераздељиво, неразлучно“.

Чињеница да нам Христос открива Оца и показује шта уствари значи бити божански кроз делање које је иначе човечије природе (смрт) чини сву теологију преображајним и истински пастирским дискурсом. Оно што смо раније видели о страдању (и крсту као његовој видљивој форми) постаје кључни моменат за теолошко размишљање који има снажне импликације, не само на то како теолошки језик говори, него и шта чини. Онај који је пре страдања био познат ученицима као човек, после страдања је препознат (кроз објашњавање Писма) као Бог. Ово значи да кроз делање које показује све слабости, немогућност и узалудност наше створене људске природе (наше потчињавање смрти), Христос се показује као истинити Бог, добровољно узимајући то на себе.

Док ми покушавамо да разумемо ово, нама једноставно недостаје речи. Можда онда и није чудан наш људски одговор на Божије откривање у распетом и васкрслем Христу, којег разумемо кроз Свето Писмо силом Духа, али говоримо о нечему другом – ми претварамо теологију у апстрактан дискурс, или као што је Петар учинио пре страдања, покушавамо да Га одвојимо од крста. На овај или онај начин, све разноврсне јереси против којих су се борили Свети Оци покушале су да пониште наизгледне парадоксе о Христу: шта значи бити Бог по ономе како је Он живео и умро (уствари, умро и живео, јер Његова смрт је омогућила ученицима да схвате шта је Он пре урадио) као човек. Докети су негирали да је Он био истински човек, тврдећи да је само изгледао као човек. Арије је негирао да је био истински Бог, јер како би неко ко је Бог (као Отац) могао тако да страда? Диодор, Теодор и Несторије, мада су потврђивали Његову потпуну човечанску природу на начин који је и данас у употреби, чинили су то раздвајајући божанску од човечанске: Христос нам више не показује шта је то бити Бог кроз то што је човек, и на тај начин смо опет одвојени од Бога.

„Не може човек Бога видети и остати жив“ (2 Мојс. 33, 20) је недвосмислено сведочанство Светог Писма. Чак и у случају Оваплоћене Речи, Исуса Христа, наше препознавање Њега је неодвојиво од Њего-

вог нестанка из вида. Оно што нам преостаје да тумачимо је Његово делање, које Св. Григорије Ниски описује као „трансцендентну моћ божанства“. Исто као што је Бог стваралац свега, ова трансцендентна моћ само може да се манифестује у нечему што није Он. Заправо, Св. Григорије наставља, ово је средишња тајна апостолског сведочења: „Сви који проповедају Реч указују на чудо тајне мислећи на: ‘Бог се јави у телу’ (1 Тим. 3, 16), и ‘Логос постаде Тело’ (Јн. 1, 14), и ‘Светлост светли у тами’ (Јн. 1, 5), и ‘Живот који је окусио смрт’ (Јевр. 2, 9), и све сличне објаве које су весници вере објавили, кроз које је умножено чудо о Њему који је манифестовао изобиље своје моћи кроз начине изван своје природе.“¹⁹ У откривењу Бога кроз Исуса Христа трансцендентна моћ божанства се манифестовала у ономе што није божанство – у телу, у тами и у смрти. Ипак кроз ове манифестације истовремено постоји њихов преображај: тама престаје бити тама јер бива осветљена; Христова смрт постаје извор живота свима онима који узимају свој крст да би умрли за овај свет и за грех; и људско тело је сада тело Речи Божије, и постаје Реч. С обзиром да ми опажамо Оваплоћену Реч у апостолским сведочанствима о распетом и Васкрслем Христу, место где Реч постаје оваплоћена сада постају они који Га исповедају, који су Његово тело.

Ова преображајна моћ Речи Божије сада делује кроз исповедање Христа. Након страдања, најзад разумевајући Писма, с друге стране исповедања ученика о Христу јесте и њихово исповедање о свом саучесништву у распећу. Петар мора три пута да понови да воли Христа, сагласно његовом троструком одрицању од Христа, у оба случаја стојећи крај угљене ватре (Јн. 18, 18; 21, 9). Позивањем на ватру, ужарени угаљ треба да усмери наше мисли на визију пророка Исаије: видевши Господа устоличеног у свом небеском храму, он је завапио, „Јао мени! Јер сам човек нечистих усана и живим усред народа нечистих усана; јер Цара Господа над војскама видех својим очима“; затим је видео једног од серафима како узима са олтара жив угаљ и ставља га у његова уста и чуо је речи „Ево, ово се дотаче уста твојих, и безакоње твоје узе се, и грех твој очисти се“ (Ис. 6, 1–7). Слично томе, пре него што је прогонитељ Савле постао Апостол Павле, Господ му се обраћа речима, „Зашто ме гониш?“ и он бива обраћен, враћа му се вид и прима крштење и Светог Духа од једног од гоњених чланова тела Христовог (Дап. 9, 1–19). Настављајући истраживање Светог Писма у светлости сусрета са Васкрслим Христом, ми више разумемо потпуну слику овог трансцендентног и преображајног делања вечног, ванвременског Бога,

¹⁹ Св. Григорије Ниски, *Против Евномија* 3.3.35 [3]; за више о овоме дубоком тексту види: Behr, *The Nicene Faith*, 435–445; и краће, *The Mystery of Christ*, 33–40.

до те мере да схватамо *све ствари* у светлости тога: Адам је створен, као што је Апостол Павле рекао, као „слика онога који ће доћи“ (Рим. 5, 14), и сама творевина се окреће око осе крста.

Сусрет са Христом потпуно мења све наша претходна схватања. Ученици нису очекивали таквог Месију каквим се Христос показао; највише што су очекивали јесте да ће Он бити политички вођа, односно онај који би обновио царство Израилско (види Лк. 24, 21; Дап. 1, 6). Такође, они нису за себе сматрали да су под грехом и смрћу. Павле категорички говори да је, док је гонио Цркву, био „по правди закона беспрекоран“ (Филипљ. 3, 6). Али, након што је убеђен да је Христос заиста Спаситељ свих људи, једино што је могао да закључи јесте да су сви имали потребу за спасењем; тек сада он може упоредити Адама, кроз чију непослушност грех и смрт су ушли у свет, са Христом, чија праведност је постала средство живота (Рим. 5, 12–14). Прво долази решење, а тек онда се види проблем.²⁰ Такозвана „историја спасења“, наратив који је откривен у Светом Писму почињући са стварањем, падом и надаље, откривена је кроз перспективу крста. Ориген, примећујући да Свето Писмо није било читано на овај начин пре јеванђелске објаве, потврдио је, „с обзиром да је Спаситељ дошао и проузроковао отелотворење јеванђеља, Он је кроз Јеванђеља учинио све ствари благом вешћу.“²¹ Чинећи све ствари благом вешћу кроз Јеванђеље, теологија није само егзегетска и исповедна, него и јеванђелска у пунијем смислу него што се обично даје том термину: не само објављивање, него и преображај.

Преображајно виђење које у сусрету са Христом разјашњава Писма чини сличан преображај у нашим животима. До сусрета са Христом који је најављиван у Светом Писму ми не можемо бити свесни колико смо грешни, нити да смо уопште грешни. Можда смо и свесни да имамо неке проблеме, али обично мислимо да их можемо пребродити, ако бисмо хтели (кроз начине нама понуђене у виду разних терапија и саветовања, ако нам је то потребно). Такође, јасно нам је да је свет пун проблема; али ако смо искрени, ми бисмо вероватно рекли да, у случају кад би сви били наши истомишљеници, већина ових проблема би била решена. Чињеницу да смо ми грешни, непотпуни и подложни смрти, у самој сржи нашег бића почињемо да схватамо тек у светлости Христа, светлости која истовремено прашта, исцељује и обнавља.

„Личност“ која јесмо је сачињена од разноврсних искустава која смо имали, гледано са нашег садашњег аспекта, и прошлости која де-

20 Види: Behr, *Mystery of Christ*, поглавље 3.

21 Ориген, *Тумачење на Јованово Јеванђеље* 1.33.

лује у садашњости – на начине којих углавном нисмо свесни и којих смо предмет несвесно и невољно. Сусрет са Христом нам пружа нови – али вечни – аспект, одакле свако може да прича своју прошлост: ми смо позвани да видимо своју прошлост препричану као ништа мање него нашу „историју спасења“. У овоме ништа није остављено са стране или прекривено као да је превише срамотно или болно, нешто што бисмо радије заборавили, међутим иако „заборављено“, то наставља негативно да утиче у садашњости. Тачније, исто као у и кроз то што је удео човекове природе – смрт – Христос се показује као Бог, такође и кроз нашу грешност и непотпуност ми сазнајемо преображајну и љубећу силу Божију; не да бисмо због тога грешили још више, као што Павле упозорава (Рим. 6, 1–2), него да још јасније схватимо до којих дубина досеже наша непотпуност. То потврђује Св. Исак Сиријски, „духовни дар од Бога је давање могућности човеку да препозна свој грех.“²² Заиста, он тврди, „онај који је свестан свог греха већи је од онога који чини свет бољим својим примером. Онај који уздише над својом душом само сат времена, већи је од онога који васкрсава мртве својом молитвом док борави међу људима. Онај који се сматра достојним да види себе, већи је од онога који се сматра достојним да види анђеле, јер овај други види својим телесним очима, док први види очима своје душе.“²³ Кад истражујемо дубину нашег палог стања ми се успињемо на висине божанске љубави.

Што више благодати нам је дато – да гледамо на овај начин – све више почињемо да схватамо како је све обухваћено божанским деловањем Божијим: стајањем у светлости Христовој ми Га можемо видети као Онога који нас је водио кроз читаву прошлост, припремајући нас да се сретнемо с Њим. Једини Он зна разлог зашто је сваког од нас водио посебним путем, јер ми ходимо вером, а не гледањем (2 Кор. 5, 7), али том вером да су све ствари у рукама Христовим, и да „онима који љубе Бога све помаже на добро“ (Рим. 8, 28).

На овај начин, теолошки дискурс није само егзегетски и исповедни, него и жива и активна реч. Он не говори само шта се десило у прошлости, нити претендује да опише, на објективан и пасиван начин, Бога који је „тамо негде“ и Његов однос са творевином. Он није ништа мање него објава речи Божије у овом свету, дозвољавајући му да делује кроз нас овде и сада. Таква теологија је исувише важна да би била препуштена „теолозима“ у модерном смислу те речи. То је при-

²² Св. Исак, *Аскејске беседе* 74 (енгл. превод: Boston, Holy Transfiguration Monastery 1984).

²³ Св. Исак, *Аскејске беседе* 64.

жив свакоме ко би се отворио ка Христу, ко би био хришћанин, ко би дозволио трансцендентној сили Божијој да делује у њему и кроз њега, преображавајући њега и свет у коме он живи, путем „говорења“ овим божанским дискурсом.

Превод са енглеској:
Слободан Чавка и Сћефан Павловић

Библиографија:

A. Louth, *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*, Oxford: Clarendon, 1983.

D. Kelsey, *To Understand God Truly: What's Theological About a Theological School?* Westminster/John Knox Press, Louisville 1992.

E. Farley, *Theologia: The Fragmentation and Unity of Theological Education*, Fortress Press, Philadelphia 1983.

George Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Post-Liberal Age*, Westminster Press, Philadelphia 1984.

Jean Luc Marion, *God without Being*, превод Т. А. Carlson, Chicago University Press, Chicago 1991.

J. Behr, *Mystery of Christ*, SVS Press, Crestwood, NY 2006.

J. Behr, *The Way to Nicaea*, SVS Press, Crestwood, NY 2001.

J. Behr, *The Nicene Faith*, SVS Press, Crestwood, NY 2004.

R. Lamberton, *Homer the Theologian*, University of California Press, Berkeley 1986.

Примљено: 5.3.2012.
Исправљено: 3.4.2012.
Одобрено: 6.4.2012.

WHAT ARE WE DOING, TALKING ABOUT GOD? THE DISCIPLINE OF THEOLOGY

John Behr

St Vladimir's Orthodox

Theological Seminary, New York

Summary: *In this article, John Behr describes the discipline of Christian theology as a peculiar discipline. Although we know the oft-repeated statement of Evagrius, that „if you are a theologian you will pray truly and if you pray truly you are a theologian“, we tend to think that „theology“ is a matter of „speaking about God“ – pretty much as someone studying biology speaks about the phenomenon of life and living creatures. Even if we recall Evagrius' statement, we probably will take it as an order to make sure that we are duly reverential in our theological discourse. The possibility that by the high title of „theology“ Evagrius might have intended something altogether different than the discipline we now practice escapes us, as does the earlier tradition of using the term „theology“ on which he has an opinion. Yet, in Behr's opinion, the increasingly fractured state of the discipline of theology should prompt us to pause, to reflect on the nature of theology. And, if we take seriously the demand not to take the name of God in vain, this demand becomes obligatory.*

Key words: *theology, discipline, prayer, linguistics, doctrine, interpretation, philosophy.*

ПНЕВМАТОЛОШКА ДИМЕНЗИЈА ЦРКВЕ

— ЗА ИСПРАВНО РАЗУМЕВАЊЕ ЦРКВЕ НЕОПХОДНА ЈЕ СИНТЕЗА ХРИСТОЛОГИЈЕ И ПНЕВМАТОЛОГИЈЕ —*

Јован Зизијулас
Атинска академија наука

Апстракт: Међусобни однос Пневматологије и Христологије је важан за правилно разумевања како њих самих, тако и еклисиологије. Постоје два екстрема у схватању ова два момента у икономији спасења, и у источној и у западној теологији. С једне стране је западни христомонизам, а са друге источни пневматомонизам. Таква екстремна разумевања воде до погрешног разумевања еклисиологије. Правилно разумевање еклисиологије захтева напуштање ових крајности и синтезу Христологије и Пневматологије.

Кључне речи: Христологија, Пневматологија, еклисиологија, христомонизам, пневматомонизам.

Тема у наслову ове студије је сувише широка да би овде била детаљно анализирана. На малом простору који нам је на располагању требало би да се посебно сконцентришемо на нека промишљања о следећа два суштинска питања: (а) какво место заузима пневматолошка димензија у теологији Цркве?, и (б) како се пневматолошка димензија показује у стварном поретку и животу Цркве?

І Место Пневматологије у еклисиологији

1. Црква је у Новом Завету описана као Тело Христово. Израз „духовно тело“ који је апостол Павле употребио у вези са Васкрсењем (1 Кор. 15, 44) није стриктно примењив на еклисиологију, мада суштински он има еклисиолошку конотацију, пошто је и само Васкрсење један

* Изворник: John D. Zizioulas, Metropolitan of Pergamon, „The Pneumatological Dimension of the Church“ (*The One and the Many*, Sebastian Press, 2011, стр. 75–90).

еклисиолошки догађај (1 Сол. 4) и израз „тело“ је једнако христолошки и еклисиолошки, барем када је у питању теологија апостола Павла.

Ово нас изгледа упућује на потребу да заузмемо једно христолошко полазиште у еклисиологији.¹ Хришћани су укључени у тело Христа а не Духа Светога, и Христос је тај који је глава телу. Ако је то тако, која је онда улога Пневматологије у еклисиологији?

Питање места Пневматологије у теологији представља стари проблем у историји Цркве. Много пре него што су се појавили спорови о божанству Светога Духа, пред Цркву је искрсао један други проблем, наиме питање односа Светога Духа и Цркве. Проблем се манифестовао углавном на два начина. Са једне стране, апологети и касније Ориген, иако су прихватили крштењску тринитарну формулу, изгледа да нису додељивали органско место Светоме Духу у својим теолошким системима. Иако теолошка клима тога доба изгледа сложено,² разлог за поменути проблем са сигурношћу би се могао приписати Христологији ових писаца: Оваплоћени Логос заузимао је целокупан простор теолошког интересовања и чинило се да пружа одговор на сва суштинска питања.³ Свети Дух је скоро остављен без улоге, изузев можда деловања у срцима светитеља.⁴ С друге стране, настанак монтанизма створио је за Цркву исти проблем у супротном смеру: у каквој вези може бити ера Светога Духа, коју су монтанисти тврдили да опитују, са Христом и Црквом?

Начин на који се Црква суочила са тим проблемима веома је поучан. Одговор је дошао од теолога који су били и епископи, попут Св. Иринеја, Атанасија, и других, којима је живо евхаристијско искуство помогло да дођу до праве синтезе: Христологија и Пневматологија егзистирале су истовремено а не као одвојене или сукцесивне фазе Божијег односа према свету. По Иринејевом становишту, ова истовременост треба да се односи једнако и на стварање у којем су Христос и Свети Дух деловали као „две Божије руке.“⁵ У одговору монтанизму, исти Отац у Христовим исповедницима и мученицима види истините духоносце.⁶ Такође, Св. Атанасије касније расправља о томе да није

1 Уп. G. Florovsky, „Christ and His Church: Suggestions and Comments“, у 1054–1954: *L'Église et les Églises*, vol. 2 (Chevetogne, 1954), стр. 164.

2 Види G. Kretschmar, „Le développement de la doctrine du Saint-Esprit du Nouveau Testament à Nicée“, *Verbum Caro* 22 (1968), стр. 5–55.

3 Углавном у односу на проблеме онтолошке и космолошке природе, који су били интересовање грчке мисли. Уп. Kretschmar, „Le développement“, стр. 15 ff.

4 На пример код Оригена, *De Princ.* I, 3, 5–7; *praef.* 4; *In Job*, II, 10. Код апологета, уп. Kretschmar, „Le développement“, стр. 18ff.

5 Св. Иринеј Лионски, *Haer.* IV, *Praef.* 4.

6 Јевсевије Кесаријски, *Hist. Eccl.* V, 1–5

могуће прихватање Сина без Духа Светог, јер они ступају заједно.⁷ Исто може бити речено и о теологији Кирила Александријског и Василија Великог, упркос различитом наглашавању које може постојати између њих двојице.

И поред овога, потоња историја теологије све до наших дана није на креативан начин усвојила поменути синтезу. То се посебно показало као тачно онда када је оживљено интересовање за еклисиологију. Да ли еклисиологија првенствено припада Христологији или Пневматологији? Каква је однос између Пневматологије и Христологије у нашем разумевању тајне Цркве?

2. Христологија је обично разумевана као истицање једног комплетног и самодетерминишег догађаја, једне посебне „икономије“, која припада Оваплоћеном Сину. У том случају, улога Светог Духа тежи да буде пратилац овог догађаја, служећи му и, у неком смислу, зависећи од њега. Ово се код многих савремених православних теолога појављује као „христомонизам“, односно ко још једна форма „филиоквизма“.⁸ Као алтернатива овоме, а у намери да нагласи независност Светог Духа у односу на Христа, идеја посебне „икономије Духа“ наставила је даље,⁹ и еклисиологија је у већој или мањој мери померена ка Пневматологији.

Све ово показује како је теологија направила озбиљан пропуст испустивши да асимилије синтезу између Христологије и Пневматологије, са којом је рана Црква покушала да реши своје проблеме. Основно становиште Отаца како Запада тако и Истока, јесте да Божије деловање *ad extra* треба сматрати за јединствено,¹⁰ не остављајући простора за деобу икономије између Христологије и Пневматологије. Није ствар колико је улога Светог Духа специфична – и ми ћемо доћи до тога у одређеном тренутку – већ је веома опасно по јединство икономије говорити о посебној „икономији Духа.“ Посебно у односу на Цркву, свако такво становиште учиниће тешком за разумевање библијску тезу да је Црква Тело Христово а не Тело Духа Светог.

7 Ово је његов главни аргумент против тропика у његовим писмима Серапиону.

8 На пример, V. Lossky, *Essai sur la theologie mystique de l'Église d'Orient* (Paris: Aubier, 1944); V. Lossky, „Du troisième attribut de l'Église“, *Dieu Vivant* 10 (1948), стр. 79–89; N. Nissiotis, „Pneumatologie orthodoxe“, у *Le Saint-Esprit*, ed. Faculté de Théologie de l'Université de Genève (Geneva, 1963), стр. 85–106. Види Конгарове реакције на ове ставове, „Pneumatologie ou christomonisme dans la tradition latine?“ у *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta: Melanges G. Philips* (Gembloux: Duclot, 1970), стр. 41–63.

9 Уп. Lossky, *Essai sur la theologie mystique*, стр. 153f; такође P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe* (Paris: Cerf, 1969), стр. 89f.

10 Уп. Св. Атанасије Велики, *Ad Scrap I*; Василије Велики, *De Spir.* 19, 49; Кирило Александријски, *In Job* 1; Congar, „Pneumatologie ou christomonisme“, стр. 45.

Христологија је несумњиво полазна тачка у еклесиологији. Али да ли је Христологија сама по себи схватљива, без Пневматологије? Ово позива на синтезу коју смо раније поменули, и ту синтезу сматрамо као услов *sine qua non* за исправно разумевање Цркве.

Ако желимо да стигнемо до праве синтезе између Христологије и Пневматологије, морамо да узмемо за озбиљно, са свим њеним последицама, библијску тврдњу да је Христос рођен од Духа Светога, да је био помазан Њиме и да је његово постојање било потпуно у Духу Светоме. Које су последице овога по Христологију? То подразумева питање специфичности деловања Духа Светога и начин његовог условљавања Христологије. Деловање Духа Светога је у Библији и Предању описано на различите начине, а највише терминима „сила“, „посвећење“, „Дух Истине“, „Дух Слободе“ и, пре свега, као „Животодавац“ и „заједница.“ Од свега овога, „Животодавац“ и „заједница“ изгледају као термини најзначајнији за еклесиологију, посебно јер они фактички обухватају и све остале. Апостол Павле као готово и сви Оци сагледава делатност Духа Светога у светлу ова два термина.¹¹ „Животодавац“ и „заједница“ су као изрази фактички идентичног значења, јер живот Бога који даје Дух Свети јесте живот заједнице личности, такав где Он ствара силу и динамичко постојање исто као што чини и посвећења, чуда и пророштва и уводи у Истину; Он обезбеђује претпоставку у, у којој све ово заузима своје место.

Стога, најважнија последица сваке синтезе између Христологије и Пневматологије јесте она у вези које теологија није баш најисправније поступила: бивајући схватљив једино у Духу Светоме, Христос се појављује као једно у потпуности односно биће; Он је несхватљив у терминима нашег емпиријског индивидуализирајућег постојања. Он није једна индивидуа већ Личност у правом значењу те речи. Његово постојање *по дефиницији* подразумева тело. Библија о Њему говори као о Месији у терминима „корпоративне личности“ (Слуга Божији, Син Човечији, итд.), и Оци Га, следејући апостолу Павлу, описују као возглављење (рекапитулацију) целог човечанства, као и творевине. Али иако је ово уобичајена фраза у теологији без проблема од свих прихваћена, слабо је наглашена чињеница да је све то несхватљиво без Пневматологије. Дух Свети је тај који отвара реалност да она постане односна, што се такође односи и на Христа, ако не и *par excellence* на Њега.

¹¹ Од свих грчких Отаца, ову идеју најраширеније користи Св. Василије Велики. Треба да буде примећено то да су претежно латински Оци ти који су у вези са Пневматологијом развијали теме о „заједници“ и на тај начин дали убедљив допринос подељеном древном предању.

Коначно, тајна Цркве је рођена из овог интегралног христолошко-пневматолошког догађаја. Црква је тајна јединства „једног“ и „мноштва“ – не „једног“ који прво постоји као „један“ па онда постаје „мноштво“, већ „једног“ који је у исто време „мноштво“.

Ово има значајне последице по појам *Heilsgeschichte* (= историја спасења – *прим. прев.*). Овај појам је обично употребљен у значењу линеарног историјског тока који се карактерише низом и условљеношћу различитих фаза. Такво разумевање може бити употребљиво када Цркви прилазимо са аспекта њене историчности, али да ли је такав приступ исправан када Цркву посматрамо са аспекта њене природе и као тајну? Нема сумње да се значај и специфичност пневматолошке димензије Цркве налази управо у томе да она превазилази линеарни историцизам тако што чини есхатолошки удео у *анамнези* (тј. историјској свести) Цркве. Тако, у евхаристијској *анамнези* Црква може рећи да се „сећа... Другој Доласка“ (уп. Анафору у Литургији Св. Јована Златоустог). То се савршава „у Духу“, а што је тако суштински важно да са собом носи и упозорење еклисиологији да један безусловни историцизам не важи у тајни Цркве. Другачије не би имало смисла то да Црква присваја историју Израиља као своју историју не у припремном већ у потпуном, стварном смислу. Ово није укидање историје у платонистичком маниру, јер се сва ова „превазилажења“ историје одвијају унутар и кроз историју, што саму историју освећује и још више афирмише. Оно што се овим укида јесте историјска узрокованост, чиме божанска активност бива постављена за једини узрок постојања Цркве у историји. Ово Духа Светога показује као *Spiritus Creator*-а (= Духа Творца – *прим. прев.*), присаједињујући творевини тајну Цркве, чинећи тако органско јединство благодати и природе.

Ако ову синтезу верно применимо, више не можемо оперисати термином узрочности између Христологије и Пневматологије или еклисиологије. Постојање Цркве није узроковано неким пре-постојећим фактором – био он христолошки или пневматолошки – већ је она од оба истовремено конституисана. Хронолошка предност христолошких догађаја испред Педесетнице превазиђена је у Духу Светоме – у Јеванђељу по Јовану, давање Духа Светога део је христолошких догађаја. Конкретна улога Духа Светога јесте превазилажење линеарне историје и то Цркву не чини мање христолошком реалношћу. Црква је Тело Христово управо у њеном бивању „духовним телом“.

На овај начин Црква у Духу Светоме постаје изображење саме Свете Тројице у којој „суштинско“ и „егзистенцијално“, природа и личност, нису узроковани једно другим већ су идентични једно са дру-

гим.* Ово чини немогућим разликовање између „суштине“ и „бивања“ у еклисиологији.¹² То је оно што Дух Свети чини у онтологији Цркве. У исто време, сами Дух Свети као Животодавац и заједница доноси коначни циљ, *Εσχατiон* (Дап, 2) – тј. вечни живот Божији – у историју. На тај начин Црква постаје заједница светих у којој прошлост, садашњост и будућност нису међусобно условно повезани, већ су једно Тело Христово у догађају заједнице.

Све ово не сме бити схваћено само у доменима теорије; то јесте и мора бити показано у стварном устројству и животу Цркве.

II Пневматологија и стварно устројство и живот Цркве

1. Ако у сврсисходној синтези пневматолошка димензија Цркве није нити зависна од христолошке нити јој је следствена већ је неодвојива од ње, онда је не би требало сматрати за квалитативну већ за конститутивну димензију у тајни Цркве. Црква није само надахнута, покренута или вођена Духом Светим. Она је Њиме конституисана као Тело Христово.

Одговарајућа и специфична улога Духа Светога, наиме оживотворење у догађају заједнице предавањем живота Бога стварности сада и овде, значи да у конституисању Цркве као Тела Христовог Он конкретну егзистенцијалну стварност у одређеној средини, тј. у локалној заједници (=помесној Цркви, конкретној литургијској заједници коју возглављује један епископ – *прим. прев.*), чини потпуним Христом. Тако, ова конститутивна улога Духа Светога потпуно превазилази дилему између помесности и саборности (католичности): то двоје коегзистира у самим темељима постојања Цркве. То је оно што је раној Цркви још од времена апостола Павла без икакве тешкоће допустило употребу речи *ἐκκλησία* како за свеукупност Цркве тако и за помесну Цркву.¹³ На који конкретно начин Дух Свети чини овај парадокс могућим? Први и основни начин је евхаристијска заједница. Ни у једној другој форми свог постојања Црква није видела основу потпуне синтезе пас-

* Овде се не ради о изједначавању (једне) природе (суштине) и (три) Личности Свете Тројице. Оно што митрополит на овом месту жели да каже јесте да природа и личности постоје „истовремено“, неодвојиво и несхватљиво једно без другог. Овим он следује Кападокијским Оцима (Свети Василије Велики) и ставу да не постоји неипостазирана природа, али ни ипостас (личност) без своје природе – *нап. прев.*

12 Уп. по овом питању став К. Ранера у K. Rahner and J. Ratzinger, *Episkopat un Primat* (Freiburg: Herder, 1962), стр. 24 и 33, где је разликовање између „суштине“ и „бивања“ начињено ради примене између „универзалне“ и „локалне“ Цркве.

13 Уп. H. de Lubac, *Les Églises particulières dans l'Église universelle* (Paris: Aubier, 1971), стр. 29ff. Такође, J. D. Zizioulas, „La communauté Eucharistique et la catholicité de l'Église“, *Istina* 14 (1969), стр. 67–68.

халне (христолошке) и педесетничке (пневматолошке) тајне. Иако је Евхаристија установљена христолошки, тј. на Тајној Вечери, она није служена на дан свог установљења већ на дан Васкрсења, у недељни, есхатолошки дан. У Духу Светоме, институционални аспект више није могао да буде објективно схватан по себи, осим за историографију; служба је вршена у Осми Дан, у његовом оприсутњењу унутар заједнице. У Евхаристији, дакле, Тело Христово у својој реалној онтологији бива епиклетички условљено. Евхаристија изображава тајну Цркве *par excellence* управо због ове синтезе: без Христа нема заједнице, али само ако постоји заједница која призива Духа Светога, Голгота није више Голгота. Епиклеза (ἐπίκλησις) Духа Светога оживотворава Тело (Јн. 6, 63), а то светотајинску стварност Цркве одваја од било какве представе узрокованости: захваљујући епиклези, Црква собом оприсутњује догађај Христа без да узрокује сам тај догађај, нити бивајући сама њиме узрокована. Не постоји питање првенства између Христа и Духа Светога, што је поучно показано у епиклезама ране Цркве.¹⁴

Тако, пневматолошка димензија Цркве подразумева њену помесност у установљујућем смислу. Баш као што на антрополошком плану Свети Дух не ствара индивидуе већ личности у заједници, на исти начин се разумева делатност Светога Духа на еклисиолошком плану, где нема индивидуализирајућег осамљивања помесне заједнице.** Ово је у цркве-

¹⁴ Тако неке епиклезе помињу силазак Светога Духа прво на заједницу а онда на Дарове. Још интересантнија је чињеница да у целовитој сиријској пракси крштења у раној Цркви постоји обичај давања Духа Светога (миропомазања) пре крштења водом, следећући можда тако 1Јн 5, 7, као што је указао Т. W. Manson, „Entry into Membership of the Eastern Church“, *Journal of Theological Studies* 48 (1947): стр. 25–33.

** Изузетно значајна констатација митрополита Зизијуласа. Веома живо преношење догмата у стварност људске и црквене егзистенције, што је и карактеристика митрополитове теологије. Конкретно, овде је онтологија Свете Тројице пресликана на онтологију човека и онтологију Цркве. Како у људском тако и у постојању Цркве, налази се утиснуто оно „како“ Божијег постојања – једна личносна онтологија. Човек је икона Божија, али и живот Цркве је живот самога Бога. Тако, као што је било која од Личности Свете Тројице неодвојива и несхватљива без друге двојице, тако је и човек као личност несхватљив без односа са својим ближњима. Та тајна „једног“ и „мноштва“ откривена у догмату о Светој Тројици, где „једног“ нема без „мноштва“, где се једно и мноштво „поклапају“, такав начин постојања изображава се и у еклисиологији. Једна помесна Црква јесте „цела“ Црква, једнако као што је и свака од божанских Личности свецелосни Бог а не део Бога; такође, помесна Црква је и неодвојива од „мноштва“ других „целих“ Цркава, као што су и божанске личности неодвојиве међусобно и несхватљиве саме по себи. За постојање „једног“, за потврду његовог идентитета, потребно је општење са „многима“, потребна је саборност. Зато, као што нема Оца без Сина и Духа Светога, као што нема човека као личности без заједнице са другим људима, нема ни пуноће конкретне Цркве без литургијског општења са другим помесним Црквама. Сваки индивидуализам води у раскол, односно у губитак црквеног идентитета – *най. ирев.*

ном устројству показано на два начина: (а) заједницом у времену кроз апостолско прејемство и (б) заједницом у простору кроз саборност.

Нажалост, обе ове форме су жртвоване услед неуравнотежености или одсуства исправне синтезе између Христологије и Пневматологије. У том погледу, преношење праве улоге Пневматологије поменуте две форме ослобађа линеарног историцизма и колективистичког универзализма: свака хиротонија епископа је нови догађај Педесетнице,¹⁵ која своје место заузима увек унутар евхаристијске заједнице у којој су сви чинови, укључујући и лаички, неизоставно активни,¹⁶ како је то у предању вере и сачувано од апостола. На исти начин, саборност превазилази све форме колективизма представљајући један харизматски догађај који није наметнут помесним Црквама и који се потврђује једино кроз рецепцију у њима, односно да се један догађај спроводи кроз саборске институције и упућивањем, у исто време, на центар и центре јединства, како то историја и сведочи.

2. Поновимо још једном, исправна синтеза христолошке и пневматолошке димензије Цркве је суштински важна. Можда је могуће рећи да се институционални елементи Цркве (тј. свете тајне и свештенодејство) тичу стриктно Христологије,¹⁷ али уколико Пневматологију не учинимо интегралним делом Христологије, неминовно ћемо доћи до разликовања „институције“ од „благодати“. Ово је случај посебно на Западу где је, чак и у наше време, „рукоположено“ или институционално стављено насупрот „благодатног“, а изгледа да је плод овог супротстављања бујајући пентикостализам.¹⁸

Када је ово питање било покренуто у раној Цркви, на пример кроз изазов гностицизма и монтанизма, одговор Цркве била је примена исправне синтезе Христологије и Пневматологије. Свети Иринеј развија теологију о епископату као јединственом христолошком и благодатном дару, а Свети Кипријан иде тако далеко да изједначава канонске и благодатне границе Цркве.¹⁹ Институционално, у Духу Светоме, постаје благодатно, а благодатно институционално: „*Ubi Ecclesia ibi et Spiri-*

15 На пример, у Православној Цркви празнична служба Педесетнице служи се приликом сваке хиротоније епископа.

16 Уп. важну и неопходну улогу одговарања „Амин“ и „Аксиос“ (= „Достојан“) од стране лаика (= верног народа) на свакој хиротонији (= рукополагању).

17 Види Y. Congar, „Pneumatologie et théologie de l' Histoire“, у *La théologie de l' Histoire. Herménéutique et eschatologie. Colloque Castelli 1971* (Rome, 1971), стр. 63.

18 Разликовање „институције“ и „благодати“ у раној Цркви је плод Харнаковог тумачења, а и даље је подржано од стране многих историчара.

19 Изгледа да једино код Августина имамо случај да ово изједначавање бива прекинуто те да ту имамо прве знаке промене.

tus Dei, ez ubi Spiritus Dei, illie Ecclesia".²⁰ Дух Свети дише где хоће (Јн. 3, 8), али ми знамо да Он жели да дише у правцу Христа (Јн. 16, 14). У исто време, Он је Дух заједнице и тамо где дише не ствара добре индивидуалне хришћане већ заједницу (уп. Дап. 2).

Све ово показује да кретања Духа Светога не могу бити предвидива, али његов коначни правац може. Посебне службе нису само могуће већ и неопходне, али као што апостол Павле говори (1Кор. 14, 3–26) оне треба да буду део тела. То значи да све те посебне службе (које се погрешно називају „благодатне“, као да постоји служба у Цркви која то није) не треба да буду спутаване од стране Цркве. Напротив, све оне морају бити интегрални делови тела и важно је напоменути да су у апостолским заједницама сви ови дарови, попут пророштва, дара језика итд, били испољавани током евхаристијских сабрања (1Кор. 10–14).²¹ Оно што је Црква касније учинила, постављањем епископа за центар кроз који све ово треба да прође, била је суштински иста ствар, јер је епископ добио ову одговорност управо зато што је био глава евхаристијске заједнице.²²

Међутим, Свети Дух на потпуно исти начин условљава и основне службе, такође. Тајна Духа Светога је тајна оличносћења што значи поделу Цркве по „чиновима“. Он пружа однос у којем сваки члан бива облагодатаћен управо због тога што је члан, тј. зато што је у односу са другима (1Кор. 12 – припадање Цркви је поистовећено са благодаћу), не чинећи било какву конфузију међу црквеним службама.* Ово је парадокс, а једини начин да га објаснимо, по нашем мишљењу,²³ јесте тај да службе у Цркви назовемо *посебностима* и *односима* унутар тела. То је изгледа оно на шта указује студија овог пасуса (тј. 1Кор. 12–13).

20 Св. Иринеј Лионски, *Наер*, III, 24, I (PG 7, 966с) [у преводу са латинског: *Где је Црква тамо је и Дух Свети, где је Дух Свети тамо је и Црква* – *јрим. прев.*].

21 Уп. *L' Eucharistie*, ed. J. D. Zizioulas, J. M. R. Tillard, J. J. von Allmen (Paris: Mame, 1970), стр. 45ff.

22 Проблем односа ванредних или „не-заређених“ служби (које нису узроковане рукополагањем – *јрим. прев.*) према устројству Цркве за Исток није стран. Монаштво је добар пример потешкоћа које се у овом погледу могу појавити. Такође, исти проблем се може приметити у савременим облицима православне духовности.

* Митрополит овде указује на односни карактер служби у Цркви. Епископ, свештеници, ђакони и верни народ (лаици) постоје као конкретне службе Цркве само у међусобном односу, само у сабрању (= као Црква). Овде поново имамо наглашену личностну онтологију, односно пресликано биће Бога у биће Цркве, где „један“ и „многи“ коинцидирају. Улога Духа Светога, како је митрополит нагласио, и јесте да твори сабрање, заједницу, односе којима се Црква раздељује на четири поменуте службе. Треба нагласити да „раздељивање“ овде не значи деобу или клириказацију тела Цркве. Четири службе су у међусобно зависном односу, оне једна другу утемељују – однос, заједница јесу ти који утемељују конкретну службу у Цркви – *нап. прев.*

23 Упореди наша запажања о овом питању у чланку „Рукоположење и заједница“.

Овакав приступ јерархијском свештенству подразумева следеће:

(а) Постојање хијерархије је неопходно управо из разлога неопходности коегзистирања јединства и посебности служби у Цркви. Овде имамо ситуацију сличну оној у тројичном богословљу: хијерархија у Светој Тројици не потиче ни од каквих онтолошких или моралних вредности унутар ње, већ из јединства живота и у исто време из посебности сваке од Личности у њеним односима са другим Личностима; то што је Отац као Личност у њему својственим односима са другим двома Личностима чини да Света Тројица буде и јединство и различитост.²⁴ На тај начин хијерархија бива као појам садржана у идеји личности.

(б) Такође, институција (= установљење конкретне службе, свештенорадње и сл. у Цркви – *прим. прев.*) је неопходна не само због тога што представља Христову заповест, већ и зато што је то истовремено и захтев заједнице која је створена Духом Светим. Зато што је благодатна, институција (службе, светих тајни, Светог Писма, итд.) не би требало да значи стварање некакве самоочигледне гаранције; она је непрестано зависна од Духа Светога и постоји једино епиклетички. Тако, иако се ослања на дату форму, институција никада није та форма сама по себи; она не може бити изолована од благодатног догађаја заједнице. Институција не може постојати ван заједнице; заоденута је молитвом, тј. просбом да дато може бити дато као да уопште и није дато* – то је управо захтев исправне синтезе Христологије и Пневматологије.

24 Ово представља типични источни приступ (= приступ православне теологије – *прим. прев.*) питању јединства у Светој Тројици. Запад је претендовао да ово јединство изрази пре у терминима божанске природе него у Личности Оца. Можда ова разлика у приступу није сасвим без односа са разликама у еклисиологији између Истока и Запада. [Митрополит овде мисли на следеће: западна теологија јединство Божије претендује да изрази кроз термине природе или суштине Божије. Дакле, Бог је један јер је једна Божија суштина. Источни, Кападокијски Оци су јединство Божије изражавали више кроз говор о монархији Оца. Тако, један Бог је Отац који узрокује Сина и Духа Светога. Овде имамо горе поменуто коинцидирање „једног“ и „мноштва“. Говор о јединству Божијем свакако има импликације и на еклисиологију. Ако јединство Божије схватимо у категоријама „једне суштине“, која логички претходи Личностима – „једно“ претходи „мноштву“ – онда ће сличне импликације имати и еклисиологија. Наиме, ту ће „општа“ или „универзална“ Црква претходити „помесним Црквама“ – што представља камен темељац римокатоличком схватању еклисиологије, односно улоге римског епископа – *прим. прев.*].

* Интересантна реченица која говори о онтологији дарова Духа Светога у Цркви (конкретних служби, светих тајни и сл.). Они су дати и постоје једино и само у заједници, у догађају Цркве. Ван контекста Цркве, сами по себи као и да нису дати, односно као да не постоје и не могу бити разумевани сами по себи. Ово је посебно важно нагласити у наше дане, где су свете тајне готово постале „приватна ствар“, потпуно одвојене од литургијског општења и контекста евхаристијског заједничарења. Свете тајне, а нарочито Крштење, бивају на тај начин схоластички схватане као „магијски“ чин, или по оном народном „ваља се“, пре него благодатни акт неодвојив од црквене заједнице. Ово исто важи и када су у питању основне службе у Цркви – оне су све односне и постоје само у догађају заједнице – *нап. прев.*

(в) Институција не значи стварање неког објективног *auctoritas* јемства и покорности, већ обезбеђивање начина за личносно и слободно постојање у заједници. Овде се морамо ослободити схватања слободе као избора и разумети је као покрет ка заједници. Дух Свети даје слободу – да, али слободу самог Бога која не представља избор између различитих могућности а поготово не између добра и зла, као што је случај са слободом палог начина постојања. То је ослобођење од сопства и индивидуализма које нам Дух Свети дарује у Цркви, што Га још једном чини у исто време Духом слободе и Творцем заједнице. Слобода Духа Светога значи да устројство Цркве није нека објективизујућа надређена ствар, већ остварење сваке од личности унутар Цркве. Као што крштење, миропомазање или потврда чине сваку личност у потпуности Христом,²⁵ тако и у Евхаристији сваки заједничар бива преображен у цело Тело Христово, те у истом Духу Светоме сама структура Цркве постаје егзистенцијана структура сваке личности.²⁶

3. Тачно је да је Дух Свети тај који Цркву уводи у Истину (Јн. 16, 13), али такође и Христос је Онај који за себе тврди да је Истина (Јн. 14, 6). Овде је још опет неопходна исправна синтеза Христологије и Пневматологије да бисмо разумели како је то Црква „Стуб Истине“ (1Тим. 3, 15).

Потврда да је Христос Истина, у Духу Светоме, прекида са представом истине кроз објективизацију и појмовност (ἀλήθεια код Грка) и чини Истину идентичном са заједницом, са самим животом и заједницом Бога.** Максим Исповедник у једном одељку вредном пажње назива ствари Новог Завета „иконом“ (εἰκὼν) а оне есхатолошке „истином“ (ἀλήθεια).²⁷ Сходно томе, реч εἰκὼν за главну традицију грчких Отаца никада није значила ништа друго осим истините реалности – став да је „истина“ у Есхатону представља чињеницу тиме што је истина присутна у историји онолико колико Есхатон улази у њу, а то се једино може десити у Духу Светоме. Тако, истина постаје светотајинска реалност у историји; истина постаје освећење (Јн. 17, 17–19) и живот (Јн. 3, 21; 8, 44), зато што је Дух Истине и Онај који освећује и твори заједницу. То је оно што Истину чини неодвојивим делом тајне Цркве.

25 Уп. Св. Кирило Јерусалимски, *Cat.* 21, 1 (PG 33, 1089); Тертулијан, *De Bapt.* 7–8; *Const. Ap.* 3, 16.

26 Ово је темељно наглашено кроз учење Светог Максима Исповедника по којем се католичност (= свеукупност, саборност) Цркве налази у сваком њеном члану понаособ: *Myst.* 4 (PG 91, 672).

** Односно, истина престаје да буде појмовна дефиниција објективне реалности и бива поистовећења са животом, тј. са догађајем заједнице Цркве као иконом живота и заједнице Оца и Сина и Светога Духа – *най. ђрев.*

27 Св. Максим Исповедник, *Scholia in Lib. de Eccl. Hierarch.* III. 3. 32 (PG 4, 137D).

Као последице овога по стварни живот Цркве подразумева се следеће:

(а) Реч Божија је Истина не као скуп правила или керигматских исказа узетих по себи, већ као живот и заједница. Црква није место које садржи Истину или место где је она „заложена“, већ је Црква „ог Истине“ („Pillar of Truth“= „Тврђава Истине“; 1Тим. 3, 15 – *прим. прев.*), тј., стварно присуство Истине кроз њено у правом смислу бивање као заједнице и заједничарења. Истина нам није наметнута већ извире из нашег постојања, али не као продукт друштвеног искуства већ као светотајински предокушај Божијег живота. Истина као Реч и Истина као света тајна су једно и исто.

(б) Пошто није појмовно обухватљива и разумљива ствар, Истина у Духу Светоме не може бити заробљена у формулације. Догматске дефиниције нису систематско излагање Истине, што представља тешкоћу говорењу о „хијерархији истине“. У Духу Светоме, догмати су историјске и културолошке форме које су освећене у свом бивању делом догађаја заједнице путем које је првобитна *εἰκὼν* Христа – Истина²⁸ која је помућена јеретичким искривљењима – враћена да буде препозната и слављена као Истина у заједници. То је разлог непходности анатемисања, тј. искључења јеретика из општења у свим древним саборским одлукама. Ово показује да Сабори нису циљали ка Истини као некој изложеној дефиницији већ Истини као заједници у општењу.

(в) Истина је епиклетички условљена и не може се издвојити као аутономни објекат и пренети у изолацију од заједнице нити може бити изражена кроз индивидуе или системе идеја. У настојању да себе учини Тврђавом Истине, Црква перманентно потребује догађај Педесетнице, што представља контекст у којем она производи епископе као служитеље са *charisma veritatis*.^{*} Реална форма епископата, утемељена на апостолском прејемству, је та која је употребљена да утелови благодат, иако не отелотворује Истину: непогрешивост која ово прати јесте благодат, а као таква она је перманентно подређена епиклези заједнице. Стога, епископ који упражњава ову „непогрешивост“ јесте подређен заједници не као према другој издвојеној структури – Црква није демократија – већ према општењу као благодатном догађају заједнице. На тај начин, непогрешивост се у Духу Светоме појављује као динамични, кружни догађај. Она не почива статично у било којој структури

²⁸ Уп. значење *Christusbild*-а у W. Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie* (Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1957).

^{*} У преводу са латинског: *благодат истине* – *нап. прев.*

или служби, већ се испољава кроз конкретну службу динамичном перихорезом (περιχώρησις) у и кроз цело тело. Тако лаик у свом служењу у телу, које је по дефиницији благодатно, може указати на Истину оспоравањем епископовог застрањења од ње. Даље, ако је то урађено у Духу Светоме, онда се може десити једино сталним јачањем обавезе учествовања у заједници. На тај начин у Духу Светоме имамо парадоксалну комбинацију сведочења Истине кроз сваког члана Цркве са приврженошћу Телу и његовој структури.

(г) На крају, Истина је у Духу Светоме премештена из ума у срце, у центар љубави. Зато што постоји само у догађају заједнице коју Дух Свети уводи у Истину, исповедање Истине јесте ствар срца које на тај начин задобија властиту рационалност. Ово није претварање Истине у сентименталност већ фокусирање целокупног бића на место где обитавају љубав и заједница. Струја духовне традиције која је срце постављала за центар људског бића имала је на Истоку делотворан утицај у самопоимању Цркве као Тврђаве Истине. То је случај са „духовним Оцима“, код којих се, иако обитавају у пустињи, може видети како се Истина открива као заједница и освећење у исто време. Међутим то је и наново изводљиво у Духу Светоме све док је храњено свезом Тела, Црквом као самом грађевином Тела Христовог, Евхаристијом.

4. У догађају заједнице Дух Свети доноси Есхатон у историју. Ако је ово смисао Педесетнице у Делима апостолским, то значи да се Црква показује у двоструком битију. С једне стране, бивајући по природи есхатолошка, она је дубоко, егзистенцијално у супротности са овим светом; свет је мрзи као што је мрзео Христа (Јн. 15, 18; 17, 14), она мора да живи „затворених врата“ (Јн 20, 19), њени „грађани“ обитавају „на небу“ (Филипљ. 3, 20). С друге стране, по својству исте пневматолошке димензије, Црква је по природи односна; њено постојање не може а да не буде *ек-статично*; она не може одбацили било ког или било шта; она једино може да прихвати чак и оно што је њу одбацило. Овај дуализам представља можда најизразитији проблем у пневматолошкој димензији Цркве. Како може бити решен?

Источна традиција претендовала је виђењу Цркве у формама њене есхатолошке природе, као теофанију; њена Литургија је оденута у сјај и утисак који производи је тријумфалистички. Западна традиција, с друге стране, претендовала је виђењу Цркве кроз форме њеног саодношења са овим светом; то пак непрестано наглашава дужност служења потребама света, што пружа утисак извесног активизма и утопистичког напора да се изгради Царство Божије на земљи. Нарав-

но, ово су генерализације, али ипак оне служе илустрацији питања: да ли је могућа комбинација ова два менталитета?

Прво што треба размотрити јесте чињеница да оба ова приступа несумњиво припадају истој пнеуматолошкој димензији Цркве. Проблем је поново у вези синтезе Христологије и Пнеуматологије. Ако пнеуматолошко условљавање христолошко-оваплоћењског аспекта учинимо фундаменталним, Црква ће у свом учешћу у овом свету примити један есхатолошки менталитет.

На тај начин богослужење и друштвена активност, свето и профано, нису више две различите области; Црква и свет нису онтолошки раздвојени; проблеми света су у исто време и проблеми Цркве; мисија Цркве није држање *vis-à-vis* света, већ једно састрадавајуће и освећујуће присуство у њему. Све ово био би део оваплоћењског аспекта Тела Цркве и њене односне природе у Духу Светоме. Међутим, на овај начин, Црква никада не сме да изједначи Есхатон са историјом, тако што ће покушавати да изгради Царство као део историјског процеса. По том питању, Црква мора бити спремна да исповеди своју „тактичку инфериорност“ у поређењу са марксистичким погледом на историју, управо због своје пнеуматолошке димензије.²⁹ Доносећи Есхатон у историју, Дух Свети чини Цркву, кроз њена светотајинска устројства, присуством Есхатона у историји и показатељем изван историје, будући да Пнеуматологија увек указује на неопредмећујуће, неконтролишуће, чудесно „изван.“³⁰ То је други начин којим Дух Свети постаје „дух пророштва“ и остаје „свети“, тј., „одвојен“ од овог света, управо бивајући заједница. Слично, у истом Духу Црква постаје „света“ по својој природи бивајући у овом свету али не и од овог света.³¹

Ово су нека указивања на једно јако важно питање. Оно што је речено у овој студији је несумњиво под утицајем извесне традиције којој аутор припада. Међутим, по својим основним поставкама и гледишту, ова студија је заснована на предању које је заједничко Истоку и Западу кроз многе векове. Наш покушај је био превазилажење нечега што по нашем веровању не припада том заједничком предању, већ каснијим кретањима која су резултирала искривљењем христо-

29 Congar, „Pneumatologie et theologie“, стр. 69.

30 Уп. Н. У. von Balthasar „Der Unbekannte jenseits des Wortes“, у *Interpretation der Welt: Festschrift R. Guardini*, ed. Helmut Kuhn (Würzburg: Echter, 1965), стр. 638–645.

31 Ово значи да је Дух Свети *ἀρραβὼν* Царства (2Кор. 1, 22), који означава извесност и поседовање Царства као и његово очекивање. Међутим, ова идеја не би требало да убудуће буде узимана у њеној негативној конотацији. То је иста идеја као и она о очекивању Господа у Отк. 22, 17 упркос – или тим пре – стварном присуству Јагњета на евхаристијској Трпези.

лошко-пневматолошке синтезе, којој су кроз дуго време допринели и Исток и Запад. Разумевање ове синтезе захтева продубљивање и ова студија не представља ништа више сем покретања неких питања у том правцу. У сваком случају, сходно нашој намери, било би довољно ако би ова питања успела да скрену пажњу теологији на важност ове синтезе за наше време.

Ова синтеза, како смо овде покушали да је сагледамо у неким њеним аспектима, посебно из угла Пневматологије, данас је веома важна из више разлога. На првом месту, она може да помогне Цркви да се суочи са проблемима који су изникли из самог њеног устројства и институција, будући да постоје изазови савремених тенденција и интересовања – такви проблеми данас постоје свуда у Цркви. Као друго, она Цркви може помоћи у њеном настојању да реши извесне теолошке проблеме, посебно оне који су постали камен спотицања у еклесиолошком дијалогу између Истока и Запада. Чини се да је савремена православна теологија покушала да се суочи са нечим што личи на изразити христомонизам Запада, стварајући као реакцију приврженост пневмомонизму у еклесиологији. Православни су тако постали „специјалисти за Пневматологију“ ка којој се људи могу окренути у дискусијама на ову тему. Нада која прожима ову студију јесте да ће та „православна специјалност“ једног дана можда престати да постоји, тако што ће бити обухваћена синтезом коју смо овде истакли. То може значити стварно разумевање и јединство између Истока и Запада, посебно ако се ова синтеза примени не само у теологији већ и у целокупном постојању Цркве. То даље води до крајње тачке нашег разматрања важности исправне синтезе Христологије и Пневматологије у еклесиологији.

Основна теза ове студије јесте да пневматолошка димензија Цркве, када је исправно сједињена са Христологијом у контексту тројичног богословља, открива две суштинске кретње у постојању Цркве. С једне стране, Дух Свети ствара центрипетални покрет вукући Цркву ка јединству у и кроз дато устројство. С друге стране, тај исти Дух чини Цркву *ек-сташичном*, односно, свеобухватном ка свему, не строго ограђеном датим властитим структурама, већ отвореном ка целој творевини. Ове две кретње бивају заједно и у Христу и у Духу Светоме: Дух Свети, саздавајући Цркву као конкретну установљену заједницу и као односни космички догађај, дела кроз једну божанску енергију Христове саборности, који је возглављење свега. Ово из разлога јер се јединствена божанска икономија испуњава у свом тројичном карактеру, бивајући коначно окренута ка Оцу кроз Сина и Духа Светог (1Кор. 15, 28).

Прихватање овог двоструког покрета у парадоксалном постојању Цркве указује уједно на застрашујуће потешкоће и велика очекивања у погледу могућности поновног уједињења хришћанства. Препознавање наведеног од стране Цркве данас можда неће донети неку вредност која би се могла брзо „уновчити“ у практичном смислу. Стога, оно што је овде речено може бити олако одбачено као још једна теоријска конструкција. Ипак, верујемо да постоји мноштво практичних ствари које проистичу из онога што је овде речено, које Црква данас може и заиста треба да учини како би се припремила за будуће јединство. Остало може бити препуштено Богу. Није ли управо у природи Пневматологије да нас ослободи самодовољности и да сачува само за Бога исход наше послушности према визији коју пред нас ставља Дух Свети?

*Превод са енглеског и коментари:
Александар Милојков*

Библиографија:

G. Florovsky, „Christ and His Church: Suggestions and Comments“, 1054–1954: *L'Église et les Églises*, vol. 2 (Chevetogne, 1954).

G. Kretschmar, „Le développement de la doctrine du Saint-Esprit du Nouveau Testament à Nicée“, *Verbum Caro* 22 (1968).

H. de Lubac, *Les Églises particulières dans l'Église universelle* (Paris: Aubier, 1971).

H. U. von Balthasar „Der Unbekannte jenseits des Wortes“, y *Interpretatin der Welt: Festschrift R. Guardini*, ed. Helmut Kuhn (Würzburg: Echter, 1965).

J. D. Zizioulas, „La communauté Eucharistique et la catholicité de l'Eglise“, *Istina* 14 (1969).

J. D. Zizioulas, J. M. R. Tillard, J. J. von Allmen, *L'Eucharistie*, (Paris: Mame, 1970).

K. Rahner and J. Ratzinger, *Episkopat un Primat* (Freiburg: Herder, 1962).

N. Nissiotis, „Pneumatologie orthodoxe“, *Le Saint-Esprit*, ed. Faculté de Théologie de l'Université de Genève (Geneva, 1963).

P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe* (Paris: Cerf, 1969).

T. W. Manson, „Entry into Membership of the Eastern Church“, *Journal of Theological Studies* 48 (1947).

V. Lossky, „Du troisième attribut de l'Église“, *Dieu Vivant* 10 (1948).

V. Lossky, *Essai sur la theologie mystique de l'Église d'Orient* (Paris: Aubier, 1944).

W. Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie* (Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1957).

Y. Congar, „Pneumatologie et théologie de l'Histoire“, *La théologie de l'Histoire. Herménéutique et eschatologie. Colloque Castelli 1971* (Rome, 1971).

Y. Congar, „Pneumatologie ou christomonisme dans la tradition latine?“, *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta: Melanges G. Philips* (Gembloux: Duclot, 1970).

Примљено: 10.1.2012.

Исправљено: 2.4.2012.

Одобрено: 6.4.2012.

THE PNEUMATOLOGICAL DIMENSION OF THE CHURCH

John D. Zizioulas

Academy of Athens

Summary: *Mutual relationship between Pneumatology and Christology is important for proper understanding of both of them as well as Ecclesiology. There are two extremes in understanding of these two moments in Economy of salvation, both in Eastern and Western theology. Western Christomonism stands on one side and eastern Pneumatomonism is on the other. Such extreme understandings lead to misunderstanding of Ecclesiology. Proper understanding of Ecclesiology requires that these extremes are set aside and it also requires a synthesis of Christology and Pneumatology.*

Key words: *Christology, Pneumatology, Ecclesiology, Christomonism, Pneumatomonism*

ХРИСТОЛОГИЈА И ТРИЈАДОЛОГИЈА СВ. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

ПРЕМА ЊЕГОВОЈ ФОРМУЛИ О ПРИРОДАМА —
„ХРИСТОС ЈЕ ИЗ ДВЕ, У ДВЕ И ДВЕ ПРИРОДЕ“

Пјер Пире
Faculté de la
Compagnie de Jésus
à Bruxelles

Апстракт: У овом раду разматрају се елементи трироделне формуле о Христовим природама — „Христос је из две, у две и две природе“ — коју Максим Исповедник често употребљава у својој одбрани православне Христологије. Аутор наглашава њен значај анализирајући сваки елемент понаособ и указује да ова формула представља догматску и продубљење претходне христолошке мисли и да је чврсто ушемељена у Тријадологију.

Кључне речи: Максим Исповедник, Христологија, формула о природама, суштина, ипостас

Оно што подразумевамо под „формулом природа“ углавном се јавља у два облика. Максим понекад говори о Христу који је „из две, у две и две природе“ (ἐξ ὧν καὶ ἐν αἷς καὶ ἅπερ ἐστὶν ὁ Χριστός)¹. А понекад, након што помене природе, тврди да „је Христос из њих, у њима и оне саме“ (ἐκ τούτων καὶ ἐν τούτοις καὶ ταῦτά ἐστιν ὁ Χριστός).²

Христолошко јединство „из две природе“ (ἐκ δύο φύσεων) помиње се, након Томоса сједињења из 433. године, код Кирила Александријског.³ Исказ „у две природе“ (ἐκ δύο φύσεων) уводи Халкидонски сабор.

* Изворник: Pierre Piret, „Christologie et théologie trinitaire chez Maxime le Confesseur, d'après sa formule des natures «desquelles, en lesquelles et lesquelles est le Christ»“, *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2–5 septembre 1980*, ed. par. Felix Heinzer et Christoph von Schönborn, Fribourg : Éditions universitaires de Fribourg / Universitätsverlag Freiburg 1982, стр. 215–222.

1 *Amb. Th.5*, PG 91, 1052D.

2 *Ep.15*; *ibid.*, 573A.

3 Cf. M. Doucet, *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*, Introduction, texte critique, traduction et notes, thèse ronéotypée, Montréal 1972, 116–118.

Теолози шестог века спајају те две формулације.⁴ Међутим, увођење трећег елемента – „природе које су Христос“ – припада Максиму. То је прва назнака значаја који ће та формула имати у његовом делу.

Други показатељ значаја те формуле јесте њена учесталост, тачније њена стална присутност у целокупном Максимовом делу. Између 633. и 640. године, Максим је употребљава у својим списима против севиоровског монофизитизма шестог века који обично повезује са манастирима који су истрајавали у јереси. Потом је прилагођава монотелитским и моноенергетским споровима, којима је био савременик и у којима је непосредно учествовао од 640. године па све до своје смрти (662. г.).

Различите употребе формуле о природама

В. Гримел нас уверава да Максим формулу о природама употребљава „небројено пута“.⁵ Покушајмо да издвојимо најважније употребе, следећи хронолошки редослед који је утврдио П. Шервуд.⁶

У *Писму* 13, Максим наводи прва два елемента формуле – „природе из којих је и у којима је Христос“.⁷ У *Амбиви* 5 *Томи*, разматрајући људску суштину која поседује покрет и дејство, он додаје трећи елемент формуле – „које су Христос“.⁸ Закључак *Писма* 15 даје предност трећем елементу: Христос јесте „делови“ или „природе“, али „није само из њих, већ и у њима и – да будемо још прецизнији – оне саме“.⁹ Формула се два пута наводи у *Писму* 12, а Максим је има у виду када говори о „целини“ која је Христос.¹⁰

Текстови које смо управо навели су настали пре 640. г. и баве се природама (или деловима) Исуса Христа. Текстови настали након 640. г., који су нам данас познати, представљају размишљања о Христовим „природама, вољама и дејствима“. Воља и дејство су „силе“ које не само да произлазе из природе него су јој и прирођене и одређују је. Јер природа је „вољна по себи“, ¹¹ будући да је воља та која је *autexousia*,¹² а дејство је „граница (horos) природе,¹³ иманентно¹⁴ вољи из које произилази. Максим наводи, при

4 Cf. *Opusc.* 22; PG 91, 257B–260D.

5 V. Grumel, чланак „Maxime de Chrysopolis“, у *D.T.C.*, Tome 10, 1928, coll. 448–459.

6 P. Sherwood, *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Roma 1952.

7 *Ep.* 13; PG 91, 524D–525A (од 633–634).

8 *Amb. Th.* 5; *ibid.*, 1052D (од 634).

9 *Ep.* 15; *ibid.*, 573A (од 634–640).

10 *Ep.* 12; *ibid.*, 501A (од 641).

11 *Opusc.* 1; *ibid.*, 12C–13A.

12 *Pyrr.* *ibid.*, 301C.

13 *Amb. Th.* 2; *ibid.*, 1037C. Такође, *Pyrr.* *ibid.*, 345D.

14 *Pyrr.* *ibid.*, 341C.

свакој употреби своје потпуне формуле о природама, вољу пре дејства, јер је дејство вољно, из воље која је разумна и духовна, у складу са природом.

У *Ојускули* 6, употребљујући два пута целу формулу, Максим уводи двоструко начело, природно и ипостасно, воље и дејства у Христу: с једне стране, „две воље и два дејства својствени су му по природи“, а с друге стране, „сходно двома природама из којих је, у којима је и чија је (ὧν) Он ипостас, препознат је као онај који је по природи кадар да жели и дејствује (θελητικός καὶ ἐνεργητικός) наше спасење“.¹⁵

У *Ојускули* 19 наставља говор о природама и „о ономе што оне поседују“.¹⁶ У *Ојускули* 16 приписује две природе и два дејства јединственој ипостаси, „дејствујућем субјекту“ (ἐνεργῶν).¹⁷ У својој *Расправи с Пиром*, Максим поново инсистира на два начела, природном и ипостасном, воље и дејства у Христу; своје пресудно тумачење даје у трећем исказу формуле: „Христос није ништа друго осим (παρά) својих природа, из којих и у којима постоји“.¹⁸ У *Ојускули* 15, наводећи два пута формулу о природама, Максим разматра пре свега јединствену ипостас, а одмах потом двострукост природа, воља и дејстава, коју је неопходно очувати.¹⁹ У *Ојускули* 9, у којој предност поново даје трећем исказу формуле, коментарише га на следећи начин: „Христос је Бог и човек по природи и није апсолутно ништа друго“.²⁰

Октобра 649. године папа Мартин I је сазвао важан сабор у Латерану, чији десети канон је потврдио да је Христос „сваком од своје две природе, кадар да жели наше спасење“.²¹ Мартин I и Максим, који је био присутан на сабору, ухапшени су у јуну 653. године, по наредби цара Констанса II који је прогласио ћутање о христолошким питањима. Јуна 654. г. започело је суђење Максиму: *Relatio Motio-nis* преноси два примера целокупне формуле о природама. У првом, Максим тврди да је исповедање сабора већ присутно у Символу вере, а у другом, он усмерава пажњу не само на једну и другу природу, већ „на сваку од њих две понаособ“.²² Расправа у Визији, на другом јесењем суђењу – септембра 656. г., садржи два аргумента који укључују формулу о природама. Пре свега, воље и дејства Господња постоје у складу са постојањем две суштине у Господу, који је Бог и човек. Друго, две воље и два дејства Господња су разумна и духовна сходно

15 *Opusc.* 6; *ibid.*, 68A и 68D (од 640–642)

16 *Opusc.* 19; *ibid.*, 224A–B (од 642).

17 *Opusc.* 16; *ibid.*, 205B–C (од 643).

18 *Pyrr.*; *ibid.*, 289A–B (од 645).

19 *Opusc.* 15; *ibid.*, 160C и 169A (од 646–647).

20 *Opusc.* 9; *ibid.*, 121A–B (од 646–648). Cf. *нап.* 24.

21 *Denzinger*, 30^e éd., 1955, n. 263.

22 *Rel. Mot.*; PG 90, 121B и 124B (од 654).

својој одговарајућој природи.²³ Овај процес је последње писано сведочанство о Максиму које имамо.²⁴

Значење формуле о природама

М. Дусе пише да „Максимова тројна формула – природе из којих је, у којима је и које су Христос – показује извесну незграпност“, јер речи којима бисмо могли заменити термин *природе* у прва два случаја захтевају *modo apstracto*, односно речи божанство и човештво, док би у трећем случају био неопходан *modo concreto*, односно употребили бисмо речи Бог и човек. Аутор закључује: „Прва два члана формуле сугеришу да постоји један јединствени субјект који се разликује на извесан начин од својих природа, док трећи члан само указује на дуализам природа“.²⁵

Да ли формула о природама заиста пројављује извесну незграпност? Ми радије сматрамо да она исправља и проширује претходну христолошку мисао. Да бисмо је разумели, анализирајмо сваки од три елемента по реду. Открићемо да у сваком елементу формуле о природама, (а) Максим поткрепљује своје христолошко тврђење тријадолошким учењем, (б) да целина тројне формуле одражава природе *modo concreto* и да тако представља символ који довршава догматско исповедање.

Наш главни водич биће учење *Писма* 15.²⁶ Поред формуле о природама која нас овде занима,²⁷ Максим указује и на своје схватање идентитета и другости према Христологији и Тријадологији: божанска „омоусија“ („једносушност“) је „хетероипостасност“ Оца, Сина и Духа; оваплоћена „омоипостасност“ („једноипостасност“) Сина истовремено је и „хетероусија“ („вишесушност“) његовог божанства и човештва.²⁸ Поменућемо и Максимову мисао, христолошку и тријадолошку, о „уипостазираности“ и „осуштаствљењу“.²⁹

1. Природе из којих је Христос

а) Исказ *ἐκ δύο φύσεων*, на први поглед, указује на идеју порекла. Нису ли природе из којих је ипостас, порекло ипостаси? Формула би у том случају била догматски нетачна, будући да природа није стваралачка и не рађа.

23 *Dis. Biz*; *ibid.*, 144A и 165D (од 656). *Amb. Io.* 27, PG 91, 1268D, 1269B и 1269C.

24 Још ћемо навести, као примере формуле о природама: *Opusc.* 7; *ibid.*, 80C, 84D (од 642); *Opusc.* 1, *ibid.*, 36C–D (од 645–646); *Opusc.* 9, *ibid.*, 117C–D, 128C (од 646–648).

25 М. Doucet, *op. cit.*, 119.

26 *Ep.* 15; PG 91, 544D–576B.

27 *Ibid.*, 573A.

28 *Ibid.*, 544D–553C. Cf. такође *Opusc.* 13; *ibid.*, 145A–149A.

29 Cf. напомену 40.

Али закључак *Писма* 15 чешће помиње „делове“ (τὰ μέρη) од „природа“, из којих је Христос.³⁰ Божански и човечански део, из којих потиче Христос, „посредно“³¹ указују на ипостас Оца, бројчано идентичног божанској суштини заједничкој трима ипостасима и на ипостас Марије, чија се људска суштина разликује од божанске суштине.

б) За разлику од наредног елемента (ἐν δύο φύσεσιν) који означава унутрашњост, елемент ἐκ δύο φύσεων суштински изражава идеју спољашњости. Да ли спољашњост коју повезујемо са природама „из којих“ је ипостас, означава стварну разлику између Христове ипостаси и сваке од његове две природе? Уколико би одговор био да, природе би онда представљале само апстрактна одређења, божанство и човештво, а њихова уједињујућа ипостас би била конкретно средиште припадности. Уколико би било обрнуто, синовска ипостас би била само квалитет две дотичне природе, као конкретних квантитета који су Христос, Бог и човек.

Заправо, елемент ἐκ δύο φύσεων код Максима означава једино разлику између самих природа. Исто тако означава и последице те разлике, одржане и сачуване: пошто се природе међусобно разликују, њихово јединство није „природно“, и остварено ј једино у ипостаси.³² Осим тога, управо „из“ (ἐκ) њене „хетероусије“, из њене две природе природно различите, ми препознајемо „омоипостасност“ („једноипостасност“) Христа нашег Спаситеља.

2. Природе у којима је Христос

а) Одбацивши формулу ἐκ δύο φύσεων, христолошки сабор у Халкидону исповедио је ипостас „у“ две природе (ἐν δύο φύσεσιν), као и две природе „унутар“ ипостаси (εἰς μίαν ὑπόστασιν).³³ Након размишљања о узношењу људске природе посредством Логоса,³⁴ Максим наглашава двоструко „усуштаствљење“ (енусија) јединствене Христове ипостаси, као и „уипостазираност“ не само његове људске природе, већ и божанске.³⁵

Максим спаја тријадолошко и христолошко учење. Уипостазирано божанство, односно, унутрашњост суштине у ипостасима, истоветно је је тројичној усуштаствљености, односно, унутрашњости три ипостаси у суштини. Оно што је у Христу уипостазирано, односно унутрашњост божанске и човечанске природе у ипостаси оваплоћеног Сина, „једног

³⁰ *Ep.* 15; PG 91, 573A.

³¹ Cf. *Amb. Io.* 27; *ibid.*, 1268C–1272A.

³² *Ep.* 15; *ibid.*, 565D.

³³ *Denzinger*, n. 148.

³⁴ *Ep.* 15; PG 91, 553D–556A.

³⁵ *Opusc.* 16; *ibid.*, 205 A–C.

од Тројице“,³⁶ истоветно је двоструком усуштаствљењу те ипостаси: Оваплоћени Син јесте и постоји у своје две природе.³⁷ Управо оваквим размишљањем о оваплоћеном Сину, Максим, тумачећи Халкидонски сабор, схвата две природе у Христу као оне „у којима Он јесте“.

б) Исказ *ἐν δύο φύσεων* означава Христову ипостас у њене две природе. Такође, указује и на унутрашњост међусобног односа две природе према ипостаси у којој су сједињене. Наиме, ипостас Христова је „састављена“ од две природе³⁸ и неодвојива је и од једне и од друге. Свака од Христових природа, зато што је ипостас у њој, има однос према другој природи од које је природно различита, јер је и у њој исто тако ипостас. Свака природа прожима ону другу сходно заједници коју остварују у јединственој ипостаси заједничкој обема. Максимови текстови о „перихорези“ природа и дејстава³⁹ вероватно су крајњи смисао исказа о природама „у којима је Христос“.

3. Природе које су Христос

а) Исказ о природама „које су Христос“ наставља се на онај о двострукој усуштаствљености и такође утврђује помоћу Тријадологије. Максим придружује својим размишљањима о природној и ипостасној унутрашњости божанске Тројице једно тврђење о идентитету божанске суштине и њених ипостаси: суштина јесте ипостаси, ипостаси јесу суштина.⁴⁰ Он из двоструког усусштаствљења, признатог у Христологији, изводи ипостасни идентитет две природе Христове „које Он јесте“.

Приметимо да се Максим уздржава од тврђења да „две“ природе „јесу“ ипостас јер, за идентитет људске природе у ипостаси, божанска ипостас Сина представља прво начело. Али прихватањем чињенице сложене ипостаси, природе су постале равноправне у начелу јединственог идентитета оваплоћеног Сина: „природе које“ су Христос.

б) Трећим елементом своје формуле, Максим настоји да потврди своје тумачење претходна два. Поновимо. С једне стране, спољашњост *ἐκ δύο φύσεων* представља разлику између две Христове природе, једне у односу на другу, а не ипостаси у односу на њене природе. С друге стране, унутрашњост Христова *ἐν δύο φύσεων* представља јединство Његових природа, једне у другој, будући да је ипостас својствена и једној и другој.

Када је реч о ипостаси, она „није ништа друго до њене природе“.⁴¹ Трећи елемент формуле о природама потврђује Христа као „Бога и чо-

36 Cf. *Opusc.* 13; *ibid.*, 145A–149A.

37 *Ep.* 15; *ibid.*, 556A

38 *Ibid.*

39 *Opusc.* 7, *ibid.*, 85D=88A; *Opusc.* 20, *ibid.*, 232A; *Pyrr.* *Ibid.*, 345D–348A.

40 *Ep.* 15, *ibid.*, 552A и *Opusc.* 16, *ibid.*, 205A–C.

41 *Pyrr.* *Ibid.*, 289A–B; *Opusc.* 9, *ibid.*, 121A–B.

века“. Афирмација природа „које Он јесте“ указује на исту чињеницу, као и на постојаност ипостасног идентитета Христовог као сталног носиоца дејства две конкретне суштине, од којих се „састоји“ јединствено „постојање“ јединог и истог оваплоћеног Логоса.⁴²

Целокупна Максимова троделна формула далеко од тога да је невешта или двосмислена и може се разумети у светлу свог трећег елемента, оног о природама „које су Христос“. Ἐκ δύο φύσεων означава „хетероусију“ („вишесушност“) Христову, која је истовремено и његова „омоипостасис“ („једноипостасност“). Ἐν δύο φύσεσιν означава двоSTRUKU „усуштаствљеност“. Та два исказа већ садрже, у себи самима, потврду идентитета који свој основ налази у ономе што изражава трећи исказ: Господ наш Исус Христос је Бог и човек, јединствено и крајње постојање оваплоћеног Сина.

Христолошка формула о природама која потврђује идентитет оваплоћеног Сина у његовим двома природама – божанској и човечанској, непосредно одговара тријадолошком учењу о божанској једносушности Сина. Божанска суштина, са својом вољом и дејством, јесте ипостас Сина у заједници са Оцем и Духом. Људска суштина, са својом вољом и дејством, је иста та ипостас Сина такође у заједници са Оцем и Духом. Разлика је у двома суштинама, у томе што је јединствена ипостас и Бог и човек.

Превод са француској:
Ирина Радосављевић

Библиографија:

Henrici Denzinger *Enchiridion symbolorum : definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 30e éd., Friburgi Brisg. [i.e. Freiburg im Breisgau] ; Barcinone [i.e. Barcelone] : Herder, 1955.

M. Doucet, *Dispute de Maxime le Cotrfesseur avec Pyrrhus*, Introduction, texte critique, traduction et notes, thèse ronéotypée, Montréal 1972.

P. Sherwood, *An Annotated Date-List of the Works of Maximos the Confessor*, Roma 1952.

V. Grumel, „Maxime de Chrysopolis“, у *D.T.C.*, Tome 10, 1928, coll. 448–459.

Примљено: 27.3.2012.
Одобрено: 6.4.2012.

42 *Opusc.* 15; *ibid.*, 160C.

CHRISTOLOGY AND TRIADOLOGY OF ST. MAXIMUS THE CONFESSOR ACCORDING TO HIS FORMULA ON NATURES – „CHRIST IS OF TWO, IN TWO AND TWO NATURES“

Pierre Piret

Faculté de la Compagnie de Jésus à Bruxelles

Summary: *This paper discusses the elements of three-part formula of Christ's natures – „Christ is of (from) two natures, in two natures and two natures“ – very often used by Maximus the Confessor in his defense of Orthodox Christology. The author emphasizes its importance and suggests that this formula represents deepening of previous Christological thought and that it is firmly established in Triadology.*

Key words: *Maximus the Confessor, Christology, formula of natures, substance, hypostasis*

ДРАГО КАМЕЊЕ МУДРОСТИ: 350 ГОДИНА ОД РОЂЕЊА БЛЕЗА ПАСКАЛА (1623–1662)

Зоран Андрић

Има философа који свету дарују најфиније цизелиране дедуктивне системе којима се целокупни универзум из једног начела може објаснити. Паскал, један од највећих и најзначајнијих универзалних генија у Француској 17. века, не спада у категорију таквих мислилаца. Његово је дело фрагментарно, а афористичка структура његових мисли не гради затворен философски систем попут Декартовог, Хобсовог или Спинозиног. Његови афоризми су драго камење мудрости и израз несравњиве језичке елеганције. Он као факир спреже смисао у језгра. Паскал није систематичар, ни просветитељ, иако га његова философија и са једнима и са другима у многим аспектима спаја.

Целог свог живота био је болешљив и критичан, оштроуман и шармантан, бриљантан и сујетан, преосетљив и ироничан, саркастичан и скептичан, ентузијаст и експериментатор, аутодидакт и интелектуалац, научник и трго-

вац, мистичар и писац, циник, хумориста и еремита. Рано сазрео, увек је био испред свог времена, један је од пионира и визионара модерних природних наука. Са дванаест година је самостално развио Еуклидове аксиоме, са седамнаест је писао научне трактате о физичким феноменима. Он је конструисао машину за рачунање, открио закон о спојеним судовима и положио основу диференцијалном и интегралном рачуну. Није никакво чудо што је у језику програмера и данас реч о „Паскаловом троуглу“. Уз све то био је један од најобдаренијих писаца на француском језику. Не само у математици и експерименталној физици, већ и као философ религије, надрастао је утицајем и Декарта.

У Оверњу рођени математички вундеркинд Блез Паскал (1623–1662), доцнији опонент језуитима, спада без икакве сумње у најзначајније философе 17. века. У Паскалу пре ваља видети претечу француских моралиста – Лафонтена, Ларошфукоа, Монтења – који у прави час изнађу праву сентенцу – „Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas“ – „Срце има разлоге које разум не познаје“ – него родоначелника нове школе или великог систематичара. Његове *Pensées* су нека врста интелектуалних ручних граната.

У рационализму 17. века, математички, аксиоматско-де-

дуктиван метод има апсолутни примат: принципи се не могу доказати ни дефинисати, већ им је наша „сагласност“ неопходна. Паскал вели да се признавање тих начела збива посредством срца (Le cœur). Са срцем је спојен и момент одлуке односно одлучујућа сагласност. На овим антитетичним начелима почива сва наша гносеологија – *esprit de géométrie* и *esprit de finesse*. Прво је начело рационалног мишљења, а друго интуитивног, литерарног, уметничког и религиозног мишљења. У споју ова два начела састоји се формула нашег сазнања. Релационалности знања и вере, индивидуума и људског морала, он је у својим „Мислима“ процепио пут у модерну. „Мисли“ су, иако дисконтинуирано, на хијерархијски начин постројене. За Ничеа је Паскал био „како поштењем, тако и духом, први хришћанин“. Дакако, Ниче је познавао и друге знамените хришћане, Августина или Лутера, али је предност давао Паскалу. Централна тема Паскалове филозофије је човек и његов амбивалентни и несигурни положај у свету, односно космосу. За свог кратког живота је веома мало објавио. Његов најзначајнији спис *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets* објављен је постхумно 1670. године. Овај спис је апологија хришћанства – у њему Паскал разматра философске парадоксе као што су ништави-

ло и бесконачност, вера и разум, душа и материја, живот и смрт. Овај спис је уједно и ремек-дело француске прозе.

Педагошка улога Блезовог оца, Етијена Паскала, који се сам о сину старао, изузетно је висока. Та улога је спојена са социјалним и политичким миљеом Француске под Лујем XIII и Лујем XIV. То је време Ришељеа и Мазарена, време оштрих интелектуалних и религијско-политичких дебата у које се Паскал, почев од своје тридесете године, радо уплитао. Једна од таквих полемичких перипетија представља сукоб са језуитима. Данас је тешко реконструисати у чему се заправо састојао проблем у постхумном објављивању путописа холандског бискупа Корнелија Јансена о блаженом Августину. У теологији је опште прихваћено мишљење да је Јансеново тумачење позне Августинове доктрине о благодати било богословски неоспорно. Сходно том учењу, Бог не жели да сви људи постану блажени. Августин је учио да су људи заслужили смртност и вечни пакао као последицу првородног греха; само је мало предестинираних које је Бог одабрао. То учење је у Француској у 17. веку код аристократије и високе буржоазије изазивало религиозна покајања. Оно је узрок новонасталој дистанцираности према богатству и моћи. Оно је развило висока индивидуална самоиспитивања: хришћа-

нин мора самога себе да испитује да ли је Божији изабраник и да ли је кадар да се тога удостоји. Све је, дакле, плод Божије благодати, из чега се може закључити да ни Црква ни свете тајне нису неопходне. Но Јансенова књига је постала камен раздора. Он је воспоставио оригиналну строгост Августиновог учења у односу на официјелну универзитетску теологију. Поједини језуити су формално задржали новозаветну и августиновску етику кроз компромисе и довитљиве дистинкције, али су је *de facto* обеснажили. Конфликт је био неизбежан: с једне стране су били учени хришћани, махом лаици који се позивају на Августина, док су се на другој страни налазили већина теолога са Сорбоне и језуити које су краљ и папа подржавали. Па-

скал се својом полемиком ставља на страну јансениста објављивањем својих „Писама провинцијалцу“ (*Les Provinciales*). У њима се руга теолозима са Сорбоне и заједљиво пита језуите какво је њихово морално учење у односу на Јеванђеље.

Паскал је свему тражио узрок, те су конфликти били неизбежни, јер је истину, уколико ју је спознао, морао као по каквом диктату јавно да саопштава. Кроз неуморно истраживање и аскетски начин живота исцрпео је самога себе и сагорео у борби са опаком болешћу у љутом војевању против државног и црквеног естаблишмента, те је умро рано, у 39. години. Сав свој посед, сходно харитативном карактеру хришћанске етике, завештао је сиромасима. □

„ПРОПОВЕДНИК“ СА ГИТАРОМ

*Савремена музика
инспирирана Светим Писмом*

Данко Страхињић

„I am nothing without His Ghost within
and all your wooden eyes cannot see
the Good hand upon me“
(*The Good Hand*, 2002)

У Србији је већ у два наврата
(Београд, 2009. и Нови Сад 2011.

године) гостовала група *Wovenhand*. Када се говори о овој групи, заправо је реч о њеном главном музичару, певачу и текстописцу, Дејвиду Јуцину Едвардсу (*David Eugene Edwards*) из Денвера, држава Колорадо (САД). Мало ко на данашњој музичкој рокенрол сцени на Западу говори и пева тако искрено, отворено и снажно о својој вери у Бога као Д. Ј. Едвардс. И мало кога, толико секуларизованих, чак неверујућих људи са великом пажњом слуша. Д. Ј. Едвардс је вероватно један од најснажнијих модерних песника у последња два

десетлећа у рокенролу, чија је поезија инспирисана Светим Писмом и одише хришћанском поруком.

У својим песмама Дејвид Јуџин Едвардс се бави темама бола, љубави, искушења, искупљења, те људским слабостима, суочава се са мрачним и тужним аспектима живота и сваким својим стихом отвара душу. Његова хришћанска уверења утичу на песничку слику, те се и само име групе односи на руке, односно прсте испреплетене приликом молитве. Едвардс је по сопственим речима и под великим утицајем Достојевског, па се често бави мотивом злочина и казне. Ту нема говора о домишљатој симболици, песме су му једноставно усредсређене на вечну борбу.

Његову музички стил није лако одредити, јер су почеци са првом групом (*16 Horsepower*) били у кантри музици под утицајем алтернативног рока и панка. Временом је чврст рок звук све више прошаран традиционалним мотивима северноамеричких домова, те музичким мотивима Европе и Азије. Управо на последњем албуму може се чути и фрула, ирска по неким критичарима, али може бити и балканска. Ова жанровска неодређеност је добра, јер омогућава Едвардсу да се искаже у пуној стваралачкој снази.

Визуелно, Едвардс неприпремљеном посетиоцу може да изгледа помало чудно док седи и „проповеда“ свирајући на гитари, или готово век и по старој мандо-

лини, уз различиту гестикулацију попут каквог шамана. Током концерта живахан, изразито осећајан и сликовит, не привлачи пажњу триковима, већ квалитетом музике и снагом стихова. Сам Едвардс каже да је његова „главна амбиција да шири Јеванђеље, да људе упозна са Богом и Библијом, те да је Бог стваран и да их воли.“ Тако је било и на новосадском концерту. Благост и скромност које исијавају из овог човека приликом сусрета са људима након наступа, додатно сведоче о искрености његове поезије и певања.

Неколико стотина људи је на концерту прошле године, у препуној новосадској синагоги, са великом наклоношћу и узбуђењем пропатило сваки део овог осамдесетоминутног наступа. У последњим тренуцима концерта Едвардс узвикује: „The high King of heaven/ Christ Jesus ruler of all/ By Him/ for Him/ through Him/ Everything all“ (*A Holy Measure*, 2010). Ово незаборавно искуство се завршило поздравом „Бог вас благословио Његовом руком“, а тако нешто се ретко где чује на савременој сцени.

Снимак концерта је могуће погледати на: <http://www.youtube.com/playlist?list=PL48235788B536743B>.

„He is beyond the shadow,
Of your doubt and mine,
He is no mans opinion,
He is truth divine.“
(*Splinters*, 2000)

□

**Мирко Сајловић: *Милански едикт*
у контексту реформи III и IV века**

Висока школа – Академија Српске Православне Цркве
за уметности и конзервацију, Београд 2011.

189 стр. ; 21 cm

ISBN: 978-86-86805-46-1

У прилог прослави јубилеја Миланског едикта, 313–2013. година, пред српским читаоцем нашла се и књига Мирка Сајловића – *Милански едикт у контексту реформи III и IV века*.

Већ сам наслов монографије упућује и на њен крајни циљ писања. Како сам аутор у предговору каже – књига „нема за циљ да изложи свецелу биографију или Житије Светога цара Константина Великог, нити да се ухвати у коштац са свим друштвено-политичким и културно-идеолошким проблематикама III и IV века, већ првенствено да укаже на битне историјске токове и околности које су довеле до озваничења и заживљавања одредби Миланског едикта. Доношење Миланског едикта, и као дело Промисла Божијег“, аутор је посматрао „у ширем контексту историјских догађаја и неопходног узрастања религијске свести римског човека. Јер, несумњиво, Милански едикт није *ad hoc* донесен, нити је као такав могао бити прихваћен од Римљана (Ромеја). Он је имао

своју тровековну предисторију у смислу широке припреме касноантичког римског друштва за остварење својих одредби. Друштвени амбијент у коме је донесен Милански едикт генерално карактеришу: велика криза III века и изведене Диоклецијанове реформе, слабљење класичних римских религија и њихово узрастање од многобожачког полицентризма ка моноцентризму и, на крају, грандиозна личност цара Константина и његово чудесно преобраћење.“

Ауторова намера, дакле, била је да у контексту великих потреса и реформи римског друштва током III и IV века, и преко преображене личности цара Константина, прикаже доношење Миланског едикта и његову имплементацију.

У покушају историјског приказа доношења Миланског документа, као центар и тежиште истраживања испоставља се личност цара Константина; он га је осмислио, формулисао и спровео у живот. Константинова преображена личност јесте кључ

смисаоности Миланског едикта. Дакле, за ишчитавање Миланског едикта аутор поставља као неопходност не само познавање ширег друштвеног контекста у коме је едикт донесен, него и цареve личне мотивације.

Овиме се проблематика усложњава, пошто су казивања о личности цара Константина у историјским изворима пуна контрадикторности и недоречености. За једне он је био „про-рачунати политичар“, „брутални убица и опортуниста“, а за друге велико чудо у историји – „Великан историје људског рода“, свети и равноапостолни лик. То је зато што обично превлађују идеолошки критеријуми и селективни приступ изворима. Неки моменти из његовог живота, тако битни за потоњу историју човечанства, и до данас остају у сфери претпоставки. Таква су питања: Какво је виђење Константин имао на небу? Да ли је одмах доживео истинско преобраћење или тек касније? Да ли је постојала политичка мотивација за његов прелазак на хришћанство? Какву је улогу одиграо у христјанизацији Римског царства? Какве су биле дугорочне последице његове владавине за Римско царство, Цркву Христову, на односе између државе и Цркве, на однос између грчког Истока и римског Запада?

Ово су само нека од питања која су постављена у овој књи-

зи, али која у много чему остају отворена и која ће још дуго времена голицати интересовања истраживача.

Постављену проблематику у књизи на 189. страна аутор је изложио у осам поглавља:

1. Историјски извори и историчари о личности Константина Великог
2. Криза III века и тетрархијски систем
3. Диоклецијанова реформа Царства
4. Римска паганска религија
5. Прогон хришћана
6. Константинов успон до власти
7. Цар Константин – од пагана до хришћанина
8. Милански едикт

У првом поглављу изложена је проблематика везана за тзв. историјски „феномен Константина“. Наиме, историјска истраживања везана за личност цара Константина и данас се налазе пред нерешивом енигмом – којим историјским изворима дати превагу: хришћанским или паганским? Њихови извештаји су дијаметрално различити и не постоји могућност њиховог измирења. Стога је и приказ Константиновог лика у историјским приручницима од 18. века до данас дијаметрално различит. Опредељење историчара за „хришћанског“ или „паганског“ Кон-

стантина углавном је зависило од идеолошке логике историјске школе којој су припадали.

Након упознавања са историјским изворима и проблемама тиком историјског истраживања у вези са личношћу и делом цара Константина, у другом и трећем поглављу аутор нас уводи у друштвене и политичке прилике које су претходиле доношењу Миланског едикта. При томе, истраживање велике кризе трећег века и изведених економских, политичких, административних и војних реформи, није учињено само са објективно историјско-статистичког аспекта, већ је покушано да се сагледају последице кризе и изведених реформи на друштвену и верску свест касноантичког човека. По запажању самог аутора, „има нечег индикативног у чињеници што је велика криза Римског царства утицала на даљи историјски ход хришћанства, што се хришћанство удружило са ослабљеним Царством у реформама, и што ће своју официјелну победу прогласити у општем расулу античког света.“

У четвртном и петом поглављу укратко су изложена основна обележја римске многобожачке религије, као и основни ток прогона хришћана од стране римске државе. Са доста више историјске подробности аутор се бави у шестом, седмом и осмом поглављу књиге, тачније од вре-

мена Милвијске битке (28. октобра 312. године) до времена времена проглашења Миланског едикта (313. године) и његове имплементације. Овај део књиге је свакако најуспелији: у њему се даје објективна и јасна слика времена доношења Миланског едикта.

У последњем поглављу аутор излаже свој превод текста Миланског едикта са додатним коментарима и тумачењем истог. На крају књиге изложена је коришћена релевантна литература о цару Константину.

Књига доц. др Мирка Сајловића *Милански едикт у контексту реформи III и IV века* написана је лаким и јасним стилем и језиком. У њој се аутор – „крећући се кроз податке и чињенице, имајући смисао за детаљ, догађај и мистерију историје“ – храбро хвата у коштац са историјском проблематиком III и IV века. Придржавајући се свог црквено-историјског аспекта, он прави оригиналну синтезу сусрета касноантичког света и хришћанства пројављену кроз личност и дело Светога цара Константина. Својим приступом и садржајним карактером књига је првенствено намењена студентима теологије и истраживачима средњег века. Но свакако, због лакоће и стила излагања, књига представља занимљиво штиво и за шире читалаштво.

Прошођакон Радомир Ракић

Ronald Verner & Gvido Baltez: *Fascinantni Isus: šta zaista možemo znati o Isusu*

Soteria, Београд 2011.

230 стр. ; 21 cm

ISBN: 978-86-6207-000-5

Роналд Вернер (Roland Werner) је лутерански богослов и свештеник, активни радник на християнизацији пре свега студентске популације у Немачкој, али и предани истраживач у области богословља, семитологије и африканистике.

Гвидо Балтез (Guido Baltes) је лутерански свештеник, живи у болници монашког реда Јоханита у старом делу Јерусалима и оријентисан је на рад са младима.

Књига *Фасцинантни Исус* представља *locus classicus* нове англо-саксонске и германске апологетске школе. Приступ који примењују њени аутори донекле су *стирани* источном (православном) хришћанству, и стога допринос књиге може да буде површно оцењен и маргинализован на нашим подручјима.

Пре него што то учинимо, потребно је да се сетимо да су појмови *Исход* и *Завјет*, у данашњем свету, све мање географског и све више културолошко-концептуалног карактера. Иако живимо на подручју *Исхода* (укључујући и наслеђе источног [православног] хришћанства), културолошки и концептуално припадамо *Завјету*,

или макар тежимо таквој припадности. У томе се крију и многа искушења, која у глобализованом свету данашњице, постају сведоступна преко *масмедија, бројних публикација, уметности...* Једно од таквих искушења представља и научни изазов *реконструкције историјског Исуса* који је обично веома далеко од слике Христа какву налазимо у Јеванђељима и предању Цркве.

Под таквим утицајима многи припадници младе генерације доспевају у ситуацију да, без довољно информација, прихвате *рационализовану слику историјског Исуса* и да са омаловажавањем гледају на оне који, с друге стране, некритички остају одани својој вери у *јеванђелског Христа*. Они, пак, који одбијају да прихвате истинитост слике *рационализованог* (што обично значи *редукованог*) *историјског Исуса* неретко су потпуно неспремни да одговоре на критике осим саблажњеним одмахивањем главе и, помало уплашеним, склањањем у страну.

То је разлог због којег се неретко стиче утисак да се они који размишљају о овом проблему деле на две групе: храбре раци-

оналисте који одбацују истинитост *јеванђелских мишова* и трагају за историјским подацима и могућим алтернативама са једне стране; и благочестиве хришћане који у потпуности (или макар у највећем делу) одбацују свој разум препуштајући се некритичкој вери.

Истина је, међутим, сасвим супротна. Многа од *рационалних* решења и предложених *историјских реконструкција*, у светлу новијих научних чињеница, показују се као *урбани* и *научни* митови, док се слика јеванђелског Христа све јасније оцртава у светлу новијих археолошких, литерарних и историјских података, потврђујући не само аутентичност канонских Јеванђеља Новог Завета, већ и њихову историјску релевантност. То пред заступнике *критике* ставља задатак да критички размотре аргументе на којима се базира њихова критика.

Свакако, то није довољно...

Аутентичност канонских Јеванђеља и њихова историјска релевантност још увек не гарантују одговоре на егзистенцијална питања човекове (не)вере. Таква питања одговоре добијају на једној *вишој равни* личног богослужбеног сусрета са *фасцинантним Исусом*. Аутентичност канонских Јеванђеља и њихова историјска релевантност је, ипак, за многе људе данашњице и, пре свега, представнике младе генерације, *предуслов* за ступање на пут ула-

ска у богослужбену заједницу. Ова књига је првенствено намењена њима. Она обилује подацима који указују на историјску утемељеност и потврђеност слике *јеванђелског Христа*. Истовремено, она онима који су *прескочили* рационалистички *предуслов* и без њега поверовали у Христа, сусревши га кроз Јеванђеља у богослужбеном општењу, може да буде добар извор информација којима ће сведочити своју веру и пред онима који захтевају *рационалне одговоре* на *научне критике* хришћанске вере. Она је право освежење данас – када се све чешће у јавности и дневној штампи појављују олако пласиране речи о неаутентичности и непоузданости Јеванђеља. То, свакако, није једина вредност ове публикације. Она, насупрот томе, у потврђивању историјске аутентичности и веродостојности Јеванђеља, види само предуслов од кога полази у представљање слике Исуса Христа коју та и таква Јеванђеља обликују. На тај начин, она испуњава свој основни циљ – пружање подстрека људима да се упознају са јеванђелском личношћу Исуса Христа.

Можемо да се захвалимо издавачу ове вредне публикације и да му пожелимо успех у објављивању друге књиге г. Р. Вернера – *Десет добрих разлога да (и) останеш хришћанин*, чије је публиковање у припреми.

Јован Блајојевић

Hartmut Leppin: *Justinian: Das christliche Experiment*

Klett-Cotta, Stuttgart 2011.

448 стр. ; 23 cm

ISBN: 978-3608942910

Јустинијаново (482–565) место у историји човечанства је одувек било истакнуто. Данте га је сместио у рај своје „Божанствене комедије“, Рафаел га је портретисао на својим ватиканским „Станцама“, Леополд Ранке је о њему писао са највећим поштовањем, док га је енглески историчар Едвард Гибон видео као хришћанског фанатика, а Јакоб Буркхарт оштро жигосао његову ауторитативну природу и тиранску власт. Он је један од најзначајнијих царева позне антике, односно на прелазу антике у средњи век и прелазу римске традиције у византијско царство, на споју Истока и Запада.

Јустинијанова владавина је у последње две деценије била у центру интензивног историјског истраживања. Овде бисмо изричито споменули књигу Мише Мајера – Mischa Meier, *Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n.Chr.*, Göttingen 2003 – која је отворила пут ка сасвим новом прилазу животу и делу Јустинијановом.

Лепинова књига – Hartmut Leppin: *Justinian. Das christliche*

Experiment, Klett-Cotta, Stuttgart 2011 – замишљена је као синтеза модерног историографског изучавања. Аутор се не обраћа специјалистима већ широкој публици. Лепин са правом настоји на архаичном прилазу материји, и тиме избегава замку модерног анахронистичког прилаза, схвативши да је мотивација људи у 6. веку била превасходно онострана, есхатолошка. Он истиче да је страх од Божије казне био каузално мотивационо начело опхођења људи. Лепин у Јустинијановом делању види пре начело религиозне савести и одговорности на делу, него произвољно владалачко понашање. Лепин је склон да још радикалније види тај феномен. У Јустинијановој „личној религиозности“ садржано је начело које је објективизирано као политички фактор.

Јустинијанова теократска владавина је хронолошки представљена. Посебно је занимљив опис монофизитске јереси и сукоба на Халкидонском Сабору 451. године. Време Јустинијанове власти Лепин представља у пет поглавља, настојећи да те фазе систематски осветли из спољно-политичке и

унутар-политичке перспективе. Лепин већ у раном делу Јустинијана види срж његовог деловања које се испољава у бескомпромисној вољи за ортодоксијом, правом вером. Лепин реконструише живот и дело одређено континуираном жељом за јединством вере. Иако је Јустинијан од почетка био на позицијама Сабора у Халкидону, сва је његова политика била окренута ка спремности за дијалог са мијафизитима/монофизитима. На то упућује дифузни појам јереси на почетку Јустинијанове владавине, као и извештаји о разговорима на које су подједнако позивани и монофизити и халкидонски теолози. Доцније је дошло до заострења како политичке власти, тако и догматских позиција, нарочито након Сабора из 536. године. Закључци Сабора су били дефинитиван сигнал за потискивање хетеродоксије, односно монофизитске јереси. Лепин вели да је у Јустинијановој теократској политици видљива амбивалентност: већ је четрдесетих година шестог века евидентан покушај поновног приближења монофизитима. У тој светлости Лепин види одлуке Петог Васељенског Сабора у Константинопољу 553. г. На крају је, вели Лепин, Јустинијанов пројекат остао безуспешан, јер је још више продубио јаз и расцеп међу хришћанима. Аутор осветљава и Јустинијанов однос према катастрофама – куги, земљотресима, поплавама и

другим природним непогодама. Лепин види, у сагласности са другим познаваоцима Јустинијанове епохе, да су године 540–542. одлучујуће утицале на Јустинијанову политику. Лепин вели да је овај на те катастрофе реаговао најпре на религиозан начин, односно да је свет појмио посредством религиозних парадигми.

Посебан аспект представља Јустинијаново законодавство – *Codex Iustinianus*, нека врста компилације римског права, *Corpus Iuris Civilis*. Кроз њега провејавају одређене теме које омогућују разумевање унутрашњих политичких циљева. Хришћанске норме и пракса налазе у њима свој аутентични одраз. Брижност за сиротињу, тежња ка правоверној црквеној организацији, борба против корупције и злоупотребе власти код високог чиновништва, постају све изразитије мере његове владавине. У Атини је 529. године затворио Платонову Академију, а 542. г. је функција римског конзула укинута. Све шира сакрализација световне власти је одлика Јустинијановог царства, а аура светости је саставни део његовог трона. Монументална црква Света Софија, коју је дао саградити, величанствени је симбол царске раскоши и моћи Јустинијанове власти. Ту власт карактерише како тенденција ка поузданости и транспарентности с једне стране, тако и очување царских привилегија и интереса са друге. Лепин описује Јустинија-

нове победе у Италији, Шпанији и Северној Африци, али и њихове катастрофалне последице у целокупном Источно-римском царству, као и у освојеним провинцијама. Нове снаге на периферији царства су након Јустинијанове смрти то искористиле: Франци, Лангобарди и Арапи. Занимљив је Лепинов покушај објашњења онога што се зове *resuperatio imperii*. За Мајера је Јустинијан пасиван, за Лепина је он пак активан кормилар империје.

Јустинијанов „експеримент“, као што наслов ове студије то суге-

рише, састоји се у покушају да се царство и друштво у њему заснују на хришћанским премисама, а античке форме испуне хришћанским садржајем. Лепинова студија је успела синтеза, као и успели опис динамике збивања религиозних, политичких и социјалних трансформационих процеса у 6. веку. Она истовремено представља подстрек за даље бављење Јустинијаном и његовим епохалним местом не само у историји хришћанства, већ и у историји целокупног човечанства.

Зоран Андрић

John Behr: *The Case against Diodore and Theodore* – texts and their contexts, edited with translations and a historical and theological introduction –

Oxford Early Christian Texts, Oxford – New York 2011.

526 стр. ; 23 cm

ISBN: 978-0-19-956987-8

У веома значајној едицији Оксфордског универзитета *Рано-хришћански текстови* у 2011. години објављена је књига професора Џона Бера *The Case against Diodore and Theodore: texts and their contexts*. Повод за писање ове књиге било је истраживање развоја богословске мисли крајем 4. и почетком 5. века, како би проф. Бер написао трећи том патролошке серије (први том објављен је на српском језику у издању

Епархије жичке – *Пуш у Никеју*, а други *Никејска вера* је у припреми за штампу). Аутор ове веома занимљиве књиге тумачи списе Теодора Мопсусестијског и Диодора из Тарса, јер су њих двојица кључне личности за разумевање богословских расправа у поменутом раздобљу. Проф. Бер истиче да су фундаментални проблеми у богословљу егзегетски (посебност у читању Светог Писма) и христолошки (идентитет Господа

Исуса Христа). На почетку приказа треба нагласити да о. Џон Бер није имао намеру да у овој студији реконструише текстове поменуте двојице богослова, већ да одреди како су њихови списи коришћени у историји, при том користећи и дела њихових следбеника, али и опонената: Севира, Леонтија, Јустинијана, итд. Аутор студије је апострофирао да је за синтезу стваралаштва и богословске мисли Диодора користио дела која су написали R. Abramowski (1949) и H. B. Swete (1882), док је за проучавање дела Теодора Мопсуестијског користио студије које су написали R. Price, R. Devreesse и R. Sullivan.

Аутор је књигу поделио у два дела: *контекст* и *шекст*. У првом делу проф. Бер се бави богословском позадином текстова Теодора и Диодора, а затим говори о томе како њих и њихова дела третира савремена наука (стр. 3–47). Затим описује њихов живот и објашњава како су настајали списи о којима ће говорити (48–65). Када говори о егзегези и Христологији, о. Џон Бер анализира дела и мисли Јулијана, Теодора и Диодора, а посебно оних који су им били неистомишљеници (66–83). Када говори о кампањи која је поведена против Диодора и Теодора, проф. Бер почиње са иницијалним реакцијама Аполинарија на Диодоров рад. Аполинарије је написао два списка против Диодора: *Силоџистички аргументи Ира-*

клиону против Диодора и Диодору књижа љава, од којих је остало само неколико фрагмената, али је у њима углавном Аполинаријева експозиција вере. У веома опширној синтези дешавања непосредно после Ефеског Сабора, проф. Бер истиче неколико разлога због којих је осуђено учење Теодора Мопсуестијског. Иако поименце нису поменути на Халкидонском Сабору, Диодор и Теодор се спомињу почетком 6. века када су на сабору у Константинопољу који је сазвао цар Анастасије осуђени, заједно са Теодоритом и Ивом и неколицином мање познатих богослова из тог доба (84–107). Аутор наводи да су у том периоду неке оригенистичке идеје уочене и одбачене, али да је најбитније било и да се нагласи да су богословске расправе које су се водиле после Трећег Васељенског Сабора у Ефесу неминуовно водиле ка сазивању Халкидонског Сабора (108–129).

Од текстова које о. Џон Бер доноси у другом делу књиге наводимо делове списа који су сачувани, и то од Кирила Александријског (133–158), Евтерија Тијанског (159–219), Тимотеја (220–225) Севира Антиохијског (230–249), Леонтија Византијског (272–313), Јустинијана (314–321), Факунда Ермијанског (322–351), папе Вигилија и документа Цариградског сабора из 553. године, посебно са четврте и пете седнице (352–431) и псевдо-не-

сторијанске списе (226–229). На крају је додат са уводом и преводом на енглески језик Теодоровог списка на сиријском језику *О овајлоћењу*. Аутор је изабрао да преведе и донесе баш овај спис после ове опсежне и јединствене студије зато што је дело *О овајлоћењу* најбитније догматско дело Теодора Мопсуестијског, које је у оригиналу садржало петнаест књига са укупно петнаест хиљада стихова. Пошто је Теодорово дело осуђено, не чуди да је и овај спис на грчком језику изгубљен, а да је скоро у целини сачувано у сиријској верзији коју је пронашао Адај Шер половином 20. века. Поред те верзије, постоји и такође сиријски рукопис који се чува у Британској библиотеци, а који је углавном послужио као предложак превода проф. Бера.

Студија о Диодору и Теодору проф. Бера препоручљиво је штиво за истраживаче хришћанске историје и историје догмата, а понајвише патрологије и светоотачке књижевности. Књига обилује богатим критичким апаратом, а посебно библиографијом, како примарних тако и секундарних текстова. У савременом научном свету ово дело се издваја по много чему, а највише по анализи текста и пропратног историјско-богословског контекста, тако да може да буде од велике помоћи за даља истраживања на различите теме које су обухваћене прецизним изложењем егзегезе и Христологије из датог историјског раздобља. Уз све то, ова књига најављује веома озбиљан наредни том у патролошкој серији коју је започео проф. Џон Бер.

Ивица Чаировић

Епископ др Јован (Пурић): *Икона и духовност*

Епархија жичка, Едиција Жички путокази, Краљево 2011.

341 стр. ; 25 cm

ISBN: 978-86-84933-83-8

У издању Епархије жичке, као осамнаеста књига у едицији *Жички путокази*, објављен је зборник научних радова епископа нишког др Јована (Пурића). Збирка носи наслов *Икона и духовност* и садржи двадесет седам студија и азбучник појмова. Студије су настајале у периоду

од 2006. до 2011. године, а представљају научна истраживања из више богословских дисциплина: егзегезе, библистике, иконологије, патрологије, догматике, појања, химнографије и хришћанске антропологије. Све студије су већ штампане у најпознатијим српским научним часописима, али и

у зборницима саопштења са међународних научних скупова.

Збирка започиње уводним студијама о богослужењу као центру живота (стр. 5–15) и о улози Псалтира у богослужењу (16–26), где Владика Јован истиче прожетост богослужења и Светог Писма, са посебним импликацијама у животу сваког верника. Затим следи део зборника који се односи на иконологију: „Икона Христа“ (27–54), „Дијалог иконобораца са иконопоштоватељима“ (55–78), „Антрополошки карактер светих икона“ (79–87), „Хиландарски Христос“ (88–95), „Иконологија и улога иконе у прошлости и садашњости“ (96–120), „Тајна иконичног поштовања Имена Божијег“ (121–128), „Икона Христа по Светом апостолу Павлу“ (129–137), „Икона и Откривење“ (337–339). У овим студијама детаљно су описани догмати Православне Цркве о светим иконама, али је и наглашен иконолошки аспект у библијским текстовима. Посебно је важно то што је Владика Јован истакао значај иконе и иконичног поштовања оваплоћеног Сина Божијег и Његових светитеља у животу верника у савременом свету, који је пун визуелних надражаја. Аутор са друге стране говори и о иконоборцима, онима из Византије али и савременим, који нису правили разлику између иконе Исуса Христа и икона светитеља и неосновано су сматрали да је само хлеб Свете Евхаристије једина икона Тела Хри-

стовог и тако су пали у прелест по којој хлеб није истинито Тело Христово, него је само слика Христовог тела. Иконоборци су погрешно поимали Христологију, а самим тим и Тријадологију и Свету Литургију. Следећи Георгија Флоровског, епископ Јован истиче значај иконе у две равни: црквено-литургијској и дидактичко-анагошко-социјалној. Даље, аутор поставља икону и на раван културологије, јер у студији „Иконологија: улога иконе у прошлости и будућности“ јасно истиче вредност иконе у хришћанској култури. Затим се на ово надовезује анализом Имена Божијег које представља спону између оваплоћеног Бога и Његовог иконичног приказивања, јер Име Божије написано на икони осветљује ту икону. У ових седам студија епископ Јован илуструје колико је експлицитно наглашено место светих икона у догматима Православне Цркве, те иконологију уводи у егзегетски апарат, којим и сам влада у својим беседама. Своју методологију тумачења Светог Писма епископ Јован објашњава у студији „Химнографска егзегеза Светог Писма“ (155–169), на коју се надовезују текстови „Увод у основе химнографије“ (268–277), „Теологија појања“ (278–281), „Библијска прожетост Службе погребња свештеника“ (250–260) и „Православна естетика у Житију и Служби Светог Арсенија Сремца“ (261–267). Истицањем библијских места и етоса у химнографији и

светотајинским молитвама, епископ Јован, почев од иконологије па до егзегезе Светог Писма, студиозно третира проблематику са којом се сусреће савремени човек, те су његови одговори на све потешкоће модерног друштва показатељ да и сам осећа и верује у учествовање Бога у историји. Пошто је овај текст својеврсни увод у једну ширу и подробнију студију *Химнографска егзегеза Светог Писма*, сви догађаји из живота Дјеве Марије биће богословски анализирани, а затим христолошки, односно тријадолошки, и црквено протумачени, јер је она била *сасуд изабрани*, људски орган који је послужио за остварење тајне оваплоћења Бога Логоса и спасења људског рода. Због тога смо трамо да је ово дело неодвојиво од литургијског живота Цркве и да ће оно допринети бољем разумевању христолошког карактера Дјевиног служења и улоге у домостроју спасења. Једну истину никада не смо сметнути с ума: учење о Пресветој Дјеви Марији – Богородици – тумачи се, и само је тако и разумљиво, као део Христологије и у богослужењу Православне Цркве Дјева се доживљава као она која је истински родила Бога Логоса – Сина Божијег по телу.

Суочен са антрополошким проблемима, владика Јован пише студије „Свети Јован Златоуст: Литургијски етос и савременост“ (170–182), „О проблему смрти и зла“ (183–191), „Православни

опит личности и култура – антропологија егоизма“ (192–224), „Православље пред изазовима савремености“ (225–237), „Једно сведочење Цркве“ (244–249), и доводи збуњеног верника до одговора на сва претпостављена питања. Напојен светоотачком литературом, епископ Јован посебно користи списе Светог Јована Златоуста да његовим речима осавремени живот православних верника и да студијама: „Свети Јован Златоуст о Евхаристији“ (138–154), „Социолошки оквири педагогије Светог Јована Златоуста“ (282–296), „Антрополошке основе педагогије Светог Јована Златоуста“ (297–313), „Божанска педагогија и проблем теодике – је у антропологији Светог Јована Златоуста“ (314–320) тумачи и успешно растумачи сва искушења са којима се хвата у коштац савремени човек. Користећи Свето Предање и – понекад у модерној теологији заборављене – предањске методе тумачења Светог Писма, епископ Јован показује сву комплексност хришћанске антропологије и указује вернику на прави пут истинског богопознања, раскринкавајући културу и антропологију егоизма, јер смо сви позвани да осећамо и саосећамо, уколико заиста желимо да живимо у Цркви и да охристовимо своју службу. Владика Јован истиче да је пред свима велики, али и мучке достојан циљ – да свет духовне неосетљивости, безосећајности,

равнодушности и окамењености преобразимо христоликим саосећањем и милостиивошћу према свима и свему, како бисмо свакога и све привели свом богоназначењу – Царству Божијем.

Епископ Јован, као професор Светог Писма и Иконологије, у духу и пун елана за богословствовањем, започиње нову еру у српској теолошкој мисли на крилима својих учитеља који су започели са неопатристичком синтезом у Српској Православ-

ној Цркви и истиче химнографску и иконолошку егзегезу Светог Писма као камен темељац за учење и напредовање ка Светим Оцима, који дају одговоре на сва питања. Користећи језик и стил Светих Отаца, а осавремењујући метод научног излагања, Владика Јован саопштава све тајне Православне Цркве и исповеда веру у Истинитог Бога Оца, Сина и Светога Духа, Тројицу Једносуштну и Нераздељиву.

Ивица Чаировић

Александра Марковић Новаков: *Православна српска бојословија у Призрену (1871–1890)*

Призрен : Епархија рашко-призренска; Београд : Јасен; Ниш : Епархија нишка 2011.

243 стр. ; 25 cm

ISBN: 978-86-85337-90-1

Крајем минуле, 2011. године, из штампе је изашла *Православна српска бојословија у Призрену (1871–1890)*, књига Александра Марковић Новаков, стручног сарадника Матице српске и секретара уређивачког одбора Српског биографског речника. Ова нова публикација чини још један у низу догађаја који су обележили јубилеј 140. година од оснивања Православне богословије у Призрену. Александра Новаков се иначе бави проучавањем српске историје у Османском царству у периоду од средине XIX века до 1912. године. Њен научни рад

са темом *Призренска бојословија (1871–1890)* одбрањен је 2008. године као тема магистарског рада на Одсеку за историју Филозофског факултета у Новом Саду.

Књига која је сада пред нама разматра културно-просветне прилике у Старој Србији током последње две деценије XIX века, кроз оснивање и почетак рада Православне српске богословије у Призрену као централног догађаја тог периода. На том подручју ово је прва српска национална институција отворена након укидања Пећке патријаршије 1766. године.

На путу оснивања једне, за Србе, овако важне установе, стајале су бројне препреке. Осим великих сила попут Турске, Аустрије и Русије – које су све истовремено имале свој интерес у овом делу Балкана, као додатни терет у проблемима налазили су се наши суседи, као и ми мали народи – Бугари, Грци и Арбанаси. Сви они су, као и Срби у свом јужном делу, били становници турске империје, и стално имали упрте очи према турској власти (Порти), да којим случајем њени уступци не превагну на српску страну. Неки од суседа поводом овако важних питања били су индиферентни (ретко на страни), а највећи број њих били су сасвим непријатељски настројени према српским потребама у царевини. Често су свој ћар препознавали само у неповољним ситуацијама њихових суседа.

Знамо да су „и нож и погача“ стајали у рукама Порте (турске царске владе). Сваки – и најмањи – корак у друштвеном животу свих области под њеном управом морао је имати њен благослов. Не заборавимо да је уз све, још увек укинута Пећка патријаршија – која би као врховни духовни центар, у решавању оваквих питања могла да упути додатни подстрек.

На крају, на месту рашко-призренског епископа седео је митрополит Мелетије, родом Грк, који се оглушавао о значајне захтеве Срба, који су били његови епархиоти.

Међутим, у исто време Краљевина Србија је, како наводи ауторка, водила тиху, али упорну битку за културно-просветни помак код оног дела свог народа који се још увек налазио ван граница матице. У време када је текла кампања за оснивање богословије у Призрену, своје школе за будуће свештенике (не и учитеље) већ имали су Београд, Цетиње и Задар.

Православну српску богословију у Призрену, са именом „Свети Кирило и Методије“, у заједничком напору основали су српски представници власти у Београду, Београдска митрополија са митрополитом Михаилом на челу, уз учешће знаменитих личности Космета. Ова школа значила је велику радост и обичном, „малом“ народу – призренским Србима (са њихових 850 кућа) на левој обали Бистрице, у насељима Поткалаје, Потокмале, Пантелије, Папа-чаршије.

Од рођених Призренаца највећа улога припада Сими Андрејевићу Игуманову. Александра Новаков нас у својој књизи подсећа, да је у том моменту, од несумњиве важности то што је своју кућу и плац поклонии Богословији, али још већу вредност има то што је основао Фонд – иза кога је могао да се прикрије прави финансијер читавог пројекта, а то је Српска влада. Даље, када је реч о онима који су стално осујећивали оснивање Богословије, А. Новаков закључује: „Иако су сви они подо-

зревали да Српска влада има утицаја на рад Богословије, нису били у то сасвим сигурни, а да јесу, она сигурно не би опстала“.

Поред наведених личности и институција, пресудна улога у стварању предуслова за оснивање школе и њен рад у почетној фази припада марљивом и упорном Стојану Новаковићу, српском посланику у Цариграду. Најпре му се одаје признање, да је издејствовао јавност борбе за ову просветну институцију – оно о чему се у Старој Србији смело само шапутати. Једно од најтежих питања у то доба за српске националне раднике било је управо народно образовање. Осим деловања са дипломатског места у Цариграду – Порти, Новаковић је истовремено чинио знатне напоре и у самој Васељенској Патријаршији, да у условима када главну реч у духовном животу у Старој Србији воде архијереји Грци, издејствује „мало места под сунцем“ за једног српског владику на тој епархији. Истовремено је, будући сасвим у праву, око питања школе потражио подршку и у руској дипломатској служби.

Школа је почела са радом септембра 1871. године. Као трогодишња богословија наставила је са радом све до 1890. године, где је трансформисана у шесторазредну Учитељско-богословску школу. Период истраживања и тема А. Новакове је управо овај почетни, као трогодишња средња школа. У њему се она бави њеним развојем,

историјатом, плановима и програмима, оснивачима и њиховим сарадницима на овом послу. Обрађени су и ученици, наставници и ректори, кроз сваку од деветнаест година наведеног периода.

Ова школа била је намењена за образовање будућих учитеља и свештеника. План и програм, као и предмети говоре о томе да је израсла као спој гимназије и класичне богословије. Прва два разреда имала су гимназијске предмете, док су се у трећем разреду изучавали искључиво богословски предмети. Уз то је постојала и практична настава из пољопривреде и пчеларства. Занимљиво је да је, настојањем професора саме Богословије, 1886. године као наставни предмет уведен и турски језик. Емин Бећир, рођени Призренац, који је завршио медресу у Цариграду, био је први учитељ турског у Богословији.

Кроз велике недаће кроз које је у своме трајању пролазила, школа је у неколико наврата довођена у питање. Међутим, чињеницу да нити једна институција не може постојати а да иза ње не стоје јакe личности, потврђују и главне личности које су биле одговорне за њено опстајање. Најпре су ту представници српских власти, Сима Андрејевић Игуман, турски Фонда – митрополит Михаило и Љубомир Ковачевић, Сава Дечанац, епископ жички, те први ректор Призренске богословије, као и руски конзул, познати Иван Степа-

нович Јастребов. Иза њих се ниже ред наставника и васпитача, који су улагали сва своја знања и напоре да од голобрадих дечака створе способне младиће, који ће достојно носити и кроз живот усавршавати сва знања која су ту стекли. Из тадашње школе изашле су личности попут Саве Јакића професора Богословије, директора гимназије; Цветка Ј. Благојевића, трговца, националног радника; Антонија Ст. Љамића, свештеника, националног радника; Василија М. Десића, професора Богословије, судије; Дене Ст. Дебељковића, учитеља, свештеника етнолога; Севастијана (Спасе) Дебељковића, митрополита скопског, и тако редом. Васпитани у строгом и скромном духу великог самопрегора, сви ученици Богословије кроз читаво своје дељење имали су тај исти манир.

Након првих деветнаест година три разреда Богословије је завршио укупно 91 ученик, док је први завршило 283, а други 170 ђака. Од њих су широм Србије, у местима у којима постоји српска школа и црква, делегирани свештеници и учитељи.

Призренска богословија је осим образовног имала и политички и национални значај. Све до оснивања српског конзулата, она је била својеврсни српски конзулат, јер је омогућавала Влади Србије да преко ње шири свој културни и образовни утицај међу Србима у Османском царству. Преко ње су стизале књиге, часо-

писи, листови, стизала је и свака врста помоћи Владе.

У књизи је истакнут и верски значај ове школе, од чијег оснивања није забележен ни један групни случај исламизовања, а често су спречавани појединачни покушаји.

О значају овог почетног периода установе говоре и потоње деценије њеног постојања, које су се наставиле и даље – кроз читав XIX и XX век.

Књига Александре Новаков има 243 стране и садржи Предговор и шест поглавља: „Историјски оквири настанка и рада Призренске богословије“, „Призрен у време отварања и рада Богословије“, „Православна богословија у Призрену (1871–1890)“, „Просветно-васпитни значај Богословије“, „Политичко-пропагандни значај Богословије“, „Биографије значајних личности“, прилоге; изворе и литературу, као и регистар имена и појмова. Писани садржај прати низ одабраних фотографија. За израду историјског и развојног дела рада коришћена је позната литература и архивски материјал, док је о самом раду Богословије коришћена досад необјављена грађа.

На крају вишегодишњег рада на овој књизи, ауторка, Александра Марковић Новаков је изразила наду у боља будућа времена. Као прилог тој жељи, и траг за историју остају и странице њене књиге, као сведочанство о посто-

јању и српском духовном трајању на Косову и Метохији.

Посл скрийшум

Ради подсећања читалаца даћемо и то да је, у својој несвршеној историјској бури, Богословија и у овом (XXI) столећу претрпела још један погром. Ратни вихор поново је прекинуо њен рад. У јуну 1999. године, одмах након доласка међународних војних снага на Косово и Метохију, школа је престала са радом и своје просторије уступила за прихват призренским Србима који су у том тренутку остали без својих домова. У мартовском погрому 2004. године комплекс зграда Богословије запаљен је и уништен. Одмах након ових догађаја прво уточиште призренским богословима пружио је тадашњи владика нишки Иринеј, данашњи патријарх српски, некадашњи ђак, а потом и професор Богословије. У Нишу је отворен

објект у који је смештена Призренска богословија Светог Кирила и Методија и настављен је рад.

Прошле јесени, тихо, као и на самом почетку, поново је са једним одељењем првог разреда отпочела рад Богословија Светог Кирила и Методија у Призрену. На свечаном пријему у реконструисаном старом делу комплекса Задужбине Симе Андрејевића Игуманова одржаном 20. септембра 2011. године, ученицима, њиховим родитељима и гостима, обратио се владика рашко-призренски Теодосије, вршилац дужности ректора Богословије. Он је истакао да је у историји Богословије овај период од 12 година најдужи период престанка рада. Додао је још да је Богословија у историји била једна од темеља нашег постојања, да ће то бити и убудуће и да је потребно још пуно времена и рада да би се дошло до њене потпуне обнове.

Биљана Цинцар Косић

Adriano Fabris: *Teologija i filozofija*

Са италијанског превео Мирослав Фридл
Kršćanska sadašnjost 2011.

139 стр. ; 20 cm

ISBN: 978-953-11-0673-3

Однос између теологије и философије је одувек подстицао разне расправе. Сада се указује на нову врсту дијалога између философије и теологије, у коме ове две науке треба да нађу могућност

остваривања компромиса који би водио ка истини.

Адријано Фабрис спада у водеће философе који се баве односом између теологије и философије. У своме философском обликова-

њу поред осталог је био и ученик Ханса Гадамера и Бернарда Каспера; предаје на Философском факултету у Пизи и на Теолошком факултету у Лугану.

Теологија може бити реч коју Бог изговара обраћајући се својим створењима, али и говор о Богу и самим тим означава знање вере. Према аутору, веру обележава кружно кретање, што твори саму структуру вере: под вером сматрамо оно што проналази израз пре свега у облицима *вероваћих некоме* или *вероваћих у нешто*. Међутим, оно што је кључно у дискусији о знању и вери је *на који начин и унутар којих се граница догађај Христа може свесити на облик сјознаје* (стр. 30). Аутор стога налази решење у искуству празног гроба на којем је потенцирао Франц Овербек, које даје потпору за успешну критику у исто време не свдећи веру на ниво знања. Опет вера у васкрсење код верника дотиче историју Исуса и његову властиту историју, док му историјско истраживање не успева доказати веру (стр. 36).

Потом аутор износи три модела теологије: мудросни, апофантички и херменеутички модел (стр. 36–74). Мудросни (светоотачки) модел представља модел прве хришћанске заједнице. Та теологија је у први мах говор о Богу Оцу, којег пре свега обележава Исусово проповедање, а потом прелазак са Исусове теологије на теологију о Исусу. Затим има-

мо оправдање хришћанске науке онима који је одбацују као и теолошког приступа који се сучељава са другим наукама о божанском. Теологија се дефинише у смислу непрестаног напредовања.

Други модел својствен западном богословљу је апофантички модел (схоластика). Карактерише га уска повезаност која постоји између неког одређеног модела науке, специфичне идеје истине и одређене концепције језика. Ауторова критика таквог приступа је усмерена ка могућности примене аристотеловске научне концепције на истраживачко поље теологије која преко такве епистемолошке легитимације тежи да потврди свој примат над осталим наукама.

Трећи модел је херменеутички модел који обележава теолошко истраживање модерног доба, првенствено протестантског подручја. У овом приступу круг вере проналази продубљење и развој првенствено уз упућивање на конкретно искуство тумачења. Тумачење успоставља посредовање између два чиниоца (нпр. два саговорника) док је поуздани чувар тумачења језик. Аутор усмерава одређену критику на одређене рефлексije унутар овог модела које могу довести до одвојености вере од знања или ишчитавања процеса откровења као хоризонта смисла; с једне стране или се верник гура ка фидеизму или ка незанимању за религиозна питања.

Други део ове књиге посвећен је теми философије наспрам теологије. Према аутору, философија означава однос према себи али и себи као другом, те је стога философија философија о другом. Аутор наводи три приступа философије теолошком дискурсу. Философска теологија жели доћи до Бога уз помоћ чистог ума. Природа се истражује у оквиру епистемолошких норми при чему је религијско искуство делимично и преобликовано. Религиозна философија користи склад знања и веровања, посматрајући и испитујући човекову везу са светом, са другим људима и са самим собом као последицу изворног односа са Богом. Међутим, религиозна философија делујући на начин додатне помоћи теологији на крају постаје бескорисна за циљеве ради којих сама теологија може захтевати философску потпору или се може апсорбовати у философску теологију. Философија религије се примењује на модерну епоху, када се вера и знање узимају као два различита вида. Полазећи од основе да је философско истраживање философија о другом, философија религије доводи у однос узајамно различите ставове и дисциплине, с тиме да када се религиозном подручју обраћа својим питањима и стилем онда прихвата то подручје као предмет властитог интереса. Она нема захтев за оправдањем које оријентише и управља питање о Богу у философској теологији, већ

философија религије помоћу својих појмова хоће побудити држање човека које допушта искуство са Богом. Потенцијална опасност овог приступа је та да када се вера тумачи од стране философије, она постаје неразумљива или небитна једноме вернику. На крају аутор закључује да је однос између теологије и философије *могућа* али не и *нужна* релација. Теологија је увек позвана на изразу властитог модела, при чему вера није разрешена разумом, али јој је потребна философија која је кадра критички заокружити њена настојања.

Фабрис углавном гаји симпатије према мудросном (светоотачком) моделу теологије (стр. 64–67). Мудросни модел на најбољи могући начин оцртава *исинску синџезу између знања и веровања* (стр. 65). Оно што ова књига нуди је *пролегомена* за однос између теологије и философије и стога је нужно штито за студента теологије или философије као и сваком интелектуалцу који жели стећи нека основна знања о том компликованом односу. Међутим, знатижељног читаоца који се не жели задовољити само конкретним уводом на дату тему треба упутити на две књиге које ће му, свакако, продубити тај однос, а реч је о следећим књигама: Василије Татакис, *Византијска философија*, Београд-Никшић 2002 и Claudio Moreschini, *Povijest patrističke filozofije*, Kršćanska sadašnjost 2009.

Славиша Косић

**Јелена Јабланов Максимовић (ур.): Социјално
учење Католичке цркве и његови импулси
за будућност: Школа за друштвено-политичко
деловање као допринос Католичке цркве
друштвено-политичком усавршавању**

превод са немачког Јелена Костић-Томовић
Београд : Фондација Конрад Аденауер, 2010.

81 стр. ; 21 cm

ISBN: 978-86-86661-41-8

Књига коју представљамо је заправо врста упутства за образовни програм „Центра за друштвено-политичко усавршавање хришћана“ који се појавио у СР Немачкој педесетих година 20. века и који је преношен путем школа тј. курсева у неколико тамошњих дијецеза. Циљ је био да се широки слојеви становништва упознају са социјалним учењем Римокатоличке цркве, али и знањима о друштвеним, економским и политичким питањима. Жеља је била да се оспособе појединци – да у различитим друштвеним структурама допринесу решавању социјалних проблема и успостављању праведнијег друштвеног поретка у виду израза хришћанске одговорности.

Посреди је модел који је Римокатоличка црква понудила у једном друштвено-историјском контексту и који је имао успе-

ха, што само по себи не значи да је примењив у неко друго време или у неком другом друштву. Ипак, потребно је обратити пажњу на ово издање.

У књизи је уочљиво неколико делова. Уводни део бави се појмом социјалног учења Римокатоличке цркве и гледања на људски суживот објашњеног „у светлу хришћанског Откривења“ тј. односа друштва према спасењу. Даље, разматран је однос црквеног налога спасења и политичког деловања. У том смислу је изнет став да иако Исус није дао образац за друштвено уређење, хришћанска порука ипак садржи „опште оријентире и смернице за смислено обликовање политичког уређења“, јер хришћанска вера има очигледну друштвену димензију, али без „политизације вере“ или „клерикализације политике“. Потом је обрађена тема *Хришћанско Ош-*

кривење као идеја водиља у обра- зовању политичког уређења, али је изнет и став да не треба апсо- лутизовати политичке циљеве, ма како значајно они деловали. У наставку су описани *Центри за друштвено-политичко усавр- шавање хришћана* и начин њи- ховог деловања. Рад *Центара* је осмишљен са идејом да постоји континуирано изучавање током дужег раздобља. Стога су школе устројене тако да се систематич- но проучавају одређене теме у наставним циклусима који тра- ју до две године, да би они који ће се бавити сложеним друштве- ним питањима стекли добро уте- мељена знања. Сами *Центри* су током неколико десетлећа по- стојања имали успоне и падове, па је тако током шездесетих њи- хов рад замро, али је и обновљен осамдесетих година 20. века.

Посебно разрађени део у књизи представља наставни план састављен од седам цели- на, који је у више наврата пре- рађиван у складу са образовним искуствима, као и променама у друштву и Цркви, али га обе- лежава и доследност када су у питању средишње теме. Иако наставни план обезбеђује једин- ственост деловања, устројен је тако да може да се прилагоди у зависности од тренутних услова у средини за коју се школа орга- низује. Он се састоји из теориј- ског, у којем се обрађује социјал- но учење Римокатоличке цркве,

и практичног дела, у којем је те- жиште на могућим областима за друштвено деловање и примену тог учења. Ово издање, које се појавило и на ћирилици и на ла- тиници, заокружено је избором литературе о социјалном учењу на немачком језику.

Намера издавача је била да објављивањем ове књиге под- ставне разговоре о моделу који је имао утицај на развој немач- ког друштва, са идејом да допри- несе „општем добру и подизању нивоа друштвене свести у Срби- ји“. Обзиром да се у последњих неколико година у више навра- та говорило о социјалном учењу Цркве и већем учешћу верујућих у решавању друштвених питања, ова књига би могла да буде од ко- ристи – не само црквама и вер- ским заједницама – уколико бу- ду организовани слични курсеви који би били прилагођени савре- меним друштвено-политичким приликама у Србији.

Данко Сврахинић

Исправка годишта ранијих бројева *Теолошких погледа*

Часопис *Теолошки погледи*, са поднасловом „Версконаучни часопис“, покренут је одлуком Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве 1968. године. Часопис је као двомесечник (у шест свесака годишње) излазио до 1970. године. Од 1971. године измењен је темпо излажења и *Теолошки погледи* су наредних неколико деценија, до 1998. године, излазили у четири свеске годишње.

Од 1999–2002. г. часопис није излазио; 2003. године је изашла једна свеска, да би потом уследила пауза до 2008. године, када је почела да излази нова серија часописа, који сада излази три пута годишње.

Од 1969. године двоструко су означаване године излажења – и римским и арапским цифрама, а од 1982. године свеске су погрешно нумерисане, тј. штампане са погрешном годином излажења. Број из 2003. године је одштампан без означавања године излажења, а свеске нове серије изашле 2008–2011. године су штампане са погрешном годином излажења.

У наставку дајемо табелу са исправкама годишта. Од овог броја *Теолошких погледа* биће успостављена нумерација од године оснивања часописа, тј. од 1968. године.

С. Пејровић

Годиште:	Година излажења:	Треба:	Свеске:
1968	I		1, 2, 3, 4–5, 6
1969	2	II	1, 2, 3, 4, 5–6
1970	3	III	1–2, 3–4, 5–6
1971	IV		1, 2, 3, 4
1972	V		1, 2, 3, 4
1973	VI		1, 2, 3, 4
1974	VII		1–2, 3, 4
1975	VIII		1, 2, 3, 4
1976	IX		1–2, 3, 4
1977	X		1–2, 3, 4

Годиште:	Година излажења:	Треба:	Свеске:
1978	XI		1–2, 3, 4
1979	XII		1–3, 4
1980	XIII		1–2, 3, 4
1981	XIV		1–3, 4
1982	XIV	XV	1–2, 3–4
1983	XV	XVI	1–3, 4
1984	XVI	XVII	1–2, 3–4
1985	XVIII–XVII*	XVIII	1–3 (XVIII), 4 (XVII)
1986	XVIII	XIX	1, 2, 3–4
1987	XIX	XX	1, 2, 3–4
1988	XX	XXI	1, 2, 3–4
1989	XXI	XXII	1–2, 3–4
1990	XXII	XXIII	1–3, 4
1991	XXIII	XXIV	1–4
1992	XXIV	XXV	1–4
1993	XXV	XXVI	1–4
1994	XXVI	XXVII	1–4
1995	XXVII	XXVIII	1–4
1996	XXVIII	XXIX	1–4
1997	XXIX	XXX	1–4
1998	XXX	XXXI	1–4
2003	без године излажења	XXXVI	1
2008	38	XLI	1, 2–3
2009	39	XLII	1–3
2010	40	XLIII	1–3
2011	41	XLIV	1, 2, 3
2012	XLV		

* Троброј 1–3 за 1985. годину је нумерисан правилно (XVIII година излажења), а свеска 4 погрешно.

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.

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