



Теолошки погледи

ВЕРСКОНАУЧНИ ЧАСОПИС

Година XLV

Београд, 2012.

Број 2

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 (Институт за студије
културе и хришћанства)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

Графичка 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/**САДРЖАЈ:****Квинџ Сейџимије Флоренс Терџулијан**

Против Праксеја (Поглавља 1–3) 215–222

Александар Субојић

Субјект и остаци Другог 223–262

Давор Цалто

Православна Црква и друштвени развој 263–272

Јоанис КаравидоуџосОд римске политике до хришћанске
теологије – трансформација савремене политичке
терминологије у нову теолошку терминологију
у 1. посланици Солуњанима Апостола Павла – 273–280**Ивица Чаировић**Активност англосаксонских мисионара међу
германским – паганским – племенима у VIII и IX веку 281–296**Мирслав М. Појовић**

Један осврт на последице крсташких ратова 297–304

Драјана Дамјановић-Шахнер

Почеци пустињског монаштва у Египту 305–318

Чедомир Ребић

Поезија о догађајима Тајне Вечере 319–328

Корнелија Јохана де ВојелПлатонизам и хришћанство: очигледна
супротстављеност или дубока заједничка утемељеност? 329–392**ОСВРТИ:****Мирслав М. Појовић**

Два аспекта развоја хришћанства у Римском царству 393–398

Биљана Цинцар КосићШест векова
Закон о рудницима деспота Стефана Лазаревића 399–409**Кардинал Валиер Касиер**Мир у свету, дијалог
међу хришћанима и са другим религијама 409–412

ПРИКАЗИ 413–425

Исправка годишта ранијих бројева Теолошких погледа 426–427

Упутство ауторима 428

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

<i>Quintus Septimius Florens Tertullianus</i> Adversus Praxean (I–III)	215
<i>Aleksandar Subotić</i> Subject and Remainings of the Other	262
<i>Davor Džalto</i> Orthodox Church and Social Development	272
<i>Ioannis Karavidopoulos</i> From Roman Politics to Christian Theology: The Transformation of the Contemporary Political Terminology into a New Theological Terminology in St. Paul's First Letter to the Thessalonians	280
<i>Ivica Čairović</i> Activity of the Anglo-Saxon Missionaries Between German – Pagan – Tribes in 8th and 9th Century	295
<i>Miroslav M. Popović</i> A View on the Consequences of the Crusades	304
<i>Dragana Damjanović-Schachner</i> The Beginnings of the Monastic Life in Egypt	318
<i>Čedomir Rebić</i> Poetry on the Events of the Mystical Supper	328
<i>Cornelia Johanna De Vogel</i> Platonism and Christianity: A Mere Antagonism or a Profound Common Ground?	392
Reviews	393
Corrections of <i>Theological Views</i> ' Year of Edition of Past Issues	426–427

ADVERSUS PRAXEAN

ПРОТИВ ПРАКСЕЈА*

(ПОГЛАВЉА 1–3)

**Quintus Septimius Florens
Tertullianus**

**Квинт Септимије Флоренс
Тертулијан**

Cap. 1. Varie diabolus aemulatus est veritatem. adfectavit illam aliquando defendendo concutere. unicum dominum vindicat, omnipotentem mundi conditorem, ut et de unico haeresim faciat. ipsum dicit patrem descendisse in virginem, ipsum ex ea natum, ipsum passum, denique ipsum esse Iesum Christum. excidit sibi coluber, quia Iesum Christum post baptismum Ioannis temptans ut filium dei adgressus est, certus filium deum habere vel ex ipsis scripturas de quibus tunc temptationem struebat : Si tu es filius dei,

Гл. 1. Ђаво се на различите начине супротстављао Истини. Понекад је он настојао да је уздрма преко одбране, тврдећи да је један Господ, свемогући Творац Света да би тако породии јерес на основама јединства. Нечастиви каже да је Отац сишао у Дјеву, да је сам рођен од ње, сам страдао и на крају да је он сам Христос. Та гуја љута је заборавила да је, искушавајући Христа после Јовановог крштења, приступила Сину Божијем, уверена у то да Бог има свога Сина, што је штавише знала и из самог Светог Писма, на основу чега је и подизала своју напаст. „Ако си Син Божији, реци да камење

* Изворник: *Q. Septimii Florentis Tertulliani Adversus Praxean liber*, the text edited, with an introduction, translation, and commentary by Ernest Evans, London : SPCK, 1948.

dic ut lapides isti panes fiant; item, Si tu es filius dei, deice te hinc; scriptum est enim quod mandavit angelis suis super te, utique pater, ut te manibus suis tollant necubi ad lapidem pedem tuum offendas. aut numquid mendacium evangelii exprobrabit dicens, Viderit Matthaeus et Lucas; ceterum ego ad ipsum deum accessi, ipsum omnipotentem cominus temptavi ideo et accessi, ideo et temptavi; ceterum si filius dei esset nunquam illum fortasse dignarer? sed enim ipse potius a primordio mendax est, et si quem hominem de suo subornavit, ut Praxeas. nam iste primus ex Asia hoc genus perversitatis intulit Romanam, homo et alias inquietus, insuper de iactatione martyrii inflatus ob solum et simplex et breve carceris taedium, quando etsi corpus suum tradidisset exurendum nihil profecisset, dilectionem dei non habens cuius charismata quoque expugnavit. nam idem tunc episcopum romanum, agnoscentem iam prophetias Montani, Priscae, Maximillae, et ex ea agnitione pacem ecclesiis Asiae et Phrygiae inferentem, falsa de ipsis prophetis et

ово постану хлебови“ (Мт. 4, 3). И такође: „Ако си Син Божији скочи доле, јер је писано: Ангелима својим заповедиће за тебе, и узеће те за руке, да ако не запнеш за камен ногом својом“ (Мт. 4, 6; Пс. 90, 10–11). Или је, са друге стране, прекоревао Јеванђеље за лаж, говорећи тако: „Нису потребни ни Матеј ни Лука, јер сам ја приступио самоме Богу, самога Свемогућег сам изблиза искушавао, стога сам му и приступио, зато сам га и искушавао, уосталом кад он не би био Син Божији, не бих га удостојио никакве пажње“. Али пошто је он „лажа и отац лажи“ од почетка (Јн. 8, 44), ког то човека би пре привукао на своју страну него ли Праксеја?¹ Баш је тај први из Азије пренео у Рим онај облик изопаченог учења, а иначе је то један несталан човек и изнад свега надувенко од разметања „својим мучеништвом“, јер је искусио краткотрајно и лако паћење у затвору, а кад би Праксеја дао „тело своје да се спали“, то му „ништа не би помогло“ (1 Кор. 13, 3) пошто нема љубави према Богу чијој се благодати успротивио. У тренутку када је римски епископ већ признао пророштва Монтана, Приске и

¹ Праксеј (*Praxeas*) против кога је уперен овај трактат Квинта Септимија Флоренса Тертулијана (155–230) је јеретик монархијанац који је погрешно схватао Св. Тројицу; инсистирајући на апсолутној једности Божанства, Праксеј није прихватао разликовање личности Оца, Сина и Св. Духа (уп. Л. П. Карсавин, *Святыя отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях)*, Москва 1994, стр. 79–85).

ecclesiis eorum adseverando et praecessorum eius auctoritates defendendo coegit et litteras pacis revocare iam emissas et a proposito recipiendorum charismatum concessare. ita duo negotia diaboli Praxeas Romae procuravit, prophetiam expulit et haeresim intulit, paracletum fugavit et patrem crucifixit. fruticaverant avenae Praxeanae hic quoque superseminatae, dormientibus multis in simplicitate doctrinae : traductae dehinc per quem deus voluit, etiam evulsae videbantur. denique caverat pristinum doctor de emendatione sua, et manet chirographum apud psychicos apud quos tunc gesta res est. exinde silentium. et nos quidem postea agnitio paracleti atque defensio disiunxit a psychicis. avenae vero illae ubique tunc semen excusserant : ita aliquamdiu

Максимиле² и са тим признањем унео мир у цркве Азије и Фригије, тада је Праксеј ширећи силне лажи о њиховим пророштвима и њиховим црквама, ослањајући се на ауторитет претходника на римској катедри, приморао епископа Рима да опозове своје, већ послато, мирно писмо и да га одврати од толико присутне благодати. Е, тако је Праксеј у Риму обавио две ђаволске работе: најурио је пророштво и увео је јерес, односно прогнао је Утешитеља и распео је Оца.³ Расејано Праксејево трње дало је своје зле плодове, уљуљкавши многе простотом свога учења, које се даје тобоже само онима које је Бог изабрао. На крају крајева, тај „учитељ“ наставља да се држи својих ранијих убеђења да би се извукао од исправљања, а о чему је остало његово власторучно сведочанство код „психика“, са којима се и мувао. Након свега тога настао је тајац. И ми смо се доцније разишли од „психика“ поучени и под заштитом Утешитеља. А оно Праксејево трње је затим разбацало своје семе на све стране,

² Монтан из Фригије (†177) је оснивач екстатичне хришћанске секте који је заједно са поменутим женама ширио „нова пророштва“. Проповедао је наступели долазак Светога Духа и то као његов представник и инкарнација. Монтанисти су говорили да ће крај света ускоро, залагали су се за пооштрени морал и дисциплину, потискивали су црквену хијерархију заради харизматичне проповеди. Најзначајнија присталица монтанизма био је на Западу Тертулијан. Монтанисти су се у малим групама одржали дуго кроз наредне векове (уп. Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Teološki rječnik*, s njemačkog preveli Franjo Gruić i Ivan Zirdum, Đakovo 2004, стр. 329).

³ У време римских епископа Виктора и Зефирина (198–217) монтанизам је имао позитиван пријем у Цркви Рима, али је Праксеј почео широку кампању против овог покрета. У црквама Галије, у Лиону, монтанизам је био предмет расправа. Папа Елевтерије (174–189) је заузимао став против њега и он је управо тај ауторитет „старине“ о коме пише Тертулијан (уп. Tomislav Janko Šagi-Bunić, *Povijest kršćanske literature*, sv. I, *Patrologija od početka do Sv. Ireneja*, Zagreb 1976, стр. 384–385).

per hypocrisin subdola vivacitate latitavit et nunc denuo erupit. sed et denuo eradicabitur, si voluerit dominus, in isto commeatu: si quo minus, die suo colligentur omnes adulterae fruges et cum ceteris scandalis igni inextinguibili cremabuntur.

Cap. 2. Itaque post tempus pater natus et pater passus, ipse deus dominus omnipotens, Iesus Christus praedicatur. nos vero et semper, et nunc magis ut instructiores per paracletum, deductorem scilicet omnis veritatis, unicum quidem deum credimus, sub hac tamen dispensatione, quam οἰκονομίαν dicimus, ut unici dei sit et filius, sermo ipse qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt et sine quo factum est nihil: hunc missum a patre in virginem et ex ea natum hominem et deum, filium hominis et filium dei, et cognominatum Iesum Christum : hunc passum, hunc mortuum et sepultum secundum scriptu-

за неко време подмукло се сакривало животарећи код лицемера и, ево, сада опет наставља да избија. А ако Господ благоизволи оно ће се поново искоренити и то већ сада, а ако не сада то у онај дан када ће бити сабрани сви плодови разврата и са преосталим саблазнима „сажежени огњем неугасивим“ (Мт. 3, 12; 13, 30).

Гл. 2. Тако даље, јеретици тврде да се после извесног времена Отац родио и да је Отац пострадао, сам Бог Господ Свемогући, претходно споменути Исус Христос. Ми управо одувек, а сада још и више, будући да смо поучени од стране Утешитеља то јест наставника сваке Истине,⁴ верујемо у једнога Бога, према оној [личносној] расподели, коју зовемо *икономијом*, наиме да је Син од једнога Бога, Његова Реч [*Λόγος*] која је потекла од Њега самога, кроз коју је све постало и без које ништа није створено. Он је послат од Оца у Дјеву и од ње је рођен, човек и Бог, син човечији и Син Божији и који је назван Исус Христос, Он је пострадао, умро и сахрањен према Писму и воскрешен је Оцем и вазнет на небо и седи са десне стране Оца и који ће опет

⁴ На овом месту се Тертулијан декларише као монтаниста јер екстатично говори да је поучен од стране Св. Духа. Но ипак, његова тријадологија, у том предникејском времену је, за разлику од Праксејеве и богословља других модалиста, исправна. Иако користи богословске потенцијале латинског језика који нису често најпогоднији за исказивање тајне Св. Тројице, предвечне заједнице Оца, Сина и Св. Духа, Тертулијан се залаже за личносне (ипостасне) разлике унутар њеног божанског бића. По том доприносу у изградњи латинске богословске терминологије и појмовног оруђа остаће упамћен у историји патрологије.

ras, et resuscitatum a patre et in caelo resumptum sedere ad dexteram patris venturum iudicare vivos et mortuos : qui exinde miserit, secundum promissionem suam, a patre spiritum sanctum paracletum, sanctificatorem fidei eorum qui credunt in patrem et filium et spiritum sanctum. hanc regulam ab initio evangelii decucurrisse, etiam ante priores quosque haereticos nedum ante Praxeum hesternum, probabit tam ipsa posteritas omnium haereticorum quam ipsa novellitas Praxeae hesterni. quo peraeque adversus universas haereses iam hinc praeiudicatum sit id esse, verum quodcunque primum, id esse adulterum quodcunque posterius. sed salva ista praescriptione ubique tamen propter instructionem et munitionem quorundam dandus est etiam retractatibus locus, vel ne videatur unaquaeque perversitas non examinata sed praeiudicata damnari, maxime haec quae se existimat meram veritatem possidere dum unicum deum non alias putat credendum quam si ipsum eundemque et patrem et filium et spiritum sanctum dicat: quasi non sic quoque unus sit omnia dum ex uno omnia, per substantiae scilicet unitatem, et nihilo minus custodiatur *οἰκονομία* sacramentum quae unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens patrem et fili-

доћи да суди живима и мртвима. Он је затим послао, према свом ранијем обећању, Светог Духа Утешитеља од Оца, осветитеља вере оних који верују у Оца, Сина и Светога Духа. Ово правило вере потиче првобитно из самога Јеванђеља, чак и пре било каквих пређашњих јеретика, а свакако пре дојучерашњег Праксеја, што уосталом потврђује и то касније време у коме су се појавили сви јеретици, али и само новачење Праксеја, јеретичке тикве без корена. Оваква осуда односи се у истој мери на све јереси, јер све што има старину и патину – истинито је, а што је доцније – то је излажирано! Али са тим сачуваним оповргавањем ради упућивања и утврђивања, треба дати места и расправљању, а нарочито да не би испало како смо ми осудили неку јерес без било каквог претходног истраживања. И тим пре ону јерес која каже да има тапију на чистоту истине, јер заговара да би у једнога Бога требало веровати не другачије него у Оца, Сина и Светога Духа као у једнога [једно лице]. Како не би могло да, на такав начин, сви они буду једно, јер сви потичу од једнога преко јединства њихове суштине и управо тако се чува тајна икономије која распоређује Јединицу у Тројицу, уређујући тако Тројицу Оца, Сина и Светога Духа. Али Тројицу, не по положају, већ по степену;

um et spiritum, tres autem non statu sed gradu, nec substantia sed forma, nec potestate sed specie, unius autem substantiae et unius status et unius potestatis, quia unus deus ex quo et gradus isti et formae et species in nomine patris et filii et spiritus sancti deputantur. quomodo numerum sine divisione patiuntur procedentes tractatus demonstrabunt.

Cap. 3. Simples enim quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae maior semper credentium pars est, quoniam et ipsa regula fidei a pluribus diis saeculi ad unicum et verum deum transfert, non intellegentes unicum quidem sed cum sua oeconomia esse credendum, expavescent ad oeconomiam. numerum et dispositionem trinitatis divisionem praesumunt unitatis, quando unitas ex semetipsa derivans trinitatem non destruat ab illa sed administretur. itaque duos et tres iam iactitant a nobis praedicari, se vero unius dei cultores praesumunt, quasi non et unitas irrationaliter collecta haeresim faciat et trinitas rationaliter expensa veritatem constituat. Monarchiam, inquiunt, teneamus et ita sonum ipsum vocaliter exprimunt etiam Latini, et tam opifice ut putes illos tam bene intellegere monarchiam quam enuntiant; sed monarchiam sonare student Latini,

не по суштини него по облику; не по сили него по виду. Заправо, они имају једну суштину, један положај и једну моћ, јер је само Један Бог од кога су ти степени, облици и видови који су препознатљиви у име Оца, Сина и Светога Духа. Наша расправа ће даље показати на који начин јеретици допуштају број без подела [разликовања].

Гл. 3 Простаци, наиме баш они, да не кажемо маниташи и лудаци, увек чине већи део верника, пошто и само правило вере од множине овосветских богова ка једноме и истинитом Богу води, и не разумевајући како треба да верују у једнога Бога и у Његову икономију, плаше се заправо Његовог домостроја. Број и размештај у Тројици они сматрају раздељењем Њеног јединства, а заправо јединство, изводећи из себе Тројицу, не уништава се од стране исте него је сачувано. Тако нам они пребацују да ми проповедамо два или чак три бога, а притом себе сматрају поштоваоцима једнога Бога, као да неразумно задржано јединство не приводи јереси, а разумно „раширена“ Тројица не одговара Истини. Веле тако: „Придржавамо се монархије“, а ту саму реч рођени Латини тако гласно и течно изговарају да би се могло помислити како они схватају монархију тако добро као што о њој трубе. Али док су

οἰκονομίαν intellegere nolunt etiam Graeci. at ego, si quid utriusque linguae praecerpsi, monarchiam nihil aliud significare scio quam singulare et unicum imperium : non tamen praescribere monarchiam ideo quia unius sit eum cuius sit aut filium non habere aut ipsum se sibi filium fecisse aut monarchiam suam non per quos velit administrare. atquin nullam dico dominationem ita unius sui esse, ita singularem, ita monarchiam, ut non etiam per alias proximas personas administretur quas ipsa prospexerit officiales sibi : si vero et filius fuerit ei cuius monarchia sit, non statim dividi eam et monarchiam esse desinere si particeps eius adsumatur et filius, sed proinde illius esse principaliter a quo communicatur in filium, et dum illius est proinde monarchiam esse quae a duobus tam unitis continetur. igitur si et monarchia divina per tot legiones et exercitus angelorum administratur sicut scriptum est, Milies centies centena milia adsistebant ei et milies centena milia apparebant ei, nec ideo unius esse desiit, ut desinat monarchia esse quia per tanta milia virtutum procuratur, quale est ut

Латини навикли да говоре „монархија“, Грци, пак, не желе да проникну у смисао „икономије“. А ја, који се служим са оба језика, знам да монархија не означава ништа друго него једну и јединствену власт, али таква монархија, пошто је једна и од Једног, не спречава онога коме припада да има Сина или да самом себи начини Сина⁵ или да примењује своју једноначалну власт према онима којима то изволи. И још да речем: да нема таквог господства, једног и јединственог, такве монархије (=једноначалија), која се не би према другим ближњим личностима читовала, а да их она није себи назначила. И ако би Син био у Ономе од кога је монархија, она се не би одмах поделила нити престала само због тога што је Син примљен у њено учешће. Али, управо стога, што она првобитно припада Ономе који је саопштава Сину, и бивајући Његова, из тог разлога је управо монархија [једноначалије], јер тако двојицу повезује у једно. Тако дакле, ако Божанска монархија чак и управља преко толико легиона и војски анђела, као што је написано: „Тисуће тисућа је служило Њему и десет тисућа по десет тисућа је стајало пред њим“ (Дан. 7, 10), она не престаје да припада Једноме и не престаје да буде

⁵ Писац користи глагол „чинити, правити, стварати“, који употребљен у вези са другим лицем Св. Тројице може да има јеретички призив и значење. Бог Отац не прави, већ рађа Бога Сина у вечности. Тек ће Атанасије Велики (296–373) разрадити велику теолошку тему рађања и стварања, Божијег деловања у вечности и времену.

deus divisionem et dispersionem pati videatur in filio et in spiritu sancto secundum et tertium sortitis locum, tam consortibus substantiae patris, quas non patitur in tot angelorum numero et quidem tam <alienorum> a substantia patris? membra et pignora et instrumenta et ipsam vim ac totum cenum monarchiae eversionem deputas eius? non recte. malo te ad sensum rei quam ad sonum vocabuli exerceas. eversionis enim monarchiae illa est tibi intellegenda cum alia dominatio suae condicionis et proprii status ac per hoc aemula superducitur, cum alius deus infertur adversus creatorem *cum Marcione*, cum plures secundum Valentinus et Prodicos : tunc in monarchiae eversionem cum in creatoris destructionem.

монархија, мада се пројављује преко толиког броја [ангелских] Сила. Зар мислиш да Бог страда од поделе и расула јер су Син и Свети Дух на другом и трећем одређеном месту, пошто им је додељено учествовање у суштини Очевој, а која се суштина не даје толиком броју анђела и толико других [личности]? Зар цениш да се могу уништити чланови [удови], мноштво залога љубави и сва оруђа његове силе и једноначалне власти? То не долази у обзир! Скрећем пажњу да се пре осврнеш на значење речи него ли на њено звучање. То „разорење“ монархије је теби разумљиво као друго господарење са својом условношћу и својственошћу положаја, а преко оног горепоменутог такмаца. Упамти: када се уводи други бог против Творца, као што то раде Маркион и многе друге присталице Валентинијана и Продика, тада је одбацивање монархије заправо негирање Творца.

Са латинског превео
Радован Пилиповић

Примљено: 13.8.2012.
Одобрено: 31.8.2012.

СУБЈЕКТ И ОСТАЦИ ДРУГОГ

Александар Суботић*
Православни богословски
факултет
Универзитета у Београду

Апстракт: У овом раду скицирана је (могућа) пуштања одвајања савременог појма „личности“ у борби за своју аутономију од његовог хријадолошког корена, одакле је овај појам почео свој пут као ознака за пошито релациони ентитет. Као најважније тачке одступања на том путу означени су Декарт и Кант. Констатирано је, при том, да модерни субјект и даље носи у себи неизбрисиве трагове конститутивне улоге Другог. Истицајући те трагове Другог аутор је као главну и сталну референцу користио Лакана. На крају је наглашена релеванност савремених концепција личности за могућу, нову теолошку синтезу, кроз коју би појам личности, изведен из хријадологије, на основу христологије могао једнозначно бити примењен у теолошкој антропологији.

Кључне речи: субјект, жеља, закон, аутономија, нагон смрти, личности

Откривење истине о себи
не може бити раздвојено
од обавезе да се одрекне себе
(М. Foucault, *Truth and subjectivity*)

Уместо увода: Кападокијски корен

Данас када се реч „личност“ користи као кључни појам на свим пољима друштвеног деловања, као што су политика, право и наука, а која су од битног значаја за живот људи и која имају последице по егзистенцију свих бића којима је наша планета родно место и дом, добро је да

* acasule888@gmail.com

се подсетимо како је овај појам нашој европској цивилизацији, и потом читавом свету, подарен од хришћанства. Не да бисмо се, као хришћани, тиме хвалили, него да бисмо схватили да се појам „личност“ у савременој употреби толико одвојио од свог хришћанског корена да не само да свет, због „језичке“ баријере, више не може да разуме хришћанску проповед о Три личности који су један Бог, о спасењу у личности Христа или о човеку као личности створеној по лику Бога, него ни ми, хришћани, више не разумемо сами себе (јер користећи појам личности у теологији, често имамо на уму његово профано значење које више није идентично са изворним теолошким значењем овог појма, а да тога уопште нисмо свесни).

У црквеном миљеу (Истока и Запада) хришћански концепт појма „личност“ бива мало по мало брушен приликом формулисања учења о Светој Тројици и, у својој источној обради, достиже потпуно профилисан израз у тзв. Кападокијској синтези. Као што је познато, Кападокијски оци (Василије Велики, Григорије Богослов и Григорије Ниски, пре свега) преобликују појмове антике чинећи их погодним за изражавање учења о Богу као Светој Тројици, и тако долазимо (да поновим, поред свих и ја, по ко зна који пут целу ту добро познату причу) до одвајања кључног појма „ипостас“ као ознаке за оно појединачно у учењу о Богу тј. за личност (πρόσωπον θεολογικόν), од то тада њему истозначног појма „суштина“ (οὐσία) као ознаке за оно опште у учењу о Богу (као што сажима Св. Василије у писму Теренцију: „Суштина има исти однос према ипостаси као заједничко према посебном“ – PG 32, 789A).

Таквом лексичком интервенцијом кроз преобликовани појам „ипостас“ личности је обезбеђен исти онтолошки статус као и суштини (што у антици није био случај). Од тада се личност поистовећује са бићем колико и суштина тј. само биће добија лични карактер (наравно: Бог је биће *par excellence*, а сваки други појам о бићу је изведен). Штавише, на тај начин личност постаје узрок бића (и тиме биће постаје слободно). Личност иницира кретање у Богу; Отац рађа Сина и исходи Духа: „Монада покренувши се од почетка до дијаде зауставила се на тријади“ (Григорије Назијанзин, *Theol. Or.* 3, 2). Овде је неопходно рећи да Отац само као личност узрокује (остале две) личности, Он их не изводи из (некакве) своје априорне суштине. Не, Он као личност иницира личности, а о суштини можемо говорити „тек“ онда када већ имамо божанске ипостаси а не „пре тога“.

Кападокијско инсистирање на разликовању „суштине“ као општег (τὸ κοινόν) и „ипостаси“ као појединачног (τὸ ἰδιον) спречава нас да ипостаси Оца, као оном појединачном, припишемо оно опште, тј. суштину, пре него што су ту све појединачности (ипостас Сина и ипо-

стас Духа) чија је општост (општење – κοινωνία) ова божанска суштина. Овакво тумачење подржано је и преиначењем никејске каузалне формулације: „Рођеног из суштине Оца...” (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς), у просто цариградско „Рођеног од Оца...” (ἐκ τοῦ πατρὸς). Ово ново прецизирање било је неопходно у суочавању са новом, старом Атанасију непознатом, аргументацијом аномејаца. Међутим, такав развој антиципирао је, у својој борби, већ сам Атанасије тврдећи да τὸ πλήρωμα τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας ἐστὶν ὁ Υἱός (Атанасије Велики, *Соп. Ар.* 3, 5), тј. да је пуноћа Очеве суштине Син. Ако је по никејској формули Син рођен из суштине Оца, а притом је, по Атанасију пуноћа Очеве суштине Син, онда то значи да о суштини нема речи „пре“ него што имамо пуноћу тројичних ипостаси, наравно не у смислу састављања суштине, него у том смислу да она подразумева да је „већ ту“ узајамност појединачног чије је она међусобно општење.

Такво дакле цариградско преиначење никејске формуле узроковање у Богу, јасно и недвосмислено, поставља ексклузивно у домен Личности. Узрочност је на тај начин стриктно лични однос и, у том смислу, без опасности (од егзистенцијалистичког скретања) можемо да кажемо да је личност однос, и на таквом константном каузалном односу између три личности утемељено је само њихово радикално разликовање међу собом, као конкретно, апсолутно различитих ипостаси, а да се разлика лица не дотиче јединства природе, него је напротив њен предуслов јер нема „општег“ без „појединачног“.

Из свега наведеног можемо да видимо да је у кападокијском извору „личност“ радикално релациони појам, али да овај „ланац међузависности“ (ὥσπερ ἐξ ἀλύσεως – Григорије/Василије, *Ер.* 38, 4; Василије, *Соп. Еип.* 3, 1) сваку „карику“ показује као апсолутни уникат. За нас је значајно да запамтимо да је, уколико имамо у виду њене тријадолошке корене, основно „својство“ личности Радикална Другост изведена из односа са радикално Другим.

Међутим, ствари су најпре у самој тријадологији кренуле у другом правцу: Августин преузима од Григорија Богослова тројичне описе који дају простора за његове аналогии са устројством појединца – Ум, Логос, и Дух (Григорије Назијанзин, *Ор.* 31, 14) – и кроз различите заврзламе релациони концепт личности, пре него што је успео да се учврсти у антропологији, губи своје изворне конотације и задобија слојеве значења који више нису у вези са тројичном догмом. Тако, по Ранеру, „када данас чујемо израз ‘три личности’, ми повезујемо, готово нужно, са овим изразом идеју о три центра свесности и активности што нас води у... погрешно схватање догме“ (K. Rahner, *Trinity*, стр. 57). Овој Ранеровој примедби треба додати да кападокијска тријадоло-

гија не искључује „самосвест“, али је лоцира у оно опште, у домен међуопштења божанских ипостаси, а не у оно појединачно тј. не у карактеристике ипостаси. Ово илуструју речи Григорија Ниског: „Јер својим хтењем она (Св. Тројица) саму себе мисли... трима ипостасима“ (*De instituto christiano* 8, 1). Било како било, историја се не може плански усмеравати и без обзира на „вољу Цркве“ концепти које је она обликовала даље су се развили у другим правцима и задобили значења која су понекад сасвим супротна од почетних. Неке од ових тачака развоја ћу анализирати у овом тексту.

Као главне тачке ослонаца модерног концепта личности лоцирао сам Декарта и Канта. Све остале ћу разматрати у односу на њих. При том подухвату моја главна и стална референца биће Лакан. Покушаћу да истражим колико савремени концепти личности, свесно или несвесно, уважавају конститутивну улогу Другог. Очекивано, при таквом задатку немогуће је избећи Левинаса, али треба послушати Сартров приговор против „несвесног“ психоанализе који се састоји у томе да, уколико је Фројд у праву, није могуће „биће за себе“ јер је онда пресудан Други, да би се видело да се трагови утемељујућег Другог могу видети пре свега тамо где их не очекујемо.

Картезијански корен

Пошто се иза саморазумљиве представе о личности, у колоквијалној употреби, крију несвесно усвојени исти ти философски и идеолошки концепти наше европске цивилизације који претендују да тумаче људско искуство које су сами обликовали, ми ћемо се у нашем разматрању концепата „личности“ одмах на почетку усмерити на онај одлучујући. Који би то онда могао бити главни концепт који стоји иза данашње теоријске и уобичајене свакодневне употребе појма личност? Ако се данас личност која промишља своје биће осврне у назад тражећи у прошлости тренутак који антиципира савремену субјективност, оваква ретроспекција сигурно је доводи до картезијанског *cogito ergo sum*.

Чак је и општа популарност ове максиме знак који потврђује могућност (истинитости тврдње) да је пресудни моменат у развоју модерног појма личности рођење мислећег субјекта постојања тј. Декартовог *ego cogito*. Међутим, као што каже Жан Лук Марион: „Декартов оригинални допринос не састоји се у иновацији тврдње *мислим дакле постојим*, него у њеној интерпретацији као открића првог принципа, Декарт би рекао, чак суштине“ (Jean-Luc Marion, *On Descartes' Metaphysical Prism*, стр. 133.). Наравно када је у питању Декартов *cogito*, у старим стиховима који певају о томе да „је исто мислити и бити“

(Парменид, *Φραϊμένη* 5) никако не можемо видети пророчку песму која га макар и најблеђе најављује. Прастаро поистовећење мишљења и бића, пре увођења субјекта, тиче се космологије а не субјективности, баш као што се и хришћанско поистовећење бића и субјекта – „субјекта“ не у модерном смислу него у старом, хришћански преобликованом, значењу термина „ипостас“ – тиче пре свега теологије /и христологије/, док антрополошке последице таквог поистовећења тек треба да се у потпуности развију – наслов познате студије Јована Зизијуласа „Ка онтологији персоналности“ као да програмски оцртава тај задатак.

Иако је у хришћанској, пре свега Августиновој синтези платонистичког и стоичког наслеђа приликом артикулације христолошких и тријадолошких учења могуће ретроспективно детектовати одређени дериват који подсећа на *cogito*, ипак се као „први принцип“ картезијански *cogito* рађа некако ниоткуда и без најаве и потом се развија и расте, достижући пуну зрелост као практични ум у другој Кантовој критици, стекавши најзад у наслеђе жељену аутономију, јер од сада па на даље „не подразумева се да је прихватање Божијег постојања (као одређујућег разлога за практични ум)... уопште нужно... јер се тај разлог... заснива само на аутономији самог ума“ (друга Кантова критика, поглавље „Постојање Бога као постулат чистог практичног ума“).

Од Декарта до Августина и назад

Вратимо се уназад. Уопште није спорно да је Декартов претходник Августин – не само у тривијалном смислу да му историјски претходи него и у том битном смислу да је Августиново мишљење нужан предуслов за појаву картезијанске мисли, из чега не следи да је картезијанско мишљење нужна, већ просто могућа консеквенца мисли Блаженог Августина, која се стицајем околности и остварила, а за то су били потребни многи предуслови (од којих ћемо неке, за које сматрам да су битни, продискутовати у даљем тексту). Било како било, Августин је Декартов претходник и суочен са приговором на оригиналност сопственог аргумента *cogito ergo sum* сам Декарт признаје да је код Августина пронашао место (*De Civitate Dei* 11, 26, 28) на коме се упадљиво сличном аргументацијом доказује „извесност наше егзистенције“, али истиче да је битна разлика у томе што је Августин заинтересован да покаже да постоји извесна слика Тројице у нама, док, како каже, „Ја користим аргумент да покажем да је ово ЈА које мисли једна нематеријална супстанца без икаквог телесног елемента“ (Декартово писмо наводим према Мариону).

Ове Декартове речи приказују нам његову мисао као одјек и дисторзију Августинове, баш као што је и субјект модерног и постмодерног мишљења одјек и дисторзија Декартовог „*cogito*“. Према томе, иако је *si fallor sum* Блаженог Августина први корак на путу ка картезијанском *Ja* које мисли сопствену извесност у сумњи, ипак је разлика између њих, као што ћемо видети, огромна. Чак и уколико између њих и постоји извешан однос узрока и последице, то сигурно није однос нужне импликације. Августинова мисаона тријада – постојање, знање да постојим и љубав према постојању – не указује, као што је то случај код Декарта, да мишљење има сопствени принцип у себи: она је тек изведена спекулативна слика која упућује на тројични прототип а да се притом слика Тројице не базира на природној сличности него на учествовању у божанској љубави. Сам Августин негира да је ум у свом самоодносу *imago trinitatis* већ једино у односу љубави са Богом и ближњим тј. у еклисијалном контексту (*De Trin.* 14. 11. 14, 12.15).

Не треба никада губити из вида да се психолошке тријаде блаженог Августина увек односе на душу која у Христу општи са Богом, а никако на душу по себи („Душина тројичност није зато Божија слика, јер се душа себе сећа, себе схвата и воли, него јер се такође може сећати, схватати и волети Онога који ју је створио... Ако то не чини, она је луда и када се себе сећа, себе схвата и воли“ – *De Trin.* 14, 15.), још мање на мисао као такву. Нпр. у односу на психолошку тријаду сећања, ума и воље, Августин пише: „Ја не кажем да се ове ствари на било који начин могу изједначити са Св. Тројицом, било по аналогији, било по сразмери поређења. Ово ја не кажем (*Non dico ista illi trinitati veli aequanda, quasi ad analogiam, id es, ad rationem quamdam comparationis dirigenda. Non hoc dico.* – Августин, *Serm.* 52, 23; PL 38, 364). Због тога је августиновско „Ако се и варам, постојим“ суспензија самодовољности ума, недостатак опажен благодаћу који се екстатички креће ка испуњењу у Тројици, док је картезијански *ego cogito* апстракција сваке извесности на извесност мишљења оног *Ja* које мисли, у чијој је јасној идеји њега самог већ садржана идеја бесконачног и савршеног Бога, која и поред тога што као таква не може потећи од коначног и несавршеног *Ja*, ипак зависи од његове спознаје себе као „ствари која мисли“.

Из ових примера може се видети да нити постоји непрекинути ланац еволуције августиновског *ja* у *ego cogito*, ноуменално *ja*, *ja* за себе итд., нити се јасно може пратити обрнути процес његове регресије и растварања у трансценденталној субјективности, интересубјективности и постмодерној трансубјективности као неизбежном отуђењу у аперсоналној другости лингвистичког Другог (или у другости као чистој разлици без икаквог Другог).

До савременог субјекта у три корака

Међутим, и поред тога што се веза између различитих етапа у формирању савременог појма личности не може свести на једносмерно и праволинијско кретање из тачке А у тачку Б итд., макар може бити констатовано да све тачке на овом путу упућују једна на другу. Због тога свака реконструкција путање „Ја“, ма колико произвољно конструисана, уколико на овај или на онај начин повезује стварне тачке у историји промишљања овог појма, производи ефекат истине. Охрабрен оваквим размишљањем, сада ћу се дрзнути да шематизујем овај процес и да конструишем три етапе које не само дијахронијски него (чак пре) и синхронијски усмеравају појам личности од Августиновог ка Декартовом, и даље ка савременом теоријском концепту и вулгарном поимању концепта овог појма.

Значајни кораци на овом путу (према таквој шеми) били би следећи: најпре а) измена Августинове тријадологије у периоду схоластике у правцу нетринитарног есенцијализма, затим б) кидање везе између појма личности у антропологији и било какве тријадологије које кулминира са Декартом и најзад в) потпуна секуларизација појма личности, по мени оличена у Канту друге критике (ова трећа фаза сасвим је испреплетена са другом тако да, у контексту наше теме, Канта уопште нећу одвајати од Декарта него ћу их разматрати из потпуно синхронијске перспективе), која је на делу до данас.

Од *De Trinitate* до Бога као Идеје бесконачног преко схоластике

Када је реч о првој тачки из горе предложене шеме, тј. о преиначењу Августинове тријадологије, може се утврдити да се промена различитим начином спроводи у два одвојена табора: најпре у доминиканској традицији (која је својим аристотелизмом *apriori* у извесном раскораку са мишљу Августина), и потом у фрањевачкој традицији (која је формално августиновска).

Различитим путевима обе традиције долазе до истог резултата, а то је скретање тријадологије у извесни есенцијализам и волунтаризам. Што се тиче доминиканске традиције, њен *doctor ordinis*, после Августина други општи учитељ Западне Цркве Тома Аквински значајно се удаљава од дотадашње традиције. Његова редукционистичка интерпретација тројичних лица као чистих односа („*Persona est relatio*“ – Aquinas, *Summa Theologiae* 1, q. 40, a. 2) без конкретности оних који се односе је сасвим оригинална.

Овакав протоегзистенцијализам по коме личност „нема“ нити природу нити својства него је чиста релација не само да је у оштрој опозицији према Августинином есенцијализму (према коме „ако Отац није такође нешто у односу на самога себе, онда нема ничега о чему би се говорило у односу на нешто друго“ – *De Trinitate* 7, 2), него парадоксално уводи другачији и радикалнији есенцијализам неавгустиновског типа. (Овде треба нагласити да томистичка огољеност тројичних лица од природе и својстава нема никакве суштинске сличности са кападокијском релационом тријадологијом, нпр. са поставком Св. Григорија Богослова по којој „Отац није име ни за суштину ни за енергију него за однос“ – *Theol. Or.* 3, 16, пошто Кападокијци не посматрају личност као огољену од природе, нити просто као релацију унутар природе, него као начин постојања природе.)

Ако се лица у Тројици сведу на голе релације без икаквог другог садржаја, онда је једини „садржај“ који се у Богу може пронаћи Његова суштина. Уколико се притом тврди, као што то Тома чини: „да је очигледно како су релације које стварно постоје у Богу стварно идентичне са Његовом есенцијом и од ње се разликују само по начину поимања“ (*Summa Theologiae* 1, q. 28), онда се иза привида „егзистенцијализма“ показује Томин радикални есенцијализам. У својој екстравагантной тријадологији Аквински је опасно двосмислен: Личности су односи али без личности које се односе, ове релације су стварне (*Summa Theologiae* 1, q. 28), али само се у појму разликују од суштине. На крају крајева, једино што овде преостаје као извесно јесте ипак суштина у свом самоодношењу. Према томе, оно што у доминиканској традицији није експлицирала Томина правоверност, изрекла је Екхартова „јерес“: иза разликовања лица стоји јединство без разлике, Бог је „*unum non unus*“.

У августиновској традицији средњовековне схоластике дошло је такође до одређене измене Августинове тријадологије: Дунс Скот је тај који, желећи да је експлицира, у ствари преправља тројичну мисао Бл. Августина скрећући је у правцу извесног потцењивања онтолошког статуса лица Свете Тројице за рачун божанске суштине, на начин који се не може пронаћи код самог Августина. Позивајући се на *De Trinitate* 6, 7 – „*Spiritus Sanctus est communis unio Patris et Filii*“ – Скот се удаљава од Августина узимајући божанску суштину а не остала два лица за објект љубави Духа, док Августиново мишљење по коме је Дух Свети „заједничка љубав којом Отац и Син воле један другог“ (*De Trinitate* 15, 27), и поред тога што садржи амбивалентни однос узајамности још увек оставља простора да се оба онтолошка извођења у Богу припишу личности уколико се има у виду да за Августина Дух производи од Оца „*principaliter*“.

За разлику од Августина, Скотов став да је „објект Божије љубави његова суштина“ (Scotus, *Ordinatio* 1. d. 12. q. 1) оставља мало простора за једнакост лица и суштине у онтолошком погледу. Штавише, по Скоту, лична својства Оца и Сина нису бесконачна, пошто ништа друго осим саме божанске суштине није бесконачно. Према томе Дух Свети као љубав је бесконачан због бесконачности божанске суштине као објекта његове љубави. Суштина је пак причасна (лицима) према идентитету који претходи њеном разликовању у лицима (Scotus, *Ordinatio* 1. d. 8, q. 2. 1–4). Приоритет суштине над лицима у Скотовој тријадологији је очигледан – лица се примарно односе према суштини а тек у другом степену међу собом. Предмет Божије жеље је биће које се поистовећује са суштином а не више, као код Августина, доброта која се поистовећује са Сином (тј. са „красотом“ Сина – *De Trin.* 6, 1, 11). Ако при свему овоме имамо у виду да Скот, за разлику од Томистичке „аналогije“, Богу и створењима приписује унивокални концепт бића, последице по антропологију су неизбежне: од сада имамо две воље (за постојањем) – Божанску и људску, једну наспрам друге.

У даљој фрањевачкој разради Окамова „бритва“ која сече све сувишно разликовања у Богу своди на „разлике по имену“ (сам Окам је био далеко од „такве бласфемije“). Све што преостаје су супротстављене појединачне воље, међу којима је Божија арбитарна. На тај начин фрањевачка августиновска традиција својим атринитарним скретањем Августинове мисли отвара пут картезијанском волунтаризму. Када је у теологији хришћанска Тројица прећутно редукована на статус просто једнога Бога, солипсистичко скретање човековог *Ја* било је неизбежно.

Пошто је (у европској хришћанској цивилизацији) појам личности екстраполиран из учења о Св. Тројици, криза тројичне доктрине изазива колапс дотадашњег концепта појма личности у антропологији. Без свог тројичног утемељења и парадигме, човеково *Ја* је остало препуштено себи и арбитарној вољи Бога без обзира дали је Он Тројица или не. Таква детринитаризација теологије и радикализација Окамовог волунтаризма (који божанску и људску вољу посматра унивокално) призвали су коначну појаву Декартовог *Ego cogito* – нове парадигме и савршеног израза наступајуће антропоцентричне персонологије.

Баук Идентитета као траума другости

Сада је неопходно да овде на тренутак застанемо и да се укратко осврнемо на једну претходно изнесу тврдњу. Наиме, из мог става да се са падом тријадологије урушио и стари концепт личности у антропологији никако не би требало извлачити закључак да је пре прет-

постављеног „пада тријадологије“, некакав стабилни концепт људске личности уопште постојао. Реконструкција светоотачке теорије личности у области антропологије у сваком случају је реконструкција оног што није изричито речено. Иако су учења о личностима Св. Тројице и о личности оваплоћеног Христа разрађена до најсуптилнијих детаља и уздигнута до обавезујућих догмата, при чему су стари појмови хеленске философије радикално преобликовани, ипак нити Св. Оци појединачно, нити сабори отаца, никада нису формулисали некакво експлицитно позитивно учење о људској личности као таквој. Кад год је било речи о личности човека, коришћени су наслеђени антички концепти оног времена који су по потреби кориговани, тек толико да не буду у супротности са догматима о Св. Тројици и Христу. У светоотачкој мисли људска личност увек се посматрала у зависности од датог контекста (еклесиолошког, сотиролошког, итд.). Зато никада нећемо моћи да изолујемо једно јединствено значење овог појма код Св. Отаца, како Истока тако и Запада, укључујући и Августина.

Прво значајније фокусирање философске традиције на човекову **личност** као такву (не кажем на човека као таквог) започиње од Декартовог „**Ја** које мисли“. У току рађања овог новог „**Ја**“ картезијанског субјективизма поново оживљују прехришћански антички мотиви коришћени у патристичкој синтези да изразе хришћански појам личности, који је код Отаца увек у оквирима еклесиологије и увек у вези са тријадологијом и христологијом. Сада се, међутим, антички мотиви јављају као независни од хришћанских догмата (чији је значај у многим изгледао) и без унутрашње неопходности да буду у складу са њима.

Међутим, пошто се историја не понавља (премда је она која је не памте ипак „понављају“, као што каже Сантајана – George Santayana, *Reason in Common Sense – The Life of Reason*, Vol. 1) и пошто историјски догађаји имају трајне последице (тако да када се једном догоде, више није могућа савршена регресија у стање које им је претходило), они концепти и појмови антике који су једном били употребљени у хришћанској синтези остали су заувек обележени хришћанском употребом. Због тога ренесанса античких мотива у њиховом изворном прехришћанском облику није била могућа. Ново центрирање философског промишљања око „**ЈА** које мисли“ изводи се у старом платонистичком, неоплатонистичком, и пре свега стоичком руху, са хришћанском закрпом на себи. Стоичка црта је наглашена пошто картезијански „повратак себи“ не подразумева новоплатоновски покрет апстракције из мноштва ка једном већ повратак од варљивих чулних утисака ка самоизвесности мишљења. Оно што се овде уте-

мељује није никакво „Једно“ него нетелесно *Ја* као „*res cogitans*“. Мислени феномени чија се истинитост преиспитује, у овом процесу изоловања *Ја* које мисли, нису непрочишћене Платонове идеје него пре стоичке *φαντασία* (или утисци), а сам *ego cogito* се успоставља у хрисиповској слободи да се не пристаје на перцепцију.

Иако се, према мишљењу Пола Рикера, амбиција за последњим за-
снимањем субјекта првог лица *ЈА* радикализовала од Декарта до Канта,
и од Канта до Фихтеа и напokon Хусерла (из Картезијанских медита-
ција), ипак Декартова философија потврђује „да криза *Cogita* пада у
исто време кад и постављање *Cogita*“ (Пол Рикер, *Својство као Други*,
предговор), тако да, по речима Марка Ц. Тејлора, „насупротив обећањи-
ма Декарта, покрет свести ка унутра открива неразрешиву опскурност
пре него транспарентност Селфа“ (Mark C. Taylor, *After God*, стр. 118),
Самосвесни Субјект је објект сопствене рефлексije. Али ова саморе-
лација не може бити изазвана од стране Самосвесног Субјекта, пошто
се Он тек кроз њу успоставља. Објект ове саморефлексije репрезенту-
је-представља оно што као такво никада није присутно-презентовано.
У срцу саморефлексije крије се њен несазнатљиви услов: другост која
не може бити асимилвана. Ова другост је траума при трауматичном
рађању модерног субјекта, чији је живот у аутономији Свога *Ја* усло-
вљен овом неизлечивом раном другости у сопственој сржи. При томе:
што је субјективност снажније постављена, траума је јаче изражена.
Због тога се код Фихтеа *Ја* (*Das ich*) поставља (*setzen*) пре свега у отпо-
ру (*Anstoss*) према сопственом ограничењу. Чак ни оваква, према Шо-
пенхауеровој критици, крајња субјективност где је „сазнајући субјект
све у свему“ и „у сваком случају производи све из сопствених извора“
(и која укида кантовско разликовање између *a priori* и *a posteriori*, „јер
он – Фихте – тврди да све јесте *a priori*, природно без икаквог доказа за
такву монструозну тврдњу“ – A. Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*,
Vol. 1), није лишена интерсубјективности која је изражена ни мање
ни више него као Позив (*Aufforderung*) Других! Иако, за разлику од
Фихтеа, његов (умеренији) претходник Кант уопште не поставља про-
блем Другог, и он ипак антиципира сву постмодерну амбиваленцију у
третирању проблема другости.

Само појављивање (Презентација – *Darstellung*) и представљање
појављеног (Репрезентација – *Vorstellung*) могуће је искључиво дело-
вањем имагинације (*Einbildungskraft*). Имагинација пак своју норма-
тивну функцију уједињавања хаотичног мноштва датости (тј. ноумена)
у за нас смислену стварност (тј. у феномен) врши двоструко: најпре
стварајући а затим и комбинујујући схеме које непојмљиву „Ствар
по себи“ (*das Ding an sich*), кроз појављивање и представљање, чине

објектом нашег искуства (*Erscheinungen* тј. појавама). Наше искуство је притом раздвојено мноштвом својих различитих објеката и уједињено „трансценденталном аперцепцијом“ која многоструке представе сједињује у једно, за субјекта сазнања, опште искуство.

Субјект може бити представљен себи као објект: „Кроз дела и стања у унутрашњем доживљају као што су осећања мисли итд... закључујући ствари о себи из других ствари којих је свестан, бивајући свестан себе кроз перцепцију сопственог тела, понашања, итд. у свом спољашњем доживљају (А 347). Да би међутим Субјект био свестан себе као субјекта, репрезентација било ког објекта искуства може му послужити у ту сврху. Довољно је да обрати пажњу на себе као на Субјекат сваке појединачне репрезентације или свих репрезентација уопште. Појединачне репрезентације разликују се међу собом по својим објектима, али је *Ја*, као субјект сваке појединачне репрезентације, у свакој идентично. Такође, као субјект свих репрезентација уопште, *Ја* остаје истоветно себи као субјекту сваке понаособ. Према томе, самосвест субјекта није самопрезентација (*Ich-Vorstellungen*), него пратила сваке репрезентације било ког објекта. Важно је притом нагласити да је самосвест, као што сам рекао, пратила а не (нус)производ или ефекат процеса репрезентације.

У самој операцији представљања (било ког објекта) Субјект (који се кроз њу означава) се већ претпоставља. Кант каже: „Субјект категорије не може да мислећи категорије оствари концепт себе као објекта тих категорија. Јер да би их мислио, његова пуна самосвест, што је оно што треба да се објасни, мора као таква да буде већ претпостављена.“ Субјект је, дакле, себи дат изнад сваке интуиције (В 155). Ако је интуиција услов сазнања, онда самосвест која је „изнад“ ње није самосазнање – делфијско „γνώθι σεαυτόν“, јер „приписујући *Ја* нашим мислима, ми означавамо субјект само трансцендентално... без ичега у њему без икаквог квалитета уопште... у ствари, не знајући ништа о њему било директно било преко (посредног) закључивања“ (1781: А 355). Самосвест, према томе, није самосазнање јер предатост оног *Ја* себи није самопредстављање (такве репрезентације приличе објектима а не њиховом субјекту – упореди А 402) него самоозначавање оног што одолева перманентности промене различитих објеката, што остаје увек идентично исто у разноврсности својих репрезентација. Ово није ништа друго него оно чега се савремена мисао (поготово она о Другом) највише плаши, а то је **идентитет**.

Зар није пророк бесконачно другог Другог, Емануел Левинас, пожелио да остави и сам идентитет као смрт другости и у име Другог радије изабрао другост смрти. Пожељност смрти је нарочито снажно наглашена кроз тему плодности и трансценденције у *Totalité et infini*:

„Ако би трансценденција, уместо да се редукује на размену својстава, климе или нивоа, ангажовала **сам идентитет субјекта**, тада бисмо присуствовали смрти његове супстанције... Можемо се, заиста, запитати није ли смрт сама трансценденција, не представља ли смрт – међу елементима овога света који су само пуки преображаји у којима промена мења само облик – изузетан догађај настојања трансупстанцијације која, не враћајући се на **ништа**, осигурава континуитет на један други начин него што је непрекинуто трајање једног идентичног термина.“ — или кроз проблематизовање теме рада као моћи „да се буде за оно што се наставља иза моје смрти“ у *Humanisme de l'autre homme*: „Рад, узет у обзир радикално, је покрет Истог до Другог који се више никад не враћа на Исто“?

Зар Жак Лакан, учитељ човекове чисте жеље (а „жеља је сама суштина човека“, не према Спинози него по нашем доктору – Лакан, *Семинар 6*) као жеље Другог („le désir de l'homme, c'est le désir de l'Autre“ – ова Кожевљева псеудо-хегеловска синтагма снажно изражава Лакана из раних педесетих: *The Seminar. Book 1, 1953–1954*) није учио да је жеља чиста само без повратка на себе, само ако је њен извор Други који не препознаје, не потврђује и не предаје **идентитет**, Други који више није „Субјект за кога се претпоставља да зна“ (*sujet supposé savoir*), него Други који је прецртан (нпр. *Семинар 5*, као и *Семинар 20*, *Семинар 23* итд). Па и тада жеља се појављује (као чиста) само у самом часу док нестаје (*aphanisis* – *Семинар 11* – ову грчку реч „Аналитички дискурс“ дугује Ернесту Цонсу, али док код Цонса она означава просто страх од губитка сексуалне жеље, код Лакана је њено значење радикално продубљено; *aphanisis* је од сада смртоносни ризик жеље у прекорачивању границе: само појављивање субјекта у свом покрету нестајања. Лакан признаје: „Увек је тако да кроз извесно благотворно прелажење границе, човек окуша сопствену жељу. Други су изразили ову идеју пре мене. Целокупно значење које Цонс открива у вези са *aphanisis*-ом се односи на ово; оно је повезано са важним ризиком, који је сасвим просто губитак жеље.“ – *Семинар 7*, стр. 309) али не престаје, као Антигона (*Семинар 7*) док силази у гроб: жива?

Прва критика: Између два Декарта

1. Вратимо се Канту. Самосвест је код њега, као што смо видели идентитет, идентитет субјекта. Али идентитет без идентификације или „идентификација“ без описа, тј. без приписивања било каквог својства овом идентитету који увек већ претходи, као њен услов, идентификацији којом се означава „само трансцендентално“ (А 355),

као „субјект одвојен од свих предиката“ (А 414, Б 441). Бивајући субјектом свих сопствених мисли овај идентитет је и даље картезијански *res cogitans*. Јер не треба заборавити да ни Декарт мишљење не приписује субјекту као један од предиката. У писму из марта 1638. он објашњава да став: „Дишем дакле јесам, ништа не закључује ако нисмо претходно доказали да постојимо или ако не подразумевамо: мислим да дишем – чак и ако у томе грешим – дакле јесам, и ништа се друго и не каже у том смислу: дишем дакле јесам, осим, мислим дакле јесам“ (цитат Декарта преузет из: Жак Дерида, *Насиље и Метаморфоза – Оглед о мисли Емануела Левинаса*).

Кант, дакле, не само да остаје унутар картезијанске традиције него је код њега „амбиција за последњим заснивањем субјекта првог лица Ја“ заиста радикалнија него код самог Декарта. Као што је познато, у трећој медитацији Декарт донекле релативизује приоритет *Cogita* као првог принципа у корист нове извесности, извесности Божије егзистенције која преузима примат потискујући *cogito* на секундарно место у реду извесности. То је макар Декартова тврдња. Он каже: „Ја на изванредан начин у мени имам појам бесконачног пре него коначног, то јест Бога пре него мене самог“ (Трећа медитација). *Cogito* задржава свој приоритет у сукцесивном поретку сазнавања – тј. првенство у *ordo cognoscendi*, али само до сусрета са стварним утемељивачем поретка (истинског) бића – *ordo essendi*, идејом бесконачног и савршеног Бога, чији је узрок стварни бесконачни и савршени Бог. Коначни и несавршени *cogito* није у стању да сам произведе идеју савршеног и бесконачног простом негацијом сопствене коначности и несавршености. Јер сопствену коначност и несавршеност *cogito* увиђа само у светлости старије идеје бесконачног и савршеног која му претходи. Ипак се чини да „ривалитет“ између Бога и *Cogita* остаје нерешен будући да је, по речима Хенбија (који *Cogito* сматра за први принцип), „Божија егзистенција каталептичка идеја нужно присутна у мојој чистој и јасној идеји мене самог“ (Michael Hanby, *Augustine and Modernity*), из чега следи да је идеја Бога (макар у *ordo cognoscendi*) секундарна, будући да је изведена из првог принципа: из темељне самоспознаје *Cogita* као „ствари која мисли“.

По мишљењу Пола Рикера они који су дошли после Декарта изабрали су или једну или другу алтернативу: „Са једне стране Малбранш и још више Спиноза... извлачећи консеквенце из преокрета... у трећој медитацији... у *Cogito*-у нису видели до једну апстрактну истину која је лишена сваког престижа.“ За Спинозину етику „једино говор о бесконачној супстанцији има вредност заснивања“. С друге стране, „за цели ток идеализма преко Канта, Фихтеа и Хусерла... га-

ранција гаранције коју сачињава Божија истинољубивост... сачињава само додатак прве извесности“ тј. *Cogita* (Пол Рикер, *Сойство као Други* – *Cogito* се поставља).

2. Ипак, за мишљење обузето Другим ова или или (о)позиција постаје темељна апорија у којој амбивалентни статус ега пред („Бесконачним“ – Левинас, или „Великим“ – Лакан) Другим (или пак Богом – Декарт) може бити или сама аутономија, као начин на који се „одвајање ја потврђује као не-случајно“ и „као не привремено“, пошто „двозначност прве евиденције код Декарта наизменично објављује ја и Бога а да их при том не меша и тако их објављује као два различита момента евиденције који се узајамно заснивају, та двозначност карактерише властити смисао одвајања“ (поглавље о трансценденцији као идеји бесконачног у *Totalité et infini*), или пак може бити истина *Cogita* који кличе: „Ја је још један Други“ (*Je est un Autre*)!

Јер идентитет *Ја* које се рађа на пољу Другог није ништа друго него отуђење у Другом (у контрасту са Декартовим исказом из прве медитације по коме су лудаци они који не разликују себе од других „па непрестано тврде или да су краљеви, иако су најубогији, или да су пурпуром заогрнути, иако су голи голцати“, Лакан тврди да није већа лудост да неко мисли да је краљ а није, него да неко верује да је он сам тај који јесте он сам – Lacan, *Ecrits*, стр. 170). Овде је Декарт окренут наглавачке у име другог Декарта (оног из треће медитације), тако да није статус Другог, већ Ега *Cogita* под знаком питања.

Међутим, Декартова гаранција истинитости (оног од субјекта) Другог, тј. стварности стварног света састоји се просто у томе да је Други истинит пошто Бог није лажов. „Схватање по коме свакодневна стварност не може да се игра са нама, које је од тако суштинске важности за настанак света модерне науке... и за менталитет људи као што смо ми“ у крајњој линији „зависи од Декартове медитације о Богу као неспособном да нас вара“ (*Seminar, Book 3*, стр. 64–66). На тај начин, по Лакану, за разлику од аристотеловске науке где се сигурност темељи на чињеници да небеска тела прате уобичајену сферичну путању и увек се враћају на исто место, модерна наука се ослања на јудео-хришћанску традицију („... модерна наука, врсте каква се рађа са Галилеом, једино је могла да се развије из библијске или јудејске идеологије, а никако из древне философије или аристотеловске традиције“ – *Семинар 7*, стр. 122) у којој више нема директног упућивања на природу („... штавише, ако је одлучни корак у историји науке већ учињен од стране Николе Кузанског, који је међу првима формулисао идеју да звезде нису непропадљиве, ми знамо нешто

друго, знамо да је могуће да уопште не буду на истом месту“ – *Семинар 7*, стр. 75) него је истинитост Другог загарантована упућивањем на необманљиво *arctot* чисто симболичког Другог („Све већа моћ симболичког овладавања није престала да проширује своје поље деловања још од Галилеа,... дајући одрешене руке игри означитеља...“ – *Семинар 7*, стр. 122), што претпоставља „акт вере“ („Само је радикалност јудео-хришћанске мисли по овој тачки учинила могућим такав одлучујући корак, за који израз **акт вере** није неумесан... То да би овај корак /науке/ требало редуковати на овај акт /вере/ јесте суштинска ствар. Замислите само шта би се догодило, у досадашњој динамици ствари, када бисмо приметили да ту нису само протон, мезон, итд., него такође и елеменат са којим нисмо рачунали, један члан превише у механици атома, лик који лаже. Не бисмо се смејали тада.“ – *Seminar, Book 3*, стр. 65).

3. На сасвим другом полу од оваквог радикално интересубјективног картезијанства, једним делом стоји „Ја мислим“ Кантове Трансценденталне дедукције. *Res cogitans* задобија пуну аутономију али само у свом ограниченом поседу. Декартов Бог који не обмањује редукован је на оруђе сазнајне синтезе, односно на регулаторну идеју разума и то тек једну од три (остале две су сопство и свет). Ипак сама *Res extensa* задобија дуални статус: док као феномен бива припитомљена од стране *Cogita*, као ноумен постаје сасвим непознато *X*, потпуно дивља „ствар у себи“ – *das Ding an sich*. Такав „дуализам“ цепа тоталитет мишљења и бића. У односу на Ствар, поузданост сазнања садржи се у његовом ограничењу; другим речима, Ствар је препуштена Другости која се опире мишљењу. У односу пак на себе само, мишљење је поцепано „идентитетом“ који га прати, тј оним „Ја мислим“ (*Ich denke*) које се у сваком мишљењу већ претпоставља.

Већ смо рекли да се ово „Ја“ не означава по опису својстава него само трансцендентално. На овом месту могуће је приметити извесну далеку сличност између (тријадолошког) става Кападокијских отаца да божанске личности не могу да се посматрају по личном опису „кат’ *ἰδίαν περιγραφῆν*“ и ове недескриптивне идентификације субјекта код Канта. Али док је у кападокијској тријадологији ипостас (тј. Личност) радикално релациони идентитет заснован на непроменљивом односу узрочности са Другим (ипостасима), Кантовски идентитет је саморелација у којој се Ја самоозначава пред собом као субјект сопствених мисли. Премда је такав субјект рана у мишљењу, инфицирана некадашњим односом са древном Другошћу, ипак имплозија његове релације чини сваку аналогију са личностима Свете Тројице немогућом. Једина

могућа сличност са ипостасју код Кападокијаца строго је ограничена на неописни карактер личности.

Када, пак, говоримо о поцепаном мишљењу, треба рећи да ту није у питању просто расцеп у мишљењу него мишљење као расцеп, а пукотина која захвата сав чисти и спекулативни ум није ништа друго него слобода. По речима Канта: „Концепт слободе, уколико је његова реалност доказана неким аподиктичким законом практичног ума, сачињава дакле, камен темељац читаве зграде система чистог па и спекулативног ума“ (Кант, *Критика практичног ума*, увод). Кант каже: камен темељац, али овај темељ је камен ког нема; сам амбис (*abgrund*), *ex nihilo* из ког се јавља стваралачка имагинација – *die Einbildungskraft* – „... као извор арбитрарних форми могућих интуиција...“ (Кант, *Критика моћи суђења*), имагинација дакле, као предуслов ума.

По Хајдегеру, „ова изворна, суштинска конституција људског рода, укоренења у трансценденталној моћи имагинације, јесте **непознато** у које мора да је Кант гледао уколико је говорио о **корену нама непознатом**, јер непознато није оно о чему ми просто не знамо ништа. Пре, то је оно што нас суочава са нечим узнемиравајућим у ономе што нам је познато“ (Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, 112). Узнемиреност је (у сваком случају) оправдана: Схиза која погађа и Ствар и мишљење и Ја које мисли није тек „игра истог“, а чак и да јесте, таква фатаморгана другости је, у том случају, грозница мисли заражене односом са изгубљеним Другим. Ако је (по речима Хајдегера) „у радикализму својих питања“ Кант „видео непознато и морао да се повуче“, и ако „није само трансцендентална моћ имагинације оно што га је уплашило“ већ га је „чисти ум као ум бацио под своје проклетство“, онда је амбис у који се загледао Кант прекид мишљења, дисконтинуитет ума као ума, ништавило које показује да заиста „сазнајући субјект није све у свему“, не само због тога што је суочен са несводивом другошћу Ствари у себи чија спољашњост нема извор у њему самом, него и зато што његовој аутономији која извире ни из чега претходи увек већ изгубљени Други.

На тај начин, као „нама непознати корен“ другост је смештена у изгубљену прошлост. У домену чистог и спекулативног ума, Кантова мисао поштује недосежност свог Архе и допушта непрозирност Ствари. Али такав уступак другости вишеструко је компензован на плану практичног ума, кроз тоталитарну претензију субјекта моралног деловања да попуни собом сваку рупу и прекрије сваку другост и да на крају крајева он сам ипак буде „све у свему“.

Друга критика: Субјект слободе одбацује Другост

Ово рвање субјекта са другошћу у борби за своју аутономију у Кантовој мисли могло би да се опише на следећи начин: уколико је „ентелехија“ теоријског ума практични ум, утолико је телеологија расцепљености у области сазнања тоталитет оствариван у пољу моралног деловања. Због тога радикализација картезијанске амбиције за последњим заснивањем субјекта првог лица свој врхунац (у Кантовој мисли) достиже баш ту, у регистру практичног ума. Иза привида мишљења коначно се показује стварни темељ аутономије субјекта, а то је слобода схваћена волунтаристички као слобода воље. Штавише, сам ум у својој актуалној форми практичног ума поистовећен је са вољом. Кант тврди да „пошто се ради извођења законите радње захтева ум, **то воља није ништа друго до практични ум**“ (Имануел Кант, *Заснивање метафизике морала*, стр. 50). При свему овом, не треба губити из вида да је Кантов волунтаризам експликација волунтаризма самог Декарта који у трећој медитацији *res cogitans* описује терминима који се углавном односе на вољу: „Ја сам ствар што мисли, то јест: која сумња, тврди, негира... која хоће, неће, која замишља и осећа...“ (подсећам да је картезијански волунтаризам, као што смо рекли, блиски рођак средњевијековног атринитаризма). Према томе, пошто је ум изједначен са слободном вољом, аутономија Ја које мисли утемељена је на слободи воље, а по мишљењу Канта, „Слободна воља и воља под моралним законом јесу једно те исто“ (Кант, *Заснивање метафизике морала*, стр. 98). Најпре из простог разлога јер субјект слободне воље јесте свој сопствени закон (αὐτό-νόμος).

Таква самоузакоњеност је вербализована као „заповест ума“ исказана првом формулом категоричког императива: „Поступај тако да максима твоје воље увек може истовремено важити као принцип свеопштег закона“ (Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne) – а потом и због тога (а то је важније) што је „воља под... законом“, да тако кажем, **слободна воља а не слобода воље**.

Наиме, чак и воља која у кантовском смислу није аутономна може имати слободу да упркос спољашњој принуди жели оно што она сама хоће (нпр. пружајући отпор притиску или се повлачећи у себе), али то још не значи да је само њено хтеће слободно. Јер свака аспирација воље која је мотивисана било каквом, унутрашњом наклоношћу у корену је патолошка и као свој узрок има „патолошки објект“ („Pathologisches Objekt“ – патолошки код Канта значи просто осећајни – „доживљајни“; чак и када потиче од ума патолошка воља ни-

је аутономна. Њена слобода је „феноменална“ пошто је, ако ничим другим, ограничена бар категоријом времена, тј. „... прошлости која више није у њеној власти, када делује...“ – *Critique of Practical Reason*, стр. 101). Такву „слободу изнутра“ Кант смешта у област хетерономије и назива је „психолошка слобода“. За разлику од ове „слободе воље“, **слободна воља** подразумева „узрокованост кроз слободу“ (*Kausalität durch Freiheit* – *Critique of Practical Reason*, стр. 100). Воља, међутим, може бити „узрокована кроз слободу“ једино уколико њен субјект, субјект практичног ума, на неки начин, сам себе ствара *ex nihilo*. А оно што, у том случају, ни из чега израња јесте субјект моралног деловања.

„Ово не може бити изведено кроз постепену реформу све док основа максиме остаје нечиста, него мора бити остварено кроз револуцију у човековом постављању.“ Према томе, „Он може постати нови човек само кроз врсту поновног рођења, тј. кроз ново стварање“ (Immanuel Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, стр. 42–43). Ово „ново стварање“ остварује се кроз инкорпорацију спољашњих или унутрашњих подстицаја у максиме воље етичког субјекта, тако да „подстицај (Triebfeder) може да усмери вољу на деловање само ако га је појединац укључио у своју максиму... само на тај начин подстицај, ма шта да је, може да сапостоји са апсолутном спонтаношћу воље, тј. слободом“ (Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, стр. 19).

Ако сада обратимо пажњу на ове Кантове речи, видећемо како „подстицај“, „није потпуно асимилован од стране субјекта, већ му је придодат изванредан амбивалентни статус. Као „феномен“ он и даље „може да сапостоји са апсолутном спонтаношћу воље“ (субјекта), али инкорпорацијом у максиму (воље) „задобива“ и ноуменални карактер. Ова амбиваленција, међутим, нема свој реципроцитет на страни субјекта, у смислу да из ње проистиче дуална природа воље чији би еквивалент био подвојени субјект, који је ноуменално слободан док је као феномен потчињен стихији хетерономије. Напротив, слободна воља је увек слободна: у интелигибилној непокретности као и у сталном комешању појавности. А субјект (ове) слободе увек се поново рађа у укрштањима феномена и ноумена, користећи максиму (своје) воље као оруђе њихових слагања. Тачка пресека у којој се догађа (Ус)постављање – „*Gesinnung*“ субјекта слободе је сам субјект слободе као сопствено (Ус)постављање. Такав субјект је ефекат сопственог избора јер: „... (његово) успостављање само мора бити усвојено кроз слободни избор“ (Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, стр. 20).

Сада се, међутим, намеће следеће питање: како је могуће да такав избор буде слободан, ако воља која бира није слободна пре него што се

ограничи у свом робовању афектацијама кроз ограничавајуће принципе сопствених максима (тј. максима ње саме као слободне воље), и ако Субјект (ове) слободе, као такав, не постоји све док се „узроковањем кроз слободу“ не истргне из ланца патолошке узрочности?

У покушају да одговорим на ово питање, као решењем послужићу се размишљањима која у својој књизи „Етика Реалног“ (*Ethics of the Real – Kant, Lacan, Verso, London–New York 2000*) предлаже Аленка Зупанчич. У поглављу „Субјект слободе“ она на занимљив начин разлаже кантовско „*Gesinnung*“, показујући коју специфичну улогу, у међуигри различитих регистара Кантове мисли, игра сваки од њих приликом успостављања Субјекта слободе. Помињући претходно како „појам субјекта, који Кант излаже у Критици Чистог Ума, укључује три различите инстанце“ (феноменално Ја, Ја репрезентације и трансцендентално Ја), Аленка наставља и каже да „ову исту трипартитну субјективну структуру сусрећемо и у домену Практичног Ума такође. Најпре имамо људско деловање и понашање како постоје у феноменалној области... Овде проналазимо психолошко Ја,... Следеће што имамо је Субјектово (ис)постављање, или *Gesinnung*, које је ноуменално, пошто није директно доступно субјекту, али може бити изведено из субјектовог деловања. Најзад, ту је и трећи елемент, субјектов избор овог *Gesinnung*, акт спонтаности субјекта, који није нити феноменалан нити ноуменалан.“ Пошто смо се довољно (поза)бавили са претходна два, управо овај трећи елемент сада ће бити централни предмет наше пажње и његова загонетна природа је оно што ћемо покушати да истражимо. Шта је дакле, тај „акт спонтаности субјекта“ и како се одиграва овај спонтани избор сопственог успостављања?

Критикујући Алисона (Henry E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*) који „*Gesinnung*“ разумева као „практични“ пандан онога што Кант у првој критици назива „трансцендентално јединство аперцепције“, Аленка каже: „Проблем са овом интерпретацијом је то што она замагљује важну дистинкцију између онога *Gesinnung* и субјектовог акта избора тог *Gesinnung*“. И затим, мало ниже појашњава у чему се састоји та дистинкција (коју Алисон неопрезно превиђа), и каже: „Када инсистира на чињеници да је *Gesinnung*,... нешто што је само по себи изабрано, Кант подвлачи разлику између онога што бисмо могли назвати; ствар-у-себи-у-нама; (*Gesinnung* или успостављање субјекта) и трансценденталног Ја које није ништа друго него **празно место са ког субјект бира своје *Gesinnung***“.

У поглављу о анализи чистог практичног ума Кант каже да таквом операцијом која „појам слободе чини регулативним принципом ума... чувам спекулативном уму за њега **празно место**“ – „Ово празно

место није ноуменално; пре, оно је оваплоћење следе тачке која одржава разлику између феномена и ноумена.“ Видимо, дакле, да, према Аленкином тумачењу *Gesinnung* и трансцендентално Ја нису исто, него је трансцендентално Ја „празно место“ са ког се бира док је *Gesinnung* оно што се бира. Мислим да се на основу такве дистинкције може објаснити како се успостављање субјекта слободе усваја кроз слободни избор, и чини ми се да смо, уз помоћ Аленке, донекле успели у томе.

Ипак, у целој овој анализи појам „празног места“ уопште није јасан. Пустимо зато Аленку да нам помогне да расветлимо и ову опскурност. Она тврди да је разлика инстанци коју смо управо анализирали у корену разликовања између трансценденталне и практичне слободе, и каже: „За Канта практична слобода се односи на концепт *Gesinnung*-а...“, док је „Функција трансценденталне слободе, са друге стране, да оцрта и сачува празно место...“ Затим, коначно следи описно (кроз опис његове функције) објашњење шта је то празно место: „... **које показује да иза овог фундаменталног избора нема ничега, нема никаквог мета-утемељења слободе**“. Празно место је, дакле, „background“, на чијем фону се врши избор, background који је као такав „Ништа“ које постоји само ретроактивно у односу на већ извршени избор. По речима Канта, „то Празно место испуњава сада чисти практични ум одређеним законом каузалитета у интелигибилном свету помоћу **слободе**“ – (Исто поглавље; *Аналитика*).

Сада морам да признам да у свом сажимању Аленкиног труда нисам био сасвим веран ни слову ни духу ауторке. Читава њена интерпретација (онтогенезе) Кантовог „субјекта слободе“ састоји се у транспоновању чувене Лаканове изреке да „не постоји Други Другога“ у простор Кантове мисли, где би на језику Канта она гласила да „нема узрока иза узрока“, што значи да је, пошто он узрок чини узроком, сам субјект узрок узрока (или, како каже Аленка: „речено лакановски, Други Другога јесте субјект“) – мада нисам сигуран да би се Лакан у потпуности сложио са таквом симетричном формулацијом јер он, ни случајно, не своди Другога на другу страну истог тј. субјекта, такав фантазматски пандан субјекта је „објект а“ тј. други који је ситуиран у области имагинарног док је велики Други „оно што се односи на симболичко“. Овај Други заувек остаје асиметрично други и управо је његова радикална другост наглашена Лакановом чувеном фразом.

Ево како, у вези са тим, Лакан тумачи самог себе: „Могу само да претпоставим, овде, да ћете се сетити моје изјаве да не постоји Други Другога. Други, а то је локус у коме је уписано све што може бити артикулисано на бази означитеља, је у свом темељу Други у најради-

калнијем смислу. Из тог разлога означитељ... обележава Другог као прецртаног...“ (*Семинар 20*, стр. 83). Други је, дакле, прецртан баш због своје радикалне другости која је несводива на било какав други мета-поредак. На тај начин Његова радикална другост је /исто што и/ његова контингентност. Према томе Други другога може бити субјект само у метафоричком смислу: да Други, као место на коме се конституише језик, нема другу потврду осим вере, кроз коју се субјект конституише као биће које говори. Јер оно што Лакан жели да нагласи јесте просто одсуство гаранције валидности Другог чија је контингентност у „директном“ контакту са Реалним пошто „Други Другога постоји једино као место. Он налази своје место чак и ако га не можемо пронаћи нигде у реалности, чак и ако је све што можемо наћи да у стварности заузима ово место, једноставно валидно само утолико уколико заузима ово место али не може да пружи другу гаранцију осим те да је на том месту“ (*Семинар 7*, стр. 66). А то да субјект буде узрок узрока могуће је пошто „нема гаранције да Други, као седиште хетерономије, не садржи и сам извесне хетерономне елементе који га спречавају да се затвори, у себе као комплетни систем“.

Ова непотпуност и нецеловитост јесте лакановски „недостатак у Другом“ и у крајњој анализи „Субјект слободе“ није ништа друго него корелатив тог недостатка у Другом. Недостатак у Другом је оно што Лакан назива „*objet petit a*“ (*објект мал а*, тј. други – „*autre*“ писано малим словом), а то је објект – узрок жеље, који условљава однос субјекта и Другог, утолико уколико измиче обома. А по Аленки, оно што у Кантовој философији игра такву улогу јесте „управо трансцендентални субјект који у себи није нити феноменалан нити ноуменалан“. То би, отприлике, био правац у ком се Аленка креће у својој интерпретацији „Субјекта слободе“. Са своје стране, ја нисам желео да је, по том питању, пратим у лаканизацији Канта и покушао сам да њену аргументацију око успостављања „Субјекта слободе“ изнесем (колико-толико) независно од онога што је „*Doctrina Lacaniana*“. У том смислу, могао бих да кажем, заједно са Лоренцом Кизом, да „Жупанчичева прецењује Лаканово уважавање кантовске етике и његову компатибилност са истом“ (Lorenzo Chiesa, *Subjectivity and Otherness: A Philosophical Reading of Lacan*, стр. 231, фуснота 214). Сам Лакан, иако признаје да „уколико желимо да нашу дискусију преусмеримо на план етике, тешко да то можемо учинити боље него упућујући на оно што се, ма колико то изгледало парадоксално, доказало као кључно, наиме: на кантовску перспективу у том пољу“, ипак сматра да, у односу на његове (Лаканове) наде на том плану „проналазимо у опозицији кантовску формулу дужности“.

Кант и де Сад јуришају на Ствар а гледа их Лакан

Своју „провизорну“ (атоталитарну) етику чисте жеље, као екстремну етику (оног) *ex nihilo*, „изнесену (у картезијанском маниру) тек експериментално“, Лакан дакле, супротставља тотализујућој претензији етике Канта као (да се послужим Кизином игром са речју *Jouissance*) „чистом уживању – *Jouissance* закона“, али и њеном опсеном наличју, антиетици Де Сада као „чистом закону уживања – *Jouissance*“ (сличну паралелу Кант – де Сад, али на сасвим другим основама од Лакана скицирали су Хоркхајмер и Адорно, а код Л. Киза пронашао сам податак да је J. B. Bouthl у серији предавања новокантовским интегралистима 1946. г. у Парагвају извршио, сличну Лакановој, „Де Садизацију Канта“; то пак нису Лаканови извори, пошто он тврди да; колико је њему познато, нико пре њега није пружио такву паралелу). У оба ова случаја у питању је уживање у „Ствари у себи“, при чему је уживање – *Jouissance* метафора за жељену асимилацију „Ствари“ (у томе се састоји Кантово освајачко кретање према другости природе – јер заповест ума није друштвени, него природни закон. Али не стари „закон природе којој је подвргнута воља“, него закон **нове „природе која је вољи подвргнута“**). По Канту разлика између оне старе и ове „нове“ природе састоји се у томе „што код оне прве објекти морају бити узроци представа које одређују вољу, а код ове друге **воља има да буде узроком објеката**“ (*Друга кријтика*, поглавље „О дедукцији начела чистог практичног ума“). Ово примећује и Лакан када истиче, у вези са Кантом, „Приметите да он афирмише законе природе, не друштва“ – *Семинар 7*, стр. 77. Иако је ова Лаканова изјава наизглед у контрадикцији са непрекидним инсистирањем самога Канта да морални закон „**није природни закон** него закон слободе“, ипак контрадикција нестаје када схватимо да оно што није „природно“ у опозицији природа–слобода постаје „природно“ у опозицији природа–друштво, док Хајдегер, са своје стране, такву тенденцију ка природи ишчитава већ у првој критици: „Тако, ето, и позитивни допринос Кантове *Кријике чистог ума* почива у полазној поставци за изразу онога што некој природи уопште припада, а не у некој теорији сазнања“ – *Биће и време*, текст „Онтолошка предност питања бића“. Можда овоме и не треба придавати превелики значај, можда Хајдегер просто констатује манифестни ток мисли самога Канта који и сам теоријске појмове, прве критике, назива „категоријама природе“ за разлику од „категорија слободе“ тј. емпиријски неусловљене, безусловне узрочности, насупрот Хјуму, која се односи на морални закон. Можда се, међутим, ипак може ишчитати, већ у првој критици, извесна латентна конфузија између ограничења ума и оцртавања природе, која ће у другој критици ескалирати у отворено подвргнуће другости природе вољи.) а то није нешто друго, него је исто што и растварање у „Ствари“ (у че-

му се састоји де Садов покрет потпуног уништења природе – „пошто убиство одузима само први живот... треба тежити одузимању и другог живота, ако бисмо да будемо још кориснији природи. Јер природа жели поништење; изван је наших могућности да остваримо обим деструкције који она жели“ – Marquis de Sade, *Juliette*, стр. 78; уп. Lacan, *Seminar 7*, стр. 210).

Овај покрет према „Реалном“ природе које измиче формализацији, будући да је оно „то што је увек на истом месту“, оствариван „на нивоу императива“ јесте, изражено речима Лакана, „тачка кулминације и за Канта и за де Сада у њиховом односу према Ствари (das Ding); управо ту морал постаје, са једне стране, чиста и једноставна примена универзалне максиме“ – у случају Канта – „и, са друге, чисти и једноставни објект“ – у случају де Сада (*Семинар 7*, стр. 70).

И у једном и у другом случају, пак, суочени смо са односом према das Ding, а пошто das Ding јесте Други, и то „онај преисторијски, онај незаборавни Други“, суочени смо са односом према Другом. Овај, дакле, садо-кантовски однос према Другом је, као што смо чули, „морал“, и такав садо-кантовски морал циља на укидање разлике између субјекта и Другог тј. на „уживање“ (Jouissance) првобитног јединства као изгубљеног „Највишег добра“. А по Лакану, „корак предузет од стране Фројда на нивоу принципа задовољства је да нам покаже да нема Највишег Добра – да је Највише Добро, **које је das Ding, које је мајка**, које је такође објект инцеста, јесте забрањено добро, и да нема другог добра“ (*Семинар 7*, стр. 70).

Наравно, ово поистовећење Ствари са „материнском ствари“, са мајком, важи утолико „уколико она заузима место те ствари, das Ding“ (*Семинар 7*, стр. 67), наиме место „фројдијанске Ствари, другим речима, самога ближњег“ (prochain – *Семинар 20*, стр. 100). Овај радикално амбивалентни статус „ближњег“ љубав према њему чини немогућим задатком за сваки алтруизам. Због тога је љубав према ближњем вредносно неодредива и може се чак рећи да је волети ближњег, етички гледано, зло (што је, по Лакану, за разлику од хришћанских моралиста, Фројд осетио али је ипак конформистички устукнуо пред радикалношћу Јеванђеља).

Das Ding као Други и рађање субјекта

Пре него што се позабавимо тиме да покажемо шта на крају постиже садо-кантовски субјект у свом покушају да освоји das Ding, и да бисмо видели куда на крају крајева води тај нови однос субјекта према Ствари, морамо најпре да сагледамо какав је изворни однос субјекта

и das Ding. Лакан је доста говорио о Другом као das Ding и сада ћемо навести један дужи одломак из *Семинара 7*, у коме се сасвим јасно и гласно прецизира статус Другог (das Ding) за субјекта, и то у форми заменице Ти (Toi), као и статус самог субјекта пред Другим и то у форми личне заменице Ја (тј. Ме Moi). Ова Ја–Ти структура може да асоцира на Бубера али код Лакана нема никаквог „између“ нити реципроцитета и однос је потпуно асиметричан.

Ево тог одломка: „Шта емисија, артикулација, изненадна појава из нашег гласа тог ‘Ти’! (Toi!) значи? ‘Ти’ које се може појавити на нашим уснама у тренутку крајње беспомоћности, невоље или изненађења у присуству нечега што ја нећу одмах назвати смрт, али то је сигурно за нас један нарочито привилеговани други – онај око кога све што нас се принципијелно тиче гравитира, и који због свега тога још увек успева да нас осрамоти... Верујем да (свако) у тој речи проналази искушење да припитоми Другог, тог преисторијског, тог незаборавног Другог који изненада прети да нас изненади и збаци са висине своје појаве. ‘Ти’ садржи форму одбране, и рекао бих да у тренутку када је изговорено, сасвим се у овом ‘Ти’ и нигде више налази све оно што сам евоцирао... у вези са das Ding“ (*Семинар 7*, стр. 56). Видели смо дакле, какав је, пред субјектом статус das Ding под видом заменице „Ти“, а сада ћемо у следећем наводу, са Лаканом испитати „тежину идентитета ствари и речи“ којом се артикулише однос субјекта према Другом и његов статус пред тим Другим који је das Ding.

Послушајмо Лакана: „Том ‘Ти’ које, по мени, кроти, али које (у ствари) кроти ништа, том ‘Ти’ узалудног призивања (бајања) и бесплодног повезивања, тамо коренспондира то што нам се може десити када извесни поредак дође (од преко) са оне стране (психичког) апаратуса где вреба то што, заједно са нама самима, мора да има везе са das Ding. Ја мислим на оно што ми одговарамо када смо учињени одговорним или када смо позвани да положимо рачун за нешто. ‘Ја’! (Moi!). Шта је ово ‘Ја’!, ово ‘Ја’! препуштено себи, ако није ‘Ја’! апологије, ‘Ја’! одрицања, ‘Ја’! које просто није за мене? Тако од свог почетка ‘Ја’ као напредовање је антагонистички покрет, ‘Ја’ као одбрана, ‘Ја’ као првенствено и изнад свега једно ‘Ја’ које одбија и денунцира пре него што објављује, ‘Ја’ у изолованом искуству његове изненадне појаве – које такође, можда, може да се разуме као његово првобитно падање – ово ‘Ја’ је артикулисано овде“ (*Семинар 7*, стр. 56).

У вези са овим треба напоменути две ствари. Прво, хостилна атмосфера која окружује Другог у говору Лакана (слично као код Леви-наса) јесте, са једне стране, суштински аспект амбивалентности das Ding, а са друге стране поштовање нашег „људског услова“ битисања у

времену и ограниченисти смрћу у којима сусрећемо Другог (не само као теоријски хајдегеријански став, него и као уважавање елементарних клиничких чињеница), али без занемаривања човекових претензија које се протежу преко ових ограничења (што су такође клинички факти). И друго што је неопходно рећи јесте то да је амбивалентни однос субјекта према Другом као *das Ding*, у ствари, однос у коме се догађа онтолошко извођење самог субјекта а не тек релација некога ко свакако постоји и пре тог односа.

Однос је, дакле, конститутиван. Сама индивидуална субјективност иницијално је конституисана као дистанца и приближност неприступној *das Ding* у врсти односа који карактерише примарни афект, претходећи било каквом потискивању, афект према функцији онога што је изван означеног, према функцији *das Ding*. Целокупна организација субјекта артикулисана је око овог центра у коме је не *das Ding*, него однос према лишености Ње. Овај однос према лишености није, чак ни негативно, представљен као такав и уколико је тај однос говор, то је увек говор о нечем другом, јер „први ефекат потискивања је да увек говори о нечем другом. То је оно што сачињава главну побуду метафоре“ (*Семинар 20*, стр. 58). Тако имамо означавање као метафору односа према лишености који није просто бол као супротност задовољству (или обрнуто), него је у случају жеље умерене принципом задовољства (који тежи да обори тензију до хомеостатичке нуле и тако игра улогу „принципа нирване“), бол покривен задовољством као одбраном, док у случају чисте жеље (као нагона смрти) имамо „задовољство“ интензивирано изван принципа задовољства, самим тим „бол“ и метонимију тог бола: жељу. Према томе, да би означавајућа пракса (тј. симболички поредак) имала као ефекат парусију Субјекта, неопходно је сачувати „нетакнутим“ оно што се опире било каквом означавању: „област“ *das Ding*.

Случај Кант. Супер его заповеда: поступај тако да...

Кантов неуспешни покушај освајања неприступне територије *das Ding*, као што ћемо видети завршава се изградњом нове вештачке *das Ding*, али кантовски субјект не успева да покори чак ни тај сопствени продукт него сам постаје његов роб. Кантова стратегија у пропалом походу на *das Ding* била је „чиста и једноставна примена универзалне максиме“. Чиста пак, и једноставна примена универзалне максиме, јесте најпре представљање а затим и коначно освајање *das Ding*. Иако је *das Ding* то што Лакан назива „оним што је изван означеног“ (*Семинар 7*, стр. 54), док је универзална максима „чисти означавају-

ћи систем“, ипак „црте (Ствари) das Ding“ – онога дакле, што је изван означеног – „морају бити представљене“ управо тиме што је чисти означавајући систем. Зашто?

Најкраћи одговор био би следећи: оно неозначиво представљено је претензијом потпуног означавања, зато што и једно и друго имају као заједничку црту то да су сами по себи подједнако удаљени од ефекта субјективности. Наиме, да би се појавио Субјект неопходан је означитељ јер: „Субјект је консеквенца чињенице да постоји означитељ“ (*Семинар 9*), али то није довољно него је потребно да постоји и оно што се противи било каквом означавању и што, само остајући неозначено, инспирише означитељску праксу као такву. А то „нешто“ изражавају, да се послужим речима Еда Плата, „догађаји као што је сексуалност, jouissance, и жеља Другога, који се сви могу повезати са Реалним“ (Ed Pluth, *Signifiers and Acts*, стр. 79), док је Реално то сачим је увек у вези das Ding an sich.

Према томе, ако имамо Субјект онда истовремено имамо и означавајући ланац и, у њему, прекид неозначивошћу („Значење наговештава правац у ком промашује“ – *Семинар 20*, стр. 79), јер субјект „је ситуиран у тачки спајања или, боље речено, раздвајања између тела /преисписаног значењем/ и jouissance-а /које измиче значењу/“ – (упореди *Семинар 14*). И обрнуто, уколико је ту само чисто неозначено неконтаминирано значењем (тј. првобитно Реално које митолошки претходи означитељу), онда субјекта нема, исто као што би „чисти означавајући систем, у (немогућем) случају потпуне симболизације реалног – без остатка, означио ништа друго него ишчезавање субјекта.

Ипак, пошто универзална максима свакако не достиже оригиналну das Ding, све што њена чиста и једноставна примена за сада постиже јесте тек оцртавање контура ове недостижне Ствари. Али оно што кроз такво представљање у ствари имамо на делу је потпуна замена представљене стварности стварношћу која је представља. Таква супституција је процес супротан од почетне онтогенезе субјекта: док се тамо субјект иницијално изводи у односу на оригиналну das Ding („у односу на оригиналну das Ding настаје прва оријентација, први избор, прво семе субјективне оријентације се појављује...“ – *Семинар 7*, стр. 54), овде се првобитна das Ding поново успоставља у односу на слободну вољу субјекта. Наравно, оно што се ту успоставља је, као што смо рекли, у ствари, супститут. Шта је онда то што замењује оригиналну das Ding?

Послушајмо Лакана: „Остаје за нас да видимо да је на истом месту то нешто што је супротно, обрнуто и на исти начин комбиновано, такође организовано, и што на крају замењује себе за ту нему реалност која

је *das Ding* – то је, да тако кажемо, реалност која заповеда и уређује“ (*Семинар* 7, стр. 55). На истом, дакле, месту, на месту реакције према функцији *das Ding*, на ком се зачиње „прво семе субјективне оријентације“, формира се истовремено корење ствари, чији командујући глас, на крају, замењује нему тишину оригиналне *das Ding*.

Наравно, то је глас познатог тиранина чије је име супер его. У форми категоричког императива, овај тиранин показује претензију да се претвори у систем потпуног означавања који ништа не оставља изван себе. Управо таквом претензијом да буде све, ова стварност која заповеда личи на ону немушту стварност коју (собом) замењује. Баш као што, у илузорној ретроспективи, пре појаве означитеља имамо „све“ зато што немамо (конкретно) ништа, тако после појаве означитеља (*ex nihilo*), за бића која говоре, универзална максима постаје оно „што је у највећој мери лишено односа према индивидуалном“. Ово неиндивидуализовано „све“ је једина црта којом „стварност која заповеда“ подсећа на „нему стварност“ и на тој сличности се темељи могућност супституције. Према томе *das Ding* која је изворно, ретро-активно посматрано, пре зачетка субјективности, лишена односа према индивидуалном, бива замењена универзалном максимумом која би могла бити накнадно исто толико лишена односа према појединачној (патолошкој) жељи. Међутим, пошто је „закон (у ствари) потиснута жеља“, категорички императив није ништа друго него појачани стари глас којим се јавља супер его.

Сучај де Сад. Чисто уживање. Чиста заповест ума. Чиста жеља

Пошто смо показали да је Кантов пројекат изласка из дијалектике закона и жеље у корист закона, пропао и само појачао заповедни тон супер ега – који и закон и жељу једнако добро користи за своју тиранију, сада ћемо видети како и де Сад, за кога је „форма прекорачења могућа и он је назива злочин... којим злочиним човек ослобађа природу од њених сопствених ограничења“, ипак остаје унутар граница исте диктатуре и да је „команда да се ужива“ заповест истог тиранина. Насупрот садо-кантовском покушају тотализације, са Лаканом, поставићемо Антигону која не укида дијалектику закона и жеље као такву, али не остаје пасивно задржана у њој него стварно радикализује жељу као „пукотину у закону“ и на тај начин прекорачујући извесну границу ограничава обе супротне тоталитарне тенденције и чува саму фрагилност бића као чисто релациону стварност (и догађај).

Пређимо сада на ствар. Уколико се, дакле (из фројдовске перспективе), са забраном инцеста, као зачетком Закона, иницијално уводи разлика између природе и друштва и успоставља цивилизација као ефекат потискивања – што је на плану индивидуалне историје потчињење закону кроз симболичку кастрацију, као разрешење едипалног комплекса – онда де Сад ипак не „улази поново у недра природе“ (као што је то тврдио Клосовски – Pierre Klossowski, *Sade Mon Prochain*, 1947) него остаје потчињен закону, као што примећује Лакан по чијем мишљењу „изгледа да се ништа не може добити заменом Диотиме“ (учитељице ероса из Платоновог *Симпосиона*) „Долмансеом...“ (учитељем разврата из де Садове *Философије у бугоару*) „... који, да ли то де Сад види?, посао завршава са *Noli tangere matrem*“ (J. Lacan, *Kant Avec Sade*).

Упућивање на Платона ставља нам јасно до знања да, када је у питању форсирање жеље, де Сад остаје ни мање ни више него унутар класичне традиције и то у тој мери да Лакан може да закључи: „Што се тиче проблематизовања стварно о жељи овде има тако мало тога, чак ништа“. Овим последњим цитираним речима Лакан завршава свој текст „Кант са де Садам“; међутим, цео рад који претходи таквом строгом закључку не оставља нас без увида у де Садов покушај субверзије (Лакан примећује да је де Сад почетни корак субверзије чија тачка ослоња јесте Кант) самих основа читаве традиције, који није сасвим узалудан. У чему би се онда састојао тај успех иначе неуспешне превратничке акције (овде је реч о „успеху“ у чисто теоријском смислу јер, по Лакану, „Кантова етика има последице само као формална гимнастика за оне који мисле, а де Садова нема друштвене последице уопште“ – Лакан, *Семинар 7*)? А у чему је њен неуспех?

Де Сад, и поред тога што на путу своје жеље не успева да се пробије иза границе закона и да достигне другост Ствари, остајући задржан унутар (павловске) дијалектике закона и жеље, и то задржан баш својим „сидистичким“ фантазмом – јер фантазија није *das Ding* него баријера према њој (упореди Lacan, *Kant Avec Sade*: „Непредвидљиви кванти са којима атом љубави–мржње светлуца близу Ствари када се човек помаља са вриском, оно што се осећа иза извесних граница, нема никакве везе са оним што подржава жељу у фантазији јер ово је управо конструисано тим границама“), ипак успева макар да плуне у лице евдемонистичком робовању потрази за срећом и да учини да, као што каже Лакан, „... древна осовина исклизне, кроз неприметан прелом, а за сваког ова осовина није ништа друго него: егоизам среће“.

Према томе, новина де садовске (неуспеле) револуције није била у томе што се борила за жељу – јер свака револуција се бори за (не-

какву) жељу; њена новина је у борби за слободу жеље (као такве) а управо је некомпромитована жеља та која пљује срећи у лице. Због тога би „право на jouissance, тамо где је препознато, отпремило принцип задовољства у заувек прошло време“ (*Kant Avec Sade*). А као што смо научили од Фројда, оно што стреми „Иза принципа задовољства“ (*Jenseits Des Lustprinzips*) није ништа друго него „нагон смрти“ (*Todestrieb*) који у Лакановом излагању о етици психоанализе (*Семинар 7*) није представљен садо-кантовском етиком него је његова адекватна слика блештави лик апатетичне Антигоне која објављује: „Ја сам мртва и желим смрт“ (Софокле, *Антигона*)! Ипак, „Спуштање Антигоне у њену гробницу евоцира нешто сасвим различито од чина самоубиства“, каже Лакан (*Семинар 7*, стр. 286). Силажење у гроб ње живе је манифестација чисте жеље. А чиста жеља је овде поистовећена са „чистом и једноставном жељом смрти као такве“ (*Семинар 7*, стр. 282), тј. са нагоном смрти *par excellence*. Из овога следи да је нагон смрти нешто сасвим различито од самоубилачке тежње.

Пре него што наставимо са Антигоном, де Садом и Кантом, направимо кратку дигресију у вези нагона смрти. Наиме када је у питању *todestrieb*, не могу да одолим да не поменем Сабину Шпилрајн (Јунгову руску „луду“ пацијенткињу и љубав, а можда и љубавницу, не знамо то сигурно, Фројдову сарадницу, Пијахову аналитичкињу која се враћа у болшевичку Русију и тамо води дечију психијатријску тзв. „Белу болницу“ – тако су је деца звала због белих зидова, оглушује се о Стаљинову забрану психоанализе, трпи прогоне, у Стаљиновим чисткама губи сва три брата, да би као Јеврејка 1942. г., од стране нациста, са своје две ћерке била брутално убијена у синагоги у Ростову. Узгред буди речено: њен трагични живот карикиран је у лошем Кроненберговом филму „Опасан метод“ где је приказана као луда мазохисткиња, минорни сексуални објекат Јунговог садизма) и њену одличну (ако се изузму јунговски тонови сукоба персоналне и колективне психе у првом делу студије, као и сувише опширно ранковско навођење примера из митологије у другом) студију из 1912. г. „Деструкција као узрок бића“ (цео текст објављен у *Journal of Analytical Psychology* 1994, 39). У овом раду Шпилрајнова не само да пре самога Фројда антиципира фројдовски концепт нагона смрти него и његово тумачење од стране касног Лакана (Лакана из седамдесетих година). Ево само малих илустрација из ове опширне студије. Када је у питању антиципација Фројда (Сабина пише): „У нашим дубинама има нечега што, како год то звучало парадоксално, жели самоповреду, док его томе супротставља задовољство. Жеља за самоповредом, уживање у болу, јесте у сваком случају несхватљиво уколико верујемо тек у егзистенцију једног ега које жели једино задовољство.“ А ево и примера када је у питању антиципација лакановског читања: „Жеља смрти је у

ствари жеља за трансформацијом... она је **увек присутна у љубави**". Мешање са Другим за самочувајући его увек носи смртну опасност, али ова смрт је „покривена осећајима ужитка зато што се спајање и мешање дешава у вољеном (који личи на родитељски образ)".

Вратимо се Антигони. Због преступа Креонове краљевске наредбе о забрани погребља мртвог тела њеног брата Полиниција (пострадао у бесном акту издаје своје отаџбине), Антигона која се усудила да га уз достојни обред ипак сахрани и то не само једном, због упорног инсистирања у кршењу краљевске забране бива осуђена од стране Креона на страшну казну да буде затворена у гробницу жива. И сада гледамо њен: „живот који само што се не претвори у извесну смрт, смрт живљену кроз антиципацију, смрт која се укршта са сфером живота, живот који се креће у области смрти" (*Семинар 7*, стр. 248). На овом месту јасно се оцртава испољавање чисте жеље која постаје видљива само у часу док нестаје. Таква појава чисте жеље изазива ефекат лепоте која засењује очи „посматрача". Сјај их заслепљује за оно што сија. А овај „неподношљиви сјај" јесте облак у ком се се јавља недостатак као такав. Тако да Антигона у ствари чува жељу, као недостатак у закону, од садо-кантовског тоталитарног покушаја (оличеног у Креону) да је елиминише кроз успостављање криминалног или универзалног добра. Антигона, дакле, ступа у чудну зону између живота и смрти, а по Лакану „управо пролазећи кроз ту зону зрак жеље се рефлектује и прелама... пружајући нам ефекат најчуднији и најдубљи од свих – а то је ефекат лепоте на жељу..." Међутим, „жеља није сасвим исцрпена сагледавањем лепоте. Она наставља свој пут даље... али даље нема више објекат" (*Семинар 7*, стр. 248).

Ово, међутим, не значи да је, као код Левинаса, „од жеље, жељени Други опет жеља" тј. да се жеља храни сама собом. Не, код Лакана, напуштајући објекат жеља не одступа од Другог који је њен структурални услов, јер жеља је по дефиницији жеља /са позиције Другог, или жеља жеље/ Другог, опосредована фантазматским објектом „а" као „узроком". Оно, пак, од чега је радикална жеља очишћена је фантазматски објект, а не Други као такав. Кантов императив такође нема објекат, јер „Законодавна форма... је оно једино што може сачињавати... неки одређујући разлог воље" (друга критика, аналитика – задатак 2). Кантовски закон дакле искључује жељу, али то је тако само зато јер „закон и потиснута жеља су једна и иста ствар". Заповест ума је, према томе, потиснута а не чиста жеља (тако да форма закона без објекта нема пандан у Антигони која чува пукотину у потпуној симболизацији, него пре у Креону који циља на универзално као укидање сваког изузетка), а „објект узрок жеље је баш тако неухватљив као и објект узрок зако-

на“. Због тога Лакан кличе: „Поздравите објекте закона о којима не знате ништа, због недостатка знања како да пронађете свој пут и међу жељама којих су они узроци“ (*Kant avec Sade*). Ругло коме су од стране Канта „некако на брзину, извргнути сви објекти... будући неспособни да узрокују хармонију воља... јер... уводе надметање“, по Лакану је не-схватање природе објекта жеље које, како каже, „можемо... да представимо подсећајући на то шта ми учимо о жељи формулишући је као жељу Другога, будући да је она изворно жеља његове жеље“.

Тако је хармонија замислива, али не без опасности. „Из разлога што је у питању повезивање у ланац који подсећа на Бројгелову поворку слепих: где сви могу да се држе за руке, али нико не зна куда сви заједно иду.“ Није дакле проблем у несагласности воља него у не-препознавању варљивог мамца фантазматског узрока жеље која увек, било да је обучена у чисту форму (случај Кант), или у чисти објект (случај де Сад), има тенденцију да се поведе за лажним обећањем да ће јој бити омогућено да припитоми (радикалну другост) Другог и реши загонетку његове жеље... али и та фантазија која подржава жељу „има макар једну ногу у Другоме и то управо ону која се рачуна, чак и баш нарочито ако се дешава да храмље“ (*Kant avec Sade*). Узрок жеље је скупљена шљака фантазије о жељи Другога, „чија је несталност комплементарна са несталношћу субјекта“.

Према томе, етика као однос према „том незаборавном“, „том преисторијском“ Другом који је *das Ding* – било у чистој форми дужности у случају Канта, било као свођење себе на вечни објект тог Другог кроз премештање бола постојања у другога у случају де Сада (који у ствари „довршава критику и даје јој истину“) – не достиже Другог, не достиже *das Ding*, него конструише његов супститут: Супер егоички императив, који са једне стране захтева апсолутну послушност а са друге стране наређује непослушност. Што није ништа чудно, јер „похлепност са којом он (Фројд) карактерише супер его је структурална, није ефекат цивилизације него нелагодност (симптом) у цивилизацији“ (Lacan, *Television*).

Насупрот таквом опсценом закону супер ега манифестованом било у облику (категоричког императива) дужности, било у виду наредбе да се ужива, Антигона себе позиционира на место на коме је недоступна, место изван закона. Креону она јасно каже: „Ти си направио законе!“ – законе који за њу очигледно не важе, али не само људски, него ни божански закони не стоје иза ње. Краљев (нижи) закон она не одбацује у име (вишег) божанског, и признаје: „Зевс није онај који ми наређује (да чиним) ово!“, нити пак: „сви доћи богови који постављају законе на људе“. У чије онда име она сахрањује бра-

та? Не у име породичног закона (како је тврдио Хегел), већ једино у име себе саме, тј. у име чисте жеље као парусије њене апсолутне појединачности, потврђене речима које Антигона изговара као једино објашњење свог чина: „То је тако како је(сте), зато што је тако како је(сте).“ У том часу престапа, док „жеља видљиво исијава“ кроз њене капке, Антигона је *Autonomos* тј. свој сопствени закон (Лакан не пропушта да примети да је „*autonomos*“ реч коју хор користи да ситуира Антигону, обраћајући јој се речима: „Ти идеш ка смрти не знајући свој сопствени закон – *autonomos*“; ипак, по том питању, Лакан се задржава само на простој примедби, не упуштајући се у даље коментаре). Али за разлику од (Кантове) аутономије као чистог практичног ума овде имамо аутономију као чисту жељу. У чему је суштинска разлика између њих?

Док је код Канта аутономија ништа друго него слободна воља (тј. воља „узрокована кроз слободу“) која не само да игнорише другост Другог (*das Ding*) него претендује да је асимилије (јер „воља има да буде узрок објекта“) инкорпорацијом у сопствену максиму – притом, субјект такве слободе има потенцијално стабилни идентитет који се изражава не као (патолошка) појединачност (дакле, не као Антиго-нино: „Што јесте, јесте“) него као „свеопшти закон“, супротно томе аутономија чисте жеље, представљена у лику Антигоне, не искључује него напротив чува драгоцену биће Другог и то као пукотину у сваком (божанском и људском) закону. Парадоксално: сама аутономија, сама апсолутна сингуларност Антигоне, само њено „чисто биће као субјекта“ јесте корелат овог уникатног Другог.

Баш кад је све већ готово, када је читава драма већ иза нас, у часу док већ стоји на ивици гроба, Антигона се зауставља да оправда себе и каже: „Разуми ово: ја не бих пркосила законима града ради мужа или ради детета коме је гроб одречен... јер... чак и када бих изгубила мужа... могла би да узмем другог, и чак када бих заједно са мужем изгубила и дете, могла би да направим друго са другим мужем. Међутим ово се тиче мог брата, рођеног од истог оца и од исте мајке.“ Али сада: „Отац и мајка у аду су скривени и није више могуће да се брат роди икада.“ Шта чини Антигона кроз ово необично правдање које збуњује коментаторе (Лакан подсећа на речи Гетеа: „желео бих да нам једног дана неки научник открије да је овај одломак каснија интерполација“) ако не то да афирмише (за само њено биће конститутивни) јединствени схематис са овим уникатним бићем (које је *αὐτάδελφος*) чија је апсолутна вредност чисто релационе природе, на шта указују следеће речи: „Мој брат може бити што год ти кажеш да јесте, злочинац. Желео је да уништи наш град, да одведе своје суграђане у ропство,... али

свеједно он је тај који је, и мора му се омогућити погребни обред. Он несумњиво нема иста права као други...”

Антигона, као што видимо, не своди брата на нешто опште (нити свој чин на акт универзализације, па макар и најплеменитије попут Кантовог императива: да човек никада не буде само средство него увек и циљ) и наставља: „... реци ми да је један херој и пријатељ, а други непријатељ. Али ја ти одговарам да је без значаја што последњи нема исту вредност као претходни. Што се мене тиче ред који се усуђујеш да ми (на)помињеш не значи ништа, са моје тачке гледишта, **мој брат је мој брат**.” У вези са тим да се цела прича односи на питање Полиницијевог погребља, Лакан каже да се „не може завршити са нечијим остацима просто заборављајући да регистар бића некога ко је идентификован преко имена мора бити сачуван погребним обредом.” Тражећи за брата место у симболичком поретку, сама Антигона стаје на границу брисања из њега (на границу „друге смрти”) и на тај начин, наступајући са позиције *ex nihilo*, она чува сам симболички поредак од затварања у себе и тако чува само биће као процеп у симболичком реду (упореди L. Chiesa: „Морамо закључити да је Лаканова естетичка етика у исто време онтолошка етика, једна етика чувања бића као пукотине симболичког“ – *Subjectivity and Otherness*, стр. 179). Према томе, по Лакану, иако се Антигона креће изван свих појмова, закона, њена позиција поседује изванредан легалитет „који је консеквенца закона богова за које је речено да су агрпта... неписани... Оно што имамо овде је инвокација нечега што је, у ефекту, из поретка закона али што није развијено у било какав означавајући ланац или било шта друго“ (*Семинар 7*, стр. 278).

Можемо дакле да закључимо да је, за разлику од Кантове, аутономија коју овде видимо радикално релациона, да не само да поштује Другог него у њему има извор, а да због тога не губи свој статус аутономије већ га заоштрава до тачке сопствене апсолутне уникатности, која је пандан апсолутне незаменљивости Другог.

С једне стране, у темпоралним условима, ова аутономија се јавља само у часу док нестаје, она није предмет, она је догађај који се не може замрзнути у статични идентитет општег закона. С друге стране, она не дозвољава бићу да се затвори под једно (фантазматско) начело, па макар за такво начело прогласили и „Другог”. Треба имати на уму да је незаменљиви Други прецртан, лишен претпостављене моћи која је претпоставка знања (Упореди Ареопагитов израз: „слабост која има принцип у Богу”) и да као такав не предаје извесни идентитет него увек остаје неизвесни догађај.

Уместо закључка

Уколико Христово човештво није окрњено тиме што за сопствену нема другу личност до превечне ипостаси Логоса и Сина Божијег, и ако ова ипостас по оваплоћењу није непотпуни човек због тога што је божанска а не људска, онда нас сама ова христолошка чињеница приморава да признамо да се теолошки појам личности може једнозначно применити у антропологији. Другим речима ако, као што је то случај са Христом, човек који нема људску него (само) божанску личност може бити потпуни и прави човек, онда постоји реална аналогија између божанске и људске личности. Иако оваква тврдња може да звучи као апсурдни антропоморфизам, она је нужна антрополошка импликација асиметричне христологије (две природе, једна личност). Али баш је употреба појма „личност“ који није саморазумљив оно што овај исказ чини саблажњивим.

Валидност изнете тврдње – да постоји реална аналогија између божанске и људске личности – зависи од тога шта подразумевамо под појмом личности у тријадологији и како тај појам, на основу христологије, примењујемо у теолошкој антропологији. Према томе, уколико желимо да на човека применимо теорију личности изведену из тријадологије морамо избећи одређене грешке.

1) Прва грешка коју морамо да избегнемо је да чинимо обрнуто, а то је да лица Свете Тројице разумевамо у складу са различитим концептима појма личности изведеним из „природног“ људског искуства и философског промишљања таквог искуства. Опрез је нарочито потребан данас, када је са једне стране реч „личност“, као ни једна друга, предмет опсесивног интересовања политике, права, уметности па и природних наука, док се са друге стране, традиционални старатељ овога појма, философија све више дистанцира од свог неподобног чеда, стидећи се лошег васпитања које му је пружила. Сведоци смо деконструктивистичких тзв. „палеонимијских стратегија“ где се појмови личности и субјекта тактички чувају да би се њихов садржај уништио изнутра и да би се на крају напокон одустало и од самих озлоглашених појмова личности и субјекта.

2) Друга грешка коју је потребно избећи у примени тријадолошког концепта личности у антропологији јесте епистемолошка заблуда да се овај концепт може директно применити са Бога на човека без христолошког посредовања. Ова грешка у суштини се своди на занемаривање нашег „људског услова“ смртности и темпоралности

и идеолошко пресликавање тријадолошког прототипа атемпоралне хармоније на нашу рањиву егзистенцију. Једино што такво насиље може да створи је још веће отуђење свих срећних несрећника који носе титулу личности. Лек против овога је кенотичка христологија. Како се остварује тројични схематизам у условима наше смртне егзистенције најбоље се може видети на примеру Онога чије биће јесте оригинални тројични схематизам, који је Један од Тројице и у коме је једино могућ тројични однос за све што није по природи Бог. У нашим условима Он је овај однос показао не као „хармонију“ него као константну дисхармонију и неспоразум са свима, укључујући и ученике, и не као срећу него као „глад, жеђ, умор, бол, сузе, пропадљивост, избегавање страдања, уплашеност, агонију од које долази зној и капање крви...“ (J. Damascenus et Scr. Eccl: TLG 2934: 4). Или прецизно изражено речима Макабија: „Молитва Исуса, која је Његово распеће, Његово апсолутно самоодрицање у љубави према Оцу, јесте вечни однос Оца и Сина који нам постаје доступан као део наше историје“ (Н. McCabe, *God Matters*, London 1987). Нико овде не заговара пројектовање икономијских услова страдалности у теологију као такву, него управо констатујемо обрнуто, а то је да апликација тројичног односа на живот у историји какву познајемо имплицира страдање.

3) Трећа грешка коју треба избећи у примени тријадологије на антропологију преко христологије је донекле супротна од оне коју смо навели као прву. Наиме, као што треба избећи да лица Свете Тројице аутоматски разумевамо у оквирима модерних и уобичајених појмова личности наслеђених из секуларизоване философске традиције, исто тако треба избећи и супротну крајност и потпуно се лишити драгоценог наслеђа свих, модерних и савремених промишљања која се односе на биће човека као особе (субјекта, личности, индивидуе, шта год...). Сви ови концепти, а ја сам у овом тексту анализирао само неке који су ми се учинили пресудним (притом сам прескочио многе који су незаобилазни, као што је у највећој мери Хусерл, затим Хајдегер итд., такође сам прескочио и све важне међустепенике од Кјеркегора до читавог тока постмодернизма – укључујући такве крајње релевантне стубове као што су Фуко и Делез и наравно суперстар Дерида, и – што је сасвим неопростиво – непосредног Кантовог сина и главни извор Лаканових појмова, наравно мислим на Хегела, чак нисам ни споменуо; просто нисам имао времена и простора и гледаћу да то у следећем тексту надокнадим), имају корен у хришћанској синтези античких концепата, а потом су се развијали, у доброј мери, независно од теологије и постигли резултате који би сада могли бити од велике помоћи теологији. Једнозначна примена теолошког појма

личности у антропологији, за коју смо рекли да нас на њу обавезује асиметрична христологија, није могућа без нове хришћанске синтезе која би укључила све што јој може бити од користи из свих савремених теоријских истраживања, без обзира на њихов однос према теологији. Теологија не би смела да наступа са позиција моћи сматрајући да је она та од које сви треба да уче а да она, као поседник божанског свезнања, нема шта од кога да научи. Не, и она треба да се учи и ако се притом деси да се друге дисциплине промене у општењу са њом, сви су на добитку а ако пак не, нико није на губитку, јер само њихово међусобно (непретенциозно) општење је највећи добитак за све, а свака претензија на (пре)власт над Другим је губитак за све.

Најважнија библиографија:

Aquinas Thomas, *Summa Theologica. Accurante et denuo recognescen- te J. P. Migne editorem, et Garnier Frates editores et J. P. Migne successores*, Paris 1858, 1872–1877.

Aquinas Thomas, *The Summa Theologica of St Thomas Aquinas*, превод енглеских доминиканаца (друго и допуњено издање), London (Burns Oates & Benziger) 1912–1936, (Burns Oates & Washbourne) 1923.

Allison, Henry, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, 1990.

Allison, Henry, *Kant's Transcendental Idealism*, New Haven Yale University Press, 1983.

Атанасије Велики, дела на грчком у J. P. Migne, *Patrologia Graeca* 25–28.

Aurelije Augustin, *Trojstvo*, превод Marjan Mandac, Split 2009.

Augustin of Hippo, *The City of God Against the Pagans* (Cambridge University Press, 1998).

Августинова дела на латинском у J. P. Migne, *Patrologia Latina*, 32–47.

Chiesa, Lorenzo, „Count-as-one, Forming-into-one, Unary Trait, S1“, *Cosmos and History, The Journal of Natural and Social Philosophy*, 2006.

Chiesa, Lorenzo, *Subjectivity and Otherness: A Philosophical reading of Lacan*, Cambridge, MA: MIT Press 2007.

Dekart, Rene, *Pravila za usmeravanje duha, rasprava o metodi, istraživa- nje istine*, Oktoih, Podgorica 1997.

Dekart, Rene, *Meditacije o prvoj filozofiji*, Plato, Beograd 1998.

Descartes, *To Colvius*, 14 November 1640 (AT 3, стр. 247), цитирано у Gareth B. Matthews, *Thought's Ego in Augustine and Descartes* (Ithaca: Cornell University Press 1992).

Derida, Žak, *Nasilje i metafizika: Ogled o misli Emanuela Levinasa*, Plato, Beograd 2001.

Freud, Sigmund, *Jenseits des Lustprinzips / das Ich und da Es*, S. Fischer Verlag, Frankfurt / M, 1987.

Frojd, Sigmund, *Some strange principa zadovoljstva; Ja i Ono*, Svetovi, Novi Sad 1994.

Frojd, Sigmund, *O seksualnoj teoriji / Totem i tabu*, Akademska knjiga, Novi Sad 2009.

Григорије Назијанзин, дела на грчком у J. P. Migne, *Patrologia Graeca*, 35–38.

Григорије Ниски, дела на грчком у J. P. Migne, *Patrologia Graeca*, 44–46.

Gunton, Colin, „Augustine, the Trinity and the Theological Crisis of the West“, *Scottish Journal of Theology*, 43, 1990.

Heidegger, Martin, *Kant and the Problem of Metaphysics*, Indiana University Press, 1997.

Heidegger, Martin, *Sein und zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2001.

Heidegger, Martin, *Identität und Differenz* – 1957 – преведено у Hajdeger Martin, *Mišljenje i pevanje*, Beograd, 1982.

Hajdeger, Martin, *Bitak i vreme*, Službeni glasnik, Beograd 2007.

Hanby, Michael, *Augustine and Modernity*, Routledge, New York 2003.

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason* (trans. P. Guyer and A. Wood), Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1997.

Kant, Immanuel, *Critique of Practical Reason*, New York: Macmillan, 1993.

Kant, Immanuel, *Kritika praktičkog uma*, Naprijed, Zagreb 1990.

Kant, Immanuel, *Critique of Judgment*, tr. Wewrner S. Pluhar (Indianapolis, IN: Hackett, 1987).

Kant, Immanuel, *Religion within the Limits of Reason Alone*, New York: Harper Liberal Arts, 1950.

Kojeve, Alexandre, *Intodruction to the Reading of Hegel: Lectures on Phenomenology of Spirit*, Cornell University Press, NY 1980.

Lacan, Jacques, „Aggresivity in Psychoanalysis“, transl. by Alan Shredian y *Ecrits: A Selection*, W:W: Norton & Co, NY 1977.

Lacan, Jacques, *The Seminar, Book 1. Freud s Papers on Technique*, 1953–1954, edited by Jacques–Alain Miller, tr. by J. Forrester, W.W. Norton & Co., NY 1988.

Lacan, Jacques, *The Seminar, Book 2. The Ego in Freud s Theory and in Technique of Psychoanalysis*, 1954–1955, edited by Jacques–Alain Miller, tr. by J. Forrester, W.W. Norton & Co., NY 1988.

Lacan, Jacques, *The Seminar, Book 3. The Psychoses*, edited by Jacques–Alain Miller, tr. by Russell Grigg, W.W. Norton & Co., NY 1993.

Lacan, Jacques, „The Signification of the Phalus“, transl. by Alan Shredian у *Ecrits: A Selection*, W.W. Norton & Co, NY 1977.

Lacan, Jacques, *The Seminar, Book 7. The ethics of Psychoanalysis*, 1959–1960, edited by Jacques–Alain Miller, tr. by Dennis Porter, W.W. Norton & Co., NY 1992.

Lacan, Jacques, „Kant with Sade from Ecrits“, tr. by J. B. Swenson Jr. in *October* 51, Winter 1989.

Lacan, Jacques, „The Seminar on Introduction to the Names of the Father“, tr. by Jeffry Mechman in *October* 40, Spring 1987.

Lacan, Jacques, *The Seminar, 20, Encore: On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge*, edited by Jacques–Alain Miller, trans. by Bruce Fink, W.W. Norton & Co., NY 1998.

Lacan, Jacques, *Television*, tr. by D. Hollier, R Krauss and A. Michel-son, W.W. Norton & Co., NY 1990.

Lacan, Jacques, *In Autres Ecrits*, Paris: Seuil, 2001.

Lacan, Jacques, *Četiri temeljna pojma psihoanalize: 11. Seminar*, Naprijed, Zagreb 1986.

Levinas, Emanuel, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1972 (енглески превод у: *Basic Philosophical Writings and Collected Philosophical Papers*, 1996.)

Levinas, Emanuel, *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*, La Haye 1961.

Levinas, Emanuel, *Totalitet i beskonačnost*, Jasen, Beograd 2006.

Marion, Jean–Luc, „Descartes and Onto–Theology“, у Philip Blond (ed.), *Post–Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology* (London Routledge, 1998).

Marion, Jean–Luc, *On Descartes Metaphysical prism*, trans. Jeffrey L. Kosky (Chicago: University of Chicago Press, 1999).

Menn, Stephen, *Descartes and Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

Pluth, Ed, *Signifiers and Acts: Freedom in Lacan's Theory of the Subject*, State University of New York Press, Albany, NY 2007.

Rahner, Karl, *Trinity*, Continuum, London and New York 2001.

Sad, Donatjen Alfons Fransoa, markiz de, *Filozofija u Budoaru*, Rad, 2004 (izvornik: *La Philosophie dans le boudoir*).

Sade, Donatien Alphonse François de, *The New Justine (La Nouvelle Justine, ou les Malheurs de la vertu, novel*, трећа верзија Јустине, објављена 1797–1801 sa *Juliette*) – нецензурисан енглески превод: Olympia Press 1953.

Scotus, Duns John, *Philosophical Writings* (trans. by Allan Wolter, OFM), Indianapolis: Hackett, 1987. Латински текст Скота може се пронаћи у: Balic, C. et al., eds. *Opera Omnia*, Vatican, Vatican City 1950.

Secada, Jorge, *Cartesian Metaphysics: The Scholastic Origins of Modern Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press 2000).

Софокле, Анђић, Српска књижевна задруга, Београд 2009.

Taylor, Mark C., *After God*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2007.

Torrance, Alan J., *Persons in Communion: Trinitarian Description and Human Participation*, Edinburgh, 1996.

Wolff, Robert Paul, *The Autonomy of Reason: A Commentary on Kant's Groundwork of the metaphysic of Morals*, New York: HarperCollins, 1974.

Zizioulas, John D., *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, Crestwood, New York, 1985.

Zizioulas, John D., *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*, New York, 2006.

Zupancic, Alenka, *Ethics of the Real: Kant and Lacan*, Verso, 2000.

Примљено: 27.8.2012.

Одобрено: 31.8.2012.

SUBJECT AND REMAININGS OF THE OTHER

Aleksandar Subotić

Faculty of Orthodox Theology – University of Belgrade

Summary: This essay attempts to portray the possible development of separation of the modern term of “personality”, in struggle for its autonomy, from its triadological root, from where this term began its development as a designation for a completely relational entity. The most important points of departure during that development are Descartes and Kant. Furthermore, it is established that the modern subject carries within itself the indelible marks of the constitutional part of the Other. Investigating those marks of the Other, the author used Lacan as his main and constant reference. The relevance of modern concepts of personality for the possible new theological synthesis is emphasized at the end, through which the term „person“, derived from triadology and based on Christology, could be unambiguously be applied in theological anthropology.

Key words: subject, desire, law, autonomy, death drive, person

ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА И ДРУШТВЕНИ РАЗВОЈ

Давор Цалто*
Институти за студије
културе и хришћанства

Апстракт: У овом чланку** аутор разматра неке од основних претпоставки односа Православне Цркве и друштвеног развоја – схваћеног не само у смислу богаћења једног друштва већ и у смислу подизања нивоа образовања људи, развоја демократских институција, права итд., осврћући се у завршном делу на однос Цркве и државе и пошеницијалне ојасности од метафизичког ојравадања друштвеног уређења, односно посветовначења Цркве.

Кључне речи: друштвени развој, друштво, држава, Црква, личности, људско достојанство

Однос Православне Цркве и друштвеног развоја је веома комплексна тема и немогуће би било у једном саопштењу указати макар само на њене основне аспекте. Ипак, имајући у виду да је проблематика још увек релативно нова и недовољно истраживана, овом приликом ћу се позабавити анализом односа православља и друштвеног развоја схваћеног не само у смислу богаћења једног друштва већ и подизања нивоа образовања људи (нпр. писмености, како класичне тако и компјутерске), развоја демократских институција, права, одговорности и слобода појединца, развоја грађанског друштва и правне државе, развоја еколошке свести, као и подизања општег културног и цивилизацијског нивоа једног друштва.

Иако све ове теме, свака појединачно, заслужују нарочиту пажњу, овде ћу се бавити неким основним претпоставкама односа пра-

* davordzalto@gmail.com

** Рад представља незнатно измењену верзију саопштења поднетог на конференцији „Религија и економија“ која је одржана у Београду 24. јуна 2011. године, у организацији Хришћанског културног центра и фондације Конрад Аденауер.

вославља и друштвеног развоја, како са методолошког тако и са садржинског становишта.

Као што сам већ поменуо, однос православне вере према друштвеном развоју, као и појединим аспектима овог развоја, није подробно истраживан. Својеврсну прекретницу у том смислу представљао је скуп *Православни дух и етика књижевности*, одржан у Бечу од 7. до 9. марта 2005. године. Иако је том приликом, као што се из самог наслова скупа види, апострофиран однос православља према *књижевној* и економском развоју, поједини реферати су осветлили и неке опште аспекте односа друштвеног развоја и православља.

О било ком од ових питања да говоримо, суочавамо се са препреком не само одређења појма *друштвени развој* већ и појма *православље*. Као што сам већ истицао на другим местима,¹ изузетно је тешко појмовно одредити Православну Цркву из теолошке перспективе, дакле из перспективе саме Цркве. Слично је и са појмом *православље*. О православној вери можемо говорити са становишта православне традиције, теологије појединих отаца Цркве, затим са становишта мистичког или литургијског искуства вере, али и са једног социолошког становишта, преко анализе институције Цркве, њених структура и њиховог деловања у конкретном историјском периоду и на конкретном простору.

Ова разлика је веома важна будући да нису ретки примери када се оно што је православље и Црква у свом доктринарном и/или литургијском виду значајно разликује од онога што је пракса појединих институција и организација тзв. „видљиве цркве“, у њеном, дакле, административном и друштвено-политичком виду. Овде се не ради само о томе да су људи нужно грешни и неспособни да се уздигну до максималистичких захтева хришћанства. Реч је о томе да се одређене праксе, које су директно супротне основним истинама Еванђеља, често легитимишу специфичним тумачењима и (квази) теолошким аргументима.

Као што Василиос Макридес показује у свом раду *Православно хришћанство и привредни развој: случај Грчке*, Православна Црква, као уосталом и друге верске институције, није кроз историју била несклопа сопственом богаћењу као и блиским везама са богатим и утицајним члановима друштва,² барем кад је реч о времену после IV века. На доктринарном, пак, плану, често се сусрећемо са ставом да богатство само по себи није лоше, али да треба са њим „располагати ‘правилно’ и

¹ Уп. Џалто, 2010: 135, 136.

² Макридес, 2009: 232.

‘праведно’³.³ Иза овог, али и других ставова појединаца, како из клира тако и међу лаицима, не крије се никакав нарочит „став“ Православне Цркве у односу на економски развој или богаћење. У целини гледано, Православна Црква је, како наводи исти аутор, допуштала више слободе и флексибилности верницима по питању држања верских принципа и канона него што је то био случај у западном хришћанству.⁴ У фокусу православне теологије и практичног деловања Цркве нису били превасходно покушаји стандардизације друштвене и политичке реалности или прописивања одређених правила која, ако се следе, сама по себи доводе до испуњавања „обавезе“ верника и њиховог спасења. Преведено на популаран језик савремене православне теологије, етика је била последица онтологије, а не обрнуто.

Међутим, већ у овој тачки се можемо упитати да ли постоји нешто у самом учењу Православне Цркве, у самој њеној теологији, што би могло инспирисати афирмативан или пак негативан однос верника, али и свих који се на овај или онај начин налазе под утицајем црквеног учења и деловања, према друштвеном развоју?

Личност човека између „овога“ и „онога“ света

Мислим да би се могла изнети оцена да се у центру православне теологије, поготову новије, налази појам *личности*. Појам личности нам говори о самом начину постојања из перспективе православне вере. Стога је једно од централних теолошких питања питање развоја човекове личности као и питање њеног спасења. Одговор на питање о развоју и спасењу човекове личности се крије у хришћанском схватању љубави – љубави према Богу и према човеку. Међутим, љубав као пут ка личносном начину постојања човека води преко ослобођења човека од „овог света“. Ослобођење од „овог света“ не треба разумети као ослобађање од „материјалног“ зарад „духовног“ већ као ослобађање од нужности (свих врста, укључујући и оне биолошке) зарад слободног постојања.

Овде се суочавамо са једним антагонизмом. „Овај свет“ хришћанство негира као нешто привремено и као нешто што само по себи не носи истинитост. Истина је у *Царству Небеском* које долази као есхатолошки догађај. Али, насупрот томе, „овај свет“ није могуће ни просто одбацивати већ, из хришћанске перспективе, управо *шај* свет треба спасавати. Тако људска личност постаје и „овде“ и „сада“ и „тамо“ и „онда“.

³ Макридес, 2009: исто.

⁴ Макридес, 2009: 232, 233.

Овде наравно нећу анализирати овај проблем по себи, већ само у вези са централном темом, а то су последице овог парадокса по однос православља према друштвеном развоју.

Не од „овог света“ али у „овом свету“

Ако горе изнету дихотомију преведемо на језик друштва и његовог развоја, можемо извући базично два закључка: с обзиром на то да је истина овога света у есхатону и да ћемо тек тамо, у Царству Небеском, гледати „лицем у лице“ по речима апостола Павла, онда нарочит активизам и брига за овај свет и није нешто чиме хришћани треба да буду оптерећени. Овај свет пролази, а хришћани се спремају за онај који долази. Речено стихом из српске народне поезије, „земаљско је за малена (тј. краткотрајно) царство, а небеско увек и довека“. Чини се да овај став потврђују и Христове речи: „Марта, Марта, бринеш се и узнемираваш се за много, а једно је потребно. Марија је, наиме, изабрала добар део који јој се неће одузети“ (Лк. 10, 41–42).

Други пак закључак би могао бити управо супротан: баш зато што се у Царству Небеском открива истина о овоме свету, неопходно је почети са „пророковањем“ Царства већ овде и сада. А то пророштво укључује и активну бригу за свет и његова бића.

Да ли ова дихотомија може бити превладана и да ли њено превладавање може имати последице по однос православља према друштвеном развоју?

По мом мишљењу, ову дихотомију је могуће превладати тако што ће у фокус поново бити стављен реализам људске личности и њене потребе. Ако је хришћански однос према другоме утемељен на љубави, онда је, чини се, могуће извести из њега одређене консеквенце које су применљиве и на питање друштвеног развоја, како је оно овде постављено. Однос љубави има пре свега свој *духовни*, односно есхатолошки или, конкретније, литургијски аспект. Штавише, сви други *практични* аспекти проналазе у овом есхатолошком аспекту свој смисао. Али, са друге стране, и есхатолошки аспект љубави није лишен свог односа са оним што се одвија „сада“ и „овде“. Напротив, све што *чинимо* и што *јесмо* „сада“ и „овде“ задобија своју потврду у есхатону. Тако, по Христовим речима, „уколико учинисте једном од ове моје најмање браће, мени учинисте“ (Мк. 25, 40) и „уколико не учинисте једном од ових најмањих, ни мени не учинисте“ (Мк. 25, 45). Чињење је у овом поглављу веома јасно дефинисано: гладноме дати да једе, жедноме да пије, странца угостити, нагога оденути, болесног и утамниченог посетити (Мк. 25, 35–36). То је делатна љубав, која не само да одражава љубав према другоме, већ је показатељ и саме вере, која је без дела (и то дела љубави) *мртва* (уп. Јак. 2, 26). Однос

дакле оног свакодневног, најживотнијег и најпрактичнијег, и оног литургијског и есхатолошког, јесте узајаман. Ови аспекти хришћанског живота се прожимају и чувају један другог од западања у апстрактну спиритуалност, која ће презрети реализам човекове личности и њених потреба, као и од западања у „бриге о многоме“ које ће довести до губитка свести о ономе што је најважније, спасоносно и једино истинито.

Овде се поставља питање да ли се овакав темељни хришћански став према човеку, а преко човека и према свему постојећем, може барем у одређеној мери пренети на друштвену и политичку сферу? Да ли се, са друге стране, друштвена и политичка сфера могу просуђивати на основу оваквог хришћанског и црквеног становишта?

Мој став по овом питању је афирмативан. Уколико се једно друштво развија на начин да се остварена добит, поред даљег подстицања производње и привредног раста, такође дистрибуира како би се искорењивало сиромаштво, култивисао животни простор људи, или улагало у боље образовање и здравствену заштиту, онда то јесте брига једног друштва о конкретним људима који га чине, и то веома делатна, веома практична. Да ли је сама та брига инспирисана хришћанском (или неком другом) вером и љубављу према другоме, или пак „само“ хуманошћу и жељом да се чини добро најшире схваћено, јесте за једно друштво и за појединце који га чине од секундарног значаја. Чак и ако се добро чини из крајње секуларних разлога, из једне потпуно деесхатологизоване идеје о *добру*, ипак се не може порећи један хришћански мотив и хришћанска вредност – а то је жеља за афирмацијом људске личности и њеног достојанства. Мислим да је сличан одговор могуће дати и по питању других аспеката развоја друштва на које сам указао: образовање људи које, ако се схвати у свом изворном смислу, треба да води развоју личности, актуелизацији способности које свако носи у себи као потенцијал, али и критичком мишљењу, што је као вредност све мање заступљено у савременом образовном систему. Такође, развој демократије, са којим су образовање и економска стабилност у веома блиској вези, развој грађанског друштва и правне државе – бар у свом идеалном облику – треба у фокусу да има квалитет живота, слободу и достојанство сваке људске личности. Коначно, и поменути еколошки аспект, брига за животну средину или, како би верници рекли, Божију творевину, не може сама по себи да буде спорна са хришћанске тачке гледишта, као што то не може бити ни уљудно понашање и култура свакодневног живота, или пак слобода појединца – док год иста на јасан начин не угрожава слободу и достојанство другог. Све наведено би требало да одликује развијено друштво, а у неким, истина малобројним, друштвима ова су начела у великој мери и остварена.

Из овога се види да сам развој друштва не би требало да буде споран, уколико није базиран на експлоатацији другог, пљачки, (нео) колонијализму и сл., што се нажалост у пракси често дешава. Неретко се могу чути критике из различитих хришћанских кругова против дела развијеног света који често има империјалне склоности (којих, истини за вољу нису лишени ни неразвијенији и сиромашнији делови света), а које су усмерене против развоја као таквог, тековина демократије, правне државе и сл. Често се све те тековине као и идеја самог развоја одбацују, и то се правда хришћанском вером и хришћанским погледом на свет. Овакве критике напросто промашују мету (будући да не постоји корелација између степена уређености и демократичности једног друштва и агресивности односно мирољубивости политике коју то друштво/држава води у међународним односима), и чине велику неправду многим вредностима које су, макар као идеали ка којима се стреми, успостављене у развијеним друштвима, на тековинама модернизма и просветитељства.

Чини се да вредности које сам поменуо на почетку рада као карактеристике развијеног друштва, макар у његовој идеалној форми, не долазе у конфликт са православном вером већ, напротив, битно афирмишу саму људску личност и њено достојанство, у мери у којој је то у „овом свету“ могуће.

Доктрина и ситуација „на терену“

Ако ово разматрање, које је пре свега имало доктринарни и вредносни аспект, наставимо посматрањем ситуације „на терену“, можемо бити изненађени чињеницом да не постоји ниједна земља са већинским православним становништвом која би се могла окарактерисати као развијена у смислу који сам навео, нити је сасвим близу постизања тог идеала. Напротив, и поред тога што је од 12 земаља у свету са доминантно православном популацијом чак 10 европских и једна евро-азијска, углавном све се суочавају са изразитим проблемима у функционисању демократије, правне државе, високој корупцији, раширеном сиромаштву, релативно ниском степену просвећености становништва и сл. Могуће је, наравно, увек истицати бројне разлоге који утичу на такав друштвени развој (нпр. историјске) који заиста јесу веома комплексни. Међутим, можемо се запитати да ли је само православље у својој историјској манифестацији допринело садашњем друштвеном и економском стању у земљама у којима је већинска вера и у којима је, штавише, блиско везано са националним идентитетом и државношћу. Ово питање је веома занимљиво с обзиром на горе изнете закључке у погледу саме православне вере и

њеног односа према развоју друштва који је, чини се, у великој несагласности са праксом.

Када је реч о модерном добу, многи конзервативни кругови говоре о спутаности православља у двадесетом веку услед бољшевичке диктатуре у Русији и других контратеистичких режима, услед чега и није могло бити речи о било каквој развијенијој друштвеној делатности и позитивним утицајима православља и Цркве на друштво. Заборавља се, међутим, при томе да је у време царске Русије ситуација такође била далеко не само од идеалне већ и прихватљиве. Енормно богатство аристократије и крајња беда највећег броја људи у привредно веома неразвијеној земљи каква је била царска Русија, у начелу узевши не говоре о благотворном утицају православља у ширем друштвеном контексту. Сведоци смо, такође у двадесетом веку, и веома израженог процвата тоталитарних система у већински православним земљама, што је за последицу имало репресије према сопственим грађанима епских размера.

Да ли православље стоји у некој вези са свим овим феноменима који су карактерисали и данас умногоме карактеришу већински православна друштва?

Један од могућих одговора је онај који се приписује старцу Арсенију, руском свештенику који је дуго година провео у заточеништву под бољшевичком влашћу. Он кривицу за долазак бољшевика на власт и потоњи терор пре свега види у институцији Цркве, у свештеницима али и обичним верницима, који су заправо напустили веру. Као продукт безверја, које „смо ми припремили“, долазе сви логори, муке и страдања.⁵ Одговор би дакле био да упркос формалној припадности већине становништва Православној Цркви и коришћењу православља као идеолошког горива у политичке сврхе, вера заправо одсуствује. Овоме би се могао додати и други веома раширен феномен, који није специфичан само за православно хришћанство – одсуство познавања саме вере међу номиналним верницима. Сведоци смо чак да и они ко-

⁵ „Изгубили смо много тога доброг и вредног. А ко је за то крив? Власти? Не, ми смо сами криви, ми сада само жањемо оно што смо сами посејали. (...) Нисмо народ образовали како треба, нисмо му пружили основу за јаку веру. Упамтите то! Зато су ти људи тако брзо заборавили на нас, своје свештенике, на своју веру, зато су учествовали у рушењу цркава, а понекад чак и предводили њихово уништавање. (...) Семе безверја је пало на тле које смо ми сами припремили. Све остало ниче са тог тла: логор, наше муке, страдање невиних.“ Нав. у: Слуга Божји Александар, *Отац Арсеније (1893–1973): јеромонах, политички затвореник, духовник* (оригинално издање: *Servant of God Alexander, Father Arseny 1893–1973: Priest, Prisoner, Spiritual Father*, Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2000), овде цитирано према интернет издању у преводу Ане Смиљанић, доступно на: <http://svetosavlje.org/biblioteka/Knjige/Arsenije/Arsenije11.htm>.

ји практикују неки вид побожности или посећују цркву често не знају у шта то хришћани заправо верују.⁶ Самим тим ни доктринарни аспекти о којима је било речи, а чија афирмација у друштву може допринети друштвеном развоју, остају непримењена и нереализована. Као да се и верници и клир задовољавају традиционалистичким формама побожности и обичајном религиозношћу. Ово објашњење би у суштини говорило да православље и није имало нарочиту шансу да битније утиче на друштво, будући да је историјски уместо аутентичног хришћанства увек на сцени била његова идеологизација и експлоатација у политичке сврхе, кроз разне форме етно-филетизма и етатизма.

Разлог пак за непрекидне идеологизације православне вере (која у том смислу није специфична у односу на хришћанство или веру уопште) је можда могуће пронаћи у начину на који је држава бивала схваћена из православне перспективе. Историја показује да се пречесто долазило у искушење да се држава концептуално утемељи и оправда на мистички и метафизички начин. У сваком од ових покушаја се пројављује неспособност да се држава схвати као функционална категорија, која нема некакав метафизички значај, нити јој је такав значај потребан. Сваки покушај оправдавања државе као религијске или метафизичке категорије води ка својеврсној секуларизацији Цркве, будући да се компетенције Цркве и религиозног живота, у шта спада и мистичко искуство и метафизичка питања, изводе из саме Цркве, док превасходна брига теологије и Цркве постаје не Царство Небеско него управо „овај свет“. Наравно, сваки овакав покушај се нужно испоставља као апсурдан уколико се пође од неких основних начела православне онтологије и антропологије. Уколико се држава, пак, схвати као превасходно функционална категорија, чији је задатак да брине о „стварима овога света“, о безбедности, животном стандарду, правима и слободама грађана и сл., онда то свакако представља једно секуларно схватање државе и друштва, али се тиме истовремено чува сама Црква и православље од секуларизације, како „споља“ тако и „изнутра“. Могла би се чак успоставити и корелација у смислу да што се више држава покушава утемељити и оправдати мистичко-метафизички то је извесније да ће доћи до секуларизације саме Цркве, што се онда испоставља као изузетно велики проблем за православне хришћане, за разлику од секуларизације државе и друштва.

Крајњи закључак који би се могао извући јесте да је у социјалном и политичком смислу православљу страна догматизација било којег

⁶ О овоме речито говоре подаци недавно објављеног истраживања религиозности грађана Србије. Према истима, на пример, чак 39% испитаних изјављује да не верује у Васкрсење (било Васкрсење Христово или васкрсење мртвих), иако се чак 77% изјаснило да припадају православној вероисповести. Видети: Младеновић (ур.), 2011.

историјског поретка моћи или система. Православље се испоставља као пре свега „анархистички“ оријентисано (али никако склоно *анархији*), па стога на неким фундаменталним принципима/учењима Цркве и није могуће изградити било какав систем моћи осим по цену фалсификовања саме вере.

Са друге пак стране, православна вера не може а да не афирмише човека, људско друштво и целокупну творевину, па самим тим не може а да не афирмише и развој друштва у свим његовим аспектима. Па ипак, оно на шта нас православна вера непрекидно опомиње јесте да се једина апсолутна вредност у „овом свету“ налази у људској личности, и да (зло)употреба или чак жртвовање конкретних људи ради остварења било каквих циљева, укључујући и „добробит“ заједнице, никако не може бити прихваћено и оправдано.

Библиографија:

Buss, Andreas, 2010: „Sociology of the Eastern Orthodox Tradition“, у: *Теме – часопис за друштвене науке*, 01/2010, 31–54.

Ђорђевић, Драгољуб Б., Јовановић Милош, 2010: „Социологија православља?“, у: *Теме – часопис за друштвене науке*, 01/2010, 11–29.

Ђорђевић, Драгољуб Б., Јовановић Милош (прир.), 2010: *Моћност и домѐти социјалног учења православља и Православне цркве*, Београд: Конрад Аденауер, Јунир.

Кубурић, Зорица, 2002, *Вера и слобода. Верске заједнице у Југославији*, Нови Сад: ЦЕИР.

Макридес, Василиос, 2010: „Православно хришћанство и привредни развој: случај Грчке“, у: *Теме – часопис за друштвене науке*, 01/2010, 225–238.

Младеновић, Андријана (ур.), 2011: *Религиозност у Србији 2010. Истраживање религиозности грађана Србије и њиховог сјавља према процесу европских интеграција*, Београд: Хришћански културни центар, Центар за европске интеграције, Конрад Аденауер.

Цалто, Давор, 2010: „Vox Populi, Vox Dei“, у: *Хришћанство и демократија*, Београд: Konrad Adenauer Stiftung – Хришћански културни центар, 133–148.

Примљено: 31.5.2012.

Исправљено: 9.7.2012.

Одобрено: 27.7.2012.

ORTHODOX CHURCH AND SOCIAL DEVELOPMENT

Davor Džalto

Institute for the Study of Culture and Christianity

Summary: *In the present article the author considers some of the fundamental prepositions of a relation between the Orthodox Church and the social development – a relation perceived not only as an enrichment of a society but also as a way for educating people, for the development of democratic institutions, law etc. In the final part of the article, the author reflects on the relation between the Church and the state as well as on the potential danger of metaphysical justification of the social system, i.e. on the secularization of the Church.*

Key words: *social development, society, state, Church, person, human dignity*

ОД РИМСКЕ ПОЛИТИКЕ ДО ХРИШЋАНСКЕ ТЕОЛОГИЈЕ

– трансформација савремене политичке терминологије у нову теолошку терминологију у 1. посланици Солуњанима Апостола Павла – **

Јоанис Каравидопулос*
Теолошки факултет у Солуну

Апстракт: Приложени текстови нуди један начелан преглед употребе политичке терминологије у 1. посланици Солуњанима Апостола Павла. Сажети преглед одабраних места показује да апостол свесно користи владајућу политичку терминологију тога времена у свом теолошком речнику. Хришћанска теологија је од самог почетка била политичка: нова стварност у коју су хришћани позвани да живе очекујући Дрући долазак Христов у директној је опозицији са политичким реалијама овога света. Циљ таквог посматрања је да теолошки исказ учини савременим и ефективним, што би увек требало да буде његова кључна особина.

Кључне речи: политичка терминологија, 1. Солуњанима, Господ, присуство, појава, одговор, ношење венца

У овом кратком чланку представићу извесне аспекте начина на који се Апостол Павле бави политичком теологијом и терминологијом римских званичника у Солуну. То ћу учинити на основу 1. посланице Солуњанима Светога Ап. Павла која је хронолошки први текст Новог Завета и уопште најранији хришћански спис.

* karavido@theo.auth.gr

** Наслов изворника: Ioannis Karavidopoulos, "From Roman Politics to Christian Theology: The Transformation of the Contemporary Political Terminology into a New Theological Terminology in St. Paul's First Letter to the Thessalonians", *Sacra Scripta* IX, 2 (2011), 143–148.

На тај начин биће показано да први хришћански спис не садржи један погодан етички или морални систем или једну лојалну и умирујућу идеологију, нити пак неку утопијску философију која се односи на будуће догађаје. Напротив, ради се о тексту који се са пуно осећаја и охрабривања бави темама свакодневног живота грађана једног града римске империје у коме живе ревносни верници нове вере који су истовремено свакодневно изложени изазову терминологије – и не само терминологије – римске политичке атмосфере која прожима све аспекте живота тога времена.

Порука коју Свети Апостол Павле, заједно са Силваном и Тимотејем, посредује првим европским градовима, Филипима и потом Солуну, односи се не само на очекиваног Сина Божијег, „који нас је избавио од гнева Божијег који долази“, него такође и на служење „истинитом и живом Богу“ (1. Сол. 1, 9) у једном негостољубивом и непријатељском свету овога времена. Није тешко замислити колико је било тешко и рискантно служење живоме Богу у једном свету у коме су богослужење императору и римска пропаганда везана за императора достигли свој врхунац, како показују историјски и археолошки налази из онога времена.

Амерички теолог Холанд Л. Хендрикс [H. L. Hendrix] у својој (необјављеној) докторској дисертацији одбрањеној на Универзитету на Харварду под насловом *Thessalonians honor the Romans*² указује и вреднује следеће налазе. Један запис датиран на 148. г. пре Христа (тј. из периода коначног покорављања Македоније под римску власт) наводи „једног свештеника Зевса ослободитеља и Рима“. Други запис из 42. године пре Христа наводи „једног свештеника Рима и римских добротинитеља“. Трећи запис наводи „једног свештеника и организатора Августових игара“. Служење Риму је евидентно и на кованом новцу. Бронзани новчић из Солуна из Августовог времена показује главу цезара са јасном титулом БОГ. Истраживања стручњака су показала да су у многим случајевима локалне власти биле ревносније у наметању богослужења императору од самих римских власти.³ Један мали храм саграђен на Акропољу у Атини у част Августа у току првих година његове владавине сведочи управо о тој склоности. Интегрисање богослужења императору у локална богослужења догодило се и у Македонији. Налази у Солуну откривају како интеграцију култа императора у локална богослужења, тако и уздизање императора на ниво универзалног божанства, посебно у периоду пре Константина

² Необјављена дисертација, предата јануара 1984.

³ H. Koster, "The imperial worship in Greece. On the basis of the archeological findings", *Δελτίον Βιβλικῶν Μελετῶν* 12 (1983), 7.10.

Великог. Само један поглед у Галеријев славолук у Солуну довољно је убедљив доказ за то.

У истраживању се појавило питање да ли је богослужење императору у Македонији почело у време репресије преврата Андрискога 148. г. пре Христа, или у време Јулија Цезара, или у време његовог посинка Октавијана Августа. Препустимо ову тему експертима (упућујемо на горе наведену Хендриксову тезу и М. Керијеву *Romans History*⁴).

Оно што нас овде интересује је да је император био сагледаван као „Спаситељ“ (Σωτήρ) који доноси „мир“ (εἰρήνη) и „сигурност“ (ἀσφάλεια) својим поданицима и чије је „присуство“ (παρουσία) и „појава“ (ἐπιφάνεια) гарант мирног живота грађана империје. Да ли смо да претпоставимо да пишући: „Јер када говоре: ‘мир је и сигурност’, тада ће наићи на њих изненадна погибија“ (1. Сол. 5, 3), Свети Павле алудира на римске политичке слогане и крилатице које су биле у оптицају у Солуну – или им се чак јасно супротставља? Нећемо искључити ову могућност, иако многи истраживачи у овој фрази Светог Павла виде апокалиптичко утемељење, а други је тумаче указујући на неке пророчке гласове: „зато што прелестише народ мој говорећи: мир је“ (Језек. 13, 10), „Ридајте јер је близу дан Господњи; доћи ће као пустош од Свемогућега ... и они ће се препастаи, муке и болови спопашће их, мучиће се као породиља“ (Ис. 13, 6–8).⁵ Ни у ком случају не доводимо у сумњу старозаветно и нарочито пророчко утемељење горе наведене фразе Светог Павла; нити сумњамо да Апостол има у виду одговарајуће речи Господње. Међутим, сматрамо да ова фраза, која нас природно подсећа на одговарајући говор Христов или на речи из Старог Завета – или чак и потиче од њих –, највероватније опонира многохваљеном римском миру (*Pax Romana*) и сигурности коју он обезбеђује. Ову другу реч, „сигурност“, Свети Павле нигде више не користи, осим у наведеном тексту 1. Солуњанима. Пошто је могуће да империјална сигурност буде праћена наглом деструкцијом, Свети Павле поручује Солуњанима у своме другом писму: „Нека би вам сâм Господ који је наш извор мира, даровао мир у сва времена и у свакој прилици“ (2. Сол. 3, 16).

У сваком случају, појмови „Господ“ (Κύριος), „присуство“ (παρουσία), „сусрет“/„излагање у сусрет“/„сретање“ (ὕπαντησις), које можемо срести у тексту 1. Сол. 4, 12–18, довели су хришћане у снажну опозицију римској империјалној идеологији.⁶

⁴ Види М. Cary, *Roman History* (грчки превод Н. Сурлис), 1960, том 2, 199.

⁵ В. Rigaux, *Les Epîtres aux Thessaloniens* (Etudes Bibliques), 1956, 558.

⁶ Ерик Петерсон [Erik Peterson] је био први који је скренуо пажњу на хеленистичко утемељење појма „ὑπαντησις“ у 1. Сол. 4, 17. Види његову студију: „Die Einholung des

Што се тиче појма „Господ“, иако је став да он потиче из старозаветног утемељења Павлове мисли у суштини тачан, јасно је да приликом употребе овог појма хришћанска црква супротставља Исуса Христа разним господима, било императорима било божанствима незнабожачког света.

У сваком случају, појмови „присуство“, „појава“, „сусрет“ у грчко-римском свету повезани су са религијским животом грађана и нарочито посетом политичких вођа једног града. Јосиф, описујући присуство и посету Тита у Антиохији, као и његов „сусрет“ са Антиохијцима бележи: „А када су Антиохијци сазнали да се Тит приближава граду, не могавши од радости да се задрже да чекају унутар зидина, пожуреше му у сусрет више од тридесет стадија, и то не само мушкарци, већ изађоше из града жене и деца. Када га угледаше како се приближава, стадоше уз пут са обе стране, испружише му руке за поздрав и узвикујући разне поздраве испратише га у град. Уз све своје поздраве упутили су му пак молбу да избаци Јевреје из града“.⁷

Када је неком другом приликом средином 2. века пре Христа краљ Атал, Филометер и Бенефактор (Атал III, 138–133. г. пре Христа) био у посети граду Пергаму, градско веће је донело следећу одлуку: „Када он стигне у наш град свих дванаест богова да буде крунисано венцима, а свештеници и свештенице да отворе храмове и запале тамјан и да се моле да богови сада и увек подаре здравље, спасење, победу и моћ краљу Аталу Филометеру и Бенефактору на тлу и на мору ... и свештеници и свештенице предвиђени законом и војсковође и старешине и званичници игара који носе венце пре почетка игара да му изађу у сусрет ... носећи светле одежде и крунисани венцима“. Једном сличном приликом „градско веће имајући у виду њихову посету (неких римских званичника) као најрадоснију ствар, свечано налаже (локалним) вођама да донесу одлуку да се одржи дочек (сусрет) за добродошлицу“.⁸

„Сусрет“ који се наводи у горе наведеним документима је технички термин из онога времена (углавном од времена Птолемеја до 2. века после Христа) који означава долазак и посету цезара или разних званичника одређеном граду, посету која подразумева припрему домаћина и трошкове. Из тог разлога се Изидин свештеник у једном

Kyrios“, *Zeitschrift für Systematische Theologie* 1 (1930), 682–702. Види такође одбацивање ове тезе – по мом мишљењу неуспешно – код R. Cosby, „Hellenistic Formal Reception and Paul's Use of ἀπάντησις in 1 Thess 4,17“, *Bulletin for Biblical Research* 4 (1994), 15–34.

⁷ Јосиф Флавије, *Јеврејски рат* 7, 100–103. Енглески превод: Josephus, *Jewish War* (прев. H. Thackeray), Loeb Classical Library.

⁸ W. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum* 2, 798, 16c.

граду жали „да нас они обавезују да им припремимо присуство“ (ἀναγκάζουσιν ἡμᾶς παρουσίας αὐτοῖς ποιεῖσθαι).⁹

Закључујем ово кратко навођење савремених сведочанстава са једним Јосифовим текстом у коме се налазе појмови који нас инте-ресују појављују заједно: „присуство“ (παρουσία), „сусрет“ (ὕπάντησις) и „венац“ (στέφανος).

Он описује сусрет између јудејског првосвештеника са Алексан-дром Великим, када се македонски цар приближавао Јерусалиму и када се првосвештеник Јад нашао у недоумици шта да чини. „А Бог послушавши ове молитве посети Јада у сну којем се препустио након принесених жртава, и подстакну га да пронађе храбрости украси град венцима (στεφανοῦντας τὴν πόλιν) и отвори капије и изађе пред њих (ποιεῖσθαι τὴν ὑπάντησιν), а да се народ одене у белу одећу, а он и свештеници у хаљине које прописује Тора, не плашећи се никаквих лоших последи-ца по њих, пошто се Бог стара о њима. И тако, након што се подиже из сна, Јад се веома обрадова и објави свима поуку коју је примио од Бога. И потом је све урадио у складу са сном и остаде у приправности чекају-ћи долазак цара (τὴν τοῦ βασιλέως παρουσίαν ἐξεδέχето)“.¹⁰

Ова терминологија одзвања и код Светог Јована Златоустог када тумачи 1 Сол. 4, 12с. Он пише: „А то је због тога што када цар дола-зи у посету часни људи излазе му ван града у сусрет, док осуђеници остају унутар града чекајући судију“.¹¹ Насупрот господима римске власти чијем „присуству“ представници града излазе напоље у су-срет, Свети Павле поставља једног Господа Исуса Христа, приликом чијег очекиваног другог „присуства“ ће људи, живи и мртви, изаћи напоље да га „сретну“ (4, 17).

Још једна тачка могуће алузије: у току „сусрета“ грађана са долазе-ћим царом или вођом доминира радосна атмосфера, током које дома-ћини носе венце или даривају венац поштованом посетиоцу. Међутим, венац којим се Павле хвали повезан је са другачијом врстом „присуства“: „Јер ко је наша нада или радост или венац хвале? Зар нисте то ви пред Господом нашим Исусом Христом о његовом доласку? Јер сте ви наша

⁹ W. Dittenberger, *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae*, No. 139 (1960, том 1, 220). С тим у вези види А. Deissmann, *Light from the Ancient East*, енглески превод L. Strachan, 1965, 368–369.

¹⁰ Јосиф Флавије, *Јеврејске стшарине* 11, 327–328. Јосиф често користи речи ἐπιφά-νεια (појава) и παρουσία (присуство) као синониме. Уп. на пример *Јеврејске стшарине* 2, 339; 3, 310; 12, 136; 18, 286 итд.

¹¹ VIII беседа на Сол. (PG 62, 440). Види такође беседу на Вазнесење Господње (PG 50, 450–451): „Зато што, као и у случају царевог уласка у град, с једне стране они који врше високу службу, имају власт и част, пошто су изашли ван града и стоје испред града, срећу га, док осуђеници и они који су кажњени чекају унутра да се цар изјасни.“

слава и радост“ (1. Сол. 2, 19). И он не оклева да то каже, пошто Солуњани већ то знају: „Јер, као што знате, никада не наступасмо ради ласкања, нити због похлепе – Бог је сведок; не тражећи славе од људи, ни од вас, ни од других“ (1. Сол. 2, 5–6). Да ли је могуће да је и ово алузија на један акт супротан римским освајачима и локалним властима? Ова претпоставка је неизбежна, пошто, непосредно затим, Апостол додаје: „Јер ви, браћо, памтите труд наш и напор; јер дан и ноћ радећи не бисмо на терету никоме од вас ... храбрили смо вас и сведочили вам да се владате достојно Бога, који вас призва у своје царство и славу“ (1. Сол. 2, 9–12).

Свети Павле не само да алудира на политичку терминологију у Солуну, већ јасно заузима став, правећи контраст између римских „господа“ и Господа Исуса Христа, између „присуства“ римских званичника и присуства Господа Исуса Христа као судије очекиваног од верника, између „сусрета“ римских грађана и сусрета васкрслих хришћана, између „ношења венца“ у току сусрета са императором и њиховог сопственог „венца славе“, што није ништа друго до његов понос Солуњанима у присуству Господа.

Свакако, ова опозиција Светог Павла владајућој политици имала је своје последице по Апостола и његове следбенике. У Солуну су га Јевреји оптужили пред градским главешинама на следећи начин: „Ови што побуњују цео свет дођоше и овде ... и сви раде против цезарових заповести, говорећи да има други цар, Исус“ (Дап. 17, 6–7). „Од тренутка када је Павле крочио у Македонију, Лукина приповест ставља политички фактор у први план“. ¹² „Другде, мисионари су били затварани или им је било помогнуто да преко ноћи напусте град. Свуда је било потешкоћа. Ипак, Еванђеље се, упркос свим препрекама, постепено ширило према средишту империје, према самом Риму. Као мала војска, као један од значајних знакова историје, мисионари су се суочавали са свим врстама авантура на своме путу од истока ка западу и пошто су стигли у Рим чини се као да је њихов долазак тамо наговестио крај цезара“. ¹³

* * *

Ако библијска реч, и као њен наставак реч Цркве и њене теологије данас, није реч која одговара на модерне слогане и крилатице, то значи да њено тумачење или тачније њени тумачи угодно почивају на венцима прошлости. Суочавање модерне ситуације са аутентичном поруком речи Божије, а не њено заштитно прилагођавање у циљу наше

¹² S. Agouridis, “St. Paul’s expulsion from Philippi together with his companions (Acts 16,11–40)”, (на грчком) *Δελτίον Βιβλικῶν Μελετῶν* 13 (1984), 8.

¹³ S. Agouridis, “St. Paul in Athens (Acts 17,16–34)”, (на грчком), *Δελτίον Βιβλικῶν Μελετῶν* 14 (1985), 39.

сопствене сигурности, укључује ризик од одбацивања, прогона и злостављања, исто као што је и Свети Павле био прогнан из Солуна или као што је, по локалној традицији, био ишибан док је био везан за једну стену¹⁴ – потпуно исто као што су храбри проповедници Божије речи били гоњени у току историје Цркве.

Са енглеског превео
др Предраг Драгишиновић

Библиографија:

- Јосиф Флавије, *Јеврејски рат* (Loeb Clasical Library).
Јосиф Флавије, *Јеврејске стварине* (Loeb Clasical Library).
Св. Јован Златоусти, *VIII беседа на Сол.* (PG 62).
Св. Јован Златоусти, *Беседа на Вазнесење Господње* (PG 50).
H. L. Hendrix, *Thessalonians honor the Romans* (ThD diss., Harvard 1984).
M. Cary, *Roman History* (грчки превод Н. Сурлис), 1960, том 2.
B. Rigaux, *Les Epîtres aux Thessaloniens* (Etudes Bibliques), 1956.
Erik Peterson, „Die Einholung des Kyrios“, *Zeitschrift für Systematische Theologie* 1 (1930), 682–702.
R. Cosby, „Hellenistic Formal Reception and Paul’s Use of ἀπάντησις in 1 Thess 4,17“, *Bulletin for Biblical Research* 4 (1994), 15–34.
W. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum* 2, 1983.
W. Dittenberger, *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae* (1960, том 1).
A. Deissmann, *Light from the Ancient East*, енглески превод L. Strachan, 1965.
I. Fountoulis, *Reason Endowed Worship* (на грчком), 1971.
H. Koster, „The imperial worship in Greece. On the basis of the archeological findings“, *Δελτίον Βιβλικῶν Μελετῶν* 12 (1983).
S. Agouridis, „St. Paul’s expulsion from Philippi together with his companions (Acts 16,11–40)“, (на грчком) *Δελτίον Βιβλικῶν Μελετῶν* 13 (1984).
S. Agouridis, „St. Paul in Athens (Acts 17,16–34)“, (на грчком), *Δελτίον Βιβλικῶν Μελετῶν* 14 (1985).

Примљено: 6.6.2012.
Исправљено: 18.7.2012.
Одобрено: 30.7.2012.

¹⁴ У вези са овом традицијом која се наводи код светог Симеона, последњег солунског архиепископа пре пада Цариграда у 15. веку види I. Fountoulis, *Reason Endowed Worship* (на грчком), 1971, 41–142.

FROM ROMAN POLITICS TO CHRISTIAN THEOLOGY: THE TRANSFORMATION OF THE CONTEMPORARY POLITICAL TERMINOLOGY INTO A NEW THEOLOGICAL TERMINOLOGY IN ST. PAUL'S FIRST LETTER TO THE THESSALONIANS

Ioannis Karavidopoulos

School of Theology at Aristotle University of Thessaloniki

Summary: *This article presents certain aspects of the theological manner in which St. Paul in his first letter to the Thessalonians deals with the political theology and terminology of the Roman officials of Thessaloniki. The terms to which we refer are: "Lord", "presence", "appearance", "response" and "wreath-bearing". These terms relate, in the Greco-Roman world, especially in the writings of Josephus and in the Greek Inscriptions, to the religious life of the citizens and mainly to the visit of kings and leaders of a certain town. St. Paul does not merely allude to the political terminology in Thessaloniki, but also clearly takes a stand, by contrasting the Roman "lords" with the Lord Jesus Christ, the "presence" of the Roman officials to the Presence of the Lord Jesus Christ as Judge, anticipated by the faithful, the "response" of Roman citizens with the meeting of the resurrected Christians, the "wreath-bearing" during the meeting with the Emperor with his own "wreath of glory", which is his pride about the Thessalonians on the Presence of the Lord.*

Key words: *Political theology and terminology of the Roman officials in St. Paul's time; First Letter to the Thessalonians; "Lord"; "Presence"; "Appearance"; "Response"; "Wreath-bearing"*

АКТИВНОСТ АНГЛОСАКСОНСКИХ МИСИОНАРА МЕЂУ ГЕРМАНСКИМ — ПАГАНСКИМ — ПЛЕМЕНИМА у VIII и IX ВЕКУ

Ивица Чапровић*
Православни богословски
факултет Универзитета
у Београду

***Апстракт:** Мисионарски покрети из англосаксонске Енглеске нејириметно зајочети крајем VII века, у VIII веку је доживео свој врхунац на просторима северозападне Европе. Утицај англосаксонских мисионара немерљив је за овај део европског континента, како у сфери религије, тако и у сфери културе. Мисионарење је било преломни тренутак за Западну Европу, који је означио почетак једне нове ере, јер је ишао уједно са настајањем и развојем династије Каролинга. Дакле, делатност англосаксонских мисионара и њихови циљеви су се поклопили са политичком идеологијом Карла Великог, те је дошло до промена у свим сферама политичкој и верској животи међу племенима на простору северозападне Европе.*

***Кључне речи:** мисија, англосаксонска Енглеска, Карло Велики, Алкуин*

Неминовно је да се сагледавање развоја културе и науке – а посебно религиозне свести – на територији северозападне Европе у периоду са краја VIII и почетком IX века, прати кроз призму златног, VII века англосаксонске Енглеске. Утицај који су на германска племена извршили англосаксонски мисионари био је од пресудне важности за свеопшти препород на поменутих просторима. Треба нагласити да је генеза оба народа – на Британском острву и на северозападу Европе – слична или, чак у неким случајевима, иста.

* chivica@gmail.com

1.1. Англосаксонска култура и мисија

Трослојност етничког састава на Британском острву, у периоду од I до VII века, узрокује једно компликовано и свеобухватно тумачење културе на Острву. До доласка германских племена демографски састав на Острву је био вишеслојан, што је условљавало мешање утицаја у уметности и архитектури, и уопштено гледано, у острвској култури. Нормативно хришћанство је у Енглеску дошло са Константином Великим, који је 306. године из Јорка започео своју владавину. Утицај Римљана се у каснијем периоду осећао у свим сегментима друштва. После одласка римских војних гарнизона, почетком V века, британско-келтско становништво сусрело се са германским племенима која су са Континента (са северозапада Европе) освајала део по део Острва. До VI века на Острву је преовладавао пагански култ, са утицајима ирских хришћанских мисионара који од Светог Патрикија проповедају Јеванђеље на овим просторима. Мисија из Рима стигла је у Енглеску 597. године. После келтског хришћанског утицаја на Острво у V и VI веку, мисија из Рима била је само коначни догађај евангелизације англосаксонске Енглеске. То је, поред покрштавање незнабожаца, било и утврђивање у вери дотадашњих хришћана и црквено-дисциплинско уређење Цркве на Острву, по начелима канонског устројства васељенске Цркве Христове. У овим условима германски освајачи били су пагани који су населили већински хришћанске градове и села, тако да су се и они сусретали са хришћанством од самог доласка на Острво. Задатак евангелизације преузела су два хришћанска средишта, независно један од другог, Кентербери и Јона. На потоње стварање англосаксонске културе утицале су и Келтска и Римска Црква.¹

Упркос тешкоћама, чудесним бујањем келтске духовности и спајањем са канонским устројством Римске Цркве створена је Црква у Енглеској чији је допринос цивилизацији Западне Европе у раном средњем веку врло велики. Последица стварања клирикалне свести у народу и успостављања епископоцентричне организације Цркве јесте стварање великих дела у уметности и књижевности.²

¹ Опширније види И. Чаировић, „Крст у англо-саксонској и келтској уметности“, *Живойис* 4, Београд 2010, 61–71; *idem*, „Линдисфарнско Јеванђеље – Енглеска од паганства до хришћанства“, *Иконографске студије* 3, Зборник са трећег Симпозијума посвећеног теорији црквене уметности, Београд 2010, 95–104.

² Рукописне књиге са простора Британског острва су међу најпознатијим рукописним издањима у средњем веку. Најранији сачувани рукописи датирају из периода 400. до 600. године, а настали су првенствено у Ирској, Цариграду и Италији. Острвска издања се одликују веома развијеном орнаментиком и иницијалима. Општа карактеристика острвских рукописних књига је да је прво писац писао текст, а да је

1.2. Мисија међу паганским племенима у северозападној Европи

Од VIII века, међу франачким племићима владало је мишљење да је идеал земаљског живота остварење Царства Небеског на земљи, те су тежили да сви људи на свету постану хришћани. Слично томе, хришћански мисионари из Енглеске имали су за циљ да покрсте сва паганска племена са којима су били у контакту. Имајући такву намеру, они су размишљали о мисионарењу међу паганима у Европи, али су временом схватили да су паганска племена агресивна и да не желе да приме нову религију, већ да им је приоритет пљачка и освајање територија. Мисионари надахнути еланом златног VII века Енглеске одлазили су међу германска – паганска – племена и проповедали су Јеванђеље Христово. Резултат њиховог труда јесте једно од најзначајнијих поглавља у средњовековној историји Западне Цркве, а посебно у историји хришћанског мисионарења. Ричард Саливен истиче да је проучавање *каролиншке мисије*, како је он назива, врло комплексно, јер са аспекта савремене науке нисмо у могућности да опишемо методе које су користили мисионари како би крстили паганска племена.³ С друге стране, остаје нејасно шта се дешавало када су се хришћански мисионари сусретали са агресивним, паганским племенима. Франачки мисионари – који су сви били родом из англосаксонских племена или су боравили у њиховима школама – прво су имали на уму да крсте пагане, па тек онда – када се за то стекну услови – да устроје црквену организацију. Дакле, користили су методологију коју су користили римски мисионари у Енглеској почетком VII века.

Из свих доступних историјских извора уочавамо да су мисионари у паганским областима прво правили центар мисије, од којег су полазили у даљи рад.⁴ То значи да се мала група мисионара окупила на једном месту, уз реку или језеро, где је прво направљена колиба. Затим су почели да обрађују земљу, коју су припремили (раскрчили терен од шума и корова), а онда су припремљену земљу култивисали за прву сетву. Врло брзо су мисионари уз колибе у којима су живели направили

поред тога скицирао иницијале и декорације уз текст, како би их затим сликао поред текста. Познато је Линдисфарнско Јеванђеље, као и Јеванђеља из Дарама и Ехтернаха, која се од 1753. године чувају у Британском музеју у Лондону.

³ Richard E. Sullivan, „The Carolingian Missionary and the Pagan“, *Speculum*, Vol. 28, No. 4 (Oct., 1953), 705.

⁴ Alcuin, *Vita Willibrordi*, уредник W. Levison, MGH, *Scriptores rerum Merovingicarum*, vol. I, 120, гл. 5; Bede, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, књига V, глава 9 (уредник Carolus Plummer, *Venerabilis Baedae Opera Historica* [Oxford, 1896].

црквицу, у којој се редовно богослужило. Када су направили своје насеље, мисионарима је најтежи био први контакт са паганима, што због ратничке природе германских племена, што због језичких препрека. Други проблем је био тај што су то била углавном мала места насељена паганским живљем, који је номадски живео. Када су мисионари правили своје насеобине пагани су – у малом броју – могли да слушају Христово Јеванђеље, те су мисионари морали да иду корак по корак у проповедању и то врло малим групама људи.⁵ Пошто су се суочили са овим потешкоћама мисионари су кренули од села до села, од насеља до насеља, како би – на било који начин – долазили у додир са паганима и како би их упознали са Јеванђељем.

Најбољи пример за ово је Бонифације, рођен у Весексу (Енглеска), који је много путовао и на тим свакодневним путовањима проповедао, лечио и помагао људима.⁶ У корист овој тези, Алкуин – пишући Вилибрордово житије – указује на то да је Вилиброрд почео да мисионари из једног мисионарског центра – из Утрехта – где је дошао 696. године, и одакле је отпочео да проповеда широм Фризије. Алкуин описује и његова путовања по селима и градовима где је проведао Јеванђеље.⁷ Углавном говоримо о мисионарима који су проповедали хришћанску веру међу паганским Саксонцима, германском племену којем се први окренуо Карло Велики⁸ (770), како бисмо направили везу између англосаксонских и франачких мисионара. Англосаксонски мисионари нису имали велики проблем због језичке баријере, јер је њихов језик био сродан језицима којима су говорили пагани у Фризији и Саксонији.

⁵ Опис види у Richard E. Sullivan, *нав. дело*, 706.

⁶ Cf. Willibald, *Vitae Sancti Bonifatii*, уредник W. Levison, MGH SRG LVn, Hanover (1905), глава 6. Опис Бонифацијевог чуда када је уништио познати пагански жртвеник у Гајзмару показује да је он проповедао паганима тамо где их је било највише. Исто је било и у Ордруфу где је проповедао и крстио многе пагане. Дакле, он је много путовао и – просто – тражио пагане како би им проповедао.

⁷ Alcuin, *нав. дело*, гл. 14–22.

⁸ Карло Велики је водио ратове са Саксонцима три деценије – од 772. године када је први пут напао Саксонију, па све до 804. године када је поразио и последње саксонске племиће. У том периоду историја бележи осамнаест великих битака, што је резултирало тиме да Саксонија буде саставни део Франачке. У другом походу, 775. године, Карло Велики је присилио вођу устаника Хесија после пораза у Истфалији да прихвати хришћанство и да се крсти. Карло се у Саксонију враћа 782. године и доноси писани законик, који је санкционисао пагане и њихова жртвоприношења. Карло је опет угушио саксонски устанак и затим крстио вођу устаника 785. године. Пагани у Вестфалији су 792. а затим и у Истфалији 793. године подигли устанке против Карла, али је он 804. године поразио устанике и прогласио је ову територију за своју. Опширније види у Rosamond McKitterick, *Charlemagne: The Formation of a European Identity*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, 104–106.

1.3. Англосаксонски мисионари

Међу паганима у Фризији први је проведао **Вилфрид, епископ Јорка**, који због несугласица са архиепископом Теодором одлази у Рим да тражи сатисфакцију, па је – на том путу – пролазећи кроз Фризију проповедао међу паганима.⁹ Када је Вилфрид кренуо на пут у Рим како би лично од папе добио разрешење проблема са архиепископом Теодором, преко Залива је кренуо кроз Фризију зато што су они који контролишу северни део Залива били непријатељски расположени према њему. Тако је зиму између 678. и 679. године провео међу Фризима, а тада је забележио значајан успех у покрштавању незнабожаца. Значај овога није толико везан за Фризе, чије покрштавање је било кратког века, већ је био у надахнућу Вилфридових саплеменика да крену у мисију према германским племенима у Западној Европи. Вилфрид је временски мало проповедао, али је започео и наговестио англосаксонску мисију међу паганским племенима.

Егберт из Нортамбрије, који је већи део свог живота провео у изгнанству у Ирској, жарко је желео да проповеда међу Фризима. Уместо њега, у ову мисију су послати његови пријатељи из Енглеске, али они нису имали много успеха. Због тога је он сабрао више мисионара из Нортамбрије, међу којима и Вилиброрда, како би остварио жељу да се Фризи покрсте и у томе делимично и успео.¹⁰

Вилиброрд је био младић у доба сабора у Витбију (664)¹¹ и био је полазник Вилфридове манастирске школе у Рипону, а касније се образовао и у Ирској. Он је са мисионарима дошао у Фризију 690. године, а убрзо затим је отишао у Рим како би добио папин благослов за мисионарски рад, али је – на тај начин – и будућу фризијску Цркву довео у непосредни контакт са Римом. Током његовог боравка у Риму, мисионари су се вратили у Енглеску. За њега је била установљена епископска катедра у Фризији, али је он отишао у Вестфалију да настави своју мисионарску службу. Уз помоћ и заштиту Франачке и уз људство из Енглеске, Вилиброрд оснива много манастира и гради велики број цркава, а оснива и школе где су се Фризи образовали да буду свеште-

⁹ Cf. Eddius Stephanus, *The Life of Bishop Wilfrid*, translated by Bertram Colgrave, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

¹⁰ Venerabilis Baedae, *Historiam ecclesiasticam gentis Anglorum*, ed. Carolus Plummer, A. M [Reprint of the original edition published by Oxonii, 1896], Gorgias Press 2002, V, 22.

¹¹ Cf. Abels, Richard, „The Council of Whitby: A Study in Early Anglo-Saxon Politics“, у *Journal of British Studies*, 23 (1984); Cubitt, Catherine, *Anglo-Saxon Church Councils c. 650–850* (London: Leicester University Press, 1995).

ници. Вилиброрд је преминуо 739. године у манастиру у Ехтернаху, који је он и основао.

Он и његови мисионари су били махом из Нортамбрије, али се у наредном периоду, услед усложњавања мисионарског рада покрет проширио, а најважнија личност у годинама које предстоје биће **Бонифације**, који се родио 675. године у близини Кредитона у породици Западних Саксонаца. Још као дечак образовао се у манастиру у Екситеру, а нешто касније одлази у Нурслин код Саутемптона, где се образовао под утицајима Теодора и Адријана – дакле, кентерберijske школе – и Алдхелма, чија је дела читао. Његова прва посета Фризији десила се 716. године, али се у Енглеску вратио већ следеће године. Године 718. одлази из своје постојбине и више се није враћао. Посетио је Рим 719. године и од папе добио благослов за мисионарење међу незнабошцима, а 722. године папа га је хиротонисао после вишегодишњег преданог труда на мисионарском пољу у областима Германа и Франака. Вратио се у Фризију и наставио да проповеда. У Докуму, заједно са својих педесетак мисионара, страдалнички је пострадао од руке незнабожаца, 754. године.

Његов рад је био вишеслојан и вероватно се ослањао на Августинов мисионарски концепт у Енглеској у VII веку. Он је створио и организовао Цркву у Германији и, касније, у Франачкој. Дакле, првенствено се трудио да незнабошце приведе Христовој Цркви, а затим да ту Цркву организује према начелима која су утврђена у саборној, васељенској и апостолској Цркви. С друге стране, он је утицао и на развој културе и писмености у областима где је проповедао и ширио хришћанску *благу реч*. Његова мисија је у Енглеској праћена са посебном пажњом, како од стране клира, тако и од стране лаика. Бонифације је морао да се суочи са великим бројем проблема који су се тicali вере, као што су крштење, венчање (брак) и однос према јеретицима, због чега је с времена на време морао да се обрати свештеницима у Енглеској за савет и за помоћ. Његова сачувана преписка и писма његовог наследника Лула показују учестале и одржаване везе између Енглеске и Континента у том временском раздобљу.¹² Лични контакти су омогућили да Бонифацију у помоћ стигну многи, међу којима су се издвајале жене-монахиње које су му биле од помоћи у различитим случајевима. На пример, из великог броја енглеских манастира послате су књиге које су послужиле и мисионарима и новокрштенима, односно обраћеницима у хришћанство на Континенту. У

¹² Cf. M. Tangl, *Bonifatii et Lullae Epistolae* (M. G. H., 1916); W. Levison, *England and the Continent in the Eighth Century*, Clarendon distributed by Sandpiper 1998.

својим писмима Бонифације изражава најдубља осећања према својим кореспондентима, али и описује своје проблеме – најбољи пример за то је писмо свом бившем епископу Данилу из Ворчестера када је чуо да је у својим позним годинама ослепео.¹³ У његовим писмима издваја се и библијска утемељеност. Неколико пута пише Бедином ученику Егберту, архиепископу Јорка, а од игумана манастира Монквермаута тражи преписе Бединих *Библијских коментара*.¹⁴

У другој половини VIII века у англосаксонској мисији издвајају се Вилехад и Алкуин. Обојица су били родом из Нортамбрије (Енглеска).

Карло Велики шаље 770. године **Вилехада**, који је у првој деценији мисионарења преживео прогоне и неуспехе – од 772. до 775. године био је прогнан из Саксоније, али је у том периоду – иако под великим притисцима – проповедао, градио цркве и манастире, основао епархијско седиште у Бремену.¹⁵ У том периоду Карло Велики осваја Ересбург, што је изазвало Саксонце да ударе на Хесен.¹⁶ До нових непријатељства дошло је 778. г. када су Саксонци изабрали аристократу Видохинда за новог вођу побуне.¹⁷ Видохинд је почео да крши уговор

¹³ EHD, 813–817.

¹⁴ Cf. Benedicta Ward, *Bede and the Psalter*, Fairacres Publications 2002.

¹⁵ Cf. *Vita Willehadi*, ed. A. Poncelet, AASS, Nov., II, 844, Brussels 1910, гл. 5: ad pagum qui dicitur Wigmodia... ac pertransiens cunctam in circuitu diocesim, multos ad fidem Christi euvangelizando convertit... Око 766. године Вилехад је из Енглеске отишао у Фризију како би покрштавао тамошње паганско становништво. Једном је морао бежати због агресивне реакције тамошњих незнабожаца. После је по налогу Карла Великог, 780. године, покушао покрстити Саксонце, али је и одатле морао бежати када су 782. године, пагани дигли устанак. Затим одлази у Рим да папу Адријана I обавести о својим мисионарским напорима. Тада је Карло Велики брутално угушио саксонски устанак, те се Вилехад вратио у Саксонију и основао епископску катедру у граду Бремену.

¹⁶ *Annales regni Francorum*, a. 772 (ed. F. Kurze, MGH I, SS), 38. Tunc domnus Carolus mitissimus rex sinodum tenuit ad Warmatiam. Et inde perrexit partibus Saxoniae prima vice, Eresburgum castrum coepit, ad Ermensul usque pervenit et ipsum fanum destruxit et aurum vel argentum, quod ibi repperit, abstulit. Et fuit siccitas magna, ita ut aqua deficeret in supradicto loco, ubi Ermensul stabat; et dum voluit ibi duos aut tres praedictus gloriosus rex stare dies fanum ipsum ad perdestruendum et aquam non haberent, tunc subito divina largiente gratia media die cuncto exercitu quiescente in quodam torrente omnibus hominibus ignorantibus aquae effusae sunt largissimae, ita ut cunctus exercitus sufficienter haberet. Tunc super Wisoram fluvium venit suprascriptus magnus rex et ibi cum Saxonibus placitum habuit et recepit obsides XII et reversus est in Franciam.

¹⁷ *Annales regni Francorum*, a. 778 (ed. F. Kurze, MGH I, SS), 50. Et cum audissent Saxones, quod domnus Carolus rex et Franci tam longe fuissent partibus Hispaniae, per suasionem supradicti Widochindi vel sociorum eius secundum consuetudinem malam iterum rebellati sunt; et nunciatum est hoc domno regi Carolo ad Autosiodorum civitatem. Tunc praedictus domnus rex mittens scaram Franciscam, ut sub velocitate festinaret ad resistendos supradictos Saxones: sed illi rebelles ad Renum usque Diuciam pervenerunt, tunc praedantes secus Renum et multas malicias facientes, ecclesias Dei incendentes in

који је раније договорен са Карлом; почео је чак и да објављује законе и правила без Карловог сазнања и благослова, што је овога испровоцирало да поново нападне Саксонце, којима је код Вердена задао одлучујући пораз 785. године.¹⁸ Видохинд се предао Карлу, крстио се, а Карло му је кумовао и дао богате дарове. Освајање Саксоније и присаједињење Баварске довело је Франачку државу у додир са неколико других племена дуж реке Лабе, који нису били нимало наклоњени франачкој политици.

Вилехад је отишао у Фризију 770. године, а проповедао је у области у којој је Бонифације пострадао. Карло Велики га 780. године шаље да проповеда Саксонцима који су били настањени између река Елба и Васер. Саксонска побуна против Франачке створила је овим мисионарима велике потешкоће у ширењу хришћанства, јер су виђени као Карлови људи, те је приморан да се повуче из Ехтернаха. Међутим, после извесног периода вратио се међу Саксонце и 787. године је хиротонисан за епископа у Бремену. Упокојио се 789. године.

Алкуин је био један од најдаровитијих полазника школе коју је у Јорку основао архиепископ Егберт, а која је – односно њени ученици и учитељи – баштинила Бедино наслеђе. Та школа је постала највећи образовни центар у Енглеској у другој половини VIII века. Алкуин је 767. године постао учитељ у школи у Јорку, да би у наредних петнаест година постао врло познати научник на ширем европском подручју.¹⁹ Године 782, приликом повратка из Рима обрео се на двору Карла Великог, те је због њихових ранијих сусрета и Карловог непосредног

sanctemonialibus, et quod fastidium generat enumerandi. Et cum subito audientes de reversione domni Caroli regis et de scara eius, quam misit obviam illis, tunc a Saxonibus dimisso Reno, reversi sunt per Logenehi partibus Saxoniae; et scarae Francorum non occurrerunt obviam eis, sed vestigium eorum observantes consecuti sunt eos super fluvium, cuius vocabulum est Adarna in loco, qui dicitur Lihesi. Ibi pugna incepta et valde bene finita, auxiliante Domino Franci victores extiterunt; et multitudo Saxonum ibi occisi sunt et fugientes cum magno contumelio reversi sunt Saxoniam.

¹⁸ *Annales regni Francorum*, a. 785 (ed. F. Kurze, MGH I, SS), 62. Et tunc in Barden-gawi venit ibique mittens post Widochindum et Abbionem et utrosque ad se conduxit et firmavit, ut non se subtrahissent, nisi in Francia ad eum pervenissent; petentibus illis, ut credentias haberent, quod in laesi fuissent, sicut et factum est. Tunc domnus Carolus rex reversus est in Franciam et mittens ad supradictos Widochindum et Abbionem obsides per missum suum Amalwinum; qui cum recepissent obsides, illos secum deducentes et conunxerunt se ad Attiniacum villa ad domnum regem Carolum. Et ibi baptizati sunt supranominati Widochindus et Abbi una cum sociis eorum; et tunc tota Saxonia subiugata est.

¹⁹ Cf. Jaffe, Philipp, Ernst Dümmler, W. Wattenbach (eds.). *Monumenta Alcuiniana*, Berlin, Weidmann, 1873, 132–897; Allott, Stephen (tr.), *Alcuin of York, c. AD 732 to 804. His life and letters*. York, 1974; Throop, Priscilla, trans., *Alcuin: His Life; On Virtues and Vices; Dialogue with Pepin* (Charlotte, VT: MedievalMS, 2011).

позива прихватио је да остане на франачком двору и постане ректор дворске школе. Уједно је прихватио да буде Карлов саветник за образовна питања, али је и одиграо веома битну улогу у обнови богословског и философског образовања у Франачкој.

У области у којој је средиште био град Минстер проповедао је **Лидгер**, који је већ мисионарио у Фризији. Он је у Минстеру саградио манастир и одатле мисионарио паганима на целом том простору, а када је – између 802. и 805. године – хиротонисан за епископа, изабрао је Минстер за епископску катедру. За Карлову владавину битно је истаћи да је град Падеборн такође био мисионарско средиште, а затим и епископска катедра, а са друге стране био је место где је Карло победивши Саксонце 777. године крстио њиховог поглавара и цео народ.²⁰ Овај град био је важан из два разлога: *војно-политичко*, јер је Падеборн постао војно упориште Карла Великог, и *верско*, јер је саграђена црква, те је град постао средиште мисионара и – касније – епископска катедра. Ричард Саливен – ослањајући се на Видемана – истиче да су сличну историју имали и градови Хилдесхајм, Верден, Оснабрик, Халберштат и Минден.²¹ Сва поменута насеља била су мисионарски центри у Саксонији и (касније) епископске катедре.

Описана методологија употребљена приликом мисионарења није била налик византијској, већ су мисионари путовали кроз области у којима су живела паганска племена без циљаног племена којем би проповедали.²² Они су – иако под Карловим патронатом – били релативно самостални у налажењу области где ће мисионарити и проповедати. Пошто је Карло био упознат са дугогодишњим неуспелим покушајима да се Саксонци крсте и међу њима мисионари, те и због његове жеље да загосподари тим областима, он је храбрио и помагао хришћанске мисионаре да проповедају Јеванђеље Христово међу Саксонцима.

Са друге стране, треба нагласити – и направити јасну разлику у односу на келтско-ирске мисионаре – да мисионари нису самостал-

²⁰ *Annales regni Francorum*, а. 777 (ed. F. Kurze, MGH I, SS), 48. Tunc domnus Carolus rex synodum publicum habuit ad Paderbrunnen prima vice. Ibiq̃ue convenientes omnes Franci, et ex omni parte Saxoniae undique Saxones convenerunt, excepto quod Widochindis rebellis extitit cum paucis aliis: in partibus Nordmanniae confugium fecit una cum sociis suis. ... Ibiq̃ue multitudo Saxonum baptizati sunt et secundum morem illorum omnem ingenuitatem et alodem manibus dulgtum fecerunt, si amplius inmutassent secundum malam consuetudinem eorum, nisi conservarent in omnibus christianitatem vel fidelitatem supradicti domni Caroli regis et filiorum eius vel Francorum.

²¹ Richard E. Sullivan, *нав. дело*, 709.

²² О разлици у мисионарској методологији на Истоку и Западу, види Ивица Чаировић, „Појам и циљ мисионарења у хришћанској Цркви на Истоку и Западу (од VII до X века)“, *Теолошки погледи* XLV 1 (2012), 127–142.

но проповедали, већ су били у непосредном контакту са настојатељем главног манастира или цркве, који су уједно били мисионарски центри за ту област, те су на тај начин били организовани епископоцентрично односно из једног клирикалног средишта.

Деловање Вилиброрда у Фризији, а затим и Вилехада и Лиудгера у Саксонији показује да мисионари нису лутали унаоколо, већ нису излазили из области која је била под *незваничном* јурисдикцијом једног мисионарског центра. Знајући какве су проблеме оставили за собом ирски мисионари у ранијем периоду,²³ црквени великодостојници су се трудили да мисионаре предводи једна јака и стабилна, поштована личност, првенствено у виду игумана, а затим и епископа, који би био настојатељ тог мисионарског центра, и који би својим утицајем унапредио мисију, а затим и дисциплиновао мисионаре. Такав је пример био Григорије, који је као игуман манастира у Утрехту од 755. до 775. године водио рачуна о мисији у Фризији, а игуман манастира Фулде – у истом периоду – бринуо се о мисији у Саксонији.²⁴

Треба нагласити и да је Бонифације 719. године добио од папе у Риму посебну службу свештеника-мисионара, са којом је имао власт да буде први међу мисионарима у формирању мисионарског центра. Тек када је устројио мисију и организовао мисионаре да проповедају, папа га је у Риму хиротонисао 722. године. Тако да можемо да закључимо да је он имао епископске ингеренције (био је први, односно настојатељ црквене заједнице, организовао је мисионаре, друге свештенике, проповедао, чак и водио политику мисионара, итд.) и као свештеник-мисионар.²⁵ Папа му даје достојанство архиепископа како би могао да и он хиротонише епископе за области у којима су пагани примили хришћанство.

2.1. Мисионарење међу паганима

Мисионари су проповедали Јеванђеље, а у беседама су правили разлику између паганских богова и Откривеног Живог Бога; затим су истицали атрибуте хришћанског Бога – најбитнији је био љубав – и међу паганима лечили болеснике, а та чуда објашњавали чињеницом

²³ Опширније види Brown, Peter, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity*, Oxford Blackwell Publishing, 2003; Charles-Edwards, T. M., *Early Christian Ireland*, Cambridge, 2000; Cróinin, Dáibhí Ó., *Early Medieval Ireland: 400–1200*, London, 1995; Herren, Michael W.; Brown, Shirley Ann, *Christ in Celtic Christianity*, Boydell Press 2012.

²⁴ Richard E. Sullivan, *нав. дело*, 710.

²⁵ Исто.

да Христос помаже свима, јер је Он Бог и Творац свих и Љубав; те да је потребно да поверују у таквог Бога и да се крсте и постану део земаљске Цркве. Следеће што су наглашавали мисионари било је погрешно паганско богослужење, односно жртвоприношење.

На крају, англосаксонски а затим и каролиншки, односно франачки, мисионари су се трудили да објасне главне богословске догмате хришћанске вере, а посебно оне који подржавају Карлово схватање државе – Царство Небеско, бесмртност, грех, крштење и Свету Тројицу.

Међутим, Ричард Саливен заступа тезу – која је врло вероватна – да су мисионари имали врло тежак задатак приликом проповедања, јер су пагани могли да поверују само преко чудâ или неким непосредним догађајем који би их фасцинирао, иако су били добри говорници, а њихове теме у беседама биле су разрађене баш за ту врсту слушаца.²⁶ Као сходан наставак проповедања било је и рушење паганских жртвеника, а међу мисионарима који су прибегавали и тој мери били су Вилиброрд, Бонифације, Лиудгер, Вилехад, што је јасно описано и наглашено у њиховим житијима.²⁷ Карло Велики је, с друге стране, дозвољавао својим војницима да уништавају идолске жртвенике.²⁸ Каролиншки владари и племићи желели су да мачем искорене паганизам како би остварили идеал да сви поданици краљевства буду једне вере. Пагани су имали зато двоструки утицај пред собом: с једне стране, био је то каролиншки – војни утицај; а с друге стране, било је то чињење чудâ од стране хришћанских проповедника.

Када би паганска племена била крштена, мисионарски рад на тим просторима би одмах престајао, јер су новокрштене и црквене и франачке (државне) власти прихватале као интегрални део франачког краљевства, али и саставни део црквене организације. Иако је овај задатак био веома захтеван, мисионари су мислили да је најважнији ко-

²⁶ Richard E. Sullivan, *нав. дело*, 715–720.

²⁷ Alcuin, *Vita Willibrordi*, гл. 10, 14 (ed. W. Levison, MGH, SS. rerum Merov., vii, 124–125, 128); Willibald, *Vita Bonifatii*, гл. 6, 8 (ed. W. Levison, MGH, SS. rer. Germ. in usum schol., pp. 31–32, 47); Altfred, *Vita Liudgeri*, Lib. I, гл. 16, 22 (ed. W. Diekamp, 20; 26); *Vita Willehadi*, гл. 4 (ed. A. Poncelet, AASS, Nov., II, 843).

²⁸ *Annales regni Francorum*, a. 772, ed. F. Kurze, MGH, SS, 34: Tunc domnus Carolus mitissimus rex sinodum tenuit ad Warmatiam. Et inde perrexit partibus Saxoniae prima vice, Eresburgum castrum coepit, ad Ermensul usque pervenit et ipsum fanum destruxit et aurum vel argentum, quod ibi repperit, abstulit. Et fuit siccitas magna, ita ut aqua deficeret in supradicto loco, ubi Ermensul stabat; et dum voluit ibi duos aut tres praedictus gloriosus rex stare dies fanum ipsum ad perdestruendum et aquam non haberent, tunc subito divina largiente gratia media die cuncto exercitu quiescente in quodam torrente omnibus hominibus ignorantibus aquae effusae sunt largissimae, ita ut cunctus exercitus sufficienter haberet. Tunc super Wisoram fluvium venit suprascriptus magnus rex et ibi cum Saxonibus placitum habuit et recepit obsides XII et reversus est in Franciam.

рак крштење, те су зато и напуштали области у којима су проповедали до крштења, како би наставили са својом мисионарском службом на просторима на којима су – опет – живели пагани.

3.1. Утицаји

Англосаксонски утицај на континентални део Западне Европе у VIII и IX веку био је врло велики. Наиме, од VII века јачају везе на пољу економије и трговине. Пошто је тада у Енглеској развијен и епископоцентрични црквени систем са основним циљем да се мисионари међу паганима, нужна је била експанзија на оближње германске територије. У *Житију Кашбершовом* описана је евангелизација и освећење неколико цркава, а са друге стране Беда у *Писму Ејбершу* истиче да је неопходно да се рукоположи још више свештеника како би могли да проповедају Јеванђеље Христово.²⁹ Са друге стране, декаденција морала међу острвским клиром и повезаност са краљевима и племством у Енглеској у току VIII века узроковале су реакцију англосаксонских мисионара који су већ тада проповедали паганима у северозападним европским областима. Дакле, утицај је био обостран (Енглеска–Континент и Континент–Енглеска). Бонифације је са неколико епископа у Германији написао строго и недвосмислено писмо краљу Етелбалду Мерсијском замерајући му због неморала и укидања неких привилегија Цркви у Енглеској, те због пљачкања црквених добара.³⁰

Закључак

Политика Карла Великог и његових следбеника у односу на суседна племена и мисионарење није била иста као што је била политика Меровинга. Однос према Цркви мењао је и однос према суседним народима, али је уједно и формирао глобалну политику о којој је раније било речи. Постепен раст амбиција Карла Великог започет је 789. године, када га у изворима описују као *defensor ecclesiae* или *rector populi christiani*.³¹ Све то прати један мисионарски покрет који је у англосак-

²⁹ *Two Lives of St. Cuthbert*, edited by Bertram Colgrave, Cambridge University Press 1985, 128–221. Bede, *Life and Miracles of St. Cuthbert*, trans. J. A. Giles, Everyman's Library 479 (London: J. M. Dent; New York: E. P. Dutton, 1910), 286–349. Giles, J. A., *The Complete Works of Venerable Bede, in the Original Latin, Collated with the Manuscripts and Various Printed Editions, Accompanied by a New English Translation of the Historical Works, and a Life of the Author*, Vol. III: *Ecclesiastical History, Books IV. V.* London: Whitaker and Co. 1843.

³⁰ EHD, 824.

³¹ L. Wallach, *Alcuin and Charlemagne: Studies in Carolingian History and Literature* (Cornell Studies in Classical Philology 22), Ithaca, New York 1959, 147–77.

сонској Енглеској неприметно започет крајем VII века, да би у VIII веку доживео своју експанзију на просторима северозападне Европе. Утицај англосаксонских мисионара немерљив је за овај део европског континента, како у сфери религије тако и у сфери културе. Овај догађај је био преломни тренутак за Западну Европу, који је означио почетак једне нове ере, јер је упоредо ишао са настајањем и развојем династије Каролинга. Дакле, експанзија англосаксонских мисионара и њихови циљеви су се поклопили са политичком идеологијом Карла Великог, те је дошло до промена у свим сферама политичког и верског живота међу племенима на простору северозападне Европе.

Библиографија

Извори

Bede, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (уредник Carolus Plummer, *Venerabilis Baedae Opera Historica* [Oxford, 1896].

Bede, *Life and Miracles of St. Cuthbert*, trans. J. A. Giles, Everyman's Library 479 (London: J. M. Dent; New York: E. P. Dutton, 1910).

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

Annales regni Francorum, a. 772 (ed. F. Kurze, MGH I, SS (Hanover, 1895)).

Altfred, *Vita Liudgeri*, Lib. I (ed. W. Diekamp), 1881.

Giles, J. A., *The Complete Works of Venerable Bede, in the Original Latin, Collated with the Manuscripts and Various Printed Editions, Accompanied by a New English Translation of the Historical Works, and a Life of the Author, Vol. III: Ecclesiastical History, Books IV. V*, London: Whitaker and Co. 1843.

Vita Willehadi, ed. A. Poncelet, AASS, Nov., II, 844, Brussels 1910.

Wallach, L., *Alcuin and Charlemagne: Studies in Carolingian History and Literature* (Cornell Studies in Classical Philology, 32; Ithaca, New York 1959).

Alcuin, *Vita Willibrordi*, уредник W. Levison, MGH, *Scriptores rerum Merovingicarum* 7/2, Hannover 1920.

Willibald, *Vitae Sancti Bonifatii*, уредник W. Levison, MGH SRG LVn, Hanover 1905.

Two Lives of St. Cuthbert, edited by Bertram Colgrave, Cambridge University Press 1985.

Tangl, M., *Bonifatii et Lullae Epistolae*, M. G. H., 1916.
Whitelock, D., *English Historical Documents*, Routledge; 2nd Edition (1979).

Секундарна литература

Abels, Richard, „The Council of Whitby: A Study in Early Anglo-Saxon Politics“, у *Journal of British Studies*, 23 (1984).

Allott, Stephen (tr.), *Alcuin of York, c. AD 732 to 804. His life and letters*, York 1974.

Ward, Benedicta, *Bede and the Psalter*, Fairacres Publications 2002.

Cubitt, Catherine, *Anglo-Saxon Church Councils c. 650–850*, London: Leicester University Press 1995.

Eddius Stephanus, *The Life of Bishop Wilfrid*, translated by Bertram Colgrave, Cambridge University Press 1985.

Jaffe, Philipp, Ernst Dümmler, W. Wattenbach (eds.), *Monumenta Alcuiniana*, Berlin, Weidmann 1873.

Throop, Priscilla, trans., *Alcuin: His Life; On Virtues and Vices; Dialogue with Pepin*, Charlotte, VT: MedievalMS 2011.

Sullivan, Richard E., „The Carolingian Missionary and the Pagan“, *Speculum*, Vol. 28, No. 4 (Oct., 1953).

McKitterick, Rosamond, *Charlemagne: The Formation of a European Identity*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

Levison, W., *England and the Continent in the Eighth Century*, Clarendon distributed by Sandpiper 1998.

Brown, Peter, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity*, Oxford Blackwell Publishing 2003.

Charles-Edwards, T. M., *Early Christian Ireland*, Cambridge 2000.

Cróinín, Dáibhí Ó., *Early Medieval Ireland: 400–1200*, London 1995.

Herren, Michael W.; Brown, Shirley Ann, *Christ in Celtic Christianity*, Boydell Press 2012.

Чаировић, И., „Крст у англо-саксонској и келтској уметности“, *Живойис* 4, Београд 2010, 61–71.

Чаировић, И., „Линдисфарнско Јеванђеље – Енглеска од паганства до хришћанства“, *Иконографске студије* 3, зборник са трећег симпозијума посвећеног теорији црквене уметности, Београд 2010, 95–104.

Примљено: 21.8.2012.

Одобрено: 30.8.2012.

ACTIVITY OF THE ANGLO-SAXON MISSIONARIES BETWEEN GERMAN – PAGAN – TRIBES IN 8TH AND 9TH CENTURY

Ivica Čairović

Faculty of Orthodox Theology – University of Belgrade

Summary: Anglo-Saxon missionaries were an instrument in the spread of Christianity in the Frankish Empire during the 8th century. The Anglo-Saxon mission began in the last decade of the 7th century in Frisia. The missions, which drew down the energy and initiative of the English church, spread south and east from there. Almost immediately the Anglo-Saxon missionaries came in contact with the Pippinids, the new dominant family in Frankish territories. The earliest monastery founded by Anglo-Saxons on the continent is Willibrord's Abbey of Echternach (698). Pepin II, who wished to extend his influence in the Low Countries, granted free passage to Rome to Willibrord, to be consecrated Bishop of Frisia. It set the pattern for their increasing association in the first half of the 8th century as a result of their joint support of the efforts of the Anglo-Saxon missionaries. Anglo-Saxon missionaries to the continent include Saints Wilfrid, Willibrord, Willehad and Liudger. Notable among these missionaries is Saint Boniface who was active in the area of monastery of Fulda, establishing the bishoprics of Erfurt, Würzburg, Büraburg, as well as Eichstätt, Regensburg, Augsburg, Freising, Passau and Salzburg (739) further to the south-east.

Anglo-Saxon missionary activities continued into the 770s and the reign of Charlemagne, the Anglo-Saxon, Alcuin playing a major part in the Carolingian Renaissance. By 800, the Carolingian Empire was essentially Christianized, and further missionary activity, such as the Christianization of Scandinavia and the Baltic was coordinated directly from the Holy Roman Empire rather than from England. The Saxon Wars were the campaigns and insurrections of the more than thirty years

from 772, when Charlemagne first entered Saxony with the intent to conquer, to 804, when the last rebellion of disaffected tribesmen was crushed. In all, eighteen battles were fought in what is now northwestern Germany. They resulted in the incorporation of Saxony into the Frankish realm and their conversion from Germanic paganism to Germanic Christianity.

West Europe was influenced by Anglo-Saxon missionaries in 8th and 9th century and it produced new movement in the faith and the culture of the tribes from that area.

Key words: *Mission, Anglo-Saxon England, Charlemagne, Alcuin*

ЈЕДАН ОСВРТ НА ПОСЛЕДИЦЕ КРСТАШКИХ РАТОВА

Мирослав М. Поповић*
*Библиотека Одељења за
историју Филозофског
факултета у Београду*

Апстракт: Рад представља краћи осврт на последице крсташких ратова за европски Запад, односе Запада и Истока и слику о другом од стране супротивљених страна, став западњака према муслиманима, Јеврејима и јеретицима и последице крсташких ратова по културни и друштвени животи Запада.

Кључне речи: крсташки ратови, Запад, Исток, Византија, муслимани, Јевреји, јеретици

Крсташки ратови су војни походи који су трајали од 11. до 13. века против муслимана Средњег истока ради ослобођења Христовог гроба у Јерусалиму, освајања богатог Истока и отварања трговине са источним земљама. Нема сагласности у погледу њиховог броја, а само су I и VI довели до привременог освајања Јерусалима и сиријско-палестинског приморја. Први је вођен 1096–99. г. (феудалци из јужне Француске, Нормандије, Лотарингије и др.), Други 1147–49. г. (Луј VII и Конрад III), Трећи 1189–92. г. (Филип II Август, Ричард Лавље Срце, Фридрих I Барбароса), Четврти 1202–04. године (Бонифацио Монфератски), затим тзв. Дечји крсташки рат 1212. г. (пустолови Стефан и Николас), Пети 1217–21. г. (Андрија II, Леополд II), Шести 1228–29. г. (Фридрих II), Седми 1248–54. г. (Луј IX Свети), Осми 1270. г. (Луј IX Свети). У њима је, према процени историчара, животе изгубило 2 милиона људи. У тзв. Дечјем крсташком рату страдало је и 15 хиљада деце. Крсташки ратови имали су значајних последица. Запад се упознао са културним тековинама Истока и са класичном грчком

* miroslavpopovic15@yahoo.com

литературом и науком. Развитак обостране трговине допринео је на претку градова. Крсташки ратови довели су до слабљења феудализма и јачања краљевске власти.¹

Крајем 11. и у првој половини 12. века одиграле су се одлучне промене на тлу Европе. Хришћански свет није био јединствен политички ентитет, али од 11. века папство је успело да постане видљив предводник хришћанства. Крсташки ратови су дали први израз идеји о уједињеним хришћанским народима са папом на челу.²

Само је I крсташки рат (1096–99) био потпуно успешан у војном погледу. Папа Урбан II (1088–1099) је у Клермону у средњој Француској 1095. године проповедао о потреби да се помогне браћи хришћанима на Истоку у борби против Турака Селџука, који су поразили Византинце у бици код Манцикерта 1071. г. и освојили Свету земљу, укључујући и Јерусалим. Његова проповед изазвала је масовну хистерију и решеност да се спаси Света земља. Папство је живело у окружењу осећања лојалности према хришћанском свету, а крсташки походи су били јасно отелотворење тог осећања.

С друге стране, јачање дубоког осећања хришћанске солидарности довело је до појаве историјског отпора животу са суседима који су се разликовали по вери, језику или раси. Развила се мржња према муслиманима, Јеврејима и јеретицима. Следи превод говора папе Урбана II 1095. године на Сабору у Клермону, који је важан за расветљавање карактера I крсташког рата и чије су речи оставиле снажан утицај на масе:

„О народе франачки! Роде од Бога вољени и изабрани!... Из тамнице јерусалимске и из Константинопоља послат је тужан глас да је један проклети народ, потпуно отуђен од Бога, силовито напао земље тих хришћана, и побио многе становнике, плачкајући и палећи. Они су део заробљеника одвели у своју земљу, док је један број суровим мучењем побијен. Они својом нечистотом скрнавље олтаре, па их онда руше. Сада су царевину Грка раскомадали, и тако отели велику територију да ју је немогуће прећи за два месеца.

На коме онда почива тежак задатак да се те неправде освете, и да се та територија поврати, ако не на вама – вама којима је изнад свих осталих Бог поверио изузетну ратничку славу, велику храброст и снагу да уништите моћ оних који вам се одупру? Нека вас охрабре подвизи ваших предака – сјај и величина Карла Великог

¹ С. Пеинтер, *Историја средњег века (284–1500)*, превели Ч. Антић, Н. Порчић, Београд, 1997, 231–253; Р. В. Поповић, *Појмовник црквене историје*, Београд, 2004, 157–160.

² Ц. Х. Линч, *Историја средњовековне цркве*, Београд, 1999, 209.

и других ваших краљева. Нека вас подстакне Свети Гроб нашег Господа и Спаситеља, који сада држе нечисти народи, као и Света места која су сада оскрнављена... Нека вас ниједан ваш посед не задржи, нити брига за породичне послове. Јер ова земља коју сада настављујете, затворена са свих страна морем и планинским врховима, сувише је уска за ваше велико становништво; она је два снабдева са довољно хране и оне који је обрађују. Због тога ви убијате и прождирете једни друге, зато водите ратове и зато многи од вас страдају у унутрашњим сукобима.

Нека зато мржња напусти ваше редове; нека се ваше свађе окончају. Пођите на пут до Светог Гроба: узмите ту земљу од злог народа и покорите је. Јерусалим је земља плоднија од свих, рај уживања. Тај краљевски град, смештен у средишту планете Земље, преклиње вас да му дођете у помоћ. С радошћу пођите на ово путовање ради опроштења ваших грехова, и будите сигурни у награду неуништиве славе у Царству небеском.³

Гомила људи окупљена око папе у Клермону одушевљено је објавила крсташки рат. Он је по свом универзалном и верском обележју био дело папства. Нису га предузеле државе ни народи, већ папство, и узрок рата је, према тумачењу неких историчара, био потпуно духовни, без световних циљева. Требало је освојити Света места. Поред верског жара и папског ауторитета били су потребни и друштвени предуслови. Нису постојале државе, политика није раздвајала западни хришћански свет и он се цео могао окупити око папе. Постојала је војничка класа – витештво, коју је требало позвати и одредити вође, без сакупљања новца за свети рат. У њему је западноевропски феудализам наступио као целина.⁴

У време крсташких ратова Запад је напредовао у свим правцима, а крсташки ратови су последица тог напретка: први од њих резултат је грегоријанске реформе, италијанског трговачког и поморског ратног искуства, великог броја војника који је проистекао из пораста становништва, политичког развоја Француске. Према неким ауторима, узалудно је покушавати раздвојити верске мотиве ратова од политичких и економских побуда, јер је управо њихово поклапање учинило крсташке ратове популарним.⁵

Проповедајући крсташки рат, папа Урбан II пружио је прилику за други темељ Града праведних, додајући обећањима духовне награде и опроштаја грехова и фатаморгану блага Истока... Сиромаси-

³ Р. В. Поповић, *Извори за црквену историју*, Београд, 2001, 168.

⁴ Н. Pirrenne, *Povijest Evrope od Seobe naroda do XVI. stoljeća*, Zagreb, 1956, 135–136.

⁵ R. Lopez, *Rođenje Evrope. Stoljeća V-XIV*, Zagreb, 1978, 229–230.

ма из пренасељених области севера и Фландрије понуђена је борба за Обећану земљу, Јерусалим, који је за њих, утонуле у духовну и материјалну беду, постао симбол чудесне наде. Запад је изашао из европских граница и упустио се у освајање света, поново се у његовој мисли јавља Обећана земља, печат савеза Бога и Његовог народа и неисцрпно благо свих добара овог света... Различита пророчанства су се смењивала: после Крсташког рата сиромашних 1198. г., које је проповедима инспирисао Фулк из Неја, уследио је Крсташки рат деце 1212. г., Крсташки рат Пастира 1251. године...⁶

Европско друштво је на различите начине почело да се мења око 1100. године. Текстови Старог Завета и Апокалипсиса су и даље читани, али од часа када су се први крсташи вратили из Палестине учени људи су постали више заинтересовани за Јеванђеље, Посланице Св. Павла, за Дела апостолска.⁷ Оснажено је схватање да је Христос био и човек. Христов лик је дозван из нестварног, сами људи су се поистовећивали са Христовим првим ученицима.

Од 11. века уметници су више пажње обрађали на емоционалну и људску страну хришћанства, посебно наглашену кроз култ Исуса и Богородице. Река западних путника ишла је у Палестину, да види места где је Исус живео, проповедао и умро. Оживљавање Јеванђеља дотакло је све нивое друштва, а многи лаици су тражили интензивно и лично осећање верског живота.⁸

Папство је најтрајнији успех постигло крсташким ратовима. С друге стране, крсташи су створили дубоки народни осећај за патње Христове на Крсту и мржњу према Јеврејима. Успех крсташких ратова требало је да се одрази у новом Јерусалимском краљевству, које би помирило све људе у сукобу и уздигло у доба обиља које ће претходити Судњем дану. Крсташи су били и важна веза која је приближила људе Западне Европе Византији и Балкану и постојање крсташких држава несумњиво је олакшало формалне и неформалне контакте са илегалним дуалистичким богумилским црквама у Константинопољу, Малој Азији и Балкану.⁹

Резултат крсташких ратова била је дубока мржња. Непријатељство према Јеврејима, муслиманима и Византији постојало је и раније, али се овог пута испољило као свети и трајни међународни подухват. Људи су, уз хришћанско јединство, осећали историјски отпор према животу

⁶ Ž. Servije, *Istorija utopije*, Beograd, 2005, 84–85.

⁷ Ž. Dibi, *Umetnost i društvo u srednjem veku*, Beograd, 2001, 50.

⁸ Ц. Х. Линч, *Историја средњовековне цркве*, 244.

⁹ M. Lambert, *Medieval Heresy: Popular Movements from Bogomil to Hus*, London, 1977, 43.

са суседима који су се разликовали по вери, језику или раси. Странци који су сматрани највећом претњом били су муслимани, од њих је владао највећи страх, који је допринео повећавању осећања припадности хришћанском свету. Први крсташки рат био је подстакнут жељом за победом над „неверницима“, а каснији неуспеси су довели до смањења, али не и гашења одушевљења за борбу против муслимана, пошто је идеја крсташког рата остала жива од 12. до 15. века. Осећања која су покренула крсташке походе утицала су на погоршање положаја Јевреја – народни проповедници су говорили да су Јевреји непријатељи Христа исто као и муслимани, и почели су прогони. И поред заштите цивилних и црквених власти, 1096. године нападнута су јеврејска насеља у Мајнцу, Вормсу и Шпајеру у Рајнској области. У Француској и Шпанији Јевреји су морали да слушају проповеди и расправе фратара, а протерани су из Енглеске (1290) и Француске (1306). Осећање хришћанског јединства изазвало је насиље према јеретичима, које је било уобичајено у Енглеској и Немачкој, док је у јужној Француској и Италији било више трпељивости, па и мало симпатија.¹⁰

Током 12. века покреће се пропаганда крсташких похода и у први план хришћанских мржњи постављене су Мухамедове слуге. Постојало је сећање на исламско-хришћанску симбиозу, у *Маинеџу*, јуначкој песми о малом Магну, тј. Карлу Великом као детету, јунак, служећи код сараценског краља у Толеду, прима од њега звање витеза, али су Карло Велики и скоро сви јунаци јуначких песама испуњени жељом да се боре против Сарацена и да га потуку; настала је митологија сажета у двобоју хришћанског витеза и муслимана.

На врхунцу крсташких ратова Венецијанци су 1198. г. од папе добили право да тргују са султаном Александрије, пошто су били лишени пољопривредних производа. Тада исто арапска наука заплускује хришћански свет и напаја ренесансу 12. века, Арабљани доносе у Шпанију грчку науку чувану у библиотекама. У Светој земљи су се брзо успостављали односи мирољубиве коегзистенције хришћана и муслимана.¹¹

Неразумевање између Грка и Латина се постепено претворило у мржњу. Латини су се према Грцима односили са завишћу и презиром, пребацивали су им да су извештачени, кукавице, варалице, а нарочито то што су богати. Напади Нормана Роберта Гвискарда 1081, Боемонда 1185. против Византијског царства, заузеће Цариграда од стране крсташа 13. априла 1204. г., неуспех уједињења Цркава... – резултат су

¹⁰ R. Lopez, *Рођење Европе. Стољећа V-XIV*, 229; Џ. Х. Линч, *Историја средњовековне цркве*, 211–215.

¹¹ Ž. Le Gof, *Srednjovekovna civilizacija Zapadne Evrope*, Sremski Karlovci – Novi Sad, 2010, 178–179.

основног непријатељства Латина и Грка. За западњаке је главна политичка врлина била верност, а византијска политичка традиција се заснивала на државном интересу. Ана Комнина, кћи цара Алексија, западњаке првог крсташког рата описује као варваре, просте, брбљиве, охоле и превртљиве, који воле рат, што је било незамисливо за Грке који су увек били за преговоре, а ужасавала их је грамзивост западњака:¹²

„Он (цар Алексије I Комнин) није имао времена да се одмори пошто је чуо гласине да се безбројне франачке војске приближавају. Бојао се њиховог доласка пошто је знао њихову необуздану страст, њихов луталачки карактер и њихову неодлучност, а да се не спомињу друге особене црте Келта са неизбежним последицама: њихова грамзивост за новцем, која их је увек водила, како изгледа, да крше сопствене уговоре без икаквог разлога. Слушао је да се то говори о њима и било је обилато потврђено [...]“¹³

Западњаци су сматрали источњаке издајницима и незахвалницима, гледали на њихову префињеност као на слабост и сметало им је што нису прихватили западњачко гледање на хришћанство као исправно. Византинци су сматрали за своје територије које су крсташи освојили од муслимана и задржали за себе и били веома озлојеђени због тога. Најгоре последице по Византинце имало је заузеће Цариграда од стране крсташа 1204. године, те пљачкање које је уследило и успоставање Латинског царства које је трајало до 1261. године.¹⁴

После Првог крсташког рата, победници нису желели да се мешају са народом, већ да остану као стална окупаторска војска. Било је понегде и мешовитих бракова и појединачне сарадње. Позвали су досељенике из Европе који су им помогли да у Јерусалимском краљевству створе прву европску прекоморску нацију. Фулкер из Шартра, двадесетак година касније, је писао:

„Били смо западњаци, а сада смо се, ето, претворили у источњаке... Већ смо заборавили наша родна места [...] Неки овде већ поседују кућу и имање с таквом сигурношћу као да му их је отац оставио у наслеђе. Други је већ узео жену, не земљакињу, већ Сиријку, Јерменку или чак покрштену Сараценку [...] Ми се сви редом служимо разним језицима земље, домородац је, као

¹² Ž. Le Goff, *Srednjovekovna civilizacija Zapadne Evrope*, 171–174.

¹³ Ана Комнин, *Алексијада*, одломак у: Р. В. Поповић, *Извори за црквену историју*, 171.

¹⁴ Ц. Х. Линч, *Историја средњовековне цркве*, 218.

и досељеник, постао многојезичан, а поверење приближава најудаљеније расе [...] Досељеник је сада готово постао домородац, дошљак је постао сличан ономе који је ту становао [...] онај који је тамо био сиромашан, добио је овде, милошћу Божјом, богатство; ко је имао само понеки динар, овде има ризницу. Онај који код своје куће није имао ни посед, овде је господар села.“¹⁵

Прожет оријенталном маштом, Фулкер је вероватно претеривао, у ствари богатство колонизоване Палестине није се могло мерити с богатством многих земаља новоколонизоване Европе.¹⁶

Последице крсташких ратова изгледају слабо када се узме у обзир њихова велика цена, материјална и људска. Убрзано је успостављање превласти италијанских градова над Средоземним морем, донета су нова знања о Истоку, укус за нове производе. Велико је питање шта би био резултат да су одушевљење, енергија, снага и богатство утрошени у развој самог Запада. Крсташки ратови су доказ живота и експанзије моћи средњовековне цивилизације. Неки су у крсташке ратове ишли због имања и пљачке, љубави за пустоловинама, али је већину покретало истинско верско одушевљење и уверење да је крсташки поход пут спасења.¹⁷

Библиографија:

Сидни Пеинтер, *Историја средњег века (284–1500)*, превели Ч. Антић, Н. Порчић, Clio – Глас српски, Београд 1997.

Радомир В. Поповић, *Појмовник црквене историје*, Београд 2004.

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

Радомир В. Поповић, *Извори за црквену историју*, Београд 2001.

Henri Pirrenne, *Povijest Evrope od Seobe naroda do XVI. stoljeća*, preveo Miroslav Brandt, Kultura, Zagreb 1956.

Roberto Lopez, *Rođenje Evrope. Stoljeća V-XIV*, preveo Berislav Lukić, Školska knjiga, Zagreb 1978.

Žan Servije, *Istorija utopije*, prevela Vera Pavlović, Clio, Београд 2005.

Žorž Dibi, *Umetnost i društvo u srednjem veku*, prevela Smilja Marjanović-Dušanić, Clio, Београд 2001.

¹⁵ Фулкер из Шартра, *Огломак о крсташима*, у: Р. В. Поповић, *Извори за црквену историју*, 170–171.

¹⁶ R. Lopez, *Rođenje Evrope. Stoljeća V-XIV*, 234.

¹⁷ С. Пеинтер, *Историја средњег века (284–1500)*, 252–253.

Michael Lambert, *Medieval Heresy: Popular Movements from Bogomil to Hus*, London 1977.

Žak Le Gof, *Srednjovekovna civilizacija Zapadne Evrope*, prevela Dobrila Stošić, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci – Novi Sad 2010.

Примљено: 9.8.2012.
Одобрено: 30.8.2012.

A VIEW ON THE CONSEQUENCES OF THE CRUSADES

Miroslav M. Popović

*The Library of the Department of History,
Faculty of Philosophy – University of Belgrade*

Summary: *Crusades are military campaigns which occurred between 11th and 13th century. The Crusades were lead on the territory of Middle East with the goal of restoring Christian access to the holy places in and near Jerusalem, conquer rich East and open trade with eastern countries. Papacy achieved its most permanent success with Crusades. Crusaders developed deep national feeling for Passions of Christ and hatred towards Muslims, Greeks, Jews and heretics. Success of the Crusades should have reflected in new Jerusalem Kingdom which should have made peace with all fighting people and rise in the age of abundance which would exist before Judgement Day. Crusaders made an important connection between the people of Western Europe, Byzantium and Balkans and the existence of crusader states made formal and informal contacts with illegal dualist bogomil churches in Constantinople, Asia Minor and Balkans much easier.*

Key words: *Crusades, West, East, Byzantium, Muslims, Jews, heretics*

ПОЧЕЦИ ПУСТИЊСКОГ МОНАШТВА У ЕГИПТУ

Драгана
Дамјановић-Шахнер*
Универзитет у Хајделбергу

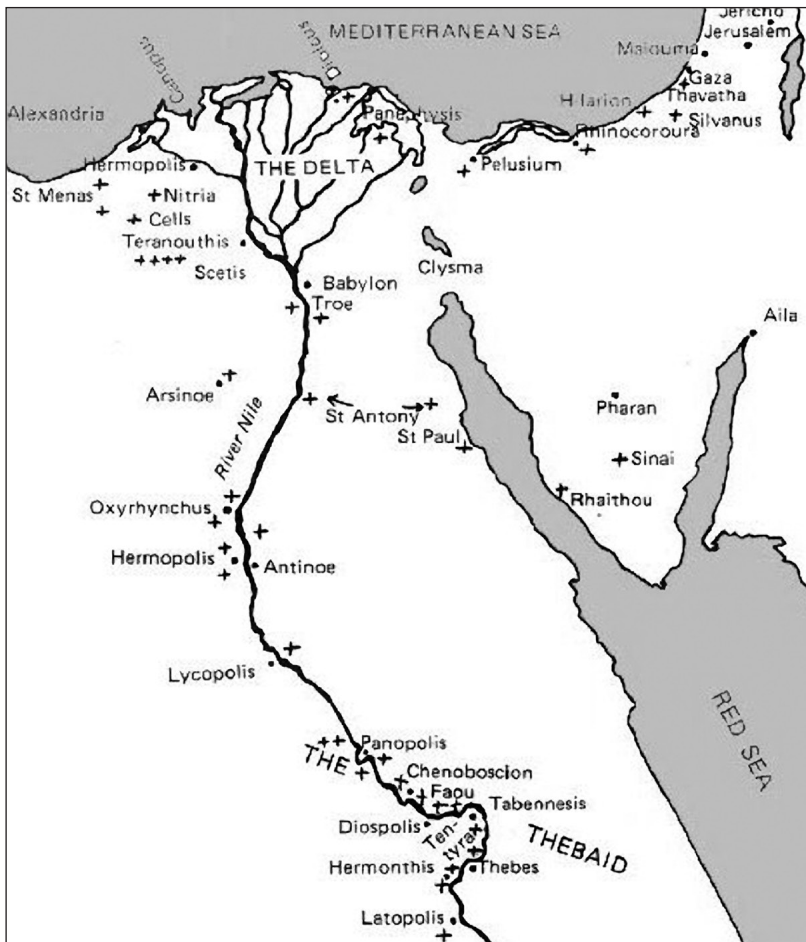
Апстракт: Чињеница да су манастири у Египту оснивани у непосредној близини реке Нил доводи у питање класификовање већине манастира у „пустињске“. Значење речи „пустиња“ је овде метафорично и односи се преважно на начин живота монаха. У складу са метафоричним значењем пустиње, у тексту ћемо подсећати на прве египатске пустињске монашке заједнице у Нитрији, Фелијама и Скију.

Кључне речи: Нил, Нитрија, Скија, Фелија, археологија

У периоду од 4. до 9. века у делти Нила постојало је око три стотине манастира, од којих је данас преостало око тридесет активних. Уколико погледамо карту египатског монаштва од 4. до 9. века (сл. 1), јасно се уочава да се већина манастира налази директно на левој или десној обали реке Нил. Сама чињеница да су манастири оснивани на свега неколико километара удаљености од реке Нил, или на самој реци, доводи у питање класификовање већине манастира у „пустињске“.

Но, иако је већина манастира оснивана на неколико километара од градова или у самом граду, готово сви египатски манастири (треба искључити градске манастире) сматрају се пустињским. Значење речи „пустиња“ је метафорично и у овом случају односи се на начин живота монаха (нпр. одлазак у пустињу као потпуно одрицање од свега постојећег материјалног, тежња за тишином и одвојеношћу), првенствено на једно телесно и спиритуално искуство, али не обавезно и на пустињски манастир у контексту његове топографије односно геоморфолошког окружења. Узор првим „пустињацима“ је свакако Све-

* ddschachner@uni-heidelberg.de



Сл. 1. Карта Египатског монаштва од 4. до 9. века
(извор: <http://ldysinger.stjohnsem.edu>)

то Писмо. У Старом Завету пустиња је место искушења. Бог искушава израиљски народ 40 година у пустињи (Пнз. 8, 2). У Новом Завету Христос борави у пустињи 40 дана, где га ђаво искушава (Мт. 4, 1–11; Мк. 1, 12–13; Лк. 4, 1–13).

Географски, Египат обухвата плодну долину и делту Нила са водоплавним земљиштем. Нил је једина река у Египту са сталним током. Деведесет процената Египта чини пустиња. Од тога су две главне пустиње Либијска пустиња (тзв. западна пустиња), део пустиње Сахаре на западу Египта, и Арапска пустиња (тзв. источна пустиња) на коју

се надовезују Црвено море и Суецки мореуз. Према свом саставу, ове пустиње нису пешчане, већ стеновите и шљунковите.

Са изузетком пар оаза, живот у Египту сконцентрисан је око реке Нил. Без реке Нил не би било ни Египта, како је то у 5. веку ст. ере закључио историчар Херодот. Египћани су реку Нил поштовали као бога, а његову плодност сматрали извором живота. О овоме сведочи иконографија представа реке Нил на различитим објектима из времена 3. и 4. века хришћанске ере.¹

У складу са метафоричним значењем пустиње, у даљем тексту ћемо подсетити на прве египатске пустињске монашке заједнице у Нитрији, Ђелијама и Скетиу (Скиту).

Главни литерарни извори о животу првих монаха пустињака су: хагиографија „Живот Св. Антонија“ (*Vita Antonini*), „Историја монаха у Египту“ (*Historia Monachorum in Aegypto*) и „Живот и изреке пустињских отаца“ (*Apophthegmata patrum*).

Један од првих који се повлачи у живот у пустињи био је Св. Антоније. О животу Св. Антонија писао је Атанасије Александријски. Атанасије је први истакао значај и суштину пустињског монаштва. Према његовом виђењу, Св. Антоније је идеал једног египатског ереmita – пустињака (*еремос* на грчком значи „пуст“). Са Св. Антонијем и његовим ученицима (следбеницима) развија се и еремитско, пустињско монаштво у Египту.

Св. Антоније је рођен око 251. године у близини античког града Хераклеје у Египту. Пола године после смрти својих родитеља, подстакнут читањем из Јеванђеља по Матеју које је чуо у цркви (19, 21), окреће се аскетском животу:

„Рече му Исус: Ако хоћеш савршен да будеш иди продај све што имаш и продај сиромасима; и имаћеш благо на небу; па хајде са мном.“

Аскетски живот започиње у једној напуштеној гробници недалеко од своје породичне куће, а већ 285. године одлази у пустињу – наводно као први еремит.

У пустињи, на планини у месту Писпир (данас Der el Memum), живи око двадесет година у једном напуштеном римском утврђењу где га искушавају демони. Првобитно Св. Антоније живи у самоћи, а тек

¹ *Ägypten Schätze aus dem Wüstenland- Kunst und Kultur der Christen am Nil* (hrsg. Güstav-Lübke-Museum der Stadt Hamm und Museum für Spätantike und Byzantinische Kunst, Städtische Museen zu Berlin-Preußischer Kulturbesitz), Wiesbaden 1996, стр. 308–309.

око 305. године напушта самоћу и почиње да подучава своје посетиоце личним начином живота. Подстакнути примером свог учитеља, многи од посетилаца и сами се окрећу еремитском начину живота и насељавају се у околним пећинама. Св. Антоније организује следбенике у мање групе ереmitа који живе под одређеним правилима (што је новина) која су се пак разликовала од каснијих монашких правила (типика).²

После 310. године Св. Антоније поново се повлачи у самоћу у планину, данас манастир Дер Мар Антониос у близини Црвеног мора. Према писаним изворима, Св. Антоније умире у 105. години живота. Свети Јероним смешта његову смрт у 356. или 357. годину. Св. Антоније се сматра оснивачем и оцем хришћанског монаштва.

Важна монашка насеља почињу да се стварају у Либијској пустињи на простору између Каира и Александрије. У овом тексту бавићемо се монашким насеобинама Нитрија, Ђелије и Скит.

Положај Нитрије дуго је збуњивао археологе. Од монашког насеља Нитрија данас не постоји готово ништа. Насеље је тражено у данашњем Вади ал-Натруну (Wadi al-Natrun), где је заправо постојало касније идентификовано монашко насеље Скит. Нитрија је локализована у западном делу делте Нила, 15 km јужно од данашњег села ал-Барнуђ. Име данашњег села потиче од имена *Пернуђ*, који се у латинским и грчким документима спомиње као планина Нитрија. Овде се реч „планина“ не може поистоветити са неком планином у правом смислу те речи. У монашкој литератури симболично значење речи „планина“ односи се на место где престаје плодна земља. Грчки назив *Нитрија* потиче од речи *нитрион* (натријум) – што је назив за место на ком се експлоатисала со.³ Из околних језера која су богата сољу још у доба Римљана (4–5. век) експлоатисала се со, која се користила за производњу непрерађеног стакла. (сл. 2).

Међу првима који се овде населио био је *авва* (отац) Амон између 325. и 330. године. Према изворима (писма Св. Јеронима који је овде боравио 386. године на свом путу за Палестину), у Нитрији је живело око 5000 монаха. Позната су имена Амонових ученика: Пиор, Теодор, Ор и Памво.⁴ После оснивања насеља Ђелије, многи монаси напуштају Нитрију ради веће усамљености. Касније је постало уобичајено да Нитрија буде припрема монаха, за оне који желе већу усамљеност, за насеље Ђелије. Један од најважнијих писаних извора за изглед Нитрије је „Лавсаик“ (*Historia Lausiaca*), дело које је написао монах Паладије.

² *Ibid.*, стр. 80–81.

³ A. Guillaumont, „Nitria“, у *The Coptic Encyclopedia*, ed. A. Atiya, New York – Toronto (1991), стр. 1794–1796.

⁴ *Ibid.*



Сл. 2. Вад ал-Натрун,
експлоатација соли данас
(фотографија: др Лукас Амадеус
Шахнер [Lukas Amadeus
Schachner], 2009)

Паладије је у Нитрији боравио 390. године, пре него што се настанио у Ђелијама. Из Паладијевог списка сазнајемо да су монаси овде живели у мањим колибама. Суботом и недељом одлазили су на Литургију у цркву, имали гостинске собе, пекару (хлебом су снабдевали монахе у Ђелијама) и неколико радионица за прераду лана. Из Паладијевог историје сазнаје се такође да су монаси овде продавали вино и имали лекаре.⁵

Други писани извор је *Historia Monachorum in Aegypto*, дело које је – како се претпоставља – написао Флавије Руфин, који је овај регион посетио крајем 4. века. Он описује да је Нитрија један од најпознатијих манастира у Египту у којој се налази око педесет насељених зона које су подређене једном оцу. Нитрија је доживела свој процват пред крај 4. века, када је већина монаха напушта, вероватно због недовољне самоће. Нитрија се налазила на самој граници са плодним земљиштем реке Нил. На основу извора претпоставља се да је Нитрија 645. или 646. године потпуно напуштена.⁶

Монаси су у Нитрији живели ананхоретски, али су се састајали суботом и недељом на црквеној Литургији. Начин монашког живота заснивао се на принципу сарадње. Ауторитет главног свештеника-монаха важио је не само на спиритуалном већ и на административном нивоу. Претпоставља се да је Нитрија у својој организацији била слична Ђелијама.

Према савету Св. Антонија, авва Амон основао је у Ђелијама монашко насеље за монахе из Нитрије који су желели већу самоћу. Паладије

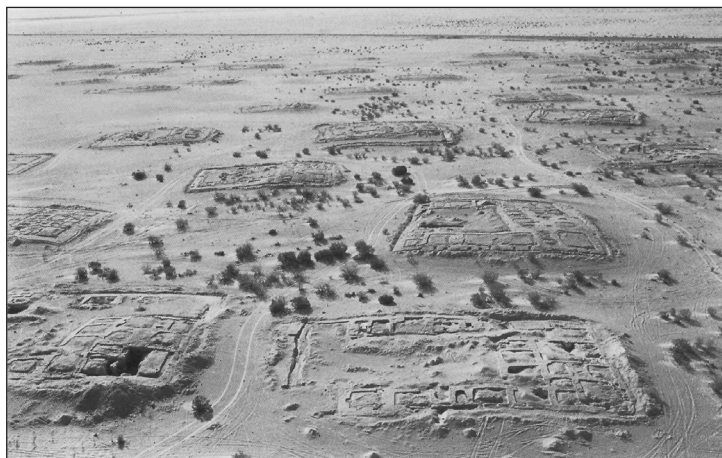
⁵ Постоје српска издања *Лавсаика* из 1933–4. г. (Паладије епископ Еленопољски, *Лавсаик*, превео Јеромонах др. Јустин (Поповић), Мисионарска писма – друго коло додатака, прва књига Битољ 1933 [96 страна], друга књига Битољ 1934 [101 страна]) и 2004. године (Паладије, епископ Хеленопоља, *Лавсаик или казивање о живицима свештих и блажених Ошца*, превод с руског Слободан Продић, Шибеник: Истина, часопис православне Епархије далматинске, 2004 [107 страна]). Немачки превод доступан је на <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel.php?ordnung=0&werknr=8&buchnr=18&abschnittnr=42>.

⁶ A. Guillaumont, „Nitria“, у *The Coptic Encyclopedia*, ed. A. Atiya, New York – Toronto (1991), стр. 1794–1796.

описује да је у Ћелијама крајем 4. века живело око шест стотина монаха. Монаси који су живели у ћелијама расутим по пустињи састајали су се суботом и недељом на евхаристијској Литургији. Почетком 5. века у Ћелијама је саграђена најпре једна црква. Као последица христолошких распри у Халкидону 451. године, у Ћелијама долази до поделе монаха на оне који су присталице одлука Сабора и оне који су противници. Ово је довело до тога да у Ћелијама буде саграђена још једна црква – једну су користиле присталице одлука Халкидонског сабора, а другу противници ових одлука. Појединачне монашке ћелије концентришу се око цркава.

Важан извор за насеље Ћелије је „Путопис Патријарха Венијамина I“. Патријарх александријски Венијамин I (622–661) на свом путу за освећење цркве Дауг Abba Маqqар (манастир Св. Макарија) у Вади ал-Натруну зауставио се четрдесетих година 7. века на два дана у Ћелијама. Овај путопис сачуван је на коптском и арапском језику у делу „Историја патријараха“ које је написао Севир ибн ал-Мукаффа (Sawirus ibn al-Muqaffa').⁷

Ћелије су и током 8. века биле насељене, да би већ почетком 9. века већина монаха напустила насеље. Претпоставља се да су већ у 15. веку руине биле покривене песком. Археолошки остаци на локалитету Ћелије представљају највећи комплекс монашких насеобина који је до сада откривен.⁸ Монашке ћелије протежу се на површини од око 100 квадратних километара (сл. 3, 3а, 3б, 3в).



Сл. 3. Ћелије, поглед на комплекс насеља Qusur Izayla
(извор: М. Capuani, *Christian Egypt*, Minnesota 2002, стр. 58)

⁷ A. Guillaumont, „Kellia“, у *The Coptic Encyclopedia*, ed. A. Atiya, New York – Toronto (1991), стр. 1396–1398.

⁸ G. Gabara and M. Eaton-Kraus, *The Treasures of Coptic Art in the Museum and Churches of old Cairo*, American University in Cairo Press, Cairo – New York 2007, стр. 58–62.



Сл. 3а. Комплекс Ђелије
(фотографија: др Лукас Амадеус Шахнер, 2009)



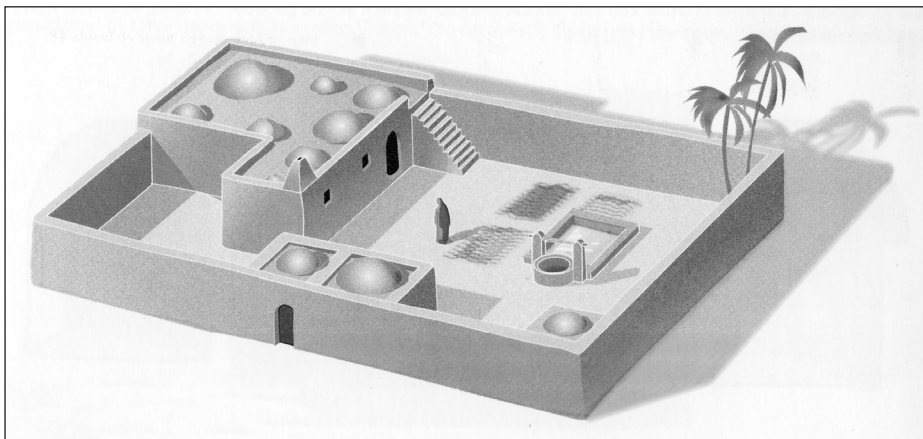
Сл. 3б. Руине монашке ћелије у Ђелијама
(фотографија: др Лукас Амадеус Шахнер, 2009)



Сл. 3в. Монашка ћелија у Ђелијама – остаци
(фотографија: др Лукас Амадеус Шахнер, 2009)

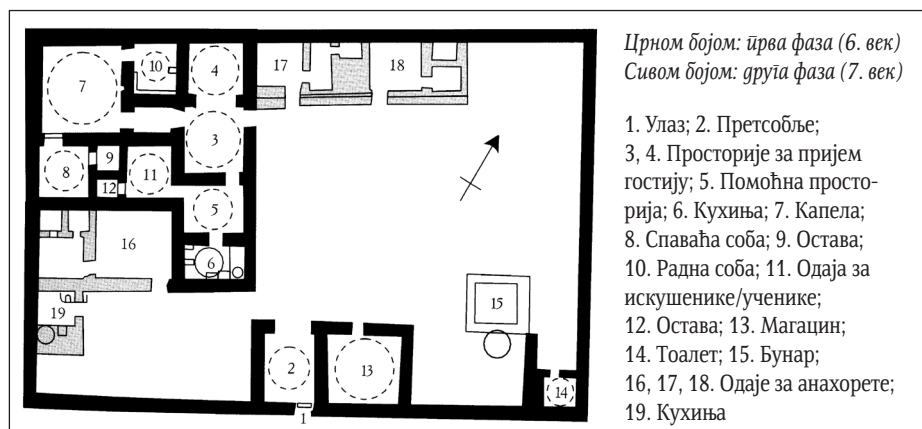
У време првих археолошких истраживања 1965–1969. и 1979–1984. године (Француски археолошки институт у Каиру и Швајцарски Универзитет из Женева) на насељу Ћелије налазили су се разбацани брежуљци, тзв. *комови*. Реч „ком“ је арапског порекла, а брежуљке су тако назвали локални бедуини. Комови су сврстани у пет група. Швајцарски археолошки тим бавио се источним и југоисточним делом комплекса, док је француски тим свој рад концентрисао на западни сектор насеља.

Значајни локалитети, на арапском *qusur*, су следећи: Qusur al-Rubaiyat на западу, Qusur al-Isa и Qusur al-Izayla у центру, Qusur al-Arayma и Qusur Higayla на истоку. Археолошким ископавањима утврђене су различите димензије и функције монашких ћелија. Једноставне ћелије, станови за једног станара величине 15x12 m из старије фазе насеља, и веће, величине 22x12 m, сложенијег унутрашњег распореда за два или више станара. Постојале су ћелије величине 45x60 m, које највероватније потичу из најмлађе фазе развоја насеља. Ћелије су биле зидовима затворене правоугаоне целине, обично подељене на отворену и приватну зону. У свом саставу обухватале су просторију за молитву, кухињу, спаваћу собу, оставу, тоалет, гостинску собу и бунар за воду (сл. 4; сл. 5). У просторији за молитву обично се на источној страни налазила богато декорисана ниша у зиду.



Сл. 4. Изометријски приказ ћелије у Ћелијама
(извор: М. Capuani, *Christian Egypt*, Minnesota 2002, стр. 76)

Швајцарски археолошки тим наставио је кампању до 1990. године. Радило се на систематском ископавању архитектонских конструкција монашких ћелија и црквених грађевина као и документовању графита и сликане декорације. У оквиру монашког комплекса Ћелије налазило се неколико цркава.

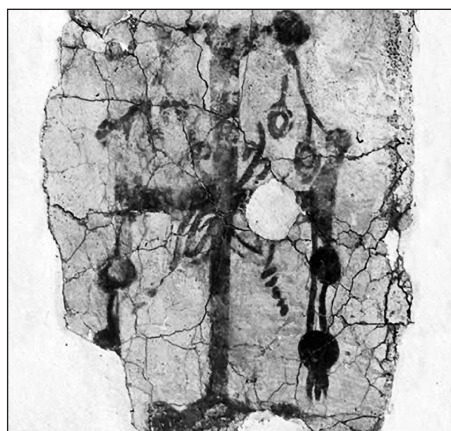
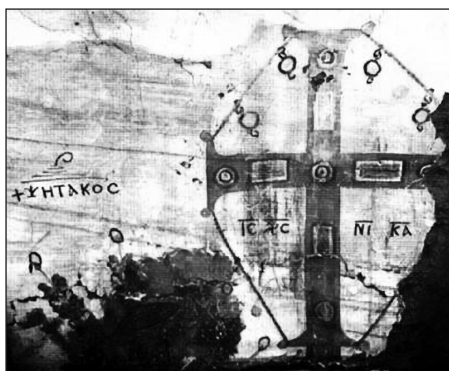


Сл. 5. План ћелије Qusur el Izayla 48.
(извор: М. Capuani, *Christian Egypt*, Minnesota 2002, стр. 77)

Најстарија црква потиче из 4. или 5. века. За градњу је коришћен песак са великом концентрацијом соли, који је мешајући се са водом давао неку врсту цемента, те је даље обрађиван у циглу. Дрво и камен довозени су делтом Нила. На читавом комплексу пронађени су коптски и грчки натписи на спољашњим зидовима и богата декорација у унутрашњости објеката. Натписи су обично највише заступљени у вестибилу, соби за посетиоце и ходочаснике на самом улазу у монашку ћелију. Насеобине у Ћелијама документују такође коптско сликарство од 5. до 7. века. Најчешћи мотиви који се појављују су крст, представа Христа и пустињских отаца, геометријски мотиви, флорални мотиви и фантастичне животиње. Најчешћи симбол је крст фланкиран птицама или украшен биљном декорацијом (сл. 6). Приликом ископавања откривени су и остаци керамичких посуда, богато декорисаних биљним и животињским мотивима. Монаси су се бавили различитим рукодељем, као што је израда корпи, израда тканина од лана итд.

Поједини монаси бавили су се преписивањем светих текстова који су били намењени за продају или за другу браћу монахе у монашкој заједници. Један од писаца био је Евагрије Понтијски пореклом из Кападокије, ученик светих Василија Великог и Григорија Назијанзина (Богослова). Њега је у делу „*Historia Lausiaca*“ описао Паладије.⁹ После 15 година проведених у пустињској ћелији и ослобађања од свега овоземаљског, „прожела га је истина, спознаја, разликовање добрих и злих духова“. Аутор је више дела у којима је описао како човек треба да се бори са злим духовима.

⁹ <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel42-43.htm> – посећено 23. јануара 2012. г.



Сл. 6 (а, б, в, г). Мотив крста, зидне декорације у ћелијама, Ћелије
(извор: М. Caruani, *Christian Egypt*, Minnesota 2002, стр. 61)

Рад у ћелијама обустављао се око подне, када је врућина била најјача, и одмор би трајао до три сата. Око шест сати било је време са обед. Храна анахорета била је дневно ограничена на три стотине грама сувог хлеба, омекшаног водом са мало соли, понекад уз кап уља. Болесни и стари добијали су хлеб са свежим или куваним поврћем. После једноставног обеда монаси су се враћали свом послу. Монаси су били обавезни да поштују правила гостопримства. Једни су били одвојени од гостију, али други су гостима прали ноге и нудили им по-

себну храну која се чувала само за специјалне прилике – обично супа од сочива или друго кувано поврће. У том случају су гост и гостопримац обедовали заједно без обзира на време, јер је љубав према ближњем била изнад свега.¹⁰ Руине Ћелија могу се и данас видети, али је много тога уништено изградњом железнице 1977. године и развојем плантажа поморанџи.

Монашко насеље Скит (Скитија) простире се на око 30 km у долини у средњем веку познатој под именом Wadi Habib, данас Wadi al-Natrun („долина натрона“). Налази се 65 километара југозападно од делте реке Нил. Долина се простире у правцу северозапад-југоисток и нигде не прелази ширину од око 8 километара. Назив „Скит“ је хеленизована реч која потиче од коптског појма *шиет* – што према тумачењу монаха значи „мера од срца“.

Развој овог насеља директно се повезује са Макаријем Египатским (Св. Макаријем Великим), који се повукао у пустињу око 330. године, у ћелију недалеко од данашњег манастира Dayr al-Baramus. О животу Св. Макарија, једног од најважнијих светитеља за Коптску цркву, сазнајемо из хагиографског списка „Житије Макаријево“ (*Vita Macarii*) које се приписује Серапиону, епископу Тмуиса и ученику Св. Антонија. Убрзо се око Макарија ствара група монаха који желе да уче од њега. Најпознатији Макаријеви следбеници су: Јован Колов (Кратки), Макарије Александријски, Пајсије, Мојсије Мурин (Цр-ни)... Први монаси су вероватно долазили из Нитрије. Познато је да је Макарије посетио Св. Антонија у његовој ћелији недалеко од Црвеног мора, али нема доказа да је неко време тамо живео. Скит није био организован као киновијско насеље попут насеља које је основао Пахомије у области горњег Египта. Што се тиче писаних извора о животу у Скиту, о њему сазнајемо из Паладијевог списка *Historia lausiaca* (Лавсова *историја*), *Apophthegmata Patrum* и дела Јована Касијана *Institutes* и *Conferences*. Монаси су живели у својим ћелијама, међусобно незнатно удаљеним, и у њима обављали свакодневне послове, производили ручне радове – све у константној молитви. Њихова тежња за самоћом није спречавала примање гостију.

После Сабора у Халкидону већина скитских монаха определила се за монофизитско учење. Старешина манастира Св. Макарија називан је оцем Скита, касније игуманом Скита. Крајем 4. века у Скиту су постојала четири насеља, а свако од њих било је груписано око једне цркве. Око цркве су биле расуте монашке ћелије које су припадале

¹⁰ М. Capuani, *Christian Egypt: Coptic Arts and Monuments Through Two Millennia*, Collegeville – Minnesota (2002), стр. 76.

цркви. Ова четири насеља временом су се преобразила у четири манастира (лавре): манастир Барамус, манастир Св. Макарија, манастир Св. Пајсија (Dayr Abba Bishoi) и манастир Св. Јована Колова.

Упадом варвара 404, 434. и 444. године велики део монашких насеља је опљачкан и уништен. Крајем 9. века монаси око својих насеља подижу одбрамбене зидове са кулама (које су додуше постојале већ у 5. веку и служиле као склоништа у случају напада). Тек почетком 14. века монашка насеља уводе монашко правило, типик, и постају манастири. Од ових манастира данас су четири активна: поменути манастир Св. Макарија Великог, манастир Авве Сисоја (Аба Пшој), Сиријски манастир и манастир Барамус (сл. 7).



Сл. 7. Поглед на Сиријски манастир из манастира Св. Пајсија
(фотографија: др Лукас Амадеус Шахнер, 2009)

Библиографија:

A. Kazhdan and M. M. Talbot (ed.), *Oxford Dictionary of Byzantium*, New York – Oxford 1991.

F. L. Ross and E. A. Livingstone (ed.), *Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford 1997.

M. Dunn, *The Emergence of Monasticism: From Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Wiley-Blackwell 2003.

M. Capuani, *Christian Egypt: Coptic Arts and Monuments Through Two Millennia*, Collegeville – Minnesota 2002.

G. Gabara and M. Eaton-Kraus, *The Treasures of Coptic Art in the Museum and Churches of old Cairo*, American University in Cairo Press, Cairo – New York 2007.

Ägypten Schätze aus dem Wüstensand-Kunst und Kultur der Christen am Nil (=Katalog zur Ausstellung hrsg. Gustav-Lübcke-Museum der Stadt Hamm und dem Museum für Spätantike und Byzantinische Kunst, Staatliche Museen zu Berlin-Preußischer Kulturbesitz), Wiesbaden 1996.

Примљено: 21.3.2012.

Исправљено: 2.7.2012.

Одобрено: 30.7.2012.

THE BEGINNINGS OF THE MONASTIC LIFE IN EGYPT

Dragana Damjanović-Schachner
Heidelberg University

Summary: *The fact that the monasteries in Egypt were founded in the immediate vicinity of the river Nile brings into question the classification of a greater number of monasteries as „dessert monasteries“. The meaning of the word „dessert“ here is metaphorical and it relates primarily to a monastic way of life. In accordance with the metaphorical meaning of the dessert, we would consider the first Egyptian dessert monastic communities in Nitria, Kellia and Scetis.*

Key words: *Nile, Nitria, Kellia, Scetis, archeology*

ПОЕЗИЈА О ДОГАЂАЈИМА ТАЈНЕ ВЕЧЕРЕ

Чедомир Ребић*

Институт за српску
културу, Лейосавић

Апстракт: У раду се открива како ђесник, испуњен Христовом љубављу и жељом за схватање живе Божије ријечи, поетски сагледава неке догађаје из свете историје – из живота Господа Исуса Христа. У поетским описима Исусове Вечере са ученицима прије страдања, у пророштву о издајству, и Христовом казивању истине која ће се тек догодити, пројављује се Божија љубав, вјера у Спасиоца и Његово Јеванђеље. Кроз јеванђељске благовјестни ђесник показује да све што је бесмртно и вјечно долази од Бога; да човек кроз свете јеванђељске врлине свој животи преноси у животи са Христом. У опису Јудиног издајства приказан је бојотиздајнички тријех: Јуда продаје Бога „за тридесет сребреника“, и кроз то се показује како се Јудин тријех појављује у људском роду кроз разна времена.

Пјесма је испуњена молићвом и схватањем Спасиоцавих ријечи – „без мене не можете чинити ништа“ (Јн. 15, 5). Само вјером и јеванђелским светим тајнама и врлинама човек може усавршити своју душу и свој животи пренијети у вјечности – у животи са Христом. Све је у овој пјесми усмјерено према животи будуће вјека; као да се ријечи христољубивој Светој Апостола Павла – „имам жељу умријети и са Христом бити, што је много боље“ (Фил. 1, 23) – пројављују у подтексту ове пјесме.

Кључне речи: Исус, Вечера, апостоли, молића, Јуда, издаја, крст, смрт, крв

Када пјесник испуни своју душу Христовом љубављу и проговори о јеванђељским догађајима, онда се још јаче развија жеља за схватање живе ријечи Божије која казује о животу будућег вијека. Просвјетљујући наш дух истином, развија се духовно сазнање да се човек кроз јеванђељске свете тајне и врлине „облачи у новог човека, сазданог по Богу у праведности и светости истине“ (Еф. 4, 24).

* 16. октобра 3, Београд.

Пјесма *Ова свешта тајна Исусова*¹ казује нам о неким догађајима из свете историје; из живота Господа Исуса Христа. То је пјесма о знамењима које је Спаситељ чинио пред ученицима својим, да би им показао да се кроз вјеру стичу блаженства и живот вјечни; о чудима записаним по руководном начелу Светог Јеванђелисте Јована: „А ова су записана да вјерујете да Исус јесте Христос, Син Божији, и да вјерујући имате живот у име његово“ (Јн 20,31). Текст ове пјесме Боривоје Маринковић је донио по издању Јована Хаџи-Васиљевића (Прилози к историји књижевности, Годишњица Николе Чупића, Београд, 1895, а пјесма је забиљежена у свесци другој Стевана Гезовића.²

Као основу за излагање ових догађаја пјесник узима Тајну Вечеру на којој се кроз Христову љубав пројављује сила спасења. У Јеванђељу је Исусова Тајна Вечера са ученицима саопштена веома кратко. Ту се прије Вечере износи пророштво о издајнику; ту се казује како Исус узима убрус и сипа воду у умиваоник да би опрао ноге ученицима; и ту је истицање оне највеће истине да Христос све унапријед зна шта ће се догодити, и да Га ниједан догађај не може изненадити.

Пјесма почиње описом радње и догађаја у којима је тематски оквир и исходиште низа других мотива:

„Ова света тајна Исусова,
На вечери со апостоли.“

Мотив је преузет из Јеванђеља. У Јеванђељу по Матеју о томе се овако казује: „А кад би увече, сједе за трпезу са Дванаесторицом ученика“ (Мт. 26, 20). Спаситељева љубав према ученицима својим пројављује се кроз развој догађаја Тајне Вечере. Јеванђелист Јован наводи да је Господ опрао својим ученицима ноге и да је на томе примјеру показана бескрајна љубав спасења. „Знајући Исус да му је Отац све дао у руке, и да од Бога изиђе, и Богу иде. Устаде од вечере и скиде горње хаљине, па узео убрус и опаса се њиме. Потом усу воду у умиваоник, и поче прати ноге ученицима и отирати убрусом којим бјеше опасан“ (Јн. 13, 3–5). Ту јеванђељску приповијест пјесник своди у ове стихове:

„Гдено зи оци моли,
Чудо би бов (?) да створи,

¹ *Ова свешта тајна Исусова*, текст ове пјесме преузет је из дјела *Српска грађанска поезија XVIII и с почетка XIX стољећа*, II, приредио Боривоје Маринковић, Просвета: Београд 1966, стр. 115–116.

² Види у нав. дјелу Коментаре и белешке, стр. 444.

Ноги њима да умије,
Како Господ сад умије.“

У тумачењу стихова из Јеванђеља, отац Јустин Поповић каже: „Ако божанска љубав има душу, онда је то – смерност. Ево ње увек у љубави Христовој, па и на Тајној Вечери. Да она и сачињава почетак те Свете и свеспасоносне Вечере: Богочовек пере ноге ученицима својим и брише их сам убрусом. То спада у Еванђеље спасења, у силу спасења, и у символ спасења. Све то значи: људе је могуће спасти од греха, смрти и ђавола само служећи им из богочовечанске љубави богочовечански смерно. Само се тако може имати ‘удела’ са Спаситељем... Јер само смерна љубав и љубећа смерност очишћава људе од сваке прљавштине.“³

Христово пророштво о издајнику показује Његову божанску природу и предодређење да „Христос пострада за спасење света“.⁴ Сви тумачи овог јеванђељског догађаја износе да пророштво има велики значај „за укрепљење вере ученика, која би, можда, могла да клоне због тог неочекиваног догађаја“.⁵ Јеванђелист Марко о томе овако извјештава: „И кад сјеђаху за трпезом и јеђаху, рече Исус: Заиста вам кажем: један од вас, који једе са мном издаће ме“ (Мк. 14, 18).

Изгледа да је пјесник био упознат са извјештајима из сва четири јеванђеља. И као што је у јеванђељима то кратко саопштено, без детаља о догађајима и без изношења појединости о околности, јер овакав начин извјештавања подстиче на дубља духовна сагледавања, тако је и у поезији: даровитост јеванђелиста да одаберу детаље у приповиједном опису и да се кроз те детаље текст стави у цјеловити контекст из кога потиче – дао је пјеснику основу за стваралачки чин.

„С лентијем се препојаше,
Издати га сам иђаше,
Све то Исус знадијаше,
Свога оца те мољаше.“

„У Богочовеку природа људска увек је свесна да је њено спасење, њен рај у послушности вољи Божијој; ‘нека буде воља Твоја!’ — То је

³ Отац Јустин Поповић, *Тумачење Светиој Еванђељу по Јовану*, Манастир Ћелије код Ваљева, Београд 1989, стр. 138.

⁴ Блажени Теофилакт Охридски, *Тумачење Светиој Еванђељу од Матфеја*, превели Дечански монаси, Манастир Високи Дечани 1996, стр. 266.

⁵ Јоанис Каравидопулос, *Јеванђеље по Марку*, тумачење, превод са грчког, Истина, издавачка установа Епархије далматинске 2007, стр. 344.

водителј и уредителј људске воље и природе; то је њено спасење и блаженство. Зато се та молитвена жеља налази у Молитви Господњој⁶, каже Отац Јустин Поповић.

Јеванђељско казивање о издајству открива нам ширину Спаситељеве љубави према човјеку. Спаситељ омогућава издајнику да се покаје; да своје злоумље отклони и да кроз божанску пројаву једне сугестивне поуке – „тешко ономе човјеку који изда Сина Човјечијег“ (Мт. 26, 24) – схвати да злоба омета кретање људи на свом путу спасења.

У пјесниковим ријечима: „Све то Исус знадијаше, / Свога Оца те мољаше“ – пројављује се јеванђељско начело које је Господ Исус Христос саопштио људима, говорећи: „Оче мој, ако је могуће, нека ме мимоиђе чаша ова; али опет не како ја хоћу, него како ти!“ (Мт. 26, 39). Христос је на себе преузео све људске смрти; жртвовао себе за друге, и тако показао свим људима свијета да се спасење задобија кроз јеванђељску љубав, самопожртвовањем, жртвовањем за људе; и тако „Богочовечански свеистинито показао да на самопожртвовању стоји свет, сав Божији свет.“⁷

У сажетој форми ова пјесма указује на догађаје када се Исус враћа оној тројници ученика и упућује их да бдију и да се моле како не би због слабости тијела пали у „искушење“. У ријечима: „Бдите и молите се да не паднете у напаст; јер је дух срчан, али је тијело слабо“ (Мт 26,41) – указује се на моралну чврстину коју треба да покажу ученици на свом путу кретања према есхатолошкој перспективи.

„Сав се кривију он знојаше,
Свом се крсту приправљаше.
Исус мало напред пође,
Ученике своје нађе,
Они беху сви заспали,
Вако да су и померли.“

У опису ових јеванђељских догађаја пројављују се неке мисли и нека осјећања из Давидових Псалми. Стихови из Псалми: „Једна је душа моја Бога, Бога живог, кад ћу доћи и показати се лицу Божијему?“ (Пс. 42, 2), и стихови: „Што си клонула, душо моја, и што си жалосна? Уздај се у Бога; јер ћу га још славити, спаситеља мојега и Бога мојега“ (Пс. 42, 5) – „изражавају интензитет унутрашње, самртне

⁶ Преподобни Јустин Ђелијски, *Тумачење Светиој Еванђеља по Маттеју*, Манастир Ђелије 2000, стр. 532.

⁷ Отац Јустин Поповић, *Тумачење Светиој Еванђеља по Јовану*, Манастир Ђелије код Ваљева, Београд 1989, стр. 130.

борбе, која код јеванђелисте Луке кулминира описом зноја из стиха 22, 44.⁸ Јеванђелски стихови – „И будући у самртној борби, мољаше се усрдније; а зној његов бијаше као капље крви које капљу на земљу“ (Лк. 22, 44) – откривају да је пут људског спасења означен Христовим самопожртвовањем.

Пјесник указује на догађаје и сву симболику узима са вертикале јеванђелског збивања. Из смисла самопожртвовања формира се мотив који позива да се сав живот људи сагледа на путу спасења.

„Три пута је (?) Исус буди,
Да с њом који не полуди,
Трезвености их Исус учи,
Да их са с њом он разлучи.

На молитву када иде,
Ученици нека виде
Како Оца свога моли,
И кров своју пред њим проли.“

Смисаони центар ове пјесме уткан је у стиховима у којима се показује ученицима како Исус моли свога Оца и предаје се најсавршенијем богочовјечанском чину самопожртвовању.

„Да крест мимонесет,
Да смрт не понесет,
Да не буде воља моја,
Него, Оче, воља твоја.“

У тумачењу ових догађаја Свети Јован Дамаскин каже: „А када је говорио: ‘Оче мој, ако је могуће, нека ме мимоиђе чаша ова; али опет не како ја хоћу, него како ти!’ (Мт. 26, 39), зар није свакоме јасно да је то рекао поучавајући нас да у искушењима иштемо помоћ само од Бога, и да божанску вољу претпоставимо нашој, и показујући да је истински усвојио оно што припада нашој природи, јер је уистину стекао две природне воље, које су сходне Његовим природама, а не противне? ‘Оче’, вели, јер је једносуштан са њим, ‘ако је могуће’, не говорећи тако због тога што није знао – а и шта је то Богу могуће? – него учећи нас да божанску вољу претпостављамо нашој, јер немо-

⁸ Јоанис Каравидопулос, *Јеванђеље по Марку*, превод са грчког, Истина, издавачка установа Епархије далматинске, Београд – Шибеник 2007, стр. 360.

гуће је само оно што Бог не хоће и не допушта. 'Али опет, не како ја хоћу, него како ти': као Бог, на име, Он је исте воље са Оцем, док као човек показује на природан начин вољу своје човечанске природе; а она по природи избегава смрт."⁹

Христове ријечи: „Људима је ово немогуће, а Богу је све могуће“ (Мт. 19, 26) – откривају да се човек може спасити уз помоћ Божију; силом која је у Богочовјеку. Човјек заробљен гријехом, смрћу и ђаволом није се могао ослободити ни својим умом ни својим знањем, јер је све људско било беспомоћно; њега је Господ Исус Христос својим самопожртвовањем, својом љубављу ослободио и открио му путеве који, кроз свете јеванђељске врлине, воде у Царство Небеско. Када Свети Максим Исповедник поучава како се човек кроз свете јеванђељске врлине пење по лествици духовног савршенства, како се ум просвјетљује кроз љубав према Богу, наводи да „све врлине помажу уму у стицању божанске љубави, но више од свих чиста молитва, јер њоме ум узношен Богу, бива изван свих ствари“.¹⁰

Изгледа да је пјесник добро схватио да је цијело јеванђељско приповиједање о догађајима прожето молитвом, па се молитва јавља као обиљежје везе цјеловите поетске ситуације. Кроз молитву човек стиче љубав према Богу, и ту љубав преноси на другог. Христос је на страдању показао да су највеће три врлине – молитва, љубав и самопожртвовање које воде човека у сусрет Богу. И све мисли у овој пјесми воде духовном узрастању – да се кроз свете јеванђељске врлине развије љубав Божија и духовно доживи Његова Слава која је и на небу и на земљи. Са висине јеванђељских догађаја, пјесник казује о издајству Јудину, који је продао Бога „за тридесет сребреника“. Пјесник каже:

„О, Јудо, сине гнева,
Исусова слуго лева,
Чему ће се радовати,
.....
Смрт си себе ти купио,
Кад си живот свој продао.
За злато си трговао,
И чифутски враговао.
Је ли чудо ко од века
За тридесет сребреника.“

⁹ Свети Јован Дамаскин, *Тачно изложење Православне вере, Филозофска мишљања*, превод са јелинског изворника С. Јакшић, Филозофски факултет, Никшић 1985, стр. 140.

¹⁰ Свети Максим Исповедник, *400 глава о љубави*, превод са старогрчког, Призрен 1992, стр. 50.

Кроз пјесму се пројављује оно предање да јудејски вјерски представници чине велике напоре да ухвате Исуса, и то прије почетка празника Пасхе. Јеванђелист Марко о том издајству овако извјештава: „А Јуда Искаротски, један од Дванаесторице, отиде првосвештеницима да им га изда. И они чувши обрадоваше се, и обећаше му дати новце; и он тражаше згодно вријеме да га изда“ (Мк. 14, 10–11).

Пјесниково казивање: „Смрт си себе ти купио, / Кад си живот свој продао“, и казивање: „За злато си трговао, / И чифутски враговао“ – утјеку на ону тајну у којој се живе Исусове ријечи тумаче у свеобухватности Тајне Вечере. Поучне Христове ријечи – „али тешко ономе човјеку који изда Сина Човјечијега; боље би му било да се није ни родио онај човјек“ (Мк. 14, 21) – откривају да је Спаситељ давао прилику Јуди да се покаје, да се тргне и одустане од христоиздајства, да га одврати од гријеха, али је Јуда по свом злом уму био упоран у томе. Ове ријечи човјекољубивог Господа: „Тешко ономе човјеку који изда Сина Човјечијега; боље би му било да се није ни родио онај човјек“ (Мк. 14, 21) – носе вјечно живу поуку. „Ова тужна и страшна реч Спасова односи се и на све христоубице и христоиздајце свих времена, јер сви они, мање више, понављају Јудин грех, продужују га кроз род људски.“¹¹

И пјесниково казивање – „Смрт си себе ти купио, / Кад си живот свој продао“ – открива нам поновљивост појава издајства. Пјесма заиста располаже способношћу да о јеванђељским догађајима казује и то не у границама свога умјетничког времена, него шире, уопштено, повезујући јеванђељске догађаје са одређеном историјском ситуацијом и учесницима у тој ситуацији.

Пјесма има обиљежја која су карактеристична за „високу“ књижевност средњег вијека. И језиком, и неким асоцијацијама, и тежњом ка апстракцији, ова пјесма боље ће се схватити ако се познају ова обиљежја „високе“ књижевности: „Језик ‘високе’, црквене књижевности средњег века одваја се од обичног говора, и то уопште није случајно. То је основни услов стила ‘високе’ књижевности. ‘Друкчији’ језик књижевности морао је да буде уздигнут и у извесном смислу апстрактан. Уобичајене асоцијације високог књижевног језика средњег века карактеристичне су по томе што се одвајају од свакидашњег говора, узвишене над овим и одељене од конкретног живота и његовог говора. Што је већи јаз између књижевне речи и свакидашњег говора, то више књижевност испуњава задатак апстраховања света.“¹²

¹¹ Преподобни Јустин Ђелијски, *Тумачење Светиој Еванђељу по Матфеју*, Манастир Ђелије код Ваљева, Београд 2000, стр. 527.

¹² Д. С. Лихачов, *Поетика старе руске књижевности*, превео с руског Димитрије Богдановић, Српска књижевна задруга, Београд, 1972, стр. 134.

Пјесма *Ова Света Тајна Исусова* садржи скуп повезаних мотива који уводе у догађаје Тајне Исусове Вечере са ученицима прије страдања. Ту су мотиви којима се уводи пророштво о издајнику, мотиви у којим се исказује и истиче истина да Христос за све догађаје зна унапријед, и да га ниједан догађај не може изненадити. Ту су мотиви о Богом одређеном предању Сина Човјечијег смрти, а тежиште је на поукама које исходе из Тајне Вечере. Те су поуке засноване на јеванђељским светим тајнама и врлинама, на подвизима вјере кроз које се душа чисти од страсти и гријеха и сједињује с Богом.

Сажетак

Пјесма *Ова Света Тајна Исусова* казује о догађајима Тајне Вечере и Спаситељевим подвизима спасења. Мотив је преузет из Јеванђеља, у којима је записано како Господ унапријед зна о свему што треба да се догоди. Ту су пророштва о издајству, ту су оне Тајне Божанствене Евхаристије на којима се темељи литургијска пракса Цркве; ту су оне вјечно живе Исусове поуке кроз које се пројављују тајне вјечног живота.

Искупителски карактер Христове смрти, крв која се „пролива за многе ради отпуштења гријехова“ (Мт. 26, 28), тијело које се даје „за живот свијета“, ход ка Своме крсту – поетски су уткани као основни смисао. Јеванђељска саопштавања о овим догађајима су сажета, и то подстиче на дубље духовно сагледавање. Даровитост јеванђелиста да у приповијести одаберу оне детаље помоћу којих се догађај уводи у ширину јеванђељске благовијести, снажно је утицала на пјесников стваралачки чин.

Пјесник казује о издајству Јудином; о гријеху који се понавља у људском роду кроз разна времена. Издајство је увијек поновљивост зла на које наводи Сатана. Само светим јеванђељским врлинама човек може одсијећи зле страсти, очистити срце и из свога ума отклонити злоумље. И да би човек усавршио своју душу, просвијетлио свој ум, потребно је кроз молитву искати духовне дарове – вјеру из које исходи све оно што је свето и што узводи људску душу по љествици духовног савршенства. Зато се молитва пројављује као духовно утемељење пјесме.

По овим и по неким другим обиљежјима карактеристичним за језик и стил, ова пјесма припада стилу „високе“ књижевности. Из узвишености догађаја, њихове одвојености од конкретног живота, тежње ка некој уопштености – исходе оне вриједности по којим се човјеков живот припрема за вјечност.

Библиографија:

Успенски 2009: Николај Дмитријевич Успенски, *Анафора. Покушај историјско-лишуртичке анализе*, Епархија жичка, Краљево.

Шмеман 1992: Александар Шмеман, *Лишуртија и живош*, Митрополија црногорско-приморска и Скендеријска, Цетиње.

Кавасила 2002: Свети Никола Кавасила, *О живошу у Христшу*, Беседа, Нови Сад.

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

Српска грађанска поезија 1966: *Српска грађанска поезија XVIII и с почетка XIX столећа*, II, приредио Боривоје Маринковић, Просвета, Београд.

Лихачов 1972: Д. С. Лихачов, *Поешика стiare руске књижевности*, Српска књижевна задруга, Београд.

Аверинцев 2009: Сергеј С. Аверинцев, *Симболика раној средњеј века*, Отачник, Београд.

Богослов 2001: Свети Григорије Богослов, *Празничне беседе*, Манастири Хиландар, Острог, Тврдош и Братство Св. Симеона Мироточивог, Требиње – Врњачка Бања.

Зизијулас 2012: Јован Зизијулас, *Црква у шајни пројављена. Оіледи из евхаристијској боіословља*, Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, Пожаревац.

Примљено: 31.5.2012.

Исправљено: 9.7.2012.

Одобрено: 30.7.2012.

POETRY ON THE EVENTS OF THE MYSTICAL SUPPER

Čedomir Rebić

*Scientific Advisor – Institute for Serbian culture,
Leposavić*

Summary: *The article discovers how the poet, filled with the love of Christ and the will to understand the living Word of God, perceives certain events from the sacred history, from the life of Jesus Christ, in a poetic manner. In the poetic descriptions of Christ's Supper with His disciples before the Passion, in the prophecy of the betrayal, God's love is manifested and the faith in the Savior and His Gospel.*

Key words: *Christ, Last Supper, apostles, prayer, Judas, betrayal, Cross, death, blood*

ПЛАТОНИЗАМ И ХРИШЋАНСТВО: ОЧИГЛЕДНА СУПРОТСТАВЉЕНОСТ ИЛИ ДУБОКА ЗАЈЕДНИЧКА УТЕМЕЉЕНОСТ?

Корнелија Јохана де Вогел

Апстракт: У свом чланку "Die andere Theologie" из 1971. године, Хајнрих Дери тврди да платонизам, на сваки начин другачији од хришћанства, није имао никаквој уједињавајуће на хришћанство, и да не постоји платонистички допринос хришћанском учењу – те га није могуће ни пронаћи у црквеним сведочанствима. Аутор проишав ове тврдње прво утврђује које перспективе су заједничке платонизму и хришћанству: видљиве ствари нису крајња стварности, оне само уједињују на апсолутну стварност која се налази бескрајно изнад њих. Платонизам је допринео изражавању хришћанске вере: сведочанства можемо пронаћи у делима црквених отаца, од Јустина Мученика до Августина, и у формулацијама црквених догмата од Никеје до Халкидона.

Кључне речи: платонизам, хришћанство, догмати, Оци Цркве

У сећање на Хајнриха Дерија,
доброг и уваженог пријатеља.

Мишљење да Аристотел, будући незнабожац, нема никакве везе са Јеванђељем Христовим, наслеђено је од Мартина Лутера. У том погледу, нема сумње, ни Платон не би прошао боље. Став генерације Лутерових следбеника ликовно је изразио Ханс Холбајн, у цртежу

^{*} Изворник: C. J. De Vogel, Platonism and Christianity: A Mere Antagonism or a Profound Common Ground?, *Vigiliae Christianae* Vol. 39, No. 1 (Mar., 1985), стр. 1–62.



израђеном у дуборезу под називом *Christus das wahre Licht* (Христос је светлост истиниша). У средишту слике је Христос на Гори, који се обраћа народу. На другој страни налази се ред слепих монаха, који корачају несигурно, предвођени папом, који на глави има тијару. Папа корача иза грчких философа: Платон је већ пао дубоко у понор и Аристотел, који је одмах иза њега, само што не падне.¹

Тако је прва генерација реформисаних хришћана мислила о грчкој философији. Нема сумње да је то била реакција против готово општеприхваћеног аристотелијанизма међу професионалним теолозима. У новије време (после 1960. г.), наилазимо на сличну појаву у Римокатоличкој цркви. Тих година, током предавања на тему о додирним тачкама грчке философије и хришћанске вере, споменула сам Холбајнову слику и показала њену репродукцију. Међу нашим студентима налазио се млади фрањевац, који је имао на себи кошуљу небо плаве боје и бујне, дуге златне локне. Био је задивљен сликом и одмах ме замолио за њену копију.

Дакле, Платон је први пао у понор. Неки савремени научници проблем посматрају на исти начин. Један од њих је Н. Хајлдахл

¹ Basel, Kupferstichkabinett No. 1914, 318, из 1527. године.



(N. Hyldahl), који такав став износи у делу *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins* [Философија и хришћанство. Једна интерпретација Увода у Јустинов Дијалоџ] (1966).² Аутор сматра да не постоји никакав континуитет између Јустиновог платонизма и његове вере у Христа, што је углавном било општеприхваћено. Други је био покојни Хајнрих Дери (Heinrich Dörrie), филолог који је посветио живот изучавању платонизма првих векова и који је у распону од 1955. до 1981. г. објавио низ публикација. Дери описује платонизам првих векова углавном као философију иманентног логоса. Само изузетно се јавља идеја трансцендентног *pous-a*, а и тада је – овде има у виду Албина – пре преузета од Аристотела него од Платона.

На питање „Шта је био платонизам позне антике?“, Дери одговара у чланку из 1971. године.³ Платонизам, према његовом мишљењу, није представљао „секуларизовану“ философију у савременом смислу. Није био ни религија интелектуалца (*eine Gebildeten-Religion*), то би била сувише уска дефиниција. Био је философија, али филосо-

² Докторска теза на Богословском факултету Универзитета у Архусу.

³ Штампано у *Theol Rundschau* 36 (1977), 285–302 (= H. Dörrie, *Platonica minora*, München 1976, 508–523).

фија чија метафизика је укључивала и учење о спасењу. Управо због тога хришћани нису могли да прихвате платонизам. У питању је била друга религија. Оно што је заправо преузето није било ни у ком смислу суштина платонизма, већ само оно небитно: платонистички језик, метафоре, поређења, књижевна питања. Све то је створило утисак културног континуитета који је био важан интелектуалцима јер им је олакшавао прелазак из паганства у хришћанство. Али хришћански Оци су били мудро уздржани од прихватања „суштинне“ платонизма. Као пример, Дери наводи Атанасија Великог који је прихватајући „доброг Бога“ Платоновог *Тимеја*, одлучно одбацио идеју о *agathon* (добру) које би било изнад њега.⁴

Уопштено говорећи, чак и када су платонистички елементи прихватани, увек би били преображавани и лишавани значења које су имали за платонисте. Могло би се чак рећи да је прихватање неке платонистичке фразе увек било праћено *гејлаџонизацијом*: реч је стављана у службу „очигледном антиплатонизму“, вери у једног Бога, Творца неба и земље.

Платонизам и хришћанство су били међусобно супротстављени као две јасно одређене и неспојиве теологије. Хришћани су, дакле, увек били антиплатонисти. Много тога је речено о континуитету: наша је научничка дужност да јасно установимо разлике. Климент, Ориген, Јевсевије, Амвросије и Августин супротстављали су се платонизму свим својим моћима (*haben alles darangesetzt dem Platonismus seinen Rang und seine Wirkung streitig zu machen*).⁵ Такозвани континуитет није био ништа друго до континуитет речи. „Хришћански платонизам“ никада није постојао. У суштини, вођена је тешка битка између два јасно одређена вероисповедања.

Дери супротставља два низа догми.⁶ С једне стране, платонистичких: (1) појам степеновања у Божанству, (2) вечност и нествореност света, (3) откривање Логоса у давна времена (*Uroffenbarung*) (4) сеобду душа, (5) повратак душе која *иссеђује* знање.

С друге стране, хришћанских: веру у једнакост Бога Оца, Бога Сина и Светог Духа, стварање света, откривење кроз Исуса Христа, одбацивање сеобе душа, и коначно, „спасење“ вером а не знањем. Поврх тога, учење о „васкрсењу тела“ било је нарочито антиплатонистичко. Није ли онда, међутим, оправданије говорити о „хришћанском антиплатонизму“?

⁴ *Op. cit.*, *Plat. min.* 518.

⁵ *Op. cit.*, 521.

⁶ *Op. cit.*, 522.

На Деријеву недоумицу одговорио је *inter alia* Е. П. Мајеринг (Е. Р. Meijering).⁷ Он сасвим исправно истиче да платонизам није био само школска философија која је постојала напореда или у сукобу са хришћанством – платонизам се налазио у мислима и срцима многих хришћанских теолога. У својим размишљањима о садржају Символа вере они су се служили платонистичким облицима мишљења. Није се радило само о „речима“. Колико је њихово теолошко размишљање било дубоко прожето платонистичком метафизиком може се видети из једног или два примера: учења (1) о вечном Богу, и (2) о односу између три личности Свете Тројице.

(1) Платонистичко схватање интелигибилних форми као савршеног и вечног Бића уграђено је у хришћански појам Бога чије је истинско име „Онај који ЈЕСТЕ“ (Изм. 3, 14). Мајеринг дели Паненбергово (Pannenberg) мишљење да је ово платонистичко учење заправо препрека вери у Божије деловање у историји. Грчки теолози су га, упркос тој потешкоћи, како он тврди, једногласно прихватили.

(2) Претпоставка постојања различитих ступњева Божанства такође је била типично платонистичка концепција. Ипак, како запажа Мајеринг, она није била ограничена само на аријанство: била је присутна и у теолошкој мисли раних хришћанских апологета, а сасвим очигледно и код Оригена. О Богу Оцу се код ових писаца говори као о αὐτόθεός, ὁ θεός и αὐτοαγαθός, о Сину као θεός и ἀγαθός. Александријска учења другог и трећег века имала су утицај на потоњу александријску теологију. Арије је тако ослонац за своје ставове могао да пронађе и међу схватањима ранијих хришћанских теолога.

Мајеринг је био у праву. Требало би само нагласити да означавање Бога Оца са ὁ θεός и Логоса са θεός сеже све до Филона, ἀρχηγός-а александријске теолошке традиције. Ту, без икакве сумње, можемо наћи корене наклоности раних хришћанских теолога ка субординацији. Сасвим је сигурно да није платонизам био оно што је непосредно уобличио њихово мишљење.

Исто важи и за Деријев став да је целокупно хришћанско учење, онако како је оформљено у 4. и 5. веку, било усмерено против платонизма. Наравно да то није био примарни оквир хришћанског учења формулисаног у Никеји, Константинопољу и Халкидону. Његов циљ је, како Мајеринг правилно запажа, више био да подвуче јасну демаркациону границу према јересима, најпре према

⁷ Најпре у предавању истом кругу научника сабраних у Гетингену, јануара 1971, објављеном у *Theol. Rundschau* 36 (1971), 303–320, под насловом „Zehn Jahre Forschung zum Thema Platonismus und Kirchenväter“; потом „Wie platonisierten Christen?“ у *Vig. Chr.* 28 (1974), 15–28.

гностицима, а затим према аријанцима. Платонисти су били умешани само посредно.

Неколико година касније Ф. Рикен (F. Ricken) је описао засебне начине на које су три врло различита грчка теолога раног четвртог века – Јевсевије Кесаријски, Арије и Атанасије – „примила“ платонистичку онтологију.⁸ Арије није био једини који је користио грчке облике мишљења, Јевсевије и Атанасије су то такође чинили, али не на исти начин. Арија је у сукоб са хришћанством довео његов начин супротстављања Оца, као једног и јединог ἀγένητος и ἀναρχος, са свим осталим бићима као створеним. Може изгледати да Јевсевије није био далеко од Арија због извесног субординационизма присутног у његовим речима: Отац делује кроз Логоса и познаје се кроз њега. Ипак исти тај теолог доказује да је православан прихватањем кесаријског симбола вере (крај 3. века)⁹ и вере у вечност Сина. Али насупрот Арију, он одбацује сваки облик субординације: Син је јединосуштан Оцу; Он није „створен“, но кроз суделовање и аналогију Он делује у свему створеном. Ово је, закључује Рикен, учење о Логосу средњег платонизма у хришћанском руху: Логос је сама Мудрост (αὐτοσοφία), све створено је „имитација“.

Бројним савременим теолозима који, следећи Харнака (Harnack), не престају да траже „дејелинизацију“, Рикен најпре указује на позитивну улогу платонистичке онтологије за хришћанску поруку: далеко од тога да представља препреку за разумевање те поруке, учење о Божијој непроменљивости представља чврсту основу за веровање у Божију верност (Атанасије, *C. Arianos*, II, 10). У истом поглављу (при крају) читамо да је „Логос Божији постао човеком како би (људско) тело било освећено“, ¹⁰ кроз учешће у Њему.

Рикен потом пита: Да ли је, са становишта хришћанског учења, заиста пожељно да се античка онтологија подвргне дејелинизацији? Према његовом мишљењу није, зато што не поседујемо облике мишљења којима бисмо боље изразили хришћанску поруку. Штавише, ако бисмо говорили о односу Оца и Сина само у контексту њихових улога, без онтологије, то не би била дејелинизација. Исто важи и за алтернативе

⁸ Friedo Ricken S. J., „Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebios von Kaisareia, Areios und Athanasios“, у *Theol. u. Philos.* 53 (1978), 321–352.

⁹ Denzinger-Schönmetzer, *Enchir. Symb.* 1976, nr. 40.

¹⁰ Наводимо Њуманов (John Henry Newman) превод према књизи *Select Treatises of S. Athanasius in controversy with the Arians* (Oxford 1853), 296. Рикен упућује на *C. Ar.* III, 29, који се заиста дотиче „двојаког описа Спаситеља“ у Светом Писму, али не помиње „освећење тела“ у оваплоћењу Речи, и кроз Њега целокупног људског рода, кроз учествовање.

које су постојале у четвртом веку. Уколико бисмо их прихватили, одбацили бисмо све оно што је постигао Атанасије: онтолошку формулацију Свете Тројице. Вратили бисмо се једном Богу који није Тројица.

Нема сумње да је Рикен био у праву. Прегледајући своје радове из периода од 1974–1979. године који су макар дотакли исте проблеме,¹¹ вратила сам се Дерију и његовој тези о потпуној несагласности платонизма и хришћанства. У расправи коју је убрзо након објављивања Рикеновог чланка Дери водио са групом немачких теолога, поједини учесници су указали на псеудо-Дионисија Ареопагита као на доказ да је „хришћански платонизам“ заиста постојао и имао непобитан утицај на теологију, чак и на Тому Аквинског. На овај аргумент Дери је очигледно могао да одговори да је њега занимао ранији период. У дугом есеју, под насловом „Die andere Theologie“ [„Друга теологија“] (1981),¹² позабавио се том темом покушавајући да још једном покаже како платонизам и хришћанство ни на који начин нису могли да се мешају или спајају, да хришћанска вера заправо није била под утицајем платонистичке мисли и да је прихватање платонистичког језика и платонистичких слика било само средство да се хришћанство приближи интелектуалцима, омогућавајући им да користе своје устаљене облике мишљења, док је садржај заправо био потпуно другачији. Он је поновио своју тезу да је хришћанско учење било од почетка утемељено као вид антиплатонизма.

Ово веома личи на одговор Харнаковој тези да се у време првих векова ране хришћанске цркве одиграо процес радикалне јелинизације чији су резултат биле тријадолошка и христолошка учења 4. и 5. века. Дери, насупрот томе, сматра да хришћанска вера никад није била под утицајем грчке философске мисли. Прошао је скоро читав

¹¹ У обимнијем делу *De grondslag van onze zekerheid* (= *Основа наше уверености*. *О проблемима Цркве данас*, на холандском, Assen 1977) критички сам се осврнула на Схилебејковог (Schillebeeckx) „Jesus“-а, Кинговог (Küng) „Christ sein“-а и Касперовог (W. Kasper) „Jesus der Christus“-а (1974) применом филолошко-историјског метода који је утемељио „наш“ Еразмо и који се после рационализма 17. и 18. века развио у оно што се прилично претенциозно назива „историјско-критички“ метод 19. века – мада није толико „критичан“ као што тврди – који је крајем века закупио мисли реформатора, укључујући англиканске теологе и црквене људе, и пошто га је успешно сусрео Карл Барт са и неколицином других који су у трећој деценији 20. века поново у Светом Писму „чули“ поруку Божијег Сина и проповедали то на импресиван начин, све више је закупљивао мисли теолога, а посебно након шездесетих година, мисли римокатоличких теолога. Три горепоменућа рада из 1974. године сасвим јасно показују трагове Харнакове (Harnack) тезе о јелинизацији и „religionsgeschichtliche Schule“ (нем. „Школа историје религије“ – *џрим. peg.*) првих деценија 20. века. – О Рикеновој студији (1978), в. *infra*, стр. 364f. Погледај даље мој рад *Studies in Plato and Platonism* (= *Mnemos. Suppl.* 92, Leiden 1985), Ch. VI, nn. 5 и 6.

¹² *U Theol. u. Philos.* 56 (1981), 1–46.

век од времена када је Харнак написао своју *Историју догмата*. Није ли ово питање данас превазиђено? Напротив, врло је актуелно. Од када је након средине овог века Булманов метод готово општеприхваћен као егзегетско правило, читав комплекс идеја старије школе историје религије, заједно са Харнаковим идејама о јелинизацији, поново је оживљен и међу теолозима је дошло до својеврсне масовне обнове пред-бартовских ставова о хришћанству. У овом „Umwelt“-у (нем. „окружење“, „околни свет“ – *прим. ред.*) Деријеве теорије не само да су смислене, већ су и од великог значаја.

У суштини, Дери је био у праву кад је тврдио да грчка философија није захватила нити променила хришћанска уверења. Сасвим сигурно је био у праву када је тврдио да је суштина хришћанске вере нешто сасвим „друго“ у односу на било који философски, етички или неки други систем. С обзиром на тадашње стање теологије, било је добро тако нешто рећи и поткрепити аргументима. Управо то је оно што посебно привлачи нашу пажњу.

Размотримо следеће тачке:

1. Стање културе. Псеудоморфозис?
2. Филон. Његова употреба слика и његов теолошки став.
3. Филон и хришћански писци.
4. Ставови древних хришћана према грчкој философији.
5. Заједничка основа.
6. Разлика у духовној клими.
7. Напетост и борба.
8. Позитиван утицај философије на хришћанску мисао и хришћанства на пагански платонизам.

Мораћемо извесно време да следимо развојни пут источног хришћанства. Открићемо да у свету источног хришћанства, платонизам живи све до данас.

Пре него што донесемо коначан закључак, мораћемо се још једном окренути Атанасију.

1. Стање културе: псеудоморфозис?

Најпре морамо рећи нешто о особинама посткласичног доба античке цивилизације у којој хришћанство првих векова налази своје природно окружење. Сам израз „посткласично“ може бити врста *знака*: потомство је било задивљено сјајем грчке културе из периода који је красило име „класично доба“, да би потоња грчко-римска цивили-

зација, бар у својим интелектуалним аспектима, преузела улогу наследника. Са философске тачке гледишта, дуго се сматрало да је то био период знатно нижег философског домета, период који није дао ни једног озбиљнијег философа. Платон и Аристотел су велики класици. Пресократовци би се могли проучавати као занимљиви и веома оригинални мислиоци. Ране јелинистичке школе су, нема сумње, понудиле философију живота. Међутим, баш због тога, оне су могле модерним философима изгледати као суштински нижег домета од њихових претходника. Ако се појам философије схвати у ужем смислу, стање културе на почетку наше ере могло би се сагледати као посрнуло. Такво је и било према мишљењу Освалда Шпенглера (Oswald Spengler) који је, у времену након Првог светског рата, пророковао *Untergang des Abendlandes* (*Пројаси Запада – прим. ред.*). Као млад студент, Хајнрих Дери се несумњиво сусрео са теоријом о посрнућу античке културе и у потпуности заступао виђење о неупоредиво нижем нивоу позне грчке философије. У Шпенглеровој теорији појављује се термин *псеудоморфозис*. Дери га је преузео и користио га како би описао културно стање тог периода. Врхунац грчке цивилизације је нестао – стари „Hellenentum“ (нем. „јелински свет“ – прим. ред.) био је далека прошлост. Остала је само спољашња форма: речи и слике које су изгубиле своје изворно значење. Биле су присутне попут пужеве кућице која позива неког да живи у њој. И управо то се и догодило.

Показаће се да овакво схватање може имати кобне последице. Ако од класичних облика мишљења није преостало ништа осим љуштуре, онда аутори као што су Филон Александријски и Плутарх из Херонеје нису могли да уграде ни делић платонистичке метафизике у своје мишљење. Њихова мисао онда може да има само спољашњи изглед, односно речи и слике које само *изгледају* платонистички, али су у ствари потпуно туђе метафизици коју наизглед представљају.

Дери је управо то и мислио. Можемо бити веома изненађени интерпретацијом коју он нуди, на пример тумачењем Филоновог описа стварања, када каже да Платонова концепција невидљивог и вечног узора видљивом свету који ће бити створен није била стварно присутна у Филоновој мисли, већ само наизглед и у изобличеној форми која ју је у суштини чинила потпуно неплатонистичком. Слично томе, мишљење да у Плутарховом тумачењу *Е* на зиду храма у Делфима Платонова онтологија не може бити стварно присутна, може нам изгледати чудно. Ипак, када схватимо да је у ауторовим мислима присутна Шпенглерова теорија о псеудоморфозису, можемо сагледати да је он читао те текстове на веома необичан начин и да његова унапред прихваћена идеја није могла доћи до било ког другог закључка.

2. Филон

Случај Филона посебно је занимљив. Треба приметити да је говорио сопственим језиком и користио сопствене речи и сликовите представе које су нам понекад познате из јелинистичке књижевности – рецимо, идеја о Богу као пастиру стада земаљских елемената, биљака и животиња које у њима живе, неба и небеских тела, које руководи посредством своје Речи и прворођеног Сина, својеврсног намесника великог Цара (*De agric.* 12, 51), има паралелу у Аристотеловој расправи *Περὶ κόσμου* 6, затим и код Максима Тирског (41, 2 Hobein).¹³ Врло често нас Филонов начин изражавања подсећа на Платона или стоике, понекад и на обоје. Присутан је платонистички језик, али је то ипак Платон у филоновском окружењу, повремено са речима и сликама које се не могу дословно наћи код Платона. Исто тако, Филон на особен начин користи и речи и слике присутне код стоика. Или, да употребимо један њему веома драг израз, оне носе његов печат.

На самом почетку Филоновог описа стварања можемо наћи неколико одговарајућих примера. Ја сам запазила изразе *κόσμος νοητός*, *λόγος* и *σφραγίς*.

У расправи *De opificio mundi*,¹⁴ након кратког увода, Филон уводи појам *κόσμος νοητός* (поглавље 4, 15–16). Бог је као прво поставио начело (*προλαβών*) да лепа копија никад не би настала без лепог оригинала. Стога је, намеравајући да створи овај видљиви свет, најпре створио умни (*προεξέτιστον τὸν νοητόν*) како би могао да начини тварни свет користећи нетварне и Богу најсличније обрасце. Видљиви свет је тако прва копија тог другог света који је претпостојао у божанском уму. Јер се на другом месту не би могао наћи.

То је Платонов *εἰκὼς λόγος* бога Демијурга који је у својој доброти пожелео да створи најсавршенији могући свет и, гледајући у најлепши и савршено умни модел, направио га као савршено живо биће (*Тим.* 30cd, 37cd). Израз *κόσμος νοητός* не може се наћи код Платона, али зато постоји умствени модел, савршен и вечан. Време је представљено као његова покретна слика, исто као и код Филона.

„Умни свет састављен је од идеја“, каже Филон (4, 17). Може изгледати да је за њега ноетички свет садржао више од Платоновог савршеног и вечног Живог Бића, бар на начин који је приказан у *Тим.*

¹³ Текстови са више информација дати су у мојој *Greek Philos.* III, под 1303с. Уп. такође 1303b: Божански Логос као кочијаш који управља моћима.

¹⁴ У наставку текста *Opif.*

39e8, „Живуће Биће по себи“. Идеално Живо Биће би, било као општа Форма, или као парадигматски архетип, садржало форме (облике) четири различите врсте бића: оних које се крећу по небу, које лете у ваздуху, врсте које живе у води и врсте које живе на сувом. Али не можемо видети како у тој општој Форми или парадигматском моделу могу бити садржане и неке друге форме. И опет, није ли било неопходно да модел видљивог света, који је споменут у 27d1–2, укључи и друге Форме такође?

Филон је заиста донео разложен закључак тврђењем да је видљиво Живо Биће, које је свет, морало бити створено према слици оригинала који је читав умни свет. Да ли је таква концепција била страна Платону? Овде смо уплетени у старо контроверзно питање. Изложила сам своје ставове о томе у ранијем поглављу на које ћу можда моћи да се вратим касније.¹⁵ Да бих изложила случај укратко, упитаћу: будући да је Платон видео овај свет као ζῶον, није ли могуће да је схватао умни образац као органску целину о којој би се заиста могло говорити као самом ζῶον? Платон говори о вечном моделу у *Тим.* 37cd и 39e1–2. У првом споменутом одељку бог Демијург гледа задовољно на своје завршено дело, свет као живу и самопокретну творевину. Каже се да је обухватио „све што је телесно“ (36d8). У другом одељку, Платон говори о видљивом свету као целини, али експлицитно укључује звезде које се крећу на небу. Осим тога, у *Соф.* (249a) говорећи о савршеном Бићу, то јест умном Бићу као таквом и као целини, он објашњава да то није могуће замислити уколико се не укључе и живот и покрет, душа и разум; савршено Живо Биће и свеобухватна целина, која би, усудила бих се рећи, могла да се изрази формулом κόσμος νοητός.

Филон није морао бити први који је употребио тај термин. Како год, може се разложно тврдити да тај појам није био стран Платону.

Ово је, дакле, један од проблема присутних у Филоновом тексту. Следећи је овај: Филон тврди да умни свет не може постојати нигде осим у Божанском Уму, Логосу или Речи Божијој (*Opif.* 4, 17; 5, 20). Ово није ни Платонова мисао, ни језик, нити је стоичка философија. Од Платона се највише разликује по томе што јеврејски писац има у виду Мојсијевог Бога, који је један и потпуно трансцендентан, а истовремено Личност, Божанска Воља и Божанска Мисао. Тај Бог делује, и при стварању света и у историји, кроз своју Реч.

¹⁵ Поглавље IX моје студије *Philosophia* (ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ), Part I, *Studies in Greek Philosophy* (Assen 1970): ‘Some controversial points of Plato interpretation reconsidered’, III, 194–209.

Појављује се појам Логоса. Али то није стоички Логос, бар не превасходно. Свештена историја јеврејског народа зна за Реч Божију. Бог говори Мојсију, Илији, Аврааму и Јакову. А опет, Он је вечан, као и Његов Логос. Филон воли да цитира Хераклита, али је далеко од тога да мисли како смо са тим раним грчким мислиоцем стигли до извора учења о Логосу. Напротив, Хераклит је, према Филоновом мишљењу, позајмљивао од Мојсија, што је било објашњење исправних увида који се повремено могу наћи код грчких философа, што су касније често понављали хришћански апологети и други, од Јустина Философа и Климента Александријског па надаље. Они свакако нису у таквом аргументу видели било шта што би умањило заслуге тих грчких философа; за њих је то више био знак и потврда истине коју је њихово мишљење досегло. Боље објашњење је, узгред, понудио Јустин, који је приметио да је Логос, будући вечан, могао да делује у умовима људи чак и пре него што је узео људско тело, и то је и чинио, не само у Израиљу, већ и у умовима паганских мислилаца, не увек и не свугде, али понекад и код неких од њих. Иако Филон није то изрекао на тај начин, у суштини је делио исто мишљење и радо је код Платона, Хераклита и стоика проналазио мисаоне форме које су му служиле да објасни „Мојсија“.

Да би објаснио на који начин κόσμος νοητός садржи идеје, Филон нуди слику архитекте великог града: он прво у свом уму замишља моделе његових делова а потом од њих обликује целину; он „утискује њихове врсте разговетно у свој ум“ (ἐνσφραγισάμενος τοὺς χαρακτῆρας), и онда почиње да гради град од камена и дрвета, држећи поглед на моделу. Тако треба да мислимо о Божијем делу стварања: баш као у случају архитекте, свет који се састоји од идеја може постојати само у Божанском уму, Логосу, који је био Творац уређеног поретка (τὸν ταῦτα, наиме делова умственог обрасца, идеја, διακοσμήσαντα, *Opif.* 5, 20).

Дакле, Божански Логос је Божији Ум. Филон говори о „Његовим силама“. Оне су саставни делови умног света, оне су „Идеје“; али „нису све“, каже Филон, сугеришући да је Божији Ум већи од обрасца видљивог света.

Поново, он указује на везу ноетичког света и Логоса тврдећи да νοητός κόσμος није ништа друго до „Реч Божија кад је Он већ учествовао у чину стварања“ (*Opif.* 6, 24) – фраза у којој реч κοσμοποιούτος припада „Богу“, не „Речи“.¹⁶

¹⁶ У лето 1983. г., док сам радила на овом одељку, Ј. К. М. ван Винден (J. C. M. van Winden) је такође био заокупљен проблемом „Света идеја код Филона Алексан-

Различити начини на које Филон говори о Логосу отворили су одређена питања која су покренула разноврсне одговоре и тумачења. Њих није увек лако разумети. Морамо бити веома опрезни. Логос је „божански“, он је „Божији Ум“, он је Његова Слика; описује се и као владар стихија овог света; назива се „најстаријим Божијим Сином“¹⁷ а од Њега се повремено разликује као „Други“; разлика се често наглашава употребом члана када се мисли на Бога и одсуством члана када се мисли на Реч.¹⁸

Потоње тумаче збуњивало је то што је κόσμος νοητός *створен* – *Orif.* 7, 29: „Прво је, дакле, Творац (ὁ ποιῶν) створио нетварно небо и невидљиву земљу“ – док је претходно невидљиви свет, смештен у Божијем Уму, изгледа поистовећиван са Логосом. Збуњеност је увећана чињеницом да су не тако дуго после Филона хришћани учили од Атанасија да је „стварање“ довођење света у постојања изван Бога. Бог ствара „кроз своју Реч“, као што је и Филон сматрао, али створени свет је нешто изван и ни један његов део не би могао бити поистовећен са Речју која га је створила. Претпостављало се, стога, да је Филон размишљао слично Арију, чинећи тако Реч створењем и δεύτερος θεός.¹⁹ Такав закључак је, заиста, на дохват руке.

Међутим, у стварању такве конструкције, нешто је занемарено. Морамо се вратити на текст *Orif.* 5. 20 и погледати га веома пажљиво. Навешћу текст у потпуности.

„Баш као што град, замишљен у уму архитекте, није постојао у спољашњем свету, али је утиснут у градитељеву душу као печат, тако ни свет састављен од идеја није могао да постоји нигде другде до у Божанском Логосу, који је успоставио њихов поредак“ (односно поредак саставних елемената, Идеја).

На овом месту одлучно је одбачена могућност да би умни свет могао да постоји изван Божанског Ума. Свакако је за нас необично да

дистрикског“, *Orif.* 24–25. Његово објашњење ових одељака, које ја сматрам савршено исправним, појављују се у часопису *Vig. Chr.* 37 (1983), 209–217. У преводу текста θεοῦ λόγον ἦδη χορηγοποιούντος (6, 24) са „Реч Божија кад је Он већ учествовао у чину стварања“ следила сам Витакеров (G. H. Whitaker) превод. Ван Винден је написао „у самом Његовом чину стварања“.

¹⁷ *Quod Deus sit immutabilis* 6, 31; у мојој *Gr. Phil.* III, 1301 с.

¹⁸ δεύτερος: *Leg. alleg.* III, 61, 175–62, 177; II, 21, 86; ὁ θεός-θεός: *De somn.* I, 39, 227–229. *Greek Philos.* 1301 а и b.

¹⁹ То је гледиште које су заступали E. de Faye (*Origène*, vol. II, 'L'Ambiance philosophique', Paris 1927) и H. Leisegang (Индекс за издање Филонових дела које су приредили L. Cohn и P. Wendland, vol. VII, Berlin 1930, repr. 1962).

говоримо о „стварању“ у односу на унутарбожански поредак. А управо то је Филон имао на уму. И због тога се изгледа погрешно мислило да би стварање нетварног неба и невидљиве земље споменуто у 7, 29 могло бити нешто другачије од израде према моделу *in mente divina* који им је претходио.

Већ смо утврдили да Божански Логос јесте Ум Божији. Такође смо видели како је Филон јасно сматрао да је Ум нешто веће или обухватније од пуког обрасца овог видљивог света. Критична тачка је следећа: кад Филон описује ноетички свет као Реч Божију „већ укључену у чин стварања“ (6, 24), *κοσμοποιουίτος* се, као што сам већ напоменула, каже за Бога. За Реч се каже да је од Бога, *genetivus possessivus* који се рађа у уму. На основу тога можемо видети на који начин је Филон размишљао о Логосу: *Реч припада Богу*; она није створена, већ ствара, баш као Бог, *ποιῶν*. Умни свет је био у њему као божанска парадигма, и могао би се назвати самим Логосом (6, 25) у оној мери у којој су „промисли Божије“ или Божански Ум „Бог“.

Од великог значаја за теологију је да се види на које место се може сместити Филон са својим учењем о Логосу. Мислим да сада можемо рећи нешто о томе. Колико год његове слике могу бити повремено збуњујуће за савременог читаоца, јасно је следеће: за Филона божанска Реч припада једном и једином Богу, вечна је и стваралачка, као што је Он сам. Није створена и не може се одвојити од Њега, мада постоји извесна разлика, углавном то што је „старији син“ други после Оца и што Отац делује и при стварању и при односу са људима, у и кроз своју Реч. Што се тиче односа са људима, многи примери би се могли навести, ако бисмо следили Филона даље у његовом објашњењу Мојсијевих књига. То, пак, није тема овог поглавља. Већ сам поменула сликовите представе Логоса као „Пастира стада“ и као намесника Великог Цара. Оне су понекад навођене као примери иманентног карактера Логоса у Филоновој мисли. Било би, ипак, боље разумети да је Логос Божији делатан у физичком и небеском свету, јер видимо да Он делује не као део који припада васељени, него као њен суверен и владар. Због тога је боље избегавати концепт иманентности.

Не чуди да су Филон, који је Свето Писмо тумачио у изразито духовном смислу, много читали и изучавали хришћански писци првих векова. Јустин Философ је сигурно знао за њега, а Климент Александријски му је дуговао много. Посебно је интересантно видети како се у Атанасијевој *Расправи против аријанаца*²⁰ много пута

²⁰ За наслов, види *infra*, стр. 382, нап. 112.

појављују слике које је употребљавао Филон, преузимају и користе да изразе однос Оца и Сина. Сliku светлосних зрака који вечно исијавају из једног Бога, која се може наћи и код Плотина, Атанасије често користи да искаже да је Реч или Син из суштине Оца и да је због тога нестворен.²¹ Слика је до Атанасија дошла вероватно преко Филона, који ју је користио да опише умни свет у *De Cherubim* 28, 97. И када после дугог објашњења Прича Соломонових 8, 22 Атанасије жели да каже како је слика Речи присутна у свему створеном, он користи слику архитекте великог града (Филон, *Opif.* 4, 17 ff.), благо модификујући Филонову верзију: он нам представља краљевог сина који за свог оца мора да изгради град и његово име бива утиснуто на све што је начињено. Ако би по завршетку изградње града био упитан како је град направљен, одговорио би: „Направљен је безбедно јер се сагласно жељи мога оца, ја огледам у сваком његовом делу јер је моје име у том делу саздано“. Атанасије онда закључује: „Он не указује да је створена његова суштина, већ његов отисак (τὸν ἑαυτοῦ τύπον) кроз његово име“. На исти начин, истинита Мудрост (такође названа и Мудрост по себи, αὐτοσοφία) одговара онима који се диве мудрости присутној у творевини: „Бој ме је створио за дела, јер је мој отисак (τύπος) у њима и ја сам се сагласио (αὐγκατέβην) са уобличавањем свега“.²²

Говорећи о човеку створеном по слици Божијој, Атанасије користи термине εἰκὼν и τύπος. Наш логос је εἰκὼν Божијег Логоса, који је Син. Тако је и мудрост која је утиснута у нас само слика Мудрости Божије, која је само друго име или аспект истог Сина. „Такав, дакле, отисак (τύπος) Мудрости будући у нама и у свим делима (τὰ ἔργα, са упућивањем на грчки текст *Прич. Сол.* 8, 22), са разлогом (εἰκότως) чини да истинита и уобличавајућа Мудрост (ἡ ἀληθινὴ καὶ δημιουργικὴ σοφία) приписује себи оно што припада њеном сопственом отиску и каже Бој ме је створио за Своја дела.“²³

Овде видимо ону исту промену у сликовитом објашњавању која је присутна и код Филона. Његово често коришћење термина „печат“ (σφραγίς) и глагола σφραγίζεσθαι, „потврђено печатом“, „запечаћено“ може изгледати модерном филологу који код Филона трага за платонизмом као „елемент који није платонистички“. Дери је отишао још

²¹ Навела сам референце у *Gr. Philos.* 1300с, под Филоновим текстом: *Or. c. Arian.* I, 28; II, 33, 34; III, 4, 5, 13 (крај), 36, и IV, 10.

²² Атанасије, *Or. c. Arian.* II, 79, крај.

²³ *Ibid.* II, 78, превео Џ. Њуман (J. H. Newman) (*y Select Treatises of S. Athanasius*, Oxford 1853, 391 f.).

даље.²⁴ Према његовом мишљењу слика печата искључује учествовање. У Филоновом такозваном платонизму „идеје“ нису биле стварно у средишту, а μέθεξις је сасвим недостајао јер је замењен сликом печата који не подразумева било какву трајну везу између Творца и творевине. Печат је нешто спољашње, те тако *наизглед* платонистичко учење о идејама има потпуно неплатонистичку функцију.

Занимљиво је видети како исту слику Атанасије разуме другачије. Према његовом мишљењу, слика Сина утиснута у створења означава доказ аутентичности свега створеног, она потврђује да их је начинио заиста Он и да ношењем Његове слике заиста припадају Оцу, што гарантује Његову брижну љубав. Тако је, за њега, том сликом веома снажно исказана управо трајна веза између Творца и творевине.

Да Филон ово схвата у истом смислу види се из начина на који говори о процесу сазнања. Филон је могао и од Платона (*Тееџет*. 184b5–186db) и од Аристотела (*Anal. post.* II, 19) да научи како ум мора да ради на чулним *сазнањима*. Он тумачи Пост. 2, 4–5 као алегорију и објашњава речи „Бог још не пусти дажд на земљу“ речи-ма: Мојсије ум (νοῦς) симболично назива „небом“ и чулно опажање „земљом“, и пореди их са два поља. Бог мора да залије чула чулним предметима како би ум нашао богато тло на коме може да ради (*Leg. alleg.* I, 9, 21–10, 26). Филон, поново, објашњава да жива бића превазилазе нежива у два погледа, у моћи примања утисака и у делатној реакцији на предмете који те утиске стварају. Утисци се стварају приближавањем спољашњих предмета, њиховим утискивањем у ум кроз чулно опажање (*ib.*, 11, 30).

Филон разликује два типа људи. Први је небески човек, створен по слици Божијој. Он је, како каже, „отиснут помоћу слике“. Други је земаљски човек обликован од глине и трулежан, коме Бог је удахнуо силу стварног живота. С којим циљем, пита се Филон (13, 38), осим да Га познамо? Филон такође користи слику направљеног отиска. Човечији ум не би се могао никада уздићи толико да дохвати природу Бога да га Бог лично није привукао Себи и утиснуо у њега отисак сила које су унутар обима његовог разумевања (καὶ ἐτύπωσεν κατὰ τὰς ἐφικτὰς νοητικὰς δυνάμεις).

Ово су само неки од примера веома честе употребе израза τύπος и τυποῖν, ἀποτυποῦσθαι, σφραγίς и сличних термина код обојице – и Филона и Атанасија. Да ли смо са оваквим језиком далеко од Платона? Вероватно не. Кад поново читамо *Тимеј* 39е налазимо да је Демијург

²⁴ „Die andere Theol.“, *ThPh* 1981, стр. 10.

вешто довршио своје дело „брижљиво га обликујући у односу на природу модела“ (πρὸς τὴν τοῦ παραδείγματος ἀποτυπούμενος φύσιν).²⁵

У *Тееџеџу* 191d налазимо реч ἀποτυπούσθαι употребљену у дословном смислу – да означи утискивање отиска попут оног у воску. У *Законима* 681b читамо: Разумљиво је да ће у једној заједници старије особе утиснути своја лична начела у своју децу и унуче.

Извесно је да Платон, у *Тим.* 39e, није далеко од Филона у *Opif.* 44, 129 – који завршавајући причу о стварању поставља питање (у вези са невидљивим небом и земљом): „Не описује ли он (Мојсије) јасно бестелесне Идеје које постоје само у уму и којима се, као печатима, обликују предмети који сусрећу наша чула?“

За Грке класичног периода, па и потоње, појмови εἰκὼν и μῖμησις могли би се сасвим извесно изразити речима као τύπος или σφραγίς и глаголима као τυποῦν, τυπῶσθαι или σφραγίζεσθαι. Ипак, глагол μετέχειν и именице μετοχή и μετουσία никако не недостају Филону.²⁶ Да би указао на стање „учествовања“ он говори и о κεκοινωνηκέναи.²⁷

Последњих деценија постојала је склоност, посебно у англосаксонским школама, ка мишљењу да је након *Парменида* Платон напустио метафору μέθεξις и да у каснијим дијалозима радије, или чак искључиво, говори о εἰκὼν и μῖμησις, моделу и опонашању. У *Тимеју* доминира слика „обрасца“ или „модела“. Ипак, кроз тај дијалог често се употребљава глагол μετέχειν, а исто је и у другим Платоновим делима. У каснијим дијалозима глагол μετέχειν се не појављује ништа ређе него у ранијим.

Нпр. у *Соф.* μετέχειν κινήσεως (228c) или μετέχειν ταῦτοῦ καὶ θατέρου и μετέχειν τοῦ ὄντος (256a, 259a) је речено на исти начин као што је у *Држави* V, 478e објекат δόξα уствари τὸ ἀμφοτέρων μετέχον, τοῦ εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι. У *Тим.* 37a1, за Душу света се каже да је λογισμοῦ μετέχουσα καὶ ἁρμονίας и у 39b бог распламсава сунчеву светлост „са намером да оне животиње којима је то намењено могу узети учешће у Броју“.

Могуће је навести велики број других примера. Послужићемо се неколицином. Међутим, морамо нагласити да се именица μέθεξις јавља само у зрелом ступњу Платоновог мишљења: у *Парме-*

²⁵ Драго ми је што се овде слажем са др Рунијем (Dr. D. T. Runia), који ми је, док сам писала ово поглавље, љубазно послао своју најновију књигу *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato* (Amsterdam, V. U., 1983).

²⁶ Нпр. у *Opif.* 46, 134–135 Филон поново користи израз μετέχων; и у *Leg. alleg.* I, 9, 22 он користи именицу μετοχή, у 13, 34 μετουσία. У вези са Филоновом терминологијом, видети и моје „Примедбе“ на Атанасија, *infra*, стр. 386ff, посебно 387f sub (б)–(д).

²⁷ *Leg. alleg.* I, 13,42: За τοῦς „првог човека“ који је начињен κατ’ εἰκόνα мора се рећи да учествује у πνεύμα.

нигу, када се чини да је μεταλαμβάνειν τινός тешко одредити, именица μέθεξις се јавља (132d) као врста закључка. То доказује да се ради само о сличности са моделом. После овог исказа, она се појављује још два пута у другом делу *Парменида*. Обе фразе (141d7–8 и 151e7–8) су односног карактера. Термин μέθεξις се појављује и у *Соф.* 256a и 259a. Уобичајена употреба именице μετέχειν се наставља све до задњих страна *Закона*.

Закључила бих да се у Платоновом мишљењу и обичајима у говору није догодила никаква друга промена осим већ поменуте:²⁸ свесно и методичко силажење од ἀνυπόθετον, кроз хијерархију Форми према свету конкретних ствари, више или мање је назначено и остварено у каснијим радовима. У објашњењу Платонове философије Сицилијанца Алкима, записаном код Диогена Лаертија (Diogenes Laertius) III, 9–13, налазимо занимљиво сведочанство о томе како је Платонова философија изгледала савременицима његових позних година.²⁹ Гаисер (Gaiser) је вероватно у праву када га доводи у везу са извесним списима који су били у оптицају у кругу Академије. У својим анализама, он посебно истиче оне особености које су својствене Платоновом „неписаном учењу“, употребу Броја за поделу бића (9/10) и разликовање три различите групе Форми (12/13). Занимљиво је још неколико елемената, посебно у светлости неких савремених погрешних тумачења и због континуитета са платонизмом првог века, нарочито са Филоном. Прво, *ὑπερβασις* идеја је јасно изнета; следеће, основна улога μέθεξις је недвосмислено смештена у слику; треће, за сваку Идеју се каже да је вечна, да је νόημα и да је непроменљива.

Реч νόημα је у више наврата била основа за модерне научнике да посумњају у Алкимово објашњење. Није ли претпоставка да би Идеја могла бити νόημα одбачена у *Парм.* 132c?³⁰ На то питање би требало одговорити на следећи начин: оно што је одбачено јесте могућност да Идеја буде људска мисао. Ипак, за Платона παντελὴς ὄν се не може

²⁸ I.a. у есеју „Да ли је Платон био дуалиста?“ у *Thêta-Pi, A Journal for Greek and Early Christian Philosophy*, I, 1, 1972, у одељку о стварности и знању, стр. 14, и у оном о антропологији, стр. 23f. Исправљено и проширено издање се налази у мом делу *Studies in Plato and Platonism*, ch. VI.

²⁹ Објашњење је дато у потпуности у K. Gaiser, *Pl. ungeschriebene Lehre* 1963 (2¹⁹⁶⁸), 544 (Test. Plat. 65) и опширно објашњено у Гаисеровом (Gaiser) важном одељку у *Zetesis* (Mélanges E. De Strycker). Antwerpen 1973. *Die Platon – Referate des Alkimos bei Diogenes Laertios* (III 9–17), 61–79.

³⁰ H. Cherniss, *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944 (= N. Y. 1962), 498. W. K. C. Guthrie, *Plato 2*, Cambridge 1978 (= *A History of Greek Philos.*, vol. V) сматра исто.

ни замислити осим као живо и мислеће биће, што би подразумевало да је свака Идеја божанска мисао и то уопште није доведено у питање у *Пармениду*. Боље је таквом начину Платоновог мишљења не давати форму коју му обично дају модерни тумачи говорећи о „веровању да су идеје Божије мисли“. Платон га није обликовао на тај начин, а највероватније ни било који њему савремени припадник Академије. Али поједини од њих су изгледа схватили да Платон у *Соф.* и *Тим.* подразумева да је ноетичко биће у целини живо и мислеће и могли су то изразити у облику исказа да је свака Идеја божанска мисао.

Нема сумње да се Филон нашао на истом путу, и дошао до закључка да идеје не могу бити нигде другде до у Божијем уму. Друго је питање да ли је у томе био први. Могуће је да није. У сваком случају, оно што можемо тврдити јесте да у свом објашњењу „Мојсија“ Филон следи Платонову метафизику, да о Мојсијевом Богу размишља у истим оквирима и да схвата човека на начин који се може разумети једино у контексту Платоновог уверења да је идеалан и вечан човек био створен у небеском поретку као образац за стварање земаљског човека састављеног од душе и тела. Осим тога, Филонова честа употреба термина τύπος и σφραγίς и одговарајућих глагола може бити природни наставак Платоновог начина говора у *Тимеју*. Заиста постоји извесна промена у сликовитим описима³¹ која је, чини ми се, углавном последица стоичког начина представљања „фантазије“. Мора се имати на уму да ју је Зенон из Китиона одредио као „отисак у души“, ³² док је опажајна представа („каталептичка фантазија“ – “kataleptic phantasia” [грч. καταληπτική φαντασία]) описана као нешто „проузроковано постојећим објектом, утиснуто и изображено у субјекту у складу са тим постојећим објектом“, дословно „утиснуто у њега као печатом“. ³³ Колико је Филон био под утицајем тог описа може се видети из описивања процеса сазнања који је он сам изложио у *Leg. alleg.* I, 11, 29–30, где се спољашњи објекти утискују у ум кроз чулно опажање. Упоредити и поглавље 13, 38 исте књиге, претходно наведено, где се каже да је Бог утиснуо у ум земаљског човека „отисак сила које су биле унутар оквира његовог разумевања.“

³¹ Чињеница да је тај израз употребио и др Рунија у свом горе поменутом делу, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, стр. 13, причињава ми задовољство.

³² φαντασίαν εἶναι τύπων ἐν φυῇ (Sextus Emp., *Adv. math.* VII, 236. У мојој *Gr. Phil.* III, 984a, након кратког објашњења стоичке теорије сазнања.

³³ Φαντασία καταληπτική ἐστὶν ἢ ἀπὸ τοῦ ὑπάρχοντος καὶ κατ’ αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεγαμμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη (Sextus Emp., *Adv. math.* VII, 248, прев. R. G. Bury).

3. Филон и хришћански писци

Филон је живео на почетку нове ере; хришћански писци се у великој мери ослањају и на његов егзегетски метод и на његово духовно настројење. Попут Филона, и они су веровали у посебно Божије откривење, које је преко Мојсија и пророка дато изабраном јеврејском народу. Свето Писмо је настало надахнутим записивањем тог откривења и Мојсије га је предао народу. У уводу свог објашњења стварања, Филон каже да је Мојсије „досегао сам врх философије“. Такав исказ може звучати чудно уху модерног човека, али постаје мање чудно кад увидимо да је за Грке φιλοσοφία увек подразумевала настројење ума које надилази обичне ствари свакодневног живота зато што је ум потпуно заокупљен теоријским проблемима, посебно оним који се тичу „целовитости свега“, укључујући и природу или васељену и човека и људски живот.³⁴ Гледано на тај начин, Мојсије је са својим κοσμοποιία (стварањем света), које је у исто време и Закон, могао заиста да изгледа као неко ко је досегао врх философије.

Филон је морао бити свестан чињенице да је философија намењена интелектуалној елити. Међутим, није је сматрао искључиво интелектуалном вештином, а још мање оном која се занима само видљивим стварима. Почињући са спознајом Бога, она би требало да прожме читав живот и да се не одваја од моралног понашања. Реч је о унутрашњем животу који је вођен увидом у оно што су Грци звали „божанске ствари“. У модерном језику, најприближнија реч би била „религија“, узета у смислу религиозног или духовног живота. Тако је то разумео Филон, а исто схватање ћемо поново наћи код Јустина Философа и Климента Александријског.

Философски начин живота је био снажно прожет аскетизмом. Са тог аспекта пагански философи и хришћани првих векова поседовали су исто душевно настројење. Није их интересовао одлазак на тржнице, у судове, на већања или у политичке клубове, нити су их занимале политичке активности, вечерње забаве или прославе. Нису знали ништа о такозваном племенитом и неплеменитом пореклу својих суграђана, нити о скандалима који су се дешавали у појединим породицама. Нису се дивили моћима краљева или тирана, није их интересовало нечије богатство, имање или штагод друго. Једноставно их све то није занимало.

³⁴ Моје уводно поглавље о значењу термина φιλοσοφία како су га схватили Грци, од Талеса из Милета до хришћанске ере, које се налази на почетку моје ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ Ι (1970), садржи неколико занимљивих примера.

Ова слика философа не потиче од неког познојелинистичког или римског аутора. Њу је дао Платон у *Тееџети*.³⁵ И не заборавимо зашто су Атињани аплаудирали Клеанту, сиромашу који је дошао из Азије да учи са Зеноном у Стои и живео од тога што је носио воду: када је једног дана, док је ишао улицом, изненадни налет ветра показао да испод свог философског огртача нема кошуљу, поздрављен је аплаузом.³⁶ Осим тога, сетимо се града Елеје који је почаствовао Пирона посебним указом којим се философи ослобађајући пореза, због потпуног одсуства личних интереса.³⁷

Имајући на уму ових неколико примера, савремени читалац неће посматрати Јустина Философа као неки изузетак нити ће га сматрати страним уму грчких философа када прича о искуствима у свом упознавању са различитим философским школама. Када је приступио школи перипатетичара, после два или три дана професор га је позвао да одреде накнаду за поучавање, „да општење не би било без користи“. „То је био разлог због кога сам га напустио“, вели Јустин тврдећи да тај човек уопште није био философ.³⁸

4. Став древних хришћана према грчкој философији

Нема сумње да су хришћани првих векова имали својих проблема са грчком философијом и са грчко-римском цивилизацијом у целини. Ипак, питање „који став заузети према философији“ није био проблем за оне који нису ишли за високим образовањем. Философија се предавала у високим школама. И наравно, нису сви образовани хришћани у истој мери били заинтересовани за философију или склони таквом начину мишљења. Зато су међу њима били заступљени различити ставови. Могло би се разликовати пет главних типова размишљања: (а) потпуно одбијање и непријатељство, (б) потпуна отвореност у мишљењу и прилагодљивост формама философског мишљења, (в) екстремно критички став уз прихватање одређених елемената, (г) далекосежно прихватање философских облика мишљења, понекад у духу синкретизма, (д) далекосежно прихватање уз изврстан преображај.

Поред горе поменутих *propria natura* елемената, мера у којој је неко користио философске облике мишљења, углавном је зависила од његовог окружења. Свакако није случајно што је главна личност

³⁵ 173c/d–175f.

³⁶ Diog. Laert. VII, 169.

³⁷ Diog. Laert. IX, 64.

³⁸ *Dialogus c. Tryphone* 2, 3.

коју можемо сврстати у тип **б** – Климент Александријски – био рођен и одгајан у том великом центру јелинистичке културе, у коме је живео и Филон. С друге стране, Татијан, личност коју можемо поменути као представника типа **а**, био је Сиријац и није живео ни у једном великом центру културе. Теофил, шести антиохијски епископ у Сирији, био је несумњиво образован човек јелинистичке културе са солидним познавањем грчке философије. Ипак, изгледа да је сматрао да нема разлога за посвећивање посебне пажње том аспекту културног живота. Оштро је полемисао против богова грчке званичне религије и прича о боговима класичних писаца грчке књижевности, Хомера и Хесиода. У суштини, он истиче моралну супериорност хришћанства, а посебно говори о оним елементима хришћанског вероисповедања које су изнад философског промишљања – о Светој Тројци и васкрсењу тела. Теофил углавном користи новозаветне списе. Својевремено је био први који је разматрао Јеванђеља и посланице Светог Апостола Павла као надахнуте истим Светим Духом којим су били надахнути јеврејски пророци. Но, његови савременици нису сматрали његов начин мишљења посебним.

У њиховим очима изузетан је био Татијан Сиријац. Он је учио у Јустиновој школи у Риму, али се од њега разликовао по начину мишљења. Јустин је подржавао заједничку основу грчке философије и хришћанске вере. Татијан је, напротив, мрзео све што је припадало грчкој цивилизацији. Он је био човек екстремних схватања. Око 172. године, Татијан се вратио у Сирију и постао оснивач изузетно аскетски настројене секте енкратита.

Татијан је тако усамљени пример онога што сам назвала тип **а**. Многи хришћански писци били су изузетно критични према грчкој философији, али су скоро сви прихватили извесне облике философског мишљења и уградили их у сопствена размишљања о Богу и човеку.

Даље, мој тип **в** обухвата бројна и позната имена, од средине другог па све до петог века. Јустин Философ му такође припада. Јустин није имао посебно високо мишљење о грчкој философији у целини, али је сматрао да су *поједини* грчки философи назрели макар *делић* истине. Мислио је да је то врло значајно јер је, по његовом мишљењу, то био знак да се Реч Божија није јављала само Израиљу, него и другима, нарочито грчким философима и повремено на посебан начин просветљавала умове људи који су то желели.

Јустин је почео са Платоном и у његовој школи је осетио да је на правом путу. Хришћанство је за њега дошло као испуњење. Тек тада се осетио правим философом јер је хришћанство, како је сматрао,

истинска философија. Према Јустиновом мишљењу, Платонова метафизика била је уграђена у хришћанско учење, а сукоб готово да није ни постојао. Извршене су само неке исправке. Али суштина је била у томе да је на основу нових чињеница које су му постале доступне – Божије речи дате преко Мојсија и пророка и пророкованог и испуњеног долажења Бога човеку – био обасјан новом светлошћу и нова убеђеност у Божије непосредно присуство рођено је у Јустиновом уму. И због тога је рекао, „Ја сам сада заиста философ“.³⁹

Нама ово може изгледати необично, али то је оно што је Јустин рекао. Он није био први који је из грчке философије прешао у хришћанство. Пре њега то је учинио атински философ Аристид, који је императору Хадријану предао апологију у одбрану хришћана. Атинагора, који је упутио „молбу за хришћане“ императору Марку Аурелију и његовом сину Комоду, око 177 године, такође је назван „атинским хришћанским философом“. Они су су кроз философске појмове говорили о јединству Бога, поретку васељене, Божанској Речи као вечно присутној у Богу и пророчком Духу који производи из Њега. И Јустин и Атинагора хвалили су чистоту хришћанског живота, строгост њиховог морала у погледу полности и њихово апсолутно поштовање људског живота, укључујући и нерођени живот. Атинагора је такође бранио васкрсење из мртвих на рационалним основама.

Ови апологети из другог века припадају раније поменутом типу **в**. У истој категорији, можда најбоље место заузимају Ориген и Кападокијци, као и Августин. Последњи поменути је, свакако, био посебан случај по томе што је заиста био философ по природи, више него ови други. Он није био, како је Дери мислио, једини који је учинио „исправно“ (!) разликовање платонизма и хришћанства. То разликовање је учинио, много пре њега, Јустин у другом веку. Не много другачије од Августина, тај једноставан човек из Палестине је осетио „другост“ хришћанске вере као новог и „спасоносног“ дара: она је била остварење онога што је дуго прижељкивано, али није досегнуто. И то је оно што је изразио у својим списима.⁴⁰

Тип **б**. У Филону Александријском срећемо религиозног Јеврејина који воли грчку културу, посебно грчку философију, и стварно

³⁹ *Ibid.*, 8, 2.

⁴⁰ *Ibid.*, 7, 3, на крају, велики нагласак је стављен на потребу посебног просвећења „одозго“ да би се могла разумети порука јеврејских пророка. Управо то је осећао и сам Јустин (*ibid.* 8, 1). О „другости“ хришћанске вере, а опет Јустиновом уверењу да оно „чему је поучавао Платон није било страно Христовом учењу“ (*Apol.* II, 13, 2), в. моје белешке у *Mnem.* 31 (1978), „Problems concerning Justin Martyr“, стр. 360–388, посебно 362ff.

живи њоме. Климент Александријски му је био веома сличан. Код Климента налазимо отвореност за грчку културу и људске вредности, укључујући и философске облике мишљења. Он је интегрисао стоичку етику у свој систем образовања почетника, а стоички идеал ἀπάθεια-е је поставио за хришћански идеал. Климент је тај идеал видео у потпуности оствареним у божанском примеру Исуса Христа који је „узео тело које је по природи пуно страсти и образовао га у стање бестрашћа (*apatheia*)“ (*Strom.* 7, 2, 14.4). Читав систем платонистичке метафизике, који видимо у Филоновом објашњењу стварања, налазимо поново у Климентовој *Сћромайи* 5–7: иста врста осврта на Божију несазнатљивост будући да Он „надилази Једно и само Јединство“; осврт на Божије вечно биће и на Бога који је неодвојив од своје Речи или вечне Премудрости (*Prov.* 8, 30; *Clem. Strom.* 7, 2, 14.4). Климент следи Филон говорећи о стварању као делу Бога и Логоса, о невидљивом свету створеном пре видљивог, ο κόσμος νοητός као небеском моделу, а такође назива „Идејом“, ἐννόημα τοῦ θεοῦ, „оно што су не-Грци (οἱ βάρβαροι) звали Речју Божијом“ (*Strom.* 5, 3, 16.3).

Климентова размишљања у *Сћромайи* имала су за циљ стварање хришћанског знања, чврсто утемељеног на хришћанској вери и он никад није претендовао да то буде једини пут до хришћанског савршенства. Он је знао да постоје и други путеви, али је веровао у снагу објављене Истине која дејствује удружено са људским умом. Мора постојати неко хришћанско знање које за мислеће људе значи најдрагоценије продубљивање великог дара ума.

То, ипак, није било једина Климентова брига и Филон није могао увек да буде његов водич. У суштини, Климент је имао озбиљне примедбе на Аристотела. С друге стране, Аристотелова логика се показала незаменљивом у једном посебном проблему његовог времена. То је био важан проблем. Образовани пагани су у то време често презирали хришћане говорећи да они верују без икакве разумне основе, чак у супротности са разумом. Што се тиче интелектуалаца, Климентов одговор лежи у његовом залагању за хришћанско знање које је он сам желео да практикује, препоручујући га другима. Али шта се могло рећи у одбрану простог веровања масе необразованих људи? Климент је био убеђен да је у извесном смислу и њихова вера била рационална. Да би то аргументовано доказао, употребио је Аристотелову логику. У погледу вере као аналогне знању, Климент примећује да у свакој аргументацији нешто мора бити узето здраво за готово. Основна начела никад не могу бити доказана. Он истиче да је вера такође избор воље који не само да води знању, већ и моралном деловању. И на крају, вера је саглашавање са Божијим ауторитетом те је у

том случају сасвим разумно сагласити се. То није чин слепог поковања, већ разуман одговор на Божију доброту и љубав.⁴¹

У свом залагању за хришћанско знање, Климент је могао да се сложи, као што је Филон учинио пре њега, да је философија била корисна, чак и неопходна, не само апологетама већ и хришћанским теолошким промишљањима. Али у свом „првом есеју у прилог граматици саглашавања“, како га је Хенри Чедвик (Henry Chadwick) назвао,⁴² морао је да пронађе сопствени пут. Много векова касније, његова мишљења о рационалности просте вере преузео је кардинал Џон Хенри Њумен (John Henry Card. Newman) и надахнут њиме, своју последњу књигу насловио као „Граматика саглашавања“ (1870).

Колико год да је Климент био несистематичан у свом позамашном раду *Стромата*, морало би се рећи да је аутор, више него ико, сасвим свесно поставио темеље на којима је у средњем веку Тома Аквински изградио свој теолошки систем, изграђен на подструктури природног разума, шема коју је у деветнаестом веку усвојио Пије IX, недвосмислено дарујући природном разуму право и част поузданости. То је и Климент имао на уму.

Његово коришћење философског мишљења било је далеко од тактичког маневра да незнабошце привуче хришћанству. Философско мишљење било је саставни део његовог ума, и волео га је, баш као Филон. Рећи да је у питању нека врста трика зарад преобраћања виших слојева друштва је, у његовом случају, као и у Филоновом, озбиљно ниподаштавање његових интелектуалних и културних интересовања.

Тип 1. Шта да мислимо о оних неколико писаца које срећемо у доба раног хришћанства, укључујући ту и касну антику, који су настојали да дају рационално и мање или више философско објашњење своје вере, чинећи то чак и без помињања имена личности по којој су хришћани добили име? Први пут се сусрећемо са том појавом у делу *Окшавије* Минуција Феликса, Африканца који је био адвокат у Риму, вероватно у другој половини другог века. Дијалог *Окшавије* је, због своје префињене и елегантне форме, изазивао велико дивљење. О његовом датирању постоји непрекидно неслагање. Да ли је дело написано пре или после Тертулијанове *Апологије*? И даље постоје веома компетентне присталице каснијег датума. Према чињеници да Христос није ни поменут у том де-

⁴¹ Климентов први аргумент налази се, између осталог, у *Strom.* II, 13, 4; други у II, 8, 4; трећи у II, 12. Ови аргументи су наговештени у *Strom.* V, 6, 1 и V, 19, такође V, 85.

⁴² H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Class. Tradition* (Oxford 1966), 51 f.

лу, модерни филолози се обично односе благонаклоно будући да у време хришћанских апологета није било неуобичајено да се понешто прећути.⁴³ Али да ли је заиста уобичајено ћутати о самој сржи поруке? Тешко ми је да у то поверујем. Где је доказ? Тертулијан опширно говори о Светој Тројици. Теофил и Атинагора су и пре њега били прилично јасни. Јустин је био одушевљен тим великим историјским догађајем, доласком Речи Божије у Христу, као испуњењу јеврејских пророштава. Минуције Феликс нам се појављује као изузетак и тај изузетак није лако објаснити.

Мислим да је Г. Квиспел (G. Quispel) решио проблем на начин који највише задовољава, прво у раду о карактеру јудејског хришћанства у Африци (1968), и недавно у опширној студији у књизи *Actus*, у част Х. Л. В. Нелсона (H. L. W. Nelson) 1982. године.⁴⁴ Он је учинио Минуција Феликса разумљивим из угла афричког хришћанства које је водило порекло из синагоге. Оно је веома наглашавало јединство Бога који се може познати у космичком поретку у циљу одбране од обожавања паганских богова и њихових слика и имало је просту, неизграђену веру у Христа, у оном виду који је теолошки познат као „модализам“.

Минуције једном приликом јесте јасно посведочио своју веру у божанство Христа. То је у 29, 2f. , у коме одговара на Цецилијев увредљив напад говорећи: „Ти си заиста далеко од истине у претпостављању да је у питању превара или да је могуће поверовати у обичног човека као Бога. Заиста је достојна сажаљења особа која сво своје уздање положи у смртног човека. Јер сва његова помоћ нестаје кад умре“. Потом приповеда како су Египћани изабрали једног од својих суграђана кога су потом обожавали.

Минуције Феликс затим одражава наиван и популаран модализам који је преовладао међу афричким хришћанима у старијем периоду, пре него што је, како каже Квиспел, „Тертулијан увео католичанство“. Мислим да то објашњење, тиме што има ширу основу од пуке лингвистичке, може бити исправно.

Неколико векова касније, скоро на крају грчко-римске антике, наилазимо на вредну књигу, *Consolatio philosophiae*, коју је у затво-

⁴³ Уп. добро промишљен суд у В. Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie* (Basel 1951), 49. Уп. такође В. Aland, „Christentum, Bildung und römische Oberschicht. Zum ‘Octavius’ des Minucius Felix“, *Platonismus und Christentum. Festschrift Dörrie*, 11–30.

⁴⁴ „The Discussion of Judaic Christianity“, *Vig. Chr.* 22 (1968), 81–93 (= *Gnostic Studies II*, Istanbul 1975, 146–158); „African Christianity before Minucius Felix and Tertulian“, у *Actus*, Studies in honour of H. L. W. Nelson (Utrecht 1982), 257–335.

ру написао хришћанин Северин Боеције, још једну коју би требало читати као хришћански документ из којег сазнајемо о лепоти и хармонији васељене и о свеопштем промислу и Божијој премудрости која зна и види све, па и људска дела. Спис се завршава озбиљним и искреним подстицајем да се живи праведним животом. Нема ни једне речи о Христу. Код Боеција се повремено јављају занимљиви случајеви синкретизма са неоплатонистичким облицима мишљења. Присутна је и типична познојелинистичко-римска идеја о Тихи која влада људским животима.⁴⁵ А Боеције је опет био сасвим правоверан хришћанин.⁴⁶ Његов случај је свакако, био другачији од случаја Минуција Феликса. Ипак, мислим да су ове две веома различите личности имале нешто суштински заједничко: обе су у лепоти и хармонији овог света виделе довољно разлога да поверују у Бога као хришћани. Такав приступ нам може изгледати незадовољавајући. Ипак, можемо са сигурношћу тврдити да је таквих хришћана било у Божијој Цркви и вероватно их има и данас.

Да ли је Синесије, епископ киринејски (с. 400), припадао таквим хришћанима? Ово питање нас овде занима јер је Синесије постао хришћанин као платониста и остао је платониста и као хришћанин – што је према схватању Хајнриха Дерија немогуће. По његовом мишљењу хришћанство и платонизам су две јасно дефинисане „конфесије“, радикално супротстављене једна другој. Његови коментари су следећи: „Синесије је одбацивао хришћанско спасење у целини јер је давао првенство платонизму“. Као доказ он упућује на Синесијево *105 писмо* [Epist. 105].⁴⁷

На чему је Дери засновао ово невероватно мишљење? Да бисмо га разумели морамо прво прочитати Синесијево писмо и видети шта је могло да значи.

Синесија, кога су за епископа киринејског изабрали становници Птолемаиде, озбиљно се двоумио око прихватања те службе према којој је осећао велику моралну одговорност. Он се питао: Хоће ли ми бити допуштено да останем философ код куће, док бих се вани

⁴⁵ И синкретизам и вера у Тихе расправљани су у мојој „Boethiana II“, *Vivarium* 10 (1972), стр. 1–40, посебно 17–36.

⁴⁶ О Боетију као августиновском теологу: А. Трапе, „Boezio teologo e S. Agostino“, *Atti Congr. Internaz. di Studi Boeziani* (Pavia, 5–8ott. 1980), Roma 1981, 16–25; о Боетију као хришћанском философу посебно: L. Obertello, *Severino Boezio* (Genova 1974), I, 565–781; о трактату *De fide catholica*: H. Chadwick, *Boethius. The consolations of Music, Logic, Theology and Philosophy* (Oxford 1981), 175–180. Цело поглавље IV, „Christian theology and the philosophers“ („Хришћанска теологија и философи“), стр. 174–222, је од огромног значаја.

⁴⁷ „Die andere Theologie“, 42, n. 123.

представљао као љубитељ „прича“? – τὰ μὲν οἵκοι φιλοσοφῶν τὰ δ' ἔξω φιλομυθῶν (PG 66, 1188 A).

На основу тих речи је Дери, очигледно, засновао свој суд да је Синесије одбацивао целокупно хришћанско учење о спасењу, сматрајући га митологијом.⁴⁸ То претпоставља да је изабрани епископ сматрао да су оваплоћење Христово, Његов живот на земљи, Његова смрт и васкрсење – митови. Да ли то заиста произлази из Синесијевих речи?

Ево како Синесије оправдава себе: он неће учити друге сопственим ставовима, али сам не жели да их напусти. Што се тиче душе, постоје научни докази који не могу тако лако бити уздрмани. Ипак, не би требало објашњавати те ствари људима који нису интелектуално припремљени. То би била озбиљна грешка, јер би им то могло нанети штету. Истина о божанским стварима је тајна. Морамо је се држати јер је од Бога, али не можемо говорити о њој на исти начин мноштву људи.

Синесије помиње три тачке (1185 B): (1) „Никад нећу бити уверен да је душа по настанку млађа од тела; (2) Нећу рећи да ће свет и његови делови нестати заједно; (3) васкрсење о коме се много говори ја видим као свету тајну. Што се тиче ове ствари, далеко сам од схватања гомиле.“

Шта прва тачка значи? Првенство душе над телом било је основно убеђење не само позних платониста, већ и самог Платона и његовог Сократа који га помиње као једно од темељних начела које је брањено током читавог свог живота и за које је спреман да умре (Платон, *Криџон* 46б–49е; упор. *Огдор*. 29d–30a). То уверење нема непосредне везе са Душом света нити неминовно подразумева било шта о сеоби људских душа, што су учења која хришћани обично нису прихватили. За Платона, првенство душе над телом није чак значило првенство у времену, као ни за Плотина. И један и други су подразумевали да је душа та која држи тело заједно а не обрнуто, и да душа има водећу улогу у људском саставу. Може се, дакле, говорити о онтолошком првенству – а то је увек било хришћанско учење. Давање првенства телу значило би поставити све наглавачке.

Што се тиче друге тачке, о неверовању да ће читав свет нестати са својим деловима, Синесије није морао нужно да верује у постојање Душе света. Вероватно и није. Његов савременик Немесије

⁴⁸ Дери, *loc. cit.*, пише да је, будући убеђен у непроменљиво савршенство душе света (која се, узгред, уопште не помиње у Синесијевом тексту), Синесије био присиљен да „die gesamte Erlösungslehre (für Synesius: Mythen) des Christentums abzulehnen“ [одбаци читаво хришћанско учење о спасењу (за Синесија: *митове*)].

Емески, који је дао савршено платонистичку дефиницију душе – као натчулне суштине која се непрекидно креће, а будући натчулна онда је и вечна – одбацио је учење о души света, али је веровао да би добар Творац сачувао своје добро конструисано дело и не би дозволио да нестане. И Синесије је могао веровати у исто. И обојица би били добри платонисти.

Што се тиче васкрсења, чак је и Дери приметио како је Синесије веровао у њега. Ипак, Синесије недвосмислено одбацује идеје велике већине хришћана по питању есхатологије. Вероватно је одбацивао прилично наивне и врло „телесне“ фантазије, честе међу хришћанским верницима, које се тичу краја света и васкрсења. И може бити да је управо то окарактерисао као „приче“ (митове), неприхватљиве за философа, али неопходне за народ.

Не можемо рећи да Синесије није био у праву када је говорио да је васкрсење било *ἵeron τι καὶ ἀπόρρητον*. Све што можемо рећи је да је имао прилично надмен став о сопственој супериорности у односу на „гомилу“. Тиме је, нема сумње, показивао своју блиску повезаност са платонистичком школом из Александрије и са својом уваженом пријатељицом Хипатијом, која је у то време била на њеном челу. Она је мање-више увела дух интелектуалне аристократије, оштро супротстављен *ἀπαίδευσις* хришћанских монаха.

Сам Синесије је узео Диона као узор „грчког начина живота“ који је одабрао, живота у коме је много времена било посвећено философији и изучавању књижевности. Оштро је критиковао монахе због њиховог противљења култури.⁴⁹

У Александрији тог времена, платонизам је био последња тврђава грчке цивилизације са прилично неприродном фасадом од алегоризованих грчких богова. У тој духовној клими, Синесије је показао слободу свога ума оженивши хришћанку и сам поставши хришћанин. Када је изабран за епископа, поново је пројавио своју слободу, захтевајући да му буде допуштено да настави са извесним личним начином живота: најпре, није желео да буде одвојен од своје жене или присиљен да напусти своја нормална брачна права, а друго, желео је да сачува своја лична уверења по три горенаведене тачке. Изгледа, стога, да мишљење да је таквим избором у корист философске мисли изабрани епископ одбио целокупно хришћанско спасење представља

⁴⁹ *Dion or His Mode of Life*, написано у његову сопствену одбрану око 405. г. Текст: PG 66, 1111–1164. На енглески превео А. Фицџералд (A. Fitzgerald), *The Essays and Hymns of Synesius of Cyrene*, 2 vol., 1930. Исти преводилац је превео и Синесијева писма – *Letters of Synesius of Cyrene*, London, 1926. Коментар на Диона дао је К. Трој (K. Treu), *Synesios von Kyrene. Ein Kommentar zu seinem „Dion“*. Т. II. 71 (Berlin 1958).

озбиљно неразумевање. За такав закључак нема довољно доказа. А читав његов живот и његова дела говорили су супротно.

Оно што видимо у Синесијевим делима је прилично велика количина синкретизма. Његове химне посвећене Светој Тројици подсећају на Јамвлиха. Али његова похвала Божијем Сину рођеном од Дјеве (Химне 5 и 6) оставља нас без икакве сумње у његово хришћанско надахнуће. Његова 9. химна „Христов силазак у Ад“, описује један члан хришћанског Символа вере, али уз коришћење читавог система митолошких слика.

Оправдано је, стога, подвести Синесија под тип *ī*, иако се он веома разликује и од Минуција Феликса и од Боеција. Мада је желео да буде философ, није био научник попут Боеција. Нити је имао ту меру једноставности коју се може наћи у *Октавију* Минуција Феликса. Синесије је био епископ, и његово *105 писмо* показује колико је озбиљно преузео одговорност за ту свештену службу. Послушан према позиву за који је био вољан да жртвује и начин живота који је волео, живот велике личне слободе, у коме је део свог времена посвећивао читању, али изванредан део и „забави“ (παίδιά), свом оружју, коњима и псима. Жртвовао се и сасвим се посветио обавезама на својој новој дужности, не схватајући их само као форму, већ изнутра као позив на освећење. Али тражио је право на своје мишљење о ономе за што је знао да је истина. Јер то је део служења Богу. И то је оно што је звао φιλοσοφείν. Зато хајде да га учтиво сместимо под тип *ī*, према његовим сопственим речима.

Тип *g*. У списима псеудо-Дионисија Ареопажита наилазимо на христијанизовану форму Прокловог неоплатонизма. Проклов свет и метафизика су измештени на друго место. Писац је унео новине, рецимо, говором о Богу као „Узроку свих ствари“, као Божанској љубави која „излази из себе“ тражећи другог. Тога нема ни код Прокла, ни код Плотина. То је хришћанска Божија љубав. Аутор ареопажитског корпуса у својој теологији томе даје централно место.⁵⁰ Христијанизована форма неоплатонизма се огледа у поистовећивању Првог начела са апсолутним Бићем и Мишљењем, у говору о Богу као личности и у схватању да је Бог „Узрок“ у контексту свесног чина стварања.

На крају овог кратког прегледа можемо закључити да, у целини, хришћански интелектуалци нису заузимали непријатељски став према грчкој философији; више су били позитивно заинтересовани, мада никад без критичке уздржаности.

⁵⁰ Тиме се бавим у чланку „Greek cosmic love and the Christian love of God“, *Vig. Chr.* 35 (1981), стр. 57–81, посебно 70f.

5. Заједничка основа

Није сваки облик грчке философије био прихватљив за хришћане. Епикурејство и скептицизам су одбачени, а Аристотел и стоици су препознати као они чија учења садрже вредне елементе. Сматрало се да је стоичко виђење божанског Провиђења надахњујуће. Аргументи којима је оно поткрепљивано могли су да послуже у расправи са атеистима. А и служили су касније кроз историју, код Томе Аквинског, Лајбница или Волфа. Велики део стоичке етике могао је бити асимилован, што је и учинио Свети Амвросије у оквиру свог списка *De officiis* који је касније постао саставни део римског катихизиса и опстао све до данас.

Платоновска метафизика, пак, хришћанима првих векова била је врло блиска, продирући у дубине њиховог унутрашњег живота. За платонисте су, заиста, невидљиве ствари биле далеко важније од видљивих. Само оне су биле „истинита стварност“ и због тога од далеко већег значаја него све остало. Овај свет је суштински зависан од те друге стварности за коју се једино може рећи да је „Биће“ у пуном и савршеном смислу. Од те стварности зависи овај свет, његова лепота и ред, његов поредак и постојање. „Бог је добар“, Он је узрок свих ствари и Он одржава свет својим Промислом. А душа, ова наша људска душа, бескрајно је важна. Она не умире после смрти, већ живи у вечности у стању које одговара човековом моралном животу на земљи.

То је оно у шта су платонисти веровали на рационалним основама. Хришћани су могли да овакве мисаоне форме прихвате и да их доживљавају као подршку. Нема никакве сумње да су их асимиловали и уградили у сопствена уверења, што је очигледно код Јустина, Климента и Оригена, Кападокијаца и Светог Атанасија све до Августина. То не укида чињеницу да су хришћани живели ослањајући се на суштински другу традицију, која је апсолутно одређивала шта је прихватљиво а шта није.

Зато хришћанин не би никада прихватио нешто што није у складу са оним што је примио као истину. Али би прихватио оно што би оценио као усклађено са својим уверењима, као њихово продубљивање и потврђивање, и уградио у свој најинтимнији унутрашњи живот. Такво је било платонистичко учење о ноетичком Бићу, савршеном, вечном и увек једнаком себи самом.

6. Разлика у духовној клими

У формалном смислу философија, укључујући платонизам, била је врло различита од хришћанске вере. То није била затворена и јасно дефинисана конфесија као што Дери предлаже. Она је увек била заснована на рационалном аргументу. Осим тога, до краја антике то није био затворен систем. Философија је била отворена за различита мишљења, која су неки платонисти прихватили, а неки одбацивали. То је био случај са, нпр., проблематиком каква је сеоба душа. Платонизам је, тада, у принципу увек био отворен за расправу, хришћанство није. Јединство Бога, који је био вечан „заједно са“ својом Речју није било предмет дискусије, било је ствар вере. Да је та Реч постала тело и настанила се међу нама, то је још један постулат вере а не предмет дискусије. Пошто као платонисти – не можемо рећи „платонизам“ – нису могли да прихвате ово, они су остали страни хришћанству. За хришћане ово није мењало чињеницу да је Бог вечна светлост, вечни Бог и савршено Биће, узрок постојања свих ствари, Бог вечне Мудрости и Доброте, могао бити изражен терминима платонске метафизике. Тако су чинили хришћани. То видимо на пример код Августина.

7. Тензија и борба

Сама чињеница да су платонисти и хришћани имали сличну заједничку основу могла би постати узрок тензије и чак тешке борбе. Нема сумње да је срж хришћанства, вера у Исуса Христа као оваплоћеног Бога, била страно платонизму као таква. Појединци, одрасли са платонским начином мишљења и грчком културом, могли су у једном моменту свог живота бити у сукобу са том новом вером и пошто је хришћанска порука полагала право да учи „путу“ до Бога, осећали би изазов да начине сопствени избор. За неке људе ово би могао бити предмет са пуно проблема. Није свако био као Јустин, тај једноставни човек из Самарије, који је осећао да је „на путу“ Платонове школе, али у сусрету са хришћанском поруком слушао ју је отвореног ума и ту увидео испуњење јеврејских пророка, који су доказали да су били такође испуњење његових сопствених чежњи и његове ватрене наде. У Јустиновом случају нити је постојао интелектуални понос због грчке традиције цивилизације, нити национални понос због јеврејске религијске традиције. У другим случајевима препреке би деловале несавладиво, и чак су могле да се искомбинују у контра-систем, или у грчку философију повезану са традиционалном грчком религијом

или полу-религијом, или јеврејски национализам који прати сопствену егзегетску традицију. Грчки контра-систем створио је још за време владавине Марка Аурелија (око 178. г.) Целс који је заиста у хришћанству видео порицање културних и људских вредности. Само напредовање хришћанства и његове духовне снаге је допринело извесној горчини Целсовог напада. Код Плотина, који је знао хришћанске гностике, налазимо доследнији философски став, посебно у одбијању сваког драматичног говора на нивоу духовног Бића. И заиста он је такође показао ту врсту презира према ἀπαίδευτοι који је био карактеристичан за платонисте.

Порфирије, човек велике духовности и доброг образовања, презео је аргументе против хришћана од Целса. Ван сумње је да је био особа знатно виших квалитета. Хришћанство му је морало изгледати као супарнички покрет у погледу духовног живота, опасан због своје привлачности за масе. Из самог тог разлога оно је морало бити нижег положаја. Исус по јеванђелистима дефинитивно није био тип философа: био је то човек који је презирао учење и теоретски поглед, дајући предност необразованима. За Порфирија – исто као и за Целса – ово наводно непријатељство према цивилизацији чинило је хришћанство гнусним и мрским.

Према Деријевом гледишту платонизам је изгубио много од свог утицаја у четвртм веку: остала је само једна школа, и скоро сви платонисти су постали хришћани. Због тога, сматра Дери, платонизам, који је био прилично успешан као средство да их приволи новој религији, сада је могао бити напуштен. Они хришћански теолози који су научили да мисле у формама платонске метафизике, уградили су ту философију у свој хришћански живот. У четвртм веку могла би се навести и битна имена.

Платонистичка школа Атине била је прилично важна у четвртм веку. Јамблих ју је повезао са новим религиозним духом, врстом мистицизма, тзв. „теургијом“ и вером да духовне снаге могу бити дате материјалним стварима (врста сакраментализма). Јулијан, којег је у двадесетој години „увео у неоплатонизам“ један од Јамблихових ученика, у суштини је био уведен у платонистичку философију не у смислу који је она имала за Плотина и Порфирија. На њега су изгледа снажан утисак оставиле вештине и трикови обреда посвећења.⁵¹ Увести неког у мистерије и вратити га паган-

⁵¹ Посвећење (иницијација), које је прокоментарисао J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien* (Paris 1930), 72–81, на свој начин је описао Григорије Богослов, *Or.* 4, 55. Сасвим другачији поглед на то дао је грчки говорник Ливаније, који је био Јулијанов учитељ у Никомидији непосредно пре саме иницијације – Libanius, *Or.* 18, 18.

ским боговима није била реткост у то време. У Јулијановом случају то би се могло разумети као позив за обнављање царства помоћу обнове култова предака и древних културних предања. Његова паганска реакција била је свакако израз борбе јелинизма против „варваризма“, али то је суштински био религијски покрет, који је организовао човек који је сматра да је био вођен божанским силама. Платонизам у теоријском смислу није имао много везе са овим – већ је то био религиозни полет.

Брзо ширење култа бога Митре, симпатија житеља Галије према Јулијану и бројни записи захвалности поводом његових едиката толеранције који се налазе у скоро свим деловима Римског царства⁵² сведоче о отпору паганизма. Прича о Хипатији, способној и знаменитој жени на челу философске школе у Александрији око 400. г. даје нам упечатљиву слику огорченог насиља и сукоба до којих је могло да дође између грчке цивилизације и масе хришћана. Синесије је дошао из Хипатијиног круга. Он је одржао уважавајуће и пријатељске односе са њом током целог свог живота. Мора да је умро убрзо после 412. године, кад је Кирило постао александријски патријарх. У његово време Јулијаново дело *Прошив Галилејаца*, написано 363. г., било је веома популарно и доста читано. Упечатљиво је да је тек неких седамдесет година после његовог објављивања Кирило нашао разлога за побијање истог,⁵³ од чега нам је сачувано првих десет књига. За Кирила, који се није нарочито интересовао за философију, непријатељ кога је требало победити није ионако био платонизам. На страни оних који су се осећали као губитничка страна морало је бити доста огорчености, као што је то било у случају Хипатије.

Међутим, платонизам као философија трансцендентног није нестала, јер је дуго била саставни део интелектуалног живота водећих хришћана. Ово се може видети у записима Атанасија и Августина исто као и код Боeciја. У том домену ареопагитски списи нису били потпуна новост. Свакако псеудо-Дионисије није био ни једини нити први који је увео платонску метафизику у хришћанске умове. Она је тамо продрла одавно.

⁵² Bidez, *op. cit.*, 228f. У напмени 12, стр. 393, наведене су референце.

⁵³ Кирил Александријски, PG 76, 509–1058, текст bb. I–X са латинским преводом; фрагмент bb. 11–19: 1057–1064. Још фрагмената у С. J. Neumann, *Juliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt*. Script. Graec. qui Christianam impugnaverunt religionem quae supersunt. fasc. 3 (Leipzig 1880) – грчки и сиријски фрагменти Кириловог дела са латинским преводом.

8. Позитиван утицај философије на хришћанску мисао и хришћанства на пагански платонизам

Хајнрих Дери закључује своје опширно излагање о платонизму и хришћанству са четири негативна става.⁵⁴ Први започиње на овај начин:

„Често разматрано нагињање многих ранијих богослова ка платонизму није остварило никакву промену или деформацију хришћанства у његовој суштини. Хришћанска доктрина развила се према сопственим унутрашњим законима“.

Дотле је Дери потпуно у праву. Он наставља:

„Платонизам свакако није припадао факторима који су споља утицали на хришћанство. То се са потпуном сигурношћу може видети из расправа које су се водиле о Христовој суштини и природи.⁵⁵ Та расправа би требало да доведе до врло различитих резултата да је платонизам, било у или изван Цркве, могао остварити било какав утицај вредан помена. Никад платонизам није дотакао суштину хришћанског учења.“

Опет, последња реченица је савршено тачна. Претходеће јој тврдње треба узети са неким резервама. За Дерија је „платонизам“ био заговорен систем религијске природе, „конфесија“, инкомпатибилна са хришћанством. Да је он заиста реметио теолошке дискусије Никеје и Халкидона, то би морало бити поражавајуће за хришћанство. Управо оне ствари које су срж хришћанске вере, – да је „Реч постала телом“ и да је Син „исте суштине“ са Оцем – биле су незамисливе платонистима. Зато су хришћани морали да иду сопственим путем и наравно они су тако и учинили.

На неки начин ово је истина. Хришћанска вера живела је од свог предања. И Оци Никеје и Халкидона морали су да ту веру изразе што јасније, колико је то било могуће у појмовима који су искључивали грешке тадашњице.

Да ли су те грешке биле идентичне са платонизмом? Вероватно Дери не би ишао толико далеко. Али он *јесте* мислио да је аријан-

⁵⁴ „Die andere Theologie“, *ThPh*, 1981, 43f.

⁵⁵ Ако је термин „диспут“ сувише академски, онда се мора говорити о „борби која је била вођена“ (Dörrie: „der Streit, der geführt wurde“).

ство у суштини било повезано са платонизмом, тако да је са одбијањем те хришћанске јереси платонизам такође био осуђен. Но, Аријева промишљања о Сину Божијем, који по њему није био вечан нити једнак са Оцем, чак ни налик Њему, и због тога није био у могућности да га позна – ова убеђења била су, по свему судећи, пре сасвим независан развој, вероватно нимало платонског карактера. Ф. Рикен, у свом раније цитираном опису три различита развоја која су произашла из прихватања платонске онтологије, назива то „једном од могућих последица“,⁵⁶ што ће рећи једном од оних чије је учешће или аналогија било искључено. То је у оштрој супротности са Јевсевијем, који може деловати као неко ко је био близак Арију по својој вери у подређеност Сина, али је делао на сасвим другачији начин, више у складу са Платоновим мишљењем и са сведочанством Писма.

Трећи „могући“ развој заснован на платонској онтологији било је Атанасијево богословље. Уместо одвајања „ипостаси“ једне од других, он подвлачи њихову суштинску повезаност. Без Сина суштина Оца није потпуна. Исто као што светлост не може постојати без зрачења и извор без реке која тече из њега, тако Бог не може бити одвојен од своје Речи, своје Мудрости и Истине (*Orat. c. Arian. I*, 29). Кроз своју Реч Бог је створио свет и „лик Речи“ био је утиснут у створене ствари (*Or. c. Ar. II*, 79). Налазимо Филонову омиљену слику печата и код Атанасијевог и код Филоновог образлагања о Речи као ствараоцу света, никад одвојеној од Оца, већ увек у вези са Њим. Теолози често говоре о „иманентности“ у погледу Сина. Ипак је боље то не чинити. Божија Реч по себи остаје трансцендентна, чак и кад делује у свету и историји.

Ф. Рикен је потпуно у праву када указује на то да Платонова онтологија прожима Атанасијево богословље. „Она иде толико далеко да се може говорити о јелинизацији хришћанске поруке“, закључује он. Али он журно додаје да се у ова три случаја бавио „пријемом“, увек имајући критичко мишљење с обзиром на старе концепције бића и света. У случају Атанасија он објашњава: „Атанасије покушава да помоћу платонске онтологије уздигне концепт Бога платонско-аристотеловског предања, почињући од Христовог историјског доласка на земљу“.⁵⁷

⁵⁶ *ThPh*, 1978, 337 ff.

⁵⁷ *Op. cit.*, 350. Рикен пише: „Athanasius versucht ..., mit Mitteln der platonischen Ontologie den Gottesbegriff der platonisch-aristotelischen Tradition vom Christusergeignis her aufzuheben“. Од „aufheben“ претпостављам не значи „укинути“ већ пре „подићи на виши ниво“ или „уздићи“.

Донекле задивљено гледамо на овај високо теоријски пут изражавања Атанасијевог постигнућа. Да ли је овај грчки црквени отац четвртог века заиста покушао да коригује философски концепт Бога?

– Узгред, говорећи о Богу као $\acute{o} \acute{o}nt\omega s \acute{o}n$ Атанасије је користио донекле модификовану платонску формулу, започињући од стварно чисте платонске метафизике трансцендентног Бића.⁵⁸ Да ли је пак, док је мислио о Богу као суштински „заједно са“ или никада одвојеном од свог Логоса, Речи и Мудрости, Атанасије заправо повезао *Аристотелов* концепт божанског Мишљења ($\nu\acute{o}\eta\sigma\iota s \nu\acute{o}\eta\sigma\epsilon\omega s$) са Платоновим $\acute{o}nt\omega s \acute{o}n$, у то се може основано сумњати. Уопште не мислим тако.⁵⁹ Али, после свега, да ли је Атанасије покушао да исправи или „уздигне“ неки философски концепт Бога? – Па не, то га није интересовало у таквом академском смислу. Оно што је он радио био је једноставно покушај да изрази онолико јасно и верно колико је могуће веру која је у Цркви живела вековима, брижно чувана преношењем са генерације на генерацију, довољно свестан да је ово најдрагоценији залог наслеђен од апостола.⁶⁰

Рикен је нарочито био заинтересован за изучавање Јевсевија Кесаријског. Овај писац је представио Божијег Сина истом врстом слике коју налазимо код Филона, који је представљао Логоса како влада небеским силама, слике која је позната из ране јелинистичке расправе *Περὶ κόσμου* и преузете од платониста као што су Максим Тирски и Нуменије.⁶¹ Војсковођа добро организоване војске и кормилар једрењака, како је Јевсевије описао Реч Божију, вероватно потиче из Аристотеловог познатог дијалога *Peri philosophias*.⁶² Јевсевије је за њу могао знати из александријског предања.

⁵⁸ Мора се рећи да Атанасије у *Or. c. Arian.* II, 43 не говори о $\tau\acute{o} \acute{o}nt\omega s \acute{o}n$, али користи $\tau\acute{o}n \acute{o}nt\omega s \acute{o}nt\alpha$ упоредо са $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\iota\nu\acute{o}n$ као атрибут за „Бог“.

⁵⁹ Уп. мој прилог у *Platonismus und Christentum*, Festschrift Dörrie (Münster i. W. 1983), 298ff.

⁶⁰ У *Or. c. Ar.* I, 8. Атанасије пита: Где су они икад чули ово, да треба да служимо створењу? Ко их је учио таквој доктрини када су им предавана начела вере? – Али шта није од наших отаца већ је сада новоизмишљено, шта би то друго могло бити сем погрешних учења за која је Свети Павле предвидео да се могу појавити?

⁶¹ Уп. моје напомене уз Филоново дело *De fuga* 19, 101, и *De agric.* 12, 51, у *Gr. Phil.* III, 1303, b и с. Расправу *De mundo* је опширно тумачио Пол Моро (Paul Moraux) у другој књизи свог рада *Der Aristotelismus bei den Griechen* (Berlin 1984). О поглављу 6 в. стр. 37–48.

⁶² Ross, *Aris. fragm. sel.*, P. phil. 12b; ap. Sext. Emp., *Adv. dogm.* III, 26–27 (у mojoj *Gr. Phil.* II, 426b).

Долазећи до Атанасија Рикен закључује:⁶³ Атанасије није напустио космолошки концепт Логоса и Његове теолошке заслуге; „тачније, он је покушао да то прилагоди и интегрише“.

Но, ово каже немачки професор. Грчки црквени отац Атанасије није „покушао“ ништа друго већ да изрази своју веру за коју је знао да је прихваћена вера у Цркви.

Сасвим исправно Рикен примећује да код Атанасија, мада платонска онтологија савршеног и вечног Бића прожима његово богословље, духовна клима још није иста као код грчког платонизма. Одиграо се преображај грчких форми мишљења⁶⁴: „стварно биће (ὄντως ὢν) и истински Бог је Отац Господа нашег Исуса Христа“; главно интересовање није више веза Бога и космоса, већ Његова блискост човеку у Исусу Христу. Рикен говори о промени онтолошких категорија из учења о ипостасима према суштинској повезаности⁶⁵ – ово долази из новозаветног појма Бога: то није резултат философске дискусије.

Поменула сам раније Рикенов одговор савременом позиву на „дејелинизацију“. Он је показао да се у Атанасијевој теолошкој мисли *inter alia* у ствари десила дејелинизација платонске метафизике. Али можемо ли ми у потпуности без тог облика грчке метафизике? Није ли неопходно изразити стриктну трансцендентност Бога према свим створеним стварима и истовремено Његову ненадмашну блискост са човеком? – Имамо ли бољу или бар једнаку форму мишљења? Не, немамо. Ако изразимо однос Христа према Богу у само функционалним терминима, изгубили бисмо оно што је Атанасије у својој борби против аријанства задобио за Цркву.

Ово је суд човека који је добро свестан чињенице да његова вера у Бога има одређене онтолошке импликације и који зна да ова чињеница има своје теолошке последице које су повезане са философијом.

Међутим, Дери, који је после опширне дискусије размотрио ову проблематику, није напустио теорију да је (1) платонизам систематично јединство мишљења, које је апсолутно инкомпатибилно са хришћанством; (2) будући да је тако, платонизам није могао допринети хришћанском учењу. (3) Очигледно није, јер да се то догодило, то би морало бити споменуто негде у записима историје црквеног учења. Но ипак није.

⁶³ *Op. cit.*, 349.

⁶⁴ Ricken, *loc. cit.*: „das Gottesbild. . . hat eine wesentliche Akzentverlagerung erfahren.“

⁶⁵ Wesenzusammenhang. Ricken, *loc. cit.*

У другом ставу свог закључка он износи: Грешка је мислити да би неки тзв. платонистички богослови ране Цркве имали намеру да траже у платонизму ма какву помоћ за решавање сопствених проблема вере.

У томе је он у праву. Наиме, не би требало користити те појмове.⁶⁶ Богослови четвртог и петог века нису тражили од платонизма помоћ за решавање својих проблема. Међутим, оно што се заиста догодило је да су се они, пошто је платонска онтологија била нешто што се налазило у основи њихових умова и што је било уграђено у њихово промишљање о Богу и божанској Речи, изразили у терминима које су користили. То, наравно, није било ништа спољашње или случајно. То није био само метод или стратегија усмерена на то да достигне до највећег круга читалаца, како је Дери претпостављао.⁶⁷ Био је у праву када је то назвао анахронизмом да би показао оне ране хришћанске теологе како покушавају да разјасне сопствене проблеме вере консултујући платонске филозофе. То је оно што би модерни теолози могли и да ураде, древни то нису; они нису имали „фаустички“ став, већ су једноставно желели да уче, да убеђују, да преобраћају.⁶⁸

У међувремену, Дери је лично практиковао другу врсту анахронизма, у толикој мери да је опет и опет древним писцима од Филона Александријског до хришћанских теолога четвртог века приписивао став који би могао бити стриктно лутерански или бартовски („Barthian” – под утицајем ставова К. Барта – *иприм. рег.*), који пориче да су „Атина и Јерусалим“ могли имати ишта заједничко. „Вера“ је по природи сасвим различита од философије. Стога, он мисли да је оно што ови писци чине просто спољашња ствар. Они користе речи и слике познате њиховим читаоцима са намером задобијања њихове наклоности према религиозној истини, која је заправо другачија. Дакле, Филон говори јелинизованим Јеврејима свог времена философским језиком, не да би продубио њихов философско-религиозни поглед, већ *да их заустави у „философирању“* и врати их „Мојсију“.⁶⁹ Исто тако хришћански писци и теолози првих векова користили су језик платонизма не како би развили философско разумевање својих читалаца; они су ко-

⁶⁶ Не желим да предложим како је Рикен или ко год изразио ствар прецизно у овој форми.

⁶⁷ *Loc. cit.*, 43, sub 2.

⁶⁸ *Loc. cit.*, n. 124: „Eine derart ‘faustische’ Haltung war antiken Theologen, die zur Feder griffen, durchaus fremd“.

⁶⁹ *Op. cit.*, 12–13: „es geht ihm (Philon) nicht um eine Öffnung zum Hellenismus hin. Ganz im Gegenteil ... Der Weg, den Philon weist, soll durchaus nicht in beiden Richtungen beschritten werden ... Philon ist ... bemüht einen Weg zu eröffnen, der aus der hellenistischen Welt ins Judentum zurückführt“.

ристили тај језик једноставно као ефикасан начин да преобрате платонизоване интелектуалце тог времена у веру у Исуса Христа, која је заиста била „нешто потпуно нејелински“.⁷⁰

У суштини је менталитет ових аутора био веома различит. Ни за Филона нити за ране хришћанске теологе философија није била проста спољашња форма мишљења, средство за преобраћање одређеног staleжа цивилизованих људи, ефикасно средство које би могло бити одбачено пошто је послужило својој сврси.⁷¹ На тај начин је Дери гледао на то; то није оно што се у древности сматрало односно философије. Филон Александријски ју је заиста волео⁷² и сигурно је да ју је и Климент присвојио. Исто као и Филон са Мојсијем, Климент је веровао у дубље продирање у тајне хришћанске вере философским разумевањем и созрецањем.⁷³ Други су били мање везани и не тако ретко Платон је био неправедно критикован у неким детаљима због неразумевања. Али може се тврдити барем оволико: Платонова метафизика трансцендентног и савршеног бића од кога зависе све видљиве ствари постаје суштински и фундаментални део хришћанског схватања од другог века па на даље. И то није нешто што треба одбацити.

Када су у дискусији са Деријем други истицали ареопагитске списе као пример хришћанског платонизма, који је имао значајан утицај на хришћанску теологију, посебно на Аквинског, они су могли да се ослоне на чињеницу да је Св. Тома читао *De divinis nominibus* псеудо-Дионисија, да је коментарисао у *Liber de causis* и препознао њихово прокловско порекло; и најзад да је читао и проучио новосачињен латински превод – чији је аутор био Виљем од Морбека – Прокловог дела *Elementa theologiae* (1268), студије чије јасно видљиве трагове налазимо у учењу о Богу које је изложено у првој књизи *Summa contra gentiles*, од поглавља 65 надаље.⁷⁴ На то Дери

⁷⁰ „etwas ausgesprochen Un-Hellenisches“, Dörrie, *op. cit.*, 13.

⁷¹ Dörrie, *ibid.*, 14, после навођења колико „erfolgreich“ [нем. „успешним“ – *прим. ред.*] се чини ово средство – јер није век прошао а скоро сви платонисти постали су хришћани – закључује: „Danach erlosch der christliche Platonismus sofort; er hatte als Mittel der Überredung seinen Zweck erfüllt“.

⁷² Др Дејвид Т. Рунија је у свом скорашњем коментару на Филоново тумачење *Тимеја* (diss. V. U., наведено изнад, п. 25) то сасвим добро увидео.

⁷³ Од велике важности су примедбе Х. Чедвика (H. Chadwick) о Климентовој наклоности, раније споменутој у овом чланку.

⁷⁴ У *S. c. g.* I, 70 и 71 налазимо Проклов доказ о степенима узрочности, *Елем. теол.*, погл. 56 и 57. Такође и у *S. c. g.* III, 74 (о божанској промисли). Е. Р. Додс (E. R. Dodds) је у уводу свог издања Проклових *Елементарних теолозија*, са преводом и тумачењем (Oxford 1933) XXXI, п. 4, приметио погл. 28, 30, 50–54, 57, 124 и 190 као паралеле са учењем

одговара правећи оштру разлику између патристичког периода и средњег века. Он спомиње следеће карактеристике.⁷⁵

(1) У 13. веку Прокло је могао дати велики допринос развоју философско-теолошке онтологије; у 4. веку, међутим, Плотин и Порфирије нису извршили ни један сличан утицај на хришћанску мисао.

(2) У 13. веку водиле су се дискусије међу професионалцима – „ein Streit unter Fachleuten“ – нешто што се ниједном није десило у патристичком периоду.⁷⁶

(3) Аристотелова логика је била тек сада уведена у дискусије⁷⁷ и постала основа схоластичке онтологије. Кроз платонизам који је потицао од Прокла – ово се мора признати – хришћанско учење било је обогашћено; то јест, како Дери објашњава, „само на латинском Западу“ – *freilich nur im lateinischen Western!* – Заиста задивљујући став.

Морамо узети ову слику благонаклоно, као мање или више импровизовану реакцију на мање или више случајну и једнострану информацију. Морамо само на кратко заборавити да се источно-медитерански свет јасно разликовао по непрекинутом хришћанском предању са посебно јаким платонским карактеристикама, у распону од Оригена и Кападокијаца до данашње православне теологије и духовности,⁷⁸ предању које је од александријских тумача из четвртог и петог века (дакле, пре Прокла!) комбиновало изучавање Платона са пажљивим проучавањем Аристотелове логике, почевши од Порфиријевог *Увода* и *Категорија* до савршеног схоластицизма Јована Дамаскина, који је представио своје велико енциклопедијско дело расправом о Аристотеловој логици.

Аквинског. Могли бисмо поменути још нека поглавља. Додс, *loc. cit.*, XXXII, помиње даљи утицај Проклових *Елеменаија* у византијском свету и на Западу. Види такође Überweg-Geyer 556f. Види такође и поглавље о књизи J. N. Findlay-а *Plato* штампаној 1974. године, одељак II мог дела *Studies in Plato and Platonism*, Leiden 1985, на крају.

⁷⁵ „Die unterscheidenden Merkmale“ – Dörrie, *op. cit.*, 44, sub 4.

⁷⁶ *Op. cit.*, 43 sub 3: „Es ist nie zum Gespräch gekommen“. Хришћани су правили пажљив одабир и ћутали су о ономе што нису могли да прихвате.

⁷⁷ „Jetzt erst wurde Aristoteles einbezogen“ (*ibid.*) – мало касно, заиста.

⁷⁸ Упор. С. Булгаков, *L' Orthodoxie*, Paris 1932, посебно одељци VII, IX и XI. Basil Tatakis, *La philosophie byzantine* (E. Bréhier *Histoire de la Philosophie*, Fasc. suppl. no. II), Paris 1949. Уп. такође I. P. Sheldon-Williams, поглавље „The philosophy of Icons“ у A. H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early ME Philos.* (Cambridge 1967), стр. 506–517, и стр. 518–533 – о Јовану Скоту Ериугени.

Вољна сам да се вратим латинском Западу, мада не одмах у 13. век како је Дери предложио. Аристотелова логика се тамо изучавала доста раније, и њу је прву у теолошким проблемима применио Боеције неколико деценија пре него што су се први пут појавили псеудо-Дионисијеви радови. Преко Боецијевог превода Порфирије је постао велики учитељ логике на латинском Западу. Оно што је било ново у 13. веку на Западу није била Аристотелова логика, нити њена употреба у теологији, већ изучавање свих његових већих школских записа, физике и метафизике, његове етике и психологије. Ове записе, мало раније преведене на латински, коментаришао је Аквински, користећи Аверојеве коментаре који су у сваком случају били знатно мање платонски него ранији коментари Авицене. Ипак, зарад урођеног интересовања грчке источноевропске мисли могло би се дозволити праћење путање током истог периода и сачинити неколико маргиналних белешки о томе.

9. Следећи источнохришћанску путању

Александријска философска школа 6. века није била нарочито антихришћанска. Већина каснијих коментатора Платона и Аристотела постали су хришћани и општа тенденција била је да се усагласе два велика класична философа, Платон и Аристотел. Аристотелова логика била је нормалан део неоплатонских студија али је од Порфирија запала у посебне околности. У метафизици, Платон је био заступљенији. Ово је била врста философије која нам је позната од Боеција: он је био мајстор логике, али платониста у метафизици.⁷⁹ Исто би се могло рећи за Леонтија Византијског, Боецијевог савременика. Он је живео око двадесет година дуже и био много више него његов римски савременик укључен у полемике против несторијанаца и евтихијанаца. У христолошким контроверзама шестог века он је био један од првих Византинаца који је у великој мери користио Аристотелове концепте, посебно категорије. Као што се за Боеција може рећи да је поставио основу схоластичког метода на латинском Западу примењујући Аристотелову логику на теолошке проблеме, у истом смислу Леонтије може бити назван *ἀρχηγός*-ом византијске схоластике. Истовремено, њега треба посматрати у вези са Василијем Великим и Григоријем Богословом, и имати на уму да је он био неоплатониста у смислу тог доба.

⁷⁹ То је изнео L. M. de Rijk у раду прочитаном на Конгресу о Боецију у Павији, октобра 1980. г. – „Boèce logicien et philosophe: ses positions sémantiques et sa métaphysique de l'être”, објављеном у *Atti Congr. Internaz. di Studi Boeziani* (Roma 1981), 141–156.

Век касније Максим Хризополски, чешће називан и Максим Исповедник, постао је велики бранилац и тумач ареопагитских списа. Ове књиге су се скоро изненада појавиле у првој половини 6. века и у Максимово доба нису биле општеприхваћене као аутентичне. Он је бранио њихову аутентичност. Веома је важно је да је он протумачио ове изванредне списе које због своје неоплатонско-прокловске форме често није било лако разумети у хришћанском смислу. Максим је био прави човек за то. Јер не само да је живео према високој духовности те позне грчке мисли и њеном космичком визијом свих ствари које постепено долазе од Бога и на крају се Њему враћају, он је и живео ту визију у духу пророка и апостола. У време узнемиравано новим јересима које је подстицао цар на власти, он је постао истински *defensor fidei*, са јединственом оштроумношћу и са несавладивом чврстином карактера. У наизглед прихватљивој формули „једне воље у Христу“ одмах је увидео опасност повезану са језиком монофизита, односно схватио да би због неумерене спиритуализације историјски Исус могао бити изгубљен из вида. Максим је био истрајан у борби и јасан у својим аргументима. Био је способан за танане дискусије јер је изучио дијалектику која је свакако ишла много даље него што је Леонтије знао из те области. Но дијалектика за њега није била ништа више од алатке. Користио ју је у служби вере.

Нема сумње да је Максим желео да живи повучено у своме манастиру. Али уместо живота *ἡσυχία* добио је удео у животной борби, борби горућих контроверзи да се настави са доследношћу вери потврђеној на Халкидону. То се окончало прогонима, мучењима и изгнанством, завршно са свирепом смрћу. Али његов труд није био узалудан. Максимова стална обрада тешко разумљивих места у делима псеудо-Дионисија и Григорија из Нисе пружила је одговор стварној потреби његових савременика, и још увек је драгоцен увод у теологију и духовност ових отаца. Два века касније његово тумачење ареопагитских списа постало је мост преко кога су ти чувени али донекле слабо заступљени записи могли наћи пут према западном свету – заовставштина касног платонизма која се међутим у том прилично раном добу могла тешко разумети и усвојити.

Енциклопедијски рад Јована Дамаскина био је други мост. Дело је написано у првој половини 8. века, а теолошка целина истог била је преведена на латински језик већ почетком 10. века.⁸⁰ Годи-

⁸⁰ J. de Guellinck у *Byzant. Zeitschr.* 12 (1912), 448 помиње четири различита превода дела *De fide orthodoxa* из тог времена.

не 1151. Бургундио из Пизе превео је тај део Дамаскиновог дела под насловом *De fide orthodoxa*. Гејер [Geyer]⁸¹ извештава о његовом значају са тачке гледишта о преносу културе. Јер Јован Дамаскин је проследио целокупно предање систематски уређене грчке патристике. *Magister sententiarum* Петра Ломбарда преузео је одатле свој модел и већину свог материјала, и за Аквинског велика *Summa Damascenus* била је сталан извор информација. Оно што овде могу да урадим је да увидим како су платонска метафизика и аристотеловска логика нашле место у Дамаскиновом раду.

Јован Дамаскин је био теолог, суштински заинтересован за потпуни, добро уређени и добро засновани опис православне вере. Међутим, да би се извршио намеравањим циљ, морају се испунити извесни услови. „Сваком занатлији је потребно неколико одговарајућих ствари да би остварио оно што жели. И није неприкладно ни краљици да је служи неколико омиљених слугу.“⁸² Јован није ни најмање саблажњен овом метафором. Напротив, он мисли да је она у овом случају савршено прикладна. Логика и онтологија јасни су предуслови за теологију. Оне су чак примарни услови. Због тога у овом енциклопедијском раду названом *Πηγή γνώσεως*, „дијалектика“ задобија своје место у првом делу. Јован Дамаскин је имао посебно високо мишљење о студијама логике: он их је оценио као неопходан алат за остварење задатка који је себи поставио.

Било је потребно још неколико „слугу“: други део даје кратку историју јереси. У трећем делу би рад могао бити започет. И то је урађено веома систематично, јер је Јовану био познат научни метод.

Толико о формалним принципима. У трећем поглављу (*De fide orthodoxa*) предање ареопагитских списа имало је додатно значење у учењу о Богу: овде преовладава не Аристотел, већ „хришћански платонизам“. Бог који је основа свега и целог људског знања је по себи непознат и неизречив. Он не открива своју суштину човеку и може бити схваћен само кроз веру.⁸³ Он је изнад свих постојећих

⁸¹ Ueberweg-Geyer, *Die patristische u. scholastische Philosophie* (Basel 1951), 151.

⁸² Πᾶς γὰρ τεχνίτης δέεται καὶ τινων πρὸς τὴν τῶν ἀποτελουμένων κατασκευὴν. Πρέπει δὲ καὶ τῇ βασιλίδι ἄβραις τισὶν ὑπηρετεῖσθαι. PG 94, *Dialectica*, 532 AB. Bonif. Kotter (ed.), *Die Schriften des Joh. von Damaskos*, Bd. I. Patristische Texte und Studien, 7 (Berlin 1969), 54, Zz. 56–58.

⁸³ Стотом поглављу списа *De haeresibus* неколико рукописа додаје епилог који се може прочитати у PG 94, 777B–780. Б. Котер (B. Kotter) је у IV тому свог берлинског издања (1981, стр. 5f.) тај додатак одбацио – јер се исти не налази у знатнијем броју рукописа. После кратког прегледа о Св. Тројици, текст указује на следећи правац могућности или немогућности знања о Богу: Троједини Бог може бити појмљен и обожаван само кроз веру, πίστει, οὐ ζητήσῃ οὐδὲ ἐξεραυνήσῃ (не истраживањем), οὐ φακέρῶσῃ

ствари и постојећи је сам по себи. „Јер Он садржи биће у целости у Себи, као бесконачан океан бића без граница“ – οἷόν τι πέλαγος οὐσίας ἀπειρον καὶ ἀόριστον.⁸⁴

Платонско је поистовећење са „Добрим“ и са Божанском вољом,⁸⁵ хришћанска особеност је, међутим, поистовећење са Бићем. Ово се не налази код Прокла, већ код псеудо-Дионисија,⁸⁶ и у скоро целом патристичком предању пре њега, на источно-медитеранској линији код Св. Јефрема и Атанасија, у познатој теолошкој расправи из четвртог века Григорија Богослова и код Кирила Александријског.⁸⁷ То је реч Јахвеа Мојсију (Изл. 3, 14), Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν у *Σεισηυαῖνιши*, тексту који би сваки образовани грчки читалац у касној антици схватио као што је то учинио Филон Александријски, који је тврдио: „Бог сâм има стварно биће, одатле, само Његова врлина је права врлина. Ствари после Њега ‘јесу’ не у правом смислу: само према мишљењу (као супротном од добро утемељеног знања) се сматра да постоје“ – δόξη δὲ μόνον ὑφεστάναι νομιζομένων.⁸⁸ Филон објашњава: оне су само слика (μίμημα καὶ ἀπειχόνισμα) Божанског Бића.

Филон се заиста изражава сасвим парменидским терминима када каже да само Бог „постоји у Бићу“ (ὑφέστηκεν ἐν τῷ εἶναι), и да „ствари после њега“ нису κατὰ τὸ εἶναι. У паралели са ἐν τῷ εἶναι, израз κατὰ у овој формули би морао да се узме само локално: те ствари „нису у бићу“. Филон чак не говори о τὸ ὄντως ὄν; израз εἶναι – сагледан на основу текста Изласка – њему је довољан. Иако то не значи да он пориче метексис („methexis“ – учествовање – прим. ред.): ствари су „слике“. Оне једноставно нису „Биће“ по себи.

(не обзнањивањем). Ὅσα γὰρ ἐρανᾷται, τοσοῦτῳ πλέον ἀγνοεῖται, καὶ ὅσα πολυπραγμοεῖται, ἐπίπλεον κρύπτεται. Ἀπεριέργῳ τοίνυν λόγῳ προσκυνεῖσθαι θεὸς ὑπὸ τῶν πιστῶν. – Ἀκατάληπτος γὰρ ὁ θεός. „Expositio fidei“ или *De fide orthodoxa* почиње са изразом о непознавању способности Бога (PG 94, 789A; Bonif. Kotter, *Die Schriften*, II, 1973, стр. 7): „Не треба тражити или радознано истраживати оно што нам није дато од светих пророка, апостола и јеванђелиста“. Уп. псеудо-Дионисије Ареопагит, *De div. nom.*, I, 1–2 (PG 3, 585B–588C), I, 5 (593AB), V, 1–2 (816B–817A), XIII, 1 (977BC).

⁸⁴ *De fide orth.*, I, 9, PG 94, 836B; Kotter II, стр. 31.

⁸⁵ Псеудо-Дионисије Ареопагит, *D. n.*, IV, 10 (PG 3, 708A–B) – о Добру као универзалном узроку; IV, 12 (709B–D) – „Љубав“. Дамаскин, *De fide orth.*, IV, 22, PG 94, 844, Kotter II, стр. 35 (Бог као универзални узрок), са упућивањем на псеудо-Дионисија, *D. n.* 589D.

⁸⁶ *D. n.*, V, 4 (PG 3, 817C).

⁸⁷ У чланку *Antike Seinsphilosophie und Christentum*, прочитаном на Institut für Europäische Geschichte у Мајнцу (Mainz) 1957. године и публикованом у *Festgabe J. Lortz* (Baden-Baden 1958), vol. I, 527–548, навела сам референце (528 ff.).

⁸⁸ Филон, *Quod deterius* 44, 160 (Cohn-Wendl. I, 294.19) = Лошије напада боље, у vol. II Colson-Whit.; у мојој *Gr. Phil.* 1292.

На исти начин можемо наћи Плутархов говор у његовом објашњењу значења *Е* у Делфијском храму.⁸⁹ Овде се појављује појам *ὄντως ὄν*. У Јустиновом одговору на питање „Шта је Бог?“ проналазимо га поново у непогрешиво платонским терминима:⁹⁰ Бог је „оно што је увек исто, и узрок свих ствари“; чак и више, „то савршено Биће, које се може видети само оком *νοῦς*-а, узрок је свих интелигибилних (= умних) бића“ – за платонисте ово садржи у себи такође сва видљива бића, али индиректно – и напослетку – „То Биће по себи је изван свих бића; оно је неописиво и није изрециво.“

Јустин је заиста близак Плутарху. Обојица говоре језиком платониста. Књизи Изласка 3 то недостаје, али су Парменид и Платон присутни исто онолико колико су били за Филона. То је Апсолутно Биће, које је било неприступачно људском уму, а опет у исто време, као узрок свих постојећих ствари, улази у видокруг људског ума.

Атанасије је разумео текст Изласка на исти начин као Филон, што се може видети и у *Epist. De decretis* 22 и у *De Synodis* 35. У ова пасуса Атанасије је морао да се бави групом полуаријанаца који дискутују на следећи начин: Шта год да кажемо за Бога, „Бог“ или „Отац“, то је само име. То се не тиче самог Његовог бића, већ се тиче „онога што је о њему“ (*τὰ περὶ αὐτόν*), не Њега. Атанасије одговара тим својим противницима крајње огорчено, говорећи: „Ви озбиљно грешите. То умањује како Божије јединство, као да је Он материјално биће, тако и Његово постојање. Ви мислите да такви појмови као што су „Бог“ и „Отац“ не означавају праву суштину Онога који јесте, већ нешто друго? Нисте у праву. Кад чујемо „ЈА ЈЕСАМ, ја сам онај који јесте“; и „У почетку створи Бог небо и земљу“, и „Чуј Израиљу, Господ наш Бог је један Господ“, и „Тако говори Господ Сведржитељ“, ⁹¹ ми не разумемо ништа друго до саме суштине Онога који јесте.“

Зар Атанасије није видео шта су ти противници никејске формуле хтели да кажу? Видео је. „Свакако, нисмо способни да појми-

⁸⁹ Plut., *De E ap. Delphos* 17–18 (391F–392B), опширније објашњено у 19 и 20; *Gr. Phil.* 1312a–с. Уп. *Platonismus u. Christentum*, F. S. Dörrie (Münster i. W. 1983), 284 ff.

⁹⁰ *Dialogus c. Tryphone* 3, 5; уп. такође 4, 1. J. C. M. van Winden, *An Early Christian Philosopher* (Leiden 1971) коментарише ове текстове; види нарочито стр. 60 и 72. Преузела сам то у F. S. Dörrie (1983), стр. 287–289.

⁹¹ Ова три текста (Иzl. 3, 14; Пост. 1, 1, и Пnz. 6, 4) се наводе у *De Synodis* 35. Овде наведен превод Иzl. 3, 14 је из *The New English Bible* [превод на српски наведен је према преводу Ђ. Даничића – *нап. peg.*]. Паралелан одељак у *De decretis Nicaenae Synodi* (22) помиње текст из Иzl. 3,14 заједно са Иzl. 20, 2: „Ја сам Господ твој Бог“. Уп. такође *Orat. c. Ar.*, III, 6, последњи део. У овом одељку дискутује се о јединству Бога. Иzl. 3, 14 се наводи заједно са Пnz. 32, 39 и Језек. 44, 6.

мо Божије Биће“, како он каже, а ипак схватамо да се мислило на Њега самог.

Два века касније псеудо-Дионисије ће започети пето поглавље свог рада *О именима Божијим* разликујући „Надсуштаствено Биће“, које је сасвим изнад разума и људског говора, од Бића по себи које је истоветно са Добрим, и Узрок свега постојећег. Тако је псеудо-Дионисије, који је имао велики утицај у источној као и у западној Европи, засигурно био хришћански платониста. У свом преузимању Проклове теологије он претпоставља „надсуштаствено Добро“ које пребива у неприступној светлости, пре него што почне да говори о Добру као Промислу, божанској Љубави и универзалном Узроку. Он исправља неоплатонизам учењем да је божанска љубав *ἐκστατικός*, то јест да „тражи другога“ и да то није искорак на неком нижем онтолошком нивоу већ заиста права Љубав Божија коју налазимо у Писму.⁹² Поред тога, исти писац се изражава појмовима који могу подилазити пантеистичким тумачењима, мада се може рећи да његово јасно онтолошко разликовање између једног трансцендентног узрока и многих њиме створених ствари искључује пантеизам. Бог који је Биће по себи даје биће и свим створеним стварима. У неком смислу Он је присутан у створеним стварима. Може се говорити о формули о Богу као *dator formarum*. Али лошије ствари могле су да следе. Појам *ἁπείρον*, кад се апсорбује у апсолутно Једно, могао је водити до изједначавања Бога – Апсолута – Бића, са „ничим“. Наравно, до овога је и дошло, и то не само у западноевропском свету.

Псеудо-Дионисије и његов латински преводилац Јован Скот Ериугена (Scotus Eriugena) су изнедрили хришћанску верзију Проклове снажне мисли да све извире од једног Извора и да се у супротном покрету све њему враћа. Међутим, принцип унутрашње зависности није био неопходно садржан у истој, као ни принцип „беспомоћности“ Бога. Јер у хришћанској верзији повратак је ствар слободне одлуке самог субјекта, а Први Узрок је свемоћни Бог. Но и у данашње време чујемо неког да говори Богу „Ти се не можеш одупрети томе; ти зависиш искључиво од нас“ – нови облик *excusatio providentiae* – , или чујете неког другог у римокатоличком манастиру како говори „да је част за Бога да ми бринемо о Њему исто као што је нама корисно да Он брине за нас“, и на крају ако чујемо неког „свештеника“ који нам

⁹² Изложила сам ово у ранијим записима, посебно у чланку „Грчка космичка љубав и хришћанска Љубав Божија“ („Greek cosmic love and the Christian Love of God“), у *Vig. Chr.* 35 (1981), стр. 57–81, посебно 70.

каже „човеку су потребни људи, а Богу само потребни ми“, – све ове и сличне приче потичу из једног извора: од Прокла и ареопагитских списа. Ово су касни одједи. Постојали су и многи претходни.

Ich weiß, daß ohne mich Gott selbst kein Nu kann leben [„Знам да без мене Бог не би могао постојати ни на трен“ – Ангелус Силесијус, цитат из списа *Aus dem Cherubinischen Wandersmann* I, 8 – прим. ред.], написао је неки мистик у седамнаестом веку. Да ли је то био *илашонизам*? Платон, у сваком случају није био одговоран за таква размишљања јер он никада није ни сањао о реципрочности између трансцендентне *παράδειγμα* и несавршених *εἰκόνας*. Нити је било ичега сличног код Плотина.

На свим овим основама није изгледало сасвим разложно наћи баш у Прокловој путањи неоплатонизма извор позитивног доприноса хришћанском учењу, много више него у ранијим облицима платонизма, укључујући и оне из четвртог века.⁹³ Као прво, нарочита наклоност ка овој другој врсти изгледа игнорише чињеницу да је код Августина платонизам Плотина и Порфирија био претворен у християнизовану платонску метафизику. Као друго, то превазилази неоспорну чињеницу да је Августинов платонизам преовладавао у средњем веку све до тринаестог века, да је живео снажно и касније, *inter alia* код Анселма Кентерберijsког, и цвetaо у време зрелог схоластицизма, нпр. код Бонавентуре. Да ли би неко хтео или не да овим хришћанским мислиоцима додели почасан назив „философи“⁹⁴ није од важности, будући да су они у сваком случају били хришћански платонисти. На крају, – и то сигурно није најмање важна тачка – очито је да је прокловски вид платонизма сагледан са стране хришћанског учења изазвао најмање толико, а можда чак и веће девијације у односу на ранију врсту платонизма.

Хајнрих Дери је био заинтересован за платонизам у раним вековима хришћанства. Да је имао времена да даље следи историју платонизма он би сигурно наишао на горе поменуте чињенице. Осим тога он би могао приметити да данашња наклоност за прокловски неоплатонизам произлази из нарочитог развоја модерне логике. Многи философи скоријих деценија налазе недостатак у Августиновом начину идентификовања Речи Божије са интелигибилним светом пла-

⁹³ Говорећи о предности Проклове путање нисам мислила толико на Хајнриха Дерија, већ пре на његове саговорнике и њихово залеђе.

⁹⁴ Неки историчари средњовековне философије нису вољни да то учине; нпр. Фернан ван Стенберхен (Fernand van Steenberghen) који, као строги томиста, одбија идеју „хришћанске философије“ како ју је исповедао Е. Жилсон (E. Gilson), и решава проблем који се јавља због такве личности као што је Бонавентура јасним опредељењем да је он теолог, а не философ.

тонизма, као што су то пре чинили нпр. Ориген и Григорије из Нисе. Они сматрају да је у Прокловом начину остварен прихватљивији облик асимиловане платонске метафизике. Овакав суд могао би се наћи, на пример, у делу о Проклу чији је аутор Вернер Бајервалтес (Werner Beierwaltes),⁹⁵ и он је такође присутан и у студији Клауса Кремера (Klaus Kremer) о утицају неоплатонске философије Бића на Аквинског,⁹⁶ делу које је својим једностраним приступом могло заиста дати утисак да су Прокло и Ареопагитови списи били једини – или бар главни – пролази кроз које је платонизам ушао у ум Томе Аквинског.⁹⁷ То је очигледно био утисак Хајнриха Дерија у његовој дискусији са римокатоличким немачким теолозима и философима одржаној у Салцбургу у лето 1980. године.

10. Карактеристике источнохришћанског платонизма

Држећи се Деријевог посебног начина интересовања можемо поставити следеће питање:

У ком смислу се источнохришћански духовни свет и црквена мисао у целини сматрају „платонским“, и то се наводи као њихова најупечатљивија карактеристика? Шта они мисле о овој претпоставци?

Као одговор, навешћу четири сведочанства.

Прво потиче од Оригена Александријског, *Contra Celsum* VII, 46. У претходном одељку цитирали смо Целса, који разјашњава платонску метафизику где је Биће супротстављено Настајању, предмет сазнања ума предмету виђења, интелигибилне ствари видљивим стварима. И оно што је сунце за видљиве ствари – узрок и њиховог постојања и

⁹⁵ W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*. Philos. Abh. 24 (Frankfurt/M 1965). Бајервалтес (Beierwaltes) има веома високо мишљење о Проклу, али он је изувише добар научник да би био наклоњен искључиво овом покојном неоплатонисти.

⁹⁶ *Die neuplatonische Seinsphilosophie und Ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 1966. Додала сам критичку напомену о Кремеровом раду у свом есеју „Deus Creator Omnium: Plato and Aristotle in Aquinas' doctrine of God“ објављеном у *Graceful Reason*, FS Joseph Owens, ed. L. P. Gerson, P. I. M. S. (Toronto 1983), стр. 217 f., н. 27.

⁹⁷ Бајервалтес у *Philos. Rundschau* 16 (1969), стр. 141 ff. посвећује 10 страна Кремеровом раду. Он затвара поглавље идентификацијом „Бића по себи“ са божанским Промисљањем коментаришући да „историјска веза са Августиним“ заслужује даље разматрање (146). Прилично. Види такође W. Beierwaltes (ed.), *Platonismus in der Philo. des Mittelalters*. Wege der Forschung, 197 (Darmstadt 1969).

њихове видљивости – то је оно што је Бог за умне ствари: Он омогућава уму да мисли и зна и Он је узрок постојања свих умних бића, док је Он лично изнад њих и изнад поретка познања свих интелигибилних објеката. Он би могао бити схваћен једино неком неописивом моћи. Али Целс мисли да хришћани већином нису способни да разумеју ове ствари, пошто су они ἀπαίδευτοι.

У свом одговору Ориген узима улогу обичног верника који је био веома потцењен од његових противника. Он није рекао ни реч против учења. Напротив, он не жели да приговори „добрим учењима“. Међутим, оно што Целс није видео ја да они обични људи који живе сиромашно и поштују Бога Творца света праве разлику између бића и постајања, интелигибилних и видљивих ствари. Заправо, „они гледају, као што су научили, не у ствари које настају, које су виђене и на основу тога привремене, него у узвишеније ствари, које нису виђене јер је њихова природа изван области чулног опажаја“. „Следбеници Христови гледају на ствари које постају, користећи их као степенице ка созерцање интелигибилних ствари. Од створених ствари света они се уздижу до невидљивих ствари Божијих. И они се тамо не заустављају већ се уздижу до вечне Силе Божије и, једном речју, до Његове Божанствености“.⁹⁸

Друго је сведочанство Атанасија Великог, *Orat. contra Arianos* III, 52–53. Јевреји су питали: „Како та особа која је човек, може бити Бог?“ Исто тако аријанци постављају питање: „Како Он може, ако је Бог, постати човек?“ (III, 27). Атанасије одговара: Ова два питања су блиско повезана. Они који их постављају не виде да Писмо говори о Њему на два начина, оба као Богу, у пуном смислу, и као човеку, од када је Он узео људску плот. Јер у Писму није речено да Он „долази у човеку“, као што је чинио раније и обитавао у светим људима. Речено је да је „Реч постала тело“, а то је другачије (III, 29–30). Будући Бог, постао је човек *ради нас*, да би човек могао да учествује у божанској природи. Ово је значење речи „искупљење“: јер Он, који је Бог, узима људско тело и чини га сопственим, стога је и кроз то човек заиста избављен од греха и свог смртног стања; односно, човек је „обожен“ (III, 33). Атанасије користи термин θεοποίησις, који не значи да је човек „постао Бог“, већ да је људска плот освећена, тако да је човек *у синовљењем узео учешће* у Божијој природи и може да има удела у вечном животу, јер је проклетство греха уклоњено Њиме који је у нама.

⁹⁸ Скраћена парафраза (према преводу Х. Чедвика).

Атанасије наставља објашњавањем текстова. У 52 он објашњава Лк. 2, 52: „И Исус напредоваше у премудрости и у расту и у милости код Бога и код људи.“⁹⁹ „Морални развој својствен је људима“, тумачи Атанасије. „Син Божији, међутим, није могао да напредује, јер је био савршен у Оцу. Али Он је понизио себе *нас ради*, да бисмо ми с друге стране Његовом понизношћу били способни да се узвисимо. И то наше морално узрастање није ништа друго до *одвајање нас самих од ствари које осећамо* и долажење до саме Речи.“

Τὸ ἀφίστασθαι τῶν αἰσθητῶν.¹⁰⁰ Ово је заиста прилично платонски. То не подразумева потпуно одрицање од видљивих ствари; али подразумева унутрашње одрицање. И да ли би неко могао рећи, као платониста, да такво одрицање није суштинско за хришћански живот? Ја не бих тако рекла. Велики Џон Хенри Њумен (John Henry Newman) у томе није видео проблем. Његов превод чак иде мало даље – ка „одбацивању“.

Треће је сведочанство Григорија Паламе (14. век) из расправе са аристотелијанцем Варлаамом. Палама, син истакнутих родитеља у Константинопољу, определио се од најранијег доба за монашки живот. Када је такозвани „исихазам“ светогорских монаха презрен од Варлаама, који је порицао да је могло постојати ишта као што је непосредно „виђење“ Бога изнад разумног сазнања ума, те је тврдио да исповедање виђења божанске светлости није ништа друго до виђење створене светлости, Палама се заузео да оправда став исихаста.¹⁰¹ Бранио је то и философским аргументима и религиозним искуством. Он одбацује учење о одвајању ума од тела као главну „грчку“ грешку,¹⁰² – теорију која би, у ствари, могла бити изведена од Аристотела, *De anima* III, 5, и која је заиста била одатле изведена по арапском коментатору Авероју и западним авероистима. Он такође одбацује Аристотелово учење о Богу као научно-доказивој теорему у којој су могле бити изражене садржина или „суштина“ Божија. Не постоји научно знање о Богу које је достижно људским

⁹⁹ Превод преузет из *The New Engl. Bible* [српски превод наводимо према преводу Новог Завета Св. Арх. Синода СПЦ – *нап. peg*].

¹⁰⁰ Џ. Х. Њуман (J. H. Newman), мислећи без сумње на крштењску формулу, превео је: „the renouncing things sensible“. *Pompa diaboli!*

¹⁰¹ Паламин Ὑπερ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων, PG 150, 1101B–1117/18, и други списи, нпр. Κεφάλαια φυσικά, θεολογικά итд., *ibid.*, 909/10–959/60. Издање дела „У одбрану свештених исихаста“ приредио је Јован Мајендорф, са уводом, преводом на француски и белешкама (= *Spicilegium sacrum Lovaniense, Etudes et documents*, fasc. 31, Louvain 1959), 2 vol.

¹⁰² „У одбрану исихазма“, 1108C.

интелектуалним способностима, као што је то сматрао Варлаам. Али заиста постоји расуђивање које припада људском телу и, пошто тело нипошто не треба бити презрено, оно је легитиман и неопходан пут ка Богу. Исправљајући неоплатонизам, Палама тврди да виша способност разума код човека мора бити у срцу.¹⁰³ Ту, у дубинама нашег срца, разум борави „као у ризници“, очишћен и усредсређен, и према томе налази поново свој право назначење и некад може превазићи себе и општити са Богом.¹⁰⁴

То је онда заправо „виђење невидљиве Светлости“, не створене светлости, „већ заиста Светлости Божије, чије се сагледање човеку може дати по благодати“.¹⁰⁵

Ово је у ствари, можемо рећи, прелеп пример хришћанског платонизма. Зато овде налазимо потпуно очувану Платинову доктрину о *νοῦς*-у као једином могућем начину за приближавање Богу: не као потпуно уздизање ка њему, већ као најближи пролаз.

Виђење Преузвишеног, које се „може“ даровати по благодати, нуди други интересантан пример. Јер Палама сагледава Светлост како „потиче“ од Бога и као Божију праву суштину, постављајући питање: Да ли је светлост „секундарна“, јер је „о Њему“? Да ли је тварна? Не, није, одговара он, јер је Бог један и недељив, Светлост припада Њему и не може бити одвојена од Њега.¹⁰⁶

Са извесним изненађењем видимо да Палама овде говори потпуно истоветно као Атанасије, кад се суочио са полуаријанцима у Антиохији.

¹⁰³ *Ibid.*, 1105CD.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 1108C, 1109A. Палама овде упућује на „великог Дионисија“ који, поред праволинијског кретања душе, која иде ка спољашњим стварима, зна за кружно кретање душе које је враћа себи и усредсређује њене интелектуалне моћи у јединство, начином на који може бити уздигнута до Доброг и Лепог, изнад свих постојећих ствари (*D. n.*, IV, 9; PG 3, 705A).

¹⁰⁵ У дијалогу *Theophanes*, PG 150, 909/10–959/60, Палама говори о способности комуницирања и неспособности комуницирања Божанства и „Божанских ствари“. Он оштро истиче неопходност унутрашње припреме: мора се бити „способан“ за примање божанског Присуства. (Божанску светлост не може „видети“ свако). Али чињеница да је Божија суштина несазнатљива не искључује да нам се начином свог деловања Бог представља у целини. Јер бестелесне ствари нису подељене као тела: Божанска благодат личност која је прима потпуно сједињује са Богом. 936A–C, 941D. Уп. такође *Kephalaia phys., theol. par 72* (1172B–C).

¹⁰⁶ Псеудо-Дионисије, *Epist.* 5 (PG 3, 1073A), „неприступну светлост“ у којој према 1 Тим. 6, 16 обитава Бог, назива „скривеном“ (за човека). Палама, *ll. ss.*, доказује да „божанско деловање“ долази одатле. Међутим, зато што је Бог један и недељив, примајући нека божанска дела у себе, људи Га примају у потпуности.

Четврто је сведочанство Сергија Булгакова, протојереја Руске Православне Цркве, бившег професора Московског универзитета, после 1917. г. професора на руском Православном богословском институту у Паризу, који је о стварању света написао следеће:¹⁰⁷

„Бог је Творац света, који је саздао ни из чега. Свеблажени Бог не тражи у свету испуњење за себе, него по својој благодати Он жели да учини причасним бићу и небиће и у њему одрази лик свој. Стварање света ни из чега (*ex nihilo*) јесте дело љубави, свемоћи и мудрости Божије. Стварање света врше Света Тројица, Отац, који рече Реч у Духу Светоме... Света Тројица је непосредно обраћена свету Речју, кроз коју је све постало (Јн. 1, 3); Син је светотворацка, космоургичка ипостас, која речју исказује идеално биће света, али и Свети Дух ствара, животвори, даје свету реалност. Облици света имају превечно утемељење (*παράδειγμα*) у Богу и ова предвечна семена бића¹⁰⁸ загњурена у небиће израстају у духовни свет, анђеоски (‘небо’) и земаљски свет (‘земљу’). Духовни организам ових предвечних прототипа бића чини јединствени праузрок света у Богу, ону божанску премудрост – ‘Господ ме је имао у почетку пута својега, пре дела својих, пре сваког времена’ (Прич. Сол. 8, 22),¹⁰⁹ и ‘бејаш код Њега храњеница,¹¹⁰ бијаш му милина сваки дан и весељах се пред Њим свагда’ (8, 30–31). Овај

¹⁰⁷ S. Boulgakoff, *L'Orthodoxie* (Paris 1932), стр. 145f. Дајемо прилично дослован превод са француског. [Одељак из Булгаковљевог дела наводимо према преводу на српски: С. Булгаков, *Православље*, превела с руског Лиљана Јовановић, Књижевна задница Новог Сада, Нови Сад 1991, стр. 170 и даље – *џрим. рег.*].

¹⁰⁸ Читаоцу који се служи платонским језиком овај пасус – када Булгаков говори о вечној парадигми као „вечном семену бића“ – може изгледати као мешање платонизма са стоицизмом. Јасно је, међутим, да се не мисли на ништа слично иманентизму. Булгаков говори језиком Ареопагита, *Div. nom.* 5, 8 (PG 3, 824C) о *logoi* „производ суштине“, који претпостоје у Богу и називају се *προορισμοί*. Све ствари су саздане у сагласности са овим предефиницијама. Но, ноетички и пардигматски карактер ових предзамишљених образаца није напуштен. Уп. такође псеудо-Дионисије Ареопагит, *Epist.* IX, 2 (PG 3, 1108C–D). Овде је слика „ватре“ примењена прво на Бога који превазилази целокупно мишљење (*νόησιν*), затим, у другом смислу, на Његове интелигибилне „промисли“ или *logoi*, и на трећем месту, поново у другачијем смислу, примењена је на анђеле („небо“).

Григорije из Нисе у својим рефлексјама *На Шестогнев*, када созерцава почетак Постања говори о *σπερματικῇ δυνάμει* Бога, који је од самог почетка желео да створи све ствари, али заправо их није све створио одједном и у исто време (PG 44, 77C–D). Булгаков је овај пасус могао имати на уму кад говори о „semences éternelles des êtres“.

¹⁰⁹ Следим Булгаковљево враћање на познати текст, Прич. Сол. 8, 22 и следећи, Прич. Сол. 8, 30–31. Атанасије, који је посветио већи део своје *Расправе против аријанаца* овим текстовима, чита 8, 22 према *Сейшјуајини* не са „поседовао“, већ са *ἐκτίσας*: „Господ ме је створио почетком (као почетак) свог пута, за своја дела“.

¹¹⁰ „son ouvrière“ (Boulgakoff).

божански прототип творевине има врх и средиште у човеку; 'и милина ми је са синовима људским', вели Премудрост (8, 31)."

И о једном од циљева спасења:¹¹¹ „Свеопште спасење јесте обожење људског јестества“, које је објаснио у претходним редовима, рекавши: „Он (тј. сами Бог који је постао човек) је људску природу сјединио са божанском,... и божанско јестество је заоденуто у људско, не уништавајући га, као што ватра кали железо, и тиме је човеку даровао спасење, вечити живот у Богу, већ овде, међу невољама, и у будућем веку, у животу васкрсења...“ (то је свеопште спасење); „лично спасење јесте прихватање овога дара личним подвигом, јер обожење није физичко или магичко деловање *над* човеком, него унутрашње благодатно деловање у човеку, које се збива уз учествовање људске слободе, и мимо самог човека. То је живот у Христу који извршава Дух Свети.“

Читалац који је упућен у Атанасијево дело *Logoi против Аријанаца*¹¹² чује веома блиске одјеке у Булгаковљевом делу *Православље*. Неке карактеристике које су у хришћанским црквама Запада скоро у потпуности нестале, присутне су у потпуности у раду овог водећег руског теолога прве половине двадесетог века. Оне су такође превише дубоко укоренење у срцима источних хришћана да би се и за тренутак претпоставило како су оне ишта мање живе данас. Напуштајући такав теолошки *toroi* као „стварање кроз Сина“ и „обожење човека“, покушаћу да одговорим на наше питање.

У чему се, онда, разликују источно хришћанство и иллатонизам, како источнохришћански бојослови увек говоре?

(1) Источни хришћани стварно полазе од видљивих ствари ка Невидљивом, што је за њих реалније. Ствари су за њих „слике“, „иконе“ савршеног архетипа, и „знаци“ присуства Бога.

(2) Без одбацивања овог света, они истински држе дистанцу према видљивим стварима својим убеђењем да је невидљиво много боље.

¹¹¹ Булгаков, *op. cit.*, 150 [С. Булгаков, *Православље*, Нови Сад 1991, стр. 173 – *прим. ред.*].

¹¹² Ц. Х. Њуман (J. H. Newman) је наслов Атанасијевог главног дела против аријанаца превео као „*Расправа* против аријанаца“, што вероватно верно одражава реч *lógoi* – како је коришћена на овом месту. „Аргументи“ су могли изгледати исправнима „до сржи“. Ипак не мислим да је то оно што је аутор лично имао на уму. Пре мислим да је за њега конотација термина била општија. Уп. нпр. четири *lógoi θεολογικοί* Григорија Богослова.

(3) Платонизам који је, иако маси људи то није знано, непрестано присутан у њиховом погледу на човека и на свет, истински је християнизован у њиховом унутрашњем животу.

(4) Све ово је овако и у срцима једноставних људи, мушкараца и жена, а не само у созерцању монаха и теоретским разматрањима богослова.

И ово је, како мислим „хришћански платонизам“. Зар га не можемо описати као „хришћанство неговано платонизмом у свом унутарњем животу“? То је, свакако, начин на који се сусрећемо са њим у стварном животу једноставних људи.

11. Приговори Хајнриха Дерија

Како је Дери сматрао платонизам за затворени догматски систем, могао је доћи до тога да посматра као „непоштење“ када су у једном, чак и дугом, цитату изостављени неки редови. Јевсевијев начин навођења Платинових *Енеада* V, 1 за Дерија нуди упадљив пример онога што је он сматрао врстом намерног обмањивања читаоца, што је за мене пример неразумевања ауторових намера са стране немачког тумача.¹¹³ Никако се не би могло рећи да је Јевсевије, који је већ наводио већи део *Епп.* IV, 7, оставио читаоца без података о Платиновом учењу о души, нити се може рећи да је цитирањем *Епп.* V, 1, 4.1–9 (уздицање од видљивог ка интелекбилном), а потом *Епп.* V, 1, 5.3–7 (у ком се пита „ко је Отац *Noûs*-а, једноставност која је морала да претходити мноштву“), сакрио од читаоца да за Платина *Noûs* није највиши Бог. Поново, Јевсевијев цитат из *Епп.* V, 1, 6 јасно показује да је величанствени *Noûs* други, а не први; осим тога, како су сва савршена бића стваралачка – *πάντα ὅσα τέλεια γέννα* – јасно је да постоји нешто „после“ *Noûs*-а. Но, оно што Јевсевије овде жели да нагласи је веза између Оца (*τὸ γεννησάν*) и онога што је потекло од Њега, *Noûs*-а. Није ли то основа за изостављање неколико редова о души и прелажења одмах са 44 на 50?

Следећи редови, међутим, не оцртавају љубав Творца према Његовој творевини, како је то Дери претпостављао. Јер је у Платиновом начину размишљања било искључено да би „Отац“ „желео“ (*ποθεῖ*)

¹¹³ *ThPh*, 1981, 32f. Израз „unehrliche Berichterstattung“ (неисправно записано) је употребљен на стр. 39, где је иста процедура откривена код Амелијуса (*Amelius*).

ишта ван себе. И, заиста то је јасно изражено у следећим редовима да је ὑπερνημέριον предмет који „жели“ и воли γεννησαν.

Дери налази исту врсту „непоштења“ – нецеловитости у навођењу – у Амелијевим тумачењима уводног одељка Јеванђеља по Јовану. Ученик Платинов нашао је у том одељку Хераклитов *logos*, и са тим појмом се нашао у познатом окружењу. Наравно, не у речима καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Оно што је речено овим речима било је потпуно страно његовом уму. Он са њима није могао ништа да уради и стога их је напустио. „Он одбацује ту реченицу“, каже Дери,¹¹⁴ претпостављајући да је платониста, као и хришћанин Јевсевије, желео да створи *привидну* сагласност грчке философије и хришћанства – *фикцију*, како то Дери назива, јер је платонизам заправо био непријатељски настројен према хришћанству и неспојив са њим.

Додуше, у одређеним случајевима, рецимо у четвртном и петом веку, заиста се могло јавити непријатељство код оних који су се све више налазили у мањинској позицији. Но, прећуткивање речи које нису релевантне за неке аргументе не мора да буде чин непријатељства. Амелијево ћутање о ономе што је било страно његовом размишљању, у ствари, било је најбоља ствар коју је могао да уради.

У својим анализама Амвросијевог списка *De Isaac*,¹¹⁵ Дери показује боље разумевање за начин на који су образовани хришћани тог времена могли да читају књиге платониста и да уживају у ономе што су ове књиге нудиле њиховом духовном животу и погледу. Он чак тврди да је читање платоничарских дела [*Platonici*] обогатило те хришћане – „мада је то укључивало знатне ризике“!

Обогаћење – а опет тако јеретичко

Као подршку својој радикалној антитези платонизма и хришћанства, која се налази на почетку дугог есеја „Die andere Theologie“, Дери саопштава следећу причу. „Сусрео сам се са многим теолозима који су као потпуни хришћани били неспособни да оживе мислене обрасце платонизма (са полу-извињавајућим приговором ‘јер је све то толико јеретички’).“¹¹⁶

¹¹⁴ „Er unterdrückt diesen Satz“ (*ThPh*, 1981, 40).

¹¹⁵ Das fünffach gestufte Mysterium, у *Mullus*, FS Klauser, 1964) = *Plat. Min.* 474–490, посебно 488f.

¹¹⁶ *ThPh*, 1981, 4, n. 13: viele Theologen, welche, ganz und gar Christen, die Denkgewohnheiten des Platonismus weder mit- noch nachvollziehen können (mit dem halbentschuldigenden Einwand „weil das doch alles so haeretisch ist“).

Ово ме подсећа на великог византијског научника Михајла Псела и његова лична искуства. Псел је био на челу философске школе у Константинопољу у 11. веку. Он је преузео водећу улогу у широком смислу: грчка наука, књижевност, философија и чак религија у апокалиптичкој форми, како се она пројављује у тзв. Халдејским пророчанствима, све то припадало је његовом пољу. Као хришћанин студирао је философију у блиској вези са богословљем: грчка култура је за њега била припрема ума за оно што је најбоље и савршено, односно хришћанство. Од Платона је научио да користи науку као припрему за апстрактно философско размишљање; слично томе, философију је користио у вежбању ума за најузвишенију од свих наука, теологију.

Једног дана овај посвећени научник био је формално оптужен да је био превише заокупљен паганским платонизмом. Напад је потекао од веома уважене и квалификоване особе, Пселовог старог школског друга и колеге са универзитета, Ксифилина, тадашњег управника константинопољске правне школе, који је био правник великог угледа. Ксифилин је био практичан човек; он је желео утемељене основе искуства и строго логички аргумент. Није волео платонизам, одбацивао је алегоријско тумачење (које је користио Псел, у складу са стилем касних платонских школа), није веровао у созерцање (од десетог века негован у византијским манастирима у прилично неумереном обиму), и доста се бавио Аристотеловом логиком.

Псел одговара опширним писмом. Он прихвата логику као инструмент, али не искључује философију, у смислу метафизике бића, из одговарајућег поља теологије. Паганизам? Сасвим сигурно стари Грци су били пагани, као што су то били и неоплатонисти. Али су стари Грци поставили основе наше културе, и има толико тога доброг и лепог и истинитог у њиховим записима да би требало да их читам и проучавамо. Платон није био у праву ту и тамо, али такође је и Аристотел поприлично грешио, не само у теологији. Неоплатонисти су такође имали своје паганске грешке. Но ипак није постојао већи философ од Платона. Он је достигао највиши ниво који може досегнути људски разум, и једини се он међу философима може назвати претходником хришћанства. Подижући ум ка Невидљивом и систематичним разматрањем његове структуре, он је био истински теолог и много већи философ од Аристотела. Ово нас не ослобађа брижљивог проучавања Аристотелове логике.¹¹⁷

¹¹⁷ О Пселу: Chr. Zevros, *Un philosophe néoplatonicien du XIe siècle, Michel Psellos* (Paris 1920) спомиње рукописе (стр. 24) и издања (стр. 25–42). Неколико издања Пселових *opera minora* се појављују касније. Библиографија до 1949. године дата је у V. Tatakis, *Histoire de la philosophie byzantine* (Paris 1949), стр. 224 ff. Татакис даје добар

И Псел је одржао почасно надгробно слово када се његов пријатељ Ксифилин упокојио.

12. Опет Атанасије

До сада смо се Атанасија дотакли само успут. Но главно дело овог оца из четвртог века, *Расправа прошив аријанаца*, толико је битна за ово наше разматрање да мислим како је исправно сагледати је пажљивије пре доношења коначних закључака.

У одбрани никејске формуле Атанасијев проблем је био: Да ли је Христос истинити и вечни Син, исте суштине као и Отац, или је створење? (I, 9) Он одговара: Син је вечни Син, Он није створење. На овај начин Писмо говори о Њему. То је такође наговештено појмом „Син“; то се налази и у сликама коришћеним у Писму: „извор воде живе“ (I, 19), „блистање“ и „светлост“ (I, 12), и такође у самом појму „слика“ (εἰκών или καρακτήρ); јер нема светла без блистања, ни извора без вода које из њега теку, нити има „слике“ без оригинала. Штавише, слика или печат, да би верно преносили оригинал, морају бити вечни и незаменљиви (I, 22).

Основне грешке аријанаца су: (1) Они говоре о Богу и Његовом „рађању“ као да је Он био човек; (2) Убацујући идеју времена у однос Оца и Сина они не уносе само језик који је стран Писму – ἁγένητος (или ἄγενητος) се у њему не појављује (I, 13; I, 30) – већ они у њега уносе и бесмисленост, закључујући да, ако су обојица (Бог Отац и Син – прим. ред.) ἁγένητοι, они су браћа (I, 14). На основу њихове прво поменуте грешке они непрекидно не схватају слике коришћене у Писму.

Неколико примедби.

(а) Атанасије расправља користећи искључиво Писмо. Он није заинтересован за философију, иако је он очигледно добро обучен логички мислилац, као што се види из његових анализа појмова попут „Син“, „Отац“ и „рађање“, и из његове способности да прецизно одреди погрешке аријанаца.

одељак о Пселу, 161–210. О животу Пселовом: С. Sathas, *Bibliotheca graeca medii aevi*, t. IV, р. VII–CXX (на грчком). Види такође Н.-Г. Beck, *Byzant. Handb.* (= Handb. d. Altertumswiss. XII 2/1, München 1959), стр. 538–542.

О Јовану Ксифилину: PG 120, 1202–1291, и 119, 755ff. и 875.

Пселов спис *De omnifaria doctrina* приредио је Л. Г. Вестерник (L. G. Westerink) (diss. Nijmegen 1948); његов коментар на *Oracula Chaldaica* може се наћи у издању Халдејских пророчанстава које је приредио E. des Place, Paris 1971.

(б) Међутим, он је имао платонску метафизику $\theta\upsilon\tau\omega\varsigma\ \theta\upsilon\iota$, као супротност створеним стварима, у својој глави; Бог је савршено биће, вечно и незаменљиво. И будући да Син „припада Његовој суштини“, Син је вечан и незаменљив, такође. У овоме Атанасије не мисли о Богу другачије од Филона Александријског, Плутарха из Кероне и Јустина Философа.

(в) Исправно говорећи Атанасије користи термине за „учествовање“ ($\mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$, $\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}$, $\mu\epsilon\tau\omicron\chi\eta$) искључиво за створења. Све ствари учествују у Сину, силом Духа који долази од Њега. Тако „човек учествује у божанској природи“ учествовањем у Сину, благодаћу и по дару Духа Светога. Али сам Син не учествује ни у чему (II, 16).

(г) Ово је полазна тачка у одељцима од I, 15 надаље. На свој световни начин аријанци мисле о Божијем „рођењу“ као да оно укључује поделу. Стога они поричу да би Бог могао имати Сина, и тврде да је Син створен „из ничега“. Против овог Атанасије закључује: Ако је Син створење, онда се он назива „Сином“ и „Богом“ и Мудрошћу по учешћу ($\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}\nu$), као што су сва створења. Сада, у чему он учествује? У Духу? Али сам Дух се даје од Сина, као што Сам (Син) каже. Остаје само да се каже да он учествује у Оцу. – „Од суштине Оца“, нема сумње, јер како другачије? – Али морамо рећи да „оно што је од суштине Оца“ и у потпуности одговара Њему ($\acute{\iota}\delta\iota\omicron\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \sigma\omicron\mu\pi\alpha\nu$), јесте Син. Јер рећи „да у Богу целовито учествује“ је исто што и рећи да Он „рађа“. И шта друго ово назначаваше него Сина?

Морала сам прецизно изнети аргументацију, зато што постоји извесно неразумевање Атанасијевог коришћења појма учествовања. Неки теолози теже да кажу како је термин суштински за Атанасијеву теологију. Та тврдња ипак, помало, збуњује. Јер претпоставља да је овај грчки отац изразио своје учење о Светој Тројници дајући предност термину учешћа. А то није тако. За њега је учествовање исправан појам за означавање везе између Бога и човека, и ово је уистину врло платонски. Јер код Платона „учествовање“ није партнерство једнаких права и на истом нивоу. Због тога у начелу то није исправан термин за изражавање везе између Оца и Сина. И из тог разлога Атанасије каже: „Син не учествује ни у чему“. Ако, упркос томе, он говори о „потпуном учествовању“, и он је добро свестан чињенице како је то више него контрадикторан појам, у сваком случају сасвим неплатонско коришћење овог термина, што Хајнриху Дерију не би промакло. Међутим, према његовом мишљењу, Атанасије не говори о учествовању да би изразио везу

Сина са Оцем, већ он увек користи слике из Писма: оне као што су источник, светлост, и „савршена слика“ или „печат“.

(д) Овде треба обратити пажњу на још једну терминолошку појединост. За Атанасија појам $\epsilon\iota\kappa\acute{\omega}\nu$ има другачији смисао у односу на класичну језичку употребу. За Платона, наиме, $\epsilon\iota\kappa\acute{\omega}\nu$ је била увек оскудна у поређењу са оригиналом и на nižем нивоу у односу на њега, док је за Атанасија, када говори о Сину, то „савршена слика“ за коју се може рећи „онај који види мене, видео је Оца“ (Јн. 14, 9).

То је други пример неплатонског коришћења *наизглед* платонског језика. Случај је интересантан, пошто такође баца ново светло на Филонов језик. За Атанасија је ово веома јасно: када говори о Сину, „слика“ за њега значи „пун или савршен израз оригинала“. Због тога он даје предност терминима $\tau\acute{\upsilon}\pi\omicron\varsigma$ или $\kappa\alpha\rho\alpha\kappa\tau\acute{\eta}\rho$, „печат“ или „отисак“ урезане слике. „Подобност“ није мања него што је наговештена термином $\epsilon\iota\kappa\acute{\omega}\nu$ код Платона; напротив, она је дефинитивно већа јер мора бити савршена и комплетна. Подсетила сам раније на употребе појма $\tau\acute{\upsilon}\pi\omicron\varsigma$ код Зенона из Китијума ради објашњавања искуства. Што се тиче термина $\sigma\phi\rho\alpha\gamma\acute{\iota}\varsigma$ – Филоновог омиљеног појма – морамо се сетити да је печат ознака истинитости: у поређењу са архитектором он означава да је видљиви свет заиста створио Отац, кроз Сина. Како код Филона, тако и код Атанасија (*Or. c. Ar.* II, 79f). У овом смислу, овај појам се може односити на извесне видове гнозиса.

Ово је, у најмању руку, један аспект тога. Други је онај о сличности, којим се виђењем творевине ми подсећамо Творца.

(ђ) Син није директно присутан у створеним стварима, обитавањем и по природи. То би се могло назвати „иманентизам“, што је појам који су у ствари некада користили теолози, али који би требало избегавати. У човеку Син може бити присутан обитавањем, преко благодати.

(е) Атанасије дели своју неплатонску употребу термина $\epsilon\iota\kappa\acute{\omega}\nu$ са Григоријем из Нисе који објављује: слика ($\epsilon\iota\kappa\acute{\omega}\nu$) је слика онолико колико има савршену сличност са архетипом; уколико то није случај, то није слика.¹¹⁸ Са Григоријем из Нисе Атанасије такође дели уверење да кроз посматрање космичког поретка и лепоте и бескрајне разноликости живих бића, животиња и биљака, човек може *по анало-*

¹¹⁸ *De opif. hom.* 11 (PG 44, 156A).

ији, до извесне мере, закључити какав је Створитељ $\epsilon\rho\gamma\alpha$.¹¹⁹ Јер $\epsilon\rho\gamma\alpha$ носи печат слике Сина.

Псеудо-Дионисије Ареопагит не мисли другачије о створеном свету. У својој *Посланици* IX, 2 он упућује на три форме постојања које разликује Прокло у *Елементима теологије* 65: $\kappa\alpha\tau' \alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha\nu$, $\kappa\alpha\theta' \upsilon\pi\alpha\rho\acute{\xi}\iota\nu$ и $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha} \mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\varsigma\iota\nu$. Бог који превазилази све мишљење је свеопшти узрок; интелигибилно Биће, божанско „провиђење“ или *logoi*, о коме се у *D.N.* 5, 8 говори као о $\pi\rho\omicron\omicron\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\iota$, јесте архетипско Биће које постоји $\kappa\alpha\theta' \upsilon\pi\alpha\rho\acute{\xi}\iota\nu$, док све створено постоји кроз учешће. Ово је, нема сумње, платонски начин размишљања.

На све ово до сада изнесено имам неке примедбе. Моје коначно питање у вези Атанасија је: *Шта је основа платонске метафизике у његовој теолошкој мисли?* С једне стране морало би се рећи да одбрана појма $\delta\mu\omicron\omicron\theta\epsilon\omicron\varsigma$ није нимало била у складу са платонским начином мишљења. Јер платонизам је подразумевао степене божанства, док је никејско *Вјерују* искључивало такву доктрину. Са те тачке гледишта аријанство, које је представљало Сина као „другог Бога“, се пре јавља на линији платонизма, чак и ако ова теза није тако одржива као што изгледа. Начин на који је Арије одвојио Сина од Оца, поричући сваку сличност и изјављујући да Син није могао знати Оца, била је неплатонска као и небблијска теза.

С друге стране, платонска метафизика заузимала је суштинско место у Атанасијевој теолошкој мисли. Бог је савршено и вечно Биће, непроменљиво по себи и парадигматско у погледу ствари које је требало створити. То важи и за Оца и за Сина. Не може се рећи да је ова платонска форма мишљења била за Атанасија нешто спољашње, што би могло бити напуштено чим би платонисти прихватили хришћанску веру. За њега је то био једини и због тога неопходан израз онога што је вера у једног Бога значила; неопходан не само у апологетске сврхе, већ за сам хришћански живот и мишљење, будући да наш сопствени ум тражи израз вере у Бога Оца и Сина, у појмовима бића. Због тога су из унутрашње потребе и сопственог духовног увида хришћани дошли до платонске метафизике, онолико колико је она потврђивала и продубљивала веровање којем су се они учили из Писма и предања Цркве. Свакако, десило се да философија говори против хришћанске вере. У тим случајевима, наравно, хришћанин мора да говори против

¹¹⁹ *In cant. cant. hom.* XI, 1009D. Колико је Григорије далеко од иманентизма, јасно се види на следећој страни на којој се лепота створеног света пореди са руком испруженом са прозора (*ibid.*, 1012BC).

философије. Атанасије је учинио то на више места, понекад погрешно схватајући платонску доктрину, понекад је одбијајући из добрих разлога. Плотин, на пример, користи слику светла говорећи да Једно јесте Божанско Светло у пуном и основном смислу, док први круг светла које светли око њега – „Светлост над Светлостима“ –, *Noûs* или божанско Биће, јесте светло у другоразредном смислу. Ово учење Атанасије жустро одбацује: Син је Божанска светлост по себи, не другостепено светло. И у никејском *Вјерују* користи се формула „светлост од светлости“, не да би изразила изведен и другостепени карактер већ својственост и истоветност „суштине“ Сина са Оцем, баш као што за Атанасија и многе хришћане четвртог века реч *εἰκών* када се користи за Христа није значила делимичну или несавршену сличност, већ истиниту и комплетну сличност, као што се види, нпр. у 2. Кор. 4, 4 и Кол. 1. 15.¹²⁰

Постоје многи одељци у којима новозаветни писци говоре о Сину у терминима „постајања“: Исус је растао и напредовао у мудрости, постоје ствари које он не зна и приписују му се мучења људске плоти. „*Нас ради*“, објашњава Атанасије. Све те ствари које су речене о Њему односе се на Његову људску природу; зато што је Он узео људску плот да бисмо ми могли учествовати у божанској природи. То је Јеванђеље Христово и оно може бити објашњено само у појмовима бића.

Свакако, Атанасије није био заинтересован за философију ради философије. Али то не значи да је форма платонске метафизике била случајност за њега и само спољашња ствар. Како је кобно било увести термине времена у наш говор о Богу, види се из Аријевог случаја. Правилну форму метафизике не би требало одбацивати и она никада не може бити одбачена без проузроковања суштинске штете нашем разумевању божанске Истине.

Закључак

Претходна разматрања би могла помоћи у давању одговора на нека питања која нам је оставио Хајнрих Дери у свом дугом есеју „*Die andere Theologie*“. Он износи:

(1) да платонизам, будући да се у сваком погледу разликује од хришћанства, не би могао да утиче на хришћанство на било који начин.

(2) очигледно је да није ни утицао, будући да допринос платонизма хришћанској доктрини није забележен у званично формулисаним документима Цркве.

¹²⁰ Упор. Јевр. 1, 3, где се реч *καρὰκτίρ* користи да означи савршену слику.

Морамо одговорити:

1. Платонизам дели са хришћанством неколико основних погледа који би се могли описати на следећи начин:

(а) да видљиве ствари нису темељна реалност, које постоје саме по себи;

(б) да својом несавршеношћу видљиве ствари указују на – и захтевају – савршену и апсолутну реалност, темељно биће које је засновано у себи;

(в) да је та невидљива реалност бескрајно већег значења и вредности од реалности видљивих ствари која од ње зависи;

(г) да ова основна чињеница мора да управља нашим животом и понашањем.

(д) да то подразумева бескрајну вредност људске душе и, стога, бескрајну вредност сваке личности.

2. Платонска философија дала је овим чињеницама израз рационалне форме, коју су хришћани могли препознати у сагласности са оним што су учили из Писма, али у исто време и као продубљавање и потврђивање своје хришћанске вере.

На тај начин платонизам *јесће* допринео изражавању хришћанске вере у тријадолошком и христолошком учењу четвртог и петог века; штавише, допринео је духовном животу хришћана, од другог века па на даље.

Доказ. Доказ овога може се наћи

(1) код многих хришћанских аутора, од Јустина Философа, Климента и Оригена све до Августина. Ово није морало да чека Прокла и ареопагитске списе.

(2) у формулисаном вероучењу хришћанске Цркве, од Никеје (325. г.) до Халкидона (451. г.) и касније.

Ово је правилно запазио велики научник Адолф фон Харнак, мада је он застранио у свом тумачењу и својој процени утврђених чињеница.

*Превод са енглеској: Александра Стојковић
Редактура превода: Ирина Рагосављевић и Бојан Теодосијевић*

Примљено: 2.9.2011.
Исправљено: 24.7.2012.
Одобрено: 30.7.2012.

PLATONISM AND CHRISTIANITY: A MERE ANTAGONISM OR A PROFOUND COMMON GROUND?

Cornelia Johanna De Vogel

Abstract: In his article “Die andere Theologie”, 1971, H. Dörrie argued that Platonism, in all respects different from Christianity, could not have had influence on Christianity in any way and that, indeed, it had not affected on it since no Platonic contribution is detectable in the official records of the Church. Against these theories, the author first establishes the perspectives which are shared by Platonism and Christianity: the visible things are not the ultimate reality, they refer to the absolute reality that is infinitely beyond, and this dependence is the rule of our conduct. Platonism has contributed to the expression of Christian faith. The testimony for this could be found from Justin Martyr to Augustine and in the formulation of the dogma of Nicaea to Chalcedon.

Key words: Platonism, Christianity, Dogma, Fathers of the Church

ДВА АСПЕКТА РАЗВОЈА ХРИШЋАНСТВА У РИМСКОМ ЦАРСТВУ

Мирослав М. Поповић

Хришћанство се у првим вековима после Христа развијало постепено и у различитим аспектима, на више нивоа. Развиле су се хришћанско учење, литургија, мисао, књижевност, црквена организација, хришћанство се неумитно и незауостављиво ширило и постало фактор од значаја, незаобилазан у римској држави.

Брзо ширење пратило је унутрашњи развој и духовни раст младог хришћанства. Темељи Цркве су постављени у апостолско доба, које је обухватало прву и другу генерацију хришћана, а затим следи тзв. послеапостолско време, мост између апостолâ и касније Цркве. Младо хришћанство је морало освојити место у свету, одржати се и бранити споља и изнутра, имало је потребу за даљом теолошком обрадом и разматрањем предаје. Ове задатке преузели су „апостолски оци“ (писци из непосредног послеапостолског раздобља, који су представљали живу везу са апостолима), ранохришћански апологети 2. века, који су у својим списима бранили хришћанство, и црквени оци, велики теолози који се нису задржали само на обради, већ су

имали за циљ да на основу објаве дубље теолошки проникну у благо вере. Развој раног хришћанства до његовог признања као равноправног са другим религијама Миланским едиктом 313. године пратили су многи процеси, формирање и регулисање литургијског живота у хришћанским заједницама – општинама, унутрашње кризе, расцепи и кривоверја, догматске борбе – које су за резултат имале Први васељенски сабор у Никеји 325. године, али овом приликом бисмо се осврнули посебно на два аспекта: прогоне хришћана у Римском царству и зачетке монаштва.

* * *

Хришћани су одбијали да учествују у паганском државном обреду, јер се Христос у Цркви поштовао као једини Господар и Бог. Нису смели признавати култ цара, на коме се искушавала верност држави. Римска држава је почивала на религијским темељима и тражила је да се цару искаже дужно поштовање и да се признају државни богови. Јудаизам је био монотеистички, али га је Рим трпео пошто се радило о малом броју припадника. Хришћанство је било свенародно и универзално, а тежња за универзалношћу је потресла темеље Римског царства. Хришћани су признавали Римско царство као силу која одржава ред, покоравали се законима, молили се за цара, али не цару.

Масе су од почетка учествовале у прогонима, због примитивизма и необразовања биле одбојне према свима који су били другачији. Повучени хришћански живот побуђивао је оптужбе и клевете о злочиначким култним чиновима на тајним састанцима, о децоубиству и родоскрнављењу. Хришћане су оптуживали за природне несреће, незгоде и војне поразе.

Извори о прогонима су прави записи о мученицима, који се заснивају делом на службеним записницима а делом на непосредном сведочењу очевидаца (акти о мучеништву Поликарпа, Птоlemeја и Луција, мученика из Сцилијума, Аполонија, Перпетуе и Фелисите...) – „*passiones*“ или „*martyria*“, прикази који су саставили савременици, делом из сведочанства али већином из друге руке, као и легенде и приче из каснијих времена, које историјски немају неке вредности.

Римски историчар Тацит извештава нас о првом прогону хришћана под злогласним римским царем Нероном (54–68). Те прогоне је након једног подметнутог пожара у Риму иницирао сам цар. Постојале су гласине да је Нерон сам подметнуо пожар како би уништио један део града и ту изградио своју палату. За овај инцидент је оптужио локалне Јевреје. Овај прогон представља изоловану и трагичну епизоду, али не и систематски покушај да се униште хришћани.

Хришћани после овога нису били озбиљније прогањани све до римског цара Домицијана (81–96). Прогони су били најинтензивнији у Малој Азији, где је хришћанство било најјаче и најраспрострањеније. Домицијан је покушао да спроведе систематску политику романизације широм Империје и постојала је потреба да се народу поврати поверење у традиционалну римску религију. То је довело до тога да у Малој Азији настане савез римских власти и локалног свештенства и дође до синкретизма између култа императора и разнородних народних култова. Књига Јовановог Откровења је у неку руку сведочанство о томе како су хришћани из Мале Азије гледали на промену религијске политике у виду присилног наметања култа римског цара у Ефесу, јер је пророчки гнев вероватно био усмерен против Рима, римских владара и њихових паганских култова.

Плинијево писмо Трајану и Трајанов одговор свом проконзулу у Витинији на обалама Црног мора, састављено је отприлике 112. године. Није била уведена никаква посебна законска одредба којом би се озваничило систематско прогањање хришћана у Римској империји. На хришћанство су гледали као на пуко празноверје, али је Трајан сматрао да хришћане треба најоштрије казнити уколико приликом саслушања одбију да испоље лојалност римском цару и не одрекну се

свог Бога. Истовремено је саветовао да се хришћани не прогањају систематски због својих религијских уверења. У првом веку није било никаквих систематских покушаја да се искорени хришћанство, већ су они били мотивисани неким конкретнијим разлогом.

У другој половини другог века, у време владавине Марка Аурелија (161–180), дошло је до негативних промена у односу становништва према хришћанима. Поликарп, поглавар Цркве у Смирни и аутор чувене посланице, страдао је 165. године у суровим прогонима хришћана у Малој Азији. Владавина Марка Аурелија, који је био просвећен човек и филозоф, била је време најсуровијих прогона хришћана у Римској империји.

Цар Септимије Север је 202/203. године покренуо нов талас прогона верника, који је био усмерен против хришћана и припадника јудаизма и заснивао се на врло специфичним законским одредбама. Године 202. цар је издао Едикт којим су јудаизам и хришћанство стављени изван закона, а смртна казна очекивала је свакога ко је пришао овим религијама. Септимије Север је владао само до 211. године, али је било страшних последица за северноафричке хришћане. У Картагини су мученички страдале две храбре жене, Перпетуа и Фелисита.

Император Деције (249–251) организовао је систематски про-

гон Цркве, која је све више јачала. Овај краткотрајни прогон представљао је највеће искушење за хришћанство у Римском царству од његовог настанка. Црква је тада већ била јака политичка и религијска институција, која је имала утицај и престиж у најширим слојевима народа и у редовима римске аристократије. Хришћанство је било привлачно и за политичаре, интелектуалце, војнике и поједине чланове царских породица. Током прогона, почетком 250. године, ухапшен је, саслушан пред царем и погубљен римски епископ Фавијан. У лето исте године Деције је затражио од свих грађана Империје да принесу жртве боговима, да би се лако идентификовали сви тврдокорни хришћани. Специјалне царске комисије надзирале су жртвовања по градовима, селима, провинцији. Непосредно су прогањани и погубљивани само поглавари хришћанске заједнице.

Валеријан (253–260), Децијев наследник, у старту је био благонаклон према хришћанима, а касније и сам вршио пресију на Цркву, првенствено из економских разлога. Појачане су репресивне мере и прогони су се највише осетили у северној Африци. Од 261. године и ступања на престо Галијана, почео је период слободе за хришћане, који је трајао четрдесет година. Хришћанство је било најзначајнији религијско-политички покрет у источним провинцијама Царства,

а подршка хришћана постала је неопходна и римским властима. Црква се стабилизовала као религијска и политичка институција, а припадност тој религији није више представљала препреку напредовању у каријери.

Последње и веома сурове прогонне против хришћана покренуо је римски цар Диоклецијан (284–305) и није јасно зашто је пред крај владавине 303. покренуо тзв. „Велики прогон“. Дотле се углавном бавио политиком реформе и обнове земље. Од 286. године Царство је подељено између два цезара, а Диоклецијан је имао примат. Године 293. оба владара именовала су још по једног цезара као своје заменике. Почели су се обнављати храмови, традиционални пагански култови. Диоклецијанова реформа била је религијско-конзервативна, па је подстицао повратак традиционалној религији и старим римским моралним вредностима. Постоји могућност и да је Диоклецијанов цезар Галерије подстакао цара да посумња у верност хришћана. Диоклецијан је протерао хришћане из војске и покренуо низ мера које су санкционисале прогањање хришћана. Фебруара 303. године објављен је едикт о спаљивању свих хришћанских светих списа, а црквама забрањено окупљање верника и богослужење. После Диоклецијанове болести и предавања власти Галерију, 304. године одређен је датум за свеопште жртвовање римским богови-

ма, на које су били обавезни сви хришћани. Годину дана касније Диоклецијан и Максимилијан су заједно абдицирали и нови цареви били су Констанције на Западу и Галерије на Истоку.

Наредба о јавном жртвовању паганским боговима издата је последњи пут 306. године. Галерије се око 311. године тешко разболео и променио религијску политику. Хришћанима је дозвољено да исповедају своју веру и врше службу по приватним кућама, не реметећи јавни ред и мир, уз обавезу да моле Богу за цара и државу. Ово је био званичан престанак свих прогона хришћана у Римском царству. Две године касније Константин је објавио Едикт о толеранцији хришћана, којим је исповедање хришћанске религије у Римској империји први пут било законски дозвољено.

* * *

Други важан аспект развоја хришћанства у првим вековима, на који бисмо у овом тренутку обратили пажњу, јесте зачетак монаштва. Вести о испосницима и пустињацима налазимо у хришћанским биографијама попут *Живоћа Антонијевој* од Атанасија Александријског и различитим збиркама изрека пустињских отаца. Египатски отац Антоније био је први познати хришћански испосник који се повукао из света и започео своју битку са пустињским демонима искушења.

Први видови аскетизма и монаштва јавили су се у Египту у 3. и 4. веку, па се брзо проширили у Сирију и Палестину. Најважнији представници били су споменути Св. Антоније, први славни пустињски отац и заједница Св. Пахомија. Разликујемо три доминантна облика аскетизма – еремитски, полуеремитски и монастички. Монастицизам Пахомијеве заједнице представљао је развијенији облик монашког живота који је био сконцентрисан око мушких и женских манастира подигнутих током 4. века у Горњем Египту. Еремити су били усамљени пустињаци, испосници који су живели далеко од друштва. Еремитска аскеза је углавном подразумевала живот у изолацији, у пустињи или на неком другом забитом месту, тешко приступачном другим људима. Полуеремитски модел је прелазни тип између стриктног монастицизма и слободног еремитског испосништва. Пример су бројне аскетске заједнице у Доњем Египту – у Нитрији, Келији и Скиту, које се нису придржавале строгих монашких правила.

Атанасијев спис о Антонију (251–356), „оцу свих калуђера“, садржи веома важне историјске податке који се односе на почетке хришћанског монаштва у Египту. Сачувана су и Антонијева писма и око четрдесет његових сентени. Рођен је око 251. г. у Коми (средњи Египат), продао је и поклатио имовину после смрти родитеља, одвео

своју сестру у женски манастир и као двадесетогодишњак се повукао у самоћу. Прво је живео близу свога места, па отишао дубље у пустињу, па на другу страну Нила у забачена брда. Обраћали су му се младићи, бедници, болесници, бискупи и свештеници, па чак, по Атанасију, цар Константин и његови синови. Око њега се окупила бројна заједница пустињака. Умро је у 105. години живота. Основни елементи Антонијевог учења су:

- доследно и дословно прихватање порука из Библије и подражавање дела хришћанских светаца;
- непрекидна молитва и созерцање;
- „интериоризација“ Царства Божијег на начин на који је та идеја протумачена у Јеванђељу по Луки (17, 20–21);
- негативан став према аријанству;
- схватање да једноставност живота произлази из духовне савршености једноставности.

Монастички или киновийски (*koinos bios*, *coenobium* = заједнички живот) облик аскетизма се развио у 4. веку, али јужније од града Ликопоља на Нилу. За нас је важна активност Антонијевог савременика Пахомија (292–346). Његови родитељи били су пагани из Тиваиде, а он сам се заинтересовао за хришћанство као војник у Римској империји. После служења у војсци,

Пахомије је отишао у Горњу Тивиду и ту је крштен у хришћанској заједници у близини села Наг Хамади. Аскетски живот је започео под надзором старца Паламона, који га је за отприлике седам година упутио у многе тајне аскезе. Око 322. године Пахомије се настанио у оближњем селу Тавенисиоту, како би се несметано посветио свом аскетском животу. Око њега се окупила читава заједница, којој је он, као духовни вођа, утврдио и нека правила, начела заједничког рада, братске гозбе и молитве. Сваки члан заједништва био је одговоран за сву своју браћу и сестре.

Пахомијеве присталице живе су и служиле у складу са прописаним монашким регулама (правилима). Око главне монашке заједнице окупљала се и једна већа незамонашена заједница хришћана о којој се старала засебна локална црква. Поред девет мушких манастира, подигнута су и два женска. На челу пахомијевске заједнице стајао је један „ава“, духовни отац, који је имао и свог помоћника. Специјални надзорник, интендант, бринуо се о материјалним потребама тог заједништва, које је цело учествовало у јутарњим и вечерњим молитвама. Монашка и еремитска традиција постоје у хришћанству и данас.

Око 360. године, Св. Василије Велики је усавршио Пахомијеве идеје. Веровао је да су рад и заједништво основе савшеног хришћанског живота. Монаси ње-

гове заједнице су живели, јели, радили и молили се заједно. Свети Василије је постао истински оснивач хришћанског монаштва. Свети Антоније је веровао да најбољи пут ка савшеном животу и спасење лежи у највећој аскези, а Св. Василије да је користан рад за то значајнији.

Монаштво је настало у Египту под Пахомијем, а продрло у грчки свет са Св. Василијем. У Италију, а можда и у Галију, пренео га је Св. Атанасије, чија су становишта биле у основи идеје Св. Антонија. Идеал аскезе се први проширио западним делом Римског царства. До краја 4. века било је манастира у Италији, Африци и Галији. Црквени оци Јероним, Амвросије и Августин су се занимали за монашки живот и подстицали су његов развој.

* * *

Када се сагледају прогони кроз које су хришћани и Црква прошли у првим вековима, сагледавамо пут и борбу који су водили признавању и схватамо значај Миланског едикта из 313. године, чију годишњицу славио следеће године, као круну читавог процеса и преокрет који је донео стабилност и омогућио даљи несметани развој хришћанства.

Из зачетака монаштва хришћанство је добило духовну снагу и извор инспирације за наредне генерације – који трају до данас, и дају живот хришћанској вери и духовности. □

ШЕСТ ВЕКОВА ЗАКОНА О РУДНИЦИМА ДЕСПОТА СТЕФАНА ЛАЗАРЕВИЋА

Биљана Цинцар Костић

Музеј Српске Православне Цркве,
Београд

Крајем јануара ове године навршило се шест stoleћа од *Закона о рудницима*, који је рударима и житељима града Новог Брда издао деспот Стефан Лазаревић. Тако је записано и у његовом уводу: „Ва мeste Некудиме, ва лете 6920 (1412), индиктиона 13, месеца генуарија 29“ („У месту Некудиму, у лето 1412, индикта 13, месеца јануара 29.“).

Државе су се у средњем веку мериле у богатству, између осталог, и према количини емисије кованог новца. Сами средњовековни владари непрекидно су настојали да се рад у њиховим рудницима несметано одвија и увек су излазили у сусрет рударским захтевима, јер су се одмах уз руднике, уобичајено, налазиле и ковнице новца. Побуна рудара за средњовековног властодршца била је једна веома неугодна ствар. Тако је још од античког доба, и наравно у средњем веку, рударство у привреди једне земље заузимало веома важно место. Новац, који је у то доба био кован, непосредно је био везан за количину руде коју поседује одређени рудник и

за уобичајени темпо рада на њеном вађењу и преради. У данашње време, ситуација је умногоме друкчија, јер је у оптицај ушао штампани новац.

Зато не треба да чуди чињеница да су средњовековни владари много водили рачуна о потребама рудара, омогућавали миран процес њиховог рада, стварајући основни предуслов за сваки напредак своје земље. Развијено рударство само једног града потпуно је мењало читав његов крајолик. Места у којима је у средњем веку било развијено рударство обележена су великом пулсацијом у свим областима живота – изградњом мреже путева (саобраћај), развијањем трговине – уз њу одмах и занатства, као и постојањем царине – у виду сталног извора прихода.

С друге стране рудари су у средњем веку били један веома мобилан и предузимљив свет. Знали су често да мењају места, па и земље свог боравка, све идући за бољом „рудном жицом“ и повољнијим условима које су нудили послодавци – владари.¹ Једном остварена права они носе у својој свести и на писаним повељама селећи се из једног у други рудник. Уколико им није одговарало затечено стање, лако су успевали да се изборе за своје већ освојене стан-

¹ Деспош Стефан Лазаревић: *Књижевни радови*, приредио Ђорђе Трифуновић, Београд 1979, 65.

дарде. Владари су и сами нудили могућност најбољег договора.²

Сваки средњовековни поглавар држави је, поред осталог, остављао и законе, тиме и законе о рудницима, које су заједно са имовином наслеђивали њихови потомци. На добрим законима, по правилу, није се интервенисало, до промена је долазило само ако је то налагала нека новонастала ситуација.

Исти принцип важио је и у средњовековној Србији. Понеки владар би, из потребе текућег живота, доносио нове законе, којих су се придржавали и његови наследници. У средњем веку, код нас је најфреквентнији био Душанов законик, чија су два преписа – данас најстарија позната – настала управо у Стефаново време: *Сирски рукопис* с почетка и *Ашонски рукопис* с краја његове владавине. Из Душановог времена је, напоменимо, и превод *Синџајме Матије Власшара* – зборника византијских црквених, државних и грађанских прописа – чија је целокупна редакција преведена код Срба непосредно са грчког (такозвана *Пуна Синџајма*).³

Ваља рећи да је у Србију средњег века рударски занат дошао са рударима Сасима, из Немач-

ке, који су међу првима отворили копове у Новом Брду. Ову делатност, разуме се, пратило је и домаће законодавство. Због тога је српско рударско право део европског рударског права, и то његове немачке варијанте (у позадини домаћег стајало је византијско рударско право).⁴

Као и други престолонаследници, и потомци кнеза Лазара поред другог наследили су и бригу о домаћим рудницима и њиховим регулативама.

Рударство у Србији у време Деспота Стефана

Напредак Србије у првој половини XV века обележен је развојем рударства. Ковањем властитог новца Деспот је одржавао унутрашњу доминацију, али и свој полувазални однос према странијој сили. Поред старих рудника: Рудника, Трепче, Јањева и Новог Брда, отварају се нови: Црнча, Плана, Копорићи, Сребрница код Рудника и други – рударство добија још јачи замах.⁵ У периоду када је успевао да се одвоји од ратовања, Стефан Лазаревић се окретао унутрашњем животу деспотовине; тада је и могао бити у прилици да се посебно заузме за питања рудара. Најпре је имао у виду Ново Брдо, где је и сво становништво улазило у чла-

² Закон о рудницима деспота Стефана Лазаревића, издао Никола Радојчић, САНУ, приказано на VI скупу Одељења друштвених наука 28. јуна 1960, Београд 1962, 26.

³ Ђ. Трифуновић, *наведено дело*, 65.

⁴ Н. Радојчић, *наведено дело*, 25.

⁵ Ј. Калић, *Срби у јозном средњем веку*, САНУ, Посебна издања бр. 56, Београд 1994, 31.

нове законика, између осталог и због присуства Дубровчана који су били странци, али са посебним правом. У неким моментима историје они су, поред постојећих, понекада и сами преузимали права која им нису бивала додељена од владара.

Нарочитом скоку рударске активности у деспотовој Србији допринеле су и спољне прилике, које су се десиле на европском тржишту. У другој половини XIV века, покретањем рата између Венеције и Ћенове (око примата на мору), дошло је до поремећаја у међународној трговини на Средоземљу, те су били пресечени или сасвим онемогућени поморски путеви. У неким земљама Европе дошло је до несташице многих сировина, па тако и сребра и злата. Као природна последица уследио је раст цена ових руда. Дубровачки трговци одмах су појачали своје сувоземне везе и увећали пословање на Балкану, најпре у Србији. Ова ситуација је у самој Србији одмах покренула укупан привредни раст.⁶

Град Ново Брдо

У држави деспота Стефана су се налазили најбогатији рудници у овој области: они су и по квалитету добијеног метала били водећи. Међу коповима се истицало Ново

Брдо, по речима Деспотовог биографа, Константина Философа: „Ново брѣдо, градъ сребрнынъ въ истинноу и златынъ“ („Ново брдо, град сребрн заиста и златан“).⁷ Овај древни рударски град, развијен још од доба Немањића, налазио се у планинском пределу између ограда Копаника и Скопске Црне Горе. Живот у већим градовима попут овог изискивао је доношење посебних закона у деспотовини. Унутрашњи ред у читавој држави, међутим, обезбеђивао се кроз правосуђе из времена Немањића, и у неким посебним питањима, личним одлукама Деспотовим.⁸

Сребро које се добијало из новобрдских копова имало је висок проценат злата, чиме је било вредније од обичног. Ово сребро звало се *ламско сребро* и било је веома цењено у свим околним државама. Њега су дубровачки трговци продавали по Италији и другим медитеранским земљама.⁹

Ондашња гласовитост богатства Новог Брда (често са примесама бајковитости) изазивала је дивљење и савезника и противника Србије. Процењивана је његова годишња производња, заправо приход који је српски владар могао остварити од њега. Тако је француски витез Бертрандон де ла Брокијер сазнао (1433. године) да је српски деспот годи-

⁶ Ј. Калић, *Срби у позном средњем веку*, САНУ, Посебна издања бр. 56, Београд 1994, 82.

⁷ Н. Радојчић, *наведено дело*, 3.

⁸ Ђ. Трифуновић, *наведено дело*, 65.

⁹ Ј. Калић, *наведено дело*, 82.

шње од Новог Брда имао преко 200.000 дуката, док је фрањевац Иван Капистран, нешто касније, забележио суму од око 120.000. Византијски писци су такође истicali значај Новог Брда за Србију XV века, па га је Дука назвао „мајком градова“.¹⁰

Према Стојану Новаковићу, рударство је извор јачег богаћења у средњовековној Србији, и главно средство у издизању појединих властеоских породица. Ту се одмах налазио и кнез Лазар и Лазаревићи који су имали управу над Новим Брдом.¹¹

У XIX веку покренута су историјска истраживања овог града. Уз Стојана Новаковића, и Константин Јиречек се бавио изучавањем ове теме. Научна испитивања везана за Ново Брдо они су темељили на Дубровачком, италијанском, и највише на Ватиканском архиву.

Исто тако, већ крајем XV века се јављају и турски извештаји о Новом Брду, што потврђује да је тада град још увелико био активан. И кроз наредни век, Ново Брдо је било живо културно средиште, о чему говоре и трагови живе преписивачке делатности. Потврђено је да се читао и на српски језик преводио грчки текст Пиндара и Есхила, иако је дуго важила теза да је овај град у том столећу замро „након суновратног пропадања и дубоке ропске варвариза-

ције“.¹² На овом месту се ситуира и препис *Закона о рудницима и Новом Брду*.

У XX веку, у раду *Основи за историографију и историју Македоније и Старе Србије* Јован Цвијић је дао опис рударских окана, поткопа и закопина и изложио анализе руда које су ту биле вађене. Даље описује „цеове, закопине, троскву“, куле и новобрдску тврђаву.¹³

Дубровчани у граду

У том граду, поред рудара који су се генерацијама смењивали у коповима, још од немањихких времена, у улози трговаца и делимичних власника налазе се и Дубровчани. Они су располагали капиталом, великим искуством и познавањем најбољих могућности за продају сировина. Од самог почетка њихово учешће у животу овог града било је вишестрано. Поред осталог они су финансирали истраживања ради отварања нових копова, куповали су идеалне делове рударских окана и топионице, сносили су трошкове производње и наравно имали свој удео у добити. Као становници тога града имали су осим права и грађанске обавезе: зидање и чување града. У случају рата били су дужни да бране град као и локално становништво, и да се придржавају локалних прописа и обичаја. (Осим у Новом Бр-

¹⁰ Ј. Калић, *наведено дело*, 82.

¹¹ Н. Радојчић, *наведено дело*, 6.

¹² Н. Радојчић, *наведено дело*, 12.

¹³ Н. Радојчић, *наведено дело*, 67.

ду, у средњовековној Србији Дубровчани су имали своја насеља и у Сребреници, затим у Београду и Приштини). У подацима књиге надзорника дубровачке ковнице помиње се и Ново Брдо, јер се један део сребра који се у град доносио ту морао и депоновати (касније су га ковали у новац).¹⁴ Кроз дуг период боравка Дубровчана у граду било је прилика када су долазили у сукоб са домаћим становништвом, те су српски владари својим законима регулисали новонасталу ситуацију. Ово потврђује и писмо деспоту Стефану и његовој мајци, монахињи Јевгенији од 7. децембра 1395. године, у коме им се још једном потврђује дубровачко најдубље пријатељство.¹⁵ С друге стране ту је и *Писмо десиоша Стефана кнезу трага Дубровника*, настало након једног сукоба са дубровачким трговцима у Новом Брду који се десио 1396. године. У том писму Деспот понавља да су још од времена његовог оца Дубровчани највећи домаћи трговачки сарадници.

Преко Дубровчана из Србије извожени су производи као што су вуна, кожа, восак, мед, сир, стока, крзна, гуњеви, метали (сребро, олово, злато, бакар, железо). Ови исти трговци у Србију су доносили текстил из Италије, Француске, Арагоније и Лондона, док је из самог Дубровника доношено

вино, шећер, ушећерено и јужно воће, зачини, лекови, сапун, свеће, кожне прерађевине, оружје.¹⁶

Домаће становништво Србије се стално мешало са странцима и у претходних три-четири столећа. Пример за то је најживљи и највећи рударски град, Ново Брдо, где се добро види повезаност и сарадња домаћег становништва са другим народима. Дубровчани у њему, од вајкада, имају своју колонију и конзула. Поред њих (који су били најбројнији), овај град су често насељавали Которани, понекад и Млечани, Арбанси, Барани, Сплићани и други пословни људи из суседних земаља. Немачки рудари Саси, који су основали град и насељавали га још од Немањића (са храмовима из оног доба, као што су црква Светог Николе – тзв. Сашка црква, или Богородичина црква на Доњем Тргу), у дугом периоду заједничког живота већ су претрпели јака етничка претапања.¹⁷

У Србији је кроз наведене векове живело и пословало и по неколико стотина Дубровчана. Били су становници свих већих домаћих градова, а временом су од владара стекли и велика грађанска права. У деспотовом Београду били су чак и носиоци водећих политичких функција.¹⁸

¹⁶ Сребро је извожено и преко Котора и рекама Бојаном и Дримом. Ђ. Трифуновић, *наведено дело*, 52.

¹⁷ Ђ. Трифуновић, *наведено дело*, 62.

¹⁸ Ђ. Трифуновић, *наведено дело*, 53.

¹⁴ Ј. Калић, *наведено дело*, 83.

¹⁵ Ђ. Трифуновић, *наведено дело*, 51.

У Новом Брду, Дубровчани су били обавезни да плаћају порезе и царине, као и да у случају напада непријатеља учествују у одбрани града. Тим поводом је, на претњу Мурата II да се спрема да нападне Србију, Стефан Лазаревић наредио да сваки Дубровчанин у Новом Брду мора имати „самострел-балисту“ – како би бранио градско утврђење. И ови су заиста морали да их набаве. У смислу кориговања рада духовних лица у граду, Деспот је чланом „О вери Латина“ у наведени Закон унео одреднице којима је морао да ограничи њихова права (латински прелати су често показивали склоност ка насилном покрштавању суграђана).¹⁹

Закон деспотов

У светлу наведених околности, у време владавине деспота Стефана Лазаревића дошло је до потребе за поновним дефинисањем односа учесника у вађењу, топљењу и преради руде, као и односа међу мешаним становништвом Новог Брда. По свему судећи, Деспот није много оклевао, те је са првим захтевом Сабора града Новог Брда приступио процедури састављања Закона. Деспот је заправо позвао и сабрао двадесет и четворицу неновобрдских рудара, да сами саставе Закон о рудницима за Ново Брдо. Он је потом тај од њих израђени закон, својом по-

тврдом кроз потпис и печат, уздигао на важећи Закон о рудницима за Ново Брдо. Он се овде држао истог принципа који је био уобичајен на Западу – тамо су рудари добијали свој закон тако што су сами подносили привилегијалну повељу господару, а овај је стављао свој потпис и печат.²⁰

Овим Законом уређена су права рудара и њихов повлашћени положај у граду. Закон је уређивао многа питања организације рада, затим права појединих учесника у производњи и обради метала, а предвиђени су били и неки облици заштите интереса рудара у односу на власнике рудника. Испоставило се касније да је овај деспотов закон послужио и као полазна основа за потоње законске текстове, које су Турци доносили у настојању да оживе рударство у Србији XVI века.

Педесет два члана овог Законика односе се на живот, права и рад рудара и делатност рудника; Законом је било предвиђено и највише повластица за рударе највећег српског рударског града.²¹ Овим Законом рудари су у граду заштићени при набавци намирница, уз максимирање цена на тржници, и ограничење висине цена појединих занатских услуга. Ту је и брига о стању унутрашњости рудника, као и просторима за становање и путевима.

¹⁹ Ђ. Трифуновић, *наведено дело*, 58.

²⁰ Н. Радојчић, *наведено дело*, 27.

²¹ Ђ. Трифуновић, *наведено дело*, 63.

Данас се у правној и историјској науци, у домену рударства, располаже са јединим српским текстом рударског Закона – оног који је установио деспот Стефан Лазаревић – и то преписом из XVI века. Претпоставља се да је оваких закона сигурно било више, већ од владавине краља Уроша I. Све до последњег деспота у Србији сваки владар је могао да изда свој рударски закон; сабор Новог Брда, почетком XV века, изричито је тражио од деспота Стефана да им да „законъ о рудѣхъ цо соу нмалн за прѣихъ господ“ („закон о рудницима који су имали за првих господара“). Овде смо добили несумњив податак да је рударских закона било и пре Деспотовог.²²

Рукопис овог Законика, који се чува у САНУ, настао је у временима српске духовне ренесансе – крајем XVI века, након обнове Српске патријаршије, али су њега, изгледа, поручили Турци који су држали власт (и над рудником). Он је (као књижица) неко време био и у њиховом власништву. Ово се, осим оријенталног повеза и опште слике текста, види и по саопштењима која су у њему записана. Препис *Закона о рудницима* деспота Стефана потекао је из намере Сулејмана I Величанственог да се обнови и законом регулише рударство у турској империји. Тада су (неки сматрају и пре) на турски језик преведени српски ру-

дарски закони, али су извршени и овакви преписи намењени онима који нису знали турски. Према воденом знаку папира, рукопис је преписан у другој половини XVI века, ближе његовом крају.²³ Закон о рудницима деспота Стефана – с њим и други српски закони о рудницима, директно су утицали на турски – и чине Саски закон на турском језику. Академик Петар Колендић пронашао је у Градској библиотеци Сплита, међу рукописима, под бројем 236, латинички препис ћириличног рукописа Закона о рудницима, који је сачињен у Ћипровцу 1638. године, за исто тако знаменит рудник у Бугарској, по наређењу Фрање Марканића (E. Fermandzin, *Acta Bulgariae ecclesiastica*, MSHSM, XVIII, 1897, 5). Сплитски рукопис Закона има тринаест страна. На његовом почетку стоји: *Ex originali Seruianus sharacteribus exarato. Quod mihi transcribendum commodavit D. Franciscus Marcanicius Chiprouatij di 26. julij 1638. Siy zakonik blagocastiva i Christoljubiva Gnja Despota Stephana*).²⁴ Српски и турски текстови закона су слични али не и истоветни. За све чланове Закона о рудницима деспота Стефана не могу се са пуном сигурношћу пронаћи кано-ни Саског закона у турској верзији превода, али су неки чланови потпуно идентични.²⁵

²³ Н. Радојчић, *наведено дело*, 21.

²⁴ Н. Радојчић, *наведено дело*, 60.

²⁵ Н. Радојчић, *наведено дело*, 24.

²² Н. Радојчић, *наведено дело* 24.

Рукопис Закона о рудницима и граду Новом Брду (препис)

Године 1962. се појавило издање Закона о рудницима које је приредио Никола Радојчић – издање рукописа који је неку годину раније ушао у јавност у Србији, и које није само богато разгранало културно-историјска сазнања о деспотовини већ је открило и Стефаново аутобиографско казивање у његовом *Прегледу*.²⁶

Закон о рудницима деспота Стефана овим преписом дат је у целини, док то није случај и са *Изводом* из Закона Новог Брда. Он у овом рукопису није у потпуности наведен, већ је као извод састављен с посебном намером да у њега уђу они чланови Закона који се опет тичу само рудара и њиховог живота у Новом Брду. У том Закону има више индивидуалних црта него у Закону о рудницима деспота Стефана.²⁷

Значај овог града за читаву деспотовину огледа се и у позицији коју је имао његов протопоп – он је имао тако високу власт, која је била слична архиепископској власти у држави.

Сложеност питања Закона о рудницима види се и кроз анализу језика којим је писан. У овом извору се издвајају три врсте српског начина изражавања: *Увод* Закона о рудницима и његова потврда од

стране деспота Стефана написани су тадашњим отменим српским књижевним језиком и стилем; сам Закон о рудницима написан је не само српским говорним језиком, него с јасним особинама одређеног дијалекта – стране речи у њему су највећим делом немачки рударски термини; док је *Извод* из Закона Новог Брда састављен говорним језиком, ипак с нешто више особина књижевног и примесама страних израза, који су осим немачког, још и грчког и романског порекла – прихваћени са терена јадранског приморја.²⁸

Закон о рудницима деспота Стефана Лазаревића

Како је рукопис доспео у Србију? Амбасадор тадашње ФНРЈ, др Франце Хочева, био на служби у Букурешту када је његова супруга 11. априла 1959. г. на аукцији уметничких предмета и старина у Бечу откупила рукопис. Потом је тај кодекс – препис Закона о рудницима деспота Стефана Лазаревића, као драгоцен поклон предат САН на похрану. Датум који би био близак овој години на самом рукопису није постојао, као ни ознака о последњем власнику. Последњи наш власник била му је, према запису на унутрашњим корицама, Патријаршијска библиотека у Сремским Карловцима, за време патријарха Арсенија IV Шакабенте, великог љубитеља и сакупља-

²⁶ Деспош Стефан Лазаревић: *Књижевни радови*, приредио Ђорђе Трифуновић, Београд 1979, 101.

²⁷ Н. Радојчић, *наведено дело*, 29.

²⁸ Н. Радојчић, *наведено дело*, 31.

ча рукописа и штампаних књига. Испоставило се да је – према спољњем изгледу корица и начину увезивања – овај оријентални рукопис, по свом језику и садржини заправо српски правноисторијски споменик ванредне вредности.²⁹

Новобрдски рударски законик из 1412. године сачуван је као једини познати ћирилички препис – рукописом из треће четвртине XVI века, око 1580. године. Написан је на папиру, има 27 листова димензија 100x280 mm. Рукопис је у кожним корицама са преклопом као у турским рукописима, и чува се у Архиву САНУ под ознаком Стара збирка број 465. Минијатура, на самом почетку, коју чини четири реда са по пет седећих фигура, представља вероватно рударски „судски колегиј“. Основни текст је писан мрким мастилом, а оквир, заставица и иницијална слова су у плавој, златној и црвеној боји (латинични препис Законика, настао у Сплиту, у односу на ћирилички рукопис не садржи изводе из Новобрдског – градског законика који су овде означени римским бројевима).³⁰

На унутрашњој страни корица, након пробе пера, стоји запис: „Обретоше сию кнѣзѣ ꙗколате Г[оспо]д[н]на патрѣарха срѣскаго кѣрѣ Арсеніе Чрвѣраго Г[оспо]д[н]нѣ еклѣсарѣ кѣрѣ филоѣтен іер[о]дѣаконѣ Мѣханѣ“ (запис да је књига била у поседу Арсенија Че-

твертог). После овога и запис *Ѧѡме*, дакле 1745. година.³¹

Текст Закона о рудницима почиње на трећем листу испод заставице: „Законникъ благоутѣствѣаго и хрстолюбѣаго нѣже въ царѣхъ стѣфана деспота ѿ цѣховѣхъ, и ѿ бащинѣхъ и ѿ вѣрѣ, и ѿ колѣхъ и ѿ всакихъ потрѣбныхъ сѣдовѣхъ“.³²

У овом препису се налази драгоцени српски текст рударског закона средњовековне Србије, и бар део Закона (града) Новог Брда. Натпис рукописа „Законик о цѣховѣхъ...“ јесте Закон о рудницима (у 52 тачке), а остали део „...о бащинахъ, о вјере, о колѣхъ...“ јесте извод из Закона (града) Новог Брда (у XXIII тачке) уз „Прѣдсловіе цара стѣфана“.

Закон о рудницима исписан је у свечаном рукопису и подељен је на чланове, са украсима који имају улогу у тој подели.

Чланови Закона о рудницима:

Законникъ благоутѣствѣаго и хрстолюбѣаго нѣже въ царѣхъ стѣфана деспота · ѿ цѣховѣхъ, и ѿ бащинѣхъ · и ѿ вѣрѣ, и ѿ колѣхъ · и ѿ всакихъ потрѣбныхъ сѣдовѣхъ ·

1. Закон за вѣтрѣ; 2. За ѡзбѣненіе шѡрѣа; 3. Ѣ рѣпахъ; 4. За ѡузбѣненіе рѣп; 5. Закон [о] рѣпе и цѡвнѣ; 6. Закон ѿ крѣгѣ роупѣ; 7. Закон за поустѣ роупѣ; 8. Ѣ вѣнтѣаню роупнѣмъ; 9. Ѣ провоехъ; 10. И ѡщѣ ѿ провоехъ; 11. Ѣ слоѡу роупнѣмъ; 12. Ѣ єденю роупнѣмъ; 13. Ѣ залогахъ роупнѣхъ; 14. Ѣ залогахъ шоурѣа; 15. За ѡзбѣненіе рѣпе новѣхъ и ветѣхъ; 16. Закон ѿ

²⁹ Н. Радојчић, *наведено дело*, 18.

³⁰ Татјана Корићанац, *Дворска библиотѣка десѡѡѡа стѣфана Лазаревиѣа*, Музеј града Београда, Београд 2006, 86.

³¹ Н. Радојчић, *наведено дело*, 18.

³² Н. Радојчић, *наведено дело*, 19.

са властелом и заповедих да се нађу 24 добра човека од других места која руду имају [и] који су вешти у рупама, да им учиним закон како је и испрва било. И што учине, нека донесу господству ми да им господство моје потврди да то и надаље држе.“³⁴ Иза овог реда следи потврда деспота Стефана, с формулама које су познате из његових повеља, покушај преписа деспотовог потписа и датум 29. јануар 1412. године.

На овом месту сам Деспот је изложио историјске и политичке прилике у којима је настао Закон. У личном биографском запису, осврнуо се на прошлост у којој је дошао у додир са „великим амиром“ Бајазитом. Након тога је, како сам каже, уз помоћ Божију, Богородице, српских просветитеља Симеона и Саве и молитву свога оца Лазара, ослободио земљу и градове отаџбине. Приказао је

³⁴ Ђ. Трифуновић, *наведено дело*, 172.

своју бригу о потребама мештана Новог Брда, где је позвавши часне људе, вичне рударству, дао да се направи (најбољи) Закон, који ће он својим потписом и уздићи.

Колико је деспотов закон био добар говори и околност да је извршен овај његов препис, који је настао као поруџбина од стране освајачке силе и који је даље наставио живот у основи турског закона.

Библиографија:

Закон о рудницима деспота Стефана Лазаревића, издао Никола Радојчић, САНУ, приказано на VI скупу Одељења друштвених наука 28. јуна 1960, Београд 1962.

Деспот Стефан Лазаревић: Књижевни радови, приредио Ђорђе Трифуновић, Београд 1979.

Јованка Калић, *Срби у 10. и 11. веку*, САНУ, Посебна издања 56, Београд 1994.

Татјана Корићанац, *Дворска библиотека деспота Стефана Лазаревића*, Музеј града Београда, Београд 2006. □

МИР У СВЕТУ, ДИЈАЛОГ МЕЂУ ХРИШЋАНИМА И СА ДРУГИМ РЕЛИГИЈАМА

Кардинал Валтер Каспер

Мир, *шалом*, јесте централна порука Старог и Новог Завета. У Светом Писму, мир, *шалом*, није само уобичајен поздрав него есхатолошко обећање које долази

од Бога и то је нада и благослов за све људе. Сам Исус Христос је наш „мир“ (Еф. 2, 14). Богом благословени у Исусу Христу, хришћани морају бити благослов једни другима као и благослов за све народе. „Блажени мирошворци, јер ће се синови Божији називати“ (Мт. 5, 9). Црква је позвана да буде знак, тј. инструмент који сведочи мир, мир са Богом и мир међу људима (cf. *Lumen gentium*, п. 11).

Мир, правда и праштање

Мир међу људима, тај благи сплет одредби о којима пише Блажени Августин, на који упућује папа Јован Павле II у својој *Поруци о светском дану мира* [*Message for the World Day of Peace*] (cf. п. 3), није само *шховање оружја и одсуство ратних сукоба*, већ плод заповести усађених у људско друштво од стране Творца (cf. *Gaudium et spes*, п. 78), и подразумева стални напор ради успостављања правде у свету. Као што читамо у Светом Писму, истински мир је „*дело љравде*“ (Ис. 32, 17; cf. Јак. 3, 18).

Под правдом подразумевамо поштовање достојанства сваке личности, њена основна људска права и слободу. Не дискриминацију засновану на верском убеђењу, раси, културолошкој позадини или полу. Под правдом подразумевамо гаранцију права сваког људског бића на живот, земљу, храну, воду и образовање које им пружа пунију свест о правима и могућност самоодлуке у њиховим животима. Овакво лично добро подразумева и заједничко добро, социјалну правду пре свега за сиромашне, социјални баланс и стабилност друштва.

Живимо у свету којим владају грех, егоизам, завист; свету који често одбацује правду и у том запаченом кругу где влада конфликт који изврше тај сплет одредби, немогуће је остварити мир без „*милосиве брине Божије који зна како да додирне чак и она окорела срца и*

да у њих унесе добар љлог чак и на сасвим ојусшелој земљи“ (*Message for the World Day of Peace*, 1 јануар 2002, п. 1). Мир је дар опраштања, искупљења и нове твари; попут љубави, радости, дуготрпљења, блакости, доброте, кротост и уздржања и он је дар Духа Светога (cf. Гал. 5, 22). Царство Божије је праведност, мир и радост у Духу Светоме (cf. Рим. 14, 17).

Ова нада мора инспиративно да утиче на нашу молитву. За мир се непрестано мора преклињати, захтевати, молити како би нам мир био дарован и очуван. *Наоружани молишвом* такође јачамо нашу мисију у преображају неправде, и заједно стварамо свет са више правде. Руководени милошћу Онога који је проповедао правду за сиромашне у Царству Небеском, хришћани верују у „*моћност да ојросше лажи на основу саме идеје о будућем друштву обележеном као љраведном и солидарно*“ (*Message*, п. 9).

Хришћани схватају да за етничку, расну и верску мржњу, као и за насиља која погађају и жртве и целате, без разлике, постоји противотров – а то је опраштање. Управо је праштање оно што нас ставља изнад оптужби, што нам дозвољава да кривицу не бацимо на цео народ због неколико особа, *не дозвољава да љрех ошцаца љадне на синове*. Праштање, које зависи од свих нас, може поново да успостави правду и да нас изведе из ситуације рата у мир.

Праштање и мир међу хришћанима

Размишљајући о вези између мира и праштања можемо увидети важност екуменског дијалога и сарадње међу хришћанима. „*Пред светом, активност хришћана у друштву има јасну вредност, а то је заједничко сведочење у име Господње*“ (*Ut unum sint*, п. 75). И не само то. Омрзнати у својој историји због спорова и сукоба, а често оптуживани да су користили силу у проповедању Јеванђеља Христовог оружјем, посебно у овом веку, хришћани су отпочели процес – додуше спор – узајамног праштања. Не постоји екуменизам без преображаја и извињења (cf. *ibid.*, п. 15). *Синд* и искрено кајање због скандала поделе кроз искрено покајање које Дух поспиче основ су за екуменски покрет (cf. *Unitatis redintegratio*, п. 1).

Данас, када се хришћанство налази у трећем миленијуму, суочени смо са тешким и суштинским избором. Екуменски задатак јесте промовисање јединства међу хришћанима, и то је један од великих изазова и хитних задатака на почетку новог миленијума (cf. *Novo Millennio ineunte*, п. 12, 48). Верујући су позвани да „*промовишу духовност заједнице*“ (*ibid.*, п. 43), и да буду *свети* и *трад* на *јори* (Мт. 5, 14).

Хришћани проповедају праштање, *у посебну форму љубави* (cf. *Message*, п. 2), и марљиво је примењују на себе и у својим Црквама,

како на Истоку тако и на Западу. Дијалог, сусрет, или пречишћавање сећања, јесте за Цркву чин храбрости и велике потребе. Хришћани схватају потребу да „доследност и искреност те намере праштања треба да буде верификована и примењена и у стварном животу“ (*Ut unum sint*, п. 74). У стварности, то значи да хришћани на своме личном примеру – који ће понудити свету као сведоци помирења, хармоније и дијалога – морају бити дубљи (искренији), поготово онда када се разлике чине непремостивим.

Упркос постојању и трајању деоба, а захваљујући искуству дијалога, Цркве су до сада биле у стању да покажу како процес пречишћавања сећања наше прошлости мало по мало ствара покрет који чини „Нови Закон“ и који ће у духу милосрђа преовладати. „Универзално братство“ хришћана постало је доследно у своме екуменском убеђењу (*ibid.*, п. 42). Хришћани већ живе у заједници која је стварна и потпуна – премда је то још увек несавршено (cf. *ibid.*, пп. 11–14). У њиховом сведочењу и у служби мира, упућени су на то да сарађују једни са другима.

Екуменски и међурелигијски дијалог

Став Цркава и њихова спремност да опросте и да то примене у својим међусобним односима их мора охрабрити како би започеле дијалог и са другим религијама и културама, и како би екуменска

етика могла да се огледа у њиховим односима и дијалогу са другим религијама, ради сарадње која ће ефективно поново потврдити вредност живота и људске културе.

Екуменски и међурелигијски дијалог су повезани и као такви они се преклапају, али нису идентични. Постоји специфична, квалитативна разлика између њих и као такве не треба их мешати. Екуменски дијалог није заснован само на толеранцији и поштовању свих људских и религијских уверења, он није утемељен искључиво на либералној филантропији или само на учтивој љубазности; напротив, екуменски дијалог је укорењен у заједничкој вери у Господа Исуса Христа и узајамном признавању Свете Тајне Крштења, што значи да сви крштени постају чланови једног Тела Христовог (cf. Гал. 3, 28; 1. Кор. 12, 13; *Ut unum sint*, n. 42) и могу заједно да узнесу Молитву Господњу (Оче наш) – као што нас Христос учи. У другим религијама Црква признаје део истине „која обасјава сваког човека“ (Јн. 1, 9), али се открива у својој пуноћи само у Господу Исусу Христу; само је Он „Пут, Истина и Живот“ (Јн. 14, 6; cf. *Nostra aetate*, n. 2). Стога је нејасно или двосмислено да алудирамо на међурелигијски дијалог у смислу макро-екуменизма или пак нове фазе силнијег екуменизма.

Хришћани и следбеници других вера могу да се моле, али не заједно: сваки облик синкретизма треба да буде искључен. Такође,

хришћани и следбеници других вера деле заједнички осећај и поштовање према Богу или Божанству, односно жељу за Богом или Божанством; поштовање живота, жељу да се буде у миру са Богом или Божанством, међу људима и у целој васељени; они деле много моралних вредности. Они могу и морају да сарађују како би заједно заштитили и промовисали социјалну правду, моралне вредности, мир и слободу за добробит целог човечанства. Ово посебно важи за монотеистичке религије које виде Авраама као свога оца у вери.

Примењивањем оваквог критеријума на путу ка јединству, хришћани поштују друге религије. Они знају да „Нови Закон“ духа доброчинства охрабрује прихватање и не искључује разноликост.

У одсуству мира где влада зло, у бескрајном низу болних губитака изазваних ратом, они знају да имају само једну алтернативу: да сведоче међусобним праштањем и мирењем. Стога тражимо од свих да са нама крену истим путем наде који води ка правди, помирењу и миру.

(Извор: Cardinal Walter Kasper, „Peace in the World, Dialogue among Christians and with other Religions“, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_20020107_peace-kasper_en.html.)

Превод са енглеског:
проф. др Дамјан С. Божић

**Ксенија Кончаревић и Милан Радовановић:
*Руско-српски и српско-руски тхеолошки речник =
 Русско-сербский и сербско-русский богословский словарь***

Београд: Службени гласник 2012

360 стр. ; 23 cm

ISBN 978-86-519-1367-2

Руско-српски и српско-руски тхеолошки речник проф. др Ксеније Кончаревић и Милана Радовановића представља не само први такав речник у руској и српској двојезичној лексикографији и један од ретких речника тога типа у словенској двојезичној лексикографији, него и јединствен лексикографски подухват по веома успешном споју лексикографске, лингводидактичке, традуктолошке и теолингвистичке теорије и праксе. Истовремено, *Руско-српски и српско-руски тхеолошки речник* је плод не само исцрпног критичког увида аутора у обимну лексиколошку и лексикографску литературу, него и вишегодишњег истраживачког, наставничког и преводилачког искуства његових аутора и одлична потврда њихове високе професионалности.

Већ сама чињеница да је *Руско-српски и српско-руски тхеолошки речник* проф. др Ксеније Кончаревић и Милана Радовановића у српској и руској лексикографији први у својој врсти јасно говори да се тај речник одликује за науку важним својством новог доприноса у датој области.

Нарасла потреба широког круга потенцијалних корисника за таквим речником, међу којима су на првом месту студенти Богословског факултета, али и студенти руског језика на Филолошком факултету (као и други могући) корисници тог речника, доказ је актуелности *Руско-српског и српско-руског тхеолошког речника*.

Упућени у теорију и праксу двојезичне лексикографије лако ће препознати у *Руско-српском и српско-руском тхеолошком речнику* његову оригиналност и у концепцији, и макроструктури, као и у микроструктури речничког чланка.

У лексикографском погледу *Руско-српски и српско-руски тхеолошки речник*, као двосмерни двојезични стручни речник одликује се вишедимензионалним приступом одабиру и распореду грађе која је у речнику врло промишљено описана како би лексикографски опис што потпуније одговорио својој намени. У Уводном делу подробно је описана, поред осталог, концепција тог речника, фазе његовог настајања, облици његовог проверавања у настави руског језика на Богословском

факултету, а дата су и објашњења у вези са коришћењем речника. Тај уводни део има врло важно место у структури речника. Он је скромно назван „Уводне напомене“, а знатним делом представља уводну студију, и обухвата одељке **1.** О овом речнику и његовој концепцији, **2.** О теолошком језичком изразу, **3.** О терминологији теолошке науке и **4.** Објашњења везана за коришћење речника, библиографију „Лексикографски извори“, као и Додатак, који следи после самог речничког описа, а који обухвата Регистар библијских антропонима и топонима (руско-српски), Регистар канонских (календарских) индивидуалних антропонима (руски-српски), Регистар најфреквентнијих руских скраћеница у текстовима из теологије и православне духовности, Општеприхваћене руске скраћенице за називе канонских библијских књига, Свештенослужитељи Православне Цркве (титуле и етикецијске формуле обраћања у руском језику), Етикецијске формуле у епистоларном дискурсу унутарцрквене комуникације у руском језику те Преглед правописних правила у сакралном дискурсу руског и српског језика.

Корпус датог лексикографског описа је највећим делом нов: велики број лексема ексерциран је и из примарних извора – како теолошких, тако и дела из области православне духовности разних стилова и жанрова на руском и

српском језику. Поред апелативне лексике, аутори су се определили да у речник уђе и ономастичка лексика, с обзиром на њену фреквентност у сакралном дискурсу и специфичности у ортографском, ортоепском и граматичком обликовању. Она је дата у посебним регистрима – библијских антропонима и топонима и канонских (календарских) антропонима. Из истих разлога изражен је и регистар најфреквентнијих скраћеница које се користе у руској теолошкој и литератури из области православне духовности.

У лингводидактичком погледу *Руско-српски и српско-руски теолошки речник* концепцијски је прилагођен својој главној намени, односно основној циљној групи будућих корисника, а то ће бити, пре свега, Срби и изворни носиоци српског језика, у првом реду ученици и студенти, којима треба поуздан лексикографски ослонац како у разумевању текстова на руском језику са предметом из теолошке области, тако и у говорној продукцији, усменој или писменој, тј. када се треба активно служити руским језиком.

Речник је, како сазнајемо у Уводним напоменама, прошао трогодишњу апробацију у наставној пракси, показавши се као веома користан за обогаћивање лексичког фонда студената и одигравши важну интегративну улогу у систему средстава наставе руског језика у теолошком

образовном профилу. С обзиром на дидактичку намену речника, аутори су се определили да, поред семантизације, речнички чланци садрже и друге релевантне информације: акценатску, а по потреби граматичку, нпр. у вези са глаголском валентношћу.

Помоћ при читању, разумевању и преводјењу теолошке и духовне литературе на руском језику важна је, али не и једина намена овог речника. Он може знатно допринети стицању лингвистичких знања и као подршка у развијању активних комуникативних способности. Основна намена српско-руског дела (*Српско-руски речник*) је помоћ корисницима у оспособљавању за активно коришћење и служење руским језиком.

У традиционалном погледу најважније је чињеница да је *Руско-српски и српско-руски теолошки речник* преводни терминолошки речник, да је један од главних подстицаја за његов настанак била велика потреба за таквим речником у сфери преводјења с руског језика на српски и са српског језика на руски, да он омогућује читање, разумевање и преводјење разноврсне теолошке и њој предметно сродне литературе на руском језику, те да је у речник уграђено богато преводилачко искуство његових аутора, посебно искуство у преводјењу радова сакралног стила, који опслужује превасходно писмену, а донекле и усмену комуникацију (симпози-

јуми, научни скупови, академска предавања, дискусије).

За успех тог лексикографског подухвата од посебног је значаја чињеница да је проф. др Ксенија Кончаревић један од водећих стручњака у области теолингвистике, тако да су сва шира и ужа концепцијска решења у речнику осмишљена не само из лексикографског, лингводидактичког и традиционалног него и теолингвистичког угла, што је до најексплицитнијег израза дошло у другом и трећем одељку Уводних напомена, али што је присутно и у другим деловима речника.

Руско-српски и српско-руски теолошки речник спада у речнике средњег обима (у сваком од два основна дела налази се око 4.000 одредница (од којих многи речнички чланци обухватају и изразе у којима се описане лексеме користе), док је додатни материјал груписан у шест одељака). То је специјализовани речник који својом структуром и методологијом лексикографске обраде одговара потребама изграђивања не само преводилачке, него и комуникативне, а делимично и лингвокултуролошке компетенције, и намењен је свакоме ко жели да дубље проучава православну теологију и духовност на руском језику.

По својим циљевима *Руско-српски и српско-руски теолошки речник* је комплексне природе јер може служити за развијање и пасивних и активних комуникатив-

них способности, тј. и за читање и за превођење, и за говорење и за писање у сферама унутарцрквене комуникације и академске теологије. За кориснике са српским матерњим језиком (којима је речник у првом реду и намењен) руско-српски део има преовлађујуће пасивни, а српско-руски део – преовлађујуће активни карактер.

Руско-српски део у речнику обухвата и преводно семантизује лексички фонд који у високом проценту (преко 90%) покрива текстове свих компоненти са-

кралног функционалностилског комплекса.

Из свега реченог јасно произлази да *Руско-српски и српско-руски теолошки речник* може веома много допринети квалитетнијем и ефикаснијем овладавању руским језиком у домену теологије и православне духовности.

др Предраг Пићер,
редовни професор
Филолошког факултета
Универзитета у Београду,
дописни члан САНУ

**Böhnke, Michael / Kattan, Assaad Elias /
Oberdorfer, Bernd (Hrsg.): *Die Filioque-
Kontroverse. Historische, ökumenische und
dogmatische Perspektiven 1200 Jahre nach der
Aachener Synode***

Herder Verlag, Freiburg 2011 [Reihe: *Questiones Disputatae*, Nr. 245]
320 стр.; 21,5 cm
ISBN: 978–3–451–02245–6

Године 2009. била је обележена 1200. годишњица Ахенског Сабора (809). На том Сабору прокламовани *Decretum Aquisgranense* садржао је *Filioque*, допуну Символу вере из 381. г. Тим јубиларним поводом је од 23–26. септембра 2009. г. одржан у Ахену интернационални симпозион теолога, са фокусом на питању настанка филиокве-контроверзе. Укупно 36 теолога различитих деноминација из Белгије, Немачке, Француске,

Грчке, Велике Британије, Канаде, Аустрије, Румуније, Русије и Шведске узело је у својству референата учешће у раду овог симпозиона. Пред нама је зборник радова прочитаних и дискутованих на њему – Böhnke, Michael / Kattan, Assaad Elias / Oberdorfer, Bernd (Hrsg.): *Die Filioque-Kontroverse. Historische, ökumenische und dogmatische Perspektiven 1200 Jahre nach der Aachener Synode*, Herder Verlag, Freiburg 2011, објављених

у угледној серији *Questiones Disputatae*, Nr. 245.

Једна група теолога држи овај проблем нерешивом апоријом, друга група је маргинализује тиме што се одриче традиционалних модела и тиме искључује „филиокве-контроверзу“. Други пак фаворизују теорију комплементарних аспеката. Сравније учења о Св. Тројици код Блаженог Августина на Западу са учењем Св. Јован Дамаскина на Истоку показује да је реч о двама категоријално сасвим различитим мисаоним културама, које се не могу редуковати и које не могу остати неконтардикторне. Трећа група теолога настоји на реконструкцији генезе проблема. Једна од највећих препрека путу ка јединству цркава и данас је проблем *филиокве*. Ни на двама саборима на којима је између православних и римокатолика постигнуто (псеудо)јединство – у Лиону 1274. г. и у Ферари-Фиренци 1438/39. г. – то питање није могло бити дефинитивно решено. Превелике су биле опреке, бескомпромисне позиције представника обеју страна да би се ставови супротне стране позитивно размотрили. Уски спој политике и теологије играо је такође веома важну улогу у том процесу. Овим се алудира и на утицај каролиншких интереса при формулацији *филиокве*.

У грчком пратексту *t*, који је на Сабору догматички фиксиран, вели се: „[...] Καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἄγιον, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον [...]“.

Владимир Лоски сматра да је у питању филиокве-проблема положен фундаментални разлог шизме Источне и Западне Цркве.

Основни проблеми у „филиокве-контроверзи“ проистичу из диференцијалне семантике појмова грчког оријента и латинског окцидента. На примеру појма ипостаси показује се сва сложеност проблематике: једна супстанца, три ипостаси – „усиа“ и „ипостасис“. Нијансирана семантика игра веома важну улогу у поимању догматске структуре светотројичне тајне. Развој схоластичке теологије на Западу продубио је расцеп и дијалог са Источном Црквом учинио још контроверзнијим. У „филиокве-дискусији“ у Источној Цркви веома значајну улогу игра следећа теза: јединство у Богу се не тражи у његовој суштини, која је несазнајна и недосежна – већ у монархичности Оца (*монархиа ἰшу Πατρός*), у Његовој самоузрочности, у Њему који је узрок и извор себе самог. Учење о двама начелима и субординацији, типично за латинску теологију, представља тешку богословску заблуду. Двоструки извор Духа Светога од Оца и Сина – „[...] et in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem, qui ex Patre Filioque procedit [...]“ – води нужно и учењу о двама изворима у Светој Тројици. То би дакако значило дијархичност, што је у грубој супротности са учењем о монархији Оца као једним од темеља православне теологије.

Има и аутора који сматрају да разлика између „филиоквизма“ и

„монопатризма“ није играла одлучујућу улогу у учењу и животу двеју Цркава. Један даљи дефицит у поимању проблема филиокве састојао се у неразликовању иманентне и икономијске светотројичности, односно да се филиокве може свести само на временски омеђено дејство. То разликовање је удео неопаламистичке теологије, која се и мимо све доминантности не може уопштити за целокупно православље.

Извесни тумачи држе пак да је у декрету о унији из 1439. г. једнозначно – *unus et idem veritas sensus* – да оба приступа, оба описа налазе своје средиште у тајни Свете Тројице. Јединство је овде појмљено као сагласност. Отуда би истина могла бити дефинисана као сноп релација различитих перспектива. Стога је конвергенција ка заједнички визираној истини услов без кога се не може. Искључивања и анатеме не

представљају алтернативу. Интерполација филиокве у Никејско-цариградски Символ вере створило је од римокатолицизма „другу веру“ која одступа од светоотачких начела. На Истоку су искази о природи Бога апофатички и припадају најнедокучивијим сферама божанског Откривења. Стога су спекулативне конструкције западних теолога апприори одбачене, јер су *per definitionem* сагласне.

Овај зборник је акрибички документована историја филиокве-контроверзе осветљена са три аспеката – историјског, екуменског и догматског. Шта је њен фацит: и мимо дивергенције у ерменевтичким позицијама, надглашава једногласни апел за дијалошким отвореношћу и добром вољом да се гради солидан теолошки мост међу Црквама.

Проф. др Зоран Анђрић

Thomas A. Szlezak: *Was Europa den Griechen verdankt. Von den Grundlagen unserer Kultur in der griechischen Antike*

Mohr-Siebeck-Verlag, Tübingen 2010

300 стр.; 21 cm

ISBN: 978-3825233945

Седамдесетогодишњи Томас А. Слезак, емеритирани ординаријус (почасни професор) за грчку филологију и некадашњи директор „Платон-архива“ на универзитету у Тибингену, меандрирајући кроз векове, износи нам кроз ову

читања вредну књигу културно-историјске вредности и разлоге због којих Европа нема разлога ни да се скрива у сравњењу са другим културним провенијенцијама, ни да посрће под бременима своје културне гордости. У књизи *Was Euro-*

pa den Griechen verdankt. Von den Grundlagen unserer Kultur in der griechischen Antike (*Шта Европа дује Грцима. О основама наше културе у грчкој антици*), за разлику од филохеленисте Ничеа, који се поткрај „Сумрака идола“ са патосом осврће на дионизијски утицај Грка, не само на сопствену философију и европску панораму идеја, већ у критичко-ироничном тону монира разорено јединство савремене му грађанске класе и античких идеала, тибингеншки емеритус Томас Слезак исписује просветитељски пледоаје о културно-историјским коренима наше културе.

У дванаест поглавља аутор компоује панораму старе европске и модерне културне историје. Слезак нам аутентичну старину демонстрира на нумизматичким примерима – древном кованом новцу. Томе следи заснивање специфичног „европског појма књижевности“ отеловљеном у „Илијади“ и „Одисеји“. Напоредо са раним иновативним формама језика, заснивају се нове конфигурације социјалних модела комуникације. „Хуманизација трагичног“ у Хомеровим певовима кроз архаично, али ипак оштро раздвајање емоционално-когнитивног спољашњег и унутрашњег света, представља антиципацију типолошких модела понашања. На обрту из седмог у шесто столеће пре Христа, у раној грчкој лирици развила се форма која је програматичко испољавање и профилисање субјекта.

Наводне неуобичајености предсократовског мишљења откривају дубље мисаоне продоре и захватања у основне форме диференцирања јединства и мноштва, идентитета и разлике, енергије и стваралачког чина, хаоса и структурисаног реда. Појам и пракса атинског полиса и демократије у петом веку представља радикалну цезуру у политичком искуству и продор у критичку, секуларну и либералну државу.

Антички корени су омнипрезентни – и тамо где празнике празнујемо ослањамо са на штедро наслеђе оријентално-грчке културе празновања. Празник, игре и победничка песма основа су и модерне музике, а да притом Мадона & Со. немају појма колико дугују Пиндаровим одама, химнама и дитирамбима. Плурализам вредности, плурализам норми, слободан говор, како у политичком, тако и у језику трагедије и комедије чине ту супстанцијалну новину. Утопијски модели комунистичке самоуправе поникли су једнако код Грка. Док су софисти настојали на антропологији „човека као мере свих ствари“ (хомомензура), дотле Софокле у „Антигони“ пропагира принцип „божијег закона“ као неписано начело (логос аграфос). Док нам Херодот у својим грандиозном наратијама своје „Историје“ приближава оријентални универзум, дотле нам Тукидид у беспопштедној анализи показује пропусте учињене у Пелопонеским ратовима. Првих петнаест столећа културне

историје Европе је под енормним утицајем Платона и Аристотела, како на духовно-историјску формацију хришћанства, тако и на целокупну философију и науку.

Небројени појмови онога што ми сматрамо наслеђем просветитељства у ствари потичу из грчке антике: од појмова философије и књижевности, либерализма, плуралитета и религиозне толеран-

ције, критичке историографије и политичке анализе па све до појмова и „олимпијских“ представа о спорту и врлинама.

Слезакова књига је фасцинирајућа каскада рефлексја о културно-историјским коренима топоса званог Европа којом су Грци називали феничанску краљевску кћи.

Прошођакон Зоран Андрић

Мирјана Прљевић (ур.): Конференција „Нейролазна вредности и трајна актуелности Миланској едикције – у сусрет великом јубилеју 2013“.

Књига 1. Свако нека верује како му срце хоће.

Београд: Асоцијација невладиних организација југоисточне Европе – ЦИВИС, 2011.

117 стр. ; 24 cm

ISBN 978–86–908103–2–1

Свако нека верује како му срце хоће је зборник радова са прве, од три планиране, научне конференције поводом јубилеја 1700-годишњице Миланској едикције. Овај међуцрквени и међурелигијски скуп одржан је у Нишу од 24. до 26. фебруара 2011. године, са благословом Његове Светости Патријарха српског господина Иринеја. У питању је двојезично издање на српском и енглеском.

У *Зборнику* се може уочити неколико целина: поздравна обраћања, научни чланци и излагања учесника током скупа. Циљ конференције био је да се предоче разли-

чите – не само академске – анализе овог важног историјског документа и његових твораца, као и размислања о његовом значају, трајној важности и надахнућу за савремени друштвено-политички тренутак, како у Србији тако и у глобалним оквирима. Приметан је тројаки приступ теми. Посреди је историографско, теолошко и контекстуално виђење, не само очима верских великодостојника, већ и професора универзитета и научних радника из Србије и Европе.

Научни део *Зборника* отвара кратки реферат који је, иако без критичког апарата, користан за

сагледавање личности и дела Константина Великог у обрађеном периоду. То је реферат др Кристијана Гастгебера (са Института за византијске студије Аустријске академије наука) — „Константин Велики и његов библијски ‘декрет’“, у коме се аутор бави значајем доношења Миланског едикта за ширење Библије као целине. Уз то, размотрен је пут ка кодификацији хришћанске свете књиге и последично „чувања религијске основе“, уз осврт на промене у начину украшавања.

Следећи чланак је предавање мр Ерике Јухаж (са Универзитета Петер Пазмањи, Мађарска) на тему „Константин Велики и његов значај: виђен историографијом VII века (Пасквалова хроника)“. У њему је представљен допринос мађарске византолошке науке у припремама за давно очекивано критичко издање *Ускршење (Пасквалове) хронике*, извора из рановизантијског раздобља. Она је предочила анализу перцепције Светог Цара у овом извору из седмог века, уз критичке осврте према ранијим напорима у његовој обради.

Др Себастијано Пантегини, са Института за византијске студије Аустријске академије наука, је свој рад „Константин Велики и обнова његовог лика (XIV век, Црквена историја Никифора Ксантопула)“ посветио оживљавању сећања на лик Константина Великог у XIV веку, кроз анализу последње „жанровске“ црквене историје која се бави искључиво том проблематиком.

Он се у свом раду бавио важношћу оживљавања овог књижевног рода, политичким околностима које су подстакле овакав приступ и последично местом, тј. простором који заузима Константин као „архетип византијског цара“.

У раду „Ореол цара Константина“ проф. Милутина Тимотијевића, ректора призренске Богословије, размотрено је питање „да ли Константин заслужује ореол светости како га поштује Православна Црква?“. Посреди је историографско-теолошко промишљање, углавном негативних оцена неколико аутора који су се бавили личношћу Константина Великог. Чланак нам пружа делимичан увид у значај лика цара Константина у време када су ове оцене објављене и биле утицајне у науци. У том смислу било би корисно да се у будућности предочи и слика овог цара у савременијој литератури, па чак и са струковно-географским разврставањем (научна област – држава порекла). Проф. Милутин Тимотијевић закључује да наведена мишљења неће окрњити историјску величину, па ни Константинову светост.

Овај историографски део заокружен је чланком проф. др Радивоја Радића „Константин Велики у српским средњовековним житијима“. Ово је детаљан преглед помињања цара Константина у српској хагиографској баштини од XIII до XVII века. Ова анализа тога како је цар Константин представљен у овом „репрезентативном узорку српске

средњовековне књижевности“ може да буде важна и као полазиште за сагледавање савременог доживљаја у Србији, бар код верујућих.

Из ових историјских радова издваја се излагање проф. Дарка Танасковића „Хришћанство у дијалектици слободе и принуде“ који се бави односом текста и контекста. Овде је *Милански едикт* размотрен као живи текст који треба сагледавати у времену његовог настанка, али нарочито у нашем времену, како би имао „делотворни смисао“, јер се ни сами хришћани међусобно не уважавају. Аутор поставља питање да ли хришћанство у савременим околностима, на савременом раскршћу, може да понуди нешто делотворно човечанству, јер се услед „неосмишљеног материјалног раста и развоја, отварају све већа и опаснија, нерешива искушења“. Проф. Танасковић наглашава да је *Милански едикт* потребно „стално изнова, у новонасталим околностима ишчитавати, тумачити и примењивати“.

Теолошки блок састоји се од два излагања, Њ. Пр. Епископа бачког др Иринеја и Њ. Е. др Ладислава Немета. Њ. Пр. Епископ бачки др Иринеј је размотрио питања „константиновске епохе“, државне Цркве, хришћанске Империје, аутентичне слободе (пре свега верске и духовне), тумачења Константиновог лика и разлика у поимању светости цара на Истоку и Западу. Овим је написао увод за анализу *Миланског едикта* као духовног путоказа у изградњи јединства данашње Европе. У том

контексту, он је даље истакао значај християнизоване, плуралистичке Римске Империје као „својеврсне антиципације савремене Европе“ и изнео утисак да се, упркос несавршености тога света, може извући не мали број вредних порука и поука. Закључио је да – иако је слово *Миланског едикта* на одређени начин превазиђено – „његов дух, у новој интерпретацији и примени, је и те како актуелан“, и за процес сарадње и зближавања међу Црквама.

Излагање Њ. Е. др Ладислава Немета су заправо теолошко-историјске мисли о верској слободи с циљем да скрене пажњу на „комплексну реалност“ овог питања, која зависи не само од друштвено-политичке средине, већ и од „догматско-теолошког разумевања“. Он је дао историјско-теолошку анализу развоја како је дошло до тога да хришћани у вековима након Константина прогањају друге тј. до суужења појма слободе вере, слободе вероисповести са нагласком на западну мисао и еволуцију у ставу Римокатоличке цркве по том питању.

Овај блок је уоквирен кратким излагањима учесника друге сесије (Њ. Е. Станислава Хочеvara, Мухамеда еф. Јусуфспахића, проф. др Радована Биговића, Александра Нећака, мсгр. др Андрије Копиловића и протојереја Виталија Тарасјева) на тему јубилеја, који су дотакли и неке од кључних савремених проблема и истакли потребу њиховог решавања у духу *Миланског едикта*.

На крају треба рећи да је као специјалан додатак овом *Зборнику* прикључен и рад Небојше Озимића (Народни музеј, Ниш) „Милански едикт“. Овај чланак представља анализу околности пре доношења едикта (уз део о важности Галеријевог едикта о толеранцији), те превод

самог текста и коментаре, уз разматрање ставова Лицинија и Константина о верским слободама. Рад је важан јер *Милански едикт* ставља у историјски оквир и објашњава како је дошло до свесног умањивања значаја едикта који је издао Галерије.

Данко Стирахинић

Протонамесник Симон Ј. Туркић, *Пшичица Рајска*

Самиздат, Београд 2012.

Није нас о. Симон Туркић у делу *Пшичица Рајска* поучавао апологетском, већ живом и опитном, методологијом истинског хришћанина који брине за свет. Овај кратки спис јесте веома дубок садржином и дијапазоном питања која се намећу. Читалац није само посматрач овог дијалога, већ је и трећи актер ове свевремене приче. Пошто је дијалогско говорно испољавање карактеристично и за епику и за драму, о. Симон нас оставља да сами одлучимо да ли ћемо учествовати у једном или другом књижевном облику. Аутор у четрдесет одељака, који комплементарно чине целину, указује на најдубље богословске и антрополошке теме и увлачи читаоца у препричани јеванђелски свет.

Основни текст овог дела чине речи које изговарају лица, а дијалогски начин омогућава да се дело – чак – изводи на сцени, односно да се може приказати и као филм, позоришна представа, али и као радио-драма; што доприноси ширем сагле-

давању мисијске вредности списка о. Симона Туркића.

Дијалогска говорна ситуација у делу *Пшичица Рајска* усмерена је на говорника и саговорника. Иако је дијалог психолошки супротан монологу, и не настаје као последица унутрашње субјективне замисли и налога, овај дијалог је често прожет и монологом који успешно увлачи и читаоца у свет проблематике која се развија у делу, које због тога никако није затворено у себе. Дијалог омогућује сучељавање различитих субјективних позиција драмских ликова, док, са друге стране, монолог то сучељавање сужава на поље у коме се налазе само један говорник и читалац. А вера у Живог Бога није монолог, већ дијалог. Мимоход дијалога и монолога подстиче супротности, открива проблем – у најширем контексту – и развија радњу дела. У монологу се истиче говорно лице, односно наратор – писац дела, а монолог се одликује одсуством метајезичких елемената, учесталошћу

усклика. За разлику од монолога, дијалог је дискурс у којем је пажња усмерена на саговорника, а у контексту овог дела – на читаоца.

Однос између монолога и дијалога спада у важна питања лингвистике и поетике драме. При разматрању монолога и дијалога могуће је сагледавање њихових унутартекстуалних компоненти али и ванјезичких околности под којима долази до дијалога. Уз наглашавање јеванђељских свевремених истина у делу долази до синтезе монолога и дијалога, и настаје једно драмско *наизуст* изговорено дело, које може да постане и епска поема.

Дијалог, као општа ознака дословног говора различитих јунака дела, везан је за различите облике књижевног изражавања, а пре свега за драму. Поред драмског, али и епског и лирског дијалога, постоји и такозвани сократовски, тј. филозофски дијалог, где се развој једне филозофске мисли одвија кроз дијалогско говорно узвраћање. Његова суштина је да се кроз глумљено незнање о нечему дијалогски саговорник доведе до истине. Филозофски се проблеми излажу на књижевни начин. Пошто други саговорник у делу *Пилипица Рајска* ћути, развој филозофске мисли зависи од читаоца. Кроз дијалог, тј. разговор, личности износе различите погледе, ставове, осећања, оповргавајући или оспоравајући туђе мисли; користећи различита стилско-језичка и реторичка средства, од ироније, оне сократовске, као лукавог притворног слагања и хваљења

ради кућења, до дијалога у светоотачкој литератури, коју представља дело Јустина Мученика *Разговор са Трифоном Јудејцем*, као најстарија сачувана хришћанска апологија против Јудеја, писана у облику дијалога.

Пошто је дијалог дискурс у коме се потенцира саговорник, разговор се, дакле, одвија у одређеној ситуацији – или поводом неког проблема – а онај који одговара већ зна о чему се говори. Међутим, у овом делу, иако постоје саговорници, други је нем, не одговора на питања, јер се упокојио. Тако да иако се уз језичке, граматичке елементе, у разговору могу укључити ванјезички елементи, попут гестова, мимике, интонације, пауза, што употпуњује референцијални и емотивни ниво исказа, како би се постигао што већи емоционални утисак на саговорника, овде радња атрофира, а у тој мирноћи читалац је остављен да сам у празној соби учествује у овом не свакидашњем разговору.

Дијалог је усмерен на говорне чинове, што се не сме поистоветити са чином говорења, али је овде одређен према темама којима и почиње поглавље. Четрдесет назива поглавља, који су настали по почетним реченицама, представља једну песму која може да буде сиже целог дела и *шлајворш* за промишљање о свим богословско-антрополошким темама које се налазе у књизи. Следствено теорији говорних чинова, анализа је усмерена на разматрање улоге исказа у односу на понашање говорника и слушаоца у интерперсоналној ко-

муникацији. Када говоримо о овој теми треба истаћи да морамо разликовати исказ од говорне ситуације, односно говорног акта или процеса исказа. Чиниоци говорног чина су говорник који ствара исказ – у овом случају писац – и слушалац или прималац исказа, дакле саговорник – у овом делу, то је сам читалац – којег писац увлачи у радњу и третира као трећег саговорника, који слушајући исказ буди размишљања у себи.

Монолог као особита врста личног дијалога има различите модалитете, који зависе од жанровске природе књижевног дела, а пошто је ово богословско-филозофски трактат морамо се према монологу односити као према унутрашњем исказу. Зато је унутрашњи дијалог, односно разговор са самим собом, на нивоу драмског најчешће усмерен на изражавање властитих погледа, дилема, борбе, што је у узрочно-последичном односу с основним проблемима који се јављају у животу сваког човека, а које актуелизује аутор кроз дијалог у овом делу.

Комуникативна активност која израња из сваког реда овог списка има функцију буђења свести и савести, али и мисионарску улогу. Аутор глаголску перифразу са значењем комуникативне активности дефинише као спој одговарајућег перифразног глагола и глаголске именице којим се обележава чин саопштавања и преношења информација саговорнику природним људским језиком. Најпре је у делу *Пшичица Рајска* утврђена структура глаголских перифраза,

затим је дата семантичка систематизација и на крају су описане њихове рекцијске способности.

Навођењем народних пословица, детаља и описа из Светог Јеванђеља, мотива из српских народних бајки, аутор читаоца враћа на пут Предања, које се у српском народу преносило са колена на колено, а то чини јер осећа кризу морала и предања у српском народу. Како би о. Симон раскринкао неморал, наводи причу о Ђукану, који је волео новац и уживање у светским страстима, а затим и поверовао самом себи да га Богородица води кроз *шакав* живот. Друга прича на исту тему била је прича о Латинки, која је била пример богоборца, коју аутор и завршава питањем о њеном спасењу.

После ове две приче аутор размишља на тему хуле на Духа Светог, а завршава је питањем: да ли су ово последња времена? Тако довршава свој библијски контекст, пошто је на крају Новог Завета књига Откривења, која говори о последњим данима.

Последњи одељак – започет мислима преподобног Јефрема Сирина – означава четрдесети дан од упокојења, дан Вазнесења и мотив – опет – преузет из Светог Писма, који наративно може да се препозна као молитвени усклик Богу Живом, који васкрсава из мртвих. Епилог дела протонамесника Симона Ј. Туркића дат је у светлу Христовог Васкрсења као нада на васкрсење свих преминулих у вери и као подстрек да се иде уским путем ка Царству Бога Живога.

Ђакон мр Ивица Чаировић

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 бројевима, 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 *Теолошких погледа* бр. 1 за 2012. годину успостављена је 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.

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