

Џон Мајендорф

ВНЗАНТНЈСКО БОГОСЛОВЉЕ

историјски токови и догматске теме

са енглеског превео
Јован Ђ. Олбина

Крагујевац, 2008.

Садржај

Увод.....	11
Карактер и извори византијског богословља.....	11
1. Хронолошке границе.....	13
2. Живо предање.....	14
3. Свето Писмо, егзегеза, критерији.....	17
4. Богословље, позитивно и негативно.....	22
1 ВИЗАНТИЈСКО БОГОСЛОВЉЕ ПОСЛЕ ХАЛКИДОНСКОГ САБОРА.....	29
1. Егзегетска традиција.....	30
2. Философске тенденције.....	33
3. Проблем оригенизма.....	36
4. Псеудо - Дионисије.....	38
5. Литургија.....	40
2 ХРИСТОЛОШКИ ПРОБЛЕМИ.....	43
1. Монофизити.....	45
2. Доследни диофизити.....	45
3. Кирилови Халкидонци.....	45
4. Оригенисти.....	46
3 ИКОНОБОРАЧКА КРИЗА.....	53
1. Настанак покрета.....	53
2. Иконоборачко богословље.....	55
3. Православна теологија иконе:.....	56
Јован Дамаскин и Седми сабор.....	56
4. Православна теологија иконе.....	58
Теодор Студит и Никифор.....	58
5. Трајни значај проблема.....	62
4 МОНАСИ И ХУМАНИСТИ.....	65

1. Теодор Студит.....	67
2. Фотије (око 820-око 891)	70
3. Михаило Псел (1018 -1078).....	73
4. Осуда Јована Италоса (1076-1077, 1082).....	75
5 МОНАШКО БОГОСЛОВЉЕ	77
1. Порекло монашке мисли: Евагрије и Макарије.....	78
2. Велики духовни Оци	80
3. Опозиција световној философији.....	84
4. Хришћанска вера као доживљај: Симеон Нови Богослов .85	
5. Богословље исихазма: Григорије Палама	87
6 ЕКЛИСИОЛОГИЈА: КАНОНСКИ ИЗВОРИ.....	91
1. Сабори и Оци.....	92
2. Царско законодавство.....	94
3. Кодификација црквеног права.....	96
4. Ауторитативни коментари и критика	97
5. Синодски и патријаршијски декрети.....	99
6. Икономија (oikonomia).....	101
7 РАСКОЛ ИЗМЕЂУ ИСТОКА И ЗАПАДА	105
1. Филиокве.....	106
2. Друге контроверзије	109
3. Власт у Цркви.....	111
4. Две идеје о примату	114
5. Значај раскола	116
8 СУСПРЕТ СА ЗАПАДОМ	117
1. Кантакузенев кружок	117
2. Хуманисти и Томисти.....	119
3. Паламистичко богословље: Никола Кавасила.....	122
4. Флоренција	124
9 LEX ORANDI.....	131
1. »Велика црква« Цариграда	131

2. Литургички кругови	136
3. Химнологија	139
10 СТВАРАЊЕ	147
1. Створитељ и створење	147
2. Божански план	149
3. Динамизам стварања	151
4. Освећење природе	153
11 ЧОВЕК	157
1. Човек и Бог	157
2. Човек и свет	160
3. Првородни грех	162
4. Нова Ева	167
12 ИСУС ХРИСТОС	171
1. Бог и човек	171
2. Искуљење и обожење	180
3. Теотокос	186
13 СВЕТИ ДУХ	189
1. Дух у стварању	190
2. Дух и човеково искупљење	191
3. Дух и Црква	195
4. Дух и човекова слобода	197
14 ТРОЈИЧНИ БОГ	201
1. Јединство и тројичност	203
2. Ипостас, суштина, енергија	208
3. Живи Бог	210
15 СВЕТОТАЈИНСКО БОГОСЛОВЉЕ: КРУГ ЖИВОТА	213
1. Број светих тајни	213
2. Крштење и миропомазање	215
3. Покајање	217
4. Брак	219

5. Лечење и смрт.....	222
16 ЕВХАРИСТИЈА.....	225
1. Символи, слике и реалност	225
2.Евхаристија и Црква.....	230
17 ЦРКВА У СВЕТУ.....	237
1. Црква и друштво.....	238
2. Црквена мисија.....	242
3. Есхатологиј.....	244
<i>Закључак антиномије.....</i>	<i>249</i>
<i>Библиографија.....</i>	<i>249</i>

Предговор за српско издање

Данас је задатак православног богословља да сведочи оно што је у хришћанству суштинско и непролазно. Без обзира на социјалне структуре или историјске услове, Црква мора да остане оно што јесте - место где човек има приступ Истини, а и аутентичној слободи у Богу, јер *нас Истина чини слободним* (Јн. 8, 32).

Зашто смо заинтересовани за *византијско* богословље и византијску цивилизацију, када су Византијско царство и византијска цивилизација ствари далеке прошлости? Зар не би требало оставити проучавање Византије археолозима, а византијске споменике ограничити на музеје? То би, заиста, било неизбежно да православно богословље није суштински повезано са Предањем и да Византија није била само један од национално ограничених и пролазних облика хришћанске културе.

За православне хришћане, Предање је битно важно стога што оно није прости конзерватизам или верност прошлости као таквој. Не може се сачувати Свето Предање, а да се при том стално не чини напор да се оно издвоји од *људског предања*, које је супротно заповести Божијој (Мк. 7, 8). Није све у хришћанској прошлости вредно да буде сачувано: очишћење и критички суд су битни услов за доследно и аутентично чување Истине. Тако, неопходно је проучавање прошлости, нарочито византијске прошлости, јер нам то помаже да увидимо ону непроменљиву, доследну и ослобађајућу Истину, која се налази у Светом Предању.

С друге стране, Византија је столећима била колевка Источног хришћанства. Отуда су свети Кирило и Методије донели еванђеље Словенима, а свети Сава, специјално Србима. Хришћанска Византија не представља просто *грчку* цивилизацију (мада су Словени често имали обичај да своје учитеље називају *грцима*). Византијци су прихватили дела кападокијских Отаца, светог Кирила Александријског и светог Лава Римског као критериј своје богословске мисли. Њихова литургија је уобличена

у Антиохији и Јерусалиму. Њихово посебно призивање било је да створе и одрже синтезу мишљења старих хришћанских школа, одбацујући само она која се нису подударала са православљем. Способност Византијаца да тако поступају била је заснована на најбољим традицијама римског универзализма и источног *католичанског* поимања хришћанског предања. Истина је оно што уједињује. *Јерес* је оно што раздваја и дели... Интересантно је да је главна замерка византијских богослова римском папству била да *монополизује* и *локализује* Истину, као да је свети Петар вршио своју апостолску мисију само у Риму и као да његово учење није било учење свих помесних цркава.

Баш стога је за нас православне, чак и данас, легитимно и неопходно да на списе византијских Отаца Цркве гледамо као на темељ на коме треба да се изграђује наше сведочење. У њихово време, када су говорили својим савременицима, они су очували и објаснили апостолску веру. Ми смо позвани да то исто чинимо у наше време, служећи се новим језиком и, често, новим идејама. Заиста, ако ми једноставно понављамо изразе и идеје прошлости или изграђујемо представу о нашој Цркви као некаквом античком рудименту Византијског царства, чак и најдобронаменији од наших савременика - неће нас слушати. Ипак, ако нисмо доследни суштинској и непроменљивој садржини вере, израженом у православном наслеђу Византије, нећемо бити ништа више од *звона које звони* (I Кор. 13, 1) производећи звуке који се подударају само са изменљивим и контрадикторним обрасцима овога света.

Желим да изразим своју дубоку благодарност свима онима који су ми учинили част тиме да моја књига буде доступна браћи и сестрама у вери у Србији, а посебно Његовом Преосвештенству Сави, епископу шумадијском и господину Јовану Олбина. Нама који смо позвани да поучавамо и проповедамо у земљама Запада, веома је важно духовно заједничарство са мајкама - црквама православног Истока, а међу њима са уваженом Српском црквом. Мени као писцу ништа не може дати већу радост него ово заједничарство.

John Meyendorff

Увод

Карактер и извори византијског богословља

Биће потребна столећа борбе и надљудских напора да се превазиђе хеленизам, да буде ослобођен од својих природних стега, својих етничких и културних ограничења, пре него што постаје универзални облик хришћанске истине.

Владимир Лоски, *Визија Бога*

*Стара култура је доказала да је довољно витална да не дозволи да дође до њеног унутарњег **преображаја**... Хришћани су доказали да је могуће да културни процес буде усмерен у другом правцу, а да се не падне у прекултурно стање, да се културна нит преобликује у нови дух. Исти процес, који је био на разне начине описан као **хеленизација хришћанства**, може се изложити као **христијанизација хеленизма**.*

Георгије Флоровски, *Вера и култура*
Ст. Владимир Квотерли 4, 1-2 (1955-56)

Цар Константин (324-337) је окончао конфронтацију између хришћанства и Римске империје. Он је напустио стару престоницу и преместио центар политичког и културног живота из *културног света*, како се то тада сматрало, на остатке једног древног грчког града на обали Босфора - Бизантиума. Константинопољ је званично назван *Нови Рим*, и остао је престоница царства, које се и даље називало *римско*, више од једанаест векова, све до пада под Турке 1453. год.

После нестанка старих хришћанских центара у Египту, Палестини и Сирији, Константинопољ је неоспорно постао центар источног хришћанства. Његови епископи су узели титулу *васељенски патријарх*. Византијски мисионари су обратили у хришћанску веру огромне територије на Балкану, у огромним источно европским низијама и на Кавказу. У ствари, *Нови Рим* је

постао колевка цивилизације за средњи исток и источну Европу, исто као што је то био *Стари Рим* за латински запад.

Циљ ове књиге је да опише категорије богословске мисли, како се она формирала у оквиру византијске хришћанске цивилизације, њеног философског живота, њене литургије и уметности, и како се упорно одржала у савременом источном православљу. Централна тема, или интуиција византијског богословља је да човекова природа није статична, *затворена*, аутономна суштина, него динамична реалност одређена у самој својој бити својим односом према Богу. Овај однос је виђен као процес уздицања и као заједничарство - човек створен по слици Божијој је позван да оствари *божанску сличност*, његов однос према Богу је и датост и задатак, непосредни доживљај и очекивање још веће визије, коју треба постићи у слободном напору љубави. Динамизам византијске антропологије лако може да се супростави статичким категоријама *природе* и *благодати*, које су доминирале мишљу пост-аугустиновског западног хришћанства. Тај динамизам може да буде веома важан извор података и у савременом богословском трагању новог поимања човека.

Византија, као култура и цивилизација, одавно је већ умрла. Међутим, квалитет њеног утицаја на историјски развој људског друштва, још увек представља отворено питање. Од времена Гибона (Gibbon) историчари наводе као њене главне недостатке, социјални имобилизам, недостатак стваралаштва на пољу науке и технологије и сакрализован поглед на државу. Међутим, ова књига има циљ да докаже да је Византија дала реалан и трајан допринос историји човечанства на пољу религијске мисли. Непрестана привлачност византијске уметности и необичност да је источно хришћанство преживело најдраматичније социјалне промене, представљају очигледни знак да је Византија заиста открила нешто фундаментално *истинито* о човековој природи и њеном односу према Богу.

Да би изразили овај *богоцентрични* поглед на човека - толико сродан савременим покушајима да се изради богоцентрична антропологија - византијски богослови су се служили грчком философијом, нарочито учењем о theosis или о обожењу. У прошлом веку је Адолф Харнак дао оштар суд о *хеленизованом хри-*

ићанству грчких светих Отаца, али он данас нема много присталица. Неопходна нужност да се преформулише хришћанска вера и да се о њој поново размисли у светлу измењених културних образаца, нашироко је призната, а напор грчких светих Отаца да хришћанство формулишу у категоријама хеленизма, може једино да буде посматран као легитиман. Византијско богословље, у ствари, као што је то схватао Лоски, није било ништа друго него непрекидни напор и борба да се изрази традиција Цркве у живим категоријама грчке мисли, тако, да би хеленизам могао да буде преобраћен Христу.

Имамо право да се запитамо да ли је овај напор био успешан, али је немогуће одрицати да је он био оправдан у својој основној намери. Ова књига покушава да опише главне историјске токове византијског богословља, увек их повезујући са њиховом главном темом и, у другом делу, покушава да покаже, у систематизованијем облику, да резултати византијске богословске мисли могу такође да се посматрају као синтеза. Није наша намера да се само опише идеја *обожења* и њен развој у грчкој богословској мисли, (многбројне техничке студије постоје о томе проблему) него да се и проанализира целокупан историјски развој богословских идеја у Византији, што се тиче односа Бог - човек. Било да се неко удубљује у тринитарну и христолошку догму или проучава еклесиологију и учење о светим тајнама, главни ток византијског богословља открива му исту визију човека, позваног не само да *позна* Бога, да *учествује* у Његовом животу, да буде спасен неком спољашњом Божијом акцијом, рационалним сазнањем предложених истина, него да и сам постане Бог. И ово *theosis* човека у византијском богословљу се радикално разликује од неоплатоничарског обраћања безличном Богу: то је нови израз новозаветног живота у *Христу* и у *заједничарству Духа Светог*.

1. Хронолошке границе

Постоје ваљани разлози да се период после Халкидонског васељенског сабора (451) и варварске најезде у Италији, сматра

за специфично византијски. Резултат сабора био је монофизитски раскол, који је угрожавао Константинопољ из Александрије и Антиохије (стarih источних центара богословског стваралаштва) и из целокупног негрчког истока. Међутим, иако су Латини и Грци још увек припадали истој католичанској империјалној цркви, они су почели све више да се отуђују једни од других, да показују различите тенденције у христологији, еклесиологији и пнеуматологији. У овом контексту јасно је обелодањена неупоредива културна и интелектуална супериорност Константинопоља.

На тај начин историјски услови су поставили Византију у ексклузиван, истакнут и, у извесном степену, самозадовољавајући положај из кога је она развијала богословску традицију - синтетичку и стваралачку.

Византија је неколико столећа настојала да одржи у заједници делове разједињеног хришћанског света: држећи се христолошких обавеза према Халкидонском сабору и Томосу папе Лава, требало је да, без обзира на ову напетост, мостови према Западу остану нетакнути. Остајући до крајности верна александријској христологији Атанасија и Кирила, Византија је исто тако покушала - нажалост без успеха - да држи врата отворена према монофизитима.

Ове христолошке обавезе и дебате обухватају учење о односу Бога и човека, богословље заједничарства, које ће преко стваралачке синтезе Максима Исповедника служити као основа целокупног развоја византијске хришћанске мисли све до пада Константинопоља под Турке. На тај начин постоји суштински континуитет између патристичког периода и доцнијег византијског богословља - што ће ова студија покушати да покаже - који се протеже на готово један милениум хришћанске историје на Истоку, од сабора у Халкидону до пада Константинопоља.

Овај континуитет се не изражава у неком формалном ауторитету или обрасцу, који би могао да буде прихватљив за време целокупног периода. Он се, пре свега, састоји у доследном богословском начину мишљења, у доследном разумевању човекове судбине у односу на Бога и на свет. *Бог је постао човек, пише Атанасије, да би човек могао да постане Бог.* Ова основ-

на поставка александријског богословља, која ће доминирати у свим богословским дискусијама о обожењу, покренула је многе проблеме. Пантеизам, бежање од историје (ескапизам) и платонистички спиритуализам су очигледне опасности, којих је православно халкидонско богословље било свесно, али ипак оно се придржава позитивног учења о човеку као бићу позваном да стално превазилази своја властита ограничења. Сматрало се да стварна човечија природа није аутономна већ је предодређена да учествује у божанском животу, који му је учињен доступним у Христу. По овом схватању човекова улога у створеном свету може бити испуњена једино тако ако очува неповређену слику Божију, која је од почетка део његове човечије природе.

Од христолошких расправа у петом веку па све до дискусија о Божијој *суштини* и *енергији* у четрнаестом веку, све кризе византијске богословске мисли се могу свести на један или други аспект овог основног хришћанског проблема. Различити писци, као што су Леонтије Јерусалимски, Григорије Палама, Максим Исповедник, Симеон Нови Богослов, Фотије и Никола Кавасила - у основи се овде слажу. Ова сагласност (консенсус) која у целини издваја византијско богословље од после августиновског и схоластичког западног богословља, омогућава да се византијска хришћанска мисао систематски прикаже. Ми ћемо покушати да то учинимо у другом делу наше студије.

2. Живо предање

Није лако изложити живо предање ако се има у виду сам карактер византијског црквеног живота, онаквог какав је приказан у богословској литератури. У византијском периоду, исто као и у патристичком, ни сабори ни богослови нису показивали неки посебан интерес за позитивну богословску систематизацију. Са незнатним изузецима - као што је халкидонска дефиниција, саборске одлуке имају негативан облик. Оне пре осуђују извртање хришћанске истине него што образлажу и разрађују њену позитивну садржину - што је сматрано неоспорним, пошто живо предање и целокупна истина стоје изван и изнад догматске фор-

муле. Стога је највећи део богословске књижевности, или егзегетски, или полемички. И у једном и у другом случају хришћанска вера је узета као дата реалност, која се или коментарише или брани, али коју човек не покушава да детаљно формулише. Чак Јован Дамаскин, о коме се понекад говори као *Источном Томи Аквинском* стога што је саставио систематско *Излагање православне вере (De fide orthodoxa)*, дао је само један кратак уџбеник а не богословски систем. Ако његовим мислима нешто недостаје, то је онда оно оригинално философско стваралаштво, које представља нови систем.

Ипак помањкање бриге за систематизацију не значи и недостатак интереса за истиниту садржину вере или немогућност да се да тачна богословска дефиниција. Баш супротно. Никада ни једна цивилизација није преживела више дискусија о адекватности или неадекватности речи кроз које се одражавају религијске истине. Homoousion као изразито различито од homoiousion, *од две природе и у две природе*; две воље или једна воља. Latreia (поштивање) икона или proskynesis (клањање) иконама; створени или нестворени карактер божанских енергија; исхођење *од Сина* или *кроз Сина* - били су проблеми о којима су вековима расправљали византијски хришћани. Изгледа да се грчки хришћански дух подударао са оптимистичким веровањем да је људски језик у основи способан да изрази религијску истину и да спасење зависи од тачног израза који се употреби да би се њим пренело значење еванђеља. Међутим, ови исти грчки хришћани су чврсто веровали да је појмовни језик неспособан да изрази *целокупну* истину, а људски ум неспособан да докучи суштину бића Божијег. Постојала је, стога, у Византији антиномија у самом приступу богословљу: Бог се стварно открио у Исусу Христу и знање Његове Истине је суштински битно за спасење, али Бог је исто тако изнад људског интелекта и не може да буде потпуно изражен људским речима.

Богословље у Византији никада није било монопол професионалаца или *учеће Цркве*. За цело време византијског периода, ни један црквени сабор није прошао без оспоравања, а покушаји разних цара да декретима регулишу савест својих поданика били су осујећени, не само доследно чврстим ставом независне

хијерархије, него и прећутном опозицијом целокупног тела Цркве. Овај недостатак јасно и јуридикчки дефинисаног критерија православља, имао је за последицу да су одговорност за истину носили сви. Већина световњака следила је најистакнутије епископе, чија учитељска одговорност није никада оспоравана, или манастирске вође, који су често у догматским споровима играли пресудну улогу. Али и обични верник је знао како ће сам да се одлучи, особито када је епископат био подељен. Довољно је да се овде сетимо сведочења Григорија Назијанзина, који се жалио како и трговци на пијаци воде дискусију о појму *једнобитности*.

Међутим царске интервенције у богословским дебатама, које данас личе на недозвољиво уплитање световне власти у освештано подручје Цркве, сматрале су се као нормалне у времену када је закон од цара захтевао да буде *прослављан у својој божанској ревности и упознат са догмом о Светој Тројици*.¹ Иако нико није био спреман да цара обдари привилегијом непогрешивости, нико није ни оспоравао принцип да цар може да изрази своје богословско становиште, које је *de facto* добијало већу, а понекад одлучујућу превагу, баш зато што га је изрекао *аутократор*. Ипак цезаропапизам никад није био у Византији прихваћен као принцип. Небројени хероји вере, су били стално величани баш због тога што су се супротстављали јеретичким царевима. У црквама су певане химне славећи Василија што се успротивио Валенсу, Максима због претрпљеног мучеништва под Констансом. Безбројни монаси су величани што су се успротивили иконоборачким царевима у осмом веку. Ове литургичке похвале биле би саме довољне да потврде принцип да је цар био дужан да чува, а не да дефинише, хришћанску веру.

Монаси су, уствари, током целе византијске историје, били прави сведоци унутрашње црквене независности. У карактеру грчког богословља се огледа чињеница да је Византијска црква била првенствено монашка. Стога није никакво чудо да су цареви који су настојали да учврсте иконоборство, пре тога били заговорници антимонашког покрета у Цркви, јер је монаштво било непријатељски расположено према цезаропапском систему, за

1 Epanagoge tou nomou, 9. C, ed. C. E. Zachariae von Lingenthal, J. Zepos, P. Zepos, Jus Graecoromanum, 2 (Атина, 1931) стр. 242.

који су неки цареви били предиспонирани.

Монаси, којих је у Константинопољу било на хиљаде, исто тако и у другим већим градовима, а практично и у сваком куту византијског света, доследно су се противили сваком догматском компромису. Они су доследно штитили православље, иако су, понекад, стављали своју ревност и у службу монофизитизма или оригенизма. Од шестог века па надаље, кандидати за епископе су бирани скоро искључиво из монашких редова. На тај начин су византијску духовност и велики део византијске литургије стварали монаси. Што је византијском хришћанству недостајало оно што би се данас звало *световно богословље*, може да се, углавном, припише преовлађујућем положају монаштва. Ова превага монаштва је спречила хришћанску Цркву да се потпуно поистовети са империјом, која је стално тежила да постане освештано царство и да божански план спасења подреди својим временским интересима. Бројчана, духовна и интелектуална снага византијског монаштва била је одлучујући фактор, који је у Цркви очувао основну есхатолошку димензију хришћанске вере. И последња важнија примедба у односу на специјални карактер византијског богословља, јесте важност литургије у византијском религијском погледу. У источном хришћанству је евхаристијска литургија, више од било чега другог, поистовећивана са реалношћу саме Цркве, јер она манифестује и смерност Бога, који је узео смртно тело, и тајанствену присутност есхатолошког Царства Божијег међу људима. Она указује на централну реалност вере, не преко учења, већ преко симбола и знакова схватљивих целокупној молитвеној заједници. Централност евхаристије је у ствари реални кључ за византијско разумевање Цркве - како хијерархијске установе тако и заједнице верних. Црква је васељенска, али истински остварена само у локалном евхаристијском скупу, у коме група грешних људи и жена постају у потпуности народ Божији. Ово евхаристијски-центрично учење о Цркви, водило је томе да Византијци улепшавају и украшавају свету тајну са пажљиво дотераним, али понекада и презасићеним церемонијалом и веома богатом химнографијом - у дневном, недељном, пасхалном и годишњем кругу. Осим светотајинске еклисиологије, обухваћене самом евхаристијом, ови химнографски кру-

гови су прави извори богословља. Византијци су вековима не само слушали богословска предавања, писали или читали богословске расправе, него и свакодневно певали и размишљали о хришћанској мистерији на литургији, чије богатство израза не може да се нађе нигде у хришћанском свету. Чак и после пада Византије, када је источно хришћанство било лишено школа, књига и интелектуалног вођства, литургија је остала главни учитељ и водич православља. Преведена на разне народне језике византијског света - словенски, грузијски, арапски и десетине других - литургија је била и моћни израз јединства вере и светотајинског живота.

3. Свето Писмо, егзегеза, критерији

Хришћанском истоку је било потребно знатно више времена него западном, да се договори о канону Светог Писма. Одуговлачење се углавном односило на књиге Старог Завета, које нису ушле у јеврејски канон (краћи канон) и на књигу Откровења у Новом Завету. Саборски и патристички ауторитети четвртог века на истоку, разликовали су се у свом ставу у вези важности књига Мудрости, Проповедника, Јестире, Јудите и Товије. Атанасије, у својој чувеној 39. *Пасхалној посланици*, искључује их из књига Светог Писма, али сматра да су корисне за катихумене. Ово је мишљење имао и Кирил Јерусалимски. Канон 60. Лаодикијског сабора - да ли је аутентичан или није - такође има у виду предање *краћег* канона. Међутим Петошести сабор (Quinisext) 692. год. потврђује ауторитет Апостолског 85. правила, које допушта и неке књиге из *дужег* канона укључујући 3 књиге Макавеја, али испушта књигу Мудрости, Товије и Јудите. Јован Дамаскин (+ око 753) сматра да су књиге Мудрости и Проповедника *дивне*, али ипак пропушта да их унесе у канон.² Без обзира на чињеницу да се византијско патристичко и црквено предање, скоро без изузетка, служи септуагинтом као стандардним библијским текстом и да делови *дужег* канона - нарочито из књиге Мудрости - имају литургијску употребу, византијски богослови

2 Јован Дамаскин, De fide orthodoxa, IV, 17. PG 94: 1180 bc.

остају верни *хебрејском* критерију за Старозаветне списе, који искључује текстове који су оригинално написани на грчком језику. Савремено православно богословље је доследно овом безрезервном поларитету када прави разлику између *канонских* и *неканонских* списа Старог Завета, примењујући први назив само на књиге из *краћег* канона.

Међу списима Новог Завета књига Откровења прихваћена је и унета са оклевањем у канон Новог Завета. Испуштена је из канона у листи сабора у Лаодикији (канон 60.), из апостолског канона 85., а испуштена је и код Кирила Јерусалимског.³ Коментатори Антиохијске школе је такође занемарују, одражавајући становиште, које је важило у Цркви Сирије. У византијском литургијском обреду, који је зависио од Сирије и Палестине, Откровење је једина књига која није употребљавана као литургијско штиво. Ипак становиште Александријске школе, изражено нарочито код Атанасија, коме у осмом веку следи Јован Дамаскин, било је најзад прихваћено од Византијске цркве. После шестог века нико није изражавао сумњу у каноничност Откровења.

Византијци су увек разумевали писани облик апостолске поруке у оквиру *апостолског предања* - далекосежног живог и непрекинутог континуитета апостолске цркве. Чувена изрека Василија из Кесарије (+ 379) о Писму и Предању може се сматрати да представља консенсус доцнијих византијских богослова: *Ми се не задовољавамо оним што је написано у Делима и Посланицама* (израз *ho apostolos* преведен је овде са *Дела* и *Посланице*, означава литургијску књигу која је садржавала све списе Новог Завета осим четири Еванђеља и Откровења) и Еванђељима. Пре и после њиховог читања ми додајемо друга учења која смо примили усменом поуком и у којима се обраћа велика пажња на мистерију (вере).⁴ *Друга учења*, која спомиње Василије, у суштини су литургијска предања и предања о светим тајнама која су, заједно са осмишљенијом сагласношћу постигнутом у континуитету патристичког богословља, служила у Византији увек као - живи оквир за разумевање Светог Писма.

3 Кирило Јерусалимски, *Nom. cat.*, 4,36. PG 33: 500 bc

4 Василије Кесаријски, *О светом Духу* (на франц), изд. В. Pruche. *Sources Chretiennes* 17 /Paris, 1945/ str. 234.

У егзегетским методама и у теорији сазнања, Византијци су прихватили патристички критериј, постављен у четвртм и петом веку. Хармонизујући основне идеје кападокијских Отаца о Тројичности са христолошком мишљу петог, шестог и седмог века, могао је Јован Дамаскин да састави свој спис *О вери православној* (*De fide orthodoxa*), који ће током следећег периода послужити као уџбеник богословља. Други писци са мање имгинације састављали су још мање антологије (*florilegia*) патристичких цитата, или *панопсис*, побијајући све јереси. Велики број византијске богословске литературе је искључиво антологијске природе. Па ипак, развијало се и живо богословље, особито у монашким круговима.

У сваком покушају да се изврши преглед догматских тема византијског богословља, било је неопходно позвати се на Оце класичног периода, јер су они служили за Византијце као главни традиционални ауторитет. Па ипак, признавајући да у Цркви сваки хришћанин, а посебно светитељ, поседује част и могућност да сазна и доживи истину, ти исти Византијци су се држали учења о откровењу, које је било суштински различито од учења кога се држао Запад. Пошто је у Византији представа о *theologia*, исто као код кападокијских Отаца, била неодвојива од *theoria* (*контемплације*), богословље није могло да буде - као што је то било на Западу - рационална дедукција из *откривених* премиса, т.ј. из Светог Писма, или из поставки неког црквеног учења. Пре је то била визија коју су доживели светитељи, а чија је аутентичност, наравно, морала бити проверена сведочењем Светог Писма и Предања. Не ради се о томе да је рационални дедуктивни процес био сасвим елиминисан из богословске мисли. Међутим, за Византијце је он представљао најнижи и последњи поуздан ниво богословља. Истинити богослов је био онај који је видео и доживео садржину богословља. Сматрало се да његов доживљај не припада само интелекту (иако интелект није био искључен из његове перцепције) него *духовном оку*, које обухвата целокупног човека - интелект, емоције, па чак и чула - у додиру са божанском суштином. То је била и почетна спорна тачка у дебати између Григорија Паламе и Варлаама из Калабрије, којом су отпочели богословске спорове у четрнаестом веку (1337 - 1340).

Откровење није било ограничено ни на писана документа Светог Писма, нити на саборске дефиниције, него је било директно приступно, као жива истина у човековом доживљају Божије присутности у Његовој Цркви. Неки историчари источне хришћанске мисли су видели у овом непосредном контакту са Богом један облик месалианизма, термин који је од четвртог века означавао једну монашку секту, која је била против хијерархије и против светих тајни, а коју су сабори у више наврата осуђивали. Али главни ток источне хришћанске гносеологије, која заиста потврђује могућност директног доживљаја Бога, заснована ја на светотајинској, према томе хијерархијски постављеној еклисиологији, која даје христолошку и пнеуматолошку базу личном доживљају и предпоставља да хришћанско богословље увек мора да буде у складу са апостолским и патристичким сведочењем.

Овај доживљајни карактер откровења има директан утицај на учење о *развоју*: византијски богослови су сматрали да нова откровења не би никада могла да се додају јединственом сведочењу апостола. Баш због тога што њихово разумевање Истине није било појмовно, богослови нису могли да прихвате, нити да је Истина била изражена Новозаветним списима на вербалан и појмовно исцрпан начин, нити да је доживљај Отаца и светитеља, могао да обогати *садржину* апостолске вере. Ништа ново не може да се научи о Христу и спасењу ван онога што су апостоли чули, *што видеше својим очима, што размотрише и рукама својим опипаше, о речи живота* (I Јн. 1: 1). Доживљај светитеља суштински би био истоветан са доживљајем апостола: учење о *развоју* или *расту* може да буде примењено једино на људско усвајање божанске Истине, а не на саму Истину и, наравно, на научну разраду црквеног учења или на побијање јереси.

У Исусу Христу је била откривена за свагда пуноћа Истине. Ово откровење је засведочено апостолском поруком путем писане речи или усменог предања. Али у својој, Богом даној слободи, људи то могу да доживе у разном степену и облику. Свет, коме је ово сведочење објављено, стално поставља нове изазове и нове проблеме. Сложеност људског бића; одупирање византијског хришћанског духа да сведе богословље на неки посебни облик људског интелектуалног усвајања; карактер новозаветне по-

руке; незаинтересованост за апстрактне истине, изузев за Лице; отсуство у Византијској цркви сталног, непогрешивог критерија истине - сви ови елементи су допринели у Византији, схватању хришћанства као живог доживљаја, за чију целовитост и аутентичност је сигурно одговорна светотајинска структура Цркве, чију живу садржину преноси од поколења на поколење целокупна црквена заједница.

Ови исти елементи су условили да је еволуција богословља у Византијској цркви једино могла да има лагани, органски процес, за који је била потребна прећутна сагласност целокупне хијерархије и верних. Сама црквена власт није никада могла да намеће неке значајније промене у богословљу или црквеној политици. А када је долазило до оваквих покушаја, они су завршавали неуспехом, или им је следио дуго отпор, па чак и раскол.

На тај начин богословље засновано на доживљају, водило је богословском конзерватизму (не субјективизму, како би неко могао очекивати ако погрешно разуме доживљај као лични мистицизам), јер доживљај светитеља - а сви хришћани су позвани да буду светитељи - увек је сматран за истоветан са доживљајем апостола и Отаца. Чињеница је да је јединство Цркве у времену и простору схватано као доживљено јединство у једном Христу, кога су апостоли исповедали у прошлости, а кога ће сва поколења поново имати пред очима када дође у слави судњег дана.

Али ако не постоји развој у *садржини* вере, то јест у личности Христовој, који је увек истоветан сам себи - него само у формулацијама и њиховим односима према свету, који је у промени - какав су значај за Византијце имале догматске дефиниције и саборске одлуке? Сам њихов текст даје нам одговор: сви васељенски сабори, почињући са Ефеским (431) - првим чији су записници сачувани - изричито подвлаче да догматске дефиниције нису саме себи циљ и да су саборски оци-невољно-приступили дефиницији проблема о учењу једино да би искључили погрешна јеретичка тумачења. Најчувенија саборска дефиниција - то је она са сабора у Халкидону - изричита је баш у овом погледу. Одлуке сабора почињу са свечаном потврдом Никејског и Никејско-Цариграчког симбола вере, и у вези са овим последњим, продужавају:

Умна и спасоносна формула божанске благодати била је довољна за савршено знање и потврду вере. Она нас поучава савршеном учењу о Оцу, Сину и Духу Светоме и објављује оваплоћење Господа онима који то побожно примају. Али, уколико су неки почели да проповед Истине проглашавају неважећом, својим личним јеретичким мишљењима су потстакли празно наклапање... овај свети, велики и васељенски сабор, желећи да искључи сваки зао план против Истине, и учећи оно што је непромењено од почетка, одлучио је да се вера триста осамнаест Отаца (Никејског сабора) очува неповређена.⁵

Дефиниција о две Христове природе, која следи иза ове преамбуле, сматрана је само као средство да се заштити оно што је већ речено у Никеји. Почиње се, у ствари, опет са стандардном формулом: *Следећи светим Оцима...* И у доцнијем периоду су византијски сабори употребљавали истоветне формуле.

Све што је стварно важно у овом ставу односи се на само учење о Истини, коју су Византијци схватили не као појам који се може адекватно изразити речима или рационално образложити, већ као самог Бога - лично присутног у Цркви у свој својој пуноћи. Њега не може потпуно да изрази ни Свето Писмо, ни саборске одлуке, ни богословље. Свако од њих може само да укаже на неки вид Његовог постојања, или искључи рђаво тумачење Његовог Бића или дела. Међутим, никакав људски језик не може потпуно да изрази Истину, нити може да је исцрпи. Сагласно томе, Свето Писмо и учење Цркве не могу да се сматрају за једине изворе богословља. Православно богословље мора да буде у складу са њима, али истинити богослов је слободан да изрази свој непосредни сусрет са Истином. Ово је аутентична порука које се веома стриктно придржавало византијско мистично предање Максима Исповедника, Симеона Новог Богослова и Григорија Паламе.

4. Богословље, позитивно и негативно

⁵ Халкидон, *Definitio fidei, Conciliorum oecumenicorum decreta* /Bologna: Instituto per la Scienze Religiose, 1973/, str. 84.

Целокупно византијско богословље - а особито његов доживљајни карактер - било би потпуно погрешно схваћено, ако се заборави на његову другу страну: апофатичко или негативно богословље.

Облик апофатицизма, који ће доминирати византијском мишљу, у потпуности се развија у четвртном веку у делима кападокијских Отаца против Евномија, мада се обично доводи у везу са именом мистериозног писца дела Аеропагитика у шестом веку. Одбијајући Евномијево становиште да људски ум може да допре до саме суштине бића Божијег, они су тврдили да је Бог апсолутно трансцендентан и искључивали су могућност да Он буде одређен било којим људским појмом. Говорећи шта Бог *није*, богослов у ствари говори о Истини, јер ни једна људска реч или мисао не може да схвати шта Бог јесте. Уздизање људске душе Богу, Григорије Ниски је описао као процес елиминисања, који никад не може да буде завршен:

*(Душа) се изнова подиже, а дух пролази кроз разумни и надкосмички свет... Он пролази кроз скупине небеских бића, настојећи да види да ли је и Вољени међу њима. У свом тражењу он пролази кроз цео анђеоски свет и када међу блаженима, које сусреће, не нађе Онога кога тражи, каже сам себи: **Може ли бар неко од ових да схвати Онога кога ја љубим?** На ово питање они су обуздали свој језик и ћутањем му ставили до знања да је чак и њима недоступан Онај кога он тражи. Тада, пошто је помоћу Духа прошао цео надкосмички град и није успео да препозна међу разумним и бестелесним бићима Онога кога је желео, напуштајући све што је нашао, он препознаје Онога кога тражи као Јединога кога не може да појми.⁶*

У богопознању процес елиминације представља неопходну етапу. То је интелектуални процес, али и духовно чистилиште (katharsis), које отстрањује све облике идентификовања Бога са оним што Бог није. Али парадокс је у томе што процес сам по себи не допушта да човек сазна о Богу било шта више него да је Он Несазнајан и Несхватљив, мада сам доживљај о овој трансценденности представља позитиван хришћански доживљај. У

6 Григорије из Нисе, In Cant. or. VI. ed. W. Jaeger / Leiden: Brill, 1960/, 6: 182 PG 44: 893 b

овоме се православно хришћанско предање јасно разликује од гностичког и неоплатоничарског предања, чији су представници у хришћанству били Климент Александријски и Ориген. Неоплатоничарска мисао је потврдила да је Бог недоступан људском уму, али је ову недоступност сматрала као резултат огреховљеног стања душе, и нарочито њене везе са материјалним телом. Када се ум врати у своје првобитно и природно стање - када Бог хтедне да то буде - он, по Оригену, бива заиста уједињен са самом божанском суштином: његово уздизање достиже до највећег савршенства, знања и благословености. Али у овом моменту Оригенов Бог престаје да буде нешто апсолутно Друго, Бог Аврамов, Исаков и Јаковљев и постаје Бог филозофа. Из овога разлога Григорије Ниски, који је иначе у многоме био опчињен оригенизмом, тврди да је Бог неприступан чак и небеским силама.

У својој апофатичкој теологији грчки Оци уче да Бог не само да надмашује сваки људски језик и разум човекове пале природе, него је недокучив *сам по себи*. Људско сазнање се протеже само на *бића* то јест на створена жива бића. На овоме нивоу, стога, може да се каже да *Бог не постоји*. За псеудо - Дионисија Бог је *небиће* (*те он*). Ово је тема чувене пете главе Дионисијевог *Мистичног богословља*.⁷ Платиново учење о монадама, које је Ориген применио на Бога⁸, за псеудо-Дионисија су сасвим неважне за опис Божијег бића. *Бог*, пише он, *није ни Један ни Јединство*.⁹

Византијци су били свесни чињенице да је негативно богословље било познато и неоплатоничарском начину мишљења као интелектуални метод за приближавање мистерији Бога, а то није неопходно значило да је Бог апсолутно несазнајан у Самом Себи. Варлаам Калабријски је ово разјаснио када је писао:

Ако желите да сазнате да ли су Грци разумели да надсуштвени и безимени Бог превазилази знање, науку и сва друга достигнућа, прочитајте дела питагорејца - Панте-

7 PG 3: 1045D - 1048b.

8 Ориген De princ, I, 1, 6. ed. V. Koetschau, GCS, 22.

9 Псеудо - Дионисије, Мистична теологија (на грч.), PG 3: 1048 a.

*нетоса, Бротиноса, Филолаоса, Хармида и Филоксена - која су посвећена овом предмету. Тамо ћете наћи исте изразе које и велики Дионисије употребљава у свом Мистичном богословљу... Платон је такође разумео божанску трансцендентност.*¹⁰

У ствари Григорије Палама се слаже са Варлаамом када овај признаје да су пагани прихватили монотеизам и појам о Богу као философском Апсолуту и да *апофатичко богословље* нужно из тога произилази.¹¹ Међутим, формални, интелектуални *апофатизам* грчких философа се разликује од библијског учења о трансцендентном, јер трансцендентност води позитивном сусрету са Непознатим, као Богом Живим, води ка *созерцању које је веће од знања*.¹² Хришћанско богословље се заснива на оваквом ставу.

Могућност да се Бог доживи другачије него путем интелектуалног сазнања, емоција или чула, била је страна грчком патристичком поимању хришћанске вере и богословља. То значи просто откровење Божије, откровење Божијег бића изван Његове властите природе, Његових делатности или *енергија*; преко којих се Он *добровољно* показује човеку, а такође то означава и посебну особину човека да се вине ван створеног света. Сусрет Божанске љубави и *енергије*, и човекова способност да превазиђе себе, чини да сусрет буде могућ, да *созерцање буде веће од знања*, на које се Оци позивају као на *очи вере, Дух* или, евентуално, *обожење*.

Према томе, богословље мора и треба да буде базирано на Светом Писму, на догматским одлукама црквеног учења или на сведочењу светих. Али ако неко хоће да буде прави богослов, мора да се уздигне изнад слова Писма, изнад формуле употребљене у дефиницији, изнад језика којим су се служили светитељи да би саопштили свој доживљај. Једино тако ће моћи да суди о јединству Откровења, јединству које није само интелектуална зависност и доследност, него жива реалност доживљена у континуитету једне Цркве кроз векове: Свети Дух је једини гарант и чувар овог континуитета. Никакво спољашње мерило не може да задовољи човекову урођењу моћ запажања и интелектуалног просуђивања.

10 Варлаам Калабријски, Друго писмо Палами, изд. G. Schiro Варлаам Калабријски: Посланице, Палермо, 1954, стр. 298 - 299

11 Григорије Палама, Триаде, II, 3, 67. изд. Мајендорф (Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1959, стр. 527.

12 Исто 53. стр. 527.

На тај начин Византија никада није знала за конфликт или за поларизацију између богословља и оног што на Западу зову мистицизам. Често се целокупно источно хришћанско богословље називало *мистично*. Термин је потпуно исправан, под условом да се има на уму да византијско *мистично* знање није некакав емоционални индивидуализам, него нешто сасвим супротно: непрестано заједничарство са Духом који борави у Цркви. Под *мистицизмом* се такође подразумева непрестано сазнање неадекватности људског интелекта и људског језика да изразе пуноћу истине и сазнање сталног балансирања између позитивне богословске тврдње о Богу и корективног фактора апофатичког богословља. Најзад, то је *Ја - Ти* однос са Богом, дакле, не само знање, него љубав. Коментаришући књигу Проповедника 3: 7 - ... *време када се ћути и време када се говори* - Григорије Ниски предлаже богословима да је **време да се ћути**, ако се ради о Божијој суштини. Али, *време је да се говори, ако су у питању Његова дела, сазнање које нам је доступно - да је Он свемогућ. Када говоримо и објашњавамо дела Божија, треба да се служимо речима. У стварима које ово превазилазе, човек не сме да излази из оквира своје природе него треба да се задовољи са тим да упозна самога себе. Јер, по моме схватању, ако човек себе никада не упозна, никада не разуме суштину душе или природу тела, узрок постојања... ако не упозна себе, како може да објасни ствари које њега превазилазе? О таквим стварима је време да се ћути. Овде је ћутање сигурно боље. Ипак, време је да се говори о ономе са чиме у свом животу можемо да напредујемо у врлини.*¹³

Дакле, карактер и метод византијског богословља су одређени проблемом односа између Бога и света, између Створитеља и створеног и оно обухвата антропологију, која налази свој коначни кључ у христологији. Овакав ток мишљења ће одредити и садржину следећих поглавља.

13 Григорије из Нисе, Тумачење Пропов., беседа 7 PG44: 732, под. W. Jaeger /Leiden: Brill, 1962/ 5: 415 - 416. Прев. Н. Musurillo у Из Славе у Славу: Текстови из Григорија Ниског - Мистички списи (Њујорк, Скрибнер 1961), стр. 129. (на енгл.).

1

ИСТОРИЈСКИ
ТОКОВИ

Личност из постхалкидонског периода

1

ВИЗАНТИЈСКО БОГОСЛОВЉЕ ПОСЛЕ ХАЛКИДОНСКОГ САБОРА

Константинопољ, велика културна мешавина, »Нови Рим« и престоница царства, није дао ни једног истакнутог богослова током петог и шестог века. Међутим, град је био сведок свакодневних великих богословских спорова, чији је исход често зависио од царских одлука. Епископ, монаси, егзегете и философи, долазили су у град да траже милост и подршку. Око епископске катедре царског града, из које су обично регрутовани владини саветници за богословску проблематику - образовале су се идеје и стварале предиспозиције за синкретска, компромисна решења. Епископи Константинопоља и њихови сарадници су били у могућности да бране изричито богословске поставке, да се супроставе чак и царској вољи. За ово имамо сведочанство у одбрани Халкидонског становишта од сгране патријарха Евфимија (489 - 495) и Македонија II (495 - 511), за време владавине монофизитског императора Анастасија. На тај начин богословље, које би могло да се означи као специфично »византијско«, појављује се у пост - Халкидонском периоду. Оно стоји насупрот ранијим токовима источне хришћанске мисли која је, углавном, била сконцентрисана у Египту и Сирији. »Византијско« богословље ће добити званичну санкцију за време Јустинијана (527 - 565), а биће изражено у умереној синтези Максима Исповедника (+ 662). У формирању овог богословља изгледа да ни једна посебна личност није играла одлучујућу улогу. Исто тако је тешко одредити

неку школу или неки интелектуални центар у престоници, где би богословска мисао била креативно формирана. Ипак, чини ми се, да је разложно да се узме, да је богословска школа за припремање вишег црквеног кадра била повезана са патријаршијом, али недостају извори о њеном карактеру или нивоу наставе. Потврђено је да је центар богословског образовања био у чувеном манастиру Akoimetai («неспавајућих»), а зна се да су образовни центри постојали и на другим местима, али су о њима подаци штурни. Богослови, који су били активни током петог и шестог века, често су добијали образовање у удаљеним пределима империје, као што су Сирија и Палестина. Лавра св. Саве близу Јерусалима, на пример, била је позорница жучних расправа између разних оригенистичких фракција, које су се међусобно гложиле.

Царски световни универзитет у Цариграду, који је основао Константин, а Теодосије II (408 - 450) потврдио својим декретом - није имао богословље међу предметима који су се предавали. Ипак је овај универзитет служио као канал за овековечење старогрчких философских идеја. Све до седмог века, односно до владавине Јустинијана, универзитет је био двојезичан (грчки и латински), и међу професорима је било и незнабожаца. Међутим, драстичне мере, које је предузео Јустинијан искључујући из учитељске професије и незнабошце и неправославце и затварајући пагански универзитет у Атини, подвучиле су да световне студије у хришћанској Византији имају споредан значај. Иако је мали круг интелектуалаца и даље неговао философске традиције старе Грчке, и Црква и држава су званично сматрале да је философија само средство којим се изражава откровење. Али никада није било прихваћено да философија може да формира садржину богословских идеја. Ипак се мора прихватити да је у школама предавана Аристотелова логика. Према платонизму се осећало стално неповерење због његових метафизичких ставова. Међутим, платонизам се ипак одржао захваљујући патристичкој литератури, а нарочито оригенистичкој традицији, али никад није био формално признат као правоваљан израз религијских идеја.

Византијско богословље Јустинијанова периода, конзервативно по облику и садржини, непрестано се обраћало предању као свом главном извору. Христолошке расправе у овом периоду

су се, углавном, састојале у борби између тумача Светог Писма о философским терминима, које је хришћанско богословље прихватило у трећем и четвртном веку, и о патристичким текстовима у којима су ови термини били употребљени. У литургичкој химнологији, која је у то време почела да цвета, укључени су резултати ових расправа тако да је она често била један облик исповедања праве вере. Разни елементи византијског богословског традиционализма, који су доминирали петим и шестим веком, сачињавали су основу даљег стваралаштва у овом периоду и на њих треба обратити посебну пажњу.

1. Егзегетска традиција

»Неопходно је да они који су на челу цркава... поучавају клир и народ... сабирајући из Светог Писма мисли и процене Истине, али не излазећи из граница које су постављене, нити одступајући од предања богобојажљивих Отаца. Али ако се појави проблем у вези са Светим Писмом, оно не сме да буде тумачено другачије него што су га изложили просветитељи и учитељи Цркве у својим писаним делима. Нека они (епископи) постану чувени по свом знању патристичких дела, а не по састављању трактата из своје властите главе«.

У овом тексту 19. канона *Трулског сабора* (692), одражава се традиционалистички и конзервативни карактер византијског приступа богословљу, и егзегези посебно, и објашњава зашто је у манастирским и приватним библиотекама у Византији било безброј примерака патристичких *catenarum*, «ланаца», ауторитативних тумачења библијских текстова који су изражавали, или претендовали да изражавају, континуитет егзегетске традиције.

Иако је *consensus patrum*, до кога се овим методом долазило, био у неким случајевима делимичан и вештачки, на њега је почело да се ослања стандардно црквено учење, нарочито када је било потврђено литургичком и химнографском употребом. Библија је увек била схватана не само као извор откривених догматских пропозиција или као опис историјских чињеница, већ као сведочење живе Истине, која је постала динамично присутна

у светотајинској заједници новозаветне Цркве. На пример, обожавање Богородице, Мајке Божије, било је увек довођено у везу са типолошким тумачењем култа старозаветног храма: Она је у својој утроби носила Бога, била је прави «храм, право »обитавалиште«, »свећњак« и »коначни стан« Божији. На тај начин је Византијац, који је уочи Маријиног празника слушао читање из књиге Прича о »премудрости која сазида себи кућу« (Пр.9: 1), природно, и готово искључиво, мислио о »Речи која постаје тело« - то јест која налази у Дјеви своје обитавалиште. Поистовећење старозаветне Мудрости са Јовановим Логосом, од Оригена па надаље, сматрано је за дату истину и нико није ни помишљао да то оспори. Од четвртог века, када су аријевци усредсредили своју дебату на познати текст »Господ ме је створио у почетку дела својих« (Приче 8: 22), природно је да су аријевци то тумачили у своју корист. Атанасије и други чланови Никејске странке су оспоравали поистовећивање Логоса и Мудрости и проналазили цитате других текстова, који су потврђивали нестворени карактер Логоса - Мудрости. Нико није стављао под знак питања установљени консенсус о самом поистовећивању.

Од прихваћеног византијског егзегетског метода, много тога је имало своје порекло у александријској традицији и њеном алегоризму. Свети апостол Павле, описујући причу о два Аврамова сина као алегорију о два Завета (Гал. 4: 23), дао је хришћанску санкцију алегоријском методу тумачења Светог Писма, познатом као *мидраш*, које се у прехришћанско време развија међу палестинским рабинима. Развијајући алегоријски метод тумачења Светог Писма до екстрема, александријско хеленистичка средина, заједничка Филону, Клименту и Оригену, позивала се на чувени преседан самог св. Павла. Алегорија се, пре свега, слагала са хеленистичком, а посебно платонистичком, бригом о вечитим стварима, које су поимане као супротност историјским збивањима. Често је главна интелектуална тешкоћа у прихватању хришћанства од стране Грка, лежала у недостатку директног умовања о Неизмењивом, пошто је филозофско васпитање водило тадањег човека на повезивање променљивог са нереалним. Алегоријски метод је, ипак, дозвољавао могућност тумачења свих конкретних, променљивих чињеница као симбола непро-

менљивих реалности. Тако је сама историја губила своју битност и бивала је, у екстремним случајевима, једноставно негирана.

Међутим, сагласност са хеленизмом није био једини елемент који је допринео да алегорија у тумачењу узме широког замаха. Метод је пружао лако оружје против гностицизма, главног противника хришћанства у другом веку. Најважнији гностички системи - особито Валентинов и Маркионов - супростављали су истинитом Богу, пројављеном у Новом Завету - Демиурга, Јахвеа јудаизма. Хришћански апологети су се послужили алегоријом да би »спасили« Стари Завет од против напада гностичког дуализма, подвлачећи да Стари и Нови Завет имају једно те исто »духовно« значење и да изражавају континуирано открочење истог истинитог Бога.

Ориген је такође употребљавао израз, »духовно значење« у свом учењу о предању. Свети Дух, који је надахнуо писце Библије, био је присутан и у »духовним људима« хришћанске Цркве. Стога једино светитељ може да дешифрује аутентично значење Светог Писма.

»Свето Писмо«, пише Ориген, »било је састављено Духом Божијим и нема само оно значење које је очигледно, већ и друго, које је сакривено од већине читалаца. Јер садржина Светог Писма је спољашњи облик извесних мистерија и слика божанствених ствари. У овоме је једнодушна целокупна Црква да, пошто је цео закон духован, сви не могу да препознају духовно значење, него само они који су обдарени благодаћу Светога Духа у речи мудрости и знања«. ¹

Мада Ориген покреће важан проблем ауторитета у егзегези, наведени пасус изражава став који је у средњем веку у византијском хришћанству увелико сматран као неоспоран и који објашњава бригу за *consensus patrum*. Овај је, на формалан начин, изражен у *Трулском* канону, наведеном у почетку овог одељка. Поред александријског алегоризма, византијска традиција егзегезе је била и под трезвенијим утицајем Антиохијске школе. Супротност између Александрије и Антиохије - која је нашла свог одраза у добро познатим и оштрим изразима у христолошким

1 Ориген »De principiis«, Praefatio, 8. ed. B. Koetschau, GCS 22/ 1913/, 14. 6 -13. У преводу на енгл. G. W. Butterworth, »On the First Principles« /London: SPCK, 1936/, стр. 5.

дебатама петог века - не треба да буде претерано наглашена у области егзегезе.

Главни умови Антиохијске школе - Диодор из Тарса (око 330 - око 390) Теодор из Мопсуестије (око 350 - 428) и Теодорит из Кира (око 393 - око 466) - нису негирали могућност и духовног значења библијских текстова. Међутим они су веома реаговали на одбацивање буквалног, историјског значења и били против произвољног алегоризма, базираног на Платоновим философским предпоставкама, туђим Библији. Тако, појам *theoria* («контемплација»), који подразумева могућност откривања духовног значења које се крије иза слова текста, није био одбачен, али се наглашавало и оно што се стварно десило, или што је било историјски речено. Исто тако, био је наглашаван морални и теолошки смисао текста. Теолошки ауторитет Антиохијске школе био је пољуљан после осуде Несторија, ученика Теодора из Мопсуестије, на Ефеском сабору 431. године и после анатеме »Три поглавља« (Теодора Мопсуестијског, и антикириловских списа Теодора Кирског и Иве (Ибас-а)Едеског), коју је изрекао Други Цариградски сабор 553. године. После 553. године Теодорови коментари Светог Писма, једног од највећих егзегета раног хришћанства, могли су се сачувати само кришом у сиријском и јерменском преводу, а грчки оригинал је преживео једино у фрагментима, разбацаним у *катенама*. Међутим, традиција антиохијске егзегезе је преживела у егзегетским делима Теодорита, која никада нису била забрањена, и у делима Теодоровог пријатеља Јована Златоуста, грчког најпопуларнијег црквеног писца. Његова дефиниција типологије, као супротност алегорији, као »пророштва израженог терминима чињеница«² и његова брига за историју, служили су у касно-византијској егзегетској литератури, као брана против спиритуализованих ексцеса александријске традиције, остављајући место и за *theoria* т. ј. за фундаменталну, хришћански оријентисану типолошку интерпретацију Старог Завета.

2. Философске тенденције

2 Јован Златоуст, »О покајању«, омил. 6, 4, PG49: 320

Философске токове у пост - халкидонској Византији одређивала су следећа три фактора:

1/ Патристичка традиција и њена примена - на пример преношење кападокијске тринитарне терминологије на проблематику ипостасног јединства две природе у Христу.

2/ Стално оживљавани оригенизам са његовим изазовом библијском учењу и библијској антропологији.

3/ Континуирани утицај нехришћанског неоплатонизма на интелектуалце (Јустинијаново затварање Атинског универзитета поставило је физички крај центру мисли и знања, који је недавно прославила последња велика фигура паганске грчке философије - Прокло (410 - 485). У сва три случаја постављао се као базни проблем однос између старе грчке мисли и хришћанског открићења.

Неки модерни историчари имају потпуно опречан суд о философији грчких Отаца. У својој познатој »Историји философије« (Histoire de la philosophie), Емил Брејер (Emile Brehier) пише: »У првих пет векова хришћанства није било ничега што би могло да се назове хришћанском философијом и што би обухватало низ интелектуалних вредности, оригиналних или других мисли, које би се разликовале од идеја паганских мислилаца«. ³ Према Брејеру, хришћанство и хеленска философија нису супротни једно другом као два интелектуална система, пошто се хришћанство базира на откривеним чињеницама, а не на философским идејама. Прихватајући ове чињенице, грчки Оци су примали из грчке философије све што се подударало са хришћанским открићењем. Из овако вештачког стављања откривених истина и философских идеја једних поред других, није могла да настане никаква нова философија. Привидно супротан поглед, у складу са класичном проценом Адолфа Харнака, изразио је Х. А. Волфсон, чија књига »Философија Отаца Цркве« (The Philosophy of the Church Fathers) представља мисао Отаца као »претакање« хришћанске вере у форму философије, што је дало хришћанску

3 Emile Brehier, »Histoire de la philosophie«/ Paris: Presses Universitaires de France, 1931, II, 494

верзију грчке философије.⁴ Најзад, монументално дело Клода Тресмонтана »Хришћанска метафизика и рађање хришћанске философије« (La Metaphisique du Christianisme et la naissance de la philosophie chretienne) снажно потврђује постојање хришћанске философије, коју су Оци доследно штитили од хеленских синтеза. Ова философија обухвата основно учење о стварању, о јединству и множини, о сазнању, о слободи итд. - које се није подударало са хеленизмом, а фундаментално је библијско. »Са становишта метафизике«, пише он, »хришћанска ортодоксија је дефинисана својом вредношћу метафизичким принципима, који се налазе у библијском богословљу.«⁵ Стога, ако су грчки Оци били православни, они нису у правом смислу говорили »грчки«. У ствари, у савременим историјским и богословским списима нема замршенијег термина него што је то »хеленизам«. Георгије Флоровски упорно настоји на »хришћанском хеленизму«, подразумевајући под тим изразом традицију источних Отаца као супротност западној средњовековној мисли,⁶ али се у основи слаже са Тресмонтаном о потпуној неподударности између грчке философске мисли и Библије, нарочито у базним проблемима, као што су стварање и слобода.⁷

Стога изгледа да су закључци Тресмонтана и Флоровског потпуно тачни и треба избегавати уобичајене паролe и клишеа, који често служе за одређивање патристичке и византијске мисли као узвишеног »хришћанског хеленизма« или као »хеленизованог хришћанства«, или као источног »платонизма«, на супрот западном »аристотелијанизму«.

Далеко конструктивнији метод у прилажењу проблему и доношењу суда састоји се у прелиминарном постављању разлике између многих *система* грчке класичне философије - као што су платонистички или неоплатонистички или аристотеловски -

4 Н. А. Wolfson, »The Philosophy of the Church Fathers« (Cambridge: Harvard University Press, 1956), I, VI

5 Glaude Tresmontant, »La Metaphisique du christianisme et la naissance de la philosophie chretienne«/ Paris: du Seuil, 1961/ стр. 23.

6 Георгије Флоровски, »Православна Црква и екуменски покрет« Theology Today 7 (април 1950), 74 - 76.

7 Георгије Флоровски, »Идеја стварања у хришћанској философији«, у Eastern Church Quarterly 8/1949/ 53 - 77.

и индивидуалних схватања појединаца и њихове терминологије. Прихватање грчких учења и терминологије, било је неизбежно средство општења и неопходан корак у приближавању хришћанског еванђеља свету, у коме се појавило и у коме се ширило. Али тринитарна терминологија кападокијских Отаца и њена доцнија примена на христологију у Халкидонском и пост-халкидонском периоду, показује да је било неопходно да се терминима, као што су *ousia*, *hypostasis* или *physis*, да сасвим ново значење, када се употребљавају ван контекста платонског или аристотеловског система у којима су настали.

Три ипостаси (*hypostases*) сједињене у једној »суштини« (*ousia*) или две »природе« (*phiseis*) сједињене у једној ипостаси (*hypostasis*), не могу да буду саставни део ни платонског ни аристотеловског система мишљења и представљају нове персоналистичке, према томе и нехеленистичке, метафизичке претпоставке. Међутим, тринитарна и христолошка синтеза кападокијских Отаца, била би суочена са различитим низом проблема, а дошло би се до другачијег схватања, да позадина кападокијаца и слушаоци којима су се они обраћали, нису били Грци. На тај начин, грчка патристичка мисао је остала отворена за грчку философску проблематику, али је избегла да буде затворена у хеленистичке философске *системе*. Сви представници православне традиције, од Григорија Назијанзина у четвртном веку па до Григорија Паламе у четрнаестом, изражавају убеђење да су јереси засноване на некритичком апсорбовању паганске грчке философије у хришћанску мисао.

Међу већим фигурама ране хришћанске литературе, једини су Ориген, Немесија из Емесе и псеудо - Дионисије, који нам дају системе, који се могу дефинисати као хришћанска верзија грчке философије. Остали, укључујући и такве ствараоце као што су Григорије Ниски и Максим Исповедник, без обзира на њихову очигледну философску настројеност, у основним схватањима стварања и слободе, суштински су стајали на позицијама супротним паганском хеленизму и не могу да буду окарактерисани као грчки философи. Ориген и псеудо - Дионисије су после смрти доживели судбину у којој ће бити доцније говора, утицај Немесије и његовог платоничарског антрополошког »система«, био је

у Византији веома ограничен, али је толико утицао на формирање западне средњовековне мисли, да је латински превод његовог дела »Peri Physeos anthropolou« /De natura hominis/ чак био приписан Григорију Ниском.⁸

Према томе, већина историчара византијског богословља признаје да је проблем односа између философије и чињенице хришћанског доживљаја у Византији стално био у центру богословске мисли и да међу њима никада није била успостављена сигурна и стална равнотежа. Али, да ли је ова равнотежа стварно и могућа ако су »овај свет« и његова »мудрост« реални и у сталној напетости у односу на реалност Царства Божијег?

3. Проблем оригенизма

Савремена истраживања су бацила нову светлост на историју оригенизма у петом и шестом веку. Објављивање дела Евагрија Понтског је посебно разјаснило проблем који је делио супарничке монашке странке у Египту, Палестини и другим областима источног хришћанства.

Док је Оригенова тринитарна проблематика служила као ослонац за аријанске спорове четвртог века, његови погледи на стварање, пад човека, и на однос Бог - човек, фасцинирали су грчке интелектуалце у тој мери да су се одлучивали да се прикључе монашком покрету. У његовом систему монашки аскетизам и духовност имају своје оправдање, али су у контрадикцији са основним предпоставкама библијског хришћанства. Завршило се са тим да су Ориген и његов ученик Евагрије били осуђени од ски спиритуализам, који је овим обухваћен, увек ће се допадати градског II сабора 553. године. Али ове осуде нису стале на пут сталном утицају њихових система, који су послужили као основа за интегралну хришћанску философију Максима Исповедника.

Оригенизам је тако остао у центру богословске мисли источног хришћанства после Халкидона, а његов утицај на духовност и богословску терминологију није завршен са осудом оригенистичког *система* 553. године већ је потрајао, у најмању руку, до

8 Види код Etienne Gilson, »La philosophie au M. A. / Par. 1952 ed. Payot 72 - 77.

иконоборачке кризе осмог века.

Нема сумње да је Ориген међу раним апологетима хришћанства, био најуспешнији. Његов систем је учинио да је хришћанска религија постала прихватљива за неоплатоничаре, али прихватање хришћанства на оригенистичким принципима није неопходно подразумевало и одбацавање основних неоплатоничарских појмова о Богу и свету. Ако су, на пример, кападокијски Оци, пошто су као студенти прочитали Оригена, приведени православном хришћанству, други су, као што је њихов пријатељ и савременик Евагрије Понтски, развили оригенизам у сасвим другом правцу.

У чувеном делу »О принципима« (De principiis) Ориген први учи о стварању као *вечитом* Божијем акту. Бог је увек био свемогући створитељ и »ми Бога чак не можемо да називамо свемогућим ако нема ничега над чим или над ким Он може да показује своју моћ«. ⁹ Али, пошто је Ориген веома обазрив у побијању Аристотеловог учења о вечности материје, он тврди да је вечити створени свет, свет »интелекта«, а не материје. Основни платонски спиритуализам, који је овим обухваћен, увек ће се допадати монашким круговима који су тражили метафизичко оправдање аскетизма. Следећи корак у Оригеновој мисли је схватање да »интелектуални свет, у који су укључена сва разумна бића - то јест Отац, Син, Дух Свети, анђели, силе, власти и друге моћи, па и сам човек, по достојанству своје душе - представљају јединствену суштину«. ¹⁰ Касније патристичко предање ће овој идеји супротставити учење изражено у апофатичком богословљу, о апсолутној Божијој трансцендентности. По Оригену, монистичка структура свеобухватног Бога и »интелеката« у једној јединственој суштини, разорена је огреховљењем. Злоупотребљавајући своју »слободу« интелекти су учинили грех побуне против Бога. Неки су много сагрешили, па су постали демони; други су сагрешили мање и постали су анђели; неки су сагрешили још мање и постали су арханђели. Тако је свако добио свој ранг у пропорцији властитог греха. Преостале душе нису починиле грех тако тежак да би биле сврстане са демонима, нити довољно лак да би

9 Ориген, исто као код 1/стр. 23

10 Цитирано код Јеранима у Посл.124, ad Avit.,15.

постале анђели, и због тога је Бог створио овај свет, а за казну повезао душе са телом.¹¹ Садашњи видљиви свет, коме припада и човек, резултат је пада и огреховљења. Човекова крајња судбина је ослобођење од материје и повратак у заједницу са Божијом суштином.

Евагрије Понтски је знатно развио овај Оригенов систем, примењујући га на христологију. Према Евагрију, Исус Христос није био Логос који је оваплоћен, него само један »интелект« који није учинио првородни грех, те тако није био укључен у катастрофу материјализације. Он је узео тело да би показао пут васпостављања првобитне човекове заједнице са Богом.¹² Око овог Евагријевог учења, за време Јустинијанове владавине, настали су озбиљни спорови између завађених монашких странака. Центар спорова је била лавра светог Саве у Палестини, где су неки монаси тврдили да су »равни Христу« (isochristoi) пошто је код њих, преко молитве и созерцања, васпостављен са Богом онај однос који је постојао између Христа и Оца. Овај екстремни и очигледно јеретички облик оригенизма је био осуђен царским декретом, а затим одлуком Васељенског сабора 553. године. Списи Оригена и Евагрија су били уништени. Остали су делимично сачувани, заштићени разним псеудонимима, само у латинском и сиријском преводу. Стари хеленизам је морао још једном да устукне пред основним принципима библијског хришћанства.

4. Псеудо - Дионисије

Осуда Оригена и Евагрија није значила потпуни нестанак платоничарског погледа на свет из византијског хришћанства. Хеленистичко схватање света као »поредка« и »хијерархије«, стриктно платонска подела на »интелигибилни« (разумни) и »сензибилни« (осећајни) свет и неоплатоничарско груписање

11 Види анатеме Царигра. сабора (553) наведене код F. Diekamp, »Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das funfte allgemeine Konzil« /Muenster:1898/ 90 - 96.

12 Основни текстови се налазе код A. Guillaumont, Les »Kephalaia Gnostica« d' Evagre le Pontique et l' histoire de l' origenisme chez les Grecs et les Syriens / Paris: du Seuil, 1962/ 156 -160.

бића на »триаде«, поново се појавило у чувеним делима мистериозног писца раног шестог века - који је писао под псеудонимом - Дионисије Аеропагит. Квази апостолски ауторитет овог непознатог аутора био је неоспоран кроз цео средњи век, на Истоку и на Западу.

Историчари источне хришћанске мисли обично подвлаче улогу Дионисија, заједно са улогом Григорија Ниског и Максима Исповедника, у излагању апофатичког богословља. Према Владимиру Лоском, далеко је од тога да је Дионисије био »платоничар, камуфлиран хришћанством«. Он је био баш супротно: »хришћански мислилац прерушен у платоничара, богослов веома свестан свог задатка, који се састојао у заузимању терена, који су држали неоплатоничари, на тај начин што ће овладати њиховим философским методом«. ¹³ И, заиста, многобројни елементи Дионисијеве мисли се појављују као успешне копије неоплатоничарских и оригенистичких ставова. Дионисије посебно одбацује Оригеново учење о познавању Бога »у суштини«, јер Бога није могуће »сазнати«. Знање се може применити само на »бића«, а Бог је изнад бића и надвисује све супротности између бића и небића. Са Богом може да постоји »заједничарство«, али као крајњи циљ људског постојања. Ово заједничарство је пре »незнање« него ли знање, јер оно подразумева одвајање од свих активности чула или интелекта, пошто се интелект може применити само на створене егзистенције. Бог је, стога, апсолутно трансцендентан и изнад сваког постојања и - докле год неко остаје у категорији постојања - може да буде описан само у негативним терминима. ¹⁴ Бог ипак омогућава да буде упознат ван своје трансцендентне природе: »Бог се својим »силама« манифестује у свим бићима; Он се умножава не напуштајући своје јединство«. ¹⁵

Тако, Бог се огледа у лепоти, бићу, доброты и томе слично, али у њима се не огледа и његова суштина него само његове »силе« и »енергије« ¹⁶, које нису умањени облик божанства, него су потпун Бог у коме створена бића могу учествовати према својој

13 Владимир Лоски, *Визија Бога* (Лондон: Faith Pres 1963, стр. 99-100.

14 Псеудо - Дионисије, »Мистичко богословље«, V. PG 3:1045 d - Ш48а.

15 Лоски, исто стр. 102.

16 Види углавном код псеудо - Дионисија« О Божијим именима«, PG 3: 63 ff.

пропорцији и аналогiji«. На тај начин Дионисијев Бог је опет живи Бог Библије, а не Бог Плотина и, у овом погледу, Дионисије ће поставити основ за даљи позитивни развој хришћанске мисли.

Ипак треба имати на уму да основно Дионисијево богословље - учење о Богу и о односу између Бога и човека - није у потпуности оригинално. Његови се основни елементи појављују у делима кападокијаца. Дионисије је преко хијерархијског погледа на свет извршио веома проблематичан утицај, посебно у области еклесиологије и светотајинског богословља.

Ако је за Оригена хијерархија створених бића - анђела, људи, демона - резултат огреховљења, за Дионисија је то статички и божански поредак преко кога човек достиже »асимилацију и јединство са Богом«. ¹⁷ Три »триаде« - или девет редова - небеске хијерархије и две »триаде« црквене хијерархије, у ствари представљају систем медитације. Сваки ред учествује у Богу »према свом капацитету«, али је ово учествовање условљено редом који је непосредно виши. ¹⁸ Најочигледније последице тога система су се десиле на пољу еклесиологије. По Дионисију, црквена хијерархија, која се састоји од триада: »епископа, свештеника и ђакона« и »монаха, лаика и катихумена (грешника)«, није ништа друго него земаљски одблесак небеског поретка. Стога је сваки црквени јерархијски ред *лично стање*, а не функција у заједници. »Јерарх је« - пише Дионисије - »обожени и божански човек, који располаже светим знањем«. ¹⁹ А пошто је јерарх првенствено гностик или иницијатор, у основи не постоји разлика између његове улоге и улоге харизматика. Исто се, разуме се, примењује и на друге редове. ²⁰

Пошто се Дионисије стриктно придржава Платонове поделе на интелектуални и материјални поредак, при чему је материјални само одблесак и симбол интелектуалног, његово учење о светим тајнама је чисто симболичко и индивидуалистичко. Функција евхаристије је, на пример, у томе да симболизује јединство

17 Псеудо - Динисије, » О небеској хијерархији«, III, 2 PG 3: 165 а.

18 Види код R. Roques, »L' univers dionysien: Structure hierarchique du monde selon le pseudo - Denys« / Paris: Aubier, 1954/ стр. 98 ff.

19 Псеудо - Дионисије, » О неб. Хијер. »I, 3 PG. 3: 373 с.

20 Види анализу код Roques op. cit., 172 ff.

интелекта са Богом и Христом.²¹

Наш закључак у вези ових кратких коментара о Дионисију, своди се на то да је он у области у којој превазилази неоплатонизам - а то је област *богословља* - стварно хришћанин, иако није потпуно оригиналан. Међутим његово учење о хијерархијама, иако представља оригиналан покушај стављања неоплатоничарског погледа на свет у хришћанске оквире, је очигледан промашај, чије су последице водиле огромној збрци у области литургије и у области еклисиолошких формулација. Најзад, мора се поставити и питање да ли западно схоластичко учење о свештеничком »карактеру« и, у мањој мери, конфузија до које је често долазило на византијском истоку између улоге црквене хијерархије и »светих људи« - у крајњој линији има своју позадину у Дионисијевом учењу.

5. Литургија

Појава Дионисијевих списа се хронолошки подудара са прекретницом до које је дошло у хришћанској литургији. Када је Јустинијан затворио паганске храмове и цркве, хришћанство је неоспорно постало масовна религија у империји. Хришћанска литургија, првобитно замишљена као култ мале, прогањане заједнице, требало је сада да буде свечано служена у катедралама - као што је величанствена »Велика црква«, Агиа Софија у Цариграду, слава Јустинијанове владавине, и да на њој присуствују хиљаде верника. Ова потпуно нова ситуација обавезно је морала да утиче на праксу и теологију литургије. Евхаристија, на пример, није могла сачувати спољашњи карактер заједничког обеда. Огромна маса света која је сада присуствовала евхаристији, била је састављена од номиналних хришћана који нису испуњавали основне услове, који су се тражили од редовних причасника. Почевши са Јованом Златоустим, свештенство је почело да проповеда да су припрема - пост и самоиспитивање - неопходни предуслови за причешће, наглашавајући мистериозне есхатолошке елементе свете тајне. Осми и девети век су сведоци извесних додатака као што су на пример иконостас, који поставља границу између ол-

21 исто стр. 276, 269.

тара и верних, употреба кашичице за причешће, да би се избегло стављање светотајинских елемената у руке световњака. Овај развој је имао за циљ очување тајне, а његов резултат је био одвајање клира од верника, а литургија је добила пре изглед представе, него заједничког општег дела целокупног Божијег народа.

Оваквој тенденцији су допринели и списи псеудо - Дионисија. Пишчева идеја о Божијој благодати, која силази на ниже чинове јерархије личним посредовањем хијерарха, много је учинила да се уобличи нове византијске литургичке форме, које је Дионисије сматрао само за симболе који очима верних откривају мистерије. Појављивање и ишчезавање онога који служи службу, покривање и откривање елемената, отварање и затварање двери и разни гестови повезани са светим тајнама, често су били условљени крутим системом хијерархијских радњи које је описао Дионисије, а које су спремно прихваћене у Цркви, која се старала да сачува тајни карактер свештене радње од профанације маса, које су испуњавале храмове.

Срећом, Дионисијева теологија није имала никакав утицај на битне текстове, као што су молитва крштења и канон евхаристије. Она је, углавном, служила развоју и објашњењу богатих спољашњих форми, којима је сада Византија украсила централне светотајинске радње хришћанске вере, не мењајући при том њихову суштину, и остављајући отворена врата аутентичној литургичкој и светотајинској теологији, која ће и даље давати подстицај и надахнуће византијској духовности.

Други важан литургички правац развоја у петом и шестом веку, састојао се у обимном усвајању химнографије, по природи хеленистичке. У раним хришћанским заједницама црквене химне су биле састављене из текстова псалтира и представљале поетске изводе из других делова Светог Писма. Било је релативно мало нових химни. Ипак се у петом и шестом веку у великим градским црквама инсистирало на већој литургичкој церемонијалности (често по угледу на дворске церемоније), а услед хеленизације Цркве, неизбежан је био утицај нове поезије.

Монашки кругови су се супротставили овом утицају, сматрајући да је неприлично да се библијски текстови у литургији замене људским поетским саставима. Али отпор је био само

привремен. У ствари, у осмом и деветом веку у химнографском стваралаштву монаси су преузели водећу улогу.

Али већ у шестом веку у Цариграду је религиозна поезија Романа Мелода (Слаткопевца) сматрана за револуционарну. Модели његове поезије и музике били су углавном прихваћени у Сирији, где су раније били популаризовани поетски религиозни састави Јефрема Сирина (+373).

Роман је рођен у Емесусу. Дошао је у Цариград за време Анастасија (491 - 518) и ускоро је постао славан због својих састава *кондака* (kontakia). У основи базиран на библијској теми или на величању неке библијске личности, *кондак* је у суштини метричка омилија, коју појац чита или пева, уз пратњу свих верних, који отпевају један прости рефрен. Он се придржава јединственог устаљеног обрасца, који почиње кратким музичким уводом на који се наставља серија поетских строфа.

Романова поезија се, углавном, насања на имагинарно и драму, а садржи мало или нимало теологије. Христолошки спорови тога времена, на пример, нису нашли свог одраза у кондацима. Написани народним грчким језиком, они мора да су одиграли огромну улогу у ширењу тема библијске историје међу масама. Кондаци су, без сумње, дубоко учврстили разумевање хришћанства усредсређеног на литургију, што је било веома карактеристично за Византијце.

Многи од Романових кондака задржали су се у литургијским књигама у скраћеном облику, и узорци, које је он установио, били су тачно репродуковани у химнама *акатиста* (Akathistos himnos) најпопуларнијим обрасцима византијске химнографије. Иако су се, као што ћемо видети, доцнији химнографски образци стварани у манастирима, сасвим разликовали од Романових, дело великог Мелода шестог века одиграло је централну улогу у формирању византијског хришћанства, као различитог од латинског, египатског, сиријског или јерменског.

Културни оквир византијског богословља после Халкидона био је, у највећој мери, ограничен на свет грчког говорног језика. Теолози престоног царског града су све мање и мање узимали у обзир богатство разних негрчких традиција раног хришћанства - нарочито сиријско и латинско. Ипак треба имати на уму да

је све до поновног оживљавања богословља на Западу у дванаестом веку, Цариград неоспорно остао центар хришћанства без премца. Стога је разумљиво да је у Константинопољу, нажалост, био развијен осећај повећаног самозадовољства.

2

ХРИСТОЛОШКИ ПРОБЛЕМИ

Цео милениум, од сабора у Халкидону до пада Цариграда, византијском богословском мишљу доминирао је христолошки проблем, онакав какав је био дефинисан у спору Кирила са Несторијем и у дискусијама и декретима који су после тога следили. Ипак, треба подвући, да је у овим дебатама био централни проблем - крајња судбина човека.

Западном христолошком мишљу од раног средњег века доминирала је Анселмова идеја о искупљењу путем »задовољења«. Идеја да је Исус поднео Оцу савршену и задовољавајућу жртву довољну за искупљење грехова човечанства, била је у центру христолошких размишљања, и игра пресудну улогу и у савременом историјском проучавању патристичког периода. На основу овога, христологија је била схваћена као предмет сам за себе, потпуно различита од пнеуматологије и антропологије. Али ако се има на уму грчко патристичко учење да праву природу човека означава живот у Богу остварен једном за свагда преко Духа Светога у ипостасном јединству човека Исуса и Логоса, и да је живот у Богу доступан свим људима преко Духа Светога у Христовој људској природи у Његовом телу - Цркви, христологија је добила нову и универзалну димензију. Христологија више није могла да буде изолована ни од учења о Светом Духу, нити од учења о човеку. Она је постала кључ за разумевање Еванђеља у целини.

У позадини сукоба између александријске и антиохијске христологије у петом веку, стоји проблем о »учешћу у Божијем животу« и о »обожењу«. Када су велики егзегети Антиохије -Диодор из Тарса, Теодор Мопсуестијски, Несторије па чак и

Теодорит Кирски - подвлачили потпуну човечанску природу у историјском Исусу, имали су у виду Његову човечанску природу не само као природу различиту од божанске природе, већ као »аутономну« и персонализирану. Ако би Исус био »обожен«, не би могао да буде прави човек. Он једноставно мора да буде син Марије, ако треба да буде унижен, да страда и да умре. И баш овакво разумевање Христове човечанске природе као аутономне, привукло је пажњу савремених западних богослова према Антиохијцима, иако је то изазвало појаву несторијанства и судар са Александријом. За схватање »обожења« употребљаван је аргумент са којим је Атанасије парирао Арију: »Бог је постао човек да би човек могао да постане Бог«. Велики кападокијски Оци су се такође служили овим аргументом и били убеђени, као и већина источног епископата, у истинитост Никејске вере, без обзира на њихове првобитне сумње у односу на израз »јединосушан« и »јединобитан«.

Суштинску »благу вест« о доласку новог живота, човечанског, зато што је он и божански - изразио је Кирило Александријски, а не Несторије који је бранио рационалнију дефиницију. Ипак је Кирилу недостајао речник и еластичност да задовољи оне који су се плашили монофизитског искушења да у Христу виде Бога, који је престао да буде човек. Кирилова формула о »једној природи« (или ипостаси) оваплоћеној »оставила је отворена врата између божанске природе (PERSE) и »божанске природе оваплоћене«. Стога је признавање реалности »тела« још увек била полемичка антинесторијевска формула, а не уравнотежена и позитивна дефиниција о томе шта је Христос. Халкидонска дефиниција од 451. године - о две природе уједињене у једну ипостас, које ипак у потпуности задржавају своје одговарајуће карактеристике - била је неопходна исправка Кириловог речника. Антиохијцима треба одати признање, нарочито Теодориту и Лаву Римском, што су указали на неопходност ове корекције, без које је Кирилова христологија лако могла да буде протумачена, а и била је тумачена од стране Евтихија и његових следбеника, у монофизитском смислу.

Међутим, халкидонској дефиницији, уравнотеженој и позитивној, недостајао је сотириолошки и харизматички подстицај,

што је учинило да положај Атанасија и Кирила буду толико дискутабилни. Политичка и црквена суревњивост, личне амбиције, царски притисак - имали су за циљ да силом наметну Халкидону погрешно протумаченог Кирила у монофизитском смислу, а неки несторијански настројени Антиохијци злонамерно су тумачили сабор, као дезавуисање великог Кирила. Све ово је изазвало у хришћанству први велики и дуготрајни раскол.

Разумљиво је да су византијски цареви покушали да васпоставе религијско јединство империје. Они су у другој половини петог века неколико пута безуспешно покушали да изгледе раскол на тај начин што су бježали од проблема. Али се показало да је проблем стварност и да су страсти велике. Стога Јустинијан I (527 - 565), последњи велики римски император, после многих покушаја да успостави јединство путем царских указа, поново прибегава саборској процедури.

У Јустинијановом веку, лако се могу уочити четири главне богословске струје:

1. Монофизити

Већина монофизита је била спремна да анатемисхе Евтихија и идеју да је Христова човечанска природа била »смешана« са Његовом божанском природом и чврсто се држала теологије и терминологије Кирила Александријског. Исто као што су »староникејци« у четвртном веку одбили да прихвате формулу о три ипостаси, коју су увели кападокијски Оци, зато што је није употребљавао Атанасије, тако су и вође монофизитизма петог и шестог века - Диоскур из Александрије, Филоксен из Мабуе и велики Север Антиохијски - одбацили Халкидонски сабор и христорошку формулу о »једном лицу (ипостаси) у две природе«, јер је Кирил никада није употребљавао и зато што су је тумачили као враћање несторијанству. Опасност од евтихијанизма, тврдили су они, није толико озбиљна да би оправдала Халкидонско одступање од Кирилове терминологије. Они су оштро замерали идеји да су две природе после сједињења »потпуно задржале своје особине« и ово замеранје може да буде једина озбиљна раз-

лика између њихове христологије и христологије Халкидонског православља.

2. Доследни диофизити

Доследни диофизити су били Халкидонци, који су се и даље чврсто придржавали антиохијске христологије и стављали примедбе на неке Кирилове предлоге, као што је, на пример, теопасхијска формула, да је »Један од свете Тројице пострадао у телу«. По њима, субјект страдања је Исус, син Маријин, а не божански Логос. Може се међутим рећи, није ли онда у Христу двојство субјекта? Постојање ове странке у халкидонском табору и утицај њених представника - Теодорита Кирског до његове смрти 466. године, Генадија Цариградског (458 - 471), његовог наследника Македонија (495 - 511) и других - пружали су монофизитима главне аргументе за одбацивање Халкидона као несторијевског сабора, који је дезавуисао Кирила.

3. Кирилови Халкидонци

Кирилови Халкидонци, који су очигледно представљали већину на самом сабору, никада нису признавали да између Кирила и Халкидона постоји контрадикција. Нису сматрали ни да је терминологија сама себи циљ, већ да је то само подесан пут и начин за оповргавање несторијевства и евтихијанизма. Положај Кирилових Халкидонаца, различит од чисто диофизитског становишта, симболизован је прихватањем теопасхијске Кирилове формуле. Представници овог правца -»скитски« монах Јован Максентиос, Јован Граматик, Јефрем Антиохијски, Леонтије Јерусалимски, Анастасије Антиохијски, Евлогије Александријски, Теодор Рејтуиски - доминирали су византијским богословљем шестог века и задобили подршку Јустинијана I. Савремени историчари (међу њима Јосиф Лебон и Карл Мелер) често овај правац означавају као »неохалкидонски«, подразумевајући да је стриктно диофизитско поимање Халкидона једино исправно и

да антиохијска христологија има предност пред Кириловом. Обухватност дебате у вези са овим проблемом је била врло широка на христолошком и антрополошком пољу. Она је ставила на дискусију и само учење о »обожењу«.

4. Оригенисти

Оригенисти, увучени у жестоке сукобе, а утицајни на двору почетком Јустинијанове владавине, понудили су своје решење, засновано на потпуно јеретичкој христологији Евагрија Понтског. Према њима, Исус није Логос. Он је »интелект« који није починио првородни грех те се ипостасно и суштински сјединио са Логосом. Списи Леонтија Византијца, главног представника оригенистичке христологије у Цариграду, били су укључени у прохалкидонски полемички арсенал. Максим Исповедник и Јован Дамаскин су усвојили његово учење о *enhypostaton*, иако су, разуме се, одбацили крипто - оригенистички контекст, у коме се оно првобитно појавило.

Пети васељенски сабор (553), који је сазвао Јустинијан да би дао формалну црквену потврду својим покушајима да монофизити прихвате Халкидон, био је триумф Кириловог халкидонства. Сабор је одобрио ранију Јустинијанову посмртну осуду »Три поглавља« и, мада је Теодор био лично осуђен као јеретик и учитељ Несторија, Ивас и Теодорит, које је сабор у Халкидону званично прихватио као православне, били су лично поштеђени; ипак, њихови списи управљени против Кирила, пали су под анатему сабора 553. године. Тако је ауторитет Халкидона формално очуван, али је стриктна диофизитска интерпретација његових одлука била формално одбачена. Сабор је чврсто реafirмисао сједињење (јединство) *субјекта* у Христу (анатеме 2, 3, 4, 5) и тако формално легализовао теопасхијску формулу (анатема10). Од тада се ова формула чита на свакој литургији у химни »Јединородни Сине Божији«, која се приписује самом Јустинијану. Иако анатема 13. даје формалну сагласност Кириловим »Дванаест поглавља« упућеним против Несторија, анатема 8. специфицира да у случају ако би неко употребљавао Кирилову формулу

»једна природа оваплоћена, реч »природа« треба да стоји уместо речи »ипостас«. На тај начин од монофизита, који су се враћали Православној цркви, није се тражило да се одрекну или да одбаце било шта од Кириловог богословља. Тражило се једино да признају да Халкидон није био несторијевски сабор.

Нажалост, до 553. године раскол у Египту и Сирији је имао тако дубоке корене, да саборске одлуке нису имале никакав практичан ефект. Ипак, одлука представља неопходан предуслов за будуће покушаје, већ дефинисане од стране сабора, у односу на »одвојену« браћу, која су погрешно разумела предходне формулације.

Сабор из 553. године је усвојио и серију анатема против Оригена и Евагрија Понтског. *Гностичка поглавља* Евагријева увелико помажу разумевање значења ових одлука, које су биле упућене, не као што се раније мислило, против непостојећих јереси које су се приписивале Оригену, већ против активне групе евагријеваца, укључених у тадање христолошке дебате. Али, без обзира на ове осуде, неки ставови Оригена, Евагрија и Леонтија Византијца, су и даље вршили утицај на развој богословске мисли и духовности.

Осуда оригенизма 553. године представљала је одлучан корак у источном хришћанском богословљу, које се тада определило за библијски поглед на стварање, антропоцентрични универзум, човека као кохерентну психосоматску целину, историју као линеарну оријентацију у правцу крајњег *есхатона*, Бога као лично и живо биће, независно од свих метафизичких неопходности.

Ипак, са одлуком из 553. године нису завршене христолошке распре. У ствари, свака доктринарна дефиниција - у Ефесу, Халкидону и Цариграду II - решавала је неке проблеме, а подстицала је нове. Раскол монофизита био је и даље једна од политичких неприлика царства, а Црква на Истоку је ускоро имала да се суочи са изазовом и претњом персијског зороастризма и муслиманства. Потврда Кириловог православља 553. године ставила је на тапет перманентни проблем два стадија Кириловог личног става: његов проглас против Несторија о Христовом јединству (нарочито Дванаест анатема) и његово касније становиште, које је било више цењено због страха од антиохијског утицаја. Године

430. Кирило није признавао да се у Христовим делима може поставити разлика између оних која су божанска и оних која су само човечанска, иако у свом чувеном писму Јовану Антиохијском 433. године признаје да је таква разлика неизбежна.

Монофизити су после Халкидона давали предност »првом Кирилу« над »другим«. Север, њихов велики богослов је допуштао двојство у Христовој личности, али, по њему, ово двојство је било двојство »у имагинацији«, док је у »стварности« била само једна природа или биће. Овакав став води директно у моноенергизам: »Један је узрочник (агенс) и једна је активност«, пише Север.¹ Из термилошких разлога монофизити су се ипак уздржавали да говоре о »једној вољи« у Христу, због могућих асоцијација на несторијевце. У антиохијској христологији је могуће да се каже да су две природе сједињене заједничком »вољом«.

Персијски ратови цара Ираклија (610 - 641) поново су увукли византијску владу у унионистичку политику са монофизитима, посебно са Јерменима. Патријарх Сергије (610 - 638), Ираклијев пријатељ и богословски саветник, испланирао је формулу јединства према којој би монофизити прихватили Халкидонску формулу о »две природе« са напоменом да су оне сједињене у једну »енергију« и једну вољу. Политика је имала успеха у Јерменији и у Египту и закључена је локална унија. Моноенергизам и монотелитизам су ипак наишли на непоколебиву опозицију неких халкидонаца, које су предводили Софроније, патријарх јерусалимски и Максим Исповедник. Без обзира на потпору, коју им је пружао Ираклије и његови наследници, монотелитизам је коначно осуђен на Шестом васељенском сабору 680. год., који је васпоставио халкидонско учење, да је у Христу свака природа потпуно сачувала своје особине, те стога у Христу постоје две »енергије« или воље, божанска и човечанска.

Максим Исповедник (око 580-662), градитељ наведене одлуке, интелектуално је владао овим периодом и може се у сваком погледу сматрати стварним оцем византијског богословља. У његовом се систему налази хришћански философски пандан

1 J. Lebon »Le Monophysitisme severien, etude historique, litteraire et theologique sur la resistance monophysite au Concile de Chalcedoine jusqu'a la consitution de l' Eglise jacobite« / Louvain dissertation, 1909/, 445 - 446.

Оригеновом миту о стварању и, као реална основа хришћанског духовног живота, учење о »обожењу«, засновано на Кириловој сотириологији и халкидонској христологији. Максим никада није покушао, нити је зато имао прилику, да састави сређену анализу свога система. У његова дела је укључена и велика збирка *Ambigua*, најнесистематичнија компилација коментара на нејасне пасусе Григорија Назијанзина или изводи из псеудо-Дионисија, збирка Таласијевих »Одговора на питања«, више серија »Поглаваља« (кратких изрека о духовним и богословским предметима) и неколико полемичких трактата против монотелита. У овим *membra disjecta*, открива се најпотпуније учење о хришћанској вери као целини, формирано сасвим независно од монотелистичког спора. Тако његов став против монотелита добија нову снагу, јер су му корени далеко дубљи него случајне историјске прилике, у којима је морао да се ангажује и изрази и које су Максима одвеле до мучилишта и мученичке смрти.

У Оригеновом систему је статичност једна од суштинских карактеристика истинитог бића. Она се односи и на Бога и на створено, све док живи у сагласности са вољом Божијом. Разноликост и покрет долазе од огреховљења. Међутим за Максима »покрет« или »радња« су основни квалитети природе. Свако створење има свој смисао и сврху који одражавају вечног и Божанског Логоса, »који је створио све«. Логос је дат свему створеном не као статички елеменат, него као вечити циљ и сврха који треба да буду постигнути.

У овоме се Максимова мисао наслања на Аристотелово учење да свака природа има своју »енергију« или егзистенцијалну манифестацију. Кападокијски су Оци применили исти принцип на своје учење о три лица у Богу. Григорије Ниски је морао да се брани против оптужби да заговара тритеизам. Три лица нису три Бога зато што имају једну природу, исто као што је очигледно из чињенице да је у Богу само једна »енергија«. Већ тада, у кападокијској мисли, учење о »енергији« повезано је са учењем о природи. Максим се, стога, могао позивати на традицију када се супротстављао монотелистичкој тврдњи да »енергија« одражава једну ипостас или лице или актора, те, према томе, и Христос може да има само једну »енергију«.

По Максимовом мишљењу, човеку, међу другим створењима, припада сасвим изузетно место. Не само да он у себи носи Логоса, него је он и *слика* божанског Логоса, а циљ његове природе је да постигне *сличност* са Богом. У стварању као целини, човекова улога је да сједини све ствари у Богу и да тако превазиђе зле силе одвајања, деобе, распадања и смрти. »Природни«, Богом установљени »покрет«, »енергија« или воља човекова, упућена је у правцу заједнице са Богом или »обожења«, не у издвојености од свега створеног, већ у враћању свега створеног у првобитно стање. Из ове тачке учења може да се разуме зашто је Максим био тако чврсто уверен да су моноенергизам и монотелитизам издаја халкидонског учења о Христу као потпуном човеку. Права људска природа не оже да буде тамо где нема природне, аутентичне људске воље или »покрета«.

Међутим, ако људска воља није ништа друго него покрет природе, има ли места за људску слободу? И како може бити објашњен пад и револт човека против Бога? На ова питања, којима је Ориген придавао велику важност, код Максима налазимо нови одговор. Већ код Григорија Ниског, истинита људска слобода се не састоји у аутономности људског живота, већ у ситуацији, која је заиста природна, у човековој заједници са Богом. Када је човек изолован од Бога он се осећа ропски подчињен страстима, себи самом и, најзад, Сатани. Стога, по Максиму, човек је истински слободан када следи своју природну вољу, која представља живот у Богу, у Божијој сарадњи и заједничарству. Али човек поседује још једну другу могућност, која није условљена његовом природом, него његовом личношћу или ипостаси - а то је слобода избора, побуне, покрета против природе и стога, самоуништења.

Ову личну слободу су употребили Адам и Ева и после пада доспели у издвојеност од Бога, издвојеност од правог сазнања, издвојеност од сигурности, коју је пружало »природно« живљење. У ту слободу је укључена несигурност, лутање и страдање. То је *гномичка воља* (гноме-мишљење), функција ипостатичног или личног живота, а не природе.

У Христу је људска природа сједињена са ипостаси Логоса и остајући потпуно људска, ослобођена је греха, извора из кога по-

тиче гномичка воља. Пошто има своју ипостас у ипостаси Логоса (оипостазирана) Христова људска природа је савршена људска природа. У тајновитом процесу који је почео са Његовим зачећем у утроби Дјеве, Исус је прошао кроз природни раст, поругу, страдање па и смрт - све што доживљава пали човек, кога је Он дошао да спасе. Кроз васкрсење је Христос испунио крајњу људску судбину. Он је могао да буде истинити спаситељ човечанства пошто у Њему никада није могло да дође до супротности између природне и гномичне воље. Ипостасним сједињењем Његова људска воља, која је увек у сагласности са божанском, врши »природни покрет« људске природе.

Учење о »обожењу« је код Максима засновано на фундаменталним патристичким предпоставкама да заједничарство са Богом не умањује нити уништава људску природу, већ чини да она буде савршено људска. Ипостасно сједињење у Христу подразумева узајамно општење идиома (*perichoresis ton idiomaton*) Особине божанствености и човечности изражавају се у »општењу једног са другим« (Халкидонска дефиниција), а људске акције или »енергије« има и сам Бог као њихов узрочник. Стога може да се каже да је »Бог био рођен«, а да је Марија »Theotokos (Богородица) и да је »Логос био распет« - иако рођење и смрт остају чисто људске реалности. Али може и мора да се каже да је човек васкрсао из мртвих и да седи с десне стране Оца, пошто је добио особине које »по природи« припадају само Богу: бесмртност и славу. Преко Христове човечје природе обожене сједињењем са Логосом, »обожење« је доступно свим члановима Тела Христова благодаћу и делатношћу Духа Светог у Христовој Цркви.

Суштински елементи Максимове христологије дали су перманентан и философски оквир византијској мисли и духовности. Они су заједно са учењем о Светој Тројици великих кападокијских Отаца унети у *Тачно излагање православне вере*. Јована Дамаскина (прва половина осмог века), које је у Византији употребљавано као стандардни догматски уџбеник. Они су такође служили као најауторитативнији извор података на које су се позивали приликом већине догматских контроверзија, до којих је долазило на Истоку током средњег века.

Следећа глава, у којој се разматра иконоборство, показаше

нам да се христолошки проблем индиректно поново појавио у осмом и деветом веку. Па чак су се и доцније отварале христолошке дискусије, нарочито у периоду Комнена, а саборске одлуке, које су се на њих односиле, унесене су у *Synodikon*.

Око 1087. године цариградски монах по имену Нил, који је био увучен у богословске дискусије са Јерменима, био је осуђен зато што је сматрао да Христова људска природа није била сједињена са Богом само »ипостасно«, ² већ је била и обожена »по природи«. Очигледно је да је он прихватио неке монофизитске аргументе својих противника. Цариградски синод је 1117. године расправљао случај Евстратија, митрополита Никејског, који је исто тако био ангажован у дискусијама са Јерменима, али који је потпуно различито од Нила, изражавао православну христологију терминима сличним терминологији Теодора Мопсуестијског. Човечја природа, коју је Христос узео, не само да је била различита од Његове божанске природе, него је била у »подређеном« положају. Она је била у положају да »се моли Богу«, да буде »очишћена« и једино њој припада људска титула првосвештеника, а то је термин неподесан у односу на Бога. Осуђујући мишљење Евстратија, Синод је поновио одлуке Петог васељенског сабора против христологије Три поглавља.³

Саме Кирилове одлуке против Евстратија водиле су даљим христолошким дебатама које су овог пута биле усредсређене на значај евхаристичке жртве. Ђакон Сотерихос Пантеугенос, кандидат за александријског патријарха, тврдио је да жртва не би могла да буде поднета Св. Тројици, јер би то подразумевало да један Христос извршава две супротне радње - људску радњу приношења жртве, и божанску, примања жртве, а то би било несторијанско раздвајање и персонализација две природе. Никола, епископ из Метоне на Пелопонезу, велики византијски богослов дванаестог века, одговорио је Сотирихосу, разрађујући учење о лицима на бази идеје Леонтија Византијца и Максима Исповедника. Ипостасно јединство је то што дозвољава да се о

2 Anna Comnena, »Alehiad«, h, l ed B. Leib /Paris, 1943/ II, 187-188. »Synodicon«, ed. J. Gouillard, »Travaux et memoires« 2/Paris: Press Univeritaires de France, 1967/, 202 - 206.

3 P. Joannou, »Der Nominalismus und di menschliche Psychologie Christi: das Semeioma gegen Eustratios von Nikoia 1117«, Byzantinische Zeitschrift 47/1954/, 374 - 378.

Богу мисли као оном који у чину жртвовања дела човечански, остајући при томе, по природи Бог, и као такав прима жртву. Никола је против Сотирихоса наводио закључак *Херувимске песме* чији аутор, према савременим истраживањима, није нико други него сам Кирило Александријски, која је саставни део обе византијске литургије (Василијеве и Јована Златоуста): »Јер Ти си онај који жртвујеш и који се жртвује, који примаш жртву и сам се приносиш као жртва«. Никола, чије је становиште потврђено од сабора (1156-1157), доказује да ни евхаристија, ни уопште само дело Христово, не могу да буду сведени на јуридикчко учење о жртви, схваћеној као компензација, или мењање једне ствари за другу у истој сразмери. Бог од нас не мора ништа да прими. »Ми нисмо ишли к Њему (да приносимо жртву). Пре се Он смиловао на нас и узео нашу природу, не као услов измирења већ да би нас отворено сусрео у телу«. ⁴

Ово »отворено сусрео у телу« било је посебно наглашено 1170. године у вези са осудом Константина из Керкире и његовог следбеника Јована Иреникоса, као прикривених монофизита. Суштина проблема је била у томе да се они нису слагали са тумачењем да цитат код Јована 14:18 »мој Отац је већи од Мене«, означава разлику између божанске и човечанске природе у Христу. Текст се, говорили су они, односи на ипостасне особине лица у Светој Тројици, будући да је очинство »веће« него синовство јер Христова људска природа се, према одлуци сабора из 553. године разликује од Његове божанске једино »у нашем уму«, она је обожена и потпуно »једна« са божанском природом. Стога она, ни у ком погледу, не може да буде »мања« од божанске. Одбацујући ово учење, сабор од 1170. године је још једном потврдио одлуке Халкидонског и II цариградског сабора о Христовом божанству, ипостасно сједињеном са стварном и активном људском природом, »створеном, насликаном и смртном«. Од такве човечанске природе, божанска природа је свакако »већа«.

У ствари, христолошке дискусије дванаестог века су биле поновно разматрање свих главних проблема о којима су вођени спорови у петом, шестом и седмом веку. Византијска црква је

4 Никола из Метоне, »Трактат против Сотерихоса«, изд. Деметракопулос, /reprint Hildesheim: Olms, 1965/ 337 - 338.

остала до сржи верна учењу, које је Георгије Флоровски једном назвао »асиметрично сједињење«⁵ Бога и човека у Христу. Док ипостасни извор живота - циљ и образац - остаје божански, овим сједињењем човек није нити умањен нити уништен. Он овим постаје потпуни - човек. Ово учење је изражено и у евхаристијској жртви, јединственом акту у коме ни једна Христова радња није представљена изоловано или сведена на чисто људске појмове, као што су »замена«⁵ или »задовољење«. Христос нас је, као што објављује Synodikon сваке године на Недељу православља, »помирио са Собом целокупном тајном икономије, а преко Себе и у Себи, помирио нас је и са Својим Оцем и са најсветијим и живо-тодавним Духом«.⁵

5 »Пета анатема против Сотерихоса«⁵ у Синодикону изд. Gouillard, стр. 75.

ИКОНОБОРАЧКА КРИЗА

Дуги иконоборачки спор, на који се византијско богословље често враћало, био је суштински повезан са христолошким проблематиком која је у петом, шестом и седмом веку довела до расцепа у источном хришћанству.

1. Настанак покрета

Иконоборачки покрет су отпочели и подржавали цареви осмог и деветог века, и од самог његовог настанка империјална политика је неодојиво обухватала теолошке и нетеолошке проблеме. Према савременим изворима и најновијим истраживањима, у покрету се истичу три основна елемента: а) Проблем религиозне културе. - Хришћани грчког говорног подручја су наследили из своје паганске прошлости смисао за религиозну ликовну преставу. Када је рана Црква осудила такву уметност као идолопоклоничку, тродимензионални уметнички облик је практично нестао, да би се поново појавио у хришћанској дводимензионалној верзији. Остали источни хришћани, особито Сиријци и Јермени, ослањајући се на своју културну традицију, били су мање склони употреби икона. Стога је значајно да су цареви који су подржавали иконоклазам, били јерменског или исавријског порекла. Шта више, Исток, ван грчког говорног подручја, био је у осмом веку готово у потпуности монофизитски, а како ћемо видети, монофизитизам је ћутке или експлицитно, давао садржину иконо-

борачким богословским аргументима.

б) Конфронтација са исламом. - Пошто су Арапи заузели Палестину, Сирију и Египат, Византија је била војнички и идеолошки, у сталној конфронтацији са исламом. И хришћанство и ислам су претендовали да буду светске религије, на челу са византијским царем, односно арапским калифом. У психолошком рату који је настао, ислам је подвлачио да је религија, која се последња појавила, па је, самим тим, и највише и најчистије откровење Бога Аврамовог. Имајући у виду учење о тројичности и у употреби икона, ислам је хришћане оптуживао да су многобошци и идолопоклоници. И на ове оптужбе за идолопоклонство одговарали су цареви рођени на истоку. Они су решили да хришћанство очисте, да би му омогућили да се супротстави изазову ислама. Тако је ислам, у извесној мери, утицао на иконоборачки покрет, али тај утицај је био део хладног рата вођеног против ислама, а не његово свесно опонашање.

в) Наслеђе хеленске духовности. - Изгледа да је спор, који су започели цареви Лав III (717-741) и Константин V (741-775) био мотивисан небогословским факторима, који су већ наведени. Али, иконоборство је за себе лако нашло нове аргументе у грчко хришћанској традицији, који нису били директно у вези са осуђеним монофизитством нити са страним културним утицајима. Иконоборачки ток мишљења, који се могао унатраг следити све до раног хришћанства, био је доцније повезан са оригенством. Рани хришћански апологети су узимали старозаветну забрану представљања Бога исто тако буквално као и Јевреји. Неоплатонистички писци су у својој полемици против хришћанства, умањивали важност идола у грчком паганизму и развили су једно *релативно* учење о слици као средству приступа божанском прототипу, а не као обитавалишту самог божанства. Овај аргумент су употребљавали да би показали инфериорност хришћанства као религије. Порфирије, на пример, пише:

»Ако су неки Хелени толико лакомислени да поверују да богови живе у идолима, њихова мисао је много чистија него оних који верују да је Бог ушао у утробу Дјеве Марије, био зачет, рођен и увијен у пелене, да је био пун крви, опне, жучи па чак и срамних

ствари.«¹

Порфирије је очигледно схватао да је веровање у историјско оваплоћење Божије неподударно са тоталним иконоборством, јер је историјски Христос био без сумње видљив, и могао је да буде насликан. И заиста је хришћанска иконографија почела да цвета у трећем веку. Иконоборачке тенденције су преживеле у оригенистичким круговима, који су били под утицајем платоничарске спиритуалности, која је негирала перманентну Богом створену егзистенцију, а сматрала је да је једина стварна реалност »интелектуална«. Када је Констанција, сестра цара Константина, посетила Јерусалим и замолила Јевсевија Кесаријског за слику Христову, примила је одговор: »Облик слуге«, који је Логос узео на себе у Исусу Христу, није више реалан и да њена брига за материјалну слику Исусову није у домену истините вере. После Његовог прославања, о Христу се може размишљати једино »у духу«.² Има података да су богословски саветници Лава III, првог иконоборачког империјатора, били такође оригенисти, са погледима највероватније истоветним Јевсевијевим. На тај начин чисто »грчко« иконоборство, философски потпуно различито и од оријенталног и од исламског, допринело је успеху покрета.

2. Иконоборачко богословље

Изгледа да пре цара Константина V Копронима (741-775) иконоборство није имало прецизно изложено своје богословско становиште у писаном облику. Овај цар је лично објављивао богословске трактате у којима је нападао поштовање икона и сазвао је у Хијерији сабор (754), који је претендовао да буде васељенски. Акта овог сабора, сачувана су у записницима Седмог васељенског сабора, другог одржаног у Никеји, који је формално одбацио иконоборство (787).

1 Порфирије, »Против хришћана« фрагмент 77 изд. А. Harnack Abh Berl. АК (1916) 93.

2 Текст Јевсевијевог писма код Никифора, »Против Јевсевија« изд. J. B. Pitra, Specilegium Solesmense, /Paris: 1852, repr. Graz, 1962/ I, 383 - 386

Интересантно је да се Константин, да би оправдао свој положај, формално позивао на ауторитет првих шест сабора. За њега иконоборство није било никакво ново учење, него логичка последица христолошких дебата претходних векова. Слика, потврђује сабор у Хијерији, када прави слику Христову, може да Га наслика само или као човека, одвајајући тако Његову човечанску природу од божанске, или и једно и друго: Његову човечанску и божанску природу. У првом случају он је несторијевац. У другом пак случају, он сматра да је божанственост описана човечношћу, а то је бесмислица. Или су обе - божанска и човечанска природа - смешане, у ком случају је он монофизит.³

Ови аргументи имају снагу и мора да су импресионирали савременике, али су пропустили да узму у обзир халкидонску потврду да је »свака природа сачувала свој начин постојања.« Очигледно, чак ако су иконоборци формално и одбацили монофизитство, претпостављали су да је обожење Христове човечанске природе потиснуло њене људске индивидуалне особине. Изгледа, исто тако да су они омаловажавали право значење ипостасног јединства, које подразумева постојање стварне разлике између природе и ипостаси. Људска природа коју је узео на себе Логос није се помешала са божанском природом, већ је задржала свој потпуни идентитет.

Други аспект иконоборачког става било је њихово учење о слици. Они су увек сматрали да је слика истоветна или једнобитна са прототипом. Из овога је произилазило да материјална слика ипак никад не може да достигне наведену истоветност, те је увек неадекватна прототипу. Једина права »слика« Христова, коју би они могли да признају, је светотајинска слика евхаристије, као »слика« и »симбол« Христа по учењу, које је преузето од псеудо - Дионисија.⁴

3. Православна теологија иконе: Јован Дамаскин и Седми сабор

Мора да су у Византији неке дискусије о иконама вођене већ

3 Mansi, X, 252 ab, 256 ab.

4 Исто, 261d - 264c. Види псеудо - Дионисија »Неб. хијер.« PG 3: 124 a

крајем осмог века. Ово је нашло свог одраза у 82. канону Сабора у Трулу. Важност овог канонског текста лежи у чињеници да он проблем религијског представљања посматра у христолошком контексту:

»У извесним репродукцијама уважених икона, Претеча је насликан како показује својим прстом на јагње. Ова представа је усвојена као симбол благодати. То је била скривена фигура оног истинитог јагњета - Христа нашег Господа, који нам се показао сагласно закону. Пошто смо прихватили старе фигуре и сенке као симболе истине, који су предати Цркви, данас ми *дајемо предност благодати и истини* као испуњењу закона. Стога да бисмо свима очигледно представили, бар помоћу боје, Онога који је савршен, одлучујемо да од сада Христос, наш Господ, може да буде представљен у свом људском облику, а не као некад, у облику јагњета.«⁵

Према томе, за Оце Трулског сабора, слика Христова је представљала исповедање вере у историјско оваплоћење, које у потпуности не може да изрази симболична фигура јагњета, него је била потребна слика Исуса »у Његовом људском облику«.

Пре него што је Лав III издао формалне декрете против икона, Герман I (715-730), патријарх цариградски, служи се истим христолошким аргументима против дворског иконоборства:

»У вечном сећању на живот у телу Господа Исуса Христа, на Његово страдање, Његову спасоносну смрт и искупљење света, које је резултат свега тога, примили смо традицију да Га представљамо у Његовом људском облику, тј. у Његовом видљивом Богојављању (теофанији) - и свесни смо да на тај начин прослављамо понизност Бога Слова.«⁶

Са овим је у Византији Герман постао први сведок православља против иконоборства. Пошто је под царском принудом морао да напусти трон, одбрану икона је преузео усамљени и географски удаљени глас Јована Дамаскина.

Живећи и пишући у релативној сигурности, које су хришћанском гету средњег века обезбеђивали арапски освајачи, овај скромни монах из манастира св. Саве у Палестини, успео је да

5 Mansi, XI, 977 - 980.

6 Герман I »О јересима и синодима«, PG 98: 80a.

са своје чувене три расправе у одбрани икона, уједини мишљење православца у византијском свету. Прва расправа почиње са поновном потврдом христолошког аргумента: »Ја представљам Бога, невидљивог Бога, не као невидљивог него у тој мери видљивог, уколико Он то постаје за нас, када учествујемо у (Његовом) телу и крви.«⁷ Јован углавном подвлачи *промену* која се десила у односу између Бога и видљивог света, онда када је Бог постао човек. По својој вољи Бог је постао видљив узимајући материјални облик и дајући материји нову функцију и ново достојанство.

»У раније време, Бог, бестелесан и безобличан, није се могао приказати. Али данас, пошто се Бог појавио у телу и живео међу људима, ја могу да представим оно што је у Богу видљиво (to horaton tou theou). Ја не обожавам материју него створитеља материје, који је ради мене постао материја, који је узео живот у телу и који је преко материје извршио моје спасење.«⁸

Поред овог централног аргумента, Јован је настојао и на споредним и мање важним детаљима. На пример, Стари Завет није био у потпуности иконоборачки настројен, него су се слике употребљавале нарочито у богослужењу у храму, које су хришћани били спремни да тумаче као наговештај Христа. Јован је такође оповргавао иконоборачку идентификацију иконе са прототипом, идеју да је икона »Бог«. У овој тачки традиција неоплатоничара и оригениста, на које су се иконоборци позивали, подржавала је православно становиште. Само Син и Дух су »природне слике« Оца и стога једнобитне са Њим, али друге слике Бога су суштински различите од свог модела и стога нису »идоли«.

Дискусију о природи слике која је пружала базу за врло важну дефиницију култа икона, прихватио је Седми васељенски сабор 787. године. Слика, или икона, пошто је јасно одвојена од божанског модела, може да буде предмет само релативног поштовања или одавања части, а не обожавања, које је резервисано једино за Бога.⁹ Ова ауторитативна тврдња васељенског сабора, јасно искључује обожавање икона, што се често приписивало ви-

7 Јован Дамаскин, Беседа PG 94: 1236 с.

8 Исто, PG 94: 1245 а.

9 Mansi, XIII, 377 d.

зантијском хришћанству.

Неспоразум у вези наведене тачке је врло стар и делимично потиче од тешкоћа у преводу. Грчко *proskynesis* (поштивање), било је у латинској верзији саборских аката преведено као *adoratio* - обожавање, дивљење. Са овим преводом се служио Карло Велики у својим чувеним *Libri Carolini*, које су одбацивале сабор. И најзад, чак и Тома Аквински, који је, разуме се, прихватио Други Никејски сабор - дозвољавао је »релативно обожавање« (*latría*) икона, што је давало могућност Грцима да на сабору у св. Софији 1450. године оптуже Латине за идолатрију.¹⁰

Без обзира на огромну терминолошку прецизност у описивању поштивања икона, Никејски II сабор није обрадио технички тачку по тачку христологију, коју је поставио иконоборачки сабор у Хијерији. Задатак побијања овог сабора и разрада прилично уопштених христолошких поставки Германа и Јована Дамаскина, припада двома великим богословским фигурама другог иконоборачког периода - за време владавине царава Лава V (813-820), Михаила II (820-829) и Теофила (829-842) - Теодору Студиту и патријарху Никифору.

4. Православна теологија иконе Теодор Студит и Никифор

Теодор Студит (759-826) је био један од највећих реформатора источног монашког покрета. Године 798. он се нашао на челу Студијског манастира (Студиос - име оснивача), који је у то време био у пропадању. Под Теодоровом управом, заједница је веома брзо порасла на неколико стотина монаха и постала главни монашки центар престонице. Студијски типик (*Нуротыпосис*) у свом коначном облику је дело Теодорових ученика, али његови принципи монашког живота били су примењени и на друге велике киновитске заједнице, и постали су узор како у Византији тако и у словенском свету. Сам Теодор је аутор две збирке упута намењених монасима (»мали« и »велики« *катихизис*) у којима развија свој поглед на монаштво, који се базира на послу-

10 Mansi, XXXII 103.

шноги старешини, на литургичком животу, постојаном раду и личном сиромаштву. Ови су се принципи потпуно разликовали од пустињачке и »исихастичке« традиције, а ослањали су се на правила Пахомија и Василија. Утицај Теодора на доцнији развој византијског хришћанства изражен је и у његовом доприносу за развој химнографије. Многи аскетски делови *Триода* (подесни за велики пост) и *Параклитика* или *Октоиха* (књиге осам гласова - осмогласника) дело су његово или његових непосредних ученика. О његовој улози у сукобу између Цркве и државе, биће говора у следећем поглављу.

Својим многобројним писмима савременицима, у своја три *Antirrhetics* и многим мањим трактатима против иконобораца, Теодор је активно учествовао у одбрани икона.

Као што смо видели, основни аргумент православних против иконобораца, била је реалност Христове људске природе. На тај начин спор је дао могућност византијским богословима да поново потврде допринос који је Антиохија дала халкидонској христологији и да дају сигнал за повратак новозаветним историјским чињеницама. После Јустинијана, Христова човечност је често била изражавана термином »људске природе«, коју је Нови Адам у целини примио. Очигледно да је овај платоничарски поглед на људску природу био у целини недовољан да би оправдао слику Исуса Христа као конкретне, историјске људске особе. Страх од несторијанства је спречио многе византијске богослове да у Христу виде човека, јер им је изгледало да »човек«, са индивидуалном људском свешћу, означава одвојену људску ипостас. У Теодоровим списима против иконоборства, ова потешкоћа је превазиђена на тај начин што се он делимично вратио на аристотеловске категорије.

»Христос сигурно није био само човек; а није православно ни да се каже, да је Он узео на себе *нешто од људи* (*ton tina anthron*) него је узео целу природу, тоталитет природе. Ипак мора да се каже да је ова тотална природа била замишљена на индивидуални начин - јер иначе, како би она могла да буде *виђена* - на начин да буде видљива и да може да се опише... , што јој је дозвољавало да једе и пије... «¹¹

11 Теодор Студит, »Antirrhetic« I. PG 99: 332 d - 333 a

Човечност за Теодора »постоји само у Петру и Павлу«, то јест у конкретним људским бићима, а Исус је био такво биће. Иначе Томин доживљај да стави прст свој у ране Христове, био би немогућ.¹² Иконоборци су тврдили да је Христа, због сједињења божанске и човечанске природе, немогуће описати те је, стога, и немогуће насликати Његову слику. Али, према Теодору, »Христос који се не може описати био би неоваплоћени Христос... Исаија Га је описао (8:3) као мушко биће, а једино облик тела чини да се мушко и женско разликују једно од другог.«¹³

Чврст став о Христовој индивидуалности је поново подстакао проблем ипостасног јединства, јер у халкидонској христологији, јединствена ипостас или личност Христа је личност Логоса. Очигледно је тада да учење о ипостаси не може да буде идентификовано ни са божанским ни са човечанским особинама. Ипостас је крајњи извор индивидуалне, личне егзистенције, која је код Христа и божанска и човечанска.

По Теодору, слика може бити једино слика ипостаси, а слика природе је незамислива.¹⁴ На икони Христа, једини прави натпис је натпис који се односи на *личног* Бога: »Онај који јесте«, што је грчки еквивалент за старозаветни светотајински тетраграматон Y H W H (Јахве), а никако некакав безличан натпис као што је »божанство« или »краљевство«. Ови термини се односе на тројичност као такву и не могу да буду сликовно изражени.¹⁵ Овај принцип, кога су се строго придржавали у класичној византијској иконографији, показује да икона Христа није за Теодора слика »човека Исуса«, већ слика оваплоћеног Логоса. Значење хришћанског еванђеља лежи баш у чињеници да је Логос узео све особине човека укључујући ту и могућност да буде насликан, и Његова икона је вечити сведок те чињенице.

Христова човечанска природа, која је и предмет иконе, јесте »нова човечност« у којој је у потпуности воспостављено заједничарство са Богом, обожена услед општења природа поново је у потпуности слика Божија. Ова чињеница треба да се огледа

12 Исто, III, PG 99: 396 c - 397 a

13 Исто, 409. c

14 Исто, 405 a.

15 Теодор Студит »Писмо Навкратиу«, II 67 PG 99:1296 ab види такође Antirrh. III. PG 99: 420 d.

у иконографији као облику уметности: тако уметник преузима квази - сакраменталну функцију. Теодор упоређује хришћанског уметника са самим Богом, који је створио човека по својој слици: »Чињеница да је Бог начинио човека по својој слици и прилици, показује да је иконографија божанско дело.«¹⁶ У почетку Бог створи човека по својој слици. Иконописац, цртајући Христову икону, исто тако прави »слику Божију«, јер то у ствари и јесте обојена Исусова човечанска природа.

По положају, темпераменту и стилу - Никифор, патријарх цариградски (806-815), био је супротност Теодору. Он припада групи византијских патријараха – између Тарасија и Фотија -који су били подигнути на највиши црквени положај после успешне грађанске каријере. Као патријарх придржавао се политике *икономије* и скинуо је канонску казну, која је била раније изречена свештенику Јосифу, који је благословио »прељубнички«¹⁷ брак Константина VI. Овај акт је довео Никифора у жесток сукоб са Теодором и монасима зилотима. Доцније је био свргнут од стране Лава V (815) због одбране икона. Умро је 828. године пошто је саставио спис *Побијање* иконоборачког сабора 815. године, три *Антиретика* (Antirrhetics), једну *Дугу апологију* и интересантан трактат *Против Јевсевија и Епифанија* -главних патристичких извора иконобораца.

У целини Никифорова је мисао уперена против оригенистичког учења, које се налазило у писму Јевсевија упућеног Константији да обожавање људске природе подразумева дематеријализацију и прелажење у чисто интелектуални облик постојања. Патријарх је стално инсистирао на Новозаветном податку да је Исус доживљавао умор, глад и жеђ, као и сваки други човек.¹⁷ Расправљајући о проблему Исусове неукости, Никифор такође покушава да помири одговарајуће пасусе из Светога Писма са учењем о ипостасном јединству на начин који, из разних разлога, није био уобичајен у источном богословљу. У Евагријевом оригенизму се сматрало да је неукост и незнање равна, ако не и истоветна са греховношћу. Божански гносис је био првобитно стање интелекта пре пада. Исус је био интелект који није сагре-

16 Antirr., III PG 99: 420 a.

17 Nikifor, Antirr. I. PG 100: 272 b

шио, те је стога еминентно и по неопходности сачувао »Божије знање« и, наравно, све друге облике гносиса. Писци Јустинијановог периода, који су се угледали на Максима и Јована Дамаскина, негирали су да је у Христу било незнања због ипостасног јединства, али су вероватно под утицајем латентног евагријанства, тумачили да одељци Еванђеља у којима се говори о незнању код Исуса, илуструју примере Његове *икономије*, или пастирску жељу, да у Христу виде само човека, а не да изразе Његово незнање. У овоме, Никифор стоји на супротном становиштву, мада он допушта да је ипостасно јединство у Исусу *могло* да потисне свако људско незнање, на основу општења природа, на тај начин је божанско знање било саопштено људској природи. Он тврди да божанска икономија, у ствари, потврђује да је Христос узео све облике људског бића, укључујући и незнања: »Он је добровољно делао, имао жеље, имао непотпуно знање и страдао је као човек.«¹⁸ Када се оваплотио Логос није узео неку апстрактну, идеалну људску природу, већ сасвим конкретну, која је постојала у историји после пада, с намером да је спасе. »Он није поседовао тело другачије од нашег тела, које је пало услед греха. Примајући га, Он га није преобразио,... Он је био састављен од исте материје као и ми, али без греха, и преко те природе Христос је осудио грех и смрт.«¹⁹

У ову пуноћу људске природе укључивана је и могућност да буде насликана, јер ако се Христос не би могао насликати, могло би се сматрати да и Његова мајка, која је са њим делила исту људску природу, такође не би могла да буде насликана. »Велика част је дата Мајци«, пише Никифор, »толико велика да би је то могло да увреди, јер би јој се могла да припише нетрулежност, бесмртност и вечност ако би јој се приписивало, по благодати, оно што по природи припада Логосу, зато што је родила Логоса.«²⁰

Иста се логика примењује и на евхаристију, коју су иконоборци, као што смо видели, сматрали за једину допустиву слику или симбол Христа. Ова идеја је била неприхватљива за Никифора и за остале православне браниоце икона, јер су евхаристију раз-

18 Исто, 327 bd.

19 Никифор, »Против Јевсевија«, изд. Pitra, I 401.

20 Antirrh., PG 100: 268 b.

умевали као реалност тела и крви Христове, а не као »слику«. Слика се прави да би се *гледала*, а евхаристија је у основи храна, која се једе. Елементи евхаристије не губе своју везу са светом ни онда када се претворе у Христа, као што ни Дјева Марија, постајући Мајком Божијом, није престала да буде део човечанства. »Ми исповедамо«, пише Никифор - »да призивом свештеника и доласком Духа Светога, Христово тело и крв су мистично и невидљиво присутни . . .« Они су за нас спасоносна храна »не стога што тело престаје да буде материја, него зато што оно остаје то и одржава се као материја.«²¹

Никифорово настојање на аутентичности Христове људске природе повремено га је удаљавало од класичне Кирилове христологије. Он избегава теопасхизам на тај начин што не признаје да је »Логос претрпιο страдање, нити да тело чини чуда... јер се свакој природи мора приписати оно што јој је својствено,«²² и важност општења природа своди на најмању меру што је, по њему, манипулисање »речима«.²³

Очигледно је да је Теодор Студит био више него Никифор заштићен од ризика да забрази у несторијанство. У сваком случају, неопходност да се потврди Христова човечанска природа, одбрани могућност да Христос буде насликан, одвела је византијске богослове у оживљавање елемената антиохијске традиције и тако доказивала њихову верност Халкидону.

5. Трајни значај проблема

Иконоборачке контроверзије су имале трајни утицај на интелектуални живот Византије. Четири аспекта овог утицаја су била посебно важна за развој богословља:

а) За време персијских ратова цара Ираклија у седмом веку, Византија је окренула леђа својој културној римској прошлости и окренула поглед на исток. Велика конфронтација са исламом, која се огледала у пореклу и карактеру иконоборства, учинила је да ова тенденција постане стално опредељење. Папе, лишене

21 Исто, 440, 447.

22 Исто, 252 в.

23 Исто, 317 в.

политичке заштите византијских царева, са којима су били у догматском сукобу, окренули су се Французима и ушли су у спрег са новим латинским средњим веком, који је настајао. Све евидентнија је постајала социјална, културна и политичка позадина овог одвајања. Две половине хришћанског света су почеле да говоре различитим језицима, а њихова размимоилажења у богословљу бивала су оштрија него раније.

Византијско окретање Истоку, чак ако се изражавало и у извесној културној осмози са арапским светом, особито за владавине Теофила, није означавало и веће споразумевање византијског хришћанства са исламом. Конфронтација је у основи остала непријатељска, и ово непријатељство је било сметња за стварни дијалог. Јован Дамаскин, који је живео у Палестини под влашћу Арапа, говорио је о Мухамеду као »претечи антихриста«. ²⁴ Цитирајући Коран из друге руке, он је представио нову религију ништа мање него као грубо празноверје и неморал. Доцнија византијска литература о исламу ретко је кад прелазила ниво чисте полемике. Ипак, иако ова оријентација према истоку сама по себи није значила обогаћење, Византија је за неколико даљих векова била стварни центар хришћанског света. Културно је превазилазила каролиншки запад. Војно је била јака да би могла да одоли исламу, а византијско хришћанство је пред очима имало визију универзалне мисије, која се изразила у успешној евангелизацији Словена и других источних народа. Али њен доцнији богословски развој одвијао се у искључиво грчкој средини. Носећи још увек титулу »Велика црква Константинопоља - Новог Рима«, оно је било познато и латинским конкурентима и словенским ученицима само као »грчка« Црква.

б) Ма како велику улогу играли у православној победи над иконоборством, велики црквени достојанственици и богослови, као што је на пример био патријарх Никифор, стварна заслуга за ову победу припада византијском монаштву, које се у огромној већини одупирало царевима. Цареви, особито Лав III и Константин V, много изразитије су него њихови предходници инсистирали на цезаропапизму. Тако је иконоборство увелико било конфронтација између државе и неконформистичког и непоко-

24 Јован Дамаскин, De Haer. PG. 94: 764 а.

лебивога монаштва, које је на себе преузело пророчку улогу да независност еванђеља одбрани од »света«. Чињеница да су ову улогу узели монаси, а не највише канонске власти цркве, подвлачи факт да је проблем био одбрана, не цркве као институције, него хришћанске вере као пута за вечно спасење.

Монаси су, наравно, преузели своју улогу врло озбиљно и сачували, чак и после победе, специфичан смисао одговорности за веру, као што то видимо у случају Теодора Студита.

Богословски, они су одржавали традицију верности прошлости и осећај да богословље има егзистенцијалну важност. Њихова улога у каснијем византијском богословском развоју остала је вековима одлучујућа.

в) Теолошки проблем између православних и иконобораца у основи се сводио на икону Христа, јер је вера у Христово божанство представљала мучан проблем, који се сводио на то да је Бог по суштини немогуће описати, и на Оваплоћење, преко кога је Бог постао видљив. Тако, икона Христа, икона *par excellence* и представља исповедање вере у Оваплоћење.

Иконоборци су замерали на богословским основама, не само у односу на ову икону, него и на употребу било којих других религијских слика, изузев крста, јер су се, као што објављује њихов сабор из 754. године, супротстављали »сваком облику паганизма«. Свако поштивање икона је било изједначено са идолопоклонством. Да је био постигнут циљ који је поставио Константин V да »очисти« византијско хришћанство не само од култа икона, него и од монаштва, целокупан карактер источно хришћанске побожности и њеног етоса, имао би другачији развој. Победа православља значила је, на пример, да се веровање може изразити не само у пропозицијама, књигама, кроз лични доживљај, него и човековом влашћу над материјом, преко естетског доживљаја, преко гестова и положаја тела пред светим иконама. Све ово спада у домен философије религије и антропологије. Богослужење, литургија, религиозна свест, прожима целог човека, без омаловажавања било које функције његове душе или тела, не препуштајући ни једну од њих световном царству.

г) Од свих културних породица хришћанства - Латинске, Сиријске, Египатске или Јерменске - Византија је била једина у којој

је уметност била неодвојива од богословља. Дебате осмог и деветог века су показале да у светости оваплоћења, уметност није могла да задржи »неутралну« функцију, него да је могла, па чак и морала да изражава веру. Кроз њен стил, симболичну композицију, кроз помно састављен уметнички програм покривања зидова византијских храмова, кроз устаљени систем, који је доминирао композицијом византијских иконостаса, иконе су постале израз и извор божанског сазнања. Блага вест да је Бог постао човек, да је боравио међу људима, да је прослављена и обожена људска природа, најпре у Христу, а преко Њега и Духа Светог у Марији Дјеви и Светима - све су ове »красоте цркве« биле изражене у византијској хришћанској уметности. Евгениј Трубецкој, руски филозоф почетком двадесетог века, називао је ово уметничко изражавање вере »контемплацијом у бојама«.²⁵

25 Е. Трубецкој, »Умозрение в красках« (Москва, 1915 - 1916) repr. Paris: YMCA Press, 1965. Превод на енгл.« Icons: Theology in Colours /N. Y. St. Vladimir's Press, 1973./

МОНАСИ И ХУМАНИСТИ

Византијска црква је 843. године славила »триумф православа« над иконоборством, триумф који је био протумачен као победа над свим јересима, које су до тог времена разарале хришћанство. Чувени *Синодикон*, документ састављен приликом прослављања хероја праве вере, проклиње јеретике и одређено је јасно наглашава да је византијско друштво достигло вечну стабилност, која никада више неће дозволити да дође до даљих деоба. У ствари, десили су се нови конфликти и кризе, и *Синодикон* је морао да буде проширен. Тенденција да се заустави ток историје, да се царство и Црква сматрају за вечни и непроменљиви облик изражавања Божијег откровења, остаће стална и митолошка карактеристика византијске цивилизације, без обзира на постојање изазова од стране историјских реалности. У самом деветом веку, византијско друштво је у ствари, било подељено - политички, интелектуално и теолошки.

За читаво време трајања иконоборства, Византија је била културно отсечена од Запада и засењена војним и интелектуалним изазовом ислама. Када је 787. и 843. године заједница са Црквом у Риму била најзад воспостављена, непријатељска појава Каролиншке империје је спречила обнову старог *orbis Christianorum*. Шта више, обновљено поштивање икона је представљало победу *грчке* традиције, нечег различитог од оријенталног иконоборства Исавријанаца, страног грчком културном наслеђу. Резултат овог историјског развоја био је у томе да је Византијска црква, излазећи из иконоборачке кри-

зе, била више него икада раније »Велика« црква. Она би можда чак постала чисто национална црква, као на пример Јерменска, да се у деветом и десетом веку држава није поново проширила под великим царевима македонске династије, и да није дошло до евангелизације Словена, а после тога до експанзије византијског хришћанства у источну Европу, што је свакако један од највећих мисионарских догађаја у историји хришћанства. Сасвим другачије него на Западу, где је папство »прешло у руке варвара«, после њиховог обраћања, Цариград - Нови Рим је остао неспорни и једини интелектуални центар хришћанског истока све до 1453. године. Културно и интелектуално је Нови Рим био *грчки*, у тој мери да је цар Михаило III у писму папи Николи I чак могао за латински језик да каже да је »варварски« и »скитски«.

Хеленски карактер византијске цивилизације унео је у богословље вечни проблем односа између старогрчког »ума« и хришћанског еванђеља. Мада је велики део богословске литературе шестог, седмог и осмог века третирао овај проблем, он није потенциран све док Јустинијан није затворио паганске универзитете. Следећи интелектуалну обнову до које је дошло за време Теофила (829 - 842), последњег иконоборачког цара, византијски научници су се у деветом веку одлучније дали на изучавање старих паганских аутора. Цариградски универзитет потпомаган и штићен од цара Варде, и на гласу по предавањима великог Фотија, постао је центар ове прве ренесансе. Научници као што су Фотије, Арета, Михаило Псел - унапређивали су енциклопедијску радозналост и охрабривали преписивање старих манускрипата. Многа наша знања о грчкој старини су директни резултат њиховог рада. У целини, њихово се интересовање за стару философију задржало на академском нивоу и коезистирало је без тешкоћа са исто тако академским и конзервативним богословљем, које је имало превагу у званичним црквеним круговима. Када је Јован Италис у једанаестом веку покушао са новом синтезом платонизма и хришћанства, био је одмах подвргнут канонским санкцијама. На тај начин византијском хуманизму је увек недостајала логична повезаност и динамизам западне схоластике и западне ренесансе и он није био у стању да разбије распрострањено убеђење многих Византијаца да су Атина и Јерусалим неподударни.

Будни чувари у овом погледу су били водећи представници монаштва, упорни у чврстој опозицији »светској мудрости«.

Поларизам између хуманиста и монаха није се појавио само на интелектуалном плану. Он се манифестовао и у цркв-ној политици. Монаси су се упорно противили црквеним »реалистима«, који су били спремни на толерантност према бившим иконоборцима и царским грешницима и на неизбежне политичке компромисе, а у каснијем периоду, и на компромисе са латинским западом, које је заговарала држава. Конфликти ове врсте су се десили када су патријарх Тарасије (784 - 806) и Методије I (843 - 847) примили у епископском чину бивше присталице званичног иконоборства, када су исти Тарасије и Никифор I (806 - 815) одобрили брак цару Константину VI, који се развео од прве жене, и када је 857. године патријарх Игњатије био присиљен да се повуче са престола и на његово место био постављен Фотије. Ови су конфликти, иако формално нису били богословски, поставили питање хришћанског сведочења у свету и као такви су, у великој мери, имали утицај на византијску еклисиологију и социјалну етику.

1. Теодор Студит

Теодор је у деветом веку био узор и идеолог ригористичке монашке странке, која је играла одлучујућу улогу у целокупном животу византијског хришћанства.

У претходној глави је разматран Теодоров допринос теологији иконе са становишта халкидонског христолошког православља. Исто толико је важан и његов утицај на историју монаштва. Византијско монаштво, много пута прекаљено у иконоборачким прогонствима, било је овенчано славом мучеништва и његов ауторитет у православним круговима је често био већи од ауторитета компромисно настројене хијерархије. Монаштво је под Теодоровим руководством постало организовано и јасно означено бедем канонског и моралног ригоризма.

Према Теодору, монашки живот је синоним за аутентично хришћанство:

»Неки постављају питање, откуда је настала традиција да се

неко одрекне света и постане монах? Њихово је питање исто као кад би се поставило питање како је дошло до традиције да неко постане - хришћанин? Јер Онај који је поставио апостолску традицију, такође је установио шест тајни: прва, просветлење; друга, заједничарство или причешће; трећа, дар харизме; четврта, дар свештенства; пета, дар монаштва; шеста, служба за оне који су уснули у светости.«¹

Овај је пасус важан не зато што је монаштво убројано у свете тајне Цркве - у листу упадљиво другачију од пост - Тридентских »седам светих тајни« - него због тога, што се монаштво сматра за суштински облик црквеног савршенства и сведочења. Монаштво постаје »анђелски живот« преко одвојености од света, преко завета сиромаштва, безбрачности и послушности, преко живота пренетог у реалност Царства небесног, које је већ ту. Монаси су, према Теодору, формирали есхатолошку заједницу која потпуније и савршеније разумева оно што Црква треба да буде. Ово есхатолошко сведочење су студитски монаси унели у сам центар престоног града, центар »света« и сматрали су да је нормално да буду у сталном сукобу са »светом« и са свим оним што тај »свет« представља. Они су образовали одлично организовану групу. Њихов игуман се згражавао над духовним индивидуализмом рано хришћанских испосника (отшелника), а од Студитског манастира образовао војнички дисциплиновану литургичку и радну заједницу, ослањајући се на најбоље киновитске традиције, које потичу од Василија и Пахомија.

За Теодора и његове ученике »други свет« никада није подразумевао да хришћанска делатност није потребна у свету. Баш насупротив. Монаси су показивали на пракси и проповедали активну ангажованост у пословима града, тако да би се он могао прилагодити, колико је год то могуће, ригорозном критерију Царства Божијег, како су га они схватали. Иконоборачки цареви су монахе прогонили због њихове одбране икона, али и због њиховог покушаја да подчине земаљско хришћанско царство императиву и захтевима еванђеља. Њихови православни наследници, принуђени да признају моралну победу монаха, и да траже њихову подршку, такође су долазили до сазнања да је веома тешко

1 Теодор Студит, Посл II, 165 (Григорију) PG 99: 152 b.

удовољити свим монашким захтевима. Сукоб око другог брака Константина VI (795), који су патријарси Тарасије и Никифор толерисали, а Теодор и студити сматрали »прељубничким« (»*moeschan schism*«) проузроковао је десетогодишње дискусије о природи *икономије* (*oikonomia*), т.ј. о могућности заобилажења слова закона ради коначног добра Цркве и личног спасења. Принцип на који се позивао сабор 809. године био је подстакнут од стране Теодора, не ради самог принципа, него ради конкретног случаја Константина VI. »Или је цар Бог - јер једино божанство није подложно закону - или је то анархија и револуција. Јер, како може да буде мир, ако не постоји закон за све, ако цар може да испуњава своје жеље - да врши прељубу, или на пример, да прихвата јерес - док је његовим подчињенима забрањено да саобраћају са прељубницима и јеретицима?«²

Сигурно је да Теодор није био тај који је заузео овакав став према држави. Његов став је био став Атанасија, Јована Златоуста, Максима Исповедника и Јована Дамаскина, а и плејаде црквених достојанственика у доцнијим вековима Византије. То само илуструје чињеницу да је византијско друштво било далеко од »хармоније« између две силе, о чему је Јустинијан говорио у својој *Шестој новели*. Делатност и сведочење монаха увек су били присутни у Византији да покажу да је истинита хармонија између Царства Божијег и »света« једино могућа у *парусији*.

Теодорова идеологија и његова ангажованост одвели су га од Константиновог паралелизма између политичке организације царства и организације Цркве, паралелизма постављеног у Никеји и најбоље израженог у постепеном уздицању цариградског епископа до »васељенског патријарха«. Теодор, наравно, никада није порицао канонске текстове у којима се то огледало, али у пракси, често се више позивао на принцип апостоличности као критериј ауторитета у Цркви, него на политичку величину извесних градова. Подршка коју је Римска црква пружала православљу у периоду иконоборства, пријатељска преписка, коју је Теодор успео да успостави са папом Лавом III (795 - 816) и Пасхалом I (817 - 824), одударала је од интерних сукоба које је имао са властитим патријарсима, иконоборачким и православним. Ове чи-

2 Теодор Студит, Посл. I, 36 (Евпрепиану) PG 99: 1032cd.

њенице објашњавају његово високо уважавање, које је више пута истицао, према »апостолском престолу« старог Рима. На пример, он је папу Пасхала ословљавао као »стену вере на којој је саграђена католичанска црква«. »Ти си Петар«, пише он, »који украшаваш Петров трон«. ³ Многобројни пасуси ове врсте, које су прикупили савремени апологети папства ⁴, ипак нису сасвим довољни да докажу да је Теодоров поглед на Рим идентичан са погледом Првог ватиканског сабора. У његовим писмима, упоредо са позивањем на Петра и на папе као на вође цркве, могу се наћи и речи о „петоглавом телу Цркве“ ⁵ имајући у виду византијски концепт „пентархије“ патријараха. Исто тако, обраћајући се Јерусалимоком патријарху, назива га „првим међу патријарсима“, јер место где је Господ страдао, предпоставља „достојанство веће од свега“ ⁶.

Независност категорије „овога света“, па према томе и државе, била је једина стварна брига великог Студите. Апостолске претензије Рима, а такође, не мање реални али ефективни, захтеви источних патријараха, давали су му аргументе у борби против византијске државне врхушке и црквене хијерархије. Ипак, нема разлога да се сумња да се његов поглед на јединство Цркве, који није никада систематски обрадио, радикално разликовао од погледа његових савременика, укључујући патријарха Фотија, који је, као што ћемо видети, увек био спреман да призна истакнути положај Петров међу апостолима, али је исто тако сматрао да је власт Петрових римских наследника зависила не од тога ко их је основао већ од тога колико су православни. У Риму је Теодор Студит видео изванредну подршку праве ввере, и изражавао је

3 Теодор Студит, Посл. II, 12 PG 99: 1152 с.

4 Види на пр. S. Salaville »Примат св. Петра и папе по светом Теодору Студиту (759 - 826)«, *Echos d' Orient*, 17 / 1914/ 23 - 24, такође. A. Marin, »Saint Theodore / Paris: Lecoffre, 1906/ стр. 1 који Теодора назива »последњим византијским католиком«. Слично томе у свом писму Лаву Сакелариусу (PG99: 1417с) он пише: »А ко су њихови (апостолски) иаследници. Онај који седи на римском трону и који је први. Онај који седи на трону цариградском и који је други. После њих они у Александрији, Антиохији и Јерусалиму. То је пентархијска власт у Цркви. Њима припадају све одлуке у односу на свете догме« (Цитирано према Ф. Дворнику »Византијски и римски примат« - на енгл. - / N. Y.: Fordham University Press, 1966, 101.

5 Теодор Студит, Посл II 63 (Навкратиусу).

6 Теодор Студит, Посл. II, 15.

своју визију и своју наду у најбољи и ненадмашан стил византијске традиције.

У Теодоровим списима се не појављује стара опозиција световној философији. Чак изгледа да се и сам Теодор бавио дијалектиком што се може назрети из његове ране кореспонденције са Јованом Граматиком, хуманистом и доцнијим иконоборачким патријархом. Међутим, антихуманистичка тенденција ће се јасно појавити међу, његовим непосредним ученицима, антифотијевцима деветог века.

2. Фотије (око 820-око 891)

Доминантна фигура у религијском, социјалном и политичком животу деветог века, Фотије, сматра се оцем оног што се уопштено назива византијски »хуманизам«. У свом чувеном делу »Библиотека«, оригиналној и веома важној компилацији литерарне критике, он обухвата хришћанске писце првих векова и изванредан број световних аутора. На сличан начин, у својим »Одговорима Амфилохију«, збирци богословских и философских расправа, он показује широко световно знање и обимно познавање патристичког богословља. У свим својим списима Фотије остаје универзитетски професор. Отуда је његова изразита предиспозиција за Аристотела, а не за Платона. У богословљу остаје веран ставовима и проблематици раних сабора и светих Отаца. Љубав према класичној философији не води га толеранцији према човеку, као што је код Оригена, чију осуду од стране Петог сабора прима без резерве,⁷ или као што је код Климента Александријског у чијем главном делу *Nypotyroseis*, Фотије проналази »опаки мит« платонизма.⁸

Његова широка ерудиција нам често даје детаљну критичну анализу и тачне цитате аутора о којима, без ових прибележака, не бисмо ништа знали. Христолошки спорови петог и шестог века су привлачили Фотијеву посебну пажњу. Без обзира на његову склоност антиохијској егзегези и богословима антиохијске шко-

7 Фотије, »Библиотека«, кодекс 8, 18 итд.,

8 исто, кодекс 109.

ле⁹, он је остао ригорозно веран Кириловом тумачењу сабора у Халкидону - што је преовладало у Византији Јустинијановог доба - и посвећује много и за нас драгоцене пажње неким од важних саборских говорника.¹⁰

У односу на друге богословске проблеме, Фотије се формално слаже са традиционалним патристичким и саборским поставкама. Али изгледа, он у потпуности није прихватао или разумевао примену апсолутног апофатизма Григорија Ниског, а његово учење о односу Бога и света, изгледа да је било блиско латинском схоластичком учењу о *actus purus*.¹¹ Међутим, пажљива анализа Фотијеве мисли захтевала би да се утврди његов тачан став у вези овог питања. У сваком случају, на његов ауторитет су се позивали византијски анти - Паламисти четрнаестог века, против учења које је заступао Палама о стварној разлици између суштине и «енергије» у Богу, а што је било потврђено на саборима тога времена.¹² Овоме треба додати његову оданост световним наукама и либералну употребу *икономије*, што је учинило да у монашким круговима буде непопуларан за време живота и после смрти.

У једном погледу је Фотије надмашио своје савременике и средњи век у целини: својим смислом за историју, за историјски развој и традицију. Овај смисао је видљив у сваком поглављу »Библиотеке«. Тако, анализирајући књигу свештеника Теодора, који је бранио аутентичност Дионисијевих списа, Фотије пажљиво набраја аргументе против аутентичности и закључује простом тврдњом да аутор »покушава да оповргне ове замерке и тврди да је, *по његовом мишљењу*, књига великог Дионисија оригинална.¹³ Па и ако, другом приликом, Фотије узима Дионисијеву аутентичност за неоспорну, пасус који је цитиран

9 Види подужи чланак о Диодору из Тарса, »Библиотека« кодекс 223 и његову оцену Теодорета Кирског, исто код 46.

10 Види кодекс о Евлогију Александријском, 182, 208, 225 - 227, који су у ствари опширне монографије. О Јефрему Антиохијском, види »Библиотека« код. 228.

11 »Божанство је у универзуму и суштином и енергијом«, »Амфил I« 75 PG 101: 465BC.

12 Види код Акиндина »Против Паламе« у Codex Monacensis graecus 223, foll. 283v, 293v, 298v, 305 31 lv itd.

13 »Библиотека, кодекс 1.

јасно показује Фотијеву интелектуалну честитост у признавању да је немогуће објаснити на који начин Дионисије може да буде претеча »традиција које су у Цркву постепено увођене и којима је требало много времена да се развију«. ¹⁴ Признавање развоја традиције и могућност и легитимност различитости у црквеној пракси, играли су знатну улогу у Фотијевом односу према папи Николи I и Римској цркви. Када га је папа оптуживао да је од световњака уздигнут на патријаршијски трон у року од шест дана, пракса забрањена по западној традицији, коју исток никада није формално оповргао -Фотије пише: »Свако мора да се држи онога што је дефинисано општим саборским одлукама, али издвојеног мишљења неког црквеног Оца или дефиниције неког помесног сабора, неко може да се држи, а други да се не држи... « Затим се он позива на такве проблеме као што су бријање, пост у суботу, целибат свештеника, па продужава: »Када вера остаје неугрожена, опште и католичанске одлуке су такође заштићене. Разуман човек поштује праксу и законе других. Он сматра да није погрешно ако их се не придржава, нити је нелегално да се они крше«. ¹⁵

Фотијева брига за »општу веру« и »васељенске одлуке« илуструје случај *Filioque*. Пошто су савремена историјска истраживања доказала да он није систематски био антилатински настројен, његов став у спору може само да се објасни чињеницом да се према богословским проблемима односио озбиљно. Не само да је стављао главни нагласак на *Филиокве* у својој енциклици из 866. године него чак и онда када је васпостављен црквени мир са папом Јованом VIII у 879-880. години, па и после одступања са патријаршијског престола, Фотије је посветио многе од својих последњих дана на писање *Мистагогије Светога Духа*, првог детаљног грчког оповргавања латинске интерполације *Filioque* у Символ вере.

Мистагогија јасно показује да је Фотија подједнако забрињавала једнострана интерполација у текст као и сама садржина интерполације. Он није правио разлику између канонских и богословских аспеката проблема и позивао се на папе, нарочито

¹⁴ исто.

¹⁵ »Посл. 2. папи Николи.« PG 102: 604d - 605 d.

Лава III и Јована VIII, који су се противили интерполацији, као опоненте *учења* о »двоструком исхођењу«. Слабост Фотијевог третирања проблема лежи у чињеници да му нису били приступачни извори латинског богословља. Ипак је он знао да су латински богослови на *Филиокве* гледали са симпатијом и позива се посебно на Амвросија, Августина и Јеронима/ иако се први и последњи тешко могу сврстати у заговорнике *Филиокве*/. Међутим, очигледно је да он није читао њихова дела. Стога је његово оповргавање латинских ставова било засновано само на усменим информацијама.

Без обзира на њене недостатке, тежак и оштар дијалектички стил, *Мистагогија* чини јасним основни византијски приговор латинском учењу о Светој Тројици: да оно разуме Бога као једину и философски просту суштину, у којој је лично или ипостасно постојање сведено на учење о узајамним односима између три Лица. Ако идеја јединосусности захтева да Дух има своје порекло у Оцу и Сину заједно, суштини у Богу неопходно предходи Његово лично постојање у три ипостаси. Ипак, за Фотија »Отац је почетак (порекло) (Сина и Светог Духа) не по природи, него на основу свог ипостасног својства«. ¹⁶Збркати ипостасна својства Оца и Сина приписујући им исхођење Духа, представља пад у савелијанство, модалистичку јерес трећег века или у полусавелијанство. Јер Савелије је слио три лица у једно, док се Латини органишавају на Оца и Сина, али онда упадају у опасност да из Божанства сасвим искључе Духа. ¹⁷

Фотије јасно показује да иза спора о *Филиокве* леже два учења о тројичности: грчко персоналистичко учење, које сматра да су лични односи Оца, Сина и Духа базне тачке тринитарног богословља. Латински, августиновски приступ Богу као простој суштини у којој се Тројство Лица може да разуме само у терминима унутарњих односа.

Оповргавајући латинско учење о Тројичности, Фотије не негира *слање* Духа Светог у свет преко Сина, у *икономији* спасења, као везу између Исусове обожене људске природе и целог тела

16 »Мистагогија Светог Духа« 15. PG 102: 293 а.

17 исто, 9, 23. PG 102289 b 313 bc.

Цркве са светом.¹⁸ Стога се он не би противио кад би се говорило о исхођењу Духа кроз или од Сина, у овом последњем смислу. Фотије није принципијелни противник запада. У више наврата он признаје ауторитет латинских Отаца и Римске цркве, у којој, у то време, још није било интерполације у Символ вере. Он тврди - а нема разлога да се сумња у његову искреност - да му је једина брига јединство између Истока и Запада у једној, католичанској вери, дефинисаној на старим саборима. Нажалост, после њега, историја ће још више удаљити две половине хришћанства једну од друге, и недостајаће и једној и другој страни Фотијева широкогрудост и смисао за историју.

3. Михаило Псел (1018 -1078)

Византијски интелектуалци су после Фотија имали слободнији и потпунији приступ изворима старе грчке философије. Михаило Псел је једна од личности која је у великој мери продукт рановизантијске ренесансе. Пселов допринос богословљу је у ствари врло ограничен, и само је индиректан. Пошто су, сагласно прихваћеном погледу на свет у Византији, религија и философија били нераздвојиви, он треба и мора да буде поменут као велики феномен у историји византијског хришћанства.

»Желим да знате«, пише он, »да хеленска мудрост, иако је промашила да прослави божанство и није подобна за богословје, *познаје природу онакву какву је створио Створитељ*«. ¹⁹ Ово признање од стране компетентне особе из старине о разумевању природе, представља основу за природно богословље: сазнање о Створитељу кроз векове. Елементи оваквог схватања су, наравно, постојали код апологета другог и трећег века а развили су их Ориген и кападокијски Оци. Али истакнути и одговорни црквени људи су наглашавали религијски јаз између хришћанства и хеленизма. По њима је хеленска мудрост била средство за апологете, а не сама себи циљ. У извесним приликама сам Псел при-

¹⁸ исто, 94.

¹⁹ Михаило Псел »Писмо немарном ученику«, изд. J. F. Boissonade Nuernberg, 1838. репр. Amsterdam: Hakkert, 1964/, 151.

знаје ову неподударност. На пример, он побија Платоново учење о свету идеја, који постоји сам за себе, а не само у божанском уму.²⁰ Овај закључак му се намеће пре из изричите и формалне дефиниције Цркве, него ли из неког његовог дубоког убеђења. Сигурно стање његове мисли тачније је изражено кад пише: »Да би био рођен за сазнање, задовољан сам порођајним мукама Платона и Аристотела. Они су ме родили и формирали«.²¹

У ствари, прилично формални богословски конзерватизам, који је владао у званичним црквеним круговима, омогућио је да у човеку, као што је био Псел, избије неоплатонизам скоро истоветан неоплатонизму шестог века. У ствари, у њему и његовим савременицима било је веома мало додирних тачака између богословља и философије. Сигурно је да је Псел остао хришћанин, али ако има неки емоционални подстрек у његовој мисли, он се састоји у тражењу усаглашавања, а не опозиције, између хришћанства и платонизма, и њега много не брине што је сагласност вештачка. Псел је потпуно срећан, на пример, што је код Хомера открио Тројичност и библијски свет анђела и светитеља.²²

Овај пример формалног и вештачког прилагођавања хеленизма еванђељу, показује границе онога што се звало - византијски хуманизам. Овоме је очигледно недостајала жива сила која је омогућила западну схоластику, после поновног откривања Аристотела, или италијанску ренесансу, после опадања средњевековне цивилизације. Мада је познавао Платона и Аристотела боље него што их је било ко и било када познавао на Западу, Псел је остао средњевековни Византијац - то јест човек одан традицији, и лојалан, бар формално, веома строгим нормама званичног богословља. Није он био велики богослов, а лојалност званичном богословљу га је спречила да постане стварно велики философ. У основи његова мисао остаје еклектична. Принципи неоплатонизма - верност Аристотелу у логици и природној философији, комбиновано са Платонском метафизиком били су својствени Пселовом начину мишљења. »Што се мене тиче«, признаје он, »ја сам скупљао добре особине и врлине од свакога; моје резони-

20 Ed. C. Sathas, »Bibliotheca graeca medii aevi«, Venice 1872.

21 »Писмо немар. ученику«, стр. 146.

22 B.Tatakis, »La philosophie byzantine« / Paris: 194 18. isto, 94,

вање је различито и оно сажима све појединачне идеје у једно. Ја лично сам само један од многих. Ако неко чита моје књиге он ће открити да су оне многе - од једне«. ²³

Никаква бриљантност израза, никаква изразита софистикација стила, није била довољна да Псел овај еклектицизам преобрази у оригинални и стваралачки систем философије. Право стваралаштво и жива мисао неговани су у круговима које је Псел сматрао зараженим нездравим и ирационалним мистицизмом. Ипак постоји сумња да ли се Псел икада сусрео или читао своје савременике, најаутентичније представнике монашке духовности, као што је Симеон Нови Богослов. Да је до тог сусрета и дошло, тешко да би један другог разумели.

4. Осуда Јована Италоса (1076-1077, 1082)

Ученик Псела и његов следбеник - *hypatos ton philosophon* то јест, као управник универзитета, Јован Италос («Италијан», вероватно Грк из Италије) био је формално оптужен због јереси и осуђен због прекомерне употребе класичне философије уопште, а посебно због тога што се придржавао Платоновог погледа на порекло и природу света. Важност ове две узастопне осуде наглашена је и чињеницом да су по први пут после 843. године, *Синодикону* додати догматски параграфи, које је требало прочитати сваке године у Недељу православља. Византијска црква је, осуђујући Италоса, створила модел који је могао да послужи, а и послужио је, у каснијим временима.

Објављена дела Јована Италоса не садрже целокупно учење због кога је био осуђен, али, а priori се не може искључити да је он у ствари своје учење ширио усменим путем. У сваком случају, одлуке Синода које су се на њега односиле, као ставови које је Црква званично заузела, имају важност, која превазилази његову

23 Михаило Псел. »О особини неких списа«, ed. J. F. Boissonade str. 52.

личност.

У једанаест анатема у Синодикону, које се односе на Италоса, првих десет су чисто догматске, а издате су 1076 - 1077. године. Последња је формална, лична осуда, објављена 1082. године.²⁴ Догматски ставови, које је заузео Синод, тичу се два основна проблема:

1/ Класични грчки философи су били јересиарси. Другим речима, све главне хришћанске јереси су резултат њиховог утицаја, те стога и седам васељенских сабора, осуђујући јеретике, индиректно осуђују и философе (анатема 5). У ствари, после Тертулијана, патристичка литература често приписује одговорност философији, за све јереси. Према томе, став Синода није ништа ново, али његово обновљено излагање у једанаестом веку је од веома велике важности за средњовековну Византију. Дозвољена је ипак разлика између оних који прихватају »луцкаста мишљења« философа и оних који се баве »хеленским студијама« само ради обучавања (анатема 7). Други став није сматран као обавезно погрешан. Синодска одлука донекле одговара позитивном ставу прихваћеном у конзервативним круговима и присутним чак и код Псела, у односу на изучавање Аристотеловог *Органо-на*, као супротног проучавању Платона. Иако је Аристотел сматран за учитеља логике и физике, предмета корисних »за обуку«, Платон је заузео метафизички став, који се није подударао са хришћанством.

2/ У анатемама се осуђује читава серија платонских поставки, које су се приписивале Италу, идентичних са оригенистичким тезама, које је одбацио Јустинијан и Васељенски сабор од 553. године: преегзистенција и пресељење душа, одрицање телесног васкрсења, вечност материје, самостални свет идеја и т. д.

Чак и после осуде Италоса, учени Византијци су продужили да читају, преписују и проучавају класичне грчке писце, али сваки покушај да се усвоје »луцкаста мишљења«, сада је представљао преступ против истините вере. Без сумње, одлуке из 1076-1077. године, док су с једне стране јасно подржавале традиционални монашки презир »хеленизма«, с друге стране су представљале озбиљну нову сметњу у развоју хуманизма.

24 J. Gouillard, »Synodicon«, str. 56 - 60, 188 - 202.

Византија, грчка по језику и култури, заузела је негативнији став према грчкој философији, него што је Запад то икада учинио. Уочи оног периода када ће Запад посветити свој ум философији класике и ући у велику епоху схоластике, Византијска црква је свечано одбацила сваку нову синтезу грчког ума и хришћанства, остајући верна само синтези до које је дошло у патристичком периоду. То је пружило шансу Западу да постане више грчки, него што је био. Ово је очигледно било од велике важности за будућност богословља и за односе између Истока и Запада.

МОНАШКО БОГОСЛОВЉЕ

Улогу монаха у триумфу православља над иконоборством илуструје њихова ангажованост у богословским дебатама у Византији. Византијско монаштво је било не само школа духовног усавршавања, већ и тело које се осећало одговорним за садржину вере и за судбину Цркве као целине. У исто време, специфичност монашке политике и идеологије, засниване на учењу да »Царство Божије није од овога света«, и његово противљење сваком компромису са захтевима »овога света«, дало је у Византији подстицај богословљу које би могло да се назове »монашко«. У контрасту са формалним конзерватизмом званичних црквених кругова и у опозиционом ставу према световном хелинизму, ово богословље је представљало најдинамичнију и у највећој мери стваралачку струју у византијској мисли као целини.

Познато је да је монаштво врло рано у свом развоју постало разнообразан покрет. Између екстремног отшелништва Антонија Египатског и апсолутног и организованог киновиџизма Пахомијевог, у источном хришћанству је постојао читав низ облика монашког живота који су се постепено ширили и на Запад. Између пустињака (ермита) - често називаних »исихастима« - и киновита, често је постојало супарништво, а понекад и конфликт. Међутим, целокупан источни монашки покрет остао је уједињен у свом базном »оноземаљском« и у убеђењу да је молитва, независно од њеног облика, основна и постојана садржина монашког живота. Можда су неки монашки центри - као што је био манастир Студиос - били рела-

тивни»активисти«, који су неговали социјалну делатност, науку, писање манускрипата и занимали се другим практичним делатностима. При свему томе литургички круг монашких служби је остао апсолутни центар живота монашке заједнице и обухватао је бар половину целокупног монашког свакодневног живота.

У целини, монашка заједница је учила Византијце како да се моле. Киновити су развили литургички систем, који је постепено прихватила целокупна Црква и који је данас познат у Источној цркви као монашки ред богослужења. Исихасти су створили традицију личне молитве и непрекидне контемплације. У једном и другом случају, молитва је била схватана као пут за остварење циља хришћанског живота. А тај циљ је учествовање у Богу, *theosis*, заједничарство са обоженом људском природом Христовом у Духу Светом. Киновити су, углавном, наглашавали светотајинску или литургичну природу овог заједничарства, док су исихасти учили да је тај доживљај требало постићи личним напором. У пост-иконоборачкој Византији, две традиције су се у великој мери испрепелеле, и ми налазимо, на пример, да је пророк личног мистицизма Симеон Нови Богослов, највећи део свог живота провео у киновитским заједницама, које су се налазиле у граду Константинопољу. Пошто теолошки и духовно није било супротности између отшелника и киновита, могуће је да се говори о једном јединственом монашком богословљу.

1. Порекло монашке мисли: Евагрије и Макарије

Улогу *Евагрија Понтског* (+399) у формирању ране монашке духовности историчари су признали почетком овог века. Аутентични текст његових »Гностичких векова«, са њиховом сасвим јеретичком христологијом, објашњава зашто је он био осуђен од стране васељенског сабора из 553. године. Евагријев систем, посматран као израз његовог метафизичког система -који се развио из оригенизма, и сам је постао сумњив. Међутим, у византијској традицији, посматраној у целини, он ће бити столећима упражњаван ван свог оригиналног и јеретичког контекста. Његов психолошки значај биће у потпуности искоришћаван. Овде

ћемо напоменути два најважнија аспекта Евагријеве мисли због њиховог трајања у доцнијој традицији: Учење о страстима и учењу о молитви.

Према Евагрију, истинита природа »духа« треба да буде одређена у Богу, и све што га одваја од Бога - је зло. На тај начин, од пада људски дух је заробљен самољубљем, које рађа »мисли«. »Мисли« у најгорем значењу речи, по Евагрију, изазивају интересовање за чулне ствари и одвајају од Бога. Делујући на део душе пријемчив за страсти, оне могу да воде *страстима*. Ове страсти се сврставају у врло стриктан јерархијски ред, почињући са случајном приврженошћу најнеопходнијој људској чулној потреби, храни, а завршавајући са демонском опседнутошћу, самољубљем. Осам степени сачињава овај јерархијски поредак: прождрљивост, блуд, себичност и шкртост, туга, гнев, досада, сујета и охолост.¹ Са незнатним отстапањима, ову класификацију страсти и психолошку структуру људског духа, које оне представљају, задржали су Јован Касијан, Јован Лествичник, Максим Исповеник и готово сви источни аскетски писци. Основни циљ монашке »вежбе« је потискивање страсти и постизање стања »безстрасности« - одвајања чула и »мисли« - што доводи до могућности успостављања првобитног односа између духа и Бога. Почињући са основним монашким врлинама - постом и безбрачношћу, живот монаха може постепено да обузда остале страсти и да достигне истиниту одвојеност од страсти. Тада је сједињење могуће помоћу молитве. Евагрије је био тај који је први створио израз »молитва духа«, што ће постати основ византијских исихаста. Молитва је »права активност духа«,² »непролазно стање«³, »највеће могуће умованье«. ⁴ У овом »стању« молитве, дух је потпуно ослобођен »многострукости«. Он је »глув и нем« за свако опажање чула.⁵ Према Евагрију, како нам је данас познато, молитва такође значи да је дух у суштинском јединству са Божанством. Тако су евагријевски монаси шестога века могли да се хвалишу да су »једнаки Христу«. Међутим, поколења византијских монаха ће разумети

1 Евагрије Понтикус, »Praktikos«. PG 40: 1272 - 1276.

2 Псеудо - Нил (Евагрије), De Oratione, 84. PG 79: 1185 b.

3 Исто, 52.

4 Исто, 34 а.

5 Исто, 11.

Евагријево учење о молитвама на ортодокснији начин, а за ово ново тумачење Евагријеве духовности, у највећој мери, треба да се захвали списима који се приписују Макарију Египатском.

Макарије Египатски је био савременик и Евагријев учитељ у Скитској пустињи. Педесет Омилија и многа друга дела непознатог аутора раног петог века, приписана су Макарију, који, што је данас сигурно, никада није био писац. Утицај овог анонимног писца, који се конвенционално назива Макарије, био је огроман.

Док Евагрије идентификује човека са »интелектом« и схвата хришћанску духовност као дематеријализацију, Макарије разуме под појмом човека психосоматску целину, опредељењу за »обожење«. Насупрот Евагријевој оригенистичкој и платонистичкој антропологији, Макарије поставља библијску идеју човека према којој је непојмљиво и за »ум« и »душу« да је човекова судбина у одвојености од тела. Из ове антропологије следи духовност заснована на реалности крштења и евхаристије, као путева за сједињење са Христом и за »обожење« целокупног људског бића у свим његовим аспектима, укључујући и телесни. »Огањ који живи унутра, у срцу, појавиће се тада отворено (у последњи дан) и оствариће васкрсење тела«. ⁶

По Макарију, Евагријева »молитва ума« тако постаје »молитва срца«. Центар човековог психосоматског живота, срце, је »табла на којој благодат Божија урезује законе Духа«. ⁷ Али оно може да буде и »гробница« у којој »кнез зла и његови анђели налазе прибежиште«. ⁸ На тај начин је људско срце ратно поприште између Бога и Сатане, живота и смрти. И монах, који сав свој живот посвећује молитви, изабира, у ствари, да буде поприште ове борбе, на директан и свестан начин. Јер Божија присутност је реална чињеница коју »унутрашњи човек« опажа као »доживљај и то са увереношћу«. ⁹ Код Макарија, исто као у неким књигама Старог Завета, а нарочито у псалмима, улога коју игра срце је необично повезана са физиологијом која у овом посебном органу види центар човековог психосоматског живота. Практично

6 Макарије Египатски, *Ном.*, 11, 1. Doeries, стр. 96 - 97.

7 Исто, 15, 20. стр. 139.

8 Исто, 11, 11. стр. 103.

9 Исто, 1, 12. стр. 12.

то значи да увек када се помене »срце« аутор једноставно има у виду човекову унутрашњу личност, »ја« у свој његовој дубини. У сваком случају »срце« *никада* не означава само емоционалну страну човека, као што ће то понекад бити на Западу.

Учење о коегзистенцији Бога и Сатане у срцу човековом, и позив за свесним доживљајем благодати, одвеле су модерне историчаре на то да поистовете Макаријеве *Омилије* са списима месалијанских вођа. Када би ова оптужба била истинита, она би се односила не само на Макарија него и на доцнију духовност у Византији, где је Макарије уживао неоспоран ауторитет, а његове идеје, нарочито учење о свесном доживљају Бога, биле доминирајуће. Међутим, тачна дефиниција о томе шта месалијанство стварно значи - као што је то антисакраментализам - чине ову идеју веома невероватном. Чак ако је непознати аутор Макаријевих *Омилија* припадао традицији, која је била на раскрсници између секташке и православне духовности, његова антропологија и његово поимање људске судбине, били су ближи Новом Завету него схватању Евагријевих оригениста. Утицај Макаријевог учења који је дејствовао као копија Библије, индиректно је допринео да за потомство буде сачувана традиција чисте молитве, која је код Евагрија имала прилично нејасну садржину.

2. Велики духовни Оци

Оригенистичка духовност и месалијански псеудопророчество - у којима су молитва и визије требало да замене свете тајне - представљали су два главна искушења источног монаштва. Примери Евагрија и Макарија показују да у четвртном и петом веку није било лако повући линију у монашкој средини између православног и секташког. После многих саборских одлука против месалијанизма (Сида 390, Цариград 426. године, Ефес 431. године), и осуде Евагрија 553. године, збрка је била немогућа. Међутим, и у самим монашким круговима почело је да долази до разбистравања, у исто време када су и сабори о овим проблемима доносили одлуке. Овде ћемо укратко поменути три аутора велике важности, који су, усвојивши допринос Евагријеве и Макаријеве традиције, дали класичне облике источној хришћанској

духовности.

Диадох, епископ Фотиције у Епиру, у петом веку и учесник на сабору у Халкидону (451), аутор је *Гностичких поглавља* и још неких мањих духовних радова. Наслов његовог главног дела открива његове односе са Евагријем. Па ипак је главна инспирација Диодоховог учења о молитви веома блиска Макаријевом учењу, иако га је од месалианизма одвајала већа раздаљина него што је то био случај код писца *Духовних омилија*.

Крштење је за Диодоха једини основ духовног живота: »Од момента крштења благодат је скривена у дубини нашег духа и даје очишћење и души и телу«. ¹⁰ Ово посматрање човека као целине, мистицизам је изразио у појму »срца«, као нечег супротног Евагријевом инсистирању на »уму«. У ствари, Диадох, исто као и Макарије, смешта дух или душу »у срце«:

»Благодат скрива своју присутност у крштеном, очекујући на подстицај душе. Али када се цео човек окрене Господу, присутност благодати открива се у срцу преко неописивог доживљаја... И ако човек почиње своје напредовање одржавањем заповести и непрестаним призивањем Господа Исуса, огањ свете благодати продире чак до спољашњих трептаја срца... «¹¹

Диадох, у многим приликама у својим *Поглављима* објашњава замршеност Макаријеве традиције о коезистенцији Бога и Сатане у људском срцу. Он се у потпуности слаже са Макаријем тврдећи да хришћанин свесно доживљава, чак мора да доживљава, и »спољашње« (то јест не само »интелектуално« у Евагријевом смислу) присутност Духа Светог у свом срцу. Његова дефиниција хришћанске вере као личног доживљаја, биће прихваћена од стране Симеона Новог Богослова и других византијских духовних писаца. Диадох прихвата од Макарија да се монашка непрестана молитва састоји у призивању имена Исусовог.¹² Али, Евагријево спиритуалистичко и апстрактно поимање молитве бива замењено Диодоховом суштинском оријентацијом према Личности оваплоћеног Логоса и поновним наглашавањем улоге, коју је у библијском богословљу играло схватање »имена« Божи-

10 Дијадох, Сар. 77, 78. ed. des Places, SC, 5 bis / Paris: Cerf, 1955 /, стр. 135 - 136.

11 Исто, 85. стр. 144 - 145.

12 Види исто, 31, 32, 61, 88.

јег.

Јован Лествичник (Климакус) - аутор *Лествице* - игуман манастира на Синају, је још један од великих сведока монашке духовности, базиране на призивању »имена Исусова«. Више је познат на Западу тек од средњег века, али је на Истоку више величан (где је у његову част уведено посебно прослављање, које пада у Пету недељу великог поста). Веома се мало зна о његовом животу. Чак ни датум његове смрти није тачно установљен (углавном се верује да је то било негде око 649. год).

Његова чувена књига Рајска лествица више се ослања на Евагријанизам него на Диодохова »поглавља«, што се може видети из њене детаљне класификације страсти и из екстремног облика аскетизма који Јован захтева од својим монаха, у коме се огледа оригенистичка луховност. Овај се екстремизам свиђао француским Јансенистима седамнаестог века, који су на Западу допринели популаризацији *Лествице*. Међутим, Јованово позитивно учење о молитви, исто као и учење Макарија и Диодоха, усредсређено је на личност и име Исусово: оно поставља чисто хришћански темељ учењу о оваплоћењу и обухвата целог човека, а не само његов »дух«.

»Нека сећање на Исуса буде спојено са твојим дисањем: тада ћеш разумети корист исихије.«¹³ Код Јована термин »исихија« - (»тиховање«) и »исихаст« означава сасвим специфичан, пустињачки живот усамљеног монаха, који упражњава »Исусову молитву«. Исихаст је онај који каже »срце је моје чврсто« (Пс. 57:8); исихаст је онај који каже »Ја спавам, али срце је моје будно« (Песма 5:2). Исихија је непрестано прослављање и служење Богу. Исихаст је онај који тежи да живећи у телу опише Нетелеснога...¹⁴

Терминологија којом се служи Јован, добиће посебну популарност међу доцнијим византијским исихастима, у тринаестом и четрнаестом веку, са њиховом праксом да духовну молитву повезују са дисањем. Није а priori немогуће да је пракса била позната на Синају у Јованово време. У сваком случају, он разуме »обожење« као заједничарство целог човека са преображеним

13 Јован Лествичник, »Лествица раја«, Degree 28. PG 88: 1112 c.

14 Исто, Degree 27. PG 88: 1097 ab.

Христом. »Сећање на Исуса« баш је ово означавало, а не просто »медитирање« о историјском Исусу или о било којој епизоди из његовог живота. У источној хришћанској духовној традицији стално се скреће пажња против изазивања фигура у машти, које су изван »срца«. Монах се непрестано позива да у себи, (у свом »срцу«) схвати објективну реалност преображеног Христа, који није ни слика ни симбол, него реалност Божије присутности у тајнама, независно од било каквог облика имагинације.

У овоме би требало видети неопходну и неизбежну везу која постоји у овој традицији између духовности и богословља. Ако је неки појединачни писац успео да формулише ову везу, онда је то био *Максим Исповедник*.

Већ смо видели херојску и усамљену улогу Максимову у христолошким споровима и његову способност да споји у доследан христолошки и антрополошки систем учења која су била спорна између православних и монотелита. Исто тако је изванредна његова способност да сагледа проблеме духовног живота, који су настали у његово време, у светлости наслеђа Евагрија и Макарија с једне, и православне христологије, са друге стране.

Ориген и Евагрије су сигурно заузимали прво место у Максимовом штиву и његовом интелектуалном формирању. У свом учењу о духовном животу, Максим прихвата Евагријеву хијерархију страсти и његово схватање о »бестрашћу« као циљу аскетске *праксе*. Према Евагрију, ослобађање од »страсти« је *негативна* делатност, којом се постиже тотална празнина у односу на сва узбуђења душе или тела, да би дух путем знања, остварио своју божанску природу и поново васпоставио суштинско јединство са Богом. Ово се учење очигледно наслања на оригенистичку антропологију у којој је свака веза »ума«, било са »душом«, или »телом«, последица пада. Доследно томе, по Евагрију је истинито одвајање од страсти такође и одвајање од врлина. Знање надвисује и саму активну љубав. Међутим, код Максима, љубав је схваћена не само као највећа врлина, већ као једини истинити резултат ослобођења. Због »бестрасности«, љубав може бити савршено једнака за све, пошто је људско давање предности некоме или нечему, резултат несавршенства.¹⁵ У крајњем случају, људска

15 О Евагрију и Максиму, види Ларс Тунберг, *Microcosmos and Mediator: The Theologi-*

љубав у којој је неопходно укључен и елемент жеље (eros), мора да буде преобразена, Божијом помоћи, и да тако постане агапа (agape).¹⁶

Трансформација Евагријеве духовности код Максима иде упоредо са основном модификацијом оригенизма у учењу о стварању, и заузима *позитиван* став према човеку, чија се крајња судбина не састоји у стапању са Божанском суштином, него у »природној активности«, која је омогућена богомданом активно.м љубављу. Потпуна трансцендентност и неприступачност Божије суштине, постаје према Максиму, - исто као пре њега код Григорија Ниског, а после њега у каснијој византијској теологији - предмет хришћанске вере, и од фундаменталне важности је за духовни живот.¹⁷ Уколико је љубав, а не »суштински гносис«, највиши циљ духовног живота, човек, будући уједињен са Богом, остаје потпуно човек у својој природи и делатности. Али он такође има заједничарство са Божијом активношћу, која једина може да гарантује човеково потпуно ослобођење од »страсти« и преображава његов *eros* у *agape*. У византијској монашкој духовности »следити заповестима«, тј. активној љубави, остаће и услов и неопходни аспект визије Бога.

Да би достигао до уравнотеженог разумевања духовног живота, Максим се није ослањао само на монашку духовну традицију. Он је био, пре свега, доследан Халкидонац и прилазио је проблему са основним убеђењем да свака Христова природа задржава своје карактеристике и активност. »Обожее« не спутава људску природу, већ је чини још више аутентично људском.

3. Опозиција световној философији

Традиционална непопуларност Византије у западном средњем веку и у модерно време, донекле је ублажена савременим признањем да су баш византијски научници сачували блага хе-

cal Anthropology of Maximus the Confessor», /Lund, Gleerup, 1965/, str. 317 - 325.

16 Види П. Шервуд, О Максиму Исповеднику, »Аскетски живот«, ACW 21 / Westminster: Newman, 1955 /, str. 83.

17 Види код Лоског »Визија Бога«, стр. 9 - 10.

ленистичке старине и предали их италијанској ренесанси. Ако се заиста ради о трансмисији (сви расположиви манускрипти писаца грчке класичне старине по свом пореклу су византијски, а често монашки), неоспорна је чињеница да је кроз целу византијску историју интелектуалних струјања, интересовање за философију, које се с времена на време јављало у интелектуалним круговима, наилазило на жесток отпор, често од званичне Цркве, а увек од монаха. У званичним саборским одлукама појавило се 553. године, за време Јустинијана, саопштење уперено против »хеленских митова«. Термин се углавном односио на платонску метафизику, али је доцније употребљен и приликом осуде Италоса, а и на паламистичким саборима четрнаестог века. Суптилније, али не мање одлучно, постепено напуштање оригенистичког учења било је такође победа Библије над Академијом.

Без обзира на раширено мишљење да је источна хришћанска мисао платонистичка насупрот западном аристотелијанизму, важан коректив је у чињеници да су осуде разних облика платонизма бивале понављане из године у годину, као део *Синодикона* православља, који се читао у свим црквама на прву недељу Великог поста. На универзитетима се предавала Аристотелова логика, као део »општег програма«, који се тражио од студената од осамнаесте године узраста. Али побожне породице су спречавале да њихова деца продуже образовање на вишим школама, где се од студената тражило да читају Платона. Ово, углавном, објашњава примедбу, на коју се стално враћају хагиографи, да су светитељи а посебно монаси, у осамнаестој години прекидали школовање да би ступили у манастир.

У монашким круговима стално је присутно клеветање »световне философије«. Поларизација, до које је дошло у деветом веку између странака монашких »зилота« (често присталица Теодора Студита) са једне, и вишег црквеног клира, са друге стране, била је и интелектуална и политичка. Монаси се противе компромису са државом, а такође одбацују и ренесансу световног хуманизма. Познато је да се патријарх Игнатије, велики Фотијев конкурент, подржан монашком партијом, односио са презиром према заговорницима световне философије.¹⁸ Симеон Нови Бо-

18 Anastasius Bibliothecarius, »Preface to the Eighth Council« Mansi XVI, 6.

гослов пише против њих жучне стихове,¹⁹ а Григорије Палама (+ 1359) оријентише своју целокупну полемику против Варлаама из Калабрије на проблему »хеленске мудрости«, коју сматра за главни извор Варлаамових погрешака. Можда баш зато што је Византија »грчки говорила« и »грчки мислила«, међу Византијцима је остао да живи проблем грчке философије у односу на хришћанство. У сваком случају, монашка мисао је остала да их подсећа на обраћање у веру, коју је проповедао јеврејски Месија и на то да су они постали »Нови Јерусалим«.

4. Хришћанска вера као доживљај: Симеон Нови Богослов

Приметили смо код Макарија и Диодоха идентификацију хришћанске вере са *свесним доживљајем Бога*. Симеон Нови Богослов (949 - 1022) ће бити пророк те идеје у средњовековној Византији. Ученик Студитског манастира, »Нови Богослов« - титула коју су му дали доцнији поклоници да би га изједначили са Јованом еванђелистом и Григоријем Назијанзином који су такође називани у византијској литератури »богослови« - отпочео је свој монашки живот као искушеник у Студитском манастиру. Међутим, стриктно војна дисциплина великог манастира била је очигледно страна његовом темпераменту, те се повукао у малу заједницу Светог Маме, такође у Цариграду, где је ускоро био изабран за игумана и посвећен за јеромонаха. Његово руковођење манастиром је трајало преко двадесет пет година, али се завршило сукобом, када се једна група монаха у његовој заједници пожалила црквеним властима на захтеве које он поставља својим монасима. Протеран, па затим рехабилитован, Симеон је своје последње године провео у састављању духовних списа, јединствених по својој мистичној оригиналности, изванредној поетичности, који су имали велики утицај на доцнију византијску мисао. Његова дела обухватају *Катихетске поуке* упућене монасима Св. Маме, *Теолошке и моралне расправе*, педесет осам химни, и више мањих радова.

Симеона су често сматрали као једног од главних представ-

19 I. Hausherr, ed. »Orient Chr.« 12/1928/, 45.

ника исихастичке византијске традиције, који се држао Евагријевог и Макаријевог правца и био претеча Григорија Паламе. Ова се класификација може прихватити, али са резервом, пошто Симеон нигде не спомиње »молитву ума« или »Исусову молитву«, нити даје јасно формулисану богословску разлику између Божије »суштине« и »енергије«. Ипак се јасно види да Симеон заступа основно разумевање хришћанства као лично заједничарство са Богом и као визију Бога, становиште које су заступали исихасти, а и патристичка традиција у целини. Као и сви пророци, он изражава хришћански доживљај, не водећи строго рачуна о прецизној терминологији. Стога се код њега лако може да пронађе одступање од утврђене традиције, или било ког богословског система. Усред традиционалистички настројеног византијског друштва, Симеон стоји као јединствен заступник личног *мистицизма*, али и као важан сведок неизбежних затегнутих односа у хришћанству између свих облика »институционализма« и слободе духа.

Симеон је у својим делима, која су често са аутобиографским примесима, усредсређен на реалност свесног сусрета са Христом. Очигледно и у овоме он следи Макарија. »Да, молим вас, - обраћа се он својим монасима-« покушајмо у овом животу да Га видимо и созерцавамо. Јер, ако се нађе да смо достојни да га *чулно* видимо, нећемо видети смрти. Смрт неће имати власт над нама (Рим.6:9)«. ²⁰ Учење о »чулном« виђењу ставља Симеона, као и Макарија, на ивицу месалианизма. Ипак је данас ²¹ генерално признато да се Симеоново мишљење суштински разликује од секташког, који су »доживљај« дефинисали као супротност светотајинској структури Цркве. Симеон жели да разјасни да је Царство Божије заиста постало достижна реалност, да оно не припада само »будућем животу« и да у овом животу оно није ограничено само на »духовну« или »интелектуалну« страну човека, него обухвата његово целокупно биће. Он пише: »Духом Светим васкрсење се дешава свима нама. Не говорим ја само о коначном васкрсењу тела... (Христос) преко Свога Духа Светога

20 Симеон Нови Богослов, »Сат.« II ed. V. Krivocheine, »Symeon le Nouveau Theologien, Catecheses«, SC 96/Paris: Cerf, 1963/ str. 421 - 424.

21 Види код J. Darrouzes, SC 122, - Увод, стр. 26.

дарива чак и сада, Царство Небеско«. ²² Да би потврдио да овај доживљај Царства Божијег није, у неком смислу, људска »заслуга«, проста и дужна награда за аскетски подвиг, Симеон подвлачи његов »изненадни« и неочекивани карактер. У одељцима у којима се сећа свог властитог обраћања, он воли да нагласи да није био свестан ко га то извлачи из »блата« овог света, да би му показао крајњу лепоту Царства. ²³

Симеоново пророчко истицање да је хришћанска вера доживљај живог Христа, наишла је на отпор. Легалистички и минималистички поглед на хришћанство, који је веру сводио на извршавање »обавеза«, изгледао је далеко реалистичнији и монасима и световњацима. Ови минималисти су за Симеона били модерни јеретици:

»Ево ове ја називам јеретцима «(изјављује он у једној омилији упућеној његовој заједници): оне који кажу да не постоји нико у нашем времену и у нашој средини који испуњава заповести Божије и постаје као свети Оци... и оне који тврде да је то немогуће. Ови људи нису пали у неку посебну јерес, већ одједном у све јереси, јер ова једна по својој непобожности, већа је од свих... Они који овако говоре уништавају СветоПисмо. Ови антихристи тврде: »ово је немогуће, немогуће,«²⁴

Крајем живота Симеон је био уплетен у жесток сукоб са Стефаном, бившим митрополитом Никомидијским, који је постао синђел, или административни службеник Патријаршије, о проблему канонизације његовог духовног оца, Симеона Побожног, коју је он био извршио у својој епархији, без праве хијерархијске потврде. То је дало прилику Новом Богослову да постави питање ауторитета у Цркви, супротстављајући харизматичку личност светитеља, харизматичности институције. Његове поставке у вези са овим проблемом, могу се врло лако тумачити као принципиелно антихијерархичне. По Симеону, ако се неко, ко није имао визију, прими епископства, тај није ништа друго него уљез.²⁵ У овоме Симеон одражава начин мишљења, који је

22 Симеон Нови Богослов Cat. VI. ed Krivocheine, 358 - 368.

23 Симеон Нови Богослов, Euch. 2 ed. Krivoch., 47 - 73.

24 Cat. 29, izd. Krivocheine, 166 - 190.

25 Cap. Eth. 6, ed. J. Darrouzes, 406 - 454

постојао и у старој Цркви и византијском хришћанству, код псеудо - Дионисија и у Макаријевој монашкој традицији. Међутим, субјективизам који се могао појавити при таквим интерпретацијама, сам по себи је један еклисиолошки проблем.

И овде, Симеона много не брине умовање; његов је циљ да формулише напрегнут однос између Царства Божијег и »овога света«, да потврди да је напрегнут однос између »институције« и »догађаја« уграђен у само постојање Цркве кроз историју. Реалистички сакраментализам Новог Богослова - његова химна о евхаристији, део је молитве пре светог причешћа у византијском Службенику - показује јасно да за њега посебну важност представља овај затегнути однос, а не негирање светотајинске природе Цркве. Византијска црква је канонизовала Симеона Новог Богослова, и многе генерације источног хришћанства су у њему виделе највећег мистика средњег века. На тај начин је византијско хришћанство признало да је у цркви Дух Свети највећи критериј истине и једини коначни ауторитет.

5. Богословље исихазма: Григорије Палама

Дискусије до којих је дошло у Византији у четрнаестом веку, обухватиле су серију проблема, укључујући и питања форме монашке духовности. Дискусија је ипак у основи била богословска: расправљало се о исихастичком методу молитве у светлу раније традиције, која се односила на богопознање, христологију и антропологију. Подршка коју је Византијска црква пружила исихастичким богословима, обухвата такође и став у односу на основне проблеме хришћанске вере. Спор је настао из конфронтације атонског монаха Григорија Паламе (1296-1359) и калабријског итало-грчког »философа« Варлаама. У почетку се проблем односио на учење о човековом знању о Богу и о природи богословља. Према Палами, непосредно богопознање у Христу, доступно је свима који су крштени и стога је, оно реална основа и критериј истинитог богословља. Варлаам је тврдио да се о Богу не може ништа знати, осим индиректно, створеним средствима - преко откривеног Светог Писма, индиректним закључивањем из ство-

реног света или преко изузетних мистичних откровења. У ствари, проблематика се није радикално разликовала од оне о којој је расправљао Симеон Нови Богослов са неким од својих монаха, који су негирали могућност директног виђења Бога. У другој етапи дебате, Варлаам је напао исихастички метод молитве који су упражњавали византијски исихасти, као један облик месалијанског материјализма.

Неки сматрају овај метод као повратак првобитном монаштву. Међутим, он се појављује само у специфичним, писаним документима касног тринаестог и четрнаестог века. Детаљно га је описао Никифор Исихаст, анонимни аутор чији »Метод свете молитве и пажње« се приписује у неким манускриптима, Симеону Новом Богослову и Григорију Синајском (1255-1346), који је постао веома познат у словенским земљама. Без сумње, метод је био добро познат пошто Григорије Палама наводи као његове присталице такве велике личности Цркве као што су патријарх Атанасије I (1289-1293, 1303-1310) и Теолепт, митрополит филаделфијски (1250-1321 /26).²⁶ Метод се састојао у постизању »пажње« (prosoche) - првог услова аутентичне молитве – концентрацијом човековог ума »у срце«, задржавањем дисања и умног рецитовања кратке молитве: »Господе Исусе Христе Сине Божији, смилуј ми се«. Лако се може пронаћи паралелизам у нехришћанској духовној пракси на Истоку, а могле су да се десе и »материјалистичке« злоупотребе код византијских монаха. Међутим, главни представници исихазма четрнаестог века су једнодушни у изјавама да психосоматски метод није сам себи циљ, већ је корисно средство да се човек доведе буквално »у стање пажње«, спреман да прими Божију благодат наравно, под условом да је то заслужио »испуњавајући заповести«. Варлаам је насупрот овом методу постављао Платонов поглед на човека: Свако телесно учествовање у молитви може да буде само препрека истинитом »интелектуалном« сусрету (са Богом). Сабор је 1341. године осудио Варлаама због његовог напада на монахе. Па ипак су многи византијски богослови - Григорије Акиндин, Никифор Григорас и, доцније, томиста Прокло Кидонски - продужили да

26 Григорије Палама »Триада«, I, 2. изд. Мајендорф, *Defense des saints hesihastes, Specilegium Sacrorum Lovaniense* 30, /Louvain, 1959/, стр. 99.

протестују против богословских поставки Григорија Паламе. Најзад је Палама добио саборску потврду свог богословља 1347. године и 1351. године и посмртно, 1368. године, када је био канонизован.

Богословске поставке Григорија Паламе се могу укратко свести на следеће три тачке:

1) Познање Бога је доживљај, који је дат свим хришћанима крштењем и сталним учествовањем у животу Тела Христовог у евхаристији. То захтева ангажованост целог човека у мо-литви и служењу, преко љубави према Богу и ближњему. Тада се оно може распознати не само као »интелектуални« доживљај једино ума, него као »духовно чуло«, које опажањем не преноси ни чисто »интелектуално« нити чисто материјално. У Христу, Бог је преузео целог човека, душу и тело, и човек је као такав био обожен. У молитви - на пример, у »методу« - у светим тајнама, у целокупном животу Цркве као заједнице, човек је позван да *учествује* у Божанском животу: ово учествовање је такође истинито богопознање.

2) Бог је потпуно неприступан у својој суштини, како у овом, тако и у будућем животу. Јер једино су три Божанска лица »Бог по суштини«. Човек у »обожењу« може да постане Бог само »благодатаћу« или »Божанском енергијом«. Неприступност Божанске суштине била је једна од основних тврдњи кападокијских Отаца против Евномија и исто тако, у различитом контексту, против Оригена. Тврдња да је Бог апсолутно трансцендентан, потврђује се, на други начин, да је он Створитељ *ex nihilo*: све што постоји ван Бога, постоји једино његовом »вољом« или »енергијом« и може да учествује у Његовом животу само по Његовој вољи или »благодати«.

3) Снага са којом Палама потврђује Божију неприступност, а исто тако снажна потврда обожења и учешћа у Божијем животу, као првобитне сврхе и циља људског постојања, такође дају пуну реалност Паламином разликовању између »суштине« и »енергије« у Богу. Палама не покушава да разлику оправда философски: његов Бог је живи Бог, и трансцендентан и иманентан, који се не може да смести у унапред створене појмове философских категорија. Међутим, Палама сматра да се његово учење развило из

одлука Шестог васељенског сабора, да Христос има две природе или »суштине« и две природне воље, или »енергије«²⁷ Јер само Христова људска природа оличена као таква у Логосу, постала је истинита Божанска човечност, али није постала »Бог по суштини«. Она је била прожета Божанском енергијом преко *општења природа* (*circumincessio idiomatum*) - и у њој наша људска природа налази приступ Богу у Његовим енергијама. Према томе, енергије никада нису посматране као Божанске еманације, или као умањени Бог. Оне су Божански живот, онакав каквог је Он дао својим створењима; а она су Бог, јер у Његовом Сину Он се истинито жртвовао за наше спасење.

Победа паламизма у четрнаестом веку била је победа специфично хришћанског, богоцентричног хуманизма за који се увек залагала патристичка традиција, насупрот свим другим учењима о човеку, која су га сматрала за аутономно или »секуларно« - овоземаљско биће. Његова суштинска интуиција да »обожење« не потискује човечност, него човека чини заиста људским, је, наравно, веома важно за наш савремени приступ; човек може да буде потпуно »човечан« само ако васпостави своје изгубљено заједничарство са Богом.

27 Synodal Tome 1351. PG 151: 722 b.

ЕКЛИСИОЛОГИЈА: КАНОНСКИ ИЗВОРИ

У грчкој патристичкој литератури, прихваћеној за време целокупног византијског постојања, као крајњи израз црквеног предања, уопштено говорећи, није било систематске обраде »еклисиологије«. То ипак не значи да такви фактори хришћанског живота, као што су црквени поредак, свете тајне и предање, - нису били битни за Византијце. Главни извор нашег знања о византијским еклисиолошким идејама налази се у старим канонским текстовима: саборским одлукама, коментарима и у доцнијем синодалном законодавству. Чак и царски закони, који су се тицали Цркве, уколико су били прихваћени као меродавни принципи црквеног система, често сведоче о црквеној свести суштински идентичној са свешћу саборских канона.

Посматрано са јуридичке тачке гледишта, целокупан збир византијских канонских извора, не представља повезану целину. Покушаји кодификације, о чему ћемо доцније говорити, далеко су од потпуности, и њима нису одстрањене веома важне контрадикције. Они нису ни имали намеру да византијску цркву снабдеју комплетним *corpus juris*. Многи западни полемичари указивали су на овакво стање ствари као на слабост источног хришћанства, које није било способно да се снабде независним, доследним и чврстим канонским правом, и на тај начин се потчинило држави. Овај суд углавном заснован на несумњивој чињеници да је Црква божанска »установана«, чије

унутарње устројство може да буде адекватно дефинисано правним терминима, је претпоставка коју византијско хришћанство није узимало у разматрање. За њих је Црква била пре свега светотајинска заједница са Богом у Христу и у Духу Светом, чије чланство - целокупно Тело Христово, није ограничено земаљском екуменом («насељеном земљом»), где друштвом управљају закони, већ обухвата и миријаде анђела и светитеља, а такође и Божанску Главу. Управа земаљске цркве била је признавана као нужда, у којој је употреба правних термина и поставки била неизбежна. Међутим, ови ставови никада нису исцрпљивали крајњу реалност Цркве Божије, и бивали су одређивани повремено од стране сабора, или чак остављани добронамерној и у принципу хришћанској бризи цара.

Ово становиште не значи да су Византијци били индиферентни према канонима, или да су били јуридикчки некомпетентни. Напротив. Они су, углавном, били свесни да бар неки канони одражавају вечну и Божанску природу Цркве и да је хришћанска, и апсолутна дужност хришћана да им се покорavaju. Међутим, римска традиција је увек била довољно јака у Византији, тако да је у њој готово стално била читава серија високо квалификованих црквених правника, који су цару давали савете у односу на декрете који су се тицали Цркве, и уводили су принципе римског права у црквено законодавство и судство. Па ипак, они су увек своју улогу разумевали као подређену фундаменталнијој и божанској природи Цркве, израженој у светотајинском и догматском заједничарству, које уједињује небо и земљу. Они су признавали да на небу нема никаквог канонског права (јер »ако правда долази по закону, тада је Христос узалуд умро« - Гал. 2:21), и да је њихов задатак ограничен.

1. Сабори и Оци

Византијска стандардна збирка канона - која ће бити база канонског права у словенским земљама и у савременој Православној цркви - тако звани *Номоканон* у XIV поглавља (доцније ћемо споменути његово порекло и развој) - садржи следеће канонске текстове чисто црквеног порекла:

I *Апостолски канони*, рана збирка од 85 дисциплинских правила, која су служила као стандардни канонски текст у Сирији у првој половини четвртог века. Њихова садржина у многоме одражава праксу доникејског периода, али сигурно не првобитног апостолског. Једну краћу збирку педесет канона - на латински је превео Дионисије Егзигуус (касни пети век) и она је била широко прихваћена на западу. Уношење потпуне серије од осамдесет пет канона у канонско право Цркве у Цариграду, било је дело патријарха Јована III Схоластика (565-577), што је било потврђено од Пето-шестог сабора (692). Разлика између краће и дуже збирке одиграће своју улогу у грчко-латинским препиркама.

II Канони Васељенских сабора:

1. Никејски (325) - 20 канона.
2. Цариградски I (381) - 7 канона.
3. Ефески (431) - 8 канона.
4. Халкидонски (451) - 30 канона.
5. Квинисекст (Петошести 692) - познат и као Трулски сабор на који се често византијски текстови позивају као на »Шести сабор«, пошто је његовом комплетном канонском corpus-у дат *post factum* »васељенски« статус, процедурално гаприписујући васељенским саборима из 553. и 680. године - 102 канона.

6. Никејски III (787) - 22 канона.

III Канонски помесни сабори:

1. Анкира (314) - 25 канона.
2. Неокесарија (314 - 325) - 15 канона.
3. Антиохија (341) - 25 канона.
4. Сардика (343) - 20 канона.
5. Гангра (прва половина четвртог века) - 21 канон.
6. Лаодикиа (четврти век) - 60 канона.
7. Цариград (394) - 1 канон.
8. Картагина (419) - 133 (понекад 147) канона. Збирка је позната и као *Codex canonum ecclesiae Africanae*. Ова колекција канона је резултат континуиране легислације од стране афричких сабора, а компилација је извршена 419 године.
9. Цариград (859-861). Познат као »Прво-други« сабор, по-

што се радило о два сабора из 859. и 861. год., али из практичних разлога, сматрало се да је био један - 17 канона.

10. Цариград (879-880), на који се често позивају као на »Осми васељенски сабор« - 3 канона.

IV *Канони светих Отаца*: Патристички текстови сакупљени у ову категорију састављени су великим делом из писама написаних поводом неког одређеног случаја, или ауторитативних одговора даваних појединцима. Они су у збиркама често подељени или класификовани у »каноне«. У *Номоканону* се појављују следећи аутори:

1. Дионисије Александријски (+265).
2. Григорије Неокесаријски (+270).
3. Петар Александријски (+311).
4. Атанасије Александријски (+373).
5. Василије Кесаријски (+379) - врло ауторитативна збирка од 92 »канона«.

6. Григорије Ниски (+395).
7. Григорије Назијанзин (+389).
8. Амфилохије Иконијски (+395).
9. Тимотеј Александријски (+355).
10. Теофил Александријски (+412).
11. Кирил Александријски (+444).
12. Генадије I Цариградски (+471).

У доцније византијске збирке укључени су и текстови цариградских патријараха Тарасија (+ 809), Јована Посника(+595), Никифора (+818), и Николе III (1084—1111), који су такође ушли у словенску *Крмчију*. Целокупна ова серија ауторитативних канонских текстова је замишљена, пре свега, као оквирна збирка цитата и стандарда, различитих по врсти и важности. Најважнија збирка канона вероватно је она са *Трулског сабора* (692). Сазивач сабора цар Јустинијан други, имао је на уму да изврши први покушај кодификације законодавства ранијих сабора. У ствари, већина ових текстова - укључујући Апостолска правила и каноне Отаца - добили су свој ауторитет од стране Трулског сабора. Ипак је потребно да се напомене, да иако је »Пето-шести« сабор био прихваћен у византијској црквеној традицији као »васељен-

ски», запад га није никада као таквог прихватио. Пошто он изричито осуђује многе латинске литургичке и канонске праксе, он јасно показује да се разумевање предања и ауторитета Цркве већ разликовало од онога у Латинској цркви.

2. Царско законодавство

Принцип који смо раније навели о пролазном и релативном значају права у црквеној заједници, може да нам послужи као кључ за разумевање лаког и практично неоповргаваног прихватања у Цркви царског законодавства у области црквене администрације, када је сам цар постао члан Цркве и пристао да штити основне светотајинске и догматске принципе, на којима је Црква основана. Никада никакав текст није дао цару власт да ове принципе дефинише или формулише. Међутим, универзално је било прихваћено, да он има одговорност да их повеже са емпиричком историјском стварношћу и тако, где је то неопходно, усмерава практичне послове видљиве Цркве. Ово је значење чувених речи које се приписују Константину -»Бог ме је поставио за надзиратеља спољних послова Цркве«¹ - које су доследно примењене у Јустинијановом законодавству. *Кодекс* и *Новеле* садрже низ закона у вези са Црквом и односе се на далеко већи број црквених функција и делатности, него целокупно саборско законодавство, пре и после Јустинијана. Диван пример Јустинијановог стила је његов едикт из 528. године, који се односи на начин избора кандидата за епископе:

»Имајући увек на уму најсветију Цркву и част и славу Свете Пречисте, као и јединосусне Тројице, којом верујемо да ћемо ми сами и заједничка држава бити спасени, и следећи учењу светих апостола... овим законом установљавамо да када се деси да у неком граду остане упражњен епископски престо, нека народ, који станује у реченом граду, изабере три кандидата позната по чистоти вере, светости живота и осталим врлинама, и нека од ових најдостојнији буде изабран за епископа... «² Чувена *Шеста*

1 De Vita Constantini, 4, 24. PG 20: 1172 ab.

2 Codex Justinianus I, 3, 41, енгл. текст. P.R. Coleman - Norton, Roman State and Cristian

Новела садржи, с друге стране цео низ законских прописа о постојању Цркве у оквиру римског империјалног система.

У принципу је било само по себи јасно да између црквених канона и државних закона није могло да буде контрадикције. Сам је Јустинијан наредио да канони имају »силу закона«³ (*legum vicem*, Nov 131,1) али су доцнији византијски коментатори дозвољавали могућност контрадикције између канона и царских закона. У таквим је случајевима давана предност канонима. Важно је да се увек подвуче да, без обзира на власт која им је давана у црквеним пословима, цареви у цркви нису били ни изнад догме нити изнад канона. Изричито негирање догматског ауторитета царева, од стране анти иконокластичких писаца, као што су Јован Дамаскин и Теодор Студит, и противљење патријарха Николe I Мистика (901 - 907, 912 - 925), неканонском четвртном браку цара Лава VI (886 - 912) су само неки од многих расположивих примера. Наведене повластице ни у ком случају не искључују чињеницу, да је немогуће разумети византијску црквену управу и свест, ако се царско законодавство не узме у разматрање. После Јустинијановог *кода* (Code), највише се важних текстова налази у *Leges Novellae*, које су промулгирали Јустинијан и његови наследници, нарочито Лав VI, као допуну *кода*.

Друга важна збирка закона, интересантна за Цркву, су *Еклоге* Исавријанаца, издате између 739. и 741. године, у које је укључена модификација Јустинијановог законодавства, нарочито о браку, и закони о разводу. Василије I (867 - 886) објавио је најважније законодавне текстове - делимично кодификујући раније законодавство или модификујући га. *Прохеирон*, који се појавио између 870. и 878. године био је⁴ приручник за адвокате, као и *Еклоге*, - садржавао је закон о браку и о црквеним пословима - Титла VII о забрањеним браковима, Титла XI о разводу, Титла XXVIII о квалификацијама и процедури за именовање клира. Тако зване *Василике*, које су се делимично појавиле за владе Василија I, а делимично Лава VI, репродукују неке Јустинијанове законе, а друге изостављају, и тако чине избор, важан за средњовековну

Church, III /Lond. SPCK 1966/br. 579, стр. 1017.

3 Novela 131, 1.

4 Валсамон, »Коментар Номоканона«, I, 2. PG 104: 981 с.

црквену праксу у Византији и словенским земљама. Тачан карактер једног другог текста, који се такође појавио под македонском династијом, и вероватно га је саставио патријарх Фотије, није тако јасан: Епанагоге («Рекапитулација закона») је познат по свом опису цариградског цара и патријарха као »најузвишенијих и најпотребнијих чланова друштва«. Епанагоге такође садржи законодавство о црквеној дисциплини (Титла VII и IX), о правном статусу црквене имовине (Титла X) и о брачним прописима (Титла XVII и XXI). Није сасвим јасно да ли су *Епанагоге* икада биле званично промулгиране и добиле силу закона, али су у доцнијим законским збиркама биле често цитиране и репродуковане. Њихова схема о Богом установљеној дијархији цара и патријарха - у духу Јустинијанове теорије о »симфонији« између Цркве и државе, али са посебним уздизањем јединственог положаја цариградског »васељенског патријарха«, као највећег службеника империје - блиска је идеологији, која је владала у Византији у деветом веку, после победе над царевима који су заступали иконоборство. Ова ће схема доцније бити стандардно примењивана у словенским земљама, где су народни »патријарси« учествовали у дијархији са разним локалним владарима.

3. Кодификација црквеног права

Поред чувеног *Кодекса*, Јустинијанова ера је видела и кодификовано црквено законодавство, мада су и раније постојале различите форме хронолошких и систематских збирки. За време Јустинијанове управе и у годинама после његове смрти, Јован III Схоластик, Цариградски патријарх (565 - 577), правник по образовању, највише је допринео овој кодификацији. Њему се приписује да је саставио »Збирку од педесет поглавља« у којој су саборски канони подељени по предметима, а паралелно је збирка царских закона, подељена на осамдесет седам глава (*Collectio LXXXVII capitulorum*). Крај шестог века је обележен са појавом још једне анонимне збирке, сличне збирци Јована Схоласхика, али са подрасподелама на четрнаест заглавља, са паралелном колекцијом царских закона са истим заглављима. Анонимни аутор

је био упознат са делом западног савременика и колеге, монаха Дионисија Ексигууса (+555), аутора прве латинске збирке саборских канона, и од њега је преузео »Афрички канански кодекс« који је под називом »Канони Картагинског сабора«, у Византији уживао велики ауторитет. Целокупно дело Јована Схоластика, исто као и анонимног аутора, било је употпуњено и поново издато у следећим вековима у облику *Номоканона*. Принцип ове нове форме канонског приручника видно одражава потребу византијског правника, канонисте, или црквеног чиновника, да има систематски уређено по заглављима, целокупно законодавство о проблемима који се појављују у животу Цркве.

Номоканон од четрнаест наслова, који је свој коначан облик добио 883. године вероватно под надзором Фотија, обухватао је много већи број текстова и, углавном је задовољавао генерације канониста. Шта више, он је често служио као база за доцније канонске коментаре. Оба *Номоканона* су била преведена на словенски језик. *Номоканон од четрнаест наслова* је послужио као база за стандардну словенску канонску збирку у разним верзијама, тако звану Књигу Крмчије. Заједно са Номоканонима у византијском свету је кружило више канонских приручних књига. *Канонски синопсис* Стефана Ефеског, који се вероватно односи на шести век, доцније ревидиран и допуњен, обухватао је Аристенове коментаре. Два проминентна правника из Солуна објавили су у четрнаестом веку систематску збирку, у којој су канони јасно издвојени од царских закона: Константин Херменопулос, познат код историчара римског права по свом спису, *Хексабиблон*, такође је компиловао *Епитоме канона*, који су служили као додаток његовом приручнику грађанског права. И Матеј Властар свештеник и монах, саставио је канонску »збирку« пропраћену са савременим документима и критичким чланцима на канонске теме.

4. Ауторитативни коментари и критика

За владе Јована II Комнена (1118-1143), Јован Зонара, византијски енциклопедиста, научник и историчар, саставио је комен-

таре на анонимну канонску збирку од четрнаест наслова. Систематски, умно, Зонара разјашњава канонске текстове, према њиховој важности. При овоме он прихвата и логички доследну, али историјски вештачку схему, која сматра да такозвана Апостолска правила имају већи ауторитет него саборски текстови, а одлуке Васељенског сабора су изнад одлука помесних сабора. Најмању вредност даје канонима појединих »отаца«. Потешкоћу доследне примене овог логичког принципа (јер су и Васељенски сабори често издавали декрете пролазног и повременог значаја, док су веома важни догматски и еклесиолошки проблеми третирани у текстовима које би Зонара сматрао »секундарним«) - већ је, без сумње, осетио Зонарин савременик Алексије Аристенос, аутор буквалнијег и краћег коментара, базираног на скраћеном зборнику канона, или ерпотома. Његов главни циљ је био више да објасни значење текстова у њиховој историјској условљености, него ли да просуђује њихове односе, један према другом, или према њиховом значају.

Трећи велики коментатор дванаестог столећа Теодор Валсамон, у свом главном делу које у целини базира на Фотијевом *Номоканону*, прихватио се специфичног задатка, који су му поверили цар Мануило I Комнен и васељенски патријарх Михаил Анхиалос (1170 - 1178): координације црквеног и државног законодавства. Задатак је уствари подразумевао кодификацију државних закона, пошто је у некима било контрадикција у односу на Цркву. Валсамонов конкретан задатак обухватао је оне примере где је Јустинијанов закон укључен у *Номоканон*, био или испуштен, или је био у контрадикцији са *Василикама*. У принципу он даје превагу *Василикама* над Јустинијаном и, доследно томе, у неким случајевима превагу над Фотијевим *Номоканон*ом. Валсамон ставља велик нагласак на државно законодавство новијег облика, али му то не смета да изричито даје првенство црквеним канонима над законима⁵, мада се у пракси он понекад позива на државне законе пренебрегавајући јасне саборске дефиниције.⁶ Ово истицање царске улоге, нагони

5 Исто

6 Види коментар лаодикијског 58 и Пето - шестог 59, којима се забрањује служење светих тајни по приватним кућама, али које укида »Новела« 4 Лава VI. ed. cit., II, 440. Изд.

Валсамона да подвлачи и ауторитет васељенског патријарха у општим пословима Цркве. Он увек има пред очима Цркву као централизовану у оквиру идеалног универзалног хришћанског царства.

У обиљу канонске литературе, чије ауторе би било овде немогуће набројати, дискутовали су се проблеми који су искрсавали из самих канона, из царског законодавства и из коментара: ова литература, већином полемичке природе, сачињава један од битних извора за наше разумевање византијске средњовековне еклесиологије, која иначе није била систематски изложена.

Један од главних проблема који су настајали у овој литератури јесте канонски однос између патријарха и покрајинских великодостојника или митрополита. У ствари контроверзије у вези са овим проблемом изричито су се тицале улоге цара у пословима Цркве. Јер чињеница је да васељенски патријарх није био само црквени него и *државни чиновник*. Његова световна функција се изражавала у праву да крунише цара (привилегија која датира од десетог века) и обичаја да је у случају потребе преузимао регентство. Именовање патријарха за државног чиновника зависило је од царске »инвеституре«, која је следила одмах пошто је Синод изабрао једног од тројице кандидата.⁷ Међутим, текстови не предвиђају званично мешање цара у избор локалних митрополита, а у неким се канонима ово чак строго осуђује. Тако, зависност или независност митрополита од патријарха као грађанског службеника, у ове односе је увлачила такође и цара.

У десетом веку је настала дискусија између Евтимија, митрополита из Сарда - који је бранио право патријарха да бира митрополита између тројице кандидата, које је предлагао Синод - и једног анонимног аутора, који је тумачио каноне тако да они дају патријарху право вршења хиротоније митрополита, а не и његовог избора. Никита, митрополит из Амасије, написао је тада трактат у корист патријархових права.⁸

Изгледа да се дебата завршила у корист царске и патријар-

Les nouvelles de Leon VI. Изд. Noailles and A. Dain / Paris: Belles Lettres 1944/.

7 Константин Порфирогенит, »О церемонијама«, II, 14, PG 112: 1044 а Симеон Солунски, De sacris ordinibus, PG 155: 440 d.

8 Сви текстови и француски превод код J. Darrouzes, Documents d' ecclésiologie byzantine Paris: Institut franc. d' etude byzantine, 1966.

шијске централизације, идеје која је такође била изражена у Валсамоновим коментарима (нарочито на 28. канон Халкидона). Али у тринаестом и четрнаестом веку је царска власт ослабила, патријарх је добио већи престиж, назависан од цара. Једна серија патријараха из периода Палеолога, истовремено је бранила право веће независности од државе и већу власт над митрополитима. Патријарх Атанасије I (1289 - 1293, 1303 -1310), чак је био потпуно распустио Синод. Његова неиздата преписка и посланице, побуђују знатно канонско и екклесиолошко интересовање⁹ Примеру Атанасија су следили патријарси четрнаестог века, нарочито Калист и Филотеј, са својим учењем о »универзалном вођству« (kedemonia panton) које су приписивали цариградском патријарху, а што се одражавало у патријаршијским *актима* тога времена.

5. Синодски и патријаршијски декрети

За време целокупног византијског периода, цариградски патријарх је де факто био поглавар целе источне Цркве. Његова власт била је најпре описана као »првенство части после римског епископа« (Други васељенски сабор, канон 3). Четврти васељенски сабор, у свом чувеном 28. канону, говори о привилегији »истој« као и привилегији Рима и епископу престонице даје широку патријаршијску јурисдикцију, као и права апелације против суда локалних великодостојника. Ове привилегије и права су била заснована на престижу »царског града«, али никада нису водили ни слутњи о патријарховој непогрешивости. Међутим, било је неизбежно да главне догматске проблеме у Цариграду решава патријарх и епископи који су око њега и који су сачињавали перманентан Синод. Више репрезентативних скупова, којима је понекад председавао цар, и на којима су учествовали и други источни патријарси или њихови делегати, одржано је у изузетним приликама, да би решили неке важније проблеме.

9 R. Guiland, Неиздата кореспонденција цариградског патријарха, Melanges Diehl 1 / Paris 1930/ str. 131 - 140. M. Banescu, »Le patriarche Athanase I et Andronic II« Academie roumaine, Bulletin de la section historique 23 /1942/, 1 - 28.

Главне одлуке ових сталних магистеријума су унети у *Синодикон* православља, подужи литургички текст, који се од 843. године чита у свим црквама прве недеље Великог поста, као успомена победе над иконоборством. *Синодикон*, у разним верзијама и документима издаваним од патријаршијског Синода, представља примарни извор за наше знање византијског еклисиолошког самопоимања.

Почињући са свечаним благодарењем за победу православља над »свим јересима« текст *Синодикона* садржи специјално прослављање у спомен бранилаца истините вере за време иконоборства. Додају се томе похвале православним патријарсима следећег временског раздобља и, најзад, анатеме против разних јеретика. Од краја деветог века у документ су унети неки додаци као резултат многобројних доцнијих догматских спорова, који су били решени декретима Синода у Цариграду.

Попис патријараха у периоду од 715. и 1416. године представља, сам по себи, важно сведочанство начина на који су разни унутрашњи и спољашњи проблеми били решавани. Сукцесивно помињање Игнатија, Фотија, Стефана, Антонија, Николе и Евтимија као »православних патријараха вечитог помена«¹⁰ показује да су чувени расколи који су се десили у деветом и десетом веку између Игнатија и Фотија и између Николе и Евтимија, и узајамне екскомуникације до којих је дошло, просто сматране као да их није ни било. Али, изостављање у листама имена патријараха касног тринаестог века - Никифора II (1260 - 1261) Германа III (1265-1267), Јована XI Векоса (1275-1282), Григорија II Кипарског (1283-1289) Јована XII Косме (1294-1303) одражава одбацивање лионске уније (1274) и термине измирења »Арсенита« са званичном Црквом у 1310. године Арсенити су одбили да признају свргавање патријарха Арсенија 1260. године и 1310. године извојевали су његову потпуну рехабилитацију, као и делимично *damnatio memoriae* за многе од његових наследника.¹¹

Синодикон такође приказује византијски магистеријум у акцији против платонизма Јована Италоса (1076 - 1077, 1082) као

10 Synodicon, ed. J. Gouillard, II, 103.

11 О Арсенитима, види И. Троицки »Арсеније и Арсенити«, (Ст. Петербург 1874, репр. Лондон: вариорум, 1973 (са уводом и библиографским подацима од Ј. Мајендорф).

и христолошка одступања Јованових савременика, Нила из Калabriје, Евстратија Nikeјског (1117) Сотерихоса Пантеуеноса (1155 - 1156), Константина Крфског и Јована Ириникоса (1169 - 1170) и најзад, решења великих доктриналних спорова о »обожењу« и о »енергијама«, у четрнаестом веку. Акта патријаршијског Синода, нажалост, нису сачувана за читав период, него само два последња века византијског царства. Они представљају неисцрпан извор информација о односима Црква - држава, о канонским процедурама и пракси икономије (oikonomia) једној од важних илустрација начина на који су Византијци разумевали однос закона и благодети у хришћанској Цркви.

6. Икономија (oikonomia)

Историјска богословска литература се често позива на принцип *икономије*, да би илустровала специфично византијску способност слободног тумачења закона, како би био задовољен неки политички или лични циљ. Ова употреба показује очигледно неразумевање термина и чини неправду и самом принципу и његовој правој примени. Термин oikonomiaу основи не припада јуридичком речнику. Икономија значи »управљање домаћинством«, она у Новом Завету означава Божански *план спасења*: »Он нас је упознао, по својој благонаклоности, са тајном своје воље, према сврси коју је поставио у Христу, као план (oikonomia) за извршење времена, да у Христу поново састави све што је на небесима и на земљи« (Еф. 1:9-10; види 3:2-3). Али овај Божански план за управљање историјом и светом, био је поверен људима. За апостола Павла, проповедање речи је *икономија* коју је Бог наредио (I Кор. 9:17) и стога на нас треба гледати »као на слуге Христове и служитеље (oikonomoi) тајни Божијих (I Кор. 4:1). Још специфичније »управљање« или »служење« припада онима који врше службу руковођења Црквом: »Црква којој ја постадох слуга по Божијој наредби (oikonomia) која ми је дана за вас« (Кол. 1:24,25). У пастирским посланицама икономија припада нарочито епископу: »Јер епископ као домоуправитељ Божији (oikonomos), треба да је беспрекоран... « (Тит 1:7).

Међу грчким Оцима, икономија има стандардно значење

»историја оваплоћења«, особито за време христолошких контроверзија петог века. Она се такође употребљава и у канонским текстовима, и тада, очигледно, поставља пасторално »управљање« поверено Цркви у контекст Божијег плана за спасење човечанства. Тако Василије из Кесарије, у свом чувеном *Писму Амфилохију*, које је постало ауторитативни део византијских канонских збирки, пошто је поново потврдио Кипријанов принцип о неважењу крштења које су извршили јеретици, продужава: »Ако ипак ово постаје препрека (Божијој) општој *икономији*, можемо се поново позвати на обичај и праксу Отаца, који су руководили (Црквом)«. »Обичаја« на који се Василије позива, придржавала се провинција »Азија« где је »управа многих« прихватала праксу признавања крштења, које су обавили јеретици. У многим случајевима Василије оправдава »икономију« из страха да сувише велика строгост не би била препрека нечијем спасењу.¹² У латинској верзији Новог Завета и у доцнијем црквеном речнику, израз *икономија* се веома доследно преводи *cadispensatio*. Међутим, у западном канонском праву израз *dispensatio* је добио веома одређено значење »изузимање« од закона, постављеног од одговарајуће власти«. Василијев наведени текст и безброј позивања на *икономију* у византијској канонској литератури, јасно јој дају далеко шири смисао. Не ради се само о изузимању закона, него о обавези да се одлука доноси о индивидуалним предметима у генералном контексту Божијег плана за спасење света. Канонска стега, може понекад да не одговара пуној реалности и универзалности еванђеља и сама по себи не даје сигурност да ће човек, самим тим што је доследно спроводи, и бити послушан вољи Божијој. За Византијце - да се послужим изразом патријарха Николе Мистика (901 - 907, 912 - 925) - *икономија* је »опонашање Божије љубави према човеку«, ¹³ а не само »изузеће од правила«.

Повремено, *икономија* - без обзира да ли је реч употребљена или не - постаје саставни део самог правила. Канон 8. Ницејског сабора, на пример, одређује да новацијански епископи

12 Василије Кесаријски, Ep. ad Amphiloichium. PG 32: 669 b.

13 Никола Мистик, Посланица 32 (папи), изд. А. Mai, Specilegistor Romanum 10 /1844/, 300 PG 111: 213 a.

буду примљени као епископи када се упразни локална епископска столица, али да буду прихваћени као *свештеници* или *хорепископи*, ако православни епископ већ заузима локалну катедрu. У овом случају идеја о јединству и благостању Цркве превазилазе свако друго могуће учење о »ваљаности«¹ рукоположења ван канонских граница Цркве, те *икономија*, то јест Божији план за Цркву - представља живу флексибилност, која превазилази легалистичко тумачење ваљаности светих тајни.

Икономија, с друге стране, игра важну улогу у византијском закону о браку. Овај је закон, као што ћемо доцније видети, усмерен у основи на то да изрази и заштити учење да је један хришћански брак светотајинска реалност и одражава »однос Христа и Цркве«² (Еф. 5:32) - у вечном Царству Божијем. Брак, према томе, није просто уговор, који је нераскидив све док су две странке живе у овом свету, него је то вечна веза, коју смрт не раскида. Према св. апостолу Павлу (I Кор. 7:8-9), други се брак толерише, али се сам по себи не сматра »леgitимним«, било да је склопљен после смрти једног партнера, или после развода. У оба случаја два брака се толеришу »по икономији«, као мање зло, док је четврти брак искључен.

По својој природи се *икономија* не може дефинисати као правна норма, и често су се дешавале практичне злоупотребе. Током целе своје историје, Византијска црква је познавала поларизацију између странке »ригориста«, која се регрутовала, углавном, из монашких редова, и попустљивије групе црквених званичника, који су се заузимали за ширу примену *икономије*, нарочито у односу на државу. У ствари, *икономија* дозвољавајући многобројне путеве примене хришћанског еванђеља у пракси, укључује саветовање, дискусију, а често и неизбежно затезање односа. Црква је допустила да представници и једне и друге групе нађу место у каталогу њених светитеља - Теодор Студит, а такође и патријарси Тарасије, Никифор и Методије, Игнатије, а исто тако и Фотије. Свима њима она је одала почаст, признајући да је очување православне вере била њихова заједничка брига. У ствари, у Византији нико никада није порицао принцип *икономије*. Пре се може рећи да се свако слагао са Евлогијем, патријархом александријским (581 -607), који је писао: »Икономија се

може увек примењивати када побожно учење остаје неповређено«. ¹⁴ Другим речима, *икономија* се односи на практичну примену хришћанске вере, али она никада не прави компромисе са њеним истинама.

14 Евологије, према Фотијевом наводу у »Библиотеци«, 227. изд. R. Henry / Paris: Belles Lettres, 1965. /, 4: 112.

РАСКОЛ ИЗМЕЂУ ИСТОКА И ЗАПАДА

Христолошки спорови су, као што смо видели, изазвали на истоку коначан расцеп између византијског хришћанства и других древних хришћанских заједница: Сиријске, Египатске и Јерменске. Грци и Латини су остали сами у заједничкој верности Халкидону, као два културна израза хришћанства у римском свету. Раскол, који их је најзад одвојио, не може да се идентификује ни са једним посебним догађајем, па чак не може тачно ни да се датира. У овом процесу своју улогу су одиграли и политичка опозиција између Византије и Франачке империје, и постепено отуђивање у мисли и пракси, и дивергентан развој у богословљу и еклесиологији. Међутим, без обзира на историјске факторе, који су све више и више удаљавали две половине хришћанства једну од друге, постојале су политичке снаге које су радиле у корист јединства. Византијски императори су, на пример, од четрнаестог до петнаестог века систематски покушавали да поново васпоставе црквено јединство са Римом, да би на тај начин обезбедили помоћ запада против Турака.

У ствари, ни раскол ни неуспели покушаји око васпостављања поновног јединства, не могу да буду објашњени искључиво социјално политичким или културним факторима. Потешкоће које је историја саздала могле су бити превазиђене да је постојало опште еклесиолошко мерило за решавање богословских, канонских или литургијских проблема,

који су раздвајали Исток и Запад. Али средњевековни развој римског примата као коначног мерила у догматским стварима, стајао је у очигледној супротности са учењем о Цркви, које је преовладало на Истоку. На тај начин није било могућности да дође до споразума о самом проблему, нити о начину како да се он реши, све док је постојало размимоилажење у учењу о власти у Цркви.

1. Филиокве

Византијци су сматрали да је *Филиокве* централна тачка не-слагања између Истока и Запада. У њиховим очима, уносећи додаток у Символ вере, Латинска црква се супроставила тексту прихваћеном на васељенском сабору, и дала догматски ауторитет неправилно схваћеном учењу о Тројичности. Међу Византијцима, чак и умерени, као што је био Петар патријарх антиохијски, који је замерао систематском антилатинизму свог цариградског колеге Михаила Керуларија, сматрао је да је интерполација »зло, па чак и горе од зла«.¹

Узето у целини, Византијцима је недостајало потпуније знање компликованих историјских прилика, које су довеле до прихватања *Филиокве* на Западу: о интерполацији у Символ вере у Шпанији у шестом веку, као средству јачања анти-аријевских позиција у Шпанској цркви; о ширењу интерполираног Вјерују у Франачком царству; о употреби оваквог Символа од стране Карла Великог у његовој анти-грчкој полемици; о позивању франачких богослова *postfactum* на Августинов спис *О тројичности* (*De Trinitate*), да би се оправдала интерполација (што Августин није никада разматрао) и, најзад, о прихватању *Филиокве* у Риму, вероватно 1014. године. Фотије је први од Грка побијао *Филиокве* 866. године, када је у интерполацији у Вјерују видео не само измену коју су извршили некакви франачки »варвари« на далеком

1 Петар Антиохијски, »Писмо Михаиљу«, изд. Cornelius Will, *Acta et scripta que de controversiis ecclesiae graecae et latinae extant* /Leipzig, 1856/, 196.

Западу, него и оружје антивизантијске пропаганде међу суседним Бугарима, за које се византијски патријарх сматрао лично одговорним.

У својој окружници источним патријарсима (866), Фотије је тврдио да су *Филиокве* »круна зла«, коју су франачки мисионари увели у Бугарску.² Већ смо видели да су његове главне богословске замерке на интерполацију биле у томе што она доводи до збрке ипостасних карактеристика лица Свете Тројице, те је стога то нова форма модализма или »полусавелијанства«. После сабора 879 - 880 године, који је свечано потврдио оригинални текст Символа вере, и формално анатемисао свакога ко би »састављао нови »Символ вере« или га квариио »незаконитим речима или му било шта додавао или одузимао,«³ Фотије је био потпуно задовољан. Да би прославио оно што је сматрао за коначну победу православља, Фотије је саставио детаљно побијање учења о »двоструком исхођењу« - своју чувену *Мистагогију* - у којој је такође похвалио папу Јована VIII, који је омогућио да дође до овог тријумфа.⁴

Пошто је *Филиокве* коначно прихваћено у Риму и на целом Западу, овај је проблем потезан при сваком сусрету између Грка и Латина, било да се радило о полемичком или пријатељском сусрету. Византијска литература о овом предмету веома је обилна. Martin Jugie, Ханс - Георг Бек и други, направили су њен преглед у својим делима. Аргументи Фотија да је »Филиокве нелегална интерполација«, да »разара монархију (једноначалство) Оца« и да »релативизира реалност лица или ипостасно постојање у светој Тројици«, остало је центар дискусије. Али често се спор водио, са једне и друге стране, на бескрајна набрајања патристичких текстова у корист тврдњи било Грка или Латина.

Позивање на старе ауторитете често је било усредсређено на текстове оних Отаца - нарочито Атанасија, Кирила Александријског, Епифанија Кипарског - чија се главна брига састојала у анти-аријевској или анти-несторијевској полемици, то јест у установљењу Христовог идентитета, као вечног и преегзистентног

2 Фотије »Енциклика« 8 PG 102: 725 с.

3 Манси, XVII, 520 е.

4 Фотије, »Мистагогија«, 89. PG 102: 380 - 381.

Божанског Логоса. У односу на Светог Духа они су неизбежно употребљавали изразе сличне онима који су били прихваћени у Шпанији шестог века, где се интерполација најпре и појавила. У библијским текстовима, као што су Јован 20:22 («Он дуну на њих и рече: Примите Светог Духа»), они су видели доказ Христове божанствености: ако је »Дух Божији« такође и »Дух Христов« (Рим. 8:9), Христос је сигурно »једнобитан« са Богом. Тако је могуће и да се каже да је Дух »у правом смислу« Дух Сина⁵, па чак и да »происходи суштински од обојице« - Оца и Сина⁶. Коментаришући ове текстове и признајући њихову подударност са латинском патристичком мишљу, Максим Исповедник с правом тумачи да њихово значење није у томе да је »Син почетак Светог Духа« него да »Дух исходи кроз Сина, изражавајући тако јединство природе«⁷. Другим речима из делатности Духа у свету после оваплоћења, могао би се изводити закључак о једнобитности три лица Свете Тројице, али се не може изводити никаква узрочност у вечним личним односима Духа и Сина.

Међутим, они које су Византијци звали *Latinophrones*-»латински настројеним« - нарочито Јована Векоса (1275 - 1282), кога је цар Михаило VIII Палеолог поставио на патријаршијски престо са изричитим циљем про-пагирања у Византији Лионске уније (1274), чинили су знатне напоре да грчке патристичке текстове о исхођењу Духа »кроз Сина«, употребе у корист *Филокве*. Према *латинофронима* и »кроз Сина« и »од Сина« представљају легитимни израз исте Тројичне вере.

Уобичајени протуаргумент православне стране је био да у Библији и патристичком богословљу, исхођење »од« и »кроз« Сина означавају *charisma* Духа, а не Његово ипостасно постојање.⁸ Јер, заиста, речта може да означава дародавца и дар; а у овом другом случају, исхођење Духа од или кроз Сина - то јест кроз оваплоћеног, историјског Христа - дешава се у *времену* и не подудара се са вечним исхођењем Духа од ипостаси Оца, јединог »извора божанствености«.

5 Атанасије, »Серапиону«, III, 1. PG 26: 625 b.

6 Кирило, »Thesaurus«. PG 68: 148 a.

7 Максим Исповедник, Писмо Марину«. PG 91: 136 ad.

8 Доказ се налази код Фотија у »Мистагогија«, 59 PG 102: 337.

Већина богослова тринаестог и четрнаестог века су ипак дошли до закључка да је протуаргумент недовољан. Григорије Кипарски, наследник Векоса на патријаршијском трону (1283 - 1289) и председник на Сабору (1285), који је званично одбацио Лионску унију, учинио је да овај Сабор одобри текст који, осуђује *Филиокве*, признаје »вечно пројављивање« Духа кроз Сина.⁹ Сабору је као основа послужило учење да *charismata* Духа нису временске створене реалности, већ вечна нестворена благодат или »енергија« Божија. Овом нествореном божанском животу човек има приступ у Телу оваплоћеног Логоса. Стога нам благодат Светог Духа не долази »кроз« или »од« Сина; оно што нам је дано није ни сама ипостас Духа, нити створена, временска благодат, него спољашња »пројава« Бога, различита и од Његовог лица и од Његове суштине. Велики византијски богослов четрнаестог века Григорије Палама, преузео је и развио овај аргумент као и Григорије Кипарски, формално признајући да је Дух као *енергија*, »Дух Христов и долази од Њега, пошто га је Он дунуо, послао и пројавио, али, у Његовом самом бићу и Његовом постојању, али није од Христа, него од Оца.«¹⁰

Како је време пролазило, постало је очигледно да спор око *Филиокве* није дискусија о терминима - јер је било разлога да се обе стране сагласе и кажу да Дух исходи »од Сина« - него је то спор о проблему да ли ипостасно постојање лица свете Тројице може да буде сведено на своје унутарње односе, као што је то допустио пост-августински Запад, или да ли је првобитни хришћански доживљај био Тројство Лица, а њихово лично постојање није било могуће свести на заједничку суштину. Постављало се питање да ли је прва и основна садржина хришћанског религиозног доживљаја била троличност или једнобитност. Али да би се дискусија поставила на тај ниво и да би дошло до истинитог дијалога о правој суштини ствари, било је потребно да обе стране покажу узајамно разумевање. То се, нажалост, никад није десило. Чак на сабору у Флоренцији, где је долазило до непрестане конфронтације око проблема *Филиокве*, дискусија се кретала

9 Григорије Кипарски, »Томос из 1285. PG 142: 240 с.

10 Григорије Палама, »Аподиктички трактат«, 1, 9. изд. Бобринској у Р. Chrestou, Palama Syngramata /Solun, 1962), I, 37.

око усаглашавања грчких и латинских формулација. Најзад је сабор усвојио у основи Августновску дефиницију о светој Тројици, потврђујући истовремено да грчке *формулације* нису са њом у супротности. Међутим, ово није било решење основног проблема.

2. Друге контроверзије

У својој окружници из 867. године, Фотије је такође критиковао многобројну литургијску и канонску праксу, коју су у Бугарску увели франачки мисионари (опозиција ожењеном свештенству, миропомазање врши само епископ, пост у суботу), али његова критика је била уперена и на чињеницу да су мисионари захтевали од новокрштених Бугара да потпуно напусте грчку праксу. Он још увек није сматрао да су разлике у пракси и дисциплини препрека за јединство Цркве. Латинска интерполација у Символ вере и учење које је из тога излазило били су једини догматски проблеми који су, по Фотију, водили расколу.

Овај став ће углавном преовладати међу најбољим византијским богословима. Петар Антиохијски (око 1050. године) и Теофилакт Бугарски (око 1100. године) изричито подвлаче да су *Филиокве* једини проблем који дели Исток и Запад. Па чак и у доцнијем периоду, када је одвојени развој две теологије стварао нове проблеме, налазимо многе видне Византијце који у својим антилатинским трактатима не покрећу ни један други проблем, осим проблема о исхођењу Светог Духа.

На мање просвећеном нивоу народне побожности, међутим, полемика је била оштрија и често оријентисана на споредне проблеме. Када су добронамерни, али рђаво информисани франачки реформатори у Бугарској под Фотијем, или у Италији под Михаилом Керуларијем, нападали праксу Грчке цркве, Црква је често одговарала са протунападима на латинску дисциплину и латински обред. На тај начин се раскол једанаестог века сводио искључиво на дискусију о ритуалној пракси. Као додатак проблемима, које је наводио Фотије, Михаило Керуларије спомиње међу »латинским јересима« и употребу бесквасног хлеба у ев-

харистији, попустљивост у посту, крштење са једним, уместо са три погружавања, и друге сличне проблеме.¹¹

Керуларијеву листу јереси често су попуњавали и проширили доцнији полемичари. Од проблема наведених у листи, Грци су само један упорно наводили као богословски проблем, који је понекад стављан по важности на исти ниво као *Филиокве* - а то је проблем азимеса, употребе бесквасног хлеба у латинској евхаристији. То је разлог да су у касном средњем веку грчки и словенски народи Латине називали азимистима.

Аргументи које су против латинске праксе износили Керуларијеви пријатељи и савременици - Лав Охридски и Никита Стетатос-а њихови наследници их понављали, могу се свести на следеће три тачке:(1) употреба бесквасног хлеба је јудаизам; (2) то противуречи историјском податку саопштеном у синоптичким еванђељима (Исус је узео «хлеб»); и (3) његова симболика је »смрт« а не »живот«, јер квасац у тесту је као душа у телу. За слабост ових аргумената нису потребни докази. Нарочито за другу тачку потребно је да се реше многи егзегетски и историјски проблеми: да ли је Тајна вечера била пасхална вечера? У том случају је био употребљен бесквасни хлеб. Или да ли је Исус намерно прекршио закон да би установио »нови« завет? Може ли *артос*, што нормално означава обични хлеб, такође да означава и »бесквасни хлеб«?

Трећи аргумент су такође употребили грчки полемичари у христолошком контексту анти-јерменске полемике. Никита Стетатос је био увучен у расправу са Јерменима који су, после победе македонских императора десетог века, били у тесном контакту са Византијом. Јермени су у евхаристији употребљавали бесквасни хлеб, и Грци су подвлачили паралелу између ове праксе и монофизитске или, прецизније, Аполинаријеве - јерменске христологије: хлеб, симболизујући Христову човечанску природу, да би одражавао Халкидонско православље, мора да буде »одуховљен« и динамичан, испуњен живим енергијама човечанске природе. Имитирајући монофизитске Јермене у њиховој употреби »мртвог« азимеса, Латини су сами пали у аполинаријанизам и одри-

11 М. Керуларије, »Писмо Петру Антиохијском« изд. Will Acta et Scripta, str. 179 - 183.

чу да Христос као човек има душу, На тај начин током средњег века и надаље, у грчким и словенским земљама се сматрало да су Латини пали у »аполинаријеву јерес«. Ова оптужба се, на пример, појављује у делима монаха Филотеја, чувеног руског идеолога из шеснаестог века »о Москви као трећем Риму«.

После тринаестог века, схоластичка прецизност, која се појавила у латинском богословљу у односу на судбину душе после смрти и чистиолишних огањ, одражавала се и у разним сусретима између латинских и грчких богослова. У унионистичко исповедање вере, које је требало да потпише цар Михаило VIII Палеолог (1259- 1282), била је укључена дугачка клаузула у којој се тврдило да се душе «после смрти чисте огњем пургаторија», пре него што на небу уживају плодове покајања, а молитве за умрле су потребне да би олакшале њихове »болове«. ¹² Иако је византијска традиција увек признавала да су молитве за умрле оправдане и нужне и да јединство свих чланова Христовог Тела није смрћу прекинуто, те да заступништвом Цркве могу покојници да дођу ближе Богу, она није признавала учење о искупљењу преко »задовољења«, а »чистиолишне муке« су биле израз чисто легалистичког става. Латини су са овим више зачудили него импресионалирали византијеке богослове и овај проблем нису никада успели да поставе у шири контекст учења о спасењу, а то је једини ниво на коме је учење могло да буде успешно оповргнуто или да му се нађе алтернатива. Чак у Флоренцији, где је по први пут вођен дуг дијалог о овом проблему, дискусија се свела на појединости и никада се није дотакла учења о искупљењу као таквом. ¹³ Завршила се прихватањем, од стране изморене грчке већине, детаљне и чисто латинске дефиниције.

Десетак година пре сабора у Флоренци, због повећаног интересовања међу Византијцима за латинску литургијску праксу, искрснуо је међу црквама још један проблем, а то је однос између речи установљења и призива Светог Духа - или епиклезе, у канону евхаристије. Византијски полемичари, замерајући Латинима што у римском канону мисе нема епиклезе, подвлачили су чи-

¹² Манси, XXIV, 70 а.

¹³ Види главне документе о дискусији, које је објавио L. Petit Patr. Or, 15 /Paris: 1903/, 71 - 79.

њеницу да сваки светотајински акт бива делотворан преко Духа Светог. Никола Кавасила (+пре 1391), чувени духовни писац, у свом *Објашњењу свете литургије*¹⁴, у корист ове тачке позива се на ауторитет самог латинског обреда, чију хришћанску аутентичност он изричито признаје. Он се позива на то да је призивање Светог Духа део латинског обреда рукоположења и да је у римској миси у молитву *supplicēs te rogāmus* укључена молба за *дарове*, која следи одмах иза речи установљења, чињеница која, према Кавасили, значи да речи установљења нису саме по себи освећујуће. Ма колико снажан био овај последњи аргумент, јасно је да је грчко изричито инсистирање на призивању Светог Духа у духу традиционалног патристичког богословља о светим тајнама, нарочито што се тиче епиклезе, не као »формуле« посвећења, супротно латинском, учењу, већ као нормално и неопходно испуњење евхаристичке молитве, код које речи установљења такође сачињавају основни део.

3. Власт у Цркви

Већина спорова, који су у средњем веку усмерили Грке против Латина, могли су бити лако решени да су обе Цркве признавале заједничку власт, која би била способна да решава неизбежне разлике условљене различитим културним и историјским ситуацијама. Нажалост, иза различитих догматских, дисциплинских и литургијских расправа стајала је еклесиолошка дихотомија. Данас ће сваки историчар признати да је средњевековно папство било резултат дугог догматског и институционалног развоја, у коме Источна црква није имала ни могућности, а ни жељу, да учествује. Православни и римокатолици се још увек споре о томе да ли је, са становишта хришћанског откривења, овај разлог био легитиман.

Реформисано папство једанаестог века служило се устаље-ном западном традиционалном егзегезом: одељци о улози Петра (нарочито Мт. 16:18, Лк. 22:32 и Јн. 21:15-17) систематски и ле-

14 Никола Кавасила, »Објашњење Божанске литургије« 29 - 30, изд. Perichon, SC 4 bis / Paris: Cerf, 1967/, стр. 179 - 199. Х М Hussey i P. A. McNulty /Lond. SPCK, 1960/, 71 - 79.

галистички су примењивани на епископа Рима. Ову традицију Исток није прихватао, мада је Византија није потпуно ни игнорисала, него је, понекад, чак и употребљавала, особито у документима упућиваним Риму, с намером да се задобије симпатија неког папе. Међутим, овоме никада није придаван неки коначан богословски значај. Византијски црквени писци су лако признавали личну улогу Петра као »стене« на којој је саграђена Црква. Доцнији полемичари, систематски настројени против Латина, настојали су да то умање. Али ово није био случај код најпросвећенијих византијских богослова. Тако, према Фотију, Петар је »престолник апостолског хора и постављен је као стена Цркве, а Истина га је одредила да буде кљученосац Царства Небеског.«¹⁵ Многобројни одељци, слични овом код Фотија, могу се наћи и у другој византијској црквеној литератури и химнографији. Међутим, њихово право значење се не може разумети издвојено из општих предпоставки о природи хришћанске вере и о начину њеног чувања и њеног трајања у Цркви.

Ориген, општи извор патристичке егзегетске традиције, коментаришући Матеја 16:18, тумачи чувени *логион* као Исусов одговор на Петрову исповест: Симон постаје »стена« на којој је установљена Црква, јер изражава истиниту веру у Христово божанство. Ориген продужава: »Ако и ми кажемо« »Ти си Христос, Син Бога живог«, такође постајемо Петар... јер сваки који се сједињује с Христом, постаје стена. Да ли је Христос дао само Петру кључеве царства, а да их други благословени људи не могу да добију?«¹⁶ Стога, према Оригену, Петар није ништа друго него први »верник«, а кључеви, које је примио, само су њему отворили небеске двери: ако други желе да га следе, могу да »опонашају« Петра и приме исте кључеве. На тај начин Христове речи имају сотириолошко, а не институционално значење. Оне само потврђују да је хришћанска вера, она вера коју је исповедао Петар на путу за Кесарију Филипову. У целокупној патристичкој егзегези преовладава овај смисао »Петрове« *logia*е и остаје као важећи у византијској литератури. У итало-грчким омилијама

15 Фотије, *Hom. I* превод код С. Mango, *The Homilies of Photius* /Cambridge: Harvard University Press, 1958/, str. 50.

16 Ориген, *Hom. in Mat., XII, 10*. изд. Klostermann GCS 40 /Leipzig, 1935/, 85 - 89.

из дванаестог века, које се приписују Теофану Керамеусу, може се такође прочитати: »Господ даје кључеве Петру и свима онима који су слични Петру; врата Царства Божијег остају затворена за јеретике, али су лако доступна верујућим.«¹⁷ Према томе, говорећи о Петру, Исус је подвлачио *значај вере* као основе Цркве, а не организовање Цркве као чувара вере. Целокупна еклесијолошка дебата између Истока и Запада може да се сведе на питање - да ли вера зависи од Петра или Петар од вере. Проблем постаје јасан када се упореде две коницепције о Петровој *наследности (сукцесији)*.

Ако многи византијски црквени писци следе Оригена у признавању ове наследности у *сваком вернику*, други имају на хришћанство мање индивидуалистички поглед. Они сматрају да вера може да буде потпуно остварена само кроз светотајинско заједничарство, где епископ, на врло специфичан начин, испуњава Христову учитељску службу и тако одржава веру. У овом смислу постоји дефинитивни однос између Петра, кога је Христос позвао да »утврди браћу« (Лк. 20:32) и епископа као чувара вере у својој локалној цркви. Рано хришћанско учење, које је најбоље изразио Кипријан Картагински у трећем веку,¹⁸ а према коме »столица Петрова« припада епископу у свакој локалној цркви - остало је стални и очигледни узор за Византијце. Григорије Ниски, на пример, може да напише да је Исус »преко Петра дао епископима част поседовања кључева Царства Небеског.«¹⁹ Псеудо - Дионисије, када спомиње хијерархе - то јест епископе ране Цркве - одмах се позива на Петрову личност.²⁰ Примери узети из доцнијих периода, и то сасвим независно од анти - латинске полемике, могу бити многобројни. Петрова

17 Теофан Керамеус, Hom., 55 PG 142: 965 а. Ради детаљнијег увида у патристичку егзегезу на Матеја 16: 18, види посебно код Ј. Лудвига, Die Primat Worte Mt. 16, 18. 19 in der altkirchlichen Exegese /Muenster, 1952/ i J. Mayendorff, »St. Peter in Byzantine Theology«, »Примат Петров у Православној цркви« (на енгл.), издао Ј. Мајендорф (Лондон: Faith Press) str. 7 - 29.

18 О Кипријану, види, на пр., А, d' Ales, La theologie de St. Cyprien /Paris; Beauchesne, 1922/. P. Th. Camelot, »St. Cyprien et la primaute.« Истина 4 /1957/, 421 - 434. Види и М. Bevenot's. Увод и белешке за Кипријанову De catholicae ecclesiae unitate, ACW 25 /Westminster: Newman, 1957/.

19 Григорије Ниски De castigatione, PG 46: 312 с.

20 Псеудо - Дионисије, Eccl. hier., VII, 7. PG 3: 561 - 564.

сукцесија се види у чувању праве вере, и као таква не може бити географски локализована или монополизована од једне Цркве или једне личности. Стога је природно да Византијци нису могли разумети учење о римском примату какво је развијено у средњем веку. Тако, у тринаестом веку, непосредно по заузимању Константинопоља од стране крсташа (1204) Никола Месарит се обраћа Латинима: »Ви покушавате да представите Петра само као учитеља Рима. Међутим, божански Оци говоре да је обећање, које му је дао Спаситељ, имало *католичанско* значење и да се односи на све оне који су веровали и који верују, а ви га силом сводите на уско и лажно тумачење, приписујући га само Риму. Ако би то било тако, било би немогуће да свака Црква верних, а не само она у Риму, у потпуности поседује Спаситеља и да свака Црква буде основана на стени, то јест на исповедању Петровом, у сагласности са обећањем.«²¹

Очигледно је да је овим Месаритовим текстом обухваћено учење Цркве, које признаје пуноћу католичанства у свакој *локалној цркви* у смислу у коме су, на пример, могли да говоре апостолски Оци о »католичанској Цркви Божијој у Коринту«. Католичанство, а са њим и истина и апостоличност, тако постају Богом дани атрибути, који припадају свакој светотајинској евхаристично - централистичној заједници, која има истинити епископат, истиниту евхаристију и, стога, аутентичну Христову присутност. Византијцима је била страна идеја да једна посебна Црква, више него друга, може имати, у пуном богословском смислу, више овлашћења у очувању вере Петрове. Консенсус епископа, а не власт једног посебног епископа, био је за њих највиши могући знак истине. Отуда, њихово непрестано инсистирање на власти сабора и њихова неспособност да разумеју римско учење о папству. Не ради се, међутим, о томе да је сама идеја примата била страна Византијцима; они су га углавном сматрали меродавним за саборско законодавство, а не као Богом дану функцију неке посебне Цркве.

21 Никола Месарит, код А. Heisenberg, ed. Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion, II. Die Unionverhandlungen von 30. Aug. 1206., Abh. Muench. Ak. phil. Klasse /1923/ II, 34 - 35.

4. Две идеје о примату

»Важна разлика између источног и западног става, заслужује да буде посебно наглашена... У развоју Цркве у источним провинцијама, идеја апостоличности играла је веома ограничену улогу, међутим... Рим је дуговао свој престиж у Италији и другим западним провинцијама... поштовању, које је млада хришћанска заједница на западу исказивала светом Петру... чији наследници су римски епископи.²²

Историчари су често наводили чињеницу да је Рим једина локална Црква Запада, која је могла доказивати право »апостолског порекла« и привлачила је ходочаснике *ad limina apostolorum*. На истоку су безбројни градови и мања насеља могли аутентично доказати да су их основали Петар, Павле, Јован, Андреј, или други апостоли. Ове разне »апостоличности« нису могле постављати никакве правне (јуридичке) претензије: епископ јерусалимски и у четвртном веку, био је само викар митрополита из Кесарије, грађанске престонице Палестине.

Када је сабор у Никеји у свом чувеном шестом канону смело поменуо старе обичаје, који су признавали изузетну предност црква Александрије, Антиохије и Рима, избор ових црква није био опредељен њиховим апостолским основама, него чињеницом да су се налазиле у најважнијим градовима царства. Јер, да је мерило било апостоличност, на чему је инсистирало доцније западно тумачење, положај Александрије, коју је основао апостол Марко, не би био већи од Антиохијске цркве, где Нови Завет потврђује присутност апостола Петра.

Исток је остао прагматичан у својој дефиницији свеопштег или локалног примата међу црквама. Овај став је учинио да сукоб буде неизбежан чим је Рим признао апсолутни и догматски значај »апостолском« мерилу првенства. У ствари, у византијском царству »прагматизам« је означавао прилагођавање структури државе и ово прилагођавање објашњава текст канона 28.

²² Fransis Dvornik, »The Idea of Apostolicity in Byzantium«, /Cambridge: Harvard University Press, 1958/, 39.

сабора у Халкидону:

»Оци су с правом дали привилегије старом Риму, зато што је био царски град. И сто педесет највернијих епископа (у Цариграду 381), руковођени истим мислима, дадоше исте привилегије најсветијем трону Новог Рима, оправдано судећи да град, који је почашћен присутношћу цара, сената, ужива исте привилегије као и стари царски Рим, треба да и у црквеним стварима буде узвишен као он, а по рангу одмах после њега.«

Ни у ком случају овај текст није имао за циљ да потисне престиж Рима (био је управљен против претензија Диоскура Александријског који је на сабору у Халкидону био збачен). Али он је сигурно одбацио »Петровско« тумачење римског примата и »био је у сагласности са логичким развојем црквеног организма у византијском периоду, пошто је Константинова ера прихватила принцип да се црквена администрација подудара са световном структуром империје.«²³

Као што смо видели, сматрало се да је Петрова наследност укључена у сваку епископску службу у свакој Цркви, и посматрало се као одговорност у којој је сваки »наследник Петров, укључујући и епископа Рима, могао да погреши. Богослов шеснаестог века, Симеон Солунски, могао је да напише:

»Не треба се противити Латинима кад говоре да је еписком Рима први. Ово првенство није штетно за Цркву. Нека само докажу своју верност вери Петровој и вери Петрових наследника. Ако је тако, нека уживају све Петрове повластице... «²⁴

5. Значај раскола

Културне и историјске разлике су лако могле да доведу до богословских размимоилажења. Али из неслагања се нису морале да развију супротности и искључивости. Између Истока и Запада су постојале разлике, чак и тешки конфликти, већ у четвртом веку, но без обзира на вечиту затегнутост односа, све до једанаестог века је постојала узајамно призната процедура за решава-

23 J. Мајендорф, »Православље и католичност« (на енгл.) /New York: Sheed & Ward, 1956/, 74.

24 Симеон Солунски, *Dialogus contra haereses*, 23. PG 155: 120 ab.

ање потешкоћа: сабор. Заједнички сабори, углавном на Истоку, које је сазивао цар и на којима је римским легатима давано почасно место, служили су као последњи суд, надлежан за решење насталог спора. Тако је криза, до које је дошло у спору Фотија и Николе I, окончана на последњем сабору (879 - 880), применом те процедуре. Овај сабор је, по рангирању у Православној цркви, скоро на истом нивоу као ранији васељенски сабори.

Германски оријентисано реформисано папство једанаестог века, дефинитивно није више било настројено на овакав вид саборности. Крсташи су много учинили да се продуби антагонизам двеју културно различитих цивилизација Истока и Запада. И када је папство, пољуљано великим западним расколом, а Византија, угрожена од Турака, најзад пристала да се одржи унионистички сабор у Флоренци, било је сувише касно да се створи атмосфера узајамног поштивања и поверења, у којем је једино могло да дође до аутентично богословског дијалога.

СУСРЕТ СА ЗАПАДОМ

Главни учесници у великим богословским спорovima, који су се завршили 1351. године, - са изузетком Варлаама Калабријског - имали су непотпуно знање о западном богословљу. Дискусије између Грка и Латина су се вртале око формула, којима су се служиле и једна и друга страна, али свака у потпуно другачијем контексту. За самог Варлаама, без обзира на његово двоструко богословско образовање, тешко се може рећи да је био еминентан представник западне богословске мисли. Пре би се казало да је он манипулисао идејама, а вероватно је био под утицајем номинализма.

Међутим, формалне саборске одлуке из 1341. и 1351. године, које су потврђивале богословље о реалном »учествовању« човека у Богу, па према томе, о реалној разлици између »суштине« и »енергије« у Богу, биле су неподударне са тадањим владајућим латинским богословљем. Значајан дијалог о садржини ових одлука и о њиховом правом односу према патристичком предању, на једној страни, и латинској схоластици, на другој, захтевао би много времена, великог историјског знања и истините отворености духа. Ових услова је недостајало на једној и другој страни али - они су били у Византији у процесу реализације, за време последњег века постојања царевине. Ово ће бити главна тема у овом поглављу.

1. Кантакузенов кружок

Јован Кантакузен, зет легитимног цара Јована V Палеолога, и сам цар између 1347. и 1354. године, вршио је одлучујући утицај на обезбеђење победе паламизма у Византији, а и после абдикације је остао, скоро четрдесет година, моћна политичка и интелектуална снага у византијском друштву. Иако је 1354. године примио монашки постриг, без обзира на то, имао је на личном располагању довољно материјалних средстава и утицаја да делује на византијске интелектуалце као племенити мецена. Путујући између Цариграда и Мистре на Пелопонезу, он је у обе своје главне резиденције био покровитељ преписивања манускрипата и развоја научних пројеката.

И сам богослов, Кантакузен је био аутор учених апологија паламизма и подужег списа о оповргавању ислама. Међутим, за време целокупног свог живота није губио из вида западно хришћанство и много пута је учествовао у дебатама са изасланицима папе. Црквена унија са Римом је непрестано била на дипломатском дневном реду тога времена, као услов учешћа западних крсташа против Турака. Многи Византијци, укључујући и цара Јована V Палеолога, који је наследио Кантакузена, били су спремни да на брзину прихвате све папске услове да би добили хитну војну помоћ. Кантакузен, подржан од највећег дела црквених кругова, нарочито од Паламиних ученика, који су заузимали важне положаје у хијерархији - заступао је идеју да јединство може да буде постигнуто под условом да на једном сабору буду решени проблеми који деле Исток и Запад. Он је био оправдано скептичан у томе да би Запад могао да буде одлучујући у било ком случају и, са већином византијског становништва, турској победи је давао предност над издајом православља.

Кантакузен се није никада супротстављао контактима са Западом, али је у много наврата предлагао озбиљан богословски дијалог и активно се залагао на византијској страни за студиозну припрему за евентуални сусрет. Неопходан предуслов је био познавање латинске богословске мисли, и баш у Кантакузеновим кружоцима систематски су превођени латински богословски извори на грчки језик. Сам император се служио са неким од ових превода у својој полемици против ислама, међутим, његов секретар и пријатељ Димитрије Кидонис, уз одобравање и

подршку Кантакузена, посветио је цео свој живот превођењу и проучавању Томизма. За то време, један други пријатељ - Никола Кавасила - оживљавао је светотајински мистицизам у најбољим традицијама грчких Отаца. У разговору са папским легатом Павлом 1367. године, Кантакузен развија своје уверење да унија никада не може да буде остварена царским декретима: »То је немогуће у нашој цркви«, каже он »пошто вера не може да буде изнуђена.«¹ Његов поглед на ситуацију био је реалан, тим пре што је већина православног света била ван домашаја византијског цара. Велики део грчких маса био је већ под турском окупацијом, балкански Словени су били политички и црквено независни, а није било вероватно да би Русија прихватила план некакве уније, скициране без њеног учествовања. Византија није могла да се нада да ће легализовати ствари у Цркви као што је то чинила у време Фотија, али је могла да се нада да у предстојећем дијалогу обезбеди интелектуално вођство. Кантакузен је чинио све што је могао да би Византији дао неопходно интелектуално оруђе, да би се, као услов за црквену унију, постигло оно што су он и његови савременици сматрали за реалну могућност: теолошка победа Истока над Западом на унионистичком сабору.

На основи коју је поставио Кантакузенев кружок, израсле су две или три генерације интелектуалаца, који су често заузимали радикално супротне ставове у односу на главне, у то време савремене, теолошке поставке. Тек недавно је отпочело истраживање њихових списа и мисли, али, у садашњем стању нашег знања, скоро да је јасно да је, без обзира на индивидуална застрањивања и велике грешке, »у потаји« био у припреми сусрет са западном теологијом.

2. Хуманисти и Томисти

Енциклопедиска заинтересованост Кантакузена упућивала га је да пружа подршку свим облицима сазнања, укључујући проучавање секуларне философије - традиције која је увек била жи-

1 Види Ј. Мајендорф, »Пројект васељенског сабора 1367: необјављени дијалог између Јована Кантакузена и легата Павла«, (на фран.) *Dumbarton Oaks Papers* 14/1960, 174.

ва у малим групама византијских аристократа и интелектуалаца. Синодални декрети једанаестог и дванаестог века опомињали су хуманисте на опасност да се грчка философија посматра као критериј богословске мисли, али Варлаам из Калабрије, који је у почетку био штићеник Кантакузеновог кружока, сводећи теологију на ниво интелектуалне мудрости и расплинутог знања, прекорачио је границе дозвољеног. Сабор из 1341. године дао је сигнал за његово побијање и осуду. Кантакузеново преузимање власти 1347. године се подударало са потпуном победом Паламе и исихаста, у чему су хуманисти видели апсолутну катастрофу. Међу хуманистима је антипаламистичка странка регрутовала већину својих чланова. Укратко, Византијска црква је одбацивала платонизирани хуманизам и одбијала да прихвати узоре хуманистичке цивилизације, која је на Западу била у процесу усвајања.² Баш у ово време многи истакнути хуманисти, чији су интелектуални узорци - Фотије, Михаило Псел, Теодор Метохит - са презиром говорили о Латинима као »барбарима«, открили су да је латински запад, а посебно Италија, последње прибежиште истинитог хеленизма.

Димитрије Кидонис (око 1324-око 1398), блиски политички савезник Кантакузенов, сигурно припада овој категорији. Непоколебиви православац у својој младости, понекад је био забринут што су га протоколарни захтеви царског посланика код папе приморавали да римског првосвештеника ословљава са »блаженство«, »светости«, »општи пастиру«, »оче« и »намесниче Христов«, а то може да буде погубно за веру.³ Међутим, изненада Кидонис открива Томизам. Када је због својих дипломатских дужности био принуђен да изучава латински језик код једног доминиканца из Пере, служио се књигом *Summa contra Gentiles* као приручником. Ефект који је књига учинила на Кидониса, пријатеља Варлаамовог, разочараног недавном победом исихаста (1347), био је запањујући. И Латини, које су Византијци сматрали неспособним да се уздигну изнад војничких и комерцијалних послова,⁴ познавали

2 Види код Ј. Мајендорфа »Увод у студију о Григорију Палами« (на француском), /Paris: du Seuil 1959/, 194.

3 Димитрије Кидонис, Писмо 1 код Дим. Кидониса, Кореспонденција, издао (на фран.) G. Camelli /Paris: Belles Lettres, 1930/, 2.

4 Дим. Кидонис, Апологија I, код G. Mercati, »Notizie di Procoro e Demetrio Cidone... «,

су грчку философију! »Јер Византијци, који су запоставили своју властиту мудрост, сматрају да су латинска резоновања чисте измишљотине.« У ствари, ако би се неко потрудио да разоткрије мисли садржане у латинским књигама, за Византијце сакривене због непознавања језика, увидео би да су »Латини показивали велику жељу да се снађу у лавиринтима Аристотела и Платона, за шта се наши људи нису никада интересовали.«⁵

Са одобрењем и уз подршку Кантакузена, Димитрије је продужио рад на преводу. Комплетна *Summa contra Gentiles* највећи део *Summa theologiae* и важнији текстови Аугустина и Анселма, били су доступни у грчком преводу Димитријевим савременицима и будућим генерацијама византијског богословља. Сам Кантакузен се служио Димитријевим преводом *Побијање Корана* од доминиканца Риколдија де Монтекроче, као извором за своје списе против ислама.

Преводилачка делатност, контакти са Латинима, путовања у Италију, учврстили су Димитрија Кидониса у његовом убеђењу да је Томизам у ствари више »грчки«, него што је то Паламизам. У томе је он био у праву. Његово одушевљење интелектуалним могућностима схоластицизма и италијанске ренесансе, учинили су да је постао главни саветник цара Јована V у његовој унионистичкој политици. Око 1365. године он је, незванично, приступио римокатоличкој цркви. Објавио је много трактата у заштиту *Филоокве*, написаних у духу Томизма, кога је прихватио. Међутим после синодалне осуде његовог брата Прокла - такође преводилаца Томе Аквинског и убеђеног антипаламисте - 1368. године, од стране тадањег патријарха Филотеја, он није више могао да се нада да ће секуларни хеленизам имати будућност у Византији. Ипак је продужио, са убеђењем и очигледном искреношћу, све до своје смрти, да игра улогу политичког заговорника уније. Али, да бисмо разумели прави значај Кидонисовог убеђења, треба да имамо на уму да је за њега античка Грчка - не Рим или Цариград - била крајњи критеријум мудрости. На пример, у једном писму философу Георгију 1365-1369 године, његово давање предности светом Томи условљено је Томином супериорношћу над Пла-

Studi de Testi 56/ 1931/, 365.

5 Исто, 366.

тоном;⁶ а његов дивни, кратки трактат *De contemnanda Morte*⁷, расправља о бесмртности чисто Платоновим терминима, и ни на једном месту се не позива на хришћанску религију. Димитрије је истовремено писао техничке богословске трактате и беседе без директног философског пренаглашавања. Ово двојство интелектуалног живота било је карактеристично за византијске хуманисте, пре и после Кидониса. Религијска еволуција многих »латинаша« (Latinophrones) развијала се по истом обрасцу.

Ма какав да је био случај браће Кидонис, утицај њихових превода био је далеко шири него њихов лични став и убеђење, и водио је томе да су неки Грци примили римокатоличку веру, па су чак и улазили у доминикански ред. Ово је био случај Мануила Калекаса (+ 1410) и Максима Хрисоберга (рко 1430), у чијем обраћању изгледа да је грчки хуманизам играо мању улогу него код Димитрија. Остали, као што је научник Мануил Хрисолар (+ 1415), нису налазили код св. Томе толико богословских »истина« које би служиле као доказ латинске интелектуалне надмоћности. Мануил је прихватио понуду да у Фиренци предаје грчки, а доцније је играо водећу улогу на сабору у Констанци, где је чак био кандидат за папу. У следећој генерацији, чувени кардинал Висарион, имао је врло сличну интелектуалну и личну каријеру. Паламизам је симбол одбацивања световног хуманизма. Један од њих је био Прокло Кидонис, који је, у прво време, побијао платонизам служећи се томистичким аргументима: Томизам и *латинофронија* су тако постали прихватљиво решење за мале групе интелектуалаца, који су се супротстављали паламистичкој мисли.

Међутим, од превода су имали користи и богослови паламисти. Неки од њих чак су покушали да превазиђу дилему између Паламизма и Томизма. Нила Кавасилу, који је наследио Григорија Паламу као архиепископ Солунски (+ 1363), а пре тога је био учитељ Димитрије Кидониса, описао је Димитрије као »пасионираног ентузијасту у односу на Томине књиге«.⁸ Он је био први међу Грцима са потпуним познавањем латинског богословља, који је писао у корист паламизма и против *Филиокве*. Исто се

6 Дим. Кидонис, Писмо 33, издао R. J. Loenertz; SeT 186 /1956/, 66.

7 Дим. Кидонис, *De contemnanda Morte*. PG 154: 1169 - 1212.

8 Дим. Кидонис, Апологија III. Код Mercati, »Notizie«, 391.

може применити, мада нешто у мањој мери, на Јосифа Вријениса (+ 1439), ученог »учитеља«, познаваоца латинског, посланика на сабору у Констанци, а који је ипак остао ватрени противник сваког догматског компромиса са Латинима. Још је један Томист - паламиста - Георгије - Генадије Схоларис, био активан у Флоренцији пре него што је постао први патријарх под турском окупацијом.

3. Паламистичко богословље: Никола Кавасила

Веома велики број паламистичких списа у једном одређеном раздобљу, објашњава да је постојала упорна опозиција паламизму од стране изолованих, али утицајних, интелектуалаца и дубоки јаз на релацији Исток-Запад. Поред Нила Кавасиле и Јосифа Вриениоса, посебно су важна имена Јована Кантакузена и патријарха Филотеја Кокиноса (1353 - 1354, 1364 -1376).

Међу члановима ужег круга око Кантакузена, налазила се и маркантна личност богослова лаика, Николе Кавасиле (око 1320 - око 1390). Нећак Нила Кавасиле, Никола је био интимни пријатељ Димитрија Кидониса, са којим је одржавао и писмену везу. Његова прошлост је била слична прошлости Димитријевој, а постигао је и сличну политичку каријеру у Кантакузеновој сенци. Али када је Кантакузен абдицирао (1354), Кидонис се сасвим предао ствари уније са Латинима, а Кавасила је постао оригинални експонент традиционалног и патристичког светотатјинског богословља.

Главни богословски списи Николе Кавасиле су *Живот у Христу*, опширно духовно и богословско тумачење светих тајни, *Објашњење божанствене литургије* и три мариолошке проповеди. Важне богословске мисли се могу наћи и у његовим *Похвалама* (Encomia, laudationes) разним светитељима. Мада су неки писци видели малу везу између његовог и Паламиног богословља,⁹ међу њима је, у ствари, потпуно јединство инспирације и циља: потврда да је заједничарство са Богом у Христу, преко Духа Светог, једини прави смисао људског живота. Кавасила је написао кратак, али

9 Види Н. G. Beck, KTLBR, str. 781.

оштар памфлет против антипаламите Никифора Григоре и јасно се определио у овом сукобу. Сматрало се да су његови главни богословски списи изразит манифест, уперен против идеологије хуманиста, од којих су многи били његови пријатељи. Његова мисао није ништа друго него мистично бежање од проблема свакидашњице. Он намерно није дитирао Паламу, али многобројни одељци у *Животу у Христу* су парафразе Паламине *Тријаде*. Слично томе, он нигде не наводи црквене Оце, али готово на свакој страници *Живота у Христу* се могу пронаћи паралеле код Јована Златоуста и Кирила Јерусалимског. Величина Кавасиле је у томе да је успео да брани богослове заједничарства са Богом, у веку пуном изазова, а да при том не буде ни схоластичан ни полемичан. Што је Палама предао у терминима појмова и идеја, Кавасила је изразио као егзистенцијалну реалност, не само за монахе исихасте, него за сваког хришћанина. Да би се разумела богословска делатност у Византији четрнаестог века, потребно је да се Палама и Кавасила читају заједно.

У *Тумачењу божанствене литургије*, још увек се чини да Кавасила полази од псеудо - Дионисија и његовог символизма. Али када се упореди са самим Дионисијем и са другим средњовековним литургичарима, постаје јасно да Кавасила представља корак даље у правцу светотајинског реализма, сроднијег по духу са раним хришћанским схватањем светих тајни. Овај реализам прожима *Живот у Христу*, где се аутор више бави светотајинским богословљем и духовношћу, него објашњавањем појединачних детаља обреда. У првој глави Кавасила се труди да покаже да је божански живот, који ће бити »савршен« у *есхатону*, живи доживљај, доступан и у садашњем веку.¹⁰ Крштење је ново рођење за овај живот. Као код ранијих грчких Отаца, Кавасилином теологијом крштења доминира пре позитивно поимање »новог живота«, него ли негативно учење о »опраштању греха«. У новом животу, у који улази крштењем, човек прима »дживљај«: »Он постаје око да би сагледао светлост«.¹¹

Ако крштење даје ново биће, миропомазање - дар Духа Светога дарује »енергију« и »покрет«, то јест *слободну личну радост*

10 Никола Кавасила, *Живот у Христу*. PG 150: 496 d.

11 Исто, PG 150: 560c - 561a.

благодати крштења.¹² У евхаристији, Христос не даје човеку »нешто од Себе, него Себе.« »Ово је најславнија свадба у којој Жених води Цркву као Невесту Дјеву... , када ми постајемо месо Његовог меса и кост Његове кости.«¹³ Парадокс егзистенције Цркве је у томе да ми као деца, остајемо слободни, али и зависни од Њега као Његови удови.«¹⁴ Освећење долази једино од Христа,¹⁵ али се светост састоји у сагласности наше воље са Његовом божанском вољом. Ово последње Кавасила разјашњава када говори о учењу о »светости« у Цркви: Чуда су Божији дарови, који нису заслужени и не представљају светост, јер светост је слободна људска активност.¹⁶

Упоредо са Павловом сликом Христа као Главе Цркве, Кавасила ће говорити о Исусу као »срцу« Тела: »Као што васкрсли Христос не зна за смрт, тако ни удови Христови неће окусити смрт. Како може смрт да се дотакне удова који су у заједници са живим срцем?« Овај пасус и одељци који су му паралелни, воде нас разумевању личног стила, којим Кавасила описује хришћанску мистерију,¹⁷ и показује своју зависност од Макаријеве антропологије, која је преовладавала у круговима исихаста и одређивала баш срце за центар психосоматског људског комплекса.

Еклисиологија схваћена кроз евхаристију - која је, по Кавасили, круна и »скуп« свих светих тајни, а не просто једна од њих;¹⁸ духовност заснована на новом доживљају Христа; теоцентрична антропологија: ова Кавасилина завештања су у изразитој опречности са идеологијом хуманиста. Ипак, овај контраст не значи да је Кавасила било када, чак и у полемикама, имао неке предрасуде у односу на латински Запад. Видели смо да и онда када је осуђивао Латине што су из канона евхаристије испустили епиклезу, он ипак признаје легитимност самог латинског обреда. Очигледно

12 Исто, PG 150: 569a - 580c.

13 Исто, PG 150: 593d.

14 Исто, PG 150: 600a.

15 За ово погледај Кавасилин коментар на возглас »свјатаја свјатим« у литургији. Види такође »Живот у Христу«, PG 150: 613a.

16 Кавасила, »О св. Теодори«, PG 150: 753 - 772.

17 О овоме се могу наћи лепа разматрања код М. Lot-Borodine »Nikola Kavasila« (Парис: L'Orante 1958), str. 114 - 116.

18 Кавасила, »Живот у Христу«, PG 150: 585 b.

је, да је његов став према Западној цркви сличан ставу његовог пријатеља Кантакузена, који се трудио да објасни паламистичко богословље папском легату Павлу и инсистирао на слободном дијалогу на једном заједничком сабору. Сличан је чак и ставу патријарха Филотеја, који је подржао пројект о сазивању сабора и позвао остале патријархе да на њему учествују, изражавајући жељу да ће ипак »на сабору наше учење бити боље изложено него латинско, тако да би они могли да нам се придруже у заједничком исповедању.«¹⁹ У наредном веку, када је пројекат сабора био прихваћен од стране папе, паламиста Марко Ефески се укрцао на брод за Ферару са истим тежњама и надама.

4. Флоренција

Сабор у Ферари - Флоренци, догађај је од веома велике теолошке важности, без обзира на многобројне нетеолошке факторе који су допринели условима под којима се он одржавао. Његово сазивање представља велик уступак са стране Рима - уступак, који су папе тринаестог и четрнаестог века систематски одбијали, без обзира на византијске захтеве. Одржавање унионистичког сабора, на коме ће се слободно расправљати о свима разликама - укључујући и оне са којима се Рим већ био сложио - требало је у ствари да стави, на изванредан начин, на проверу западни догматски развој. Овај папски уступак је био могућ једино због »саборског изазова« од стране сабора у Констанци и Базелу. Да би показао да не може бити сабора без папе, Евгеније IV је признао да је и папи потребан сабор.

Али ако је мала група »латински настројених« хуманиста у Византији била спремна за унију једноставним прихватањем папских учења, огромна већина – укључујући конзервативне паламисте - сматрала је да је сабор једини нормални пут за унију и то на бази православља. Импресивна и формално врло репрезентативна византијска делегација, која је дошла у Ферару, била је ометана озбиљним препрекама. Прво, била је интерно раздвојена у погледу знања: иако су се формално, приликом свог епископског посвећења заклињали на паламизам, многи важни чланови

19 Патријарх Филотеј, »Писмо бугарском патријарху«, PG 152: 1412 b.

су, у ствари, били варлаамити и стога скептички настројени у томе да ли је право сазнање Божанске истине стварно могуће и доступно. Друго, без обзира на стални контакт са Западом током неколико прошлих деценија, изгледа да Византијци (можда под утицајем теорије о »пентархији«, која је признавала да је папа патријарх целог Запада), нису разумевали дубину суштинских еклисиолошких проблема, који су делили Запад, те су пропустили да ову деобу искористе. Они су водили преговоре са папом под предпоставком да је он тај који може да говори у име свих Латина и да одмах може да пружи војну помоћ против Турака. И, најзад, репрезентативни карактер византијске делегације био је само формалан - делегација је у ствари, била изабрана из мале цариградске елите, који је у то време био град на умору са мање од 50.000 становника,²⁰ и са нешто раштрканих поседа у Егејском мору. Милиони источних хришћана - епископа, свештеника и световњака - у Средњој и Малој Азији и на Балкану, били су већ под турском окупацијом, прилагођавајући се новонасталој ситуацији и скептички су се односили према евентуалним латинским крсташким ратовима. Московска Русија је иначе била сумњива према Западу.

Па ипак све ове препреке нису спречиле да сабору у Ферари - Флоренци буде пружена прилика за користан, драматичан и у основи слободан теолошки дијалог.

Декрет *Laetentur caeli*, коначно потписан 6. јула 1439. године, био је резултат сасвим различит од теолошке »победе« која је очекивана у Кантакузеновом кружоку. Декрет елиминише једну тачку спора између Грка и Латина: проблем евхаристичког хлеба, изјављујући да и квасни и бесквасни хлеб могу да буду употребљени у светој тајни; и укључује три догматске дефиниције: о исхођењу Светог Духа, о чистишту и о римском примату.

Што се тиче *Филиокве*, декрет потврђује предпоставку да не постоји суштинска разлика између грчких и латинских светих Отаца у њиховом учењу о Тројичности, и дефинише исхођење традиционално латинским августиновским терминима (*ex utroque aeternalitate tanquam ab uno principio et una spiratione proces-*

20 Види код А. М. Шнајдер, »Становништво Цариграда у XV веку«, (на нем.), Гетингенска Академија Наука, *Nachrichten phil.- hist. Klasse /Goetingen*, 1949/, 235 - 237.

dit). Даље он изричито поново потврђује да је реч *Филиокве* била легитимно (*licite ac rationabiliter*) унета у Символ вере. Ипак се подразумевало да се од Грка не тражи да врше измену у тексту Символа, којим се служи.

Дефиниција о чистишту- по тексту исто толико дугачка и детаљно изложена као о исхођењу Светога Духа - такође није била у складу са генерално прихваћеним мишљењем на Истоку о судбини душе после смрти. У њој је формулисана латинска средњовековна доктрина о очишћењу после смрти, које је било нужно кад год није било довољно »плодова покајања« пре смрти. Дефиницијом је била обухваћена формална тврдња да некрште-не душе »силазе непосредно у ад« (*in infernum descendere*).

Дефиниција о примату потврђује да је римски понтифекс, »истинити намесник Христов«, »глава целе Цркве, отац и учитељ свих хришћана«, и да је њему преко благословеног Петра »била дата пуна власт да пасе, управља и влада васељенском Црквом.« Дефиниција је била свечано упућена западним учесницима сабора, чак више него Грцима, и специфично у овом погледу је постигла жељени успех - у ствари, једини већи успех Флорентинског сабора.²¹ Византијци су олакшали своју савест тиме *miu* су обезбедили један уметак, који је, по њиховом мишљењу, представљао ограничавање папске власти: Она треба да се врши »сагласно одлукама васељенских сабора и светих канона«.

Православни апологети често подвлаче да су Грци били подвргнути физичким и менталним притисцима кад су потписали овај текст, али ово се тешко може одржати, пошто је Марко Ефески одбио да потпише и вратио се кући жив и здрав. Мора се стога претпоставити да су остали, у моменту потписивања, сматрали да су у праву, било теолошки или бар политички. Већина од њих ускоро је променила мишљење, а они који су остали верни својој потпису, потпуно су се утопили у свет италијанске ренесансе и папске политике и нису више имали богословски утицај на своје земљаке.

Четири особе из грчке делегације, одиграле су водећу интелектуалну улогу у Ферари и Флоренци, и у годинама које су

21 Ј. Цил, »Флорентински сабор«, (на енгл.), (Кембриџ: Харвард Јуниверзити Прес, 1959), стр. 411.

непосредно следиле сабору: Марко, митрополит ефески, Висарион, митрополит никејски и два световњака, архонта: Георгије Схоларис и Гемистос Плитон. Висарион је био предводник већине Грка, који су најзад потписали декрет о унији; други представљају три прилично опречна облика опозиције унији.

Марко Евгеник (1392 - 1444) је постао ефески митрополит годину дана пре сабора (1437). Богословље је изучавао код Јосифа Вриениса, а философију код Гемиста Плитона; код Плитона је добио далеко потпуније и солидније философско образовање него што је то било уобичајено у монашким круговима. Марков поглед на латински Запад се подударао са становиштем кружока око Кантакузена, у претходном столећу. И он је био вољан да призна сабор за васељенски све док није изгубио наду да ће оно што је сматрао за истину, превагнути на саборским седницама. На почетку саборских седница у Ферари, потстакнут кардиналом Цезаринијем, Марко се обратио папи Евгенију једним прелиминарним говором у коме се обраћа »најсветијем оцу« да прими »своју децу која долазе са Истока« и »траже његов загрљај«. Али он је такође нагласио минимум услова за праву унију: избацавање интерполације, коју су Латини једнострано унели у заједничко Исповедање вере.²² Како су се дискусије кретале сасвим у супротном правцу, његов је став, разумљиво, постао све огорченији. У расправама су обично учествовали као главни грчки дискутант, он и Висарион. Његова слаба тачка је била извесна неспособност да се вине изнад формалног дневног реда - чистиштва, Филиокве, епиклезе - и да дође до стварних проблема, као што су Анселмово јуридичко поимање »оправдања«, или разлике између тринитарне теологије Кападокијаца и Августиноваца. Раскорак је створио и недостатак историјске перспективе на једној и другој страни и убеђење да сви Оци морају да се слажу један са другим: није било друге алтернативе, него или одбацити или прихватити латинско становиште. Када је Марко одбио да потпише саборску одлуку, каже се да је папа изјавио: »Ништа нисмо свршили.«²³ Очигледно је тада Евгеније IV био

22 Ferrariae gesta, ed. I. Gill /Rome: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1952/, Vol. 5, fasc. 1, str. 28 - 34.

23 Сиропулос, »Memoire«, X, 15. Les »Memoires« du Grand Ecclesiarque de l' Eglise de

свестан стварне ситуације на Истоку, и знао да је Марко више него остали чланови грчке делегације, представљао менталитет који је преовладао на Истоку. Све до смрти је Марко остао глава антиуниониста у Цариграду. У православној цркви је проглашен за светитеља.

Георгије Схоларис је целог живота био обожаваалац Томизма и томистичког богословља и остао је интелектуална енигма, која чека да је модерни научници разреше. »О, узвишени Томо«, пише он у преамбули неких својих трактата, »зашто си се, побогу, родио на Западу? Да си рођен на Истоку, ти се не би ставио у заштиту погрешног учења Западне цркве о исхођењу Светог Духа и о разлици између Божије суштине и Његове енергије, и био би наш непогрешиви учитељ вере, као што си и сада у области етике.«²⁴ Са оваквим ставом, сличним ставу Николе Кавасиле, прихватање томизма, са изузетком исхођења Светога Духа и паламизма - он је отишао у Флоренцу и тамо је у потпуности подржавао унију све до пред доношење саборске одлуке. Тада је отпутовао за Цариград, али је избегавао да заузме изричит став све док му 1444. године Марко Ефески није на самрти поверио вођство православне странке. Он се тога прихватио, обукао монашку одору под именом Генадије, а после пада Цариграда 1453. године Мухамед II га је поставио за патријарха. Сасвим је могуће да би човек, као што је Схоларис - да византијско богословље није умрло насилном смрћу 1453. године - био у стању да припреми солидан дијалог, који у Флоренцији није успео, али који је могао да доведе до истините уније.

Георгије Гемистос (око 1360- 1452), световњак као и Схоларис, а боље познат по надимку »Плитон« - сазвучно са »Платон«, био је међу говорницима, које су Грци изабрали као своје заступнике на сабору у Ферари - Флоренци. Он своја овлашћења није много користио за време јавних седница, али је зато био веома активан у грчким дискусијама ван седница. Оно што је, вероватно, многим било непознато, а што је тек доцније било откриве-

Constantinople Sylvestre Syropoulos /Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1971/, 496.

24 Г. Схоларис, Целокупна дела, (на франц.), издао L. Petit i M. Jugie /Paris: Bonne Presse, 1928 - 936/, VI, 1.

но, особито од стране Схолариса, Плитон је прекинуо своје обавезе према хришћанској религији и заменио их, са групом својих ученика, платоничарским паганизмом. Према најбољој расположивој студији о Плитону, његово мешање у богословске дискусије било је, према томе, »савршено лицемерно«. ²⁵ Он је у Флоренци подржавао Марка Евгеника, али је, заједно са Схоларисом, напустио Флоренцију пре проглашавања уније. Ипак, изгледа да је унију доцније примио. У сваком случају, све ово за њега није имало никаквог значаја. Убеђени детерминиста у својој философији историје, ²⁶ он је веровао да не могу ништа да учине за предодређену судбину Хелена, ни западна помоћ нити верност православљу. Према томе, код Плитона је »секуларни хуманизам« достигао свој врхунац и, изгледа да је довео скоро до бежања од историјске реалности.

Плитонов дефетизам, свакако није био као такав прихватљив за све византијске хуманисте. За ово је најбољи пример случај једног од његових ученика и блиског пријатеља - Висариона Никејског (1402 - 1472). Замонашен 1429. године, Висарион бива изабран за митрополита 1436. године када је већ сабор био у припреми. Међутим, његова црквена каријера, није му сметала да изражава блиске симпатије за хуманисте. Његова, очигледно искрена, религијска еволуција у Флоренци (која је ишла у раскорак са еволуцијом Схолариса: у почетку ватрени заговорник православља, Висарион је постао вођа унионистичке странке), може бити најбоље објашњена његовим основним ставом према богословском знању, које је било слично знању Варлаама из Калабрије. Пошто не постоји фундаментално и научно образложено знање о главном проблему који дели Грке и Латине - *Филоокве* - нема разлога да латински Запад не би могао да одигра улогу спасиоца, или бар не би могао да буде прибежиште за вечне вредности хеленизма. Значајно је да се целокупно литерарно наслеђе Висариона - са изузетком неколико богословских говора у Ферари - Флоренцији - односи на грчку философију. Његово монументално дело *Побијање хуљења управљеног против Платона*, представља манифестацију принципа, који сачињавају

25 F. Masai, Plethon et le Platonisme de Mistra /Paris: Belles Lettres 1956/, 321.

26 Исто, стр. 98.

философију његовог учитеља Платона. Писмо, потпуно инспирисано паганизмом, које је после Платонове смрти упутио његовом сину, наговештава могућност да је он чак био тајни члан Платонове паганске секте.²⁷ У Висарионовој библиотеци је био Платонов рукопис са *типиком* (ordo), што изгледа да потврђује наведену чињеницу, коју не може да демантује Висарионова дуга и часна дипломатска служба у курији папа хуманиста друге половине петнаестог века. Он је заиста остао Грк по духу, далеко више него његови земљаци на Истоку. Али, колико је остао као хришћански богослов?

Личност Висариона и његова интелектуална еволуција најбоља су илустрација чињенице да, иако је »флорентинска дефиниција папског примата задала смртни ударац саборности«²⁸, и тако изменила ток западне црквене историје и реформацију учинила неопходном; она је у ствари заобишла проблеме, који деле Исток и Запад, а заоштравањем ситуације на једној и другој страни, учинила да раскол постане већа реалност него што је то раније био.

27 Кардинал Висарион, изд. L. Mohler /Paderborn: Schoeningh 1942/ III 468 - 469. Види коментар на франц. преводу код Masai, Plethon, 306 - 307.

28 Gill. Council of Floreriče, p. VII.

LEX ORANDI

Византијско хришћанство је познато по богатству своје литургије, богатству које одражава богословски - или боље - њен еклисиолошки положај. Преко литургије је Византијац признавао и доживљавао своје чланство у Телу Христовом. Док је западни хришћанин проверавао своју веру према спољашњем ауторитету (учитељству и Библији), византијски хришћанин је литургију сматрао за извор и доживљај свог богословља. Отуда и велики конзерватизам, који је често имао превагу у Византији и пост-византијском времену, у стварима литургијске традиције и праксе. У свету који се мења, литургија је остала идентитет и континуитет Цркве.

Међутим, конзерватизам не значи да литургијске структуре Византијске цркве нису претрпеле знатну еволуцију. Јер ни богословље ни литургијска побожност нису могли да у потпуности остану далеко од проблема који су се рађали из историје, и ако их проучавамо заједно, можемо да следимо еволуцију религијске мисли у Византији. Без обзира на свој конзерватизам као живу хришћанску традицију, византијска литургија је креативно одговорила изазову историјских промена. Испреплетеност континуитета и промене, јединства и супротности, верности централном прототипу и локалној иницијативи, неизбежни су у *Lexorandi* Цркве. Проучавање ове испреплетености у Византији јесте предуслов за разумевање њеног *lex credendi*.

1. »Велика црква« Цариграда

Чувени храм, који је саградио Јустинијан, а који је био посвећен Христу »Мудрости Божијој« или »Агиа Софија«, вековима је био највећа религијска зграда у хришћанству. Служећи као катедрала за »епископа Новог Рима«, »васељенског патријарха«, изазивао је дивљење у целом свету, и вршио је велики естетски, а са тим и мисионарски утицај. Када су га посетили 988. године посланици руског кнеза Владимира Кијевског, признали су да су се питали »да ли су на небу или на земљи«, а руски хроничар тумачи да је руско примање византијског хришћанства било последица њиховог извештаја.¹ Утицај »Велике цркве« нису осећали само »варвари«. Остале хришћанске заједнице које су имале властиту традицију, примале су га такође. За време византијске окупације Италије (шести - седми век), Римска црква је усвојила велики број византијских химни.² Сиријски Јаковити, без обзира што су се издвојили од православља на бази христолошких проблема, преводили су и усвајали византијску химнографију, већином за време византијског поновног заузимања Средњег истока под македонском династијом (867 - 1056).³ Познат је сличан утицај и на Јерменију.

Овај престиж Цариграда нарочито је значајан због тога што не постоје никакви подаци о некој црквеној или царској политици наметања његове праксе, било законом или административним мерама. У самом православном свету, који је био директно у орбити Цариграда и постао је чак више литургијски централизован него римски свет, литургијска разнообразност је постојала све до петнаестог века (сравни Симеон Солунски). Ова литургијска централизација произилазила је, не из планске политике централне власти, него из изванредног културног престижа Цариграда, као престонице. Прихватање литургијске праксе или традиције од стране »Велике цркве«, означавало је коначну санкцију и, најзад, квази гаранцију универзалног прихватања.

1»The Russian Primary Chronicle«, prev. na engl. S. H. Cross, Harvard Studies in Philology and Literature 12, /1930, 199.

2А. Baumstark, »Liturgie comparee«, /Chevtogne, 1953/ 109 - 113.

3Ibid., 104 - 106.

Са изузетком малог броја, прилично површних, елемената који су позајмљени из царског, дворског церемонијала, литургија »Велике цркве« је била пре синтеза различитих елемената, него оригинално стваралаштво.⁴ Ова синтеза и »католичански« карактер, верно одражавају улогу Византије у политици и богословљу. Као царство, Византија је морала да поприми различите културне традиције, које су је образовале, а као центар империјалне Цркве, непрестано је покушавала да одржи равнотежу између различитих помесних богословских тенденција, које су хришћанство делиле после четвртог века.

Облик византијске литургије, а отуда и њеног богословља, одређивали су следећи главни елементи:

а) Рано хришћанско, доконстантиновско језгро, коме је Византијска црква (као и друге главне традиције Истока), остала доследно верна у прослављању двеју мистерија, које »рекапитулирају« све друге: крштења и евхаристије.⁵ Без обзира на потпуно другачије услове хришћанског живота и на прихватању крштења деце као свеопштег обрасца, чин крштења је задржао редослед речи и битне облике који су били саздани у другом и трећем веку. Обављано потпуним погружавањем, крштење је остало прецизан и свечан приказ пасхалне мистерије и »преласка« из старог живота у нови, одрицање од Сатане и заједница са Христом. Чин је остао чист од доцнијих облика симболизма и недодирнут од свега што је изван светотајинског богословског развоја. Миропомазање, које свештеник врши освећеним »светим миром«, никада није било одељено од крштења. Неофит, чак ако је дете, био је одмах припуштен примању светог причешћа.

Доконстантиновско језгро је мање видљиво у развијеној византијској евхаристији, чији су периферни делови били улепшани симболизмом и протумачени као светотајинско поновно довођење у стварност живота Христовог. Централни део - то јест сам канон евхаристије - ипак је врло верно задржао основни облик и јеврејски корен евхаристије. Ово важи за обе евхаристијске литургије, Василијеву и Јована Златоуста - које су у

⁴Види А. Шмеман, »Византијске синтезе«, Увод у литургичко богословље /Лондон: Феит прес, 1966/, стр. 116 - 166 (на енгл.).

⁵Григорије Палама, Ном., 60, ed. S. Oikonomos /Athens, 1861/, 250.

византијском свету замениле стару палестинску литургију »Св. Јакова«. Обе потичу из четвртог или петог века, са директним ауторством Василија из Кесарије (+379), готово сигурном у случају канона, који носи његово име. Али Василије се служио старијом традицијом коју је он приписивао самим апостолима.⁶ Његова евхаристичка молитва »је сигурно једна од најдивнијих и најхармоничнијих формула ове врсте, која нам је остала у наслеђе из хришћанске старине... , врло блиска по речима најстаријој хришћанској молитви, са изразима који су такође блиски самој јеврејској молитви.«⁷

Према средњовековном византијском типичу (*ordo*), о коме размишља канонист дванаестог века Валсамон,⁸ литургија Јована Златоуста представља уобичајени облик евхаристије, која се служила током целе године, изузев времена великог поста. Василијева литургија је служена само у десет свечаних прилика. Стара литургија »Св. Јакова« ипак није била сасвим заборављена у Јерусалиму и неким другим локалним заједницама. Од еклисиолошке је важности чињеница да је у Византији евхаристија остајала свечано славље, и у принципу представљала скуп целокупне локалне хришћанске заједнице око трпезе Господње. У овом погледу, у односу на средњовековни Запад, контраст је врло упадљив. Не само да Византијска црква игнорише »тихе мисе« или мисе са наменом, већ она не сматра за правило свакодневно служење евхаристије, изузев у манастирима. Шта више, свештенику није дозвољено да служи евхаристију у истом дану више пута. На само једном олтару не може да се служи више од једне евхаристије дневно. Ова правила стављају еклисиолошку реалност Цркве, остварену у једној евхаристији, изнад свих пасторалних разлога и практичних разматрања. Као и у раној Цркви, евхаристија никада није радња посебне групе верних, нити служи некој парцијалној или случајној сврси; евхаристију увек цела Црква приноси »о свјех и за свја«.

б) Литургичка еволуција такозваног »катедралног« обреда је израз, који је употребио А. Баумштарк, за праксу у црквама гла-

⁶Василије Кесаријски, »О Светом Духу«, 27, изд. В. Pruche, SC 17 /Paris: Cerf, 1945/, 233.

⁷Luis Vouyer, »Eucharist«, /Notre Dame: Univerzity, of Notre Dame Press 1968/, 302 - 303.

⁸PG 119: 1033.

вних градова, за разлику од обреда у монашким заједницама.⁹ У једном манускрипту је сачуван опис овог обреда, онаквог како је обављан од 802 до 806 године,¹⁰ у Светој Софији, а Симеон Солунски (+ 1429) описује »певано бденије«, које је припадало истој традицији, иако он признаје да се то у његово време није практиковало у свом чистом облику чак ни у Светој Софији.¹¹

Посвећујући релативно мало времена читању Светог Писма или певању псалама, овај је обред давао предност изобиљу химнографије и развоју литургије као »мистерије« или »драме«. Заиста је било тешко сачувати заједничарски карактер хришћанског богослужења или учења да је евхаристија причасни *обед*, када су почели да литургију служе у огромним базиликама, које су примале по неколико хиљада учесника. Сада је рана хришћанска заједница трансформисана у гомилу номиналних хришћана. Хризостом, у својим чувеним беседама у Цариграду, описује ову трансформацију као стварну трагедију, и стога је било неопходно да Црква подвуче *духовни* карактер хришћанских светих тајни; да их сачува од световне профанације и да их окружи велом и баријерама, и тако практично искључи масу световњака од активног учешћа у њеном служењу, са изузетком учествовања у певању химни.

Ова еволуција је могла да се развије на практичном и пасторалном плану и да на тај начин буде оправдана, али развој је добио потпуно нездрав богословски израз. Најизразитији сведок тога је псеудо - Дионисијева *Црквена хијерархија*. Раније смо описали како је Дионисије објаснио »земаљску« литургију - као симболично и само симболично, представљање неизменљиве хијерархије бића која стоје између појединачног хришћанина и Бога. Литургија је после Дионисија почела да игра улогу некаквог свечаног увођења у тајне гностицизма, а учење о заједничком и општем животу у Христу често је било потиснуто. Ипак је светотајински реализам и традиционалније схватање литургије, било сачувано у самом обреду, те су богослови, као што је био

⁹Vaumstark, »Liturgie Comp«, 124.

¹⁰Патмос 266, објавио А. Дмитријевић, »Описание литургических рукописей«, (Киев, 1901) I, 1 - 152.

¹¹Симеон Солунски, PG 155: 556d.

Никола Кавасила, могли да у својим списима о литургији, превазиђу замршену традицију индивидуализма и гностичког симболизма, које је био увео Дионисије у шестом веку.

в) *Монаштво*: Од почетка Константинове ере, постојао је монашки ред богослужења, а упоредо је настајао тако звани «катедрални» тип, који му је ускоро почео да конкурише. Монашко богослужење је карактерисао велики број независних јединица општег богослужења (вечерње, повечерје, поноћне и јутарње молитве, четири канонска часа, којима су у Јерусалиму додати и »међучасови«), затим, скоро искључива употреба псалмодије, и, у почетку, противљење химнографији.¹² Монашка служба је могла, као што је то и било, на пример у манастиру »неспавача« у Цариграду, да траје даноноћно, без прекида. Монашке су заједнице развијале и покајничке аспекте касно византијске синтезе: посни циклус молитава, дубоке поклоне и пост.

У најранијим расположивим описима *Типика* Студијског манастира у Цариграду и палестинског *Типика* св. Саве - негде из десетог века - сачуван је литургички поредак у ова два највећа монашка центра. Већ тада је у оба центра била изгубљена првобитна чистоћа монашког богослужења. Не само да је престала опозиција химнографији, него су обе заједнице постале важни центри састављања химни (Теодор у Студиону и Јован Дамаскин у св. Сави). С друге стране, псеудо - Дионисијев симболични гностицизам је у то време имао велики утицај у монашким круговима: Ако је циљ земаљске цркве да опонаша »небеску хијерархију«, онда су и монаси сматрали да су они ти који, тим више, имају циљ да живе »анђеоским животом«. У ствари, опште прихватање Дионисијевог поимања литургије, морало је да приближи »монашки« и »катедрални« тип богослужења. Ипак та интеграција није отпочела у Цариграду. *Типик* »Велике цркве« и Типик Студиона су били изразито одвојени још у десетом веку (када су правила Студиона, модификована од стране патријарха Алексеја, била донета у Кијев и прихваћена од Теодосија Печерског). До интеграције је дошло у Јерусалиму, где је у »катедрални« обред укључена монашка пракса. Било је то негде у једанаестом веку.

Латинска окупација Цариграда (1204 - 1261), а са тим и дек-

¹²Baumstark, »Liturgie comp.«, 114.

аденција Студиона, допринели су да »Велика црква« у Цариграду прихвати интегрисани јерусалимски *Типик*, и да то постане свеопшта пракса у византијском свету.¹³ Велики патријарси исихасти у четрнаестом веку, нарочито Филотеј Кокинос, били су главни носиоци ове литургичке унификације.

Прихватање једног јединственог система литургије у световним и монашким црквама, олакшало је литургичку унификацију у целој Цркви. Византијска превласт на хришћанском Истоку, водила је још већој литургичкој централизацији, какву Рим никада није могао да оствари на Западу. Разлика је, ипак, била у томе што овој централизацији није придаван посебан еклисиолошки значај, пошто је до ње дошло због непоновљивог културног престижа »Велике цркве«. У ствари, византијски обред у својој првој верзији, уопште није био цариградски него сиријски, а у другој верзији је био палестински. Могућност која је била пружена новообраћеним народима да литургију преведу на своје језике, стварала је протутежу неудобностима, које су долазиле од централизације, и била је моћно оруђе за мисионарску делатност. У сваком случају, литургија је остала главни израз јединства у Православној цркви.

Прихватање монашког *Типика* од стране Византијске цркве, било је важно за регулисање литургичког живота целокупне хришћанске заједнице. У вези са овим, и остале хришћанске заједнице - Копти, Јаковити, Јермени - имале су исте проблеме. Прихватајући монашку духовност као општи образац богослужења, хришћански је Исток као целина изразио есхатолошко значење хришћанске поруке. Величанственост литургичких захтева описаних у *Типику*, немогућност да их просечна заједница испуни у целини, и строгост покајне дисциплине, која је садржана у литургичким књигама, служила је увек као брана против покушаја да се Црква сувише блиско идентификује са садашњим *еоном* (веком) већ да буде путоказ за Царство које долази. Ако се добро разуме, источна литургија ставља Цркву у стање непрестане есхатолошке будности.

2. Литургички кругови

¹³Види код М. Скабаланича »Толковый« (Киев, 1910, стр. 410 - 416).

Византијским обредом, у његовом потпуно развијеном облику достигнутом у четрнаестом веку, још увек доминирају пасхалне теме ранохришћанске поруке: У Христу човек *пролази* од ропства у слободу, од таме у светлост, од смрти у живот. Често је, истина, византијска литургија употребљавала појмове дефиниције, формална догматска исповедања или романтичну поезију - као што ћемо видети у нашој расправи о химнографији - али, немогуће је разумети њену структуру и унутарњу логику њених кругова, ако се не схвати динамични подстицај *преласка* од »старог« у »ново«, што је централна тема готово сваке литургијске јединице. Свуда су присутне варијације на ову тему. Беди човековог битисања у »старом Адаму« дат је посебан нагласак, у мањем или вишем облику, исто као што се блаженство новог живота посматра или као већ остварена реалност или као циљ који тек треба да буде остварен.

Нормално, сваки круг одговара некој специфичној литургијској књизи. Дневни круг богослужења, који се налази у *Проширеном псалтиру*, или у његовом скраћеном облику *Хорологиону* (Часослову), употребљава пасхалне теме у вези са дневним променама светлости и таме. Држећи се у својој постојаној, неизменивој структури старих монашких образаца, који су избегавали употребу химнографије, византијске вечерње и јутарње службе су одабирале искључиво библијске текстове, да би повезали долазак ноћи са човековим падом и одвајањем од Бога, а излазак сунца са доласком Христа »истините Светлости«. Вечерње почиње са буђењем успомене на стварање (Пс. 103), и подсећањем на човекову беспомоћност после грехопатења (Пс. 140, 141, 129 и 116), а завршава се Симеоновом молитвом (Лк. 2:29-32), надом на спасење, идејом да и ноћ и смрт могу да постану благословени одмор за оне који се надају у долазак Месије. Мењајући теме покајања и наде, јутрење представља наше узношење у сусрет светлости: Десет старозаветних химни - укључујући узвишену Мојсејеву пасхалну химну (Исх. 15:1-18; Пон.зк. 32:1-43), и химну три младића у Вавилону (Дан. 3:26-56; 67-88) - које су део псалмодичне скупине, зване канон, која достиже кулминацију у комбинацији химни *Величај душу моја Господа* (Лк. 1:46-55) и

Благословен Господ Бог Израилев (Лк. 1:68-79). У освит зоре триумфални псалми 148, 149, 150 (запад. редослед), усклик »Слава Теби, који си нам показао светлост«, и славословље, одражавају хришћанску радост и увереност у Богом дано спасење.

Вечерње свакако циља на »стару« ситуацију човека и стога и у развијеном византијском обреду обухваћена су читања из Старог Завета само на вечерњу. Као контраст, јутрење је у одређене дане обасјано читањем еванђеља. Недељни круг се такође служи темама »старог« и »новог«, усредсређујући их на недељу, »осми дан«,¹⁴ »дан Господњи«, и дан Његовог другог доласка (Откр. 1:10), дан Његовог васкрсења и Његове присутности у евхаристији. Ипак, »стара« јеврејска субота није просто одбачена. Она је дан очекивања, дан сећања на мртве, који чекају васкрсење, а и дан када је Христос, будући у гробу, сишао у ад да увери мртве у предстојеће ослобођење. На тај начин се субота, заједно са недељом, сматра евхаристичким даном, чак и за време Великог поста.

Покретни центар годишњег богослужбеног круга је Ускрс. Њему предходи период припреме (велики пост) и педесетодневно славље (Пентекост), а његов датум одређује следећу литургичку годину. За сваки од ових периода је предвиђена посебна литургичка књига, која садржи одговарајућу химнографију: *Триод* за велики пост, *Пентикостар* за период између Ускрса и Силаска Светог Духа, а *Октоих* (Осмогласник) садржи циклус од осам недеља, који се понавља између друге недеље после Духова и следећег великог поста.

Најзад дванаест томова *Минеја* (Μεναίον - књига месеци) садржи службе за сваки дан календарске године. Огромни химнографски материјал, који је кроз векове постепено улазио у Минеј, веома је неуједначен по квалитету, но ипак службе великим празницима и великим светитељима изобилују химнама, које су саставили најбољи литургички песници Византије. *Минеј*, исто као западни Санкторал, садржи доцнији постконстантиновски развој литургије, базиран на историјском интересовању за прошле догађаје, на локалној побожности повезаној са прослављањем посебних светитеља и њихових моштију и на ход-

¹⁴Василије Кесаријски, »О Св. Духу«, 27, Pruche ed., 237.

очашћу светим местима у Палестини. У сваком случају, *Минеј* образује везу са централном, пасхалном садржином хришћанске вере. Тако, на пример, празнику Рождества (25. децембра) и Богојављења (6. јануара) предходи период припреме који, химнографски и музички, има узор у службама страсне седмице. На тај начин, крст и васкрсење су представљени као крајњи циљ оваплоћења.

Три главна круга годишњих празника прослављају Христа, Дјеву Марију и Јована Крститеља. Христолошки круг обухвата празнике Благовести, Божић, Богојављање, Обрезање. »Сусрет« са Симеоном (Сретеније) (2. фебруара) и Преображење, празник уздизања крста Господњег (14. септембра), је саставни део овог круга. Круг Пресвете Богородице обухвата прославу њеног зачећа, рођења, наведења и смрти. Круг Јована Претече је ранопалестинска творевина са библијском основом и служи као модел за мариолошки циклус. У њега су укључени празници зачећа, рођења, и погубљења (усековања). Цео овај систем, иконографски представљен на тако званом »Деисису« - који је често приказан као централна композиција на иконостасу, са Христом као централном фигуром, а Маријом и Јованом са стране - наговештава паралелизам између Богоматере и Претече, два представника рода људског, који су стајали најближе Христу. Није обрађена посебна литургијска пажња на светог Јосифа, изузимајући релативно скроман помен 26. децембра, када се помиње са осталим Христовим »претцима.«

Минеј ипак садржи изричито спомињање многобројних старозаветних личности - пророка, царева и других - а богословски смисао тога је тај да су, после Христовог силаска у ад, и они исто тако живи у Христу, као и они који су угодили Богу у новом савезу.

3. Химнологија

Увођење веома обимне химнологије у »катедрални« обред, углавном је повезано са Романом Слаткопевцом. Постоји врло мало историјских података из којих би били видљиви разлози зашто су *кондаци* (kontakia) Романа и његових имитатора, у византијским литургичким круговима били тако брзо замењени другачијим типовима химнографије, мада се може предпоставити да је *кондак* био суочен са противљењем монаха. Иако је првобитно обухватао библијске текстове, ипак *кондак* није сачињавао замену библијских псалама или самих химни, а подстрекавао је употребу музике, коју су монаси сматрали сувише световном. Романови дугачки песнички састави свакако да нису имали органску везу са строгим и стриктно библијским оквиром вечерњег богослужења, јутрења и других литургичких служби - како су оне биле установљене манастирским *Типицима*. Међутим, чињеница да је Романова поезија, иако изразито халкидонска и Кириловска, углавном била по страни великих христолошких спорова шестог и седмог века, и као таква је могла да допринесе појави химнографије, која је била богословски и догматски изразитија од *кондака*.

Првобитна аскетска опозиција многих монашких центара химнографском стваралаштву, није се могла одржати. У петом веку Аксентије (+ у Витинији око 470) је саставио *тропаре*, кратке поетске саставе од две или три реченице, који су певани према узorcима библијске псалодије и, вероватно, повезано са псалмима и химнама.¹⁵ Овај стил химнографије је служио као алтернатива дугим и самосталним Романовим *кондацима*. Кратки *тропари* или *стихире* су састављени да би били певани после сваког стиха библијских текстова, који су прихваћени као делови вечерња и јутрења, а не као независне литургичке службе. Била је написана комплетна серија *тропара* да би пратила десет библијских јутарњих химни. Ове серије су добиле назив канон или »правило«. После шесте песме у њих је често укључен одломак Романовог *кондака*, док су делови истог *кондака* парафразирани у другим *стихирама* или *тропарима* (на пример у службама на Божић). На тај начин је сачувано неколико кратких одломака Романове

¹⁵Види »Живот Авксентија, ActSS, Febr. II, 770ff.

поезије у литургичким књигама, после прихватања нових облика химнографије у деветом и десетом веку. Изгледа да су палестински монаси лавре Светог Саве (Андреј, који је доцније постао Критски епископ, Јован из Дамаска, Косма Мајумски) одиграли одлучујућу улогу у осмом веку, у реформи која је у ствари представљала компромис између првобитне библијске строгости манастирског правила и слободног Романовог лиризма.

У свом коначном облику, који је попримио у деветом веку - доцнија дотеривања су само периферна - византијски химнографски систем је поетска енциклопедија патристичке духовности и богословља. Превелика је његова важност за наше разумевање византијске религијске мисли. Средњевековна Византија никада није придавала такву важност школама, интелектуалном умовању, па чак ни учитељству, какво су придавали и постигли они на Западу. Мерило православља и највећи израз црквене традиције у средњевековној Византији, темељио се на столећима старој химнографској традицији, на коју су се позивали - на пример Григорије Палама против Варлаама. Тако ће се то задржати и у словенским и другим областима, где ће се раширити византијско хришћанство.

Потешкоћа да се за богословље користи химнографски материјал, лежи у огромном изобиљу и различитости химни. Многе хагиографске легенде и поетска преувеличавања, која се у њима налазе, могу се употребити једино у контексту у коме су била првобитно написана. Византијци су, очигледно, разумевали разлику између догматских поставки и поезије, јер су неке химне изричито називане *догматици* (*dogmatika troparia*). На пример, они на суботњем вечерњу увек су посвећени значају оваплоћења израженог халкидонском дефиницијом:

»Ко да Те не прославља, пресвета Дјево? Ко да не пева Онога кога си пречисто родила? Јединородни Син, који од Оца предвечно засија, тај исти изађе из Тебе, Пречиста, неизречено се оваплотивши и поставши - ради нас - по природи човек, не делећи се у два лица, него је познат у две несливене природе. Њега моли, најблаженија, да се смилује нашим душама.«(глас 6)

Овај текст је имао за циљ да буде исповедање вере, а исто тако да буде молитва и религијска песма. То није случај са мног-

обројним осећајним химнама Марији Богородици (*Теотокос*):

»Радуј се, земљо несејана! Радуј се, купино несагорива! Радуј се дубино неизрецива! Радуј се, мосте, који водиш на небо и узвишена леснице коју је Јаков видео. Радуј се, божански сасуде мане! Радуј се Ти која си укинула проклетство! Радуј се Ти, која си опозвала Адама! Господ је с Тобом.« (Вечерње на Благовести).

Дубоко осећање љубави према Марији, коју су изразили византијски химнографи, исти они који су могли да се служе прецизним и сувопарним богословским језиком у другим текстовима, често је израз литургичке мудрости и здравог разума. Литургија Цркве, таинствена представа која обухвата целог човека, мора да поприми и преобрази све облике људског осећања и не сме да буде ограничена само на задовољење човековог интелекта. Узајамне измене и промене и односи између разних аспеката религијских доживљаја, вероватно су тајна вечног печата, који је византијска химнографија утиснула на многа поколења људских душа.

Човечност византијске химнографије показана је у *Триоду*, књизи која се употребљава за време поста, а чији је велики део саставио Теодор Студит и његови непосредни ученици. *Триод*, споменик монашке духовности, прихвата патристички систем антропологије, према коме је човек истинити човек једино када је у стварном заједничарству са Богом: тада је он и истински слободан. Међутим, у садашњем палом стању, човек је роб Сатане и, као што смо видели у вези са духовном Евагријевом доктрином, његово ослобођење и спасење предпоставља обуздавање »страсти« - то јест онога што га наводи да више воли створење него Створитеља. Покајање је пут који води »бестрасности« (a r t h e i a):

»Колико добара се лиших, ја проклетник. Какво дивно Царство изгубих због својих страсти. Преступивши заповести, расточих богаство, које сам примио. Тешко теби, страстима распаљена душо! Осуђена си на огањ вечни. Па ипак, пре него што дође крај, завапи Христу нашем Господу: Прими ме као блудног сина, о Боже, и смилуј ми се!« (вечерње, Недеља блудног сина).

Удржавање и аскетизам су средства која се предлажу у борби са страстима. Али ако је аскетски тон и нешто повишен,

димензија хришћанског живота и наде никад није изгубљена: »Царство Божије није ни јело ни пиће него радост у Духу Светоме«, најављује једна *стихира* у прву недељу великог поста. »Удели сиромашу, саучествуј у страдању: то је истинити пост, који је угодан Богу.« Писци монашки усмереног аскетизма не губе из вида брак, породични живот и друштвену одговорност:

»Брак је частан, ложа непостидна; јер Христос унапред благосиља и једно и друго узимајући учешће у храни као човек и претварајући воду у вино у Кани . . . да би се и ти, душо, променила« (Канон Андрије Критског, ода 9).

Али сви позиви на »покајање« и »промену« били би бесмислени да није дат предукус благословеног и радосног Царства које долази. Триумфалне химне пасхалне ноћи, које је саставио Јован Дамаскин, парафразирајући пасхалне беседе Григорија Назијанзина, бесмртни су споменици хришћанске радости:

*»Ово је дан васкрсења!
Народе, засијајмо од радости!
Пасхо, Пасхо Господња.
Христос нас преведе из смрти у живот,
са земље на небо. Запевајмо песму победе!
О, Христе, велика и света Пасхо!
О Мудрости, Логосе и Сило Божија!
Дозволи да потпуније учествујемо у Теби
у бесконачном дану Твојега Царства.*

2

ДОГМАТИКЕ
ТЕМЕ

Историјски осврт у првих девет поглавља ове књиге, представља покушај да се изложи богословске контроверзије, изразите тенденције и основни извори богословске мисли у Византији. Никада није ни један византијски богослов покушао да напише *Summa*. То ипак не значи да иза проблема о којима су богослови расправљали, није постојало основно јединство инспирације и смисао јединственог и доследног верског предања. Истина, Исток је био мање склон него Запад да ово јединство традиције уобличи или догматизује. Он је био више наклоњен да одржи верност »Христовом уму« кроз литургију Цркве и кроз традицију светости, кроз живи *гносис* Истине. Стога, у било ком систематском приказивању византијског богословља, постоји опасност његовог насилног сврставања у калупе рационалних категорија, страних његовој природи. И баш до овога је дошло у многим уџбеницима догматског богословља, који су се појавили на православном Истоку у осамнаестом веку, а који су претендовали да остану верни византијским светим Оцима. Георгије Флоровски их је окарактерисао као израз »западног ропства« православног духа. Јер није довољно да се наведе изобиље цитата из патристичких или византијских писаца: права доследност захтева јединство метода и идентичност прилаза.

Покушао сам да ово постигнем у следећим поглављима, прилагођавајући план излагања садржини хришћанског доживљаја: човек, створени и огреховљени, сусреће Христа, прихвата делатност Духа, и тако бива уведен у заједничарство са Тројичним Богом. Сам ће читалац просудити да ли је овај план погоднији или непогоднији у односу на предмет који се третира.

У византијском богословљу систематско излагање догматских тема, неизбежно је захтевало често позивање на списе, који су, понекад, излазили из хронолошких граница, које су дефинисане у уводу. Немогуће је да се у Византији, на пример, говори о антропологији или тринитарном богословљу, а да се не цитира Ориген или учење великих Отаца четвртог века, које су Византијци сматрали за своје превасходне учитеље.

Неизбежно је било, с друге стране, и да моје разматрање византијских писаца буде под утицајем чињенице, да ја лично, као православни богослов, у Византији видим продужетак велике

традиције нераздељене Цркве, а преко ње и поруку нашем времену.

10

СТВАРАЊЕ

Патристичка мисао о стварању се развијала у оквиру вековне полемике против оригенизма. У основи дебате је било грчко схватање о вечном космосу и библијски линеарни поглед на историју, која је почела са стваралачким FIAT. (нека буде). Полазна тачка Оригеновог погледа на порекло света било је у том да је акт стварања израз Божанске природе, а пошто је ова природа непроменљива, никада није било »времена« да Бог није стварао. Доследно томе, свет је увек постојао, јер је Божијој доброту увек био неопходан један објект.¹ У оригенизму, вечност стварања се, у ствари, онтолошки није разликовала од вечности Логоса. И једно и друго од вечности исходе из Бога. Ова идентификација је одвела Арија, пошто је одбацио вечност стварања, учењу да је Логос рођен у времену. Антиаријанска теологија Атанасија Александријског је дефинисала категорије, које су постале образац за касније византијске писце: разлику између рађања и стварања.

1. Створитељ и створење

Према Атанасију², стварање је акт Божије воље, а воља је онтолошки различита од Божије *природе*. По природи Отац рађа Сина - и Његово рађање је заиста изнад времена - али стварање бива по вољи Божијој, што значи да је Бог апсолутно слободан да

1 Ориген, De principiis, I, 2, 10. Ed. Koetschau, str. 41 - 42 у прев. на енгл. од Butterworth, str. 23.

2 Види код Флоровског, »Учење о стварању код Св. Атанасија«, Studia Patristica VI, deo IV, TU 81/Berlin: Akademie Verlag, 1962/, 36 - 37.

ствара или да не ствара и да, после стварања, остане трансцендентан у односу на свет. Одсуство разликовања између Божије природе и Божије воље, било је својствено Оригену и Арију. Постављање ове разлике представља Атанасијев главни аргумент.

Потпуно је немогуће замислити Оца без Сина, јер »Син није створење које је постало актом воље; по природи Он је прави јединосусни Син /Очев/«³. Син је, према томе, по природи Бог, док је »природа створења, које постаде из ничег, флуидна, немоћна, смртна и сложена«⁴. Побиијајући Аријеву идеју да је Логос створен као и свет, Атанасије тврди да »Он није створен ради нас, нега смо ми створени ради Њега«⁵. У Богу, ред природе предходи реду вољне акције⁶ и Он је независан и узвишенији од реда природе. Зато што је *Бог онај који јесте*, Он није детерминисан или ограничен на било који начин, у оном што *чини*, чак ни својом суштином или бићем.

Према томе, Божанска »природа« и створена »природа« су одвојени и потпуно различити видови постојања. Прва је сасвим слободна од друге. Створења зависе од Бога; она постоје »по Његовој милости, Његовој вољи и Његовој речи... тако да чак могу и да престану да постоје, ако Створитељ то зажели.«⁷ Дакле, по Атанасију смо отишли далеко од Оригеновог космоса, који је посматран као неопходни израз Божије добротe, идентификоване са самом Божанском природом. Чак у овој тачки, учење о стварању, како га је изложио Атанасије, води до разликовања у Богу између Његове трансцендентне суштине и Његових особина, као што су »сила« или »доброта«, које изражавају Његово постојање и деловање *ad extra*, а не Његову суштину. Разлику *по природи* између Бога и Његових створења, и између »природног« раћања Сина од Оца и стварања »актом воље«, наглашавали су и Кирил Александријски⁸ и Јован Дамаскин.⁹ Разлика такође представља *raison d'etre* халкидонске дефиниције о »двема природама у

3 Атанасије, *Contra Arianos*, II, 60. PG 26: 448 - 449.

4 *Contra Gentes*, 41. PG 25: 81 cd.

5 *Contra Arianos*, II, 31. PG 26: 212 b.

6 Исто, II, 2 PG 26: 149 c.

7 Исто, I, 20, PG 26: 55a.

8 Види на пр. *Thesaurus*, 15. PG 75: 276 b *ibid.*, 18. PG 75: 313c.

9 *De fide orth.*, I, 8. PG 94: 812 - 813.

Христу. Може се разумети да су две природе у »заједничарству« једна са другом, као »ипостасно« сједињене, али оне никада не могу да буду »смешане« - то јест схваћене као »једна природа«.

Атанасијево настојање на пролазном карактеру стварања, не треба да нас заведе. Он жели да покаже *контраст* између апсолутне, саме себи довољне Божије природе, и од Њега зависне сваке створене природе. Свакако да он не жели да створење сведе само на »феномен«. Божији стваралачки акт је произвео нови »створени« поредак, једну другу »суштину« различиту од Његове. »Суштину« достојну Бога, која заслужује Његову љубав и Његово старање, а која је у основи »врло добра«. Бог не ствара, као код Оригена, просто збир једнаких интелеката, који добијају смисао постојања једино кроз созерцавање Божије суштине, а који су учињени различитим услед последице њиховог пада. Зато што је стварање суштина, а не просто фантом или привиђење, има смисла да оно налази у самом себи значење, тако да чак и Бог »љуби« свет, то јест, посматра га као стварност у односу на Себе. Чак и онда када је Логос преузео створену природу у ипостасну заједницу, према халкидонској дефиницији, она је »задржала своје особине«. Максим Исповедник и православни богослови иконоборачког периода, нарочито су обрадили појам ове створене аутономије света. Овде треба само да нагласимо да сама идеја о промислу, љубави и заједничарству, који одражавају делатност Створитеља у односу на свет, предпостављају разлику и разликовање између Њега и створеног света.

2. Божански план

Стварање у времену - т.ј. могућност стварног *почетка* створеног бића - представља главно разилажење између грчке мисли и библијског откривења. Међутим, идеја о вечном плану, који је Бог поставио када је створио свет у времену, није неподударна са учењем које се налази у јеврејској литератури »мудрости«, или још конкретније, у Јовановој теологији Логоса, али донекле одговара и понеким преокупацијама грчке философске мисли.

Током целокупне своје историје, византијско богословље,

било »грчко« или библијско, борило се са могућношћу да у доследан хришћански поглед о стварању интегрише теорију о божанским »идејама« о свету. Платонов *kosmos poetos* морао је да буде одбачен пошто је предпостављао једну вечну реалност изван Бога, безличну и »субстанцијалну«, која би ограничавала апсолутну слободу креативног акта, искључивала стварање *из ничега* (*ex nihilo*) и тежила да умањи субстанцијалну реалност видљивог света, сматрајући га само за сенку вечитих реалности. Ово одбацивање је било имплицитно завршено осудом Оригена 553. године и експлицитно, у синодалним одлукама против Јована Италоса 1081. године. У међувремену се патристичка и византијска мисао развијала у правцу реакције према оригенизму. Григорије Назијанзин, на пример, говори о »сликама света« као мислима о Богу.¹⁰ Ове »мисли« не ограничавају слободу личног Бога, пошто су различите од Његове природе; оне су »савршене, вечите мисли о вечном Богу«,¹¹. Пошто ништа не може да буде створено »у Богу«, мисли или идеје о свету су нестворени изрази божанског живота, које представљају неограничену могућност божанске слободе. Бог ствара свет не »из њих«, него из ничег. Почетак света је почетак потпуно нове реалности, настале *актом* стварања, који долази од Бога и сагласан је са Његовим вечним планом.

Постојање у Богу вечне, нестворене »могућности«, која није Божија суштина, нити суштина света, нити је суштина сама по себи, али која подразумева извесну контингентност у односу на свет, предпоставља антиномијско поимање Бога, и налази различите изражајне облике у византијском богословљу. Да би је описао, Георгије Флоровски пише да »ми морамо да разликујемо два вида вечности: *суштинску вечност* у којој живи једино Света Тројица и *контингентну вечност слободне делатности Божије благодати*.¹² У ствари, у овој тачки је византијско богословље дошло до директног осећања разлике између безличног философског учења о Богу као апсолутном, и библијског разуме-

¹⁰ Посебно види код Григорија Назијанзина, *Carm. theol. IV de mundo*, V, 67 - 68. PG 37: 421.

¹¹ Максим Исповедник, *Schol.*, PG 4: 317.

¹² Георгије Флоровски, »Идеја стварања у хришћ. философији,« (на енг) *E Church Q 8/1949/*, 67.

вања личног Бога, трансцендентног и слободног.

Да би изразио везу између Створитеља и створеног, велики Максим Исповедник се служи старом теологијом о Логосу као центру и живом јединству *логоса* стварања. Терминологија је већ постојала код Филона и Оригена. Али док код Оригена *logoi* као *logoi* постоје само у суштинском јединству са једним Логосом, за Максима њихово стварно и »логично« постојање је такође изражено у њиховој *разноврсности*. Велика разлика између Оригена и Максима је у томе што Максим одбацује Оригенов поглед да су видљива створења постала разноврсна тек после пада. »Доброta« стварања, према Максиму, пребива у створеном свету, а не само у његовој заједници са божанском суштином. Међутим, стварање не може да буде истински »добро« уколико нису његови диференцирани логоси (*logoi*), који су преегзистирали као Божије »мисли« и »воље«, били фиксирани у Њему и одржали заједничарство са једним »надсуштинским« божанским Логосом.¹³ Стога створења не постоје само »као логоси«, нити само због тога што их Бог од вечности »познаје«; она постоје »по себи« од оног момента када је Бог ставио у акцију своје предзнање. У Његовој мисли, вечно, свет постоји само потенцијално, док се његово стварно постојање дешава у времену. Ово временско, стварно постојање створених бића није аутономно, него је усредсређено у једном Логосу и с њим је у заједничарству. Смисао је, према томе, да је »један Логос, много логоса (*logoi*) и многи логоси су Један«; »Један је многи према стваралачком и уједињујућем исхођењу Једног у многе, али многи су Један према промислу који води многе да се врате Једном, као своме свемогућем принципу.«¹⁴ Према томе, парадоксно је да су створења једно у једном Логосу, који је ипак »надсуштаствен« и превазилази могућност заједничарства.¹⁵ »Тако, логоси (*logoi*), према Максиму, нису идентични ни са Божијом суштином ни са бићем ствари у створеном свету. У ствари, код Максима је комбинована апофатична тенденција са антипантеистичком тенденцијом... Ово је постигнуто, пре свега, захваљујући томе што су логоси (*logoi*) схваћени као одлу-

13 Lars Thunberg, »Microcosm and Mediator«, 76 - 84.

14 Максим Исповедник, *Ambig.*, 7. PG 91: 1081 c.

15 Исто, PG 91: 1081b.

ке Божије воље.«¹⁶

Остајући веран Атанасијевом разликовању *природе* и *воље*, Максим је успео да изради аутентично хришћанску онтологију стварања, која ће остати образац и стварно необориви ауторитет,¹⁷ кроз сву историју византијске мисли. Ова онтологија предпоставља у Богу разликовање између »природе« (или »суштине«) и »енергије«, разлику, која ће доцније бити названа »паламизам«. Она предпоставља лично и динамично разумевање Бога, а такође динамично или »енергетично« схватање створене природе.

3. Динамизам стварања

Према Оригену, првобитно, интелектуално стварање, је статично. Оно налази своје право, *логично* постојање у созерцању Божије суштине, а његов први *покрет* је у облику побуне против Бога. Промене и различитости у стварању су последица пада и, стога су у основи зле. За Максима и за целокупну византијску богословску традицију, *покрет* (kinesis) створеног је неопходна и природна последица његовог стварања од стране Бога.¹⁸ Бог је, стога, у стварању света, поставио изван Себе, систем динамичних бића, која су од Њега различита у томе што се мењају и крећу према Њему.¹⁹ Према томе, *логос* сваког створења се састоји у томе да је суштински *делотворан*;²⁰ нема »природе« без »енергије« или покрета.

Ова динамичка концепција створене природе чини Максимов главни аргумент против »моноенергиста« седмог века, чија је христологија сматрала да је Христова људска природа изгубила своју првобитну *људску* »енергију« или вољу, услед њене заједнице са божанском природом. Али, по Максиму, створена

16 Thunberg, *Microcosm and Med.*, 81.

17 Види С. А. Епифанович, »Преподобни Максим Исповедник и византијско богословие«, (Кијев, 1915), стр. 136 - 137.

18 Види Ј. Мајендорф, »Христос у православној источној мисли«, (на енгл.), (Вашингтон: Corpus, 1969), стр. 100 - 102.

19 Види Максим Исповедник, *Ad Thal.*, 60 PG 90: 621 a.

20 Максим Исповедник, *Ambig.*, PG 91: 1057b.

природа би престала да постоји ако би била лишена *сопствене* енергије, сопствене сврхе, сопственог динамичког идентитета. Овај сопствени покрет природе, може да буде потпуно свој само ако следи сопствени циљ (*skopos*), који се састоји у тежњи према Богу, уласку у заједничарство са Њим и тако испуњењу *логоса* или божанске сврхе кроз кога и за кога је и створена. Права сврха стварања је, према томе, не созерцање божанске суштине (која је неприступна), већ учествовање у божанској енергији, преображају и пријемчивости за божанску акцију у свету. Доцније ћемо се осврнути на антрополошке и христолошке димензије овог учења о стварању. Међутим, оно има очигледно и космолошко значење.

У Византији је било углавном прихваћено космолошко учење, наслеђено из Библије или из класичне старине. Византијци су толико оклевали да прихвате научно знање, да је чак било написано да »скромни резултати Византијаца у природним наукама, остају као једна од мистерија грчког средњег века«. ²¹ У сваком случају, византијском богословљу не би требало приговарати због овог пропуста, јер је оно потврдило динамизам природе и тако дало фундаментални подстицај изучавању и контролисању његовог развоја.

За време целог византијског средњег века, Василијево омилије на Нехаемерон (о Шестодневу) биле су образац и најауторитативније штиво о пореклу, структури и развоју света. Подражавајући Атанасијеву опозицију хеленском и оригенистичком учењу о стварању као вечитом цикличном понављању света, и потврђујући стварање у времену, Василије подржава реалност створеног покрета и динамизам створеног. Створења не примају једноставно свој облик и различитост од Бога. Она поседује енергију, такође Богом дану, али која је аутентично њихова властита. »Нека земља пусти из себе... « (Пост. 1:24) -»ова кратка заповест,« каже Василије, »одмах је постала велика реалност, а стваралачки *логос* је учинио да, на начин који превазилази наш ум, никну безбројне врсте биљака... Тако, природни поредак, примивши свој почетак од прве заповести, улази у период следећег времена, све

21 Милтон В. Анастос, »Историја византијске науке: Извештај на конференцији у Дамбартом Оук 1961«, (на енгл.), *Dumbarton Oak Papers* 16 /1962/, 411.

док се не оствари потпуно формирање универзума.«²² Служећи се научним достигнућима свог времена, а такође и стојичком терминологијом »исконских разлога«, Василије остаје богословски независан од својих ванбиблијских извора. На пример, он одбацује стојичку идеју да су *логоси* створења истински вечите суштине бића, учење које је могло да води вечитом обнављању »светова после њиховог уништења.«²³ Слично Атанасију и Максиму, Василије остаје веран библијском учењу о апсолутној трансцендентности Божијој и слободи у акту стварања; божанском промислу, који је преко *логоса* (*logoi*) дао свету биће и одржава свет у његовом постојању, али не на рачун његовог створеног динамизма, који је део самог стваралачког плана.

Постојање света као динамичне »природе« (то јест као реалности »изван« Бога - за кога је он објект љубави и промисла), који се развија по реду свог еволутивног раста и развоја, даје могућност људском духу да све створено објективно и научно истражује. То ипак не значи да је створена природа онтолошки »аутономна«. Она је створена за то да би била »у заједничарству« са Богом, који није само први покретач него циљ стварања и крајњи смисао (логос) његовог трајања. »Бог је принцип, центар и крај« - пише Максим - »уколико Он *делује* без престанка... Он је принцип као створитељ; Он је центар као промислитељ и Он је крај као закључак, јер је *од Њега и кроз Њега и у Њему све*« (Рим. 11:36).²⁴ Научно сазнање које би игнорисало ово крајње значење стварања, било би, стога, опасно и једнострано.

4. Освећење природе

У овом садашњем, дефектном стању, створена природа не испуњава на одговарајући начин оно за шта је одређена. Библијско, антропоцентрично учење о свету, сачувало се у грчкој патристичкој литератури: природа страда због пада човека »микрокосмоса«, коме је Бог поверио контролу над природом, а који

22 Василије Кесаријски, In He., hom. 5. PG 29: 1160d.

23 Исто, 3, PG 29: 73c.

24 Максим Исповедник, Cap. gnostica, I, 10. PG 91: 1085d - 1088a.

је, уместо тога, више волео да природа њега контролише. Уместо да преко свог унутрашњег смисла (*логоса*) и сврхе (*скопос-а*) постане божански план стварања и преко тога сам Бог, природа је постала домен и инструмент Сатане: кроз целокупно стварање »природна енергија«, која се подударала са првобитним Божијим планом, налази се у борби са разорним силама смрти. Византијски богослови су у главном сматрали да садашње битисање створеног света има драматичан карактер. Ово је најизразитије формулисано у литургији и духовности.

Византијски обред крштења је наследио из хришћанске старине јак давнашњи нагласак на егзорцизмима. Промишљено и свесно одрицање Сатане, светотајинско истеривање сила зла из душе новокрштеног подразумева прелаз из ропства »кнезу овог света«, у слободу у Христу. Ипак литургички егзорцизми нису повезани само са демонским силама, које контролишу људску душу. У »Великом освећењу воде« на празник Богојављења, истерују се нечисте силе из космоса, у чијем основном елементу - води, се сматра да је прибежиште »змајева који се гнезде«. Често помињање демонских сила васељене у литургичким и патристичким текстовима, треба разумети у *богословском* контексту, пошто се оно не може свести само на Библију или средњевековне митолошке преставе, без обзира што се у њима често одражавају митолошка веровања. »Демонско« долази у природу због тога што је створени свет скренуо са свог првобитног правца и назначења. Бог је поверио човеку, својој »слици и прилици«, контролу над природом. Али човек је изабрао да буде *контролисан* од света, те је тако изгубио слободу. Он је тако постао субјект космичког детерминизма, за који су га везале његове »страсти«, а у којима крајња власт припада смрти. Ово је тумачење које Григорије Ниски и Максим примењују на одељак из Постања 3:21 о »кожној одећи«, која је, после пада, дата Адаму и Еви. Оdbaцујући Оригенову идентификацију »одеће« са материјалним светом - тумачењу заснованом на оригенистичкој идеји о преегзистенцији душе - Максим описује промену човековог положаја само терминима нове *зависности* од анималне стране постојања света. Уместо да је употребио могућност своје природе да се сам уздигне, а уздигне и све створено према Богу, човек се подчинио жељама мате-

ријалних чула.²⁵ И као резултат, свет, који је првобитно створен од Бога као »врло добар«, постаде човекова тамница и његово стално искушење, преко кога »кнез овог света« установи своју власт смрти.

Освећујући воду, храну, биљке, па и резултате човековог стваралаштва, као што су дела уметности и технике - (Византијска литургија је врло богата светотајинским радњама освећења или благослова), Црква их ставља у њихове првобитне и праве односе, не само према Богу него и према човеку, који је »слика« Божија. Објављујући Божију власт над свемиром, као што се то чини на богојављенском благосиљању, у ствари се потврђује да човек више није роб космичких сила:

»Пред Тобом дрхте нематеријалне силе; Сунце Те слави и месец Те прославља. Звезде су Твоје слуге. Светлост се клања Твојој сили. Олује стрепе, а извори Те обожавају. Разапео си небо као шатор. Поставио си земљу над водама... (Стога) скривајући дубину свог саосећања, Господе, Ти ниси могао да поднесеш да видиш како је Твој људски род победило зло, те си дошао и спасао си нас... Ослободио си родове наше природе... «

Према томе, освећење природе подразумева њену демистификацију. За хришћанина, природне силе не могу да буду божанство, нити могу да буду подвргнуте било ком облику природног детерминизма: Христово васкрсење, кидајући законе природе, ослободило је човека од робовања природи и позвало га да у Божије име оствари своју судбину као госпо дар природе.

Када византијска литургија објављује освећење космоса, често помиње не само демонске силе које су узурпирале власт над светом, него и »бестелесне небеске силе«, које сарађују са Богом и човеком у васпостављању првобитног и »природног« поретка у свету. Међутим, Византија никад није имала неки универзално прихваћени систем или опис анђеоског света -изузимајући *Небеску хијерархију* псеудо - Дионисија, у којој је сваки од девет редова сматран као посредник између највише силе, горе на висини, и облика постојања, доле на земљи. Дионисијев је циљ да сачува, унутрашње и спољашње, хијерархијско поимање васељене, примљено из неоплатонизма.

25 Види посебно код Макс. Исповед. Ad Thal., 61. PG 90: 628 ab.

Без обзира на његову проширеност, али и периферни утицај, Дионисијево учење о анђеоском свету никада није успело да елиминише старије и ближе Библији идеје о анђелима.

Посебно пада у очи супротност између незнатне улоге, коју Дионисије приписује »арханђелима« (други ред одоздо у анђеоској хијерархији), и учења које се налази у јеврејским апокалиптичким списима, укључујући Данила, Јуду и Откровење, где су арханђели Михаил и Гаврил представљени као »главне војсковође« Божије небеске војске. Идеја се одржала у литургији, коју треба сматрати за главни и најпоузданији извор византијске »анђелологије«.

Умешани у борбу против демонских сила свемира, анђели представљају, на изванредан начин, идеалну страну стварања. Према византијским богословима, они су створени пре стварања видљивог света,²⁶ а њихова је основна функција да служе Богу и Његовој слици - човеку. Библијска идеја да анђели непрестано славе Бога (Ис. 6:3, Лк. 2:13) је честа тема византијске литургије, нарочито канона евхаристије, који позива верне да се придруже хору анђела - то јест да васпоставе своју првобитну везу са Богом. Ово јединство неба и земље, садржано у евхаристији, је есхатолошки циљ свега створеног. Анђели доприносе његовој припреми, учествујући невидљиво у животу космоса.

11Јован Дамаскин, *De fide orth.*, II 2. PG 94:865.

12Исто, I, 9. PG 94:837.

(OSTAVILA SAM OVE FUS NOTE OVDE DA BI IH PREBACILA u fusnote, DOK SE u telu NE PRONADJE NJIHOVO MESTO.)

26 Григорије Назијанзин, *Or.*, 28, 9. PG 36: 320 с. Јован Дамаскин, *De fide orthodoxa*, II, 3. PG 94: 873.

ЧОВЕК

*Поглед на човека, који је преовладао на хришћанском Истоку, заснован је на учењу о »учествовању« у Богу. Човек није створен као аутономно или само себи довољно биће. Његова природа је права природа само уколико постоји »у Богу« или »у благодати«. Благодат, дакле, даје човеку његов »природни« развој. Ова основна претпоставка објашњава зашто изрази »природа« и »благодат«, када их употребљавају византијски писци, имају значење које је сасвим различито од употребе на Западу. Термини »природа« и »благодат«, изражавају динамичан, жив и неопходан однос између Бога и човека који су различити по својој *природи*, али су у *заједничарству* један са другим преко Божије енергије или благодати. Човек је ипак центар стварања, »микрокосмос« - и његово слободно самоопредељење дефинише крајњу судбину универзума.*

1. Човек и Бог

Према Максиму Исповеднику, Бог је, стварајући човека, »пренео« на њега четири своје особине: биће, вечност, доброту и мудрост.¹ Од ове четири *божанске* особине, прве две припадају човековој суштини. Трећа и четврта су само *понуђене* човековој вољној природној склоности.

Идеја да је »учествовање« у Богу човекова посебна привилегија, изражена је у грчкој патристичкој традицији на различите начине, али доследно. Иринеј, на пример, пише да је

1 Максим Исповедник, De char., III, 25. PG 90: 1024 bc

човек састављен од три елемента: тела, душе и Духа Светог². Кападокијски Оци говоре о »изливању« Духа Светог у човека.³ Григорије Ниски у свом трактату »О стварању човека«, када говори о човеку пре огреховљења, приписује му »блаженство бесмртности«, »правду«, »чистоту«. »Бог је љубав«, пише Григорије, »и извор љубави. Створитељ наше природе дао нам је и особину да волимо... Ако нема љубави, деформисани су сви елементи слике Божије,«⁴ Жан Даниелу, коментарише овај пасус и тај коментар може да се примени на грчку патристичку мисао у целини:

»Григорије идентификује реалности, које западна теологија посматра другачије. Он човеку приписује извесне црте, као што су разум или слобода, које Запад приписује (створеном) духу. Остало, као што је *apatheia* или љубав (коју западњаци називају »милост«) приписује божанском животу. Исто је и са ефектима коначног прослављања: непропаљивошћу и блаженством. За Григорија, разлике не постоје.«⁵

На тај начин, најглавнији аспект патристичке антропологије, који ће византијски богослови током целог средњег века сматрати неприкосновеним, је учење да човек није аутономно биће, да се његова права човечност остварује једино кад он живи »у Богу« и поседује божанске квалитете. Да би ову идеју изразили, разни аутори су се служили различитом терминологијом - оригенистичком, неоплатоничарском или библијском. Па ипак постоји сагласност о суштинској *отворености* човека, учење које се не уклапа у западњачке категорије о »природи« и »благодати«.

Као што смо видели из цитата Максима Исповедника у почетку овог поглавља, »природно« учествовање човека у Богу није статичка делатност. То је изазов и човек је позван да расте у Божанском животу. Божански живот је дар, али и задатак, који треба да буде извршен слободним људским трудом. Овај поларитет између »дара« и »задатка« често је изражен терминима којима се прави разлика између схватања »слике« и »прилике«. У грчком термин *homoiosis*, који одговара изразу »прилика« у Поста-

2 Иринеј, Adv. Haer., 5, 6, 1

3 Григорије Назијанзин, Carm, Pg 37: 452

4 Григорије Ниски, De opif. hom. 5. Pg 44: 137 c

5 Jean Danielou, »Platonisme et theologie mystique«, /Paris: Aubier 1944/ стр. 54

њу 1:26, наводи на идеју динамичног прогреса («асимилације») и подразумева људску слободу. Да се послужимо изразом Григорија Паламе: Адам је пре пада поседовао »исконско достојанство слободе«. ⁶ Према томе, у византијској традицији не постоји супротност између слободе и благодати: постојање Божанских особина у човеку - »благодати«, која је део човекове природе и чини га да буде потпун човек - не уништава његову слободу нити га ограничава да својим властитим силама и снагама постане прави човек. Шта више, она обезбеђује да сарадња или синергија између божанске воље и људског избора, чини могућим напредовање »из славе у славу« и води асимилацији човека са божанским достојанством, за које је и створен.

Поимање човека као »отвореног бића«, које по природи поседује Божанску »искру« и које је динамично усмерено да напредује у Богу, има директну важност за теорију сазнања, а посебно за теорију богопознавања. Западна схоластика је учила да се ово сазнање заснива на откривеним премисама - Светом Писму или учитељству Цркве - који служе за базу развоја, у сагласности са принципима аристотеловске логике. Ово богословско учење, које, у дефинисању хришћанских истина на бази откривења предпоставља аутономност људског ума, било је основна поставка у спору између Варлаама из Калабрије и Григорија Паламе у четрнаестом веку. Према Варлааму, природни људски ум не може никада да досегне до божанске истине саме по себи, него једино може да извлачи закључке из откривених премиса. У случају када откривене премисе посебно потврђују дату предпоставку, логички интелектуални процес води »аподиктичким« закључцима, то јест интелектуално евидентним истинама. Ипак богословско тврђење не може да базира на откривеним премисама, не може да се сматра да је »доказано« него само да је »дијалектички могуће«. Палама, да би оповргао ове ставове развија експериментални концепт нашег сазнања о Богу на учењу да Бог не може да се сазна путем чистог интелектуалног процеса, али да човек, када је са Богом у *заједничарству* (т.ј. преобраћен у своје *природно* стање) може, па чак и мора, да дође до директног познања и доживљаја свог Створитеља. Ово директно сазнање је могуће

6 Григорије Палама, »Триада« I 1, 9 изд. Ј. Мајендорф (Лувен, 1959), 27

зато што је човек, пошто није аутономно биће него само слика Божија »окренута према горе«, поседује природну особину да превазиђе себе и досегне до божанског. Ова особина није просто интелектуална, она обухвата очишћење целокупног бића, аскетско издвајање и етичко напредовање. Палама пише:»Немогуће је имати Бога у себи или доживети Бога у чистоћи или бити сједињен са *чистом* светлошћу, уколико се сам човек не очисти путем врлине, уколико не изађе из себе, или боље, уколико не превазиђе себе«⁷.

Очигледно да се ово паламистичко разумевање сазнања подудара са учењем Григорија Ниског о »осећању срца« или »очима душе«⁸ и са Максимовим поистовећивањем богопознања са »обожењем«. За целокупну патристичку и византијску традицију, под богопознањем се подразумева »учествовање« у Богу - т. ј. не само интелектуално сазнање, већ стање целокупног људског бића, преображеног благодаћу, и слободно садејствовање са њом напором и воље и ума. У Макаријевој монашкој традицији која се, на пример огледа у списима Симеона Новог Богослова, ова идеја »учествовања« је неодвојива од идеје слободе и свести. Прави хришћанин познаје Бога слободним и свесним доживљајем. То је, у ствари, пријатељство са Богом, а то је било човеково стање пре пада - стање у коме је Бог желео да човек живи и које је поново васпостављено у Исусу Христу.

2. Човек и свет

Под »сликом и приликом« Божијом у човеку, не подразумева се само отвореност човека према Богу него и функција и задатак човека у целини стварања.

У борби против Оригена, Оци су једнодушно потврдили да човек представља јединство душе и тела. У овоме, библијско је становиште одлучно превазилазило платоничарску духовност. Истовремено, признавано је да *видљиви* свет и његова *историја* имају свој значај за спасење и искупљење. Ако су у оригенистичком систему различитости видљивих феномена само последица

7 Исто, изд. Мајендорф, стр. 203

8 Види Даниелу, »Платонизам и мистично богословље«, (на фран.) стр. 240 - 241

пада човекове телесне природе - »увеличан« и дефектан облик постојања душе, једине стварне и вечне реалности, која је духовна и божанска - библијско и хришћанско учење је схватало свемир у својој целовитости, као »врло добар«. И ово учење је, пре свега, било примењено на човека.

Према Максиму Исповеднику, душа и тело су комплементарни и не могу да постоје одвојено⁹. Ово тврђење, иако је првобитно било усмерено против оригенистичке идеје о преегзистенцији душе, изазвало је проблем о животу душе после смрти. Наравно да преживљавање душе није негирано, али није схваћено ни као »ослобођење« од тела, у платоничарском смислу. Раздвајање душе и тела у часу смрти, супротно је »природи« исто као и сама смрт, а коначно и вечно преживљавање душе је могуће једино ако цео човек васкрсне на дан васкрсења. Па ипак бесмртност душе није усмерена само ка васкрсењу целог човека. Она је такође условљена сродством душе са Богом. У духовној литератури византијског Истока се често говори о »смрти душе« као последици бунта против Бога, то јест као последици греха. »После престапа наших предака у рају«, пише Григорије Палама »грех је ушао у живот. Ми сами смо мртви и пре смрти тела, ми подносимо смрт душе, то ће рећи, одвајање душе од Бога.«¹⁰

Очигледно да двојство човекове природе није једноставно статичко постављање два хетерогена елемента једног поред другог - смртног тела и бесмртне душе; оно одражава динамичку функцију човека између Бога и света. Описујући антропологију Максима, Ларс Тунберг је потпуно у праву када пише:»Изгледа да Максим наглашава независност елемената (т. ј. душе и тела) не првенствено да би доказао бесмртност душе без обзира на њену повезаност са телом, већ да би подвукао стваралачку Божију вољу као једини конструктивни фактор за душу и тело и за њихово јединство.«¹¹ Опет се враћамо на поставку коју смо навели на почетку овог одељка: Човек је истинити човек зато што је слика *Божија*, а божански фактор у човеку тиче се не само духовног

9 Максим Исповедник, Amb. 7 PG 91: 1109 cd

10 Григорије Палама, Hom. 11. PG. 151: 125 а остало код Мајендорфа у студији о Григорију Палами (Лондон: Faith Press) 122 - 124 (на енгл.)

11 Thunberg, Microcosm and mediator, 103

аспекта - како су тврдили Ориген и Евагрије - него целокупног човека, душе и тела.

Ово последње је разлог да већина византијских богослова описује човека терминима трихотомистичке схеме: дух (или ум), душа, тело. Њихов трихотомизам је директно повезан са учењем о учествовању у Богу као основи антропологије.

Видели смо да се ова богоцентричност појављује у Иринејевој употреби Павловог трихотомизма: духа, душе и тела.¹² Под оригенистичким утицајем, Оци четвртог века, за којима су следили доцнији византијски писци, више су волели да говоре о уму (*nous*), души и телу. Жеља да се избегне нејасност у односу на идентитет »духа« и да се потврди створени карактер људског »духа«, можда је допринео овој еволуцији. Али, чак и тада није задовољавала оригенистичка и евагријевска терминологија јер је учење о *духу* (*nous*) било повезано са митом о вечној преегзистенцији, првородном греху и поновном васпостављању стања пре оваплоћења. Мада је ова терминологија успешно одражавала аспект патристичке терминологије, она је промашила да нагласи човекову функцију у овом видљивом свету. Тако, код Максима Исповедника људски ум, иако посматран као елеменат *par excellence* који повезује човека са Богом, посматра се и као створена функција човековог створеног психосоматског јединства.

Nous, стога није у толикој мери »део« човека колико је: 1. способност коју човек поседује да би превазишао самог себе ради учествовања у Богу; 2. јединство човекове сложене природе, када је суочен са својом крајњом судбином у Богу и у свету; 3. човекова слобода, која може или да се развије ако пронађе Бога или да постане дефектна ако се потчини телу. »Дух (*nous*) у људској природи одговара најближе личности«, пише Владимир Лоски¹³. Суд Ларса Тунберга о Максиму, односи се на целокупну византијску традицију: »Максим је способан да изрази своје уверење да постоји лични аспект човековог живота који превазилази његову природу и одговара његовом унутрашњем јединству и његовом односу према Богу.«¹⁴ Ово учење о лицу или ипостаси

12 Иринеј, *Adv. Haer.*, 5, 6, 1

13 Владимир Лоски, »Мистично богословље«, стр. 201 (на енгл.)

14 Thumberg, *op. cit.*, 119

које се не може свести на природу или на неки њен део, представља централно учење и теологије и антропологије, као што ћемо доцније видети у вези са учењем о Тројичности.

Као слика Божија, човек је господар свега створеног и »микрокосмос«. Ово друго учење о човеку као »микрокосмосу«, било је навелико у употреби код платоничара и стоика, а прихватили су га и кападокијски Оци и дали му хришћанску димензију: човек је »Микрокосмос« зато што 1. уједињује у својој ипостаси разумне и чулне аспекте свега створеног; 2. Бог му је дао *задатак* и *функцију* да стално усавршава ово јединство, нарочито после грехопада, када су снаге дезинтеграције и делења постале активне у свему створеном. У овоме, нарочито код Максима Исповедника, налазимо још један аспект поларитета слика - прилика: Божији дар је за човека и задатак и изазов. У чувеном одељку дела *Ambigua* 41,¹⁵ Максим набраја пет поларности које човек мора да превазиђе: Бога и свемир, разумно и чулно, небо и земљу, рај и свет, човека и жену. Поларности су биле изоштрене грехом и нису могле да буду превазиђене само људским способностима. Једино човек Исус је могао да их превазиђе, јер је он и Бог. Он је Нови Адам и у Њему све створено поново налази заједничарство са Створитељем и хармонију са самим собом.

Централна улога човека се такође огледа у космосу - можда боље него у било ком систему појмова - у византијској литургији са њеним наглашавањем јединства неба и земље, њеним светоталјинским реализмом, њеним обредима благосиљања плодова земаљских, природе и људског живота и у тврђењу да је по природи човек ближе Богу него сами анђели. Идеја потиче из посланице Јеврејима 1:14, а разрадио је Григорије Палама у контексту теологије оваплоћења: »Слово постаде тело, да би прославило тело, чак и ово смртно тело. Стога горди духови не треба да сами себе сматрају, нити да их други сматрају, да су достојнији веће части него човек, нити да се обожавају због своје бестелесности и своје привидне бесмртности.«¹⁶

Међу свим створењима, нема веће славе од те да неко буде господар свега створеног: човеку је дата ова слава под условом

15 Максим Исповедник, *Ambg.*, 41 PG 91: 1305 d

16 Григорије Палама, *Нот.* 16. Pg 157: 204 a

да у себи сачува слику Божију, т.ј. да учествује у животу и слави самог Створитеља.

3. Првородни грех

Да би се разумели многи велики богословски проблеми који су се пре или после раскола појављивали између Истока и Запа-ла, мора се имати у виду утицај који је на западну мисао извршила Августинова полемика против Пелагија и Јулијана из Екланума. У Византијском свету, где Августинова мисао није имала практично никаквог утицаја, значај Адамовог греха и његове последице за људски род, схваћани су сасвим другачије.

Видели смо да је на Истоку однос човека према Богу разумеван као општење људске личности са оним што је *изнад природе*. »Природа« означава оно што је по сили стварања различито од Бога. Но природа може и мора да буде превазиђена; ово је привилегија и функција *слободног духа* створеног »по слици Божијој«.

У грчкој патристичкој мисли, једино овај слободни, лични дух може да изврши грех и сноси »кривицу« као последицу греха - учење које је нарочито јасно изразио Максим Исповедник у разликовању »природне воље« и »гномичке воље«. Људска природа, будући створена од Бога, увек пројављује своје динамичке особине (које заједно представљају »природну вољу« - или створени динамизам) у сагласности са Божијом вољом, која ју је створила. Али када људска личност или ипостас, бунтујући против Бога и природе, злоупотреби своју слободу, она може да изопачи »природну вољу« и тако исквари саму природу. То она може стога што поседује слободу или »гномичку вољу«, која је способна да човека усмери према добру и »опонашању Бога« («Бог је једини добар по природи«, пише Максим, »и једино је онај који Бога подражава, добар по својој »гноте«) ¹⁷ Она је такође способна да изврши грех јер »наше спасење зависи од наше воље«¹⁸.

17 De Charit., IV, 90. PG 90: 1069 c

18 Максим Исповедник, Liber Asceticus. RG 90: 953 b.

Међутим, грех је увек лични акт, никад акт природе.¹⁹ Патријарх Фотије иде чак тако далеко да каже, позивајући се на западно учење, да је веровање у »грех природе« - јерес.²⁰

Од ове основне идеје о личном карактеру греха, бунт Адама и Еве против Бога могао је да буде схваћен, само као њихов лични грех. Стога, у овакој антропологији не би имало места схватање о наследној кривици или о »греху природе«, иако оно дозвољава да је људска природа изложена последицама Адамовог греха.

Грчко патристичко поимање човека никада није негирало јединство човечанства или га замењивало радикалним индивидуализмом. Учење апостола Павла о два Адама (»Као што у Адаму сви умиру, тако ће и у Христу сви оживети« - I Кор. 15:22) као и Платоново учење о идеалном човеку, наводи Григорија Ниског на то да тврди да се стих из Постања 1:27: »Бог је створио човека по својој слици«, односи на стварање човечанства као целине.²¹ Свакако да се због тога и Адамов грех мора да односи на све људе, исто као што је и Христово искупљење, искупљење целокупног човечанства. Међутим ни првородни грех ни искупљење не могу у индивидуалном животу да буду остварени без личне и слободне одговорности.

Текст Светог Писма који је у полемици између Августина и Пелагија играо одлучујућу улогу, пронађен је у посланици Римљанима 5:12, где Павле, говорећи о Адаму пише: »Зато као што кроз једног човека дође на свет грех и кроз грех смрт, и тако смрт уђе у све људе, јер сви сагрешите.« Превод овог стиха представља основни проблем. Последње четири грчке речи преведене су на латински са »in quo omnes peccaverunt« »у коме« - т. ј. у Адаму - »су сви сагрешили« и на Западу су се служили овим преводом да би оправдали учење о кривици наслеђеној од Адама и пренетој на његове наследнике. Међутим овакво значење не може се извући из грчког оригинала - текста који су читали Византијци. Облик ерh ho - сажимање од ери са релативном заменицом ho може да буде преведено са »јер«, »пошто«, значење које је прихваћено

19 Максим Исповедник, Expos. or. dom. Pg 90: 905 а. О овоме види Ј. Мајендорф, »Христос« стр. 112 - 113

20 Фотије, »Библиотека«, 177 изд. R. Henry /Paris: Belles Letres 1960 2: 177

21 Григорије Ниски, De opif. hom. 16. PG 44: 185 b

од већине савремених научника свих вероисповедања.²² Такав превод даје Павловој мисли значење да је смрт, која је за Адама »плата за грех« (Рим. 6:23), истовремено казна која се примењује на оне који су, исто као Адам, згрешли. То Адамовом греху даје космичко значење, али не каже да су његови потомци »криви« исто као и он, уколико не сагреше исто као што је он сагрешо.

Известан број византијских писаца, укључујући и Фотија, разумевали су да ерh ho значи »зато што« и у Павловом тексту нису видели ништа што би превазилазило моралну сличност између Адама и других грешника, пошто је смрт нормална последица греха. Али постоји и консенсус већине источних Отаца, који тумаче посланицу Римљанима 5:12 у вези са Првом посланицом Коринћанима 15:22 - да између Адама и његових потомака постоји заједница, јединство, у смрти исто као што постоји заједница у *животу* између васкрслог Господа и оних који су крштени.

Очигледно је да тумачење долази од буквалног граматичког смисла текста посланице Римљанима 5:12. Ерh ho, ако значи »зато што«, заменица је средњег рода. Али може бити и мушког рода ако се односи на именицу која јој непосредно предходи - thanatos (смрт). Тачна реченица може имати значење које изгледа невероватно читаоцу васпитаном на Августину, а то је право значење прихваћено од већине грчких Отаца: »Пошто је грех до-

22 Види Јозеф А. Фицмајер, Исусовац, у »Јеронимов библијски коментар« /Englewood Cliffs: Prentice - Hall, 1968/53 - 56 - 57, II 307 - 308: О значењу фразе ерh' ho се много расправљало. Најубедљивије је да је то релативна фраза: 1)« у коме», интерпретација, заснована на преводу Вулгате, in quo што је у општој употреби у Западној цркви од Амброзиастера. Ово тумачење је било непознато грчким Оцима пре Теофилакта. Али да је овако мислио и Павле, он би написао еп ho види 1 Кор. 15: 22... 4) »пошто, утолико уколико, зато што«,... ово тумачење у општој употреби код грчких патристичких писаца, заснива се на 2. Кор. 5: 4 Фил. 3: 12. 4: 10, где је ерh' ho нормално преведено »зато што«... Тако би била приписана свим људима индивидуална одговорност за смрт... сви су сагрешили... Глагол не би требало превести са »сви су сагрешили колективно« или »сагрешили су у Адаму«, јер су ово додаци тексту. Овде се hemarton односи на личне, стварне грехове људи, као што се то види из других места код апостола Павла... и како су то углавном разумевали грчки Оци... Ова реченица изражава секундарну - квази парентетичну - улогу стварних људских грехова у њиховој осуди »смрти«. Међутим, учење о »првородном греху« садржано је већ у првом делу стиха, као разлог зашто се »смрт« проширила на све људе. Ако ово не би била истина, онда остатак пасуса не би имао никаквог смисла. Универзални каузалитет Адамова греха предпостављен је у 5: 15 а, 16 а, 17 а, 18 а, 19 а. Било би стога погрешно да се тумачи 5: 12 тако као да су услови у којима је човек живео пре Христовог доласка били такви само због његових личних грехова«.

шао у свет преко једног човека, а смрт преко греха, смрт се тако раширила на све људе и због смрти сви су сагрешили... «

Смртност или »пропадљивост« или просто - смрт (схваћена у персонализованом смислу) била је од ране хришћанске старине, посматрана као универзална болест која држи човечанство у своје загрљају - и духовно и физички - и контролисана је од онога који је »убица од почетка« (Јн. 8:44). И баш ова смрт чини грех неизбежним и у овоме смислу »квари« природу.

Према Кирилу Александријском, после Адамовог греха људски род се »разболео од пропадљивости«. ²³ Кирилови противници - богослови антиохијске школе - сагласили су се са њим у погледу последица Адамовог греха. Према Теодору Мопсуестијском »пошто смо постали смртни, добили смо повећан подстицај за грешење«. Неопходност да се задовоље потребе тела за храном, пићем и осталим, не постоји код бесмртних бића, али код смртних она доводи до »страсти«, јер представљају неизбежно средство да би се привремено преживело. ²⁴ Теодорит Кирски у свом тумачењу посланице Римљанима скоро буквално понавља Теодорове аргументе. На једном другом месту он говори против грешности брака тврдећи да преношење смртног живота није само по себи грешно, без обзира на псалм 51:7 (»у греху ме роди мати моја«). Овај се стих, према Теодорету, не односи на сексуални акт него на опште грешне услове *смртног* људског рода: »Пошто су (Адам и Ева) постали смртни, зачели су смртну децу, а смртна бића су по неопходности подложна страстима и страху, радости и тузи, љутњи и мржњи.« ²⁵

У грчкој патристичкој и византијској традицији постоји усаглашеност у поистовећивању наслеђа првородног греха са наслеђем смртности, пре него грешности, пошто је грешност само последица смртности. Ова мисао се појављује код Хризостома, који негира приписивање греха Адамовим потомцима; ²⁶ ову мисао заступа и коментатор Теофилакт Охридски ²⁷ у једанаестом

23 Кирило Александријски, In Rom., PG 74: 789b

24 Теодор Мопсуестијски, In Rom. PG 66: 801 b

25 Теодорит Кирски, In Rom., PG 66: 125a

26 Ј. Златоуст, In Rom, hom 10. PG 60: 474 - 475

27 Теофилакт Охридски, Ehp, in Rom., PG 124: 404c.

веку, и доцнији византијски писци, нарочито Григорије Палама.²⁸ Када Максим Исповедник, увек софистичан у резонувању, говори о последицама Адамовог греха, поистовећује их, углавном, са подређености духа телу, а у сексуалном обнављању налази најочигледнији израз човековог уступка анималним инстинктима. Али, као што смо видели, по Максиму, грех остаје лични акт, а наследна кривица је немогућа.²⁹ Према њему, а и према другима »погрешни избор који је учинио Адам, донео је страст, пропадљивост и смртност«,³⁰ али не и наследство кривице.

Када источни писци расправљају о значају крштења, контраст у односу на Западну традицију добија своју оштрину. Августинови докази у корист крштења деце узети су из текста Символа вере (крштење »ради опраштања грехова«) и из његовог разумевања посланице Римљанима 5:12. Деца су рођена грешна, не за то што су она лично сагрешила, него зато што су сагрешила »у Адаму«. Стога је њихово крштење »ради опраштања грехова«. У исто време, Теодорит Кирски, савременик Августина на Истоку, изричито пориче да је формула Символа »за опраштање грехова - применљива при крштењу деце. Према Теодориту »опраштање грехова« је у ствари спољашњи ефект крштења и потпуно реалан при крштењу одраслих, што је била норма у раној Цркви, и стварно се односило на »опраштање грехова«. Међутим основно значење крштења је шире и позитивније. »Ако би једино значење крштења било опраштање грехова«, пише Теодорит, »зашто да крстимо новорођенчад која још нису окусила грех? Али мистерија (*крштења*) није ограничена само на ово. То је обећање већих и савршенијих дарова. У њој су обећања будућих радости. Она је један вид будућег васкрсења, заједнице у Учитељевом страдању, учествовање у Његовом васкрсењу, плашт спасења, одора радости, хаљина светлости, и, боље речено, сама светлост«.³¹

На тај начин Црква крштава децу не ради »опраштања« њихових још не почињених грехова, него да би им дала нови и бесмртни *живот* који им нису могли пренети њихови смртни родите-

28 Види Ј. Мајендорф, »Григорије Палама«, стр. 121 - 126

29 Види Епифанович, Преподобни Максим Исповедник и Византијско богословие, стр. 65 и 5

30 Максим Исповедник, Quest, ad. Thal., PG 90: 408 Bc

31 Теодорит Кирски, Haeret. fabul. compendium, 5: 18. PG83: 512

љи. Супротност између два Адама није у терминима кривице и опраштања, већ у терминима смрти и живота. »Први је човек од земље, земљан; други је човек Господ с неба; какав је земљани, такви су и земљани, а какав је небески, такви су и небески«. (I Кор. 15:47-48). Крштење је пасхална мистерија »проласка«. Сви њени стари облици, посебно византијски, садрже одрицање од Сатане, трократно погружавање као симбол смрти и васкрсења, и позитивни дар новог живота, који се даје миропомомањем и примањем причешћа.

По овом учењу, смрт и смртност се не схватају као одмазда за грех (мада су они и праведна одмазда за лични грех) колико средство којим ђаво врши крајње неправедну »тиранију« над људским родом после Адамовог греха. Према овоме, крштење је ослобођење, јер оно омогућава приступ у нови, бесмртни живот, који је свету донело Христово васкрсење. Васкрсење ослобађа људе од страха смрти и, стога, од неопходности борбе за опстанак. Само у светлости васкрслог Господа, Беседа на Гори добија своју потпуну реалност. »Не брините се за живот свој, шта ћете јести или шта ћете пити; ни за тело своје у шта ћете се обући. Није ли живот претежнији од хране, а тело од одела?« (Мат. 6:25)

У центру византијског разумевања хришћанске поруке, заједничарство у васкрсом Христовом телу пре је учествовање у божанском животу, освећење путем Божије енергије која прожима истиниту људску природу и васпоставља њено »природно« стање, него што је оправдање или опраштање наслеђене кривице.

4. Нова Ева

Још од времена Јустина и Иринеја, првобитна хришћанска традиција је поставила паралелу између Постања 2 и Лукиног извештаја о благовести и супроставила две девојке - Еву и Марију, као симболе две човекове могућности да се служи датом му слободом. По првој, да се подчини ђаволској понуди лажног обећања, а по другој, да смерно прихвати Божију вољу.

У патристичкој традицији целог византијског периода је присутно учење о Марији као Новој Еви, која је могла да прими до-

лазак новог »завета« у име целокупног палог људског рода, без обзира што је ово учење било замењено, после сабора у Ефесу, прослављањем Марије као Богородице или Theotokos. Прокло, патријарх цариградски (434-446), у својим омилијама се често служи овом идејом. Сматрало се да је Марија Дјева камен међаш старозаветне историје, која је отпочела са Евином децом: »Између деце Адамове, Бог је изабрао предивног Сита«, пише Палама, »а избор Оне, која је по Божијем предзнању требала да постане Мати Божија, пао је на њу, која је потицала од деце самог Адама, која су, једно за другим, испунила сва поколења од цара и пророка Давида, па надаље... Када је дошло време да се избор изврши, Бог је изабрао Јоакима и Ану из дома Давидова. Њима је Он обећао и подарио дете, које ће постати Мајком Божијом.«³² Избор Дјеве Марије је, стога, кулминациона тачка Израилевог напредовања у правцу помирења са Богом, али Божији коначни одговор на ово напредовање и почетак новог живота, дошао је са Оваплоћењем Речи. За спасење је био потребан »Нови корен«, пише Палама у истој омилији, »јер нико осим Бога није без греха. Нико не може да подари живот, нико да опрости грехове.«³³ Овај »нови корен« је Бог Слово, које постаде тело. Дјева Марија је Његов »храм«

Византијски омитички и химнографски текстови често славе Дјеву као »потпуно спремну«, очишћену и »освећену«. Али ове текстове треба посматрати у контексту учења о првородном греху, које је било опште прихваћено на Истоку: Од Адама је наслеђена смртност, а не кривица. Међу богословима није никада било сумње да је Марија била заиста *смртно* биће.

Западни богослови, у настојању да у Византији пронађу старе ауторитете за учење о безгрешном зачећу Марије Дјеве, често су се служили овим одељцима, ван контекста. И, заиста, Софроније Јерусалимски (+638) прославља Марију: »Многи светитељи су се појавили пре Тебе и ни један од њих није био испуњен благодаћу као Ти... «³⁴ Андрија Критски (+ 740) је још одређенији у пропо-

32 Григорије Палама *Nom. in Present.*, 6-7 ed. Oikonomos /Ath. 1861/ str. 126 - 127. *Prev. u E churchQ /1954 - 1955/ No. 8, 381 - 382*

33 Исто, 2, стр. 122

34 Софроније Јерусалимски, *Oratio*, II 25. Pg 87: 3248 a

веди на празник Дјевиног рођења: »Када је рођена Мати Онога који је сам по себи лепота, (људска) природа је у Њеној особи задобила првобитно преимућство и била је обликована према савршеном моделу, заиста достојном Бога... Једном речју, са данашњим даном почиње преображај наше природе... «³⁵ Ову тему, која се појављује у литургијским химнама на празник 8. септембра (Мале Госпојине), даље је развио Никола Кавасила у четрнаестом веку: »Земља је Она, јер је од земље. Али Она је Нова земља, јер ни у ком случају не потиче од својих предака и није наследила стари квасац. Она је... ново тесто и од Ње води порекло ново поколење.«³⁶

Лако би се могло навести још много цитата и они јасно показују да би мариолошка побожност довела Византијце до тога да прихвате формулацију догме о Маријином безгрешном зачећу како је била дефинисана 1854. године, под условом да су прихватили западно учење о првородном греху. Али треба имати на уму - особито у контексту поетских, емоционалних или реторичких преувеличавања, - карактеристичних за византијску литургијску мариологију - да су појмови као »чистота« и »светост« могли бити уочени чак и код људи прехришћанског времена који су се сматрали *смртним*, али не и *кривим*. У случају Марије, њен одговор анђелу и Њен статус »Нове Еве«, дали су јој посебан однос према »новом поколењу« које је од ње рођено. Но код византијских писаца се нигде не налази тврдња из које би се могло закључити да је примила и посебан благодатни дар *бесмртности*. Једино се из таквог тврђења може извести да њена људска природа није делила општу судбину потомака Адамових.

Једини византијски писац који је потпуно разумео и прихватио западно поимање првородног греха и учење о безгрешном зачећу је Генадије Схоларис (+ око 1472): »Благодат Божија јој је дата потпуно«, пише Генадије, »баш као да је зачета безгрешно... И пошто је била сасвим ослобођена прародитељске кривице и казне - повластица које је у роду људском једина она била удостојена - њена душа је била неприступачна облацима (нечистих)

35 Андрија Критски, *Hom. I in Nativ. B. Mariae*. PG 97: 812 a

36 Никола Кавасила, *Hom. in Dorm.*, 4. PG 19: 498

мисли и постала је, душом и телом, Божије светилиште.«³⁷ Интересантно да се у устима убеђеног Томисте, Схолариса који у овом учењу напушта негативно становиште самог св. Томе, одражава западно учење о »кривици« и наслуђује доцније тврђење православних богослова, који ће почети да расуђују у категоријама западне схоластике.

Да бисмо сачували потпуно уравнотежен став византијске мариологије, неопходно је да се има у виду суштински христолошки оквир поштовања Theotokos (Богородице) у Византији, о чему ће бити речи у следећем поглављу. Ипак отсуство било какве формалне догматске дефиниције у мариологији, дало је слободу песницима и проповедницима и уздржаност сухим егзегетама. Њима су биле на располагању стотине списа највећег византијског патристичког ауторитета, Јована Златоуста, који је могао да Марији припише не само »првородни грех« него и »узбуђење«, »невоље« па чак и »честољубље«. ³⁸

Нико не би могао да се усуди да оптужи великог Хризостома за непобожност. На тај начин Византијска црква, мудро чувајући ред богословских вредности које су давале предност *основним* истинама еванђеља, уздржавала се од било каквог формулисања догме у односу на Марију, осим да је Она била истинита и стварна Theotokos »Мати Божија«. Без сумње, ова дивна титула која је настала по нужди Кирилове христологије, оправдала је њено свакодневно литургијско славље као »часније од херувима и неупоредиво славније од серафима«.

Каква већа част може да се да људском бићу? Може ли се наћи чистија основа за хришћанску богочентричну антропологију?

37 Генадије Схоларис, »Целокупна дела Генадија Схолариса« (на француском), издао J. Petit i M. Jugie /Paris: 1928/, II, 501

38 Јован Златоуст, Hom. 44 in Matt. PG 57: 464. Hom. 21 in Jn. 2 PG 59: 131

ИСУС ХРИСТОС

У византијској христологији су увек доминирале категорије мисли и терминологије великих спорова петог, шестог и седмог века, о личности и идентитету Исуса Христа. Као што смо показали у првом делу књиге, овим споровима су били обухваћени догматски проблеми и богословске основе живота. У свести источних хришћана, потпуни смисао хришћанске вере је зависио од одговора на питање »Ко је Исус Христос«.

Понекад се сматрало да пет васељенских сабора, на којима су донете специфичне дефиниције у односу између божанске и човечанске природе у Христу, нису имали уравнотежен развој: кретао се од наглашавања Христовог божанства у Ефесу (431); до поновне потврде Његове пуне човечности, у Халкидону (451); тада су се поново вратили на Његово божанство са усвајањем Кириловог учења о теопасхизму (богострадању), у Цариграду (553); на то се надовезало ново учење о Његовој људској »енергији« или »вољи«, опет у Цариграду (680) и о могућности да Његово људско тело може да буде насликано - у антииконоборачкој дефиницији, у Никеји (787). Па ипак у западној богословској литератури често се истиче мисао да је византијска христологија крипто-монофизитска. Даје се објашњење да је то било тако код источних хришћана у недостатку бриге за човека у његовом световном и социјалном стваралаштву. Надамо се да ће расправа која следи донекле осветлити ове проблеме, који се често постављају.

1. Бог и човек

Тврдња да је Бог постао човек и да Његова човечанска природа поседује све особине људске природе, подразумева да је оваплоћење космички догађај. Човек је створен да буде господар космоса и Створитељ га је позвао да све створено приведе Богу. Његов пропуст да то учини, представљао је космичку катастрофу коју може да исправи једино сам Створитељ.

Шта више, чињеница оваплоћења подразумева да је савез између Бога и човека, изражен у библијском учењу о »слици и прилици«, неразрушив. Воспостављање стварања је »ново стварање«, али, што се човека тиче, оно не даје његов нови модел. Оно воспоставља *човека* у његовој првобитној божанској слави међу свим створовима, са првобитном одговорношћу за свет. Оно поново потврђује да је човек прави и истинити човек када учествује у Божијем животу; да он није аутономан, било у односу на Бога или у односу на свет; да прави људски живот никада не може да буде »светован«. У Исусу Христу су Бог и човек *једно*. У њему Бог постаје доступан, не превазилажењем или елиминисањем *човечности*, него остварењем и пројавом човечности у њеној чистој и најаутентичнијој форми.

Византијски богослови су доследно тврдили да оваплоћење Логоса има *космички* значај. Космичка димензија Христове појаве је нарочито лепо изражена у византијској химнологији:

»Сваки Твој створ приноси Ти хвалу: анђели химне, небеса звезде, маги дарове, пастири дивљење, пустиња јасле, а ми Ти приносимо Матер Дјеву.«¹ У химнама се стално подвлачи веза између стварања и оваплоћења: »Човек је отпао од Бога и бољег живота; иако је створен по слици Божијој, преступом је постао подложен изопачености и пропадљивости. Али га је мудри Створитељ поново створио, јер се (Створитељ) прославио.«² На сличан начин химнологија на Велики петак повезује све што је створено са Христовом смрћу: »Видевши Те на крсту, сунце по-

1 Дец. 24. вечерње »Минеј«. Превод Мати Марија и К. Вер (Лондон: Фабер, 1969), стр. 254.

2 Дец. 25. јутрење. исто, стр. 269.

мрачи, а земља се затресе од страха... «³

На тај начин поетске слике одражавају паралелизам између Постања 1:2 и Јована 1. Долазак Христа представља оваплоћење Логоса »кроз кога« је све створено: то је ново стварање, али је Створитељ исти. Против гностика који су исповедали дуализам и делили Бога Старог Завета од Исуса Христа, патристичка традиција је потврђивала њихову апсолутну истоветност и, сагласно томе, суштинску »доброту« првобитног стварања.

Појава Христа је космички догађај због тога што је Христос Логос и узрочник стварања - а пошто је Он човек, и човек је »микрокосмос«. Човеков грех је бацио свет у смрт и пропадљивост, али човекова обнова у Христу је обнова космоса у његовој првобитној лепоти. Византијска химнологија је за то највећи сведок:

»Давид је предвидео у духу боравак међу људима јединороднога Сина у телу и позива све створено да се радује. Он пророчки узвикује: »Тавор и Ермон о твом се имену радује« (Пс. 89:12). Попевши се, Спаситељу, на ову гору са својим ученицима и преобразивши се, учинио си да огреховљена Адамова природа поново заблиста претворивши се у славу и светлост свога блаженства... «⁴

Прослављање човека, што је истовремено прослављање свега створеног у целини, свакако треба да се разуме есхатолошки. У личности Христа, у светотајинској реалности Његовог Тела и у животу светитеља, огледа се преображај целокупног космоса. Али Његов долазак у сили тек треба да буде. Али ово је прослављање већ живи доживљај свих хришћана, нарочито у литургији. Једино овај доживљај може да постави циљ и да значење људској историји.

Космичка димензија оваплоћења је обухваћена Халкидонском дефиницијом из 451. године, којој византијско богословље остаје верно: »Христос је по својој људској природи од исте твари као и ми, подобан нама у свему осим греха«. Он је Бог и човек »јер разлика у природама није због јединства укинута; шта више, карактеристичне особине сваке природе су сачуване«. Последња реченица дефиниције се односи на стваралачке, инвентивне,

3 Велики Петак, вечерње.

4 Ауг. 6., Преображење, вечерње, Минеј 476 - 477.

контролне функције човекове у космосу. Ова мисао је разрађена у богословљу Максима Исповедника када се спори са монотелитима, и доказује да у Христу постоји људска »воља« или »енергија«, наглашавајући да је без тога незамислива права људска природа. Ако је Христова људска природа истоветна са нашом природом у свему осим греха (и уколико се не класификује као »грех« сваки људски »нагон«, »стваралаштво« и »динамизам«) мора се прихватити да је Христос, који је био човек по свом телу, души и духу, заиста делао свим овим функцијама праве људске природе. Максим је био потпуно свестан да Христову људску енергију или вољу није пригушила Његова божанска воља, већ је са њом била усклађена. »Две природне воље Христове нису у супротности једна са другом... већ људска воља следи (божанску)«. ⁵ Стога овај склад *humanum*-а са *divinum*-ом у Христу није смањење човечности већ његова обнова: »Христос обнавља природу у складу са њом самом... Постајући човек, Он задржава своју слободну вољу у бестрасности и миру са природом«. ⁶ »Учествовање у Богу, као што смо показали, је суштински смисао човека, а не његово негирање. Ово је кључ православног хришћанског разумевања односа Бог-човек.

У Христу је јединство две природе, ипостасно: »оне образују једну личност (*prosopon*) и једну ипостас (лице)«, сагласно Оцима Халкидона. Спорови који су настали услед халкидонске формулације, водили су даљем дефинисању значења термина ипостас. Док је Халкидон тврдио да је Христос заиста био једно у Свом личном идентитету, он није јасно специфицирао да израз ипостас, употребљена са циљем да означи ову целосност, означава такође и ипостас преегзистентног Логоса. Опозиција Халкидона на Истоку је усредсредила своје аргументе на учење о ипостаси. Византијско богословље из времена Јустинијана је било веома ангажовано да дефиницију Халкидона о »просопон или ипостас« тумачи као »просопон јединства« старе Антиохијске школе. Наиме, по овоме тумачењу просопон означава нову синтетизовану реалност, која је резултат јединства две природе. Насупрот томе, по Кирилу Александријском, то потврђује да је

5 Цариградски сабор 680. Денц. 291.

6 Максим Исповедник, *Expos. orat. domin.*, PG 90: 877 d.

Христова јединствена ипостас, преегзистентна ипостас Логоса. Ово показује да је термин употребљен у христологији, потпуно истог значења као у тринитарном богословљу кападокијских Отаца: једна од три вечне ипостаси свете Тројице »узела је тело«, остајући иста по свом божанству. Према томе, Христова ипостас је преегзистирала по свом божанству, а од Марије Дјеве је добила људску природу.

Ово фундаментално учење има две основне примене:

а/ Између божанске и човечанске природе у Христу не постоји апсолутна симетрија зато што је јединствена ипостас само божанска, а људска воља *следи* за божанском. »Симетрична« христологија је у Ефесу (431) била одбачена као несторијанска. Ова »асиметрија« православне христологије одражава идеју коју су веома подржавали Атанасије и Кирило Александријски. Једино Бог може да *спасава*, а људска природа може само да сарађује са Божијим спасоносним актом и вољом. Ипак, као што смо раније нагласили, у патристичком учењу о човеку, »богоцентричност« је *природна* особина људске природе. Ова асиметрија не оспорава чињеницу да је Христос био потпуно и »активно« човек.

б/ Христова људска природа није персонализована у одељену људску ипостас, што значи да учење о ипостаси није израз природног постојања, било у Богу или човеку. Она означава *лично* постојање. Христологија после Халкидона поставља као постулат да је Христос био потпун човек и да је исто тако људска *индивидуа*, али одбацује несторијанско становиште да је био људска ипостас или особа. Потпуни човечји индивидуални живот био је ипостасно сједињен у ипостаси Логоса, не губећи ни једну од људских карактеристика. Теорија, повезана са именом Аполинарија из Лаодикије, према којој је Логос у Исусу заузео место људске душе, била је одбачена од стране византијских богослова, пошто је подразумевала да Христова људска природа није била потпуна. Чувена Кирилова формула - погрешно приписивана Атанасију - а коју је у ствари изрекао Аполинарије, »једна природа оваплоћеног Бога Слова«, била је прихваћена само у контексту Халкидона. Божанска и човечанска природа се никада не могу слити у једно или помешати тако да допуњују једна другу, него су оне у Христу сједињене у једну божанску ипостас Логоса:

божански модел одговара људској слици.

Чињеница да се учење о ипостаси не може свести на учење о »посебној природи« или »индивидуалности«, од битне је важности не само у христологији него и у тринитарном богословљу. Ипостас је лични, »делотворни« *извор* природног живота, али она није »природа«, или сам живот. У ипостаси, две Христове природе остварују јединство без мешања. Оне задржавају своје природне особине. Али пошто учествују у заједничком ипостасном животу, међу њима постоји »општење природа« или *perichoresis*, које, на пример, омогућава да нека Христова дела, речи или гестови, имају последице које је једино Бог могао да проузрокује. На пример, прашина помешана са Његовом плувачком могла је да врати слепцу вид.

»Христос је један« пише Јован Дамаскин. »Стога је слава, која по природи долази од божанства постала заједничка (за обе природе) захваљујући истоветности ипостаси; преко тела, пониженост је такође постала заједничка (обема природама)... , а божанска природа је та која своја преимућства преноси на тело, остајући нетакнута страстима тела«. ⁷

Ипостасно јединство подразумева и то да је Логос учинио да људска природа у целокупном свом тоталитету, постане Његова. Тако је друго лице Свете Тројице заиста било субјект или покретачка снага Исусових *људских* доживљаја или дела. Спор између Кирила Александријског и Несторија о термину *Theotokos* за Марију Дјеву, суштински се односио на овај проблем. Да ли је Исус, чија је мајка била Марија, имао људску природу? Кирилов одговор - недвосмислено негативан - представљао је у ствари христолошку опцију од велике важности. У Христу беше само један Син, Син Божији, и Марија није могла да буде мати никог другог. Стога је она била заиста »Мати Божија«. Потпуно исти проблем се појавио у вези са Христовом смрћу: Непролазност и бесмртност су карактеристичне црте божанске природе. Како је онда, питали су антиохијски богослови, могао да *умре* Син Божији? Очигледно је да је »предмет« Христове смрти била Његова људска природа. Против оваквог становишта, а следећи Кирила, Пети васељенски сабор (553) утврђује; »Ако неко не исповеда да

7 Јован Дамаскин, *De fide orthodoxa*, III, 15, PG 94: 1057d.

је наш Господ Исус Христос, који је распет у телу, истинити Бог и Господ славе и један од Свете Тројице - нека буде анатема«. ⁸ Овај саборски текст, који парафразира I посланицу Коринћанима 2:8 («јер да су је /Премудрост Божију/ познали, не би Господа славе разапели») инспирисао је химну »Јединородни Сине...«, која се приписује цару Јустинијану и пева на свакој византијској литургији: »Један од Свете Тројице, који је распет за нас«.

»Теопасхизам« - прихватање формуле према којој је »Син Божији умро у телу«, илуструје колике су различности у учењу о »ипостаси« и »природи« или »суштини«. Један од главних халкидонских богослова Јустинијанове епохе, Леонтије Јерусалимски, подвлачи ове различности: »За Логоса - пише Леонтије - се каже да је страдао по ипостаси, јер је у Своју ипостас примио пролазну (људску) суштину поред своје непролазне суштине, па оно што се може тврдити за (људску) суштину може да се тврди и за ипостас«. ⁹ Овим се подразумева то да особине божанске суштине - непролазност, непроменљивост итд. - нису апсолутно везане за *лично* или ипостасно постојање Бога. Доцније ћемо видети колико је ова чињеница важна за патристичко и византијско поимање Бога. Међутим, на нивоу сотириологије, тврдња да је Син Божији заиста »умро у телу« одражава, боље него било која друга христолошка формула, бескрајност Божије љубави према човеку, стварност да је Логос »узео под своје« палу и смртну људску природу и одражава мистерију спасења.

Често се чује критика да је византијско богословље дефиницијом прихваћеном на Петом васељенском сабору, осигурало тријумф једностраног становишта некадање александријске христологије и на тај начин, у ствари, издало Халкидон. Према овим критикама, људска природа у Христу коју је преузела Божанска ипостас Логоса, била је лишена аутентично људских особина. »У александријској христологији«, пише Марсел Ришар, »никада неће бити места за праву Христову психологију, за стварни култ Спаситељеве човечности, чак да је изричито и признато да је Реч узела место људске душе«. ¹⁰ А Карл Мелер такође држи

8 Денц, 222. Анатема 10. Сабора 553 г.

9 Леонтије Јерусалимски, Adv. Nest., VIII, 9. PG 86: 1768 а.

10 Марсел Ришар, »Св. Атанасије и психологија Христова по аријевцима« (на франц.),

да је: »Тенденција Истока да види Христа све више и више као Бога (тенденција која је тако уочљива у њиховој литургији) одаје извесну ексклузивност, која ће после расцепа бити повећана«. ¹¹ Тако је овај »неохалкидонизам« византијаца, који је у раскораку са халкидонском христологијом, жигосан као крипто-монофизитство. Он се састоји, углавном, у разумевању ипостасног јединства које модификује Исусове људске особине тако да Он није више потпун човек. ¹²

Нема сумње да су византијско богословље и духовност, веома свесни јединствености Исусове личности, уздржани у испитивању Његове људске »психологије«. Одмерени суд у вези са овим предметом ипак се може добити, ако се има на уму, не само учење о ипостасном јединству него и учење, које је преовладало на Истоку, о томе шта је то »природни« човек. Јер у Исусу, Новом Адаму, »природна« човечност је поново васпостављена. Као што смо видели, за »природног« човека сматрао се онај човек који учествује у слави Божијој. Без сумње, такав човек није више предмет закона »пале« психологије. Дејствовање ових закона у Исусу није било просто негирано, него су они посматрани у светлу сотириологије.

Византијски богослови никада нису директно расправљали о пуној димензији проблема, међутим има индикација које нам могу помоћи да разумемо њихов положај: а/ њихово тумачење одељака као што су код Луке 2:52 (»И Исус напредоваше у премудрости и расту«); б/ њихов став према јереси афтартодокета и в/ становиште православних бранилаца икона против иконобораца.

а/ Идеја »раста у мудрости« подразумева да је код Исуса постојао изванредан степен незнања. Ово потврђују и познати одељци еванђеља, на пример Марко 13:32. Византијску мисао у вези са овим често је бунила Евагријева мисао да је »знање суштине« основна карактеристика људског рода пре пада. Евагрије је такође мислио да је Исус био створени »интелект«, који је сачувао

Mel Sei Rel. 4/1947/, 54.

11 Шарл Мелер, »Халкидонизам и неохалкидонизам на Истоку 451. до краја VI века«, (на франц.), Grillmeier - Bacht, I, 717.

12 Исто, стр. 715 - 716.

ово првобитно *знање*. У Евагријевој духовној традицији, која је на Истоку остала веома жива, сматрало се да је садржина духовног живота у тежњи за знањем (гносисом). Баш због ове чињенице је већина византијских писаца одбацивала могућност постојања »незнања« код Христа. На пример, Јован Дамаскин је могао да напише:

»Човек мора да зна да је Реч примила *игнорантну и потчињену природу*, али захваљујући истоветности ипостаси и нераз двојном јединству, душа Господња је била обogaћена знањем о стварима које треба да дођу и о другим божанским знацима; док је тело Господње, *иако смртно по природи*, постало животодавном захваљујући његовом ипостасном јединству са Речју (Логосом).«¹³

Овај текст приказује јасан став једног репрезентативног византијског писца, који потврђује да ипостасно јединство -услед »општења природа« - модификује карактер људске природе. Међутим ова се модификација посматра у оквиру динамичне и сотириолошке христологије. Христова човечност је »пасхална« у смислу да у њој човек *пролази* од смрти у живот, од незнања у знање и од греха у праведност. Ипак у неким мање оправданим случајевима, Исусово незнање, како је описано у еванђелским текстовима, тумачено је као педагошко средство то јест, као да се Христос тако »представљао« да би показао своју »снисходљивост«. Овакво, очито незадовољавајуће решење, су одбацивали неки писци који су тврдили да је Христово људско незнање било стварно.

Анонимни писац дела *De sectis* пише да »већина Отаца допушта да Христос неке ствари није знао; пошто је у свему једнобитан са нама, а ми смо такође незналице у извесним стварима, јасно је да је Христос патио од незнања. Свето Писмо каже за Христа да »напредоваше у премудрости и расту« (Лк. 2:52). Ово значи да је Он учио оно што раније није знао.«¹⁴ Византијски богослови су се трудили да код Христа препознају *нашу палу људску природу*, али су им мисли мање јасне о моменту када је та људска природа у Исусу постала преображена, савршена и »при-

13 Јован Дамаскин, *De fid. orth.*, III, 21. PG 94: 1048 b - 1085 a.

14 Анонимни, *De sectis*. PG 86: 1264 a.

родна« људска природа Новог Човека.

б/ Јерес *афтартодокета*, чији је вођа у шестом веку био богослов Јулијан Халикарнашки, сматрала је да Христова људска природа није подложна пропадљивости. Због овога је био оптужен да на оваплоћење гледа докетски. Р. Драгуге (R. Draguet) је доказао да се проблем није у толикој мери односио на везу између ипостасног јединства и пропадљивости, колико на саму људску природу. Да ли је човек *по природи* пропадљив (као што је по природи незналица) или да ли пропадљивост долази са грехом? *Афтартодокети* су одрицали да је човек по природи пропадљив. Пошто је Христос Нови Адам и прави »природни« човек, Његова људска природа је стварно била непропадљива. Православни, у побијању афтартодокета, су тврдили:

1. да смо од Адама наследили смртност, али не и кривицу због греха;
2. да је Логос узео, не некакво апстрактно, идеално, људско тело, него нашу палу људску природу, са свим последицама греха, укључујући и пропадљивост. Опозицији афтартодокетизму треба свакако да се припише очување јасног учења о Христовој стварној и потпуној људској природи.

в/ Иконоборство је представљало још један облик негирања Христа као човека у конкретном и индивидуалном смислу. Један од водећих православних полемичара, патријарх Никифор, називао је иконоборство *афтартодокетизмом* пошто су иконоборци сматрали да се Христос »не може описати«. ¹⁵ Јован Дамаскин, да би оправдао могућност сликања Христова лика, а још изразитије, Теодор Студит, инсистирао је на Његовим личним људским особинама: »Неописиви Христос«, пише Теодор, »био би нетелесни Христос. Али Исаија (8:3) Га описује као мушко биће, а само по облику тела се може разликовати мушко од женског«. ¹⁶ Да би одбранио употребу иконе, Никифор веома убедљиво подвлачи Исусова људска ограничења, Његов доживљај умора, глади, жеђи. ¹⁷ »Он је делао, желио, није све знао, трпио је

15 Патријарх Никифор, Antirrh., I. PG 100: 272 b.

16 Теодор Студит. Antirrh., III. PG 99: 409 c.

17 Никифор, Antirrh., I. PG 100: 272 b.

као човек». ¹⁸ То значи да је био човек као и сваки од нас, те може да буде представљен на слици. По тумачењу православних богослова осмог и деветог века, који су се борили против иконоборства, икона Христова је постала исповедање вере у оваплоћење.

»Необухватни људским умом зачет је у утроби Дјеве -пише Теодор Студит - Неизмерљиви постаде висок три лакта, неодређиви постаде одређен, Неопредељиви, устаје, седи и леже. Онај који је свуда присутан, бива смештен у јасле. Онај који је изнад времена, постепено напуни дванаесту. Онај који је без облика, појави се у облику човека, а Бестелесни се усели у тело... Стога је Он и описив и неописив.« ¹⁹

Теодорова икона Христа је најбоља могућа илустрација оног што се подразумева под ипостасним јединством. Оно што се појављује на слици је сама ипостас Бога Слова у телу. У византијској традицији око ореола који окружује Исусову главу, стоји написано »Онај који јесте«, што је еквивалент светом имену Јахве, имену Божијем, чија је личност откривена, али чија суштина је недокучива. То није нити Божија неописива божанственост нити Његова људска природа, која је представљена на икони. То је личност Бога Сина, оваплоћеног. »Сваки портрет« пише Теодор, »је портрет ипостаси, а не природе«. ²⁰ Насликати божанску суштину или Бога пре Његовог оваплоћења, свакако је немогуће. Исто тако, људску природу је немогуће преставити само симболично. Треба имати у виду да симболичне слике старозаветне теофаније, нису још »иконе« у правом смислу. Међутим, икона Христова је нешто друго. Телесним очима може да се види ипостас Логоса у телу, иако Његова божанска суштина остаје сакривена. Мистерија оваплоћења је та која чини да света икона буде могућа и која захтева њено поштивање.

Одбрана икона је принудила византијску мисао да поново потврди потпуну, конкретну Христову људску природу. Уколико је било неопходно да се заузме додатно догматско становиште против монофизитизма, Црква је и то учинила у осмом и деветом веку. Но важно је да се каже да ово становиште није ишло

¹⁸ Исто, PG 100: 328 bd.

¹⁹ Teodor Studit, Antirrh., III. PG 99: 396 b.

²⁰ Исто, III, PG 99: 405 ab.

на уштрб учења о ипостасном јединству нити на уштрб Кириловог схватања ипостасне истоветности оваплоћеног Логоса у светлу ранијих христолошких формулација. Победа над иконоборством означавала је потврду халкидонске и постхалкидонске христологије.

2. Искуљење и обожење

Халкидонска дефиниција је прогласила да је Христос јединосушан не само са својим Оцем, него и »са нама«. Иако потпуно човек, Христос не поседује човечју ипостас, јер је ипостас Његове две природе, божанска ипостас Логоса. Свака људска особа је потпуно »једносушна« и са сваким другим човеком, па ипак је радикално *различита* од тог другог човека по својој јединственој непоновљивој, неасимилованој личности или ипостаси: ни један човек не може да буде потпуно у другом човеку. Али Исусова ипостас има фундаменталну сродност са свим људским особама, пошто је Он њихов *модел*. Јер сви су људи створени по слици Божијој то јест по слици Логоса. Када се Логос оваплотио, божански печат се подударао са свим својим отисцима. Бог је узео људску природу на тај начин да није искључио ни једну људску ипостас, већ је свима људима дао могућност да васпоставе јединство у Њему. Он је заиста постао »Нови Адам« у коме је сваки човек нашао своју природу, остварену савршено и потпуно, без ограничења, што би било немогуће да је Исус био само човек.

Овакво учење о Христу имао је на уму Максим Исповедник када је наглашавао стару Павлову слику о »рекапитулацији« у вези са оваплоћеним Логосом,²¹ и у Њему видео победу над деобама, које су разбијале људску целовитост. Као човек, Христос је »најистинитије испунио праву људску судбину коју је Он Сам предодредио као Бог, а од које се човек окренуо: Он уједињује

21 Види нарочито код Максима Исповедника, Ambg. PG 90: 1308 d 1312 a.

човека са Богом». ²² Ова халкидонска и постхалкидонска христологија би била бесмислено умовање да није била усмерена на учење о искупљењу. »Основна идеја: оваплоћење Речи, као спасење, опредељује целокупну историју христолошког учења«. ²³

Византијско богословље није дало значајнији допринос разради учења апостола Павла о *оправдању*, израженог у посланицама Римљанима и Галаћанима. Грчки патристички коментатори одељака, као што су у посланици Галаћанима 3:13 (»Христос нас је откупио од клетве закона, поставши за нас клетва«) углавном излажу идеју о искупљењу која је, у ширем контексту, замењена идејом о победи над смрћу и идејом о освећењу. Они нису никада развили мисао у смислу Анселмове теорије о »задовољењу«. Логосово добровољно узимање људске смртности било је дело Божије »снисходљивости« којом је Он себи присајединио целокупно човечанство. »Јер«, како пише Григорије Назијанзин, »све што није преузето, није исцељено, а све што је уједињено са Богом, спашено је«. ²⁴ Стога, нама је био потребан Бог који је постао тело и умро да бисмо могли поново живети«. ²⁵

Смрт »једног лица Свете Тројице у телу« била је вољна радња, Божије добровољно преузимање свеукупне димензије људске трагедије. »Нема у Њему ништа по принуди или неопходности. Све је слободно: добровољно је гладовао, био жедан, добровољно је био у страху и добровољно је умро«. ²⁶ Али - и ово је основна разлика између православних и *афтартодокета* - ова божанска слобода Логосових ипостаси није ограничила стварност Његовог људског стања: Господ је узео смртно људско тело у самом часу оваплоћења, када је бећ била донета слободна божанска одлука - да умре. »Он узима тело, тело које се не разликује од нашег«, пише Атанасије; »од нас Он узима природу, сличну нашој, а пошто смо ми пропадљиви и смртни, Он за нас предаје Своје

22 Ј. Мајендорф, »Христос«, стр. 108.

23 Георгије Флоровски, »Јагње Божије« (на енгл), *Scottish Journal of Theology* /March 1961/, 16.

24 Григорије Назијанзин, EP. 101 ad Cledonium. PG 37: 181c - 184 a.

25 Григорије Назуинзин. Nom. 45 PG 36: 661 c.

26 Јован Дамаскин, *De fide orth.*, IV, 1. PG 94: 1101 a.

тело смрти».²⁷

Идеја да је сврха самог оваплоћења био крст, живо је приказана у византијским литургијским текстовима о Христовом рођењу. Предпразничка химнологија (децембар 20 - 24) је компонована према химнологији Страсне недеље, а у понизности Витлејема се сагледава Голгота: »Краљеви, прваци незнабоштва, доносе Ти дарове... смирном означавају Твоју смрт... « »Рођен у телу, у телу ћеш умрети и бити погребен и поново ћеш устати трећи дан».²⁸

У Византији никад није било у центру пажње питање да ли би се десило оваплоћење да није било пада. Византијски богослови су радије расправљали о конкретној чињеници људске смртности: космичкој трагедији у којој Бог, преко оваплоћења постаје људско биће или боље, у којој *ипостасно* учествује. Главни и, како се чини, једини изузетак у односу на овај општи поглед, дао је Максим Исповедник. Према њему, инкарнација и »рекапитулација« свега у Христу је истинита »сврха« и »циљ« стварања. Према томе, оваплоћење је предвиђено и предодређено независно од човекове трагичне злоупотребе слободне воље».²⁹ Овај поглед се потпуно уклапа у Максимову идеју о створеној »природи«, као динамичном процесу усмереном према есхатолошком циљу - Христу, оваплоћеном Логосу. Као створитељ, Логос је »почетак« стварања, а у оваплоћењу Он је његов »крај«, када ће све постојати не само »кроз Њега« него и »у Њему«. Да би створено било »у Христу« мора да га Бог преузме и учини »својим«. Оваплоћење је стога предуслов коначног човековог прослављења, независно од човекове грешности и пропадљивости.

Предуслов за коначну обнову је човеково грешно стање и Христова искупитељска смрт. Христова смрт је стварно искупитељска и »животодавна« стога што је то смрт Сина Божијег у телу (тј. због ипостасног јединства). На Истоку није крст посматран као симбол казне праведника којом се »задовољава« трансцендентни захтев правде и освете за човеков грех. Правилно пише Георгије Флоровски да је »смрт на крсту била делотворна,

27 Атанасије, *De incarn.*, 8. PG 25: 109 с.

28 Дец. 24. Канон, 5 и 6. ода. Минеј 206 - 207.

29 Максим Исповедник, *Ad. Thal.*, 60. PG 90: 621 ас.

не као смрт Невиног, већ као смрт оваплоћеног Господа«. ³⁰ Суштина није у задовољењу правних захтева него у поразу страшне космичке реалности смрти која је држала човечанство под својом узурпираном влашћу и гурала га у зачарани круг греха и пропадљивости. И, како је Атанасије Александријски показао у својој полемици против аријанства - једини Бог може да победи смрт, јер Он је »једини бесмртан«. (I Тим.6:16) Исто као што првородни грех није у наслеђеној кривици, тако ни искупљење није првенствено у оправдању него у победи над смрћу. Према Григорију Ниском, византијска литургија употребљава слику ђавола који гута удицу сакривену телом Емануила. Иста мисао се налази и у једној псеудо - Хризостомовој беседи која се чита на служби пасхалне ноћи: »Ад је примио тело и сусрео се са Богом. Он је примио смртни прах, а суочио се са небесима«.

Резимирајући ово патристичко учење о смрти и васкрсењу у светлу христорошких поставки петог и шестог века, Јован Дамаскин пише:

»Иако је Христос умро као човек, Његова света душа је одвојена од најчистијег тела, Његова божанска природа је остала са душом и телом неодељива и од тела и од душе. Тако једна ипостас није раздељена у две ипостаси, јер од почетка су тело и душа постојали у ипостаси Речи. Мада су у часу смрти тело и душа раздвојени, свако од њих је било сачувано пошто су имали једну ипостас Речи. Јер, ни тело ни душа нису никад имали своју ипостас, која би била другачија него што је ипостас Речи. Ипостас Речи увек је једна, а никад нису биле две ипостаси Речи. Сагласно томе, ипостас Христова је увек једна. Па и ако је душа просторно одвојена од тела, тело и душа остају преко Речи ипостасно сједињени«. ³¹

Тридуум Ускрса - то су она три дана када је Христова човечанска природа трпила општу човекову судбину, али је остала мистериозно ипостасно сједињена у једној Божанској ипостаси Логоса. Ово је графички изражено у традиционалној византијској иконографији васкрсења: Христос газии врата Шеола (адова) и враћа Адама и Еву у живот. Боље од било ког научног

30 Флоровски, »Јагње Божије«, стр. 24.

31 Јован Дамаскин, *De fide orth.*, III, 27 PG94: 1097 ab.

језика и боље од било које слике неког другог догађаја или аспекта мистерије - празног гроба, или чак самог распећа - ова икона показује динамичну, сотириолошку димензију Христове смрти. То је Божији улазак у област коју је ђаво узурпирао, и ломљење његове власти над човечанством. Иста мистерија ипостасног јединства које је остало нераскинуто и у самој смрти, изражена је у византијској служби Страсне недеље: На вечерњу Великог петка, у часу кад Христос испушта дух, почињу да одзвањају прве химне васкрсења: »Смирна је ознака смрти, али показа се да је Христос слободан од пропадљивости«. Скривени, али одлучни тријумф над смрћу, прожима литургичко славље Велике суботе: »Иако је храм Твог тела разрушен у часу страдања, чак и тада је оно било једна ипостас Твог божанства и Твог тела«. ³² У овим се текстовима открива последњи, сотириолошки разлог зашто је Кирилова теопасхијска формула постала мерило православља у шестом веку византијског богословља: смрт је побеђена баш зато што ју је окусио сам Бог ипостасно, у телу које је узео. Ово је пасхална порука хришћанства.

У вези са нашим расправљањем о грчком патристичком погледу на првородни грех и на наслеђену смртност, напоменули смо и истовремено поимање васкрсења као основа хришћанске етике и духовности. Јер Христово васкрсење означава да је смрт заиста престала да има превласт над човековим животом. Стога је човек слободан од робовања греху. Смрт свакако остаје као физички феномен, али она не доминира над човеком као неизбежна и коначна коб: »Као што у Адаму сви умиру тако ће исто у Христу сви оживети« (I Кор. 15:22). Атанасије пише: »Од сада смо растављени само привремено, због смртне природе наших тела, да бисмо могли васкрснути; као семе бачено у земљу, ми не пропадамо, него посејани у земљу поново ћемо устати, пошто је уништена смрт, благодаћу Спаситеља«. ³³ А Хризостом пише: »Истина је да ми још увек умиремо као пре, али смрт нема власт над нама па то и није умирање. Сила и реалност смрти је баш у томе што мртав човек нема могућности да се поврати у живот. Али, ако после смрти човек може да буде оживљен, чак и више,

³² Велика субота, јутрење, канон, 6. ода.

³³ Атанасије, *De incarn.*, 21. PG 25: 129 d.

да добије бољи живот, то онда није више смрт, него сан». ³⁴ Пошто је смрт престала да буде једини могући крај живота, човек је ослобођен од страха, а грех, заснован на инстинкту самоодржања, није више неизбежан. На васкрсну недељу је раскинут круг порока, и он бива раскинут сваки пут »када се објави Христова смрт и исповеда Његово васкрсење«.

Али шта конкретно значи »бивање у Христу«? Последњи цитат из византијског евхаристијског канона светог Василија, намеће нам одговор: кроз крштење, миропомазање и евхаристију човек слободно постаје члан васкрслог Христовог тела.

Овај елемент *слободе* - чак и »свести« - битан је за учење о спасењу, како га је разумевало византијско патристичко светотанјинско и литургијско предање. С друге стране, посебно је наглашена универзалност искупљења. Григорије Ниски нас уверава, на пример, да је »принцип смрти потекао од једног човека и прешао у наслеђе целокупне људске природе. Исто тако и принцип васкрсења са једне особе се проширио на све човечанство... Ово је тајна Божијег плана у односу на Његову смрт и Његово васкрсење из мртвих«. ³⁵

Мисли Григорија Ниског о свеопштем искупљењу и »рекапитулацији« налазе свој одјек код Максима Исповедника. С друге стране, нови живот у Христу подразумева личну слободну обавезу. Судњег дана ће васкрсење заиста бити свеопште, али благослов ће бити дат само онима који су за њим жудили. Никола Кавасила нам каже да је крсно »васкрсење природе« слободни дар Божији, који се даје чак деци која не изражавају свој пристајак. Али »Царство Божије, созерцање Бога и заједнички живот са Христом, припадају области слободне воље«. ³⁶

Византијски богослови су ретко посвећивали посебну пажњу размишљањима о судбини душе после смрти. Чињеница да је Логос узео људску природу, подразумевала је да искупљење има свеопшту вредност, али не и *apokatastasis* односно опште спасење, учење које је 553. године било формално осуђено као ори-

34 Јован Златоуст, IN Haeb, hom. 17: 2 PG 63: 129.

35 Григорије Ниски, Catechetical Oration, 16. ed. J. H. Strawley /Cambridge: Harvard University Press, 1956/ 71 - 72.

36 Никола Кавасила, »Живот у Христу«, II PG 150: 541 с.

генистичко. Слобода мора да остане неутуђив елемент сваког човека. Нико не може да буде силом натеран у Царство Небеско, против властитог слободног избора, *Апокатастасис* треба да буде одбачен зато што предпоставља крајњу ограниченост људске слободе - слободе која треба да остане изван Бога.

Међутим, са одбацивањем Бога уништава се и сама слобода. Изван Бога човек престаје да буде аутентично и потпуно човек. Он је преко смрти у ропству ђавола. Ова идеја представља централну Максимову мисао. Она је условила његово чврсто исповедање да човечанска створена воља у Христу, служи за основ византијског поимања човекове судбине: да учествује у Богу, односно буде »обожен« (theosis). Ово је крајњи циљ човековог постојања.

Христова људска природа ипостасно сједињена у Логосу, услед »општења природа«, прожета је божанском »енергијом«. То је, стога, *обожена* људска природа која, ипак, ни у ком погледу не губи своје људске особине. Баш напротив. Људске особине постају још стварније и аутентичније у додиру са божанским узором, према коме су створене. Човек је позван да у овој обоженој Христовој људској природи учествује и да има удела у њеном обожењу. То је смисао светотајинског живота, и основа хришћанске духовности. Хришћанин је позван не да »подражава« Исуса - што је чисто спољашњи и морални акт - него, као што поставља Никола Кавасила, да *живи у Христу* преко крштења, миропомазања и евхаристије. Максим је описао обожење као учествовање »целокупног човека« у »целокупном Богу«:

»На исти начин као што су сједињени душа и тело, Бог треба да постане приступачан да у Њему учествује душа, а посредством душе, и тело, да би душа могла да прими непроменљиви карактер, а тело бесмртност. И најзад, да цео човек постане Бог, обожен благодаћу оваплоћеног Бога, који је по природи постао цео човек од душе и тела, а благодаћу, цео Бог, од душе и тела.«³⁷

»И тако«, по Максиму, »догматска основа човековог обожења, јасно може да се нађе у ипостасном јединству божанске и човечанске природе у Христу«.³⁸ Човек Исус, ипостасно је Бог и,

37 Максим Исповедник, *Ambig.* PG 91: 1088 с.

38 Thumberg, *Microcosm and Mediator*, 457.

према томе, у Њему је »општење« (perichoresis - circumincessio) »енергија« божанске и човечанске. Ово »општење« постижу и они који су »у Христу«. Али то су, наравно, људске ипостаси, а са Богом су сједињене не ипостасно него »благодаћу« или »енергијом«. »Човек који постане покоран Богу у свему, чује како Бог говори: Рекао сам, ви сте »богови« (Јн. 10:34); он је тада Бог и зове се »Бог«, не по природи или односу, већ по (божанској) заповести и благодати«. ³⁹ Човек не може бити обожен посредством своје делатности или »енергије« - то би било пелагијанство - него божанском »енергијом«, којој је »подчињена« његова људска делатност. Између ове две »енергије« је »синергија«, што представља онтолошку основу односа две енергије у Христу. Али смеша природе не постоји, исто као што човек никако не може да учествује у божанској суштини. Ово је богословље обожења које ћемо такође наћи код Григорија Паламе: »Бог у својој потпуности обожава оне који су тога достојни, уједињујући се са њима, не ипостасно - то је припало једино Христу - нити суштински, него преко малог дела нестворених *енергија* и нестворене божанствености... а будући ипак у потпуности присутан у сваком«. ⁴⁰ Византијски сабор из 1351. године, који је потврдио Паламино богословље, дефинисао га је као »развој« одлука Шестог васељенског сабора (680) о две Христове воље или »енергије«. ⁴¹

У »обожењу« човек достиже врхунски циљ за који је створен. Овај циљ, који је остварен у Христу једностраном делатношћу Божије љубави, је и смисао људске историје и суд над човеком. Он је отворен за човеков одговор и слободан напор.

3. Теотокос

Једина догматска дефиниција у вези са Маријом Дјевом, које се Византијска црква формално придржавала, је одлука Ефеског сабора који је назива Theotokos или »Мати Божија«. Христоло-

39 Максим Исповедник, *Амб.*, PG 91: 1237 ab.

40 Григорије Палама, »Против Акиндина«, V 26, необјављен а пронађен у манускрипту Parisinus Coislinianus f 90 145 Цитиран код Ј. Мајендорфа »Григорије Палама«, стр. 182.

41 Томос сабора 1351. ПГ 151: 722 b.

шки, а не мариолошки, одлука ипак одговара мариолошкој теми о »Новој Еви«, која се јавља у хришћанској богословској литератури још од другог века и сведочи, у светлости православног погледа на Адамово наслеђе, да је људска слобода на Истоку схваћена са више оптимизма него на Западу.

Богословље Кирила Александријског, које је посведочило личну, ипостасну истоветност Исуса са преегзистентним Логосом, као што је потврђено у Ефесу, служило је као христолошка основа за огромни пораст побожности, усредсређене на Маријину личност после петог века. Бог, поставши човек, постао је наш Спаситељ. Али ово се »очеловечење« Божије десило кроз Марију, која је тако неодвојива од особе и дела свога Сина. Пошто у Исусу није људска ипостас, а пошто мати може бити само »нечија« мати, а не мати нечега, Марија је заиста мати оваплоћеног Логоса, »Мати Божија«. Пошто се обожење човека десило »у Христу«, она је такође - у извесном смислу - исто тако стварна као човеково учествовање »у Христу« - мати целокупног тела Цркве.

Ова блискост Марије са Христом водила је на Истоку до повећане популарности оних апокрифних предања која су јој приписивала телесно прослављање после смрти. Ова су предања нашла место у химнографској поезији празника Успења (смрти, Koimesis 15. августа), али она никад нису била предмет богословских умовања и догматских дефиниција. Предање о Маријином телесном »вазнесењу«, песници и проповедници су третирали као есхатолошки знак, следећи Христовом васкрсењу, као предзнаку општег васкрсења. Текстови изричито говоре о природној смрти Дјеве, искључујући сваку могућу везу са учењем о непорочном зачећу (*Immaculatae conceptio*) које би јој дало атрибут бесмртности и било би потпуно несхватљиво у светлу источног погледа на првородни грех као наследну смртност.⁴² Тако, безбројни изрази побожности и оданости Марији у византијској литургији, нису ништа друго него илустрација учења о ипоста-

42 Ја овде не подразумевам оно што западна догма о непорочном зачећу подразумева под Маријиним бесмртношћу, иако неки римокатолички богослови сугерирају ову импликацију (на пр. М. Juqie *L'Immaculee Conception dans l' Ecriture sainte et dans la Tradition orientale*, Bibliotheca Immaculatae Conceptionis, 3 /Rome, 1952/.

сном јединству човечанске и божанске природе у Христу. Они, у извесном смислу, представљају легитимни и органски начин свођења, у извесној мери, апстрактних христолошких учења петог и шестог века, на ниво обичног верника.

СВЕТИ ДУХ

Рано хришћанско поимање стварања и човекове крајње судбине, нераздвојно је од пнеуматологије (учења о Светом Духу). Међутим догма о Светом Духу у Новом Завету и код раних Отаца не може се лако свести на неки научни систем. Расправе четвртог века о божанству Духа задржале су се у сотириолошком и егзистенцијалном контексту. Пошто делотворност Духа даје живот »у Христу«, Дух не може да буде створен. Он је заиста једнобитан са Оцем и Сином. Овај аргумент је употребио Атанасије у својим *Писмима Серапиону* и Василије у свом чувеном спису *О Светом Духу*. Ова два патристичка списа су важила као стандардни ауторитет у области пнеуматологије током целокупног византијског периода. Изузимајући спор око *Филиокве*, а то је пре дебата о природи Божијој него посебно о Светом Духу - у византијском средњем веку било је мало научне разраде у области учења о Светом Духу. Ипак, *доживљавање* Духа било је на Истоку наглашеније него на Западу, нарочито у химнологији, у светотајинском богословљу и у духовној литератури.

»Као онај који дохвати један крај ланца, са њим вуче и други крај, тако и онај који прими Духа, прима Сина и Оца заједно са Њим«, пише Василије.¹ Овај одељак, веома карактеристичан за мишљење Кападокијаца, подразумева прво да су сва велика дела Божија, дела Свете Тројице, и друго, да је посебна улога Светога Духа да учини »први контакт«, на који се надовезује - суштински али не хронолошки - от-

1 Писмо 38, 4. PG 32: 332 с, превод R J. Deferrari /London: Heinemann, 1961/ 211.

кривење Сина, а кроз Њега, откривење Оца. Лично биће Духа остаје мистериозно сакривено, чак када је Он делотворан у сваком великом акту божанске делатности: стварању, искупљењу, последњем суду. Његова функција није у томе да покаже Себе, већ да покаже Сина »којим је све створено. «Немогуће је дати прецизну дефиницију ипостаси Духа Светог и ми једноставно морамо да пружимо отпор заблудама које се на Њега односе, а које долазе са разних страна.«² На тај начин лично постојање Духа Светога остаје тајна. То је »кенотско« постојање које се састоји у манифестацији царства Логоса у стварању и у историји спасења.

1. Дух у стварању

Код кападокијских Отаца, светотројично тумачење свих дела Божијих, подразумева учешће Светог Духа у акту стварања. Стих из књиге постања »Дух Божији дизаше се над водом« (Пост. 1:2), патристичко предање тумачи у смислу да Дух Свети праисконски све одржава. То је омогућило да се доцније посредством Речи Божије појавио створени логички поредак. Наравно да се под овим не подразумева неки хронолошки редослед. Делатност Духа је део непрекидне стваралачке Божије активности у свету: »Принцип свега је један«, пише Василије, »који ствара преко Сина, а усавршава у Духу.«³

Василије ову функцију »усавршавања« створеног изједначава са »освећењем«, подразумевајући да су не само човек него и природа као целина, савршени само кад су у заједничарству са Богом и кад су »испуњени« Духом. »Световно« је увек несавршено, односно постоји само као пало, огреховљено и дефектно стање створења. Ово важи особитно за човека чија је природа »богоцентрична«. Ову »богоцентричност«, коју грчки Оци увек подразумевају као стварно »учествовање« у Божијем животу, човек је добио кад је био створен и кад му је Бог »дунуо у нос дух живота (Пост. 2:7). Овај »дух« Божијег живота, који је поистовећен са

2 Cat. 16,11 PG 33: 932 c.

3 De Spirp S. 16, 38. PG 32: 136 b.

Светим Духом на основу превода Септуагинте, јесте оно што је учинило да човек буде »слика Божија«. »Пошто је узет (створен) од земље«, пише Кирило Александријски, »у њему се не би могла видети слика Свевишњег да није примио овај (дух)«. ⁴ На тај начин, »усавршавајућа« делатност Духа не припада категорији »чуда«, већ је део првобитног и природног Божанског плана. Он узима, одуховљава и оживљава све што је у основи добро и лепо, без обзира на пад, и одражава у створењима прве плодове есхатолошког преображаја. У овом смислу, Дух је суштинска садржина Царства Божијег. Григорије Ниски нам саопштава старинску варијанту текста молитве Господње, »Нека дође царство Твоје«, код Луке 11:2, као »Нека Дух Твој Свети сиђе на нас и очисти нас«. ⁵ А византијско литургичко предање се држи истог, почињући свако богослужење са есхатолошким призивањем Светог Духа, обраћајући му се као »Небеском Цару«.

Литургичке службе Педесетнице, иако усредсређене углавном на улогу Духа у искупљењу и спасењу, такође славе Духа као »онога који влада свим, који је господар (Господ) свега и који одржава све што је створено«. ⁶ Народни византијски обичај повезан са Педесетницом наговештава да је изливање Духа заиста слика космичког преображаја. Традиционално украшавање храмова са зеленилом и цвећем на тај дан, представља доживљај новог стварања. Иста мисао доминира и у »Великом водоосвећењу«, које се свечано обавља на празник Богојављења (6 јануара). Вода, праисконски космички елеменат, освећује се, »силом и дејством« (»енергијом«) и силаском Светог Духа« (велика јектенија на тај дан). Пошто су космички елементи после пада били контролисани од »кнеза овог света«, делатност Светог Духа мора имати функцију очишћења: »Ти си осветио токове Јордана«, каже свештеник, »тако што си с неба послао свога Светог Духа и сломио главе змија, које су онде имале своја змијања«. ⁷

Пуно значење овог обреда егзорцизама постаје јасно ако имамо у виду да је вода, у библијским категоријама, извор живота

4 In Joh. XI, 10. PG 74: 541.

5 Види Р. Лини, »Луканов текст молитве Господње (код Григорија Ниског)«, *Novum Testamentum I* (1956), 103 - 111.

6 Аподеепнон, канон, ода 5.

7 Велико благосиљање воде (Водоосвећење).

целог космоса, над којим је човек позван да влада. Само падом у грех, природа је била подчињена Сатани. Али Дух ослобађа човека зависности од природе. Уместо да буде извор демонске силе, природа прима »благодат искупљења, благослов Јордана« и постаје »врело бесмртности, дар освећења, опраштање грехова, исцељење болести, уништење демона«. Уместо да влада човеком, природа постаје његов слуга зато што је човек слика Божија. Првобитни рајски однос између Бога, човека и света је поново објављен: силазак Духа означава коначно испуњење када ће Бог бити »све у свему«.

Ипак ово није нека магична радња која се збива у материјалном свету. Васељена се не мења у свом емпиријском постојању. Промена се види једино очима вере - то јест зато што је човек примио у своје срце Духа, који зове »ава оче« (Гал. 4:6), он може да у мистерији вере доживи рајску стварност природе која му служи и да препозна да његов доживљај није субјективна маштарија него догађај који открива крајњу истину о природи и свему створеном, као целини. Силом Духа, истинити и природни однос је успостављен између Бога, човека и света.

2. Дух и човеково искупљење

У »икономији« спасења Син и Дух су неодвојиви: »Када је Слово осенило свету Дјеву«, пише Атанасије, »Дух је заједно са Словом ушао у њу; у Духу, Слово је за Себе обликовало тело, чинећи га да у складу са Собом, са својом вољом, све створено, преко Себе, приведе Оцу«. ⁸ Главни аргумент једнобитности Духа са Сином и Оцем, којим се служе Атанасије, Кирил Александријски и кападокијски Оци, јесте јединство Божије стваралачке и искупитељске делатности, која је увек тројична: »Отац чини све Сином у Духу Светом«. ⁹

Међутим суштинска разлика између делатности Логоса и делатности Духа је у томе што је Логос, а не Дух, постао човек и могао је да буде *виђен* као конкретно лице и ипостас Исуса Хри-

8 Ad Serap. 1, 31. PG 26: 605 a.

9 исто, 1, 28 PG26: 596 a.

ста, док је лично биће Светог Духа остало покривбно божанском несазнатљивошћу. Дух у својој делатности не открива Себе него Сина. Када је Он осенио Марију, зачето је Слово. Када Он, за време крштења на Јордану, силази на Сина, открива добру вољу Оца према Сину. Ово је библијска и богословска база учења која се налази код Отаца и у литургијским текстовима о Светом Духу као слици Сина.¹⁰ Духа је немогуће *видети*, али у Њему се види Син, док је Сам Син слика Оца.

У контексту динамичне и сотириолошке мисли, статичко хеленистичко учење о слици одражава живу везу међу божанским лицима, у коју је уведен људски род оваплоћењем Сина.

Већ смо видели да је у грчкој патристичкој и византијској мисли спасење разумевано суштински као учествовање и заједничарство са обоженом људском природом оваплоћеног Логоса, Новог Адама. Када Оци називају Духа »сликом Сина«, они подразумевају да је Он главни чинилац који чини да ово заједничарство буде стварност. Син нам је дао »прве плодове Духа«, пише Атанасије, »да бисмо могли бити преобраћени у синове Божије, према слици Сина Божијег«. ¹¹ Тако, ако је пре-ко Духа Логос постао човек, онда једино кроз Духа истинити живот се даје свим људима. »Какав је ефекат и резултат страдања, дела и учења Христовог?« пита Никола Кавасила. »У односу на нас саме, то није ништа друго него силазак Светог Духа на Цркву«. ¹²

Дух преображава хришћанску заједницу у »Христово тело«. У византијским химнама Педесетнице, Духа понекад називају »славом Христовом«, која је после вазнесења дарована ученицима, ¹³ а на свакој евхаристији хришћанска заједница после примања светог причешћа пева »Видели смо истиниту светлост, примили смо небеског Духа, пронашли смо истиниту веру, славимо недељиву Тројицу, јер нас је она спасла«. Педесетница, рођендан Цркве, је моменат када се манифестује значај Христовог крста и васкрсења, када се ново човечанство враћа у божанску заједницу, када је »рибарима« даровано ново сазнање. Ово је главна

10 Види на пр. код Василија, »О св Духу«, 9, 23, PG 32: 109b.

11 О Оваплоћењу и Против Аријеваца, 8, PG 26: 997 a.

12 Тумачење свете литургије, 37, 3 SC 4 bis, str. 229, prev. J. M. Hussey i P. A. McNulty / Londoh: SPCK, 1969/, 90.

13 Катизма, после Полијелеја.

тема празника Педесетнице у византијском предању, и, интересно, она се подудара са сазнањем многих савремених испитивача настанка хришћанства да је у доживљају ране Цркве потпуно разумевање Христовог учења настало после васкрсења. »Дух је својом појавом, у виду ватрених језика, чврсто усадио сећање на оне спасоносне речи које је Христос, примивши их од Оца, говорио апостолима«¹⁴. Али »знање« или »сећање« примљено од Духа, није некаква интелектуална функција. Под њима се подразумева »просветлење« целокупног људског живота. Тема »светлости« која преко Оригена и Григорија Ниског наводи на асоцијацију библијске теофаније са грчким неоплатоничарским мистицизмом, такође прожима литургијску химнографију Педесетнице. »Отац је светлост, Реч је светлост и Свети Дух је светлост, која је послана апостолима у виду ватрених језика, којом је цео свет осветљен те прославља Свету Тројицу« (Свечана химна звана *exarosteilarion*). Јер, заиста је Свети Дух Христова »слава«, који не само да преображава тело историјског Исуса, као што је то било на Преображење, већ прославља Његово шире »Тело«, то јест све оне који у Њега верују.

У ствари, упоређење византијских литургијских текстова на Педесетницу са текстовима одређеним за празник Преображења, показује да је чудо Педесетнице посматрано као продужен облик мистерије на Тавору. Важно је имати на уму да је за Византијце литургија била највећи израз њихове вере и хришћанског доживљаја. На брду Тавору божанска светлост се показала ограниченом кругу ученика, а на Педесетницу је Христос, шаљући Духа, обасјао светлом цео свет«, ¹⁵ јер је Дух »просветлио ученике и увео их у небеске тајне«.¹⁶

Може се додати још много примера који показују да је византијско богословско предање стално свесно да у »икономији« стварања и спасења, Син и Дух обављају један једини божански акт, а да нису ипостасно или лично један другом подређени. »Глава« новог испуњеног човечанства је, свакако, Христос, али Дух није само посредник Сина. Он је, по речима Јована Дама-

14 Канон 2, ода 8.

15 Канон 1, ода 1.

16 Катизма 1.

скина (које су парафразирани у химнама Педесетнице) »Дух Божији који управља и упућује; извор знања, живота и светости; Бог који постоји и коме се обраћамо заједно са Оцем и Сином. Нестворен, потпун, стваралачки свеуправљајући, свепостижни, свемогући, безгранични, Господ свега створеног, а ничем неподчињени, који обожава а необожен, који испуњава а неиспуњен, који учествује а неучествујући је, који освећује, неосвећен«.¹⁷

Ова лична »независност« Духа повезана је, како показује Владимир Лоски, са целокупном мистеријом искупљења, која је и унификација (или »рекапитулација«) човечанства у једној богочовечанској ипостаси Христа, Новог Адама, и са мистериозним личним сусретом између сваког човека и Бога. Унификација људске природе је слободан божански дар, али лични сусрет зависи од људске слободе: »Христос постаје једина слика подесна да означи општу природу људског рода. Дух Свети дарује сваком човеку, створеном по слици Божијој, могућност да оствари »прилику« у општој природи људског рода. Један позајмљује своју ипостас природи, а други даје своју божанственост личности«.¹⁸ Наравно постоји само једно божанство и једна божанска делатност или »енергија«, која човечанство води обожењу, као једином есхатолошком циљу. Али личне, ипостасне функције Сина и Духа нису истоветне. Божанска благодат и божански живот су једине реалности, али Бог је тројичност, а не безлична суштина, у коју би људска природа требала да се стопи. На тај начин, овде, као што смо видели, византијско хришћанско предање тражи разликовање у Богу, између Једне неприступне Суштине, три ипостаси и благодати или енергије преко које Бог улази у заједничарство са отворењима.

Мистерија Педесетнице није оваплоћење Духа, него даривање дарова. Дух не открива своје Лице као што то чини Син у Исусу и не сједињује ипостасно људску природу као целину. Он саопштава Своју нестворену благодат сваком људском бићу, сваком члану Тела Христовог. Нова људска природа је остварена у ипостаси оваплоћеног Сина, али она *дарове* прима једино од Духа. Разлика између лица Духа и Његових дарова попримиће у

17 De fide orth. I 8. PG 94: 821 bc.

18 Лоски, Мистично богословље, 166 - 167.

византијском богословљу посебан нагласак у вези са богословским споровима у тринаестом и четрнаестом веку. Григорије Кипарски и Григорије Палама ће тврдити, у различитом контексту, да су на дан Педесетнице апостоли примили вечите дарове или »енергије« Светога Духа, али да тада није дошло до новог ипостасног јединства између Духа и људске природе.¹⁹

Тако је у богословље о Светом Духу унета унакрсна поларност, која се односи и на природу саме хришћанске вере. Педесетница је сведок рођења Цркве - заједнице која ће попримити свој облик и имати континуитет и ауторитет. Она је била излив духовних дарова, *ослобађајући* човека од робовања, дајући му слободу и лични доживљај Бога. Византијско хришћанство ће остати свесно неизбежне напетости између ова два аспекта вере: вере као догматског континуитета и ауторитета, и вере као личног доживљаја светитеља. Оно ће разумети да пренаглашавање једног или другог аспекта подрива сам значај хришћанског еванђеља. Дух даје устројство заједници Цркве. Он установљава службе које имају власт да одрже то устројство, да руководе и поучавају. Али исти Дух одржава у Цркви пророчке функције и сваком члану Христовог Тела открива потпуну истину, само ако он може да је »прими« и ако је тога достојан. Живот Цркве, пошто је створен од Духа Светог, не може да буде сведен ни на »институцију« ни на »догађај«, ни на власт, ни на слободу. То је »нова« заједница створена од Духа у Христу, где је права слобода поново откривена у духовној заједници Христовог Тела.

3. Дух и Црква

У византијском литургијском језику *κοινωνια* (»заједница«) је посебан израз који означава присуство Светог Духа у евхаристичкој заједници, и један од кључних појмова у Василијевом трактату о Светом Духу.²⁰ Ово разматрање је важно у толико што

19 Ј. Мајендорф, »Григорије Палама« стр. 14 - 15, 231.

20 Борис Бобринској »Liturgie et ecclesiology trinitaire de St. Basile«, Etudes patristiques: le traite sur le Saint Esprit de St. Basile, Foi et Constitution, 1969, str. 89 - 90. i u Verbum Caro 23 no 88.

оно посебно наглашава да је »заједница« Оца, Сина и Духа, као божанске Тројице, »заједница Духа Светог« која уводи човека у божански живот, и »заједничарство« или »заједница«, која је потом створена међу људима у Христу, означена је не само истим изразом већ представља исти духовни доживљај и исту стварност. Није Црква једноставно друштво људских бића удружених истом вером и циљевима. То је *κοινωνία* у Богу и са Богом. И да сам Бог није тројична *κοινωνία*, да у Њему нису три лица, Црква никада не би била удружење бића која се не могу у свом личном идентитету, свести једно на друго. Учествовање у божанском животу не би било ништа више од неоплатоничарске или будистичке интеграције у безличном »неко«.

Сасвим специфично »једно«, остварено у евхаристичкој *κοινωνία* је *par excellence*, дар Духа.

Једна од честих тема у византијској химнографији на дан Педесетнице је паралела која се повлачи између »збрке« Вавилона и »јединства« и »симфоније« остварених силаском Духа Светог у огњеним језицима: »Када је Свевишњи сишао и смутио језике, разделио је народе. Али кад је расподелио огњене језике, све је позвао на јединство. Стога, једногласно прославимо најсветијег Духа.«²¹ Дух не потискује плурализам и различитост створења. Нити Он искључује истинити лични доживљај Бога, који је доступан сваком човеку. Он превазилази деобу, супротност и пропадаљивост. Сам Он је » симфонија« свега створеног, која ће бити потпуно остварена у есхатолошком испуњењу. Функција Цркве је да ово испуњење учини приступачним преко »освећења« које врши Дух Свети.

»Створење је освећено, а Дух је онај који освећује«, пише Василије. На исти начин ангели, архангели и све небеске силе, примају своје освећење од Духа. Али сам Дух има светост по природи. Он је не прима благодаћу него суштински. Стога је Он изричито назван светим. Према томе, Он је свет по природи исто као што су Отац и Син свети по природи.«²² Тајанствена, али превасходна улога Духа у »икономији« спасења не може се другачије изразити него овом сугестивном таутологијом: Свети

21 Кондак на Духове.

22 Писмо 159, 2 PG 32: 621 ab ed. Deferrari, str. 396.

Дух »освећује« то, јест ствара *κοινωνију* човека са Богом и отуда и међусобно јединство људи као »заједнице светих«. То је најбоље изражено у »анафори светог Василија«, која се сваке године служи десет пута у Византијској Цркви, у најсвечанијем моменту епиклезе:

»Молимо Те и призивамо Те, о Свети над светима, да Твојом добротом Твој Дух Свети сиђе на нас и на предложене даре, да благослови, освети и покаже да је овај хлеб часно Тело нашег Господа, Бога и Спаситеља Исуса Христа, а ова чаша часна крв Господа, Бога и Спаситеља Исуса Христа, проливена за живот света, и (нека Дух) све нас сједини једног са другим, који постаје мо учесници хлеба и чаше у заједници (*koinonia*) Светог Духа«.

Пошто је сваки верник појединачно крштен »у смрт Христову« и примио »печат дара Светог Духа« у светој тајни миропомазања, они сви заједно учествују у тајни евхаристије. Доживљај њихове *κοινωνије* је и услов евхаристијског чуда - Дух се не призива само на »; дарове« него »на нас и на дарове« - и Дух освећује дарове тако да *koinonia* може да постане обнављана реалност.

Улога Светог Духа у преображају заједнице грешника у »Цркву Божију« је другачији, али не суштински различит, од Његове улоге у стварању. Јер »Нови Адам«, будући »ново створење« је предзнак свеопштег преображења света, што је крајња намера и сврха Божије стваралачке делатности. Византијска литургија и теологија су увек свесни чињенице да »Светим Духом свака душа живи«,²³ и да је, стога, Црква, као нови храм Духа, обдарена божанском мисијом у свету. Она не прима Духа само ради себе већ да би био остварен Божији план у људској историји и целој васељени. Паралелизам, а исто тако разлику између »првог« и »новог« стварања изразио је Никола Кавасила: »(Бог) не ствара поново од исте материје коју је створио у почетку. Тада се Он послужи прахом земаљским. Данас се Он позива на своје властито тело. Он васпоставља наш живот, не тако што би образовао неки нови витални принцип који је првобитно био садржан у природном поретку, него га васпоставља проливајући Своју крв у срца причасника, тако да би се Његов живот појавио у нама. Некада је

23 Недељно јутрење, антифон, глас 4.

Он удахнуо дах живота. Сада нам пружа Свога Духа».²⁴

Под »новим створењем« се подразумева послање у свет. Пошто је Црква увек »апостолска« то јест не само заснована на вери оних који су видели васкрслог Господа, него су преузели функцију »да буду послани« да објаве и установе Царство Божије. Ово послање добија своју веродостојност од Светог Духа. Византијске химне на дан Педесетнице прослављају Христа »који учини рибаре најмудријим, шаљући на њих Духа Светога и њима је уловио свет у своју мрежу«.²⁵

Дух је даровао Цркви њену »апостоличност« на дан Педесетнице. И једино преко Духа, Црква може да одржи склад и континуитет са првобитним хришћанским еванђељем. Разне службе које је Дух створио у хришћанској *коинонији*, а особито служба епископска имају циљ да одрже и образују овај континуитет и обезбеде чистоћу и делотворност Црквене мисије у свету.

4. Дух и човекова слобода

Видели смо у 11. поглављу да у грчкој патристичкој традицији човек није био схваћен као аутономно биће. Сматрало се да је човеково учествовање у божанском животу саставни део његове *природе*. Али, пошто је човек створен слободан, онда очигледно не може да постоји супротност између »благодати« и слободе, као што је то у западном богословљу. Баш напротив, човек може аутентично да буде слободан једино »у Богу«, када је, кроз Светог Духа, ослобођен подређености створеног и палог бића и када је примио силу да учествује у Божијој власти над свим створеним.

Овај приступ слободи има пресудни значај за човеков став према Цркви и за његов друштвени и лични морал. С једне стране, он предпоставља да нигде, осим у светотајинској црквеној заједници нема могућности да се дође до истински слободног божанског живота. С друге стране, цео приступ човековом спасењу остаје заснован на личном, одговорном и слободном доживљају

24 Живот Христов, IV PG 150: 617 б.

25 Тропар.

Бога. Овај парадокс, који се не може свести на разуман начин мишљења, одговара суштинском елементу пнеуматологије: Дух истовремено гарантује континуитет и веродостојност црквених светотајинских установа и дарива сваком људском бићу могућност слободног божанског доживљаја и, стога, пуну одговорност и за лично спасење и за општи континуитет Цркве у Божанској истини. Између општег и светотајинског с једне стране, и личног, с друге, постоји стога неопходно, напетост у духовном животу хришћанина и у његовим моралним поступцима. Царство Божије које долази, већ је остварено у светим тајнама, али сваки поједини хришћанин је позван да узраста у њега вежбом својих способности, служећи се при том богомданом слободом, у сарадњи са Светим Духом.

У византијском предању није никада била наглашена тенденција изградње система хришћанске етике, а на хришћанску Цркву се никада није гледало као на извор ауторитативног и детаљног излагања о хришћанском понашању. Често се позивало на црквени ауторитет да би се решио неки конкретан случај, а сматрало се да су одлуке биле меродавни критериј за будући суд. Али главни стваралачки ток византијске духовности се састојао у позиву на »савршенство« и »светост«, а не на стварање некаквог етичког система. Мистички, есхатолошки па, према томе, и максималистички карактер овог позива на светост, представља основну разлику у односу на легализам средњевековног римског католицизма, на пуританистички морализам осталих западних смерова и на релативизам савремене »етичке ситуације«. Византијски хришћани су гледали на светитеље и »хероје вере«, особито на монахе, кад су год тражили узор хришћанског понашања. Монашка литература је извор *par excellence* за наше разумевање византијске духовности, а у њој преовладава »тражење« Духа Светога. Ово тражење, повезано са традицијом Макарија, евидентно је посебно у распеваним химнама Симеона Новог Богослова, упућеним и посвећеним Светом Духу:

»Хвала Ти за то што си Ти, Божанско биће изнад свега, постао један дух са мном, - без мешања, без промена и што си постао све у свему са мном, неизрецива храна која се слободно раздаје, која

пада са усана моје душе, која у изобиљу тече из извора мога срца; раскошна одора која ме покрива и чува ме и која уништава демоне. Очишћење које ме пере од сваке мрље, овим светим и непрекидним сузама, које Твоја пристуност пружа онима које посећујеш. Хвала Ти што си ми се открио као дан без сумрака, као сунце без заласка. О, Ти, који немаш места где да се сакријеш јер Ти нас се никада не клониш, никада никог ниси презрео. Ми смо ти који се скривамо и не желимо да Ти идемо у сусрет».²⁶

Према томе, свесни и лични доживљај Светога Духа је, највећи циљ хришћанског живота у византијској традицији, доживљај који представља стални раст и уздицање. Овај доживљај није супротан суштински христоцентричном разумевању еванђеља, јер је он могућ једино »у Христу«, то јест у заједничарству у обоженој Исусовој људској природи. Није он ни супротан практичним етичким захтевима, јер је немогућ ако ови захтеви нису испуњени. Но, очигледно је, да такав доживљај одражава у основи персоналистички приступ хришћанству. Византијска ће Црква, у вишем степену него на Западу, у светитељу и мистик у видети већег чувара вере и више ће му веровати него некој сталној установи. И она неће створити закон или дати канонску гаранцију за самосталну хришћанску делатност у свету надајући се да ће, уколико она и буде потребна, пророци устати и сачувати истоветност еванђеља. Ова нада ће стварно и бити испуњена у постојаној неприлагодљивости монаха и монашких заједница током целе византијске историје.

Очигледно је ипак да ће византијско хришћанство бити суочено са искушењима због персоналистичког погледа који му је био урођен. Спиритуалистичке и дуалистичке секте ће често имати успех у византијском и поствизантијском свету и развијати се упоредо са православном духовношћу. Између четвртог и четрнаестог века, разни облици месалијанства -»источног пелагијевства«, ²⁷ пропагираће антицосијално, несветотајинско и дуалистичко тумачење монашких идеала. Њима ће следити руски »стригољњики« и друге секте. Њихов утицај изражен у облику

26 PG 120: 509 bc.

27 I. Hausherr, »L' erreur fondamentale et la logique du messalianisme«, OCP 1 / 1955, 328 - 360.

претераног антиинституционализма, осећаће се увек и унутар канонских граница и оквира саме православне Цркве.

Разуме се да Црква никада није допуштала да се спиритуалистички индивидуализам и »ентузијазам« наметну као некакав еклесиолошки систем, него је одржавала своју светотајинску структуру и канонску дисциплину. Свесна чињенице да у Царству Божијем нема других закона осим закона Светог Духа, Црква је имала на уму да је Царство Божије већ доступно као истинити и директни доживљај, да још није дошло у сили и да остаје сакривено светотајинским велом. У садашњем аџон структури, закони, канони и установе су неизбежне као *средство* пуније реализације Царства. Византијски свет је у пракси признавао да хришћанска империја мора да одигра легитимну улогу у кодификацији практичне хришћанске етике и у надзору на њеној примени. *Номоканон*, збирка црквених правила и државних закона о религији, био је стандардни кодекс хришћанског понашања. Чак и тамо је био сачуван основни персонализам византијског хришћанства у чињеници да је *лице*, а не институција, имало директну одговорност у хришћанском свету: - »богоизбрани« хришћански цар. Историјски, овековечење империје на Истоку је одиграло улогу у том правцу да Црква није тражила пута и начина да политички управља друштвом, него се држала своје функције да буде путоказ Царства Божијег које долази - Царства другачијег од политичких система овога века.

Без обзира на очигледну дволичност и хипокризију која је понекад била евидентна у византијској држави, она је служила као историјски оквир традицији у којој се одржао *есхатолошки* карактер хришћанства. У савременом друштву неких земаља Европе или у земљама ислама, православље је принуђено да живи животом гета: у затвореној литургијској заједници са својим доживљајем небеског, који му служи као уточиште и школа. И ту оно показује изузетну способност да преживи па чак и да утиче на интелектуални развој. Његово наглашено настојање на слободном доживљају Светог Духа, као на ослобађајућем циљу људског живота, може да буде чак и више цењено од оних који данас траже алтернативу у пренаглашеним црквеним институцијама западног хришћанства.

ТРОЈИЧНИ БОГ

Григорије Назијанзин пише: »Кад кажем Бог, мислим на Оца, Сина и Духа Светог.«¹ Далеко од тога да буде облик апстрактног умовања, догма о Светој Тројици је за Грке увек представљала светоотачко предање, предмет религиозног доживљаја - литургичког, мистичног и често, песничког:

»Не схваћам Једног све док нисам осветљен светлошћу Тројице. Њих не разликујем све док нисам враћен к Једноме. Кад размишљам о било коме од Тројице мислим о Њему као целини, очи су ми пуне и велики део оног о чему размишљам, побегне мојој мисли«.²

Основ овог тројичног богословствовања, које су уобличио кападокијски Оци у четвртном веку, кад су јењавали аријански спорови, задржао се као стандардно учење током византијског периода у сотириологији: свети Оци су били презаузети, не умовањем, већ човековим спасењем. Никејско исповедање о једнобитности, значило је исповедање пуноће божанства у Христу и подразумевало је да је оваплоћење било од битне важности за Христов искупитељни чин«; слично томе, тврдило се да »ако Дух не би био потпуни Бог, не би могао даровати освећење«.³ Кападокијско учење о тројичности би било потпуно бесмислено ако не бисмо имали на уму да је његов циљ био да сачува христолошке и пнеуматолошке предпоставке које су обрађене у два последња поглавља: оваплоћени Логос и Дух Свети су најпре упознати и доживљени као *божански чиниоци спасења*, а тек онда се показало да су они

1 Oratio 45, 4. PG 36: 628 c.

2 Oratio 40, 41. PG 36: 417 bc.

3 Оба цитата из Г. Флоровског »Восточние Отци (Парис: ИМКА прес, (1931), стр. 23.

суштински један Бог. Познато је да су за време богословских спорова четвртог века кападокијски Оци оптуживани за тритеизам. Григорије Ниски је чак морао да изда свој чувени апологетски спис којим доказује да »не постоје три Бога«⁴ Ипак се може да дискутује да ли је он успео да своју тачку гледишта докаже *философским путем*. Учење о три ипостаси, које су кападокијски Оци прихватили да би означили три божанска лица, дефинитивно подсећа на платонистичке и оригенистичке идеје које су биле *суштински* другачије. Оци су остали верни терминологији коју су усвојили, без обзира на потешкоће и критику - и од »староникејаца«, верних Атанасију, и од богослова латинског Запада - јер они нису видели друго средство да би сачували библијски доживљај спасења у потпуности распознатљивих и различитих лица Христа и Светог Духа, доживљај који не може никако да уђе у категорију философског есенциализма.

Латински Запад је усвојио другачији приступ богословљу тројичности, а супротности је одлично изразио Теодор де Рењон (Т. Regnon): »Латинска философија сматра да је природа сама по себи прва, и прелази у покретачку силу (агенс). Грчка философија сматра да је покретачка сила прва, и преко ње долази до природе. Латини размишљају о личности као о облику природе. Грци размишљају о природи као о садржини лица«.⁵ Практично говорећи, разлика наглашавања означава да је и у *Lex orandi*, (литургици) и у *Lex credendi* (догматици) византијског хришћанства, тројичност била примарни и конкретни доживљај. Јединство Божије природе је било одредба вере, увек спојена са тврђом да се божанска суштина апсолутно не може сазнати. Међутим, на Западу, особито после Августина, јединство божанског бића је служило као полазна тачка богословља о Светој Тројици. Све док су две школе биле отворене за дијалог и узајамно разумевање, оне су могле да се развијају тако да једна другу допуњују. Нажалост, жестоке полемике о проблему *Филиокве* довеле су до крутих ставова и постале су један од главних разлога раскола. Са-

4 Трактат је упућен Аблабију, издање Ф. Милер (Лајден, 1958), стр 37 - 57.

5 Theodore de Regnon, »Etude de theologie positive sur la Sainte Trinite /Paris: 1892/, 1433. G. L. Prestige, »God in Patristic Thought« /London: SPCK. 1952/ str. 233 - 241. J. N. D. Kelly »Early Christian Doctrines« /London: Black, 1958/ str. 253 - 279.

времена криза деизма, повећане потешкоће са којима су суочени савремени богослови да разјасне и оправдају биће Божије као философски објашњив ентитет, могле би бити корисне не само за решење средњовековног спора између Истока и Запада, него и за оживљење далеко аутентичнијег тринитаризма. »Изгледа«, пише Теодор де Рењон, »да је у наше време учење о божанском јединству као таквом, запоставило догмат о тројичности, о коме се говори као о некаквој успомени«. ⁶ Али »догма о божанском јединству« повлачи са собом догму о »смрти Божијој«. Отуда постоји повратак егзистенцијалном и доживљајном приступу учењу о Богу, посматраном у контексту историје спасења: »Без нашег доживљаја Оца, Сина и Духа у историји спасења« - пише Карл Ренер - « ми не бисмо били у стању уопште да схватимо да они постоје изразито као један Бог«. ⁷

Савремени приступ је у складу са ставом византијског богословља.

1. Јединство и тројичност

Кападокијски Оци су усвојили формулацију, која се на Истоку одржала као критериј православног богословља о Светој Тројици: Бог је једна суштина у три ипостаси. Кападокијско решење, дато као резултат прилика у четвртном веку, никада није претендовало да буде ништа више него најбољи могући *опис* божанске мистерије, а не решење философског процеса, слично платиновој »Тројици ипостаси«. Оци су увек тврдили да ми не можемо знати *шта је* Бог, него само да *Он јесте*, јер се сам открио - у историји спасења - као Отац, Син и Дух, Бог је Тројица, »и ова чињеница не може да буде изведена из никаквог принципа нити да буде довољно разложно објашњена, јер не постоје ни принципи ни узроци који би били ранији од Тројице.« ⁸

Зашто су онда *овај* опис и ова терминологија бољи од других? Углавном стога што су сви тада расположиви избори изгледа-

6 De Regnon, Etudes, I, 365.

7 Karl Rahner, The Trinity /trojinnost/, u prev. Joseph Donceel. S. J. /London: Burns Oates, 1969/, 110 - 111.

8 Лоски, »Мистично богословље«, стр. 47.

ли неадекватни. Формула »једна суштина, три *просопа* (лица), на пример, није могла да искључи модалистичку тројичност, пошто израз *просопон* мада се обично употребљавао да означи »лице« могао је такође да значи »маска« или »појава«. Кападокијски Оци су, међутим, хтели да истовремено потврде да је Бог један објект и три објекта, да су и Његово јединство и Његова тројичност потпуне реалности. »Кад говорим о Богу« - пише Григорије из Назијанза - »мораш одједном да будеш обасјан једним млазом светлости и са три млаза. Три по особинама, по ипостасима или лицима, ако више волиш да их тако називаш, јер нећемо се спорити о именима све док нам гласови дају исто значење. Али један је у односу на *усију* (*ousia* = суштина) то јест Бог«. ⁹

Не поставља се овде захтев за философску доследност мада се чини напор да се употребљава савремена философска терминологија. Крајње значење термина се ипак упадљиво разликује од њиховог значења у грчкој философији и њихова неадекватност се могла јасно уочити. Ово посебно важи за термин ипостас, термин пресудан у богословљу тројичности и у христологији. Ни у аристотелијанству ни у неоплатонизму термин није означавао *лице* у хришћанском (и у савременом) смислу, покретачку силу (*agens*), која има властиту природу и »дела« сагласно томе, *јединствени субјект*, чија апсолутна истоветност ни у коме случају не може да буде дуплирана. Насупрот »староникејцима«, кападокијски Оци су желели да нагласе да никејско *homoousion* (једнобитан) не поистовећује Сина са Оцем на личном нивоу него само на нивоу суштине (*ousia*). »Нити је Син Отац, јер Отац је један, али Он је исто што и Отац. Нити је Дух Син, јер је Он од Бога, јер Јединородни је један, али је Он исто што и Син«. ¹⁰ Тако у Богу »што јесте« је једно, међутим три ипостаси су личне особине (идентичности), несводљиве једна на другу по свом личном бићу. Оне »имају божанственост«, ¹¹ и божанственост је »у њима«. ¹²

»Човек распознаје ипостасну особину (Духа) по томе што је Он откривен после Сина и са Сином и по томе што своје биће

9 Oratio 39, 11 PG 36: 345 cd.

10 Г. Назијанзин, Oratio, 31, 9. PG 36: 414 a.

11 Г. Назијанзин, Poem. Dogm. 20, 3. PG 37: 414 a.

12 Г. Назијанзин, Oratio 31, 41. PG 36: 149 a.

прима од Оца. А Син у себи и са собом открива Духа који исходи од Оца, сам сија нествореном светлошћу и нема ништа заједничко са Оцем и Духом у истоветности својих специфичности, већ је откривен сам у особинама својственим Његовој ипостаси. И Отац има посебну ипостасну особину бића Оца и бића независног од сваке узрочности... «¹³

Исто се персоналистичко наглашавање појављује у учењу грчких отаца о »монархији« Оца. Насупрот учењу које је преовладало на Западу после Августина и у латинској схоластици, грчко богословље приписује *порекло* ипостасног »бића« *ипостаси* Оца - не заједничкој суштини. Отац је »узрок« (aitia) и »принцип« (arche) божанске природе, која је у Сину и Духу. Што је још уочљивије, јесте чињеница да ову »монархију« Оца непрестано употребљавају кападокијски Оци против оних који су их оптуживали за »тритеизам« (тробожје): »Бог је један«, пише Василије, »зато што је Отац један.«¹⁴ Иста се мисао налази и код Григорија Назијанзина: »Бог је заједничка природа Тројице, али Отац је њихово јединство (henosis).¹⁵ Псеудо-Дионисије такође говори о Оцу као »извору божанства«¹⁶, а Јован Дамаскин у свом *Тачном излагању православне вере* такође потврђује суштинску зависност Сина и Духа од лица Оца:

»Све што Син има од Оца, има и Дух, укључујући своје биће. Па ако Отац не постоји, не постоји ни Син ни Дух. И ако Отац нешто нема, тада то нема ни Син ни Дух. Шта више, због Оца, то јест због чињенице да Отац постоји, постоје и Син и Дух; и због Оца, Син и Дух имају све оно што имају.«¹⁷

Прихватајући Никеју, кападокијски Оци су одстранили онтолошку подређеност Оригена и Арија, али су заиста сачували, заједно са својим поимањем ипостасног живота, библијски и православни субординационизам, подржавајући лични идентитет Оца као крајње порекло свега божанског, бића и акције«. »Три су један Бог када су созерцавани заједно; сваки (је Бог) зато што (су)

13 Василије Вел. Epist. 38. 4, PG 32: 329 cd.

14 Василије Вел. Contra Sab. 3, PG 31: 605 a.

15 Oratio 42, 15. PG 36: 476 b.

16 Псеудо-Дионис. De div. nom. 2, 7. PG 3: 645.

17 De fide orthodoxa 1, 8. PG 94: 324 b. Prev. F. H. Chase, »Fathers of the Church 37 /New York, 1958/, 184.

једносушни; три су један Бог због монархије (Оца)«. ¹⁸ Развијајући познато учење о божанској слици у човеку, Григорије Ниски опредељује један вид људског личног постојања, које је сасвим *различито* од постојања Божијег: сваки човек има силу да се ре-продукује, док је у Бога само »једно исто лице Оца, од кога је Син рођен и Дух исходи«. ¹⁹ Тако је људски род у сталном процесу распарчавања и може да постигне своје јединство само ако га Бог у Христу *усвоји* - то јест, ако постане дете једине ипостаси која рађа без распарчавања или умножавања. Настанак јединства је у Тројици, Отац васпоставља јединство свега створеног тако што Његов Син, Нови Адам, узима људску природу, а људска природа је у Њему »рекапитулирана« делатношћу Духа.

Учење о тројичности стоји у самом центру византијског религиозног доживљаја: иманентна тројичност се манифестује као тројичност »икономије« то јест као спасоносно откровење Бога у историји, а не као апстрактно интелектуално умовање. Ово је особито јасно изражено у литургији, нарочито у канону евхаристије. Као свечана молитва Оцу од стране усиновљене људске заједнице, уједињене у оваплоћеном Сину, призивајући Духа, евхаристија је заиста света тајна божанског јединства, које је даровано људима. Иста тројична реалност је изражена у безбројним химнама, расутим по византијском литургичком кругу. Ту је свечана химна Педесетнице, која се приписује цару - песнику Лаву VI (886-912), а која је варијација на познати *трисагион* (трисвјатое):

»Дођите, људи, поклонимо се триипостасном Божанству.
Сину у Оцу са Светим Духом.

Пре времена је Отац родио Сина, савечна и сапрестолна.
И Дух Свети беше у Оцу, прослављен заједно са Сином.

Једна Сила, једна Суштина, једно Божанство, које прослављамо и кажемо:

Свети Боже, који си све створио кроз Сина и садејством Светог Духа.

Свети крепки, преко кога смо познали Оца, а Свети Дух дође у свет.

¹⁸ Григ. Назијанзин, Oratio 40, 41. Pg. 36: 417 b.

¹⁹ Adv. Graecos. PG 45: 180.

Свети Бесмртни, утешитељу Душе, који од Оца исходиш и обитаваш у Сину.

Света Тројице, слава Ти.«²⁰

У класичном латинском учењу о Светој Тројици, »Отац, Син и Дух су само по односу »релативно различити«. ²¹ Било какво тумачење да се да идеји »односа« у вези са овом трдњом, јасно је да је западна мисао признавала онтолошки примат суштинском *јединству* над личним разликама лица у Богу. То значи да је Бог суштински један, изузев у Божанским *лицима*, која су дефинисана терминима *односа*. У византијској мисли, ипак, - да се послужимо изразом Максима Исповедника -»Бог је у исто време монада и триада«, ²² и вероватно постоји тенденција, у богослужењу и философским формулацијама (као различитим од догматских поставки) да се личним разликама да извесна превага над суштинским јединством. Никејско позивање на »једнобитност« био је византијски одговор на оптужбе за »тритеизам«.

Ипак ово позивање не би, само по себи, било од одлучујуће важности, просто стога што је грчка патристичка мисао, посебно мисао кападокијаца, увек предпостављала полазну тачку апофатичне теологије: да је Божије биће, а доследно томе крајњи смисао ипостасних односа потпуно изнад људског разумевања, дефиниције или аргумената. Основни појам о Божијем бићу, како јединству тако и о тројичности, је у *откровењу*, које илуструје ову несхватљивост. Јер ни једна уму доступна реалност не би могла да буде ни »једно« ни »три«. Као што каже Владимир Лоски: »Непојмљиво се само открива у самој чињеници своје непојмљивости, јер Његова непојмљивост има корен у чињеници да Бог није само Природа него такође Три Лица«. ²³

Стога је познање Бога могуће једино у тој мери у којој се Он сам открије, уколико се иманентна Тројичност сама манифестује у »икономији« спасења, уколико трансцендентно *делује* на нивоу иманентног. У фундаменталној истоветности ових »дела« или »енергија« Божијих, грчки су Оци, нарочито Василије и Григо-

20 Пентикостар /Athens: Phos 1960/, 218.

21 К. Rahner, op. cit. str. 68.

22 Capita theol. et oeconom. II, 1. PG 90: 1125 a.

23 Op. cit. p. 64.

рије Ниски, видели одлучујући и егзистенцијални знак јединства Божије суштине. Василијев познати доказ у корист божанства Светог Духа је у томе што Он има исту »енергију« као Отац и Син. Слично томе, Григорије Ниски доказује суштинско јединство Оца, Сина и Духа из јединства њихове делатности.²⁴ Овај се доказ уклапа у контекст полемике кападокијаца против Евномија, који је тврдио да се може познати и Божија суштина. Једино Бога можемо познати, они су тврдили, из Његових »енергија«. »Икономска« тројичност, откривена у Божијој делатности у свету је, стога, једина могућа основа за тврдњу да је Бог заиста парадоксално и непојмљиво, трансцендентна и иманентна Тројица. Учење Григорија Ниског о »енергијама« је добро описао Г.Л. Престиж (G. L.Prestige):

»У људима,... без обзира на монолитност људског рода, свака индивидуа делује посебно, тако да је умесно посматрати их као мноштво. Тако није са Богом. Отац никада не делује независно од Сина, нити Син од Духа. Божија делатност... увек почиње са Оцем, наставља се преко Сина и завршава се у Духу Светом. Не постоји посебна индивидуална делатност било ког од лица. Енергија непроменљиво пролази кроз три лица, мада резултат нису три делатности, него једна.«²⁵

У ствари, термилошка позадина патристичког учења о »енергији« заснована је на аристотеловском принципу према коме свака »природа« (physis) има »енергију« (energeia) то јест суштински уочљиву манифестацију. (Налазимо да је ова терминологија такође употребљена и у христологији, где ће, на пример Максим Исповедник, тврдити да две Христове природе предпостављају две »енергије« или воље). Значајно је, ипак, да аристотеловска дијада, природа - енергија - није довољно разматрана сама по себи када је примењена на Бога, јер је у Божијој природи одлучујући *делотворни* фактор ипостасан. Отуда божанска »енергија« не само да је јединствена него је триипостасна, пошто »енергија« одражава заједнички живот три лица. Лични аспекти божанске ипостаси не исчезавају у једној »енергији« него се сам тројични живот Божији пројављује у »енергији« и у »енергији«

24 G. L. Prestige, op. cit, 257 - 260.

25 op. cit. p. 260.

учествујемо у Божанском животу: према томе, кроз »енергију се показује божанска ипостас у својој неразлучној целосности (perichoresis)«²⁶ »Ја сам у Оцу и Отац је у мени« (Јн. 14:11). Људи иако су исти по природи и бићу, делују разједињено и често су у конфликту један са другим. Међутим, у Богу perichoresis изражава савршену љубав и стога савршено јединство »енергије« три ипостаси, без било каквог мешања или преплитања. Зато што је тројична, »енергија« је увек израз и општење љубави: »Као што Отац има љубав к мени и ја имам љубав к вама. Будите у љубави мојој« (Јн. 15:9).

Вероватно да у контексту учења о *перихоресис* треба разумети и јединствено место код Паламе, у коме као да је био инспирисан Августинином »психолошком« сликом о Светој Тројици.²⁷ Палама пише: »Овај Дух Речи са висине је као мистериозна љубав Оца према Речи, мистериозно рођеној. То је оно што је поседовала Реч, возљубљени Син, према Оцу који Га је родио. Ово Син чини пошто долази од Оца са овом љубављу и ова љубав, природно, остаје на Њему«. ²⁸ Пошто је цео приступ тројичности код Паламе различит од Августиновог, то је сигурно резултат персоналистичког тумачења које може бити дато »психолошкој« слици која је овде употребљена да изрази мистерију тројичности: Љубав уједињује три божанске ипостаси и излива преко њих заједничку божанску »енергију« или »акцију« на оне који су достојни да је приме.

2. Ипостас, суштина, енергија

Стварна разлика између божанске »суштине« и божанске »енергије« постала је неизбежна у контексту учења о »обожењу«, под којим се подразумева »учествовање« створеног човека у нествореном животу Божијем, чија суштина остаје трансцендент-

26 Термин је први пут употребљен у христологији (види код Prestige »God in Patristic Thought«, 291 - 299. Почео је да га примењује на ипостасне односе Псеудо-Кирило и Јован Дамаскин.

27 Св. Августин »О Тројичности«, Максим Планудес превео на грчки у 13. в., и могао је да буде познат Палами.

28 Cap. phis., 36. PG 151: 1144d - 1145 a.

на и недокучива. Сви ови аспекти учења о Богу биће у ствари истовремено суочени за време спорова између Григорија Паламе и његових противника у четрнаестом веку. Паламин закључак се своди на то да су »у Богу три елемента: суштина, енергија и триада божанских ипостаси«. ²⁹

Ова трострука одлика се неизбежно намеће чим се одбаци Августинова опција тринитаризма у корист кападокијаца. Јер ако су лица само унутарњи односи у односу на суштину, Божије откривење, је откривање »суштине« или »аналогно« створених симбола; Тада су »енергије« или Божија суштина, или створени знаци, те нема никаквог реалног разликовања у Богу. Али, насупрот томе, ако се лица разликују од суштине која им је заједничка, али трансцендентна и човеку неприступна и ако се у Христу човек сусреће са Богом »лицем у лице« тако да заиста »учествује« у божанској стварности, то учествовање може да буде само слободни дар Божији, који чува неприступни карактер Божије суштине и трансцендентности. Ово Божије самодавање је Божија »енергија«. Живи и лични Бог је заиста *делотворни* Бог.

Видели смо да је у византијском предању учење о »енергијама« централно за разумевање како стварања тако и христологије. Одбијајући да биће Божије сведе на философско поимање просте »суштине«, византијска мисао потврђује потпуну и различиту реалност тројичног ипостасног живота Божијег *ad intra*, као и Његово »умножавање« као Створитеља, *ad extra*. Ипак се ове две »многострукости« не подударују. Терминологија коју је попримило учење о енергијама у односу на три ипостаси, била је устаљена тек у Паламиним синтезама у четрнаестом веку:

Права наименовања божанских ипостаси, заједничка су енергијама; док су називи заједнички за ипостаси, специфични за сваку од божанских енергија. Тако, *живот* је заједнички назив за Оца, Сина и Духа, али *предзнање* се не назива *животом* нити *једноставност* нити *непроменљивост* нити било која друга енергија. На тај начин свака од реалности, које смо набројали припада у исто време Оцу, Сину и Духу. Али оне само припадају једној енергији, а не свима. У ствари, свака реалност има само једно значење. Обрнутим редом *Отац* је прави назив једне је-

²⁹ Cap. phis., 75 PG 151: 1173b.

дине ипостаси, али се она манифестује у свим енергијама... Исто важи и за називе Сина и Духа. И тако, пошто је Бог у својој свеукупности потпуно оваплоћен, Он је неизменљиво присаједино целом мом бићу... божанску природу и сву њену силу и енергију, у једну од божанских ипостас. Исто тако, преко сваке од божанских енергија човек учествује у целом Богу... Оцу, Сину и Светом Духу... «³⁰

Трострука одлика - суштина, ипостас и енергија - није делење Божанског бића; она одражава тајанствени живот »Оног који јесте« - трансцендентан, тројичан и присутан у својим створењима.

Паламистичким формулацијама четрнаестог века предходио је богословски развој у коме се сусрећу исте троструке одлике. Два су помесна сабора у Цариграду 1156-1157. године, расправљала о проблему да ли је Христова жртва, у својој историјској и евхаристичкој димензији, била принета само Оцу или светој Тројици. Богослов Сотерихос је био осуђен зато што је сматрао да је дело жртвовања и примања жртве сачињавало *ипостасне карактеристике* Сина, односно Оца. Сабори су сматрали да ово мишљење ствара збрку између »иманентне« и »икономске« тројичности, или између ипостасних особина и »енергија«. И заиста, у византијске литургије Василија и Јована Златоуста, укључена је и молитва упућена Христу: »Јер Ти си Онај који приносиш жртву и који се на жртву приносиш, који прима и бива примљен«. Мистерија ипостасног живота, откривена у оваплоћењу и у свим делима искупљења, изражена је такође и у васкршњем *тропару* (који свештеник понавља за време приношења на евхаристији): »О Христе, неописиви! Ти испуњаваш све ствари: телом у гробу, у аду са душом као Бог, у рају са разбојником. Седиш на божанском престолу са Оцем и Духом«.

Према томе, ако се у евхаристијској молитви чак и обраћа само Оцу, дело »примања« жртве је тројични акт, као и сва божанска Дела *ad extra*.³¹ Мистерија оваплоћења се ипак састоји у чињеници да је божанска ипостас Логоса узела такође улогу

30 »Против Акиндина«, V, 27. Необјављено. Употребрио га Ј. Мајендорф у »Григорије Палама«, стр. 220-

31 О саборима 1156 и 1157, види Ј. Мајендорф, »Христос«, стр. 152 - 154.

жртвовања, приносећи човечанство Оцу. Евхаристијска жртва представља то приношење, остварено у Телу Христовом где је људску природу прожету божанском енергијом узео Логос, онакву каква јесте.

Ипостасно лично постојање подразумева »отвореност« која омогућава да оваплоћени Логос »приноси« жртву и »прима«, да буде човек и Бог и да буде са Оцем и Духом »актер« »енергија« које карактеришу божанску природу.

3. Живи Бог

»Када је Бог говорио са Мојсијем, није рекао »Ја сам суштина« него »Ја сам онај који јесте« (Исх. 3:14). Према томе »Онај који јесте« не долази из суштине него је суштина та која долази од »Онога који јесте«, јер »Онај који јесте« Собом обухвата све.³² Када се Палама, у одељку који је наведен, изричито позива на библијско учење о живом Богу, или када одбија да поистовети биће Божије са философским учењем о суштини -»Суштина је по неопходности биће, али биће није по неопходности суштина«³³ - он изражава садржину свог спора са Варлаамом и Акиндином, али при том остаје при *богословљу* кападокијских Отаца.

Већ смо забележили да је у византијском друштву, у спору који је поставио монахе против »хуманиста«, било укључено и схватање човекове судбине засновано на Библији, насупрот схватању заснованом на платоничарском спиритуализму. Сличан се проблем развио на нивоу чисте »теологије«, то јест учења о Богу. Проблем је био компликован чињеницом да је латинска схоластика снабдела византијске антипаламисте са правим »грчким« тумачењем божанског бића и тако су отишли у *латинофроне* (латинаше). Јер, заиста, *стварни* значај борбе око *Филиокве* састојао се у чињеници да су две стране имале различит приступ у односу на Бога. Исток је одбијао да Божије биће поистовећује са учењем о »про-

32 Григорије Палама »Тријаде« III 2, 12 изд. Мајендорф у *Specilegium Sacrum Lovaniense*, 31 /Louvain 1959/ Палама парафразира Григ. Назијанзина, *Oratio*, 45, 3 PG 36: 625 с.

33 Против Акиндина, 2. 10 необјављено. Цитира га ј. Мајендорф у »Григорије Палама«, стр. 213.

стој суштини«, док је Запад допуштао то поистовећење на основу грчких философских претпоставки. Сигурно је да проблем не би могао да буде решен прикупљањем духовних и патристичких »доказних текстова«, чак када би сагласност очигледно била могућа на канонском нивоу (једнострана латинска интерполација у општи Символ вере) и на терминолошком нивоу (исхођење »од једног и другог« могли би православни допустити на нивоу »икономије«). Спор се стварно тицао, како каже Владимир Лоски, чињенице да је »догмом *Филиокве* Бог философа и мудраца стављен на место живог Бога... Несазнајна суштина Оца, Сина и Светог Духа прима позитивна одређења. Она постаје предмет природног богословља које се односи према »Богу уопштено« који може да буде Декартов бог, или бог Лајбницов, па можда, у извесном смислу, и бог Волтеров и дехристијанизованих деиста осамнаестог века.«³⁴

Можда ће овај закључак неком изгледати као претеривање. Али карактеристично је и представља освежење, да баш они савремени богослови Запада, који су заинтересовани да хришћанско богословље поново постане киригматично и привлачно као некад, предлажу повратак предавгустиновском схватању Бога »када су три ипостаси, пре свега, посматране у својим личним, несводљивим функцијама.«³⁵ »Без доживљаја Оца, Сина и Духа у историји спасења, крајње је немогуће да јасно схватимо да они уопште постоје као један Бог«. ³⁶

34 »Исхођење Светог Духа у православној тријадологији«, (на енглеском), у *Eastern Church Quarterly*. Допунско издање »у вези Светог Духа« /1958), стр. 46. Види такође дебатну о *Филиокве* између православних (епископ Касијан, Мајендорф, Верховској и др.). Објављено у *Russie et Chretiente* /1950), No. 3 - 4.

35 Ј. Мајендорф, »Христос«, 166.

36 К. Ранер, цитирано дело, стр. 111.

СВЕТОТАЈИНСКО БОГОСЛОВЉЕ: КРУГ ЖИВОТА

У књизи *Живот у Христу* у тумачењу крштења, миропомазања и причешћа - Никола Кавасила пише: »Постоји могућност да светитељи у овом свету буду не само усмерени и припремљени за (вечни) живот (у Христу), него да већ сада сагласно са тим животом живе и делају.«¹

Царство Божије је, у смислу есхатолошке пуноће, већ доступно у Телу Христовом. Ова могућност пребивања »у Христу«, »учествовања« у божанском животу - што је »природно« стање за људску природу, за Византијце се суштински манифестовало у светим тајнама или *mysteria* - та Цркве. Свете тајне су мање сматране за посебне свештенорадње у којима се, преко за то одређених свештенослужитеља, појединцима даје »посебна« благодат, а више су сматране као вид јединствене тајне Цркве у којој Бог дели са човеком божански живот, избављајући човека од греха и смрти и изливајући на њега славу бесмртности.

1. Број светих тајни

Византијско богословље је омаловажавало западно разли-

¹Кавасила »О животу у Христу«, I, 3 PG 150: 496 d.

ковање између »сакраменти« (свете тајне) и »сакраменталан« и никада се није ограничавало на неки одређени број светих тајни. У патристичком периоду није ни постојао неки израз који би означавао »свете тајне« као специфичну категорију црквених радњи: термин *mysterion* се употребљавао првенствено у ширем и општем смислу »мистерија спасења«² и то само као допунски израз за ознаку посебних *радњи* које дају спасење. У овом другом смислу употребљавали су се упоредо и изрази »свештенорадње« и »освећења«.³ Теодор Студит у деветом веку даје листу од шест светих тајни: свето »просветлење« (крштење), »синаксис« (евхаристија), свето миропомазање, рукоположење, монашки постриг и служба сахране.⁴ Учење о »седам тајни« се први пут појављује, то је врло карактеристично, у Исповедању вере које је припремио римски папа Климент IV и тражио да га прихвати цар Михаило Палеолог 1267. године.⁵ Исповедање су, свакако, припремили латински богослови.

Очигледно западно порекло овог стриктног набрајања светих тајни, није сметало да буде после тринаестог века прихваћено и од православних хришћана, чак и оних који су ватрено одбацивали унију са Римом.

Изгледа да ово прихватање није било толико под утицајем латинског богословља, колико под утицајем посебне средњевековне византијске засењености симболиком бројева. Посебно је број седам изазивао асоцијације на седам дарова Духа Светог код Исаије 11:2-4. Али и међу многим византијским писцима који су прихватили »седам тајни« налазимо различите супротне спискове. Монах Јов (тринаести век) аутор расправе о светим тајнама, укључује у списак и монашки постриг, као што је то чинио и Теодор Студит, али то комбинује са тајном покајања и јелеосвећења.⁶ Симеон Солунски (петнаести век) такође признаје светотајински карактер монашком постригу, али га ставља

²Види код Златоуста, *Homilia 7 in I Cor.* PG 61: 55.

³Златоусти, *Cathecheses baptismales*, ed. A. Wenger, *Sources Chretiennes 50/ Paris: Cerf, 1957/*, II 17, str. 143.

⁴Ер. II, 165. PG 99: 1524 b.

⁵G. M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium*, III /Paris, 1930/, 16.

⁶Цитирано код М. Jugie, *ibid.* pp 17 - 18.

заједно са покајањем,⁷ а сматра да је јелеосвећење посебна света тајна. Међутим, Јоасаф, митрополит ефески, савременик Симеонов, изјављује: »Ја верујем да нема седам светих тајни Цркве, него да их је више«, и даје листу од десет тајни, у коју је укључено освећење цркве, погребна служба и монашки постриг.⁸

Византијска се црква никада није формално обавезала ни на један специфични списак. Многи писци прихватају стандарни број од седам светих тајни - крштење, миропомазање, евхаристија, свештенство, брак, покајање и јелеосвећење - док други дају дугачки списак, а неки подвлаче искључиво и превасходну важност крштења и евхаристије, као основних хришћанских путовођа у »нови живот«. Тако, Григорије Палама саопштава да је »у овим двема (тајнама) суштина нашег спасења, пошто је у њима сажета целокупна икономија богочовека«. ⁹ А Никола Кавасила саставља своју чувену књигу *Живот у Христу* као коментар светих тајни крштења, миропомазања и евхаристије.

2. Крштење и миропомазање

У Православној цркви се крштење и миропомазање обављају заједно. Миропомазање се врши помазивањем »светим миром« благословљеним од епископа. Одмах после крштења и миропомазања детету је дозвољено приступање светом причешћу. Према томе, нема разлике између детета и одраслог у односу на чланство у Цркви. У једном и другом случају, људско биће, које је својим природним рођењем припадало »старом Адаму«, учествујући у крштењу, миропомазању и причешћу, уводи се у »нови живот«. Свечаност увођења у хришћанство је јединствена и невидљива радња: »Ако неко не прими миропомазање, није потпуно крштен«, пише Симеон Солунски.¹⁰ Као што смо видели, светоотачко учење о спасењу није засновано на идеји греха

⁷De sacramentis, 52. PG 155: 197 a.

⁸Responsa canonica, ed. A. I. Almazov /Odesa, 1903/, 38.

⁹Hom, 60, ed. S. Oikonomos /Athens, 1860/, 250.

¹⁰De sacramentis, 43. PG 155: 188 a.

наслеђеног од Адама од кога је ослобођен у Христу, него на егзистенцијалнијем разумевању »палог« и »избављеног« човека. Преко природног рођења човек наслеђује од »старог Адама«, несавршени облик живота - услед смртности неизбежно наслеђује грешност, недостатак основне слободе од »кнеза овог света«. Алтернатива овом »палом« стању је »живот у Христу«, који је прави и »природни« људски живот, дар Божији дарован у мистерији Цркве. »Крштење«-пише Никола Кавасила - није ништа друго него рађање за Христа и примање нашег стварног бића и наше природе.«¹¹

У обреду крштења и у богословским коментарима византијског периода, наглашава се *позитивно* значење крштења као »новог рођења«. »Дан крштења« - продужава Кавасила - »постаје за хришћане имендан јер су они тада формирани, и уобличени, и наш безоблични и неодређени живот добија облик и опредељење«. ¹² Према Кавасили, све напомене о крштењу у Светом Писму и предању, указују на исто *позитивно* значење: »Рођење« и »нови живот«, »поновно уобличавање« и »печат«, такође »крштење«, »облачење« и »помазивање«, »дар«, »просвећење« и »прање« све ово означава само једно: да је обред почетак постојања оних који су у Богу и који живе са Богом.«¹³

Посматрајући крштење као »ново рођење« такође се подразумева да је оно добровољни Божији дар који ни у ком смислу није зависан од човековог избора, сагласности, па чак ни од свести: »Исто као у случају природног рођења, ми ништа не доприносимо благодатима које потичу од крштења«. ¹⁴ Стога на Истоку никада није било сумњи или спорова о легитимности крштења деце. Ова легитимност је била заснована, не на идеји »греха« по којој би чак и новорођенче било криво у очима Божијим и треба да се крсти ради оправдања, него на чињеници да човек треба да буде »поново рођен« у свим стадијима живота, укључујући и детињство - а то значи да започне нови, вечити живот у Христу. Крајњи есхатолошки циљ новог живота не може да буде потпуно

¹¹De vita in Christo, II 3. PG 150: 524 a.

¹²Исто, 4, 525 a.

¹³Исто, 524 c.

¹⁴Исто, 5, 525 d.

схваћен чак ни од стране »свесног одраслог човека«.

»Као што је немогуће да се без светлости разуме сила очију или лепота боје, и да они који спавају науче дела оних који су будни - исто тако у овом животу није могуће разумети нове чланове и њихове способности које су управљене само на живот који долази... Ми смо чланови Христови, а то је резултат крштења. Сјај и лепота чланова долази од Главе, јер чланови не би били леппи ако не би били присаједињени Глави. Глава је од ових чланова сакривена у садашњем животу, али ће бити потпуно видљива кад засијају заједно са Главом.¹⁵

Пошто је преко крштења члан Тела Христовог, човек опет постаје »богоцентричан« - то јест, он поново открива своју првобитну судбину, која је есхатолошка и тајанствена јер он учествује у самој мистерији Бога. Као дар Божији, дат детету и одраслом, крштење је почетак новог живота. Теодорит Кирски пише:

»Ако би једини значај крштења био у опраштању грехова, зашто би смо ми крштавали новорођенчад која још нису окусила грех? Али мистерија крштења није на то ограничена. Она је обећање већих и савршенијих дарова. У њој су обећања будуће реалности. Она је праобраз будућег васкрсења, заједничарство са Учитељевим страдањем, учествовање у Његовом васкрсењу, плашт спасења, туника радости, одора светлости, или боље, она је сама светлост«.¹⁶

Као »почетак« и обећање новог живота, крштење подразумева слободно самоопредељење и раст. Оно не потискује људску слободу већ је васпоставља у њеном првобитном и »природном« облику. У случају крштења новорођенчета, ово васпостављање је, наравно, само потенцијално, али у светој тајни се увек подразумева *позив* за слободу. У византијској традицији, формула крштења није као на Западу, изговорена у име свештеника који обавља свету тајну (»Ја те крстим«), него је то свечана изјава у име онога који се крштава: »Крштава се раб Божији Н. у име Оца, Сина и Светог Духа«. »Ово« - пише Симеон Солунски - »означава слободу крштеног«.¹⁷ После крштења, пут према Богу је »си-

¹⁵Исто, 22: 548 bc.

¹⁶Haeret. fabul. compendium 5, 18. PG 83: 512.

¹⁷De sacramentis, 64. PG 155: 228 d - 229 b. Исто код Emanuila Korintskog »Apologija«. 7

нергија« Божије силе и слободног човековог напора. То је такође ослобођење од окова Сатане -тиранина и узурпатора - што означавају егзорцизми, који предходе самој светој тајни крштења.¹⁸

Византијска традиција је при крштењу задржала стару хришћанску праксу трократног погружавања. Некада је погружавањe сматрано као битно за ваљаност свете тајне. Неки екстремни антилатински полемичари постављали су питање ваљаности западног крштења због тога што је обављено шкропљењем. Погружавањe стварно симболише оно што крштење стварно значи: »Вода разара један живот, али обнавља други. Она потапа старог човека, а васкрсава новог«, пише Кавасила.¹⁹ »Потапање« не може бити осмишљено показано на други начин него погружавањем. На једном другом месту Кавасила изражава да човеку, ослобођеном крштењем, од ропства Сатани, Дух Свети даје способност да »буде делотворан у духовним енергијама«. ²⁰ Већ смо видели да византијско светоотачко предање признаје повезаност дарова Светог Духа и човекове слободе. Искупљење човека подразумева да ће не само људска »природа« него *сваки човек*, слободно и лично наћи своје место у новом стварању, »рекапитулираном« у Христу. Дар Духа у миропомазању је главни светотајински знак посебне димензије спасења. Миропомазање је, према литургијској норми, неодвојиво од крштења. Тако »живот у Христу« и »живот у Духу Светоме« нису два одвојена облика духовности. То су комплементарни видови истог пута који води есхатолошком »обожењу«.

Миропомазање, нормално уједињено са крштењем у један јединствен обред свечаног увођења у хришћанство, обавља се посебно једино у случајевима помирења са Црквом јеретика или расколника одређених категорија, који су побројани у 95. канону *Трулског сабора*. Његово значење је да »печатом дара Духа Светог« - (формула коју изговара свештеник при миропомазању) - учини правоснажним хришћанско крштење, извршено у нередовним приликама, то јест, изван канонских оквира Цркве.

PG 140: 480.

¹⁸Никола Кавасила, loc. cit, 6: 528 b.

¹⁹Тамо, 9: 532 б.

²⁰Тамо, III, 1. 569 а.

3. Покајање

Светотајнско покајање - то јест, измирење са Црквом после почињеног греха после крштења - развијало се паралелно на Истоку и Западу. Првобитно јавни акт, који се тражио од грешника који су били или званично изопштени или су учинили дела која за собом повлаче казну изопштења, покајање је постепено, а особито после четвртог века, добило облик приватне исповести, праћене молитвом опраштања коју је изговарао свештеник. Оно се тада готово сасвим поистоветило са праксом приватне духовне упуте, посебно раширене у манастирским заједницама.

Развој покајне праксе и покајног богословља у византијском свету се разликовао од развоја на Западу. Византијски свет никада није познавао утицај легалистичког тумачења спасења, као што је било Анселмово учење о »задовољењу« и није никад био суочен са кризом која би се могла упоредити са западном реформацијом и контрареформацијом и њиховим угрожавањем свештеничког ауторитета.

Светоотачка и византијска литература о покајању готово у целини је аскетска и морална. Веома мали број писаца аскетских састава о покајању, посебно спомиње светотајнско разрешење, као формални захтев. Ово ћутање не значи да светотајнско покајање није постојало, осим у случајевима формалног изопштења, када је морало да дође и до формалног измирења, покајање је подстицано, али није изричито захтевано. Златоуст, у својим безбројним позивима на покајање, често спомиње »исповедање«, то јест, отварање човекове савести пред сведоком или »Црквом«. Међутим, изгледа, да се није мислило на редовну светотајнску исповест. У својих девет проповеди, које посебно расправљају о »покајању«, Златоуст се свега једном позива на Цркву као уточиште: »Да ли си сагрешио? Уђи у цркву и покај се за свој грех... Остарио си, па још грешиш? Уђи у цркву и покај се. Јер ту је лекар, а не судија. Ту се не води истражни поступак, него се прима опраштање грехова«. ²¹

Један француски историчар Цркве је, вероватно, у праву када

21О покајању (De penitentia) III, 1. PG 49: 292.

пише: »Византијци су ретко ишли на исповест, бар у посветовњаченом свету. Међутим у манастирима... је исповест редовно практикована. Али да ли је ово била исповест или је духовни отац управљао свешћу обичног световњака? Обе праксе су постојале, а у манастирима су се разликовале једна од друге«. ²²

Аскетска и канонска литература врло често помињу захтеве за покајање - периоде изопштења, метанисања, добротворне делатности - који се траже као отплата за учињене и исповеђене грехове, све осим »смртних« грехова - убиства, отпадништва од вере, прељубе - због којих је долазило до формалног изопштења. Међутим, нигде није видљиво да је неопходно тражити разрешење од стране свештеника, које би запечатило дело покајања. Баш насупрот томе, многобројни извори описују да су разрешење давали нерукоположени монаси, ²³ пракса, која се у православним манастирима одржала до наших дана.

Разни облици разрешавања који се налазе у византијским молитвеницима (euchologia²⁴) имају облик *молитве*: »На Истоку«, пише А.Алмазов, »увек се подразумевало да је разрешење изражено кроз молитву. Чак и онда када се употребљавала декларативна формула, опраштање грехова се приписивало самом Богу«. ²⁵ Декларативне формуле (»Ја, недостојни свештеник... опраштам и разрешујем... «) које су се увукле у грчке и словенске *служебнике*«, све су латинског, постсхоластичког порекла и примљене су у оквирима опште латинизације византијског обреда.

Сами византијски богослови су били у недоумици у вези статуса покајања међу светим тајнама (mysteria -) Цркве. Често су га уврћивали, било у монашки постриг, или у тајну јелеоосвећења. Ипак од петнаестог века била је опште прихваћена пракса приватне исповести код свештеника и, његова молитва разрешења. У манастирима је постојало, као алтернатива, исповедање чак нерукоположеном монаху. Недостатак јасности, како у богословљу тако и у пракси, имало је и своју позитивну страну:

22) Pargoire, L'Eglise byzantine de 527 a 847 /Paris, Lecoffre, 1932/ str. 347.

23) Исто, стр. 348.

24) Најранији расположиви манускрипти потичу из 10. века. Досадашња најбоља збирка покајних обреда, у грчкој и словенској верзији, налази се код Ајвазова »Тайна исповед в православной восточной церкви« III (Одеса 1894).

25) Оп. cit. I, pp 149 - 150.

исповест и покајање су тумачени првенствено као облик духовног лечења. Јер, у православној хришћанској антропологији, сам грех је првенствено болест, »страдање«. Не негирајући Петрову повластицу о кључевима, која је пренета на све епископе, нити власт дату апостолима да отпуштају грехе, а носилац ове апостолске власти је Црква, византијски богослови нису никад подлегли искушењу да грех сведу на учење о законском преступу, који треба да буде суђен, кажњен или опроштен. Они су ипак били свесни да је грешник пре свега заробљеник Сатане и да је као такав болесник. Из овог разлога, исповедање и епитимија у најмању руку идеално, сачували су карактер, више ослобођења и лечења него ли суђења. Отуда, велика разноврсност облика и праксе и немогућност да они буду затворени у статичне богословске категорије.

4. Брак

Византијска богословска, литургичка и канонска традиција једнодушно подвлачи апсолутну јединственост хришћанског брака. Ово заснивају на учењу изложеном у посланици Ефесцима гл. 5. Као света тајна или *mysterion*, брак одражава заједницу између Христа и Цркве, између Јахве и Израиља, и као такав може бити само *један* вечни савез, који не разрешава ни сама смрт. По својој светотајинској природи брак преображава и превазилази телесну везу и уговорни правни савез: људска љубав бива проицирана у вечно Царство Божије.

Ово основно разумевање хришћанског брака може да објасни чињеницу да до десетог века Црква није благосиљала други брак, ни оних који су обудовили нити оних који су били разведени. Позивајући се на обичај »венчања« брачног пара, што је карактеристика византијског обреда брака, канон који се приписује Никифору Исповеднику (806-815) одређује: »Онима који ступају у други брак не стављају се венци и не припуштају се примању најчистијих светих тајни за две године. Они који ступају у трећи брак изопштавају се у трајању од пет година.«²⁶

²⁶Канон 2. у Syntagma Canonum IV ed. G. Rhalles & M. Potles /Atina 1854/, 457. О брачној дисциплини у Византијској цркви види углавном код Чишмана »Брачно право у оријен-

Овај текст који само понавља раније прописе Василијевих канона²⁷ предпоставља да други и трећи брак, обудовелих или разведених, може да буде закључен само као грађански споразум. Пошто је благослов брака био нормално даван на светој литургији, где је брачни пар примао причешће, привремено изопштење из заједнице које се тражило, искључивало је да Црква учествује или даје свој благослов у случајевима поновљеног брака.

Апсолутна једнобрачност, као *норма* хришћанског брака, потврђена је и чињеницом да то византијско канонско право стриктно захтева од чланова клира. Човек који је био два пута жењен или ожењен удовицом, или распуштеницом, не може да буде рукоположен за ђакона или свештеника.²⁸ Међутим, световњак, после периода кајања и уздржавања од примања светих тајни, поново се прима у потпуну заједницу са Црквом, чак после другог и трећег брака. Разумевање и толеранција протеже се на њих када не могу да се сагласе да остану сами, или желе да им се да још једна прилика да изграде прави хришћански брак. Очигледно је да је византијска традиција прилазила проблему поновног брака - после развода или обудовљења - у терминима покајничке дисциплине. Брак као тајна подразумева излив Божије благодати. Али да би ова благодат била делотворна, тражи се људско садејство («синергија»). Ово важи за све свете тајне, а особито за крштење чије плодове грех може да развеје, а покајање да их васпостави. У случају брака, који представља лично разумевање и психолошко прилагођавање, византијска традиција прихвата могућност погрешке, а и чињеницу да је усамљен живот, у случају смрти или отсуства партнера, веће зло него поновни брак за оне који то не могу да »носе«.

Могућност развода је за све време остала интегрални део византијског грађанског права. У оквиру »симфоније« између Цркве и државе, која никада није била оспоравана, то је чињеница која не може да буде објашњена простим позивањем на цезаро-

талној цркви« (на нем.), (Беч, 1864). К. Рицер, »Брак у хришћанским црквама од I до XI в.« (на франц.) (Париз: Серф, 19702 стр. 163 - 213 и Мајендорф, »Православно учење о браку« (Њујорк, Издање Академије св. Владимира) - на енгл. 1971 (преведено и објављено на срп.)

²⁷Нарочито канони 4 и 50 код Rhalles - Potles, op. cit. pp 102, 203.

²⁸Пето - шести сабор канон 3. ibid. II, pp 312 - 314.

папизам. Византијској цркви никад није недостајало светитеља који су били спремни да жигошу царски деспотизам, друштвену неправду и друга зла, супротна еванђељу. Јован Златоуст (398-404), Теодор Студит (+820) или патријарх Полиевктос (956-970), могли су без страха да се супротставе државној сили. Међутим, ни један од њих није протествовао против закона о разводу брака. Свакако да су га они посматрали за неизбежни фактор људског живота у огреховљеном свету, у коме човек може благодат да прими или да је одбаци; где је грех неизбежан, али и покајање је увек приступачно; где функција Цркве никада не прави компромис са нормама еванђеља, али показује састрадање и милост према људским слабостима.

Овог става се држала Византијска црква све док су биле јасно одељене - примарна функција Цркве (да учини да Царство Божије буде присутно у човековом животу) и примарна функција државе (да управља огреховљеним људским родом и да бирајући као мање зло, одржава поредак законским средствима). У питању брака, нестала је ова суштинска разлика, бар у пракси, када је цар Лав VI (+912) објавио своју 89. *Новелу*, дајући формално Цркви законску обавезу да процењује ваљаност брака.²⁹ Грађански брак је за слободне грађане нестао као легална могућност. И ускоро, сасвим логично, Алексеј I Комнен је обавезао и робове на црквени брак. Овим царским актима Црква је формално контролисала брачну дисциплину свих грађана. Али, у ствари, она је била директно одговорна за све неизбежне компромисе који су до тада били решавани могућношћу грађанског брака и грађанског развода. Црква је са овим изгубила могућност да примени своју ранију покајну дисциплину. Ако је сада Црква давала браку законски ауторитет, она је морала и да решава законске проблеме који су проистицали из ове обавезе. И заиста Црква је почела да »даје разводе« (које је раније давао само грађански суд), да одобрава »поновни брак« у Цркви, јер без таквих »поновних бракова«, други и трећи брак би били правно неважећи. Црква је успела да се четврти брак сматра незаконитим (Сабор

29»Новеле Лава VI мудрог« на франц. издање А. Dain /Paris: Belles Letres, 1944/ pp 294 - 297.

из 920. године),³⁰ али је морала да прави компромисе у другим случајевима.

Ипак је Црква одржала, бар у принципу, разлику између првог и следећих бракова: за ове последње је уведена посебна служба, одвојена од евхаристије, покајна по свом карактеру. Подразумевало се да други и трећи брак не представљају норму и да су, као такви, били светотајински мањкави. Најупадљивија разлика између византијске и средњовековне латинске теологије брака је у томе да византијско богословље непоколебљиво наглашава да је хришћански брак *један* и да је брачна веза *вечна*. Оно никада није сматрало да је брак правни уговор, који се аутоматски раскида смрћу једног од партнера. Поновни брак обудовелих, исто као и брак разведених, био је само толерисан. Али ова »толеранција« није значила и одобравање. Она је условљавала покајање, а ступање у нови брак је дозвољавано само онима чији су предходни бракови сматрани практично непостојећи и ништавни (разни царски кодекси набрајају такве случајеве). Међутим, латински Запад је постао легалистички нетолерантан према разводу, док је обудовелима без ограничења допуштано ступање у поновни брак. Руковођен у својој пракси легалистичким ставом према уговору, сматрао је да је уговор нераскидив док су странке у животу. Изгледа да се Запад није обазирао на идеју да брак, ако је света тајна, мора да буде проициран, као вечна веза, у Царство Божије; да брак, као и све свете тајне, тражи слободан одговор и подразумева могућност људског одбијања и људске погрешке; покајање увек дозвољава нови почетак. То је богословска основа за толеранцију развода у раној хришћанској Цркви, па и у Византији.

5. Лечење и смрт

Служба »светог јелеосвећења«, често удружена са покајњем као једна света тајна, није се развила - изузев у неким

³⁰Rhalls - Potles, opus cit. V, pp 4 - 10.

областима хришћанског Истока, после шеснаестог века - у »последње помазање«, у свету тајну резервисану за оне који су на самрти. У Византији је свету тајну обављало више свештеника, обично седам сагласно са Јаковљевом посланицом 5:14. Сматра се да је овај текст из Светог Писма подлога за установљење ове тајне. Служба је састављена из читања одељака из Светог Писма, молитва за оздрављење, текстова који дефинитивно искључују могућност да се обреду даје магично тумачење. Излечење се тражи само у границима покајања и духовног спасења, а не као да је оно само себи циљ. Без обзира на исход болести, помазивање симболише божанско опраштање и ослобођење из порочног круга греха, страдања и смрти, у коме је заробљен огреховљени људски род. Саучествујући у људском страдању, окупљена у молитви за свог болесног члана, Црква преко својих свештеника, моли помоћ, опраштање и вечну слободу. Ово је смисао светог јелеосвећења.

Заупокојена служба, коју су такође неки византијски писци сматрали за »свету тајну«, има исто значење као и служба јелеосвећења. И у смрти хришћанин остаје члан живог и васкрслог Тела Христовог, у које је утеловљен преко крштења и евхаристије. У заупокојеној служби окупља се Црква да посведочи ову чињеницу, видљиву једино очима вере, али коју је доживео сваки хришћанин који је живео у очекивању будућег Царства Небеског.

ЕВХАРИСТИЈА

Формални конзерватизам је био једна од основних црта византијске цивилизације. Он је утицао на световни и духовни облик живота, а особито на литургичке облике. Али, ако је посебна пажња била обраћена на то да се одрже ствари онаквим какве оне јесу, ако основна структура евахаристијске литургије није била мењана још од најранијих векова хришћанства, па чак и данас задржава облике које је добила у деветом веку *тумачење* речи и гестова је претрпело знатну промену и еволуцију. Тај византијски обредни конзерватизам био је инструмент чувања оригиналног хришћанског *lexorandi*, иначе често тумаченог у контексту платонистичког или моралистичког симболизма, мада је он некад, посебно са Николом Кавасилом и исихастичким богословима четрнаестог века, дозвољавао веома јаку поновну потврду првобитног светотатјинског реализма у литургичком богословљу.

1. Символи, слике и реалност

Рано хришћанство и патристичка традиција разумева-ли су евахаристију као мистерију истинског и стварног заједничарства са Христом. Хризостом, говорећи о евахаристији, тврди да је »Христос чак и сада присутан, да и сада делује.«¹ А Григорије Ниски, без обзира на платонистичке тенденције његове мисли, стоји на истом становишту у односу на евахари-

¹Hom. in II Tim. 2. 4. PG 62: 612.

стију, сматрајући је за мистерију стварног »учествовања« у прослављеном Телу Христовом, семену бесмртности:

»По неизмерној својој благодати Он се усађује у сваког верника преко оног тела које постаје од хлеба и вина, мешајући се са сваким верником да би омогућио да човек овим јединством са Бесмртним буде такође непропадљив. Он даје ове дарове силом благослова који претвара (*meteteoicheiosis*) природне особине видљивих ствари у бесмртне.«

Учествовање у овим изворима бесмртности и јединства стала је брига сваког хришћанина:

»Добро је и благословено - пише Василије - причешћивати се сваки дан и учествовати у светом телу и крви Христовој. Јер Он изричито говори: »Онај који једе моје тело и пије моју крв има живот вечни« (Јн. 6:55). А ко сумња да је често учествовати у животу исто што и имати много живота? Ја се стварно причешћујем четири пута недељно: у дан Господњи, средом, петком и суботом, а у остале дане ако се прославља успомена на неког светитеља.«²

Ово реалистичко и егзистенцијално богословље о евхаристији било је, као што смо видели,³ изазвано пастирским потребама постконстантиновске Цркве: велике богослужбене заједнице у огромним црквама биле су узрок смањеног учествовања световњака.

Може да се оспорава да су пастирска размишљања која су проузроковала ову еволуцију била само делимично оправдана. Есхатолошко значење евхаристије имало је за циљ повлачење из »света« у »затворену« заједницу ангажованих учесника. Међутим, у Константиновом и Јустинијановом царству, држава и Црква су постали нераздвајни, као једна заједница. Евхаристију је требало заштити од »масе«, која је престала да буде »народ Божији«. Ипак, још под већим знаком питања је богословско осмишљање ове нове ситуације, коју су потврдили неки тумачи литургије, који су евхаристију почели да објашњавају као систем

²Писмо 93. изд. Deferrari, II, 145.

³Види поглавље I. Ради доброг увида у византијско евхаристичко богословље и праксу (са ранијом библиографијом) види Н. J. Schultz, *Die byzantinische Liturgie - von Werden ihrer Symbolgestalt* /Freiburg Lambertus Verlag, 1964/.

символа о којима треба »созерцавати«. Тако је светотајинско учествовање било постепено замењено са интелектуалном визијом. Непотребно је да се каже, да се овај нови став савршено уклапао у Оригеново и Евагријево схватање да је религија узношење ума Богу, а да је литургичка радња његов символ.

У пропагирању симболичног схватања евхаристије били су најутицајнији списи псеудо - Дионисија. Сводећи евхаристички синаксис на морални апел, Аеропагит позива своје читаоце на »веће« созерцање:

»Оставимо несавршенијима, као што сам рекао, ове знаке који су величанствено насликани у предворјима светишта. Они ће бити довољни да нахране њихова размишљања. А што се нас тиче, у разматрању светог синаксиса вратимо се од последица на њихове узроке и захваљујући светлости коју ће нам Исус дати, ми ћемо моћи да хармонично созерцавамо разумне реалности у којима се јасно одражава благословена доброта обрасца.«⁴

Према томе, евхаристија је само видљива »последица« невидљивог »обрасца« и свештеник »жртвујући Исуса Христа пред нашим очима, показује нам на опипљив начин као на слици, наш разумни живот.«⁵ За Дионисија »најузвишенији смисао евхаристијског обреда и самог светотајинског заједничарства је у символици јединства иашег ума са Богом и са Христом... Дионисије никада формално не представља евхаристијско заједничарство као учествовање у Телу и Крви Христовој.«⁶

Мада се Дионисијев симболизам само површно дотиче самог евхаристијског обреда, он је постао популаран међу коментаторима литургије. Тако, Максим Исповедник, чије је учење о употреби »символа« вероватно реалистичније него Дионисијево, ипак систематски примењује изразе »символ« или »слика« на евхаристијску литургију уопште, а посебно на елементе хлеба и вина.⁷

⁴Eccl. Hier. III, 3, 1 - 2. PG 3: 428 ac.

⁵Исто, III, 13, види наш коментар ових текстова у »Христос«, 79 - 80.

⁶R. Roques, L' univers dionysien. Structure hierarchique du monde selon le pseudo - Denys / Paris: Aubier, 1954/, 267, 269.

⁷Види посебно »питање и сумње« (Ouestiones et dubia 41). PG 90: 820 a. О литургијском богословљу Максимовом, погледај R. Bornet, Les commentaries byzantins de la divine liturgie du VII au XV siecle. Archives de l'Orient chretien, 9 /Paris, Inst. franc, d' etudes byz. 1966/.

Овај симболизам је у осмом веку довео до озбиљног богословског спора у вези са евхаристијом - јединог спора кога је уопште познавала Византија. Иконоборачки сабор из 754. године, осуђујући употребу икона, прогласио је да је једина допуштена »слика« Христова она коју је Христос сам установио: евхаристичко Тело и Крв.⁸ Ова радикална и јасна поставка, заснована на дугој традицији, представљала је изазов православној странци. Двосмисленост Аеропагита била је још једном показана, те је било неопходно да се симболизам разјасни.

Браниоци икона, нарочито Теодор Студит и патријарх Никифор, су то одлучно одбацили. По Теодору, евхаристија није »образац« или »тип« већ сама »истина.« Она је »мистерија која рекапитулира све (божанске) дарове.«⁹ По Никифору она је »Тело Божије«, »једна те иста ствар« са Телом и Крви Христовом,¹⁰ који је дошао да спасе саму реалност људског тела на тај начин што је сам постао и остао »тело«, чак и после свог прослављања. Тако, у евхаристији, каква је корист од свете тајне, ако тело није реално, тако да га видимо како достиже савршенство од Духа«.¹¹

Као резултат иконоборачког спора, византијски »евхаристички реализам«, напустивши Дионисијеву терминологију, био је преусмерен у христолошком и сотириолошком правцу. У евхаристији човек учествује у прослављеној Христовој људској природи, а то није »суштина Божија«.¹² То је тело једнобитно са човековим телом и човеку доступно као јело и пиће. У својој расправи *Против Јевсевија и Епифанија* патријарх Никифор је нарочито жустар у осуди оригенистичке идеје да човек у евхаристији созерцава или учествује у »суштини« Божијој.¹³ Према њему и према доцнијим византијским богословима, евхаристија је преобразени Христос, животодавни, али још увек људски, телесан, који има ипостас у Логосу и прожет је божанским »енергијама«.

str. 82 - 124.

8Манси, XIII, 261 d - 264 c.

9Antirrh., I PG 99: 340 ac.

10Antirrh. II PG 100: 336 b - 337 a.

11Contra Evsebius, ed. J. B. Pitra, Specilegium Solesmense, I /Paris, 1852/, 440 - 442.

12Nikifor, ibid., p. 446.

13Ibid. pp 468 - 469.

Карактеристично је да се никад нигде не налази да су византијски богослови у контексту са евхаристијом, употребљавали категорију »суштина« (ousia). Они сматрају да је израз пресуштаство (metousiosis - transubstantiatio) неподесан да означи евхаристијску мистерију, и углавном употребљавају израз *metabole*, који се налази у канону Јована Златоуста, или такве динамичне изразе као што су »транс - елементација« (metastoiceiosis) или »поновно посвећење« (metarrhythmisis). Термин трансубстанцијација (metousiosis) се појављује само у делима латинаша (Latinophrones) тринаестог века, и није ништа друго него директан превод са латинског. Генадије Схоларис је први православни писац који га употребљава,¹⁴ али у његовом случају директни латински утицај је очигледан. Евхаристија није ни символ о коме треба споља »созерцавати«, нити »суштина«, различита од људске природе, већ сам Исус, васкрсли Господ »препознат по ломљењу хлеба« (Лк. 24:35). Ретко су византијски богослови умовали изван оквира ове реалистичке и сотириолошке тврдње о евхаристичкој присутности прослављеног Христовог тела.

Одбацивање учења да је евхаристија »слика« или »символ«, с друге стране, врло је значајно за разумевање целокупне евхаристичке »перцепције« Византијаца. За њих евхаристија увек остаје у основи мистерија, која се прима као храна и пиће и не може да се »види« физичким очима. Елементи остају покривени, осим за време молитве освећења и причешћивања. И, насупрот западној средњевековној побожности, никада нису »обожавани« ван оквира саме евхаристијске литургије. Евхаристија не може ништа да открије чулима вида. То је само небески хлеб. Виду се нуди други канал открочења - икона. Отуда богосазнајни програм византијских иконостаса, са ликом Христа и светитеља, постављеним тако да би могли да буду *виђени* и поштивани. »Христос се не показује у светим дарима« - пише Леонид Успенски. »Он се даје. Он је показан на иконама. Видљива страна реалности евхаристије је праобраз који не може да замени машта или посматрање светих дарова.«¹⁵

14De sacramentali corpore Christi, ed. L. Petit — M. Jugie, I /Paris Bonne Presse, 1928/, pp. 126, 134.

15»Проблем иконостаса« (на енгл.) у St. Vladimir's Seminary Quarterly 8 /1964/ No. 4, 215.

Резултат иконоборачког спора био је у томе да је византијско евхаристичко богословље задржало и још једном нагласило мистерију и сакривеност ове централне литургијске радње. Али оно је и поново потврдило да је евхаристија у суштини *обед* у коме се може учествовати једино у јелу и пићу, јер је Бог узео пуноћу наше људске природе са свим њеним психичким и физичким функцијама, да би је одвео васкрсењу.

Византијски богослови су имали прилику да у антилатинској полемици против употребе бесквасног хлеба у евхаристији, заузму исти став. Дискусија о азимес-у, која је почела у једанаестом веку, била је углавном, испреплетена аргументима чисто симболичне природе. (Грци су, на пример, тврдили да евхаристични хлеб треба да је квасан да би симболисао *одуховљену* Христову људску природу, док су Латини употребу квасног хлеба (азимес) повезивали са аполинаријевством, то јест, негирањем да је Христос имао људску душу. Спор је исто тако показао да су Византијци разумевали да је евхаристијски хлеб неопходно *консубстанцијалан* (сасуштаствен) са људском природом, док је латинска средњевековна побожност подвлачила његову »суперсубстанциалност« (надприродност), његову припадност другом свету. Употреба обичног хлеба, истоветног са хлебом за свакодневну употребу, био је знак истинитог оваплоћења: Шта је хлеб свакодневни (у молитви Господњој) - пита Никола Стетатос - »ако није једносушан са нама? А хлеб једносушан са нама није ништа друго него Тело Христа, који је постао са нама једносушан преко тела своје људске природе.«¹⁶

Византијци нису видели да се у евхаристијској литургији супстанца хлеба некако мења, у другу супстанцу - Тело Христово - него су овај хлеб посматрали као »образ« људске природе: наша људска природа је промењена у преображену људску Христову природу.¹⁷ Из овог разлога је богословље евхаристије играло тако изванредну улогу у богословским споровима четрнаестог века, када је основни проблем био конфронтација између

¹⁶Dialexis et antidualogus, ed. A. Michel, Humbert und Kerullarios II /Paderborn: Quellen und Forschungen, 1930/, 322 - 323.

¹⁷Овај аспект спора око азимеса дивно је обрађен код Ј. Х. Ериксон »Квасни и безквасни: Неки телолошки разлози раскола из 1054« (на енгл.) St. Vladimir's Theological Quarterly 14 /1970/ No. 3, 155 - 176.

аутономног учења о човеку и исихастичке одбране »обожења«. Велики Никола Кавасила, иако још увек везан старим Дионисијевим символизмом, превазишао је опасности номинализма. За њега, као и за Григорија Паламу, евхаристија је мистерија која не »представља« само живот Христа и предлаже га нашем »созерцању«. То је време и место када Христова обожена човечанска природа постаје наша природа.

»Он није само себе обукао у тело. Он је узео душу, дух и вољу сваког људског бића да би могао да се сједини са нама, да нас скроз прожме и раствори у Себе, да у сваком погледу повеже себе са нама... И пошто није било могуће да се ми вазнесемо и учествујемо у ономе што је Његово, Он силази до нас и учествује у оном што је наше. Он се тако прилагодио стварима које је преузео да, дајући нама оно што је од нас узео, даје нам Себе самога. Учествујући у телу и крви Његове људске природе, ми примамо самога Бога у наше душе - Тело и Крв Божију, и душу, ум и вољу Божију - ништа мање него Његову људску природу.«¹⁸

На тај начин, последња реч о евхаристији у византијском богословљу разумева мистерију антрополошки и сотириолошки. »У разматрању евхаристије Византијци су почињали не са хлебом *qua* хлеб (што је хлеб), него са хлебом *qua* човек.«¹⁹ Вино и хлеб се приносе само зато што је Логос узео људску природу. Они бивају *измењени* и обожени делатношћу Духа због тога што је Христова људска природа, преко крста и васкрсења, била прослављена. Ово је Кавасилина мисао. А значење канона Јована Здатоуста је: »Пошаљи Светог Духа *на нас и на ове дарове*, и учини овај хлеб часним телом Твога Христа, а то што је у чаши, часном крвљу Твога Христа, тако да онима који учествују они могу бити очишћење душе, опраштање грехова, заједничарство Духа Светога, пуноћа Царства Небеског... «

Света тајна нове људске природе *par excellence*, евхаристија, према Кавасили, »једина од тајни од које остале свете тајне добијају савршенство... јер без ње оне не могу да буду делотворне.«²⁰

¹⁸De vita in Christo, VI 9. PG 150: 592 d - 593 a.

¹⁹Erickson, op. cit. p. 165.

²⁰De vita in Chr. IV, 4, 585 b. Види такође код Григорија Паламе »Исповедање вере« PG 151: 765. Предео на енгл. А. Пападакис, »Григорије Палама на сабору у Влахерни 1351,« Greek, Roman and Byzant. Studies 10 /1969/, 340.

Хришћани у њој учествују »непрестано«, јер »је она савршена света тајна за све потребе, и ономе који у њој учествује ништа не недостаје што му она не даје на изванредан начин.«²¹ Евхаристија је и »веома узвишени брак у коме најсветији Женик заручује Цркву као невесту.«²² То значи да је евхаристија света тајна која истински преображава људску заједницу у »Цркву Божију«, те је стога, као што ћемо доцније видети, крајње мерило и основа црквеног устројства.

2.Евхаристија и Црква

Византијски *lexorandi* очувао је еклисиолошки значај евхаристије, а потврдили су га они који су се придржавали традиционалног богословља, без обзира на изазов хеленистичког погледа на свет који је тежио да евхаристију тумачи као систем »символа« које појединац видљиво созерцава. У спору о азимес-у на византијској страни се тврдило да је евхаристија стварно пасхална мистерија у којој је наша огреховљена природа преображена у прослављену природу Новог Адама, Христа: ова прослављена људска природа је остварена у Телу Цркве.

Антрополошке предпоставке византијског евхаристијског богословља неопходно су морале да се надовежу на учење о »синергији« и јединству људског рода.

Без познавања грчког патристичког учења о »синергији« човек стварно не може да разуме значај византијског инсистирања на епиклези у евхаристијској литургији, другом проблему о коме су се у четрнаестом и петнаестом веку спорили грчки и латински богослови. Текст епиклезе, онакав какав је у канону Јована Златоуста и у другим источним литургијама, подразумева да се мистерија дешава по молби целокупне Цркве (»ми Те молимо...«)- учење које неопходно не искључује идеју да епископ или свештеник који изговара речи установљења, дела *in persona Christi*, на чему инсистира латинско богословље. Међутим ово латинско учење је лишено основе својом искључивошћу, тумачећи да све-

²¹Исто, 11, 596 ц.

²²Исто, 10, 593.

штеник има »власт« да извршава свету тајну као функцију уместо целокупног молитвеног тела Цркве.

У познатом одељку свог *Тумачења литургије*, Никола Кавасила, бранећи епиклезу, са правом подсећа да све свете тајне бивају делотворне посредством молитве. Посебно наводи освећење светог мира, молитве при рукоположењу, покајању и јелеосвећењу.²³ Тако, он пише: »Предање је Отаца, који су ово учење примили од апостола и од њихових следбеника, да свете тајне бивају делотворне преко молитве. Рекао сам, за све свете тајне, а то особито важи за свету евхаристију.«²⁴ Овај »молитвени« облик светотајинског обреда ипак не подразумева да учење добија своју ваљаност ех ореге operantis то јест да је зависно од достојанства извршиоца радње. »Онај који свакодневно врши жртву« - продужава Кавасила - »је само оруђе благодати. Он јој сам ништа не придодaje. Он се не усуђује да било шта учини или каже по свом властитом расуђивању или разуму... Благодат чини све. Свештеник је само служитељ, па и то служење долази од благодати. Не врши он жртву за свој рачун.«²⁵

Служење Цркве, остварено потпуно у евхаристији, превазилази дилему молбе и одговора, природе и благодати, божанског насупротив човечанском јер је Црква као Христово Тело, заједничарство Бога и човека. Црква је не само место Божије присутности него место где људски род постаје потпуно »прихватаљив за Бога«, потпуно истоветан са првобитним божанским планом. Тада молитва постаје акт заједничарства где не може да буде питања које Бог не би чуо. Конфликт, »питања«, одвојеност и грешност су још увек присутни у сваком члану Цркве, али само уколико он није усвојио божанску присутност и одбија да јој се прилагоди. Ипак, и сама присутност је »нови савез мојом крвљу« (Лк. 22:20), кога Бог неће раскинути. На тај начин, сви су хришћани појединачно, укључујући и епископа и свештеника, само грешници чије молитве не морају обавезно да буду услышене, осим *кад су скупљени заједно у име Христово*, када су »Црква Божија«,

23»Тумачење свете литургије«, 29, изд. R. Bornert, J. Gouillard, P. Perichon, Sources Chrétiennes, 4 bis /Paris: Cerf 1967/, 185 - 187, prev. na engl. Hussey and McNulty /London : SPCK 1960/, 74 - 75.

24Исто, стр. 190 и стр. 75 - 76.

25Наведено издање, 46, стр. 262; стр. 104 - 105.

тада су они део новог Савеза, коме се Бог вечито обавезао преко свога Сина и Духа Светог.

Евхаристија, као богочовечанско заједничарство и »синергија« је молитва упућена Оцу »у Христу« и извршена силаском Светог Духа. Епиклеза је, стога, испуњење евхаристијске радње исто као што је Педесетница испуњење Божанске »икономије« спасења. Спасење је увек тринитарна радња. Пнеуматолошка димензија евхаристије се огледа у учењу о »синергији«. Дух Свети је тај који чини да Христос буде присутан у свету између Његова два доласка: када се божанско делање не намеће људском роду него се нуди да буде примљено слободном људском одлуком, а дајући се човеку, чини га аутентично слободним.

Византијски богослови су увек разумевали да је евхаристија центар сотириолошке и триаолошке мистерије, а не само једноставна промена вештаства хлеба и вина. Они који су били присталице Дионисијевог символизма, прилазили су евхаристији у контексту хеленистичког хијерархијског космоса и разумевали су је као центар спасоносне радње, што она постаје преко мистичког »созерцања« у које је укључена сва судбина људског рода и света као целине. Они који су се придржавали библијског погледа на човека и имали христоцентрично схватање историје, прилазили су евхаристији као кључу еклисиологије. За њих је Црква, пре свега, место где се Бог и човек састају у евхаристији, а евхаристија је мерило црквене структуре и инспирација свих хришћанских радњи и одговорности у свету. И у једном и другом случају су поимали евхаристију у космолошкој и есхатолошкој димензији, потврђеној у формули византијског приношења »Твоја од Твојих приноси се Теби од свих и за све«.

Једна од идеја, која се стално појављује у византијском »символичном« тумачењу евхаристије, јесте да је храм у коме се служи евхаристијска литургија, слика »новог«, преображеног космоса. Идеја се налази код многих раних хришћанских писаца. Поново се појављује код Максима Исповедника²⁶ и доцније, код Симеона Солунског.²⁷ Без сумње је она одушевила и византијске архитекте који су градили Свету Софију у Цариграду, модел свих источних

26Погледај реф. код Борнеа, наведено дело, стр. 93 - 94.

27»О светом храму« (De sacro templo) 131, 139, 152, PG 155: 337 d, 348 c, 357 a.

храмова, са *кругом* као централном геометријском темом. У неоплатоничарској традицији круг је символ пуноће, стандард слике Божије. Бог се огледа у својим створењима кад су једном обновљена сагласно првобитном плану: »Он ограничава њихово простирање у кругу и поставља Себе за узор бићима које је створио« - пише Максим - одмах додајући да је »света Црква слика Божија«,²⁸ пошто, исто као и Бог, остварује јединство верних. Црква је стога и као заједница и као здање знак новог доба, есхатолошки предзнак новог стварања, створени космос, обновљен у првобитном савршенству. Јасно је да се богослов, као што је Максим, служи узорима и категоријама свог времена, да би описао пуноћу света који долази. Његово је тумачење евхаристијске литургије »мање увод у мистерију литургије, а више увођење у мистерију, са литургијом као полазном тачком.«²⁹ Али сама идеја, да је евхаристија предукус есхатолошке пуноће, потврђена је у канону византијске литургије, који подсећа на други долазак Христов као на догађај који се *већ десило*: »Сећајући се ове спасоносне заповести и свега што се догодило ради нас: крста, гроба, васкрсења у трећи дан, вазнесења на небо и другог и славног доласка, приносимо Ти... «

Овај есхатолошки карактер евхаристијске мистерије, веома изражен у литургији, у религијској уметности која је послужила као њен оквир, и у богословским коментарима, без обзира којој су школи припадали, објашњава зашто су Византијци увек веровали да је у евхаристији Црква потпуна »Црква« и да је евхаристија последње мерило и печат свих осталих светих тајни. Следећи псеудо - Дионисија, који је о евхаристији говорио као »тајни над тајнама«³⁰, као о »сржи« сваке појединачне свете тајне³¹, византијски богослови су тврдили да евхаристија има апсолутно централно место у животу Цркве. »То је завршна света тајна«, пише Кавасила, »зато што је без ње немогуће ићи даље, а њој је немогуће било шта додати.«³² Евхаристија, једина од мистерија, даје савршенство осталим светим тајнама... јер без ње оне не могу да извр-

28Mystagogia, 1. PG 91: 668 b.

29R. Bornert, op. cit. p. 92.

30EccI Hier., III, 1. PG 3: 424 c.

31Ibid. col. 444 d.

32De vita in Christo, IV, 1. PG 150: 581 b.

ше увођење у мистерију.«³³ Симеон Солунски ову идеју примењује конкретно на појединачне свете тајне. Што се тиче брака, на пример, он пише да брачни пар »мора да буде спреман да прими свето причешће да би његово венчање било достојно, а брак ваљан.« Он наводи да се свето причешће не даје онима чији је брак мањкав са становишта црквене дисциплине, те услед тога није потпуна света тајна већ само »добра заједница«.³⁴

Према томе, свака локална заједница у којој се служи »божанска литургија« ехаристије, има »ознаке« истините Цркве Божије: јединство, светост, католичност, апостолство. Ове ознаке не могу да припадају сваком људском скупу. То су есхатолошки знакови који се дају заједници преко Светог Духа Божијег. Уколико је локална Црква изграђена на ехаристији и око ње, она је просто »део« свеопштег народа Божијег. Она је *пуноћа* Царства Божијег, које се огледа у ехаристији, а Царство никада не може да буде »делимично« или »делимично католичанско«. »Делимичност« је индивидуална ознака у односу на »пуноћу« код појединих чланова, који су ограничени припадношћу »Старом Адаму«. Она не постоји у Телу Христовом, недељивом, божанском и славном.

Литургичка дисциплина и византијско канонско право су покушали да заштите уједињујући и католичански карактер ехаристије. Они су условили да на једном олтару не може да се у једном те истом дану служи више од једне литургије. Исто тако, свештенику или епископу није дозвољено да служи у једном дану две литургије. Без обзира на практичне неудобности, ова правила су имала за циљ да сачувају ехаристију, бар номинално, да буде скуп »свих на истом месту« (Дела 2:1). Сви треба да се окупе код истог олтара, око истог епископа, у исто време, јер су само један Христос, једна Црква и једна ехаристија. Идеја да је ехаристија света тајна која сједињује целокупну Цркву остала је жива на Истоку и спречила је множење »посебних« и »тихих« миса. У Византији је ехаристијска литургија остала празнични догађај, а у њено славље била је, бар у принципу, укључена целокупна Црква.

³³Ibid., IV, 4. 585 b.

³⁴De sacro templo, 282. PG 155: 512 d - 513 a.

Као манифестација јединства и целосности Цркве, евхаристија је служила и као крајња богословска норма црквене организације: увек се сматрало да локалне Цркве у којима се служи евхаристија, нису само »део васељенске Цркве, него су *потпуно* Тело Христово, светотајински потврђено, које обухвата целокупну »заједницу светих«, живих и усопших. Ово је била неопходна база за географско ширење хришћанства, али није била са њом истоветна. Богословски гледано, *света тајна* је знак и реалност есхатолошког очекивања Царства Божијег, а епископ - неопходни центар ове реалности - више је посматран кроз светотајинске функције и кроз друге аспекте своје службе (пастирске, учитељске), засноване на »првосвештеничкој« служби у локалној заједници, него кроз идеју о његовом укључивању у свеопшти збор апостола. Епископ је, пре свега, слика Христа у евхаристијској мистерији. »О, Господе Боже наш«, каже се у молитви епископске хиротоније, »који си нам у свом промислу поставио учитеље, исте по природи са нама, да чувају Твој олтар, да врше жртвовање и приношење, за сав Твој народ. Ти, Господе, учини да и овај који је проглашен да буде носилац епископске благодати, опонаша Тебе, да буде истинити пастир... «³⁵

Према псеудо - Дионисију, архијереј поседује »први« и »последњи« хијерархијски степен и »испуњава свако хијерархијско посвећење«. ³⁶ Симеон Солунски такође опредељује епископско достојанство кроз његове светотајинске функције. По њему, епископ је онај који врши све свете тајне - крштење, миропомазање, евхаристију, рукоположење. Он је тај »који обавља све црквене свештенорадње.«³⁷ Евхаристија је, заиста, *последња* пројава Бога у Христу; стога нема већег служења од служења евхаристије. Централност евхаристије, свест да пуноћа Христовог Тела обитава у њој, да је епископска функција највећа функција у Цркви - представљаће главну основу за византијско супротстављање свакој теолошкој интерпретацији о неком примату, који би био

35Jacobus Goar, Euchologion sive Rituale Graecorum /Venecija 1730 repr. Grac: Akademische Druck - und Verlagsanstalt, 1960/, p. 251. Prev. na engl. Service Book of the Holy Orthodox Catholic Apostolic Church, izd. I. F. Hapgood /New York; Asociacion Press, 1922/ str. 330.

36Hier, eccl. V, 5. PG 3: 505 a. 6: 505 c etc.

37De sacris ordinationibus 157. PG 155: 364 b.

изнад епископа. По овоме, не може да постоји никаква власт »по Божанском праву« изнад евхаристије и епископа, који начелствује евхаристијском скупу.

Пракса Византијске цркве није увек била доследна унутрашњој логици евхаристијске еклисиологије. Историјски развој епископске функције - која, с једне стране, после четвртог века преноси служење евхаристије на презвитере и, с друге стране, постаје *de facto* део ширих административних структура (епархија, патријархата) - изгубила је неке од својих искључивих и директних веза са светотајинским аспектима живота Цркве. Али суштинске богословске и еклисиолошке норме су биле увек изнова потврђиване кад год им је био постављен директан изазов, те су остале суштински део онога што је за Византијце било предање католичанске Цркве.³⁸

2. Catechetical oration, 37 ed. Strawley, 152.

(ОВУ ФУС НОТУ ТРЕБА СТАВИТИ НА ОДРЕЂЕНО МЕСТО НА СТР. 315.)

38De vita in Christo, IV, 8. PG 150: 604 b.

ЦРКВА У СВЕТУ

»Хришћани су били хришћани једино стога што им је хришћанство донело слободу од смрти. Када би неко хтео да проникне у срце источног хришћанства, морао би да присуствује васкрсној литургији: сви други обреди су само одсјај и сенка ове литургије. Четири речи васкршњег тропара - Ускршње химне - понављају се на хиљаде пута, све у триумфалнијем и триумфалнијем тону, до екстазе, и препуне су мистичне радости: »Смрћу си згазио смрт«. У овоме је велика порука Византијске цркве: радост Васкрса, прогоњење исконског страха који је обузимао човеков живот. То је оно што је задобило и одржало верност маса. Вероисповедање триумфа је преведено на све језике Истока, па ипак никада није изгубило своју силу. Ово је вера која је нашла свој материјални израз у икони, људски недостатак није могао помутити значај радосне мистерије.«¹

Ове речи једног световног историчара сасвим адекватно одражавају оно што смо покушали да кажемо о византијском хришћанству као *доживљају*. Без обзира да ли је византијски хришћанин био богослов, монах, или обичан световњак, он је знао да његова вера није некакво паушално прихватање интелектуалних пропозиција, које је предложила одговарајућа власт, него је она доказ који му је лично доступан у литургичком и светотајинском животу Цркве, а такође и у животу молитве и созерцања, што је једно од другог неодвојиво. Не физички, или емоционално или интелектуално, овај доживљај је описан као *gnosis* или као »духовно чуло« или као унутрашња »сигурност«. Симеон Нови Бо-

¹Henri Gregoire, *Byzantium: An Introduction to East Roman Civilisation*, izd. N. H. Baynes - H. St. L. B. Moss /London: Oxford University Press, 1948/, pp.134 - 145.

гослов је сматрао да је највећа »јерес« тврдња да је постизање овог знања немогуће за сваког хришћанина.

Без обзира да ли се неко слаже са Владимиром Лоским да је »у извесном смислу све богословље мистично«² или са скепсом гледа на византијски »обавезни мистицизам«, очигледно је да дефиниција хришћанства као »доживљаја« покреће проблем његовог сведочења у свету терминима вербалних израза, или дефиниције и терминима делатности, понашања и практичне одговорности. У очима западних хришћана, Источна Црква често изгледа сасвим оносветски. Заиста, Запад се традиционално више него Исток бавио организовањем људског друштва, дефинисањем хришћанске истине, терминологијом која би се могла лако разумети, давањем човеку конкретних нормативних формула понашања и владања. Покушај да се критички опише овај програм у византијском богословљу, значи покренути један од основних богословских и антрополошких проблема хришћанског живота: однос између апсолутне божанске истине и релативних способности опажања и деловања које поседује створени и огреховљени човек.

1. Црква и друштво

Највећи сан византијске цивилизације је био универзално хришћанско друштво којим би управљао цар, а духовно га водила Црква. Ова идеја је очигледно комбиновала римски и хришћански универзализам у јединствен социо-политички програм. Он је такође био заснован на богословским предпоставкама о човеку, које су напред изложене:³ човек је по природи богоцентричан у свим аспектима свог живота, и одговоран је за судбину *свега* створеног. Док је хришћанство било гоњено, ова библијска тврдња није могла да буде ништа више него један од чланова Символа вере, која треба да буде остварена на крају историје и која је наслућена у светим тајнама. Са »обраћањем« Константина, одједном је ово постало конкретан и достижан циљ. Првобитни енту-

²Mystical Theology, p. 7. 3.

³ Види поглавље 11.

зијазам са којим је хришћанска Црква примила царску заштиту, никада није био коригован од стране било кога ко је систематски размишљао о природи и улози државе, или световног друштва, у животу *огреховљеног* човечанства. У томе лежи трагедија византијског система: он је сматрао да држава као таква, може да постане суштински хришћанска.

Званична верзија византијског социјалног идеала је изражена у чувеном тексту Јустинијанове *Шесте новеле*:

»Два су највећа дара које је Бог са висине, из своје љубави према човеку, даровао: свештеничко и царско достојанство. Прво служи божанским стварима, а друго, управља и администрира људским делима. Оба, међутим, имају исто порекло и подједнако украшавају живот човечанства. Отуда, за цара нема веће бриге од чувања достојанства свештеничког, пошто је на добро царства да се свештеници стално моле Богу. Јер ако је свештенство у сваком погледу беспрекорно и има приступ Богу, а ако цареви управљају државом која им је поверена, правично и праведно, доћи ће до опште хармоније и род људски ће бити обдарен сваким добром.«⁴

Јустинијанова идеја »симфоније« између »божанских ствари« и »људских дела«, била је заснована на оваплоћењу, преко кога су уједињене божанска и човечанска природа, тако да је Христос био јединствен извор грађанске и црквене хијерархије. Основна грешка оваквог приступа била је у томе што се тврдило да је идеална људска природа, која се преко оваплоћења манифестовала у личности Исуса Христа, могла такође да нађе адекватан израз и у Римском царству. Византијска теократска мисао је била, у ствари, заснована на једном облику »остварене есхатологије«, као да се Царство Божије већ јавило »у сили« и као да је византијско царство било манифестација ове силе у свету и у историји. Византијска хришћанска мисао је свакако признавала реалност зла, како личног тако и друштвеног, али је предпостављала, бар у званичној философији царског законодавства, да

4 Novella VI, Corpus juris civilis, izd. Rudolfus Schoell / Berlin 192», III, 35 - 36. Основна студија по овом предмету је Францис Дворник »Рана хришћанска и византијска политичка философија: Порекло и позадина« (на енгл.) изд. (Вашингтон: Dumbarton Oak Studies, IX, 1966), у два тома и садржи обилну библиографију. Погледај и Ј. Мајендорф, »Јустинијан, империја и црква« (на енгл.), Dumbarton Oak Papers 22 /1968 /, 45 - 60.

зло може да буде одговарајуће контролисано када се цела »васељена« подчини управи једног цара и духовној власти једног православног свештенства.

Значај једне светске империје, коју је даровало провиђење, слављен је не само у царским законима, него и у царској химнографији. Божићна химна, која се приписује монахињи Касији из деветог века, објављује директну, везу између светске Римске империје и »рекапитулације« људског рода у Христу. *Rex Romana* подударала се са *Rex Christiana*:

»Када је Август једини владао на земљи, нестала су многа људска царства. А када си Ти постао човек од пречисте Дјеве, разрушени су многи незнабожачки богови.

Градови света су дошли под једну једину управу, а народи су поверовали у једнога Бога творца.

По наредби Цезара пописани су народи; а ми, верни, пописани смо у имену Божијем када си Ти, Боже, постао човек. Велика је Твоја милост, слава Ти.«⁵

У касно доба 1397. године када је већ био постигнут врхунац политичке беде, Византијац је још увек сматрао да је васељенско царство неопходни ослонац хришћанског универзализма. Када је московски кнез Василије замолио патријарха цариградског Антонија IV да Руси изоставе помињање византијског цара на литургији, а продуже да помињу само патријарха, добио је одговор: »Немогуће је да хришћани имају Цркву, а да немају царство. Јер Црква и царство образују велико јединство и заједницу. Немогуће је да они буду одвојени једно од другог.«⁶

Идеја о хришћанској и васељенској империји је предпостављала да цар има обавезу да буде чувар вере и да буде сведок Божије милости према човеку. Према Ерапагоге из деветог века, »сврха цара је да чини добро, те се стога и назива добротинитељ. Када пропусти да врши ову обавезу, он се одриче свог царског достојанства«. ⁷ Овај систем је представљао аутентичан покушај да се цео људски живот посматра у Христу: Није се допушта-

⁵Празнични минеј, на енгл. стр. 254.

⁶ *Acta Patriarchatus Constantinopolitani*, изд; Ф. Миклошић - I. Mueller / Беч 1862 / 188 - 192.

⁷ Title 2, *Jus graeco - romanum*, изд Zepos / Atina, 1931/, II, 241.

ло никакво двојство између духовног и материјалног, светог и световног, индивидуалног и социјалног, или, догматског и моралног, него се признавала извесна поларност између »божијих ствари« - суштински светотајинског заједничарства човека са Богом - и »људских дела«. Међутим између овог двога, морала је да буде »симфонија« у оквиру једног хришћанског »друштва« у коме Црква и држава сарађују на чувању вере и на изградњи друштва заснованог на милосрђу и хуманости.⁸

У свеукупности византијског концепта о хришћанској мисији у свету, одражава се халкидонска вера да је Син Божији у оваплоћењу потпуно примио у себе целокупну људску природу. Сматрало се стога, да хришћанска вера води преображају и »обожењу« *целокупног човека*. И, као што смо видели, ово »обожење« је заиста доступно, као живи доживљај, чак и сада, а не само у будућем Царству. Византијска еклисиологија и византијска политичка философија су сматрале да крштењем човек прима доживљај који преображава не само »душу« него целокупног човека и чини га, већ у садашњем животу, грађанином Царства Божијег.

Уочљива је главна карактеристика источног хришћанства, у његовом етичком и социјалном ставу, да човека посматра као већ испуњеног и прослављеног у Христу. Насупрот томе, западно хришћанство је традиционално гледало на садашње стање људског рода реалистичније и са више песимизма: иако је човек жртвом крста испуњен и »оправдан« у очима Божијим, он је и даље грешник. Основна функција Цркве је да му постави обраце у мишљењу, а дисциплину у понашању, који би му помогли да превазиђе своју грешну условљеност и усмери је на чињење добрих дела. Под овом предпоставком Црква је схваћена првенствено као установа основана *у свету*, која служи свету и слободно се користи расположивим средствима света подесним за руковођење огреховљеним људским родом, посебно законима, ауторитетом и административним мерама. Контраст између структура које је изградило средњовековно папство и есхатолошких, доживљајних и »оносветских« концепата, који су преовладавали у еклисиолошком мишљењу византијског Истока, пома-

8 О овом последњем аспекту византијске идеологије види код Д. Ј. Константелос »Византијска филантропија и социјална делатност« (енгл.).

жу нам да разумемо историјску судбину Истока и Запада. Црква се на Западу развијала као моћна институција. На Истоку је она посматрана првенствено као светотајински или »мистични« организам, задужен за »божанске ствари«, са ограниченим институционалним структурама. Сама држава је стварала структуре (патријархате, митрополије и остале службе) све осим трипартитне хијерархије - епископа, свештеника и ђакона, у свакој локалној Цркви - и сматрало се да те структуре немају божанско порекло.

Ово делимично подвргавање »институционалне« стране хришћанства држави, допринело је да се сачува светотајинско и есхатолошко поимање Цркве, али оно није било без озбиљних опасности. Источна Црква је у својој доцнијој историји искусила чињеницу да држава није увек оправдавала поверење и често је јасно показивала своје демонско лице.

Током византијског периода, Јустинијанова »симфонија« је ипак функционисала боље него што би се могло очекивати. Мистични и оноземаљски карактер византијског хришћанства је био увелико одговоран за основне карактеристике саме државе. Царска лична власт је, на пример, посматрана као један облик харизматичне службе, суверена је изабрао Бог, а не људи. Отуда у Византији одсуство сваке правно дефинисане процедуре у погледу царског наслеђа. Сматрало се да стриктни легитимизам и демократска изборност иду на ограничење Божије слободе у одређивању Његовог кандидата.

Овом харизматичном гледању на државу очигледно је недостајао политички реализам и ефикасност. »Узурпације по Божијем промислу« биле су веома честе, а политичка стабилност изузетак. У политичком смислу, византијски царски систем је заиста био утопија. Схваћено као универзална копија васељенске Цркве, царство никада није постигло ту универзалност. Схваћено као одраз Небеског Царства Божијег, имало је историју крвавих револуција, ратова и - као све средњевековне државе - социјалне неправде. Као увек и свуда, показало се да су хришћански идеали неприменљиви и неостварљиви путем легалних и институционалних термина. Они су само давали наду индивидуалним херојима вере и импулс онима који су тежили да човека

приведу ближе идеалу »живота у Христу«, који му је био доступан. Византијци су признавали ове чињенице, бар прећутно, укључивањем посебног поштовања светитељима у којима су видели Божанску светлост, која је обасјавала »свет«, који је теоретски био христанизован, а у ствари се био веома мало променио од оснивања хришћанства. Стална присутност многобројних монашких заједница које су се повлачиле из света - бар најбоље од њих - да би показале да Царство Божије *још није дошло*, биле су још један подсетник у византијском друштву, да између Бога и света не може да буде стварне и сталне »симфоније«, већ само непостојани и динамични поларизам. Овај поларизам у ствари и није ништа друго него сукоб између »старог« и »новог« Адама у човеку. У терминима социјалне етике, поларизам је искључивао могућност да се све тачно формулише и одреди законима који би имали апсолутно важење. Он је био сметња да се Црква потпуно поистовети са институцијом дефинисаном терминима политике или социологије. Међутим, понекад је то тумачено као платонистички или манихејски дуализам што је водило потпуном повлачењу од друштвене одговорности. Повремено је овакав став доводио до тога да је држава преузимала црквену мисију, остављајући монахе саме да буду сведоци неизбежног судара и поларитета између Царства Божијег и царства цезаровог.

2. Црквена мисија

Византијско учење по коме су царство и Црква били савезници у вођству једине универзалне хришћанске *екумене* (oikoumene) подразумевало је њихову сарадњу и на пољу мисије. Ознака »равноапостолни« (isapostolos) односила се на Константина Великог баш због тога што је он допринео да се *екумена* обрати Христу. Цареви Цариграда, његови наследници, по правилу су били сахрањивани у цркви Светих апостола. Њихова мисионарска одговорност била је наглашена у дворском церемонијалу. Од цара се очекивало да унапређује хришћанску веру и да се држи хришћанске етике и понашања и да овај циљ оствари кроз законодавство, подршком, коју је пружао црквеној мисији и ха-

ритативној делатности.

Изван царских граница, у очима нехришћана, савез Црква - држава је често водио *de facto* поистовећивању политичких интереса царства са судбином православног хришћанства. Нехришћански владари Персије и арапских калифа, често су прогнали хришћане не само из верског фанатизма, него и због тога што су сумњали у њих као цареве савезнике. Сумња је често била оправдана, особито за време дугог светог рата између ислама и хришћанства, који је онемогућио духовне контакте, узајамно разумевање и осмишљени дијалог. Из овог разлога, осим у изузетним случајевима, византијско хришћанство није никада могло да изврши неки мисионарски продор међу исламске завојеваче, који су надирали са истока.

Мисионарска делатност је ипак била сасвим успешна међу варварима који су долазили са севера - Монголима, Словенима и кавкаским племенима - који су преплавили византијске територије или се населили као њени северни суседи. Мисионарска делатност је та која је сачувала васељенски карактер православне цркве после пада негрчких заједница средњег истока у монофизитство и после великог раскола са Западом. Византијско хришћанство се спектакуларно проширило, нарочито после деветог века, продирући до Каспијског мора и северног океана.⁹

Византијска мисија међу Словенима се обично повезује са тзв. »Кирило - Методијевском идеологијом« и карактерише се преводом Светог Писма и литургије на свакодневни језик новообраћених народа, који су извршили браћа Константин - Кирило и Методије у деветом веку. Чињеница је, ипак, да византијски црквени људи нису увек били доследни у принципима које су усвојили први мисионари. Историјски подаци сведоче да је такође практикована присилна хеленизација и културна интеграција, нарочито онда када је царство успело да оствари директну политичку контролу над словенским земљама. Ипак, у принципу, никад није оспораван основни богословски значај хришћанске

9 Историја ових мисија и њихове културне последице, види Францис Дворник »Византијске мисије међу Словенима« (на енгл.) /New Brunswick: Rutgers University Press, 1970 / . и Д. Оболенски, »Византијски Коменвелт: Источна Европа, 500 - 1453« (на енгл.) / Loridon, Weidenfeld & Nicolson, 1971 / .

мисли, који је подвукао Кирил (или »Константин философ«, што је Кирилово световно име):

*Пошто си, Словенски народе, научио да слушаши,
послушај Реч, јер је дошла од Бога.*

Реч, која храни људске душе,

Реч, која учвршћује ум и срце...

Стога је свети Павле учио:

*»Приносећи молитву Богу, радије ћу рећи пет речи
које ће браћа разумети, него десет хиљада речи,
које су несхватљиве.«¹⁰*

Јасно је да писац види да је објављивање еванђеља битно за саму природу хришћанске вере која је откровење вечите Речи или Логоса Божијег. Реч се мора чути и разумети. Отуда неопходност превода Светог Писма и службе Божије на народни језик. Овај принцип ће остати као изразита карактеристика православних мисија у то време када је хришћански Запад усвојио јединствен, али мртви латински језик, као једини *канон* саопштавања Речи. За време своје мисије у Моравској и боравка са франачким мисионарима који су се придржавали »јереси трију језика«, верујући да се еванђеље може проповедати једино на три језика на којима је био Пилатов натпис на Исусовом крсту: јеврејском, грчком и латинском. Насупрот томе, Кирило и Методије су подвлачили да на Истоку Словени, исто тако Јермени, Персијанци, Египћани, Грузини и Арапи - славе Бога на својим језицима.¹¹

Промишљена политика превода значила је мисију која се развила у Цркву »многих нација« и постала саставни део разних националних култура. Византијско православно хришћанство се дубоко укоренило у њиховим животима и нису га могли искоренити ни страна доминација ни световне идеологије. Али ово је такође означавало настајање »народних« Цркава, нарочито после распарчавања Византије у делове, што је Оболенски назвао

10 Предео Роман Јакобсон на енгл. у »Пролог еванђељу св. Константина« објављено у St. Vladimir's Seminary Quarterly 7 /1963/, No. 1. 17 - 18.

11 Vita Constantini 16, 7 - 8 u Constantinus et Methodius Thesalonicensis. Fontes, Radovi staroslovenskog Instituta 4 /1960 /, 131.

»Византијски комонвелт«. Модерни национализам је још више посветовњачио националну самосвест источноевропских народа и тако код њих пореметио смисао за хришћански *универзализам*.

Византијски мисионарски методи и принципи су имали свој продужетак у православној Русији. Стефан Пермски (1340 - 1396), на пример, је познат као апостол Зиријана, једног финског племена на североистоку Русије. Пошто је научио грчки, Стефан је превео Свето Писмо и литургију на језик Зиријана и постао њихов епископ.¹² Његовом примеру су следили све до двадесетог века у мисионарском ширењу Руске православне цркве у Азији, па чак и на Америчком континенту, преко Аљаске.

3. Есхатологија

У хришћанском богословљу есхатологија не може никад да буде посматрана као посебно поглавље, јер она вреднује карактер богословља, као целину. Ово се нарочито односи на византијску хришћанску мисао, као што смо покушали да покажемо у предходним поглављима. Она се бави човековом судбином и судбином свега створеног *у односу на крај*. Ова оријентација је и главна карактеристика учења о светим тајнама, о њиховој духовности и о њиховом односу према »свету«. Осим тога, према Григорију Ниском и Максиму Исповеднику, есхатологија се бави и проблемом самог краја као *динамичног* стања човека и свега створеног: циљ створеног бића није, као што је Ориген мислио, статичко созерцавање божанске »суштине«, него динамични успон љубави, који нема краја, јер је Божије трансцендентно биће неисцрпно и, стога, увек садржи нове подстицаје које треба открити (*novissima*) путем јединства љубави.

Есхатолошко стање, ипак, није само реалност будућности већ *садашњи доживљај*, доступан у Христу даром Духа. Евхаристијски канон литургије Јована Златоуста прославља други долазак Христов заједно са догађајима прошлости - крстом, гробом, васкрсењем и вазнесењем. У евхаристијској присутности Господа, Његов

¹²⁰ Стефану види нарочито код Георгија Федотова »Руска религиозна мисао« (на енгл.) (Кембриџ Harvard University Press, 1966 / II str. 230 - 245.

предстојећи долазак је већ остварен, а »време« је превазиђено. Слично томе, целокупно предање источне монашке духовности је засновано на премиси да хришћани *сада*, у овом животу, могу да доживе визију Бога и реалност »обожења«.

Овај посебан нагласак на »већ оствареној« есхатологији објашњава зашто византијском хришћанству недостаје осећај директне одговорности за историју као такву. Или ако оно и признаје такву одговорност, оно тежи да се ослони на такве институције какве само историја може да образује, особито на хришћанску империју. Хришћанска држава и Црква, као такве, преузимају одговорност за друштво у целини, примајући упутство и инструкцију из хришћанског еванђеља. Међутим, динамички »покрет«, који карактерише »нови род људски у Христу« за који је Црква одговорна, није историјски покрет, него мистички раст у Богу, познат једино светитељима. Покрет се свакако дешава у историји и може, до извесног степена, да утиче на историјски процес, али суштински не припада историји, јер он подразумева крај историје. То је, заиста, »покрет« *природе* и природног човека, али *природни* људски род - онакав каквог је Бог првобитно замислио и створио - *предпоставља* заједничарство са Богом, слободу од света, господарење над свим створеним па и над историјом. Он, стога, мора да буде независан од оног што свет подразумева под историјом.

Црква, постојећи у историји, очекује други долазак Христов у сили, као видљиви триумф Бога у свету и као коначни преображај свега створеног. Човек као центар и господар свега створеног, биће тада васпостављен у првобитном стању, које је измењено услед огреховљења и смрти. Ово васпостављање првобитног стања ће обухватити »васкрсење тела«, јер човек није само »душа«, већ је психосоматска целина, која је без тела непотпуна. Најзад, други долазак биће и суд, јер ће мерило сваке праведности, сам Христос, бити присутан, не само »у вери«, апелујући на човеков слободан одговор, већ у пуној стварности и сили.

Ове три основне карактеристике *парусије* - космички преображај, васкрсење, и суд - византијски богослови нису детаљно обрађивали. Па ипак су те, карактеристике у центру византијског литургичког доживљаја.

Закључак антиномије

Покушај да се опише византијско богословље служећи се упоредо историјским и систематским методом, представља излагање очигледном ризику да се подстакне незадовољство и историчара и стручњака систематског богословља. Писац је ипак сматрао да вреди ризиковати и у основи се слаже са поставком Јарослава Пеликана о хришћанској догми: »Предање без историје све стадије развоја види као хомогену целину, као једну статички дефинисану истину. Историја без предања води историцизму, који релативизира развој хришћанске догме на тај начин као кад би се правила разлика између природног раста и канцерозне ненормалности, што изгледа сасвим произвољно.«¹

У случају византијског богословља, Пеликанова методолошка тврдња је важна сама по себи због унутарњих карактеристика православног доживљаја. Увек имајући на уму саму истину, а, у принципу, искључујући сваки релативизам, византијска мисао је избегла и појмовни рационализам и ауторитативност, који су на Западу увек били компоненте »традиционализма«. Византијско се богословље у свом конзерватизму ослања на унутарња и доживљена мерила, која су, као и сам живот, подложна промени, али подразумевају верност према прошлости. Ипак ни промена ни конзерватизам нису сами себи циљ. Предање, које је сведено на чување појмова и формула, искључује животни напредак и губи осећај за врлину и наду. У својим пасхалним химнама и на свакој евхаристијској литургији, нису Византијци престали да се надају на »још веће заједничарство« са Богом у Царству које долази. Али за њих је овај напредак био могућ једино под условом да се избегну замке »новотарија«, несагласне са »апостолским« основама вере, која нам је дата једном за свагда у Светом Писму и

¹ Јарослав Пеликан »Хришћанско предање: Историја развоја догме I. Појава католичког предања (100 - 600). /Чикаго: Университи Чикаго Прес, 1971/, стр. 9 (на енгл.)

у првобитној *киригми* сведока о Исусу.

Византијско богословље није било систематски антиконцептуално (протипојмовно) нити антихијерархијско. Обраћање грчких интелектуалаца у хришћанство, по Оригену, водило је екстензивној употреби философских појмова и аргумената логике у изражавању и развоју хришћанских истина. Међутим, светоотачко поимање Цркве садржи у себи хијерархијску организацију, континуитет учитељске службе и, најзад, саборску власт. Али ни појмови ни хијерархија нису схваћени као *извор* хришћанског доживљаја, него као средство његовог чувања, његовог усмеравања према првобитним правилима вере и његовог изражавања на такав начин да би промена и историјски развојни процес били оживотворени и осмишљени.

Да би очувала свој идентитет, византијска богословска мисао је морала да претрпи неколико криза: искушење да прихвати оригенистички хеленистички поглед на свет; сукоб са римским папством о природи црквене власти; догматске спорове о »енергијама«¹ Божијим, у четрнаестом веку, и многе друге. Спорови су неизбежно водили заузимању формалних ставова и дефиниција, које су делимично биле условљене самом полемиком. Као неизбежан резултат свега овога, било је »замрзавање«² појмова и формула. Ипак су византијски богослови успевали, чак и у својим формалним дефиницијама, да сачувају осећај да формула није адекватна садржини вере: најочигледније и најпозитивније истине хришћанског доживљаја су биле изражене у антиномијама то јест у пропозицијама које су се, по формалној логици, узајамно искључивале, а ипак нису биле ирационалне.

Тако, византијска брига за догму о Богу, која је настала из полемике кападокијских Отаца против Евномија и кристализовала се у четрнаестом веку у Паламизму, потврђује у Богу стварну разлику између лица и заједничку »суштину«³, као и то да је исти Бог и трансцендентан (по »суштини«⁴) и иманентан (по »енергијама«⁵). Слично томе, тврди се да Бог, иако по суштини непроменљив, *постаје* створитељ света у времену преко своје »енергије«. Али, пошто је »енергија«⁶ нестворена, то јест она је Бог, сматрано је да је променљивост реални Божански атрибут. Философске антиномије у овом богословљу су одражавале персоналистичко

и динамичко поимање Бога, позитиван доживљај библијског Бога, који не може да буде изражен терминима грчких филозофа.

И на нивоу антропологије, у византијској хришћанској мисли наилазимо на антиномијске појмове. Човек, будући створење, је *екстеран* Богу (изван Бога), дефинисан је тако да је по својој *природи* једино онда потпун човек ако је у *заједничарству* са Богом. Ово заједничарство није статично созерцавање Божије »суштине« (као што је учио Ориген) него вечно напредовање у неисцрпно богатство Божанског живота. Ово је разлог да је учење о »обожењу« (theosis) - процесу преко кога човек у Христу поново открива свој првобитни однос са Богом и у Богу, расте »из славе у славу« - централна тема византијског богословља и самог православног доживљаја. Овде се опет употребљавају статички појмови као што су »људска природа« (то јест оно по чему је он прави човек) и »Божанска благодат« (то јест оно што долази од Бога) - који могу бити употребљени само антиномијски: благодат је посматрана као део саме природе.

Исто тако, ако се крајња човекова судбина и његово »спасење« разумеју у терминима »обожења« (theosis), а не оправдања од греха и кривице, Црква се посматра *пре свега* као заједница слободних Божијих синова, а тек онда као установа којој је дата власт да управља и суди. Опет подвлачим да се византијска еклисиологија не може дефинисати без прибегавања антиномији, посебно у описивању односа између »Левита« и »пророка«, између »хијерархије« и »светитеља«, између »установе« и »догађаја«. У недостатку легалног или непогрешивог критерија власти, са често понављаним тврдњама да власт није извор истине него је само зависна од вере оних који су позвани да је обављају, било је неизбежно да се монашке заједнице, а и друге духовне личности, такмиче са епископима и саборима као заговорници аутентичног предања и сведочења истине. Ова је поларност, у ствари, била саставни део црквеног живота и није неопходно водила до сукоба. Она је само одражавала мистерију људске слободе, која је посматрана као дар Светог Духа, дат сваком хришћанину на крштењу, који га чини потпуно одговорним чланом Тела Христовог. Међутим, чак и тада је светотајинско разумевање еклисиологије служило као гаранција против индивидуализма и

произвољности: одговорност се једино могла разумети у овом еклисиолошком и светотајинском оквиру, што је, с друге стране, било немогуће без *одређене* службе епископа и свештеника.

Ово су основне интуиције које су опредељивале друштвену и личну етику византијског хришћанина. У ствари, једва може да се нађе у целокупној византијској религиозној литератури било какво систематско излагање хришћанске етике или разматрање о хришћанском понашању, али се налази безброј примера моралних тумачења Светог Писма и аскетских трактата о молитви и духовности. Ово значи да је византијска етика била еминентно »богословска етика«. Била је призната основна тврдња да је сваки човек, био хришћанин или не, створен по слици Божијој те је стога позван на заједничарство и »обожење«, а никада није било покушаја да се изгради некаква »световна« етика за човека »уопште«. Византијци су били спремни да и у поукама старих филозофа, а понекад и код муслиманских Арапа, пронађу семе Божанског логоса и да сматрају да су и ови динамично оријентисани према једином истински оваплоћеном Логосу и да сви треба са Њим да буду испуњени.

Религијско наслеђе хришћанске Византије је врло често било дефинисано као супротност Западу јер, заиста, целокупно учење о односу Бог - човек је различито од учења које је преовладало у латинском хришћанству после Августина. Са-времени човек, у тражењу Бога који не би био само трансцендентан него и егзистенцијално доживљен и иманентно присутан у човеку, и постепено откривање човека као суштински отвореног, који се развија и расте - биће способнији да прими основне поставке византијске мисли, која тада може да постане зачуђујуће савремена.

Библиографија

Ова библиографија, која је битно осавремењена за ново издање 1983. године, омогућава даље читање. Она указује на књиге и чланке којима сам се служио и који садрже даље библиографске податке. Исцрпна библиографија до 1959. године може се наћи у студији Ханс Георг Бека »Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich«. (Црква и богословска литература у Византијском царству). Све књиге и чланци, који су наведени у »Белешкама«, нису овде понављани, иако је очигледно да су важни за предметну материју, која се у поглављима обрађује.

Глава I.

Beck, Hans - Georg. »Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich,» Muenchen, Beck 1959. Најобимнија књига са подацима о византијској црквеној мисли и установама. Библиографија је комплетна, осим за литературу на словенским језицима.

Boulard, E. »L'eucharistie d'apres le pseudo-Denys l'Areopagite«, Bulletin de litterature ecclesiastique 58 (1957), 193 - 217; 59 (1958), 129 - 169 (»Евхаристија, према псеудо-Дионисију Аеропагиту« - на франц.)

Флоровски, Георгиј, »Византијски Отци V - VIII вјеков« (на рус.) Париз, YMCA Press, 1933.

Guillard, Jean. »Le Synodikon de l'Orthodoxie. Edition et commentaire«, Travaux et memoires II. Paris: Centre francais d'etudes byzantines, 1967. Фундаментални извор за историју богословља у Византији после 843 г. Коментар се дотиче свих основних богословских проблема.

Jugie, Martin. »Theologia dogmatica Christianorum orientali-

um ab Ecclesia Catholica dissidentium I - V». Paris: Letouzey, 1926-1935. Монументални преглед са много директних цитата и са прецизном библиографијом. Критикује византијске писце због уског схоластичког приступа богословским проблемима.

Losky, Vladimir. »The Mystical Theology of the Eastern Church« London: Clarke, 1957. Мистично богословље Православне цркве« (на енгл.), постало је једна врста класике за разумевање односа Бог - човек у православљу.

Lossky, Vladimir. »Vision of God«. London: Faith Press 1963. »Визија Бога« је историјско третирање предмета у грчкој патристичкој мисли.

Meyendorff, John. »Living Tradition«. Crestwood, New York: St. Vladimirs Seminary Press, 1978.

Pelikan, Jaroslav. »The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. I. The Emergence of the Catholic Tradition. II. The Spirit of Eastern Christendom« (600 - 1700). Chicago: University of Chicago Press. 1971, 1974. (»Хришћанско предање: Историја развоја догме. I Настанак католичког предања. II. Дух православља.« (600 - 1700). Најпотпунија историја идеја и мисли православног Истока. Научна и изазовна студија.

Глава 2.

Chesnut, Roberta C. »Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philohenus of Mabbug and Jacob of Sarug«. Ohford: Ohford University Press, 1976.

Elert, Werner. »Der Ausgang der altkirchlichen Christologie: Eine Untersuchung ueber Theodor von Pharan und seine Zeit als Einfuehrung in die alte Dogmengeschichte«. Berlin: Lutherisches Verlaghaus, 1957. Студија важна за разумевање теопасхизма и такозваног нео-халкидонског покрета у шестом веку.

Grillmeier, Aloys. »Christ in Christian Tradition from the Apostolic Age to Chalcedon (451)«. New York: Sheed & Ward, 1965.

Lebon, Joseph. Le Monophysitisme Severien: Etude historique, litteraire et theologique sur la resistance monophysite au concile de Chalcedoine jusqu'a la constitution de l'Eglise jacobite«, Universitas Catholicas Lovaniensis, Diss. II, 4. Louvain, 1909. У основи моно-

графија показује да је »Монофизитска« христологија Севера Антиохијског била, у ствари, христологија св. Кирила Александријског.

Meyendorff, John. »Christ in Eastern Christian Thought«. Washington: Corpus, 1969 (превод са француског: *Le Christ dans la theologie byzantine*, Paris: Cerf, 1969. »Христос у православној хришћанској мисли« - је општи преглед христолошког учења после васељенског сабора у Халкидону.

Moeller, Charles. »Le Chalcedonisme et le neo-chalcedonisme en orient de 451 a la fin du VI siecle,« *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart* edd. A Grillmeir and H. Bach, 3 vol. Wurzburg: Echter, 1951 - 1952. I, 637 - 720. Важно дело које тумачи главна струјања византијске христологије као »монофизитску« издају Халкидона.

Оксиук, М. »Теопасхитские спори« (на рус), Кијев, Духовнаја Академија, Труди 1 (1913), 529-559. Скоро истоветно са становиштем Мелера.

Глава 3.

Alexander, P. J. »The Patriarch Nicephorus«. Oxford, 1958. Монографија о једном великом православном богослову.

Anastos, Milton V. »The Argument for Iconoclasm as Presented by the Iconoclastic Council of 754«, *Late Classical and Medieval Studies in Honor of A. M. Friend, Jr.* Princeton, 1955. pp 177 - 188.

Bryer, A., Herrin, J., »Iconoclasm«. Birmingham, 1976.

Florovsky, Georges. »Origen, Evsebius and the Iconoclastic Controversy«, *Church History* 19 (1950), 77 - 96. Проналази оригенистичке корене у извесним богословским ставовима иконоборца.

Grabar, Andre. »L'Iconoslasme byzantin: Dossier archeologique. Paris: 1957. Важан рад за разумевање култа икона, нарочито његов развој у седмом веку. Археолошки подаци које је аутор сакупио, пружају богослову изобиље података.

Grabar, Andre. »Cristian Iconography: A Study of Its Origins«. *The A. W. Mellon Lectures in the Fine Arts*, 1961. Bollingen Series XXXV, 10. Princeton: Princeton University Press, 1980. Саме спо-

менике су протумачили водећи историчари уметности.

Јован Дамаскин, »О слици Божијој« (на енгл.), New York; St. Vladimir's Seminary Press, 1980. Заједно са делима св. Теодора Студита, која су ниже наведена, ово је класични патристички текст у одбрану поштивања икона, против иконобораца. Популаран превод, који се лако чита.

Kitzinger, Ernst. »The Cult of Images in the Age Before Iconoclasm«, *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954), 83 - 150. (»Култ икона у веку пре иконоборства« - на енгл.)

Meyendorff, J. »Christ in Eastern Thought«, Washington: Corpus, 1969 pp. 132 - 148, 203 - 207. Веза са христологијом. »Описивност« Бога.

Ostrogorsky, George. »Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites«. Breslau, 1929, repr. Amsterdam: Hakkert, 1964. У основи историјска студија.

Ouspensky, Leonide. »Theology of the Icon«, I - II Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1978 - 1983. »Теологија иконе«, посматрана на бази стриктно православног учења.

Schonborn, Christoph von. »L'icone du Christ: fondements theologiques elabores entre le I et le II Concile de Nicee (325 - 787)«. Fribourg, 1976.

Theodore the Studite, st. »On Holy Icons«. Crestwood, N. York: St. Vladimir's Seminary Press, 1981.

Глава 4.

Dobroklonsky, A »Prepodobnij Teodor, igumen Studijski« (на рус.) у два тома, Одеса, 1913 - 1914. Основна студија о великом реформатору монаштва.

Dvornik, F. »The Photian Schism: History and Legend«. Cambridge: Harvard University Press, 1984. Историјска рехабилитација Фотија од стране једног римокатоличког научника.

Gardner, A. »Theodore of Studium, His Life and Time«, London, 1905.

Gouillard, J. »L'heresie dans l'Empire byzantin des origines au XII

siecle», *Travaux et Memoires*, I (Paris, 1965), 299 - 324; repr. in Gouillard, J. *La vie religieuse a Byzance*. London: Variorum, 1981.

Grossu, Nikolaj »Преподобниј Тхеодор Студит« (на рус.), Кијев 1907.

Hergenroether, J. »Photius, Patriarch von Konstantinopel: Sein Leben, seine Schriften und das grichische Schisma«, 3 vol., Regensburg, 1867 - 1869; repr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960. Још увек једини системаски преглед Фотијевог богословља; Врло критичан у односу на грчке »шизматике«.

Joannou, P. »Christliche Methaphisik in Byzanz. I. Die Illuminations - lehre des Michael Psellos und Joannes Italos«. *Studia Patristica et Byzantina*, 3, Heft. Ettal, 1956.

Lemerle, R. »Le premier humanisme byzantin«. Paris: Presses Universitaires de France, 1971. Преглед византијске цивилизације у раном средњевековном периоду.

Stephanou, P. E. »Jean Italos, philosophe et humaniste«. *Orientalia Christiana Analecta*, 134. Rome, 1949. Успенски, Феодор »Очерки по историји Византијској образованности« (на рус.), Ст. Петербург, 1891. Особито важно дело за праћење интелектуалног развоја у једанаестом веку.

Zervos, Chr. »Un philosophe neoplatonicien du XI siecle: Michel Psellos«. Paris, 1920.

Глава 5.

Chitty, Derwas J. »The Desert a City: An introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire«. Oxford, 1966. repr. Crestwood, N. York: St. Vladimir's Seminary Press, 1977.

Doerries, Hermann. »Symeon von Mesopotamien: Die Uberlieferung des mes-salianischen »Makarios« Schriften«. *Texze u. Untersuchungen*, 55, 1. Leipzig, 1941.

Најауторитативније излагање »месалианске« теорије о списисма псеудо - Макарија.

Doerries, Hermann. »Die Theologie des Makarios / Symeon«.

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Gottingen, philosophisch - historische Klasse 103. Goettingen, 1978.

Guillaumont, Antoine. »Les »Kephalaia Gnostica« d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'Origenisme chez les Grecs et les Syriens.« Paris: du Seuil, 1962. Коначна студија о Евагрију и његовом предању.

Krivocheine, Basil. »St. Symeon the New Theologian: Life, Spirituality, Doctrine.« Crestwood, N. York: St. Vladimir's Seminarw Press, 1983 (француско издање: Chevetogne, 1980). Једна одмерена и разумљива студија о великом византијском мистичару.

Meyendorff, J. »Messalianism or Anti - Messalianism?« Један нови поглед на проблем »Макарија«. Објављено у Kyriakon: Festschrift Johannes Quasten edd. P. Granfield i J. A. Jungmann. Muenster: Aschendorff, 1970. II, 585 - 590. Преглед доказа против »месалијанске« теорије. (Прев. на срп. у »Богословљу«, Бгд. 1981 свеска 1 и 2).

Meyendorff, J. »A Study of Gregory Palamas«. London: Faith Press, 1962. Оригинално француско издање (Introduction a l'etude de Gregoire Palamas. Paris: du Seuil, 1959) садржи потпуну анализу свих објављених и необјављених Паламиних дела.

Minin, P. »Glavnya napravleniia drevne-cerkovnoi mistiki«. (»Главни правци мистицизма у древној цркви«) Богословски Весник Децембар 1911, 823 - 838; Мај 1913, 151 - 172; Јуни 1914, 304 - 326; Септембар 1914, 42 - 68. Кратка али врло умна расправа о »евагријевском« и »макаријевском« предању.

Voelker, W. »Maximus Confessor als Meister des geistigen Lebens«. Wiesbaden: Steiner, 1965. Максим Исповедник и традиција Оригена и Григорија Ниског.

Зарин, С. »Аскетизм по православно - христијанском ученију«. Ст. Петербург, 1907. Важна колекција патристичких текстова и њихово објашњавање.

Глава 6.

Herman, E. »The Secular Church«, Cambridge, Medieval History IV. 2. Cambridge, 1967. Преглед византијске црквене организац-

ије.

Kotsonis, H. »Problema ekklesiastikes oikonimias« (Проблеми црквене »икономије«), Атина, 1957. Расправља о »икономији« углавном у вези односа са неправославним хришћанима. Писац је био атински архиепископ од 1967 до 1973.

Никодин Милош, епископ далматински »Православно црквено право« 2. изд. Мостар 1905. Класичан уџбеник. Преведен је са српског на многе источноевропске језике. (Писац се служио нем. прев. Das Kirchenrecht der morgenlaendischen Kirche).

Павлов, А. »Курс церковнаго права«, Москва, 1902. Најопсежнија књига, са изобиљем података.

Жужек, I. »Kormchaya Kniga: Studies on the Chief Code of the Russian Canon Law«. Orientalia Christiana Analecta. Rome, 1964. Садржи много информација о историји византијског канонског права и богату библиографију у вези са тим.

Глава 7.

Baker, Derek ed. »The Orthodox Church and the West«. Studies on Church History, 13. Oxford, 1976. Много запажених чланака од стране компетентних научника.

Denzler, G. »Lignes fondamentales de l'ecclésiologie dans l'empire byzantin«. Concilium 67 (1971), 57 - 68.

Dvornik, F. »The Legend of the Apostle Andrew and the Idea of Apostolicity in Byzantium.« Cambridge: Harvard University Press, 1958. Историјске чињенице, укључујући источну и западну еклесиологију. Сакупио и изванредно коментарисао један римокатолички историчар.

Dvornik, F. »Byzantium and Roman Primacy«. N. York: Fordham university Press, 1979. Општи преглед који је противан римском инсистирању на »апостоличности« у односу на прагматични став византинаца.

Haugh, Richard. »Photius and Carolingians: The Trinitarian Controversy«. Belmont, Massachusetts: Nordland, 1975.

Jugie, Martin. »De processione Spiritus Sancti ex fontibus revelationis et secundum Orientales dissidentes«. Rome, 1936. Проблем Filioque посматран са стриктно томистичког стано-

вишта.

Meijer, Johann. »A successful Council of Union: A Theological Analysis of the Photian Synod of 879 - 880.« Thessaloniki, 1975. Римокатоличко изучавање сабора који је некада сматран за »васељенски«, како на Истоку тако и на Западу.

Meijendorff, J. Afanassieff, N., Schmemmann, A., Koulomzine, N. »The Primacy of Peter in the Orthodox Church«. London: Faith Press. 1963. Садржи анализу византијског предања о сукцесији Петра.

Исти аутори: »Orthodoxy and Catholicity«. N. York: Sheed & Ward, 1965. Неколико чланака о еклисиолошкој позадини раскола.

Sherrard, Philip. »The Greek East and the Latin West«. London, Oxford University Press, 1959. Дискусије о богословској природи раскола, при чему се посебно наглашавају Filioque.

Глава 8.

Амвросиј (Погодин), архимандрит. »Свјатој Марк Ефески и Флорентијкаја унија« (на рус.). Jordanville, N. York, 1963.

Candal, E. »Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae de processione Spiritus Sancti«. Studi e testi, 116. Vatican, 1945. Испитује главне изворе којима се користила грчка делегација у Флоренцији.

Gill, J. »The Council of Florence«. Cambridge: Harvard University Press, 1959. Стандардна историја сабора, обрађена са становишта римокатоличног историчара.

Laurent, Venance, ed. Les »Memoires« du grand ecclesiarque de l'eglise de Constantinople, Sylvestre Syropoulos sur la Concile de Florence (1438 - 1439). Publications de l'institut francais d'etudes byzantines. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1971. Први превод основних извора о сабору у Флоренцији на савремени језик. Увод и коментар садрже изобиље података о богословским проблемима.

Lot - Borodine, Myrrha. »Nicolas Cabasilas«. Paris: l'Orante 1958. Кавасилско богословље о обожењу.

Mamone, K. »Markos ho Evgenikos. Bios kai ergon«. Theologia 25 (1954), 377 - 404, 521 - 575.

Marcati, Giovanni. »Notizie di Procoro e Demetrio Cidone,

Manuele Caleca e Theodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV», Studi e testi, 56, Vatican, 1931. О византијским томистима у четрнаестом веку.

Moehler, L. »Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsman«. I - III. Paderborn: Schoeningh, 1923 - 1942. Висарионова биографија са оригиналним изворима.

Papadoupulos, S. G. »Hellenikai metaphraseis thomistikon ergon. Philothomistai kao antithomistai en Bizantino«. (Грчки преводи томистичких дела. Томисти и антитомисти у Византији). АТИНА, 1967. Важан критички преглед.

Podskalski, Gerhard. »Theologie und Philosophie in Byzanz: Der Streit um die theologische Methodik in der spaetbyzantinischen Geistesgeschichte (14/15 Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung«. Muenchen, Beck, 1977. Умерени антипаламистички поглед рановизантијског богословског развоја.

evenko, I. »Intellectual Repercussions of the Council of Florence.« Church History 24 (1955), 291 - 323. Дело важно за разумевање византијског менталитета.

Sinkewicz, Robert E. »The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian.« Mediaeval Studies 44 (1982), 181 - 242.

Turner, C. J. G. »George Genadius Scholaris and the Union of Florence«. Journal of Theological Studies 18 (1967), 83 - 103. Колебања једног од највећих међу грчким богословима.

Voelker, W. »Die Sakramentsmystik des Nikolaus Kabasilas«. Wiesbaden, 1977.

Глава 9.

Brightman, F. E. »Liturgies Eastern and Western. I: Eastern Liturgies.« Oxford, 1896. Класично дело.

Dalmais, H. I. »The Eastern Ligurgies«. N. York: Hawthorn, 1960. Користан увод.

»The Festal Menaion.« Mother Mary and Kallistos Ware,

London: Faber & Faber, 1969. (Празнични минеј - у преводу на енгл.). Византијске химне за главне празнике; користан увод, објашњење и структура византијских обреда.

Grosdidier de Matons, Jose. »Romanos le Melode et les origines de la poesie religieuse a Byzance«. Paris. 1977. Једна општа студија о једном од највећих византијских литургичких песника.

Grosdidier de Maton, Jose. »Liturgie et hymnographie: Kontakion et Canon«. *Dumbarton Oaks Papers* 34 - 35 (1980 - 1981), 31 - 93.

Hargood, I. F. »Service Book of The Holy Orthodox Catholic Apostolic Church«. N. York: Association Press, 1922. Садржи енглески текст литургија и светих тајни.

The Lenten Triodion. Mother Mary and Kallistos Ware. London, Faber & Faber, 1980. («Посни Минеј» у преводу на енгл.). Химнографија за сезону поста - најважнији извор аскетске и светајинске мисли.

Mateos, J. »Le Typicon de la Grand Eglise. Ms. Sainte-Croix. No 40. Introduction, texte critique, traduction et notes.« *Orientalia Christiana Analecta*, 165 - 166. Rome, 1962 - 1963. Фундаментални извор за изучавање византијског богослужења.

Schmemmann, A. »Introduction to Liturgical Theology«. London: Faith Press 1966. Развој византијских појмова, посматран са становишта савременог православног богослова.

Uspensky, Nikolai. »Evening Worship in the Orthodox Church.« Crestwood, N. York: St. Vladimir's Seminary Press, 1983. («Вечерње богослужење у православној цркви»). Укључује важне теолошке поставке о вечерњој литургији »Пређеосвећених дарова«.

Wellesz, E. A. »A History of Byzantine Music and Hymnography«. Oxford, 1961. 2. изд. Основне поставке.

Глава 10.

Флоровскиј Георгиј. »Твар и Тварност«, *Православнаја Мисль* 1 (1927), 176-212. Обимна студија о патристичком учењу о стварању. Делимично преведено на енгл. у »Идеја стварања у хришћанској философији«, (*The Idea of Creation in Christian Philosophy*), *East. Church Quarterly* 8 (1949).

Епифанович С. Л. »Преподобниј Максим Исповедник и византијское богословије, Кијев, 1915. (на рус.) Још увек најобимније дело о Максиму Исповеднику, његовом систему у односу на византијско богословље као целину. Важан рад у односу на Максимово учење о логосима (логои).

Balthasar H. Urs. von »Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenner«, 2 nd. edd. Einsiedeln, 1961. (Пионирски рад о Максиму. Повезати са Танберговим »Микрокосмос и Медијатор« - гл. 11)

Roques Rene. »L'Univers dionysien. Structure hierarchique du monde selon le pseudo - Denys«. Paris: Aubier, 1954. Веома важна студија о »хијерархијама«.

Meyendorff J. »Note sur l'influence dionysienne en Orient,« Studia patristica II, Oxford, 1955. Texte u. Untersuchungen 64 1957, 547 - 553. - Предавање одржано на Другој међународној конференцији патристичких студија. Говори о ограниченом утицају Дионисијеве ангелологије на византијске богослове.

Глава 11.

Gross Jules. »La divinisation du chretien d'apres les peres grecs: contribution historique a la doctrine de grace«. Paris: Gabalda, 1938.

Lot - Borodine Myrrha. »La deification de l'homme«, Paris: Cerf, 1969 у »Обожeњу човека« прештампана је важна серија чланака који су објављени у »Историјском прегледу религије« (на франц.) 1932 - 1933.

Попов И. В. »Идеја обоженија в древње восточној церкви« (на рус.) Вопросы философии и психологии 97 (1906), 165 - 213. Веома важан чланак.

Thunberg Lars. »Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Contessor« Lund: Gleerup, 1965. Најновија и најсавременија студија о Максиму чији су антрополошки погледи били веома утицајни на византијске богослове.

Burghardt W. J. »The Image of God in Man According to Cyril of Alexandria. Washington: Catholic University Press, 1957. Антр-

ополошка база учења о обожењу.

Gaith J. »La conception de la liberte chez Gregoire de Nysse«. Paris: Vrin, 1953. »Сватање слободe код Гр. Ниског« расправља важан проблем односа слобода - благодат.

Ladner G. B. »The Philosophical Anthropology of St. Gregory of Nyssa«, *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958), 58 - 94. (»Философска антропологија св. Григорија Ниског«)

Leys R. »L'Image de Dieu chez Saint Gregoire de Nysse«, Bruxelles & Paris, 1951. »Слика Божија код св. Григорија Ниског« (на фр.)

Кипријан (Керн), архимандрит, »Антропологија свјатаго Григорија Палами«, Парис: Имка, 1950. Садржи оригиналан преглед целокупне патристичке традиције.

Романидес Ј. С. »Првородни грех« (на грч.) Атина: 1957. »То пропаторикон hamartema«. Контраст између грчког и аугустиновског погледа на првородни грех.

Мајендорф ј. »Еп хо« код Кирила Александријског и Теодорита. »Eph ho« chez Cyrille d Alexandria et Theodoret«, *Studia Patristica IV, Texte u. Untersuchunge* 79 (1961) 157 - 161. Цитат у посланици Рим. 5:12 како су га схватили грчки свети Оци.

Лоски В. »О слици и прилици« (на енгл.) Њујорк: St. Vladimir's Seminary Press, 1974 »On the Image and Likeness«. Веома сугестивна збирка радова о патристичкој антропологији, сотириологији и другим богословским предметима.

Глава 12.

Gordillo M. »Mariologia Orientalis«. *Orientalia Christiana Analecta* 141 (1954) »Православна Мариологија« је покушај да се помири источна и западна традиција тако што је за основу узета западна традиција.

Mascall. E.L. »The Mother of God: A Symposium.« London: Dacre Press, 1949. Важни су прилози В. Лоског и Г. Флоровског.

Draguet Rene. »Julien d'Halicarnasse et la controverse avec Severe d'Antioche sur l'incorruptibilite du corps du Christ.« Louvain, 1924. Дискусија о јулианинстичком »афтартодокетизму« је важна за разумевање антрополошких димензија христологије.

Dubarle A. M. »L'ignorance du Christ chez S. Cyrille d'Alexanrie,« Ephemeres Theologicae Lovanienses 16 (1939). »О незнању по икономији«, класичан приступ у византијској христологији.

Глава 13.

Афанасијев, Николај. »Церков Духа Свјатог«. (на рус.) Paris: YMCA Press, 1970. Студија једног савременог православног богослова о еклесиологији, која садржи увид неопходан за разумевање византијске мисли.

Galtier, Paul. »Le Saint - Esprit en nous d'apres ies peres grecs«. Analecta Gregoriana 37 (1946). Користан аналитички преглед патристичких текстова.

Krivocheine, Vasile. »The Most Enthusiastic Zealot: St. Symeon the New Theologian as Abbot and Spirituel Instructor.« Ostkirchliche 4 (1955), 108 - 128. Живот у Светом Духу како га је живео велики византијски мистик. Ово је један од многих ауторових сугестивних чланака о Симеону и његовим списима.

Staniloe, Dumitru. »Priere de Jesus et experience du Saint Esprit«. Paris: Desc-

Глава 14.

Concerning the Holy Spirit, Eastern Church Quarterly 7 (1948); Објављено и као сепарат. Симпосион одржан између православних и римокатоличких богослова по питању Filioque.

Meyendorff, J. »The Holy Trinity in Palamite Theology«. Trinitarian Theology East and West. Brookline, Massachusetts: Holy Cross Press, 1977. pp 25 - 43.

Попов, I. V. »Lichnostj i uchenie blazhennago AVGUSTINA. (Личност и учење блаженог Августина - на рус.) I. Sergiev Posad, 1918. Врло добра критичка анализа Аугустина од стране стручњака за православно патристичку мисао. Други том се никада није појавио. Дело је важно за разумевање православног пр-

иступа Аугустиновом начину мишљења.

Prestige, G. L. »God in Patristic Thought«. London: SPCK, 1952. Најбољи увод на енгл. језику.

Радовић, А. »То Mysterion tes hagian Triados kato ton hagian Gregorio Palaman«. (Мистерија Св. Тројице по Св. Григорију Палами.) Солун, 1973.

Regnon, Th. de. »Etudes de theologie positive sur la Sainte Trinite«. Troisieme serie, II, Paris: 1893. (Грчке теорије о божанском исхођењу). Базно дело о разликама између грчке у аугустиновске мисли о Светој Тројици.

Staniloae, Dumitru. »Theology and Church«. Crestwood, N. York: St. Vladimir's Seminary Press. Неколико важних чланака о Светој Тројици, које је написао савремени румунски богослов.

Глава 15.

Cabasilas, Nicolas. »The Life in Christ«. Превео на енгл. С. J. de Catazaro; увод написао Б. Бобринској, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1974. Први превод на енгл. језик чувеног дела De vita in Christo.

King, A. A. »The Rites of Eastern Christendom«. 2. edit. Rome, Catholic Book Agency, 1947.

Raes, A. »Introductio in liturgiam orientalem«. Rome, 1947.

Schmemmann, A. »Sacraments and Orthodoxy«. New York: Herder, 1966.

Глава 16.

Bornaert, R. »Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII au XV siecle«. Archives de L'Orient Chretien 9. Paris: Institut francais d'etudes byzantines, 1966. Текст, француски превод и коментар. Важно за проучавање развоја литургичког симболизма.

Cabasilas, Nicolas. »A Commentary on the Divine Liturgy«. Tr. J. M. Hussey and P. A. McNulty; увод од R. M. French. Crestwood, N. York: St. Vladimir's Seminary Press, 1977. Превод најпопуларнијег касновизантијског коментара евхаристијске литургије.

Кипријан (Керн), архимандрит. »Евхаристија«. Paris: YMCA Press, 1947. Посебно важно дело у вези питања епиклезе.

Salaville, A. »An Introduction in the Study of Eastern Liturgies«. London: Sands, 1938.

Taft, Robert. »The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and Other Pre - Anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom.« *Orientalia Christiana Analecta*, 200. Rome, 1975. Прецизна студија византијског литургичког предања са обимном библиографијом.

Исти писац: »The Liturgy of the Great Church: An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm.« *Dubarton Oaks Papers* 34-35 (1980 - 1981), 45 - 75. Критички поглед на литургички коментар патријарха Германа I (око 730).

Глава 17.

Ales, A. d. »La question du purgatoire au concile de Florence en 1438«. *Gregorianum* 3 (1922), 9-50.

Jugie, M. »La question du purgatoire au concile de Ferrare - Florence«. *Echos d'Orient* 20 (1929), 322 - 332.

Meyendorff, J. »The Byzantine Legacy in the Orthodox Church«. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1982.

Michel, A. »Die Kaisermacht in der Ostkirche (843 - 1204)«. Darmstadt: Gentner, 1959. Важно дело, али га треба користити заједно са Дворниковом »Политичком философијом« (Political Philosophy).

Сергиј (Старогородски). »Православное учение о спасении« (рус.) СергиевПосад, 1894. Ауторитативна патристичка студија која садржи многобројне цитате византијских богослова. Будући московски патријарх критикује »легалizam« западних богослова.