

Саборност

ТЕОЛОШКИ ГОДИШЊАК



ИГНАТИЈЕ МИДИЋ, Историја и Есхатон

ЈОВ ГЕЧА, Примат Васељенског патријарха у Отоманској империји

ЈУЛИЈА ВИДОВИЋ, У служби уједињења хришћана — екуменско прегалаштво оца
Георгија Флоровског и његов допринос оснивању Светског савета цркава

АЛЕКСАНДАР ЂАКОВАЦ, Личност и/или природа: Осврт на
Ларшеову критику митрополита Јована Зизијуласа

ТОМИСЛАВ ПАУНОВИЋ, Осврт на нека уводна питања проблематике
богословског симпосиона *Онѿолоѿија и еѿѿика* из 2003. године

IGNATIJE MIDIĆ, Reconciliation in a Socio-political Dimension

ЗОРАН КРСТИЋ, Црква и европске интеграције

РАДОВАН РАДИЋ, Антибогумилска борба православних владара
током XII и у другој деценији XIII вјека

ЈЕЛЕНА ФЕМИЋ КАСАПИС, Термин *τελετή* у грчким изворима обредног садржаја

СУЗАНА РАЈИЋ, Др Мирослав Манојловић,
Кнез Милош и Пожаревац, Пожаревац, 2015.



Саборност

ТЕОЛОШКИ ГОДИШЊАК

Пожаревац
2015

САБОРНОСТ — ТЕОЛОШКИ ГОДИШЊАК

ISSN 1450-9148 (Штампано изд.)

ISSN 2406-1263 (Online)

ИЗДАВАЧ

Епархија браничевска — Пожаревац, Одбор за просвету и културу
www.sabornost.org

ГЛАВНИ И ОДГОВОРНИ УРЕДНИК

Проф. др Игнатије Мидић (Православни богословски факултет, Универзитет у Београду)

ЗАМЕНИК ГЛАВНОГ И ОДГОВОРНОГ УРЕДНИКА

Златко Матић (Православни богословски факултет, Универзитет у Београду)

РЕДАКЦИЈСКИ ОДБОР

Проф. др Игнатије Мидић (Православни богословски факултет, Универзитет у Београду)

Проф. др Јоанис Петру (Богословски факултет, Универзитет у Солуну)

Проф. др Живадин Бугарчић (Природно-математички факултет, Универзитет у Крагујевцу)

Проф. др Синиша Мишић (Филозофски факултет, Универзитет у Београду)

Проф. др Ненад Ђурђевић (Правни факултет, Универзитет у Крагујевцу)

Проф. др Ненад Грујовић (Машински факултет, Универзитет у Крагујевцу)

Проф. др Предраг Драгојевић (Филозофски факултет, Универзитет у Београду)

Проф. др Зоран Крстић (Православни богословски факултет, Универзитет у Београду)

Проф. др Оливера Радуловић (Филозофски факултет, Универзитет у Новом Саду)

Проф. др Давор Џалто (Религијске студије, Амерички универзитет у Риму)

Проф. др Бранислав Поповић (Природно-математички факултет, Универзитет у Крагујевцу)

Проф. др Свилен Тутеков (Богословски факултет, Универзитет у Великом Трнову)

Доц. др Предраг Петровић (Православни богословски факултет, Универзитет у Београду)

Доц. др Александар Ђаковац (Православни богословски факултет, Универзитет у Београду)

Др Стојан Чиликов (Филозофско-историјски факултет, Универзитет у Пловдиву)

Мр Небојша Ђокић (Филозофски факултет, Универзитет у Београду)

Дејан Црнчевић (Српска академија наука и уметности, Београд)

СЕКРЕТАР РЕДАКЦИЈЕ

Горан Илић

ЛЕКТУРА И КОРЕКТУРА

Ђорђе Јанковић

Зорица Марковић

УНИВЕРЗАЛНА ДЕЦИМАЛНА КЛАСИФИКАЦИЈА

Народна библиотека Србије — Београд, Аналитика серијских публикација

ШТАМПА: Графичар — Ужице

ТИРАЖ: 350

АДРЕСА РЕДАКЦИЈЕ

Поштанска адреса: Хајдук Вељкова 2, 12000 Пожаревац

Телефон: +381.12.7100222

Електронска пошта: casopis.sabornost@yahoo.com | zlatkomatic@yahoo.com



Садржај – Contents

Садржај

Студије и чланци

Игнатије Мидић	
Историја и Есхатон	1–24
Јов Геча	
Примат Васељенског патријарха у Отоманској империји	25–37
Јулија Видовић	
У служби уједињења хришћана — екуменско прегалаштво оца Георгија Флоровског и његов допринос оснивању Светског савета цркава	39–55
Александар Ђаковац	
Личност и/или природа: Осврт на Ларшеову критику митрополита Јована Зизијуласа.....	57–81
Томислав Пауновић	
Осврт на нека уводна питања проблематике богословског симпосиона <i>Онијологија и еѿика</i> из 2003. године.....	83–108
Ignatije Midić	
Reconciliation in a Socio-political Dimension.....	109–118
Зоран Крстић	
Црква и европске интеграције	119–125
Радован Радић	
Антибогумилска борба православних владара током XII и у другој деценији XIII вјека.....	127–143
Јелена Фемић Касапис	
Термин <i>τελετή</i> у грчким изворима обредног садржаја	145–163

Расправе и прикази

Сузана Рајић	
Др Мирослав Манојловић, <i>Кнез Милош и Пожаревац</i> , Пожаревац, 2015.....	167–168

Contents

Essays and Articles

Ignatije Midić

History and Eschaton – Eschatology and Existence 1–24

Job Getcha

The Primacy of the Ecumenical Patriarch in the Ottoman Empire 25–37

Julija Vidović

In the Service of Christian Unity – the Ecumenical Zeal
of Fr. George Florovsky and His Contribution to the Establishment
of the World Council of Churches 39–55

Aleksandar Đakovac

Person and/or Nature: Review of the Larche's Criticism
of Metropolitan John Zizioulas 57–81

Tomislav Paunović

The Reflection on Some Questions Concerning the Introduction
to the Subject of Theological Symposium "Ontology and Ethics" (2003) 83–108

Ignatije Midić

Reconciliation in a Socio-political Dimension 109–118

Zoran Krstić

Church and European Integrations 119–125

Radovan Radić

Anti-bogumil action of the Orthodox Sovereigns
during XII and XIII Centuries 127–143

Jelena Femić Kasapis

The Notion τελετή in the Greek Ritual Sources 145–163

Treatises and Reviews

Suzana Rajić

Dr Miroslav Manojlović,
Prince Miloš and Požarevac, Požarevac, 2015. 167–168

*Са бла҃гословом Њеїової преосвешћенсїтва
Еїискоїа пожаревачко-браничевскої
Г. Иїнаїїїја*



Публиковање овог броја часописа помогла је
**Управа за сарадњу с црквама и верским заједницама
Владе Републике Србије**

**2015 © Одбор за просвету и културу
Епархије браничевске, Пожаревац**

Сва права су задржана. Сви радови се рецензирају. Ниједан део ове публикације не може бити објављен или репродукован у било каквој форми без претходног писменог одобрења издавача.



Студије и чланци



Игнатије Мидић*

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

Историја и Есхатон

Есхатологија и постојање

Abstract: Ово истраживање има за циљ да одговори на питања: Који је циљ света и последњи догађај у његовој историји? Да ли је последњи догађај историје, тј. Есхатон, додатак историји као један од многих историјских догађаја или он директно утиче на постојање или непостојање историје? Ако су Рај и Пакао психолошка стања душе, односно људи и анђела у Есхатону, како се стање бола и патње грешника може објаснити из перспективе вечног живота? Зар се то стање у Паклу не мери из перспективе садашњег живота и искуства људи у коме још увек доминирају смрт и зло? Какву онда улогу у спасењу творевине игра Христос и његово дело?

Key words: Историја, есхатон, зло, смрт, рај, пакао, Христос Спаситељ.

Увод

Који је циљ света и последњи догађај у његовој историји? Да ли је последњи догађај историје, тј. Есхатон, додатак историји као један од многих историјских догађаја или он директно утиче на постојање или непостојање историје? На ова питања имамо различите одговоре међу хришћанским мислиоцима и оцима Цркве. Већина хришћана се слаже да Есхатон обухвата следеће догађаје: Последњи суд свету, Рај и Пакао.¹ Међутим, шта Свети оци и учитељи Цркве подразумевају под овим појмовима?

Суд свету, Рај и Пакао обично се тумаче у јуридикчком и етичком, односно психолошком смислу:² Бог ће на крају историје једне наградити блаженим животом у Рају, док ће друге казнити тако што ће се вечно мучити у Паклу, у зависности од тога да ли су испуњавали његову вољу или нису. Почетак историје људског рода у Старом завету одаје утисак

* spcbran@ptt.rs

¹ Види Флоровски, 1998, 45–61.

² О овоме види Ζιζιουλας, 2012a.

да је Бог свет и људе створио да би им на крају судио према испуњавању или неиспуњавању његове воље (уп. 1Мој 2, 16–17). На то указују и многа места из Новог завета (уп. Мт 25, 31–46; 8, 12; Лк 13, 28). Од Есхатона, тј. од последњег догађаја историје, дакле, у овом контексту не зависи њено постојање или непостојање. Есхатон доноси блаженство или патњу, односно бољи или лошији живот него садашњи историјски. Психолошко схватање Есхатона се заснива на томе да је Бог бића створио вечним по природи и дао им законе понашања према којима ће им на крају судити. Добре ће наградити, а зле казнити, јер су, по овом схватању, морални и законски преступи највеће зло, док је добро у њиховом испуњавању. Отуда су Рај и Пакао етичке и психолошке категорије.

Какву онда улогу у спасењу творевине игра Христос и његово дело? Гледано морално и јуридикчки, Исус Христос је за нас учитељ и морални пример како треба живети; Христос је наш спаситељ зато што је, као невин и безгрешан, умро уместо нас да би нама били опроштени греси. И Васкрсење Христово се најчешће схвата у том смислу: оно потврђује да је откуп за нас дао Син Божји, а не обичан човек, и тиме подвлачи сву величину нашег преступа, тј. греха као моралног зла. Кроз Крштење, којим човек постаје верник и следбеник Христов, човек се ослобађа првородног греха и наследне кривице заслугом и откупом који је дао Христос. На основу тога ће Христос и судити свету: они који у њега верују и творе његове заповести биће награђени живљењем у Рају, док ће они који не верују бити осуђени на вечну муку у Паклу.

Међутим, ако су Рај и Пакао психолошка стања душе, односно људи и анђела у Есхатону, како се стање бола и патње грешника може објаснити из перспективе вечног живота? Зар се то стање у Паклу не мери из перспективе садашњег живота и искуства људи у коме још увек доминирају смрт и зло? Патња може да постоји само уколико постоје зло и смрт. Ако њих нестане, што ће се и десити у Есхатону, онда нема ни бола. У Есхатону ће се васкрсењем укинути смрт, као и зло, јер зло нема своје суштине и неће бити вечно. Ако овоме додамо и то што ће душа, како каже Св. Максим, после васкрсења одбацити сећање на зла дела,³ па ће самим тим нестати и гриже савести, у чему ће се онда састојати вечна патња грешника? Дали се сви Свети оци слажу с тим да су последњи догађаји историје, Рај и Пакао, психолошке природе? У овом чланку превасходно ћемо размотрити учење Св. Максима Исповедника (VII в.) о тим питањима.

Циљ историје је сједињење творевине с Богом

Последњи догађај и циљ историје по Св. Максиму је њено вечно постојање кроз сједињење свих тварних бића с Богом Логосом, или, како

³ В. Св. Максим, PG 90, 796BC.

он каже, „Тајна Христова, тј. Христос“. Тумачећи учење Цркве о Христу, дефинисано на 4. васељенском сабору одржаном 451. г. у Халкидону, да је Христос потпуни Бог и потпуни човек, да је Син Божји, у чијој су личности божанска и човечанска природа сједињене „нераздељиво“ и „несливено“⁴, Св. Максим каже: „Тајна Христова је неизрециво ипостасно сједињење божанства и човечанства које води ка потпуном поистовећењу човечанства са божанством захваљујући ипостаси (Логоса)..., при чему разлика природе остаје непроменљива. Ово је, пре свега, крај промислитељства Божјег и оних о којима Бог промишља у складу с којим се сва створења, све оно што је Бог створио возглављују у њему... У односу на овај крај (циљ) Бог је створио суштине свих бића... Све што постоји зависи од Христа, од Тајне Христове, а она не зависи ни од чега“⁵. Тајна Христова је, дакле, узрок због кога је Бог створио сва бића и циљ њиховог постојања. Гледајући на овај циљ, Бог је све, каже Св. Максим, довео из небића у биће.⁶ Зашто је потребно ово сједињење и шта оно доноси створеним бићима?

На ово питање имамо различите одговоре. Поједини богослови сматрају да Св. Максим Тајну Христову доводи искључиво у везу с првородним грехом: Бог Син се оваплотио и постао човек да би искупио род људски од греха и Божје казне изазване преступом првог човека, Адама. У том контексту они говоре и о „предзамисљеном циљу“, термину Св. Максима, и објашњавају да је Бог, као свезнајући, стварајући свет и човека, унапред знао да ће човек погрешити и да ће учинити зло, те да је зато „предзамислио“ Тајну Христову, или оваплоћење Логоса, ради искупљења створене природе од греха. Са оваплоћењем Христовим, које обухвата и првородни грех, сагласан је и сам Св. Максим Исповедник, али он не каже да је Тајна Христова предзамисљена у односу на првородни грех и искупљење од казне, нити да се она не би догодила да први човек није погрешао. Св. Максим се не слаже са објашњењем да Божје свезнање обухвата и грех и зло. Он сматра како је божанству апсолутно недолично да у себи, у свом уму и сазнању, има знање и о добру и о злу, јер би зло тако било савечно Богу и Бог би био извор зла. „Да Бог има знање сложено, састављено (συυκετευνη) од супротности (тј. добро и зло, н.п.) немогуће је и замислити, а камоли рећи. Јер Бог је једини прост (несложен) по суштини, сили и знању, и једино има знање о добру (μονην την του καλου γνωσην εχοντος), или боље, он је сам суштина, сила и знање.“⁷ Дакле, Бог, по Св. Максиму, није предзамислио и предзнао Тајну Христову у контексту греха првог човека. Наравно, овим Св. Максим не тврди да Тајна Христова, која се догодила у наше дане, нема никакве везе са првородним грехом. Напротив, Исус

⁴ Види орос вере IV васељенског сабора у Καρχηρη, 1960.

⁵ Св. Максим, Одговори Таласију, 60. PG 90, 621A и даље. Уп. Св. Максим, PG 91, 1072bc.

⁶ Св. Максим, Одговори Таласију, 60. PG 90, 620 и даље.

⁷ Св. Максим, Одговори Таласију, 44.

Христос је за прве хришћане, па и за Св. Максима, Спаситељ света. Он је Спаситељ који искупљује свој народ од греха и смрти. Рани оци Цркве нису званично расправљали о узроку оваплоћења Бога Логоса независно од греха, иако је то питање понекад постављано.⁸ Они су Христа по правилу доводили у непосредну везу са искупљењем рода људског од греха.⁹ Међутим, то не значи да су сматрали да се оваплоћење Христово не би догодило да греха није било. Св. Максим Исповедник је оваплоћење Христово први разматрао независно од првородног греха,¹⁰ али није тврдио да оно не зависи и од греха. По њему, Христос је постао човек зато што је први Адам погрешно — ипак, оваплоћење би се догодило и да греха није било. Другачији је само начин сједињења Бога Логоса и човека, које је пре стварања света предзамишљено као циљ и последњи догађај историје и које би се догодило независно од греха. „Оваплоћење Христово је показало превечну намеру Божју о нама, најблаженији циљ (λογος), који није претрпео никакву промену, новину, већ је остварен на нов начин (τροπος)“ („μη δεξαμενον καθ οτιουν καινισμον κατα τον ιδιον λογον, εις πληρωσιν δε ελθοντα δι αλλου επισαχθεντος καινότερου τροπου“), каже Св. Максим.¹¹ Тај превечни циљ Божји је сједињење целокупне створене природе преко човека с Богом Логосом. Бог је створио бића с намером да вечно постоје у његовом Сину преко човека који би се вољно сјединио с Богом Логосом. Али кад је први човек то одбио, Бог је, према Св. Максиму, увео други начин (αλλον τροπον) да оствари свој предзамишљени план — јединство творевине с Богом Логосом.¹² Тај промењени начин је, вели, онај на који се превечни циљ остварио у наше време. Новина која је настала после греха јесте, дакле, у начину остварења заједнице Бога Логоса и човека, а не сама заједница, тј. само јединство. Св. Максим, дакле, узрок оваплоћења Бога Логоса види пре свега у томе што је свет створен ни из чега, а не у греху првог човека. Но, зашто је сједињење нестворене и створене природе циљ и последњи догађај историје?

Творевина је смртна по природи зато што је створена из небића

Хришћанство учи да је Бог створио свет и све што се види и не види. Већина данашњих хришћана, ипак, верује да је свет створен бесмртан по природи, а да је смрт настала после првородног греха као казна Божја за грехе. За човека смрт се манифестује у раздвајању душе од тела: умире људско тело, распада се зато што је материјално, док је душа бесмртна по

⁸ Види „Cur Deus Homo, Το κίνητρο της ενανθρωπησεως“ у: Флорофску, 1973а.

⁹ Уп. Флорофску, 1973а, 33–34.

¹⁰ Види Флорофску, 1973а, 36.

¹¹ Св. Максим, PG 91, 1097bc.

¹² В. Св. Максим, PG 91, 1097cd–1100a.

природи и наставља да живи независно од тела. Да ли ово мишљење о пореклу смрти и њеној суштини деле сви Свети оци?

Убеђење да је свет бесмртан по природи нема толико везе са хришћанским учењем о стварању света колико са јелинским погледом. Стари Јелини су веровали да је свет по природи вечан зато што постоји, јер све што постоји треба да буде вечно, и то не само у односу на његов крај, већ и у односу на почетак. За старе јелинске философе, а доскора и за већину савремених учених људи, свет напосто постоји.¹³ Његово постојање је нужност, датост од које се полази и иза које ни мисао ни фантазија не може да продре.¹⁴ Свет нема ни почетак ни крајњи циљ; он је увек исти. Јелински философи су и онда, кад су говорили да је Бог створио свет, односно да је свет створен, учили да је све што постоји требало да постоји одувек и на савршен начин тако да ништа није могло нити да му се дода нити да му се одузме. Стварање је просто облачење вечнопостојећих идеја или природе у другачије форме. Никаква промена, никаква новина није могла да се појави у свету а да то није претпостојало вечно. Све што је у свету ново било је само откривење онога вечног и савршеног. Никакав додатак бићу (то εἶναι) није могао да се замисли.¹⁵

За хришћане је, с друге стране, темељна истина вере да је свет ни из чега створен. Бог је вечан — свет је створен: било је времена кад света није било и могло је и да га не буде. Библија почиње са историјом стварања света (1Мој 1–2). Има ли то хришћанско учење и неке егзистенцијалне последице по саму природу створених бића?

Последице стварања бића из небића јесу њихова смртност и угроженост небићем. Природа оних који су створени, и то баш из небића (ἐξ οὐκ οὐτων), пролазна је, слаба и трулежна по себи (θνητὴ καὶ εὐατην), каже Св. Атанасије Велики.¹⁶ Са овом тврдњом слаже се и Св. Маским Исповедник,¹⁷ као и други свети оци.¹⁸ Сва створена бића сад и овде постоје у смрти, зато што је њихова природа некадашње небиће. Поједини хришћански мислиоци су, међутим, сматрали да је само материјална природа смртна и распаљива, док је духовна природа и људска душа бесмртна по себи. Да ли ово објашњење деле сви свети оци Цркве?

Бесмртност душе по природи може се оправдати једино ако усвојимо Платоново учење о вечности, тј. о нестворености душе, или Оригеново, по коме су душе део Бога и вечно постоје у Богу Логосу, те је то постојање

¹³ После теорије о „Великом праску“ ово мишљење се мења.

¹⁴ Уп. „Н εννοια της δημιουργιας στον αγ. Αθανασιο“ у: Φλωροφску, 1973а, 10.

¹⁵ Уп. Флоровски, 1998, 50.

¹⁶ В. Св. Атанасије, Против Јелина, 40–43. Уп. Φλωροφску, 1973а, 19.

¹⁷ В. Св. Максим, Апорија 5.

¹⁸ Уп. Св. Иринеј Лионски, Против јереси V, 27, 2.

неразделиво од постојања Бога Логоса. Њихово евентуално непостојање, по Оригеновом мишљењу, доводи у питање вечно постојање самог Бога.¹⁹ Свети оци су, међутим, и једно и друго учење одбацили. Они стоје на становишту да је духовни свет такође створен, да није вечан и да није део божанства. И Св. Максим негира да је душа бесмртна по природи. Она је смртна по природи зато што је створена, иако то не значи да она мора умрети. Критикујући Оригеново учење о претпостојећој вечној заједници духовних бића и душа с Богом Логосом, Св. Максим тврди да та заједница није постојала, већ је требало да се оствари после стварања, на крају историје. Док се то не догоди, сва створења су подложна смрти. „Пошто као неразумно и нелогично одбаци мишљење о претпостојању душа (тј. о њиховом вечном постојању у Богу Логосу, н. п.) у односу на тела, тај ће с нама поверовати Господу, који каже...: Ниједан који живи и верује у мене неће умрети довека (Јн 11, 26). Јер ако је душа некад претпостојала, било би немогуће, као што сам претходно потврдио, да икако поприми смрт“, каже Св. Максим.²⁰ Другим речима, ако душа постоји вечно, онда је по природи бесмртна и не може ни на који начин да умре, а самим тим, њој није потребно заједништво с Богом да би живела. Но, ако је душа створена, како каже Св. Максим, онда је она смртна по природи и бесмртност може имати само у заједници с Господом, по речима самог Исуса Христа. Мишљења да су душе смртне по природи зато што су створене били су и рани оци и учитељи Цркве.²¹

Св. Максим говори и да душа не може постојати без тела. Он каже да је душа створена кад и тело и заједно са телом постоји, јер су то делови човека, а не посебна бића. „Душа, дакле, и тело, као делови човека, једно у односу на друго временски нити претпостоје нити накнадно постоје (αλληλων προυπαρχειν χρονικως η μεθυπαρχειν αιμηχανον).“²² Душа и тело нису посебне врсте (ειδος) које могу да постоје независно једно од другог и да се по својој природи сједињују с другим или разједињују, већ постоје само заједно, зато што их је Бог створио истовремено и као врсту, као човека („της εν αυτοις αμα кат ειδος ολον γενεσεως“).²³ Ни после раздвајања душе од тела, при човековој смрти, душа и тело не могу постојати самостално, већ

¹⁹ Ово Оригеново мишљење, које су користили аријанци да би показали како Бог Логос припада створеном свету а не божанском бићу, јер је створен од Бога као средство да би Бог створио свет, успешно је победио Св. Атанасије Велики. Он је направио разлику између „рођења“ Бога Логоса и „стварања“ света. Бог Логос је рођен од Бога Оца и исте је природе и савечан је с Богом Оцем, док је свет Божјом вољом створен ни из чега, тј. није исте природе са Творцем и смртан је по природи. Тумачење Оригеновог схватања постојања духовног света и одговор Св. Атанасија в. у: Флорофски, 1973а, 20.

²⁰ В. Св. Максим, PG 91, 1100bc.

²¹ Када је реч о бесмртности душе по природи, види став раних хришћанских отаца у: Florovsky, 1952.

²² Св. Максим, PG 91, 1100cd.

²³ В. Св. Максим, PG 91, 1101a.

само у односу на човека, и то конкретног човека који им као деловима даје постојање. Душа је увек душа одређеног човека, као што је и тело — тело конкретног човека.²⁴ Иначе, ако би душа могла да постоји независно од тела, тј. конкретног човека, који је то што јесте само када су ови делови заједно, онда би, како каже Св. Максим, била могућа сеоба душа (*μεθεμψυχosis*), што је нетачно.²⁵ Ова максимовска тврдња, да душа и тело заједно чине једну конкретну личност човека постојећом и да не могу постојати изван личности, што има упориште и код ранијих отаца, упућује на закључак да раздвајање ових делова, тј. смрт, човека као конкретну личност чини непостојећим. Чак и ако претпоставимо да је душа бесмртна по природи а да само тело умире, чињеница да је човек у хришћанском учењу постојећи само кад су душа и тело заједно чини смрт најстрашнијим и најтрагичнијим догађајем за човека, који се не може превазићи без васкрсења тела. Ево шта о томе каже један од најпознатијих теолога из наше блиске прошлости, блажене успомене о. Георгије Флоровски: „Сама идеја о личности била је, вероватно, највећи хришћански допринос философији. Само у светлу те идеје трагедија смрти могла је бити представљена у својој правој димензији. За Платона и платоничаре смрт је била природно ослобођење (душе) од телесних окова, 'лет у отаџбину'. За Аристотела и његове следбенике она је била природни крај земаљске егзистенције, један тужан али неизбежан крај, 'и ништа више од овога, нити добро нити лоше, није нико могао да каже за смрт и за умрле' (Никомахова Етика, III, 6, III, 5A). Хришћанима је она била катастрофа, губитак људског постојања, пад у подљудско стање, абнормална и дубоко усађена у пало стање људског рода, из којег је сада ослобођена Христовом победом. Задатак хришћанских теолога је био да наду у Васкрсење саобразе новом схватању човека.“²⁶

Дакле, за свете оце сва створена бића, па и човек, смртна су по природи зато што су створена ни из чега, зато што теже да се врате у небиће (уп. 2Цар 14, 14).²⁷ Постоје захваљујући вољи Бога, који их је створио и држи их у постојању, а не захваљујући својој природи. Створена бића могу постојати само ако и колико то Бог жели. Наравно, Бог жели да свет постоји и да постоји вечно, будући да га је слободно и из љубави створио. Једном речју, створена бића су смртна по својој природи, иако то не значи да ће на крају умрети, тј. да ће их небиће прогутати. Но, иако смртна по природи, створена природа може постојати — по благодати Божјој. „(Створена природа), зато што је створена ни из чега, није у стању да постоји вечно...

²⁴ В. Св. Максим PG 91, 1101abc.

²⁵ В. Св. Максим, PG 91, 1100d.

²⁶ Флоровски, 1998, 59. О смрти виђеној кроз личност и у личном искуству види и нашу студију: Мидић, 2012.

²⁷ В. Св. Атанасије, О оваплоћењу Логоса, 4 и 5. Уп. Флоровску, 1973а, 101.

Своју трулежност може да превазиђе благодаћу Логоса (χαριτι του Λογου)“, каже Св. Атанасије.²⁸

Сматрам да су ови ставови несумњиви за хришћане и да их не треба доказивати. Објашњење пак, по мом мишљењу, потребује бесмртност тварних бића по благодати, а не по природи. Који је смисао појма Божје воље или благодати (η χαρις του Θεου) кад говоримо о стварању света и његовом постојању? Да ли то значи да је Бог, стварајући из небића својом вољом и љубављу, бића створио аутоматски бесмртним и вечним уметнувши у њих дожанску благодат, која је тако постала створена (*gratia creata*)?

Постојање творевине по благодати значи постојање у заједници са Богом Логосом, тј. у Христу

Објашњавајући стварање бића ни из чега вољом Божјом и њихово вечно постојање, Св. Максим користи изразе „Логос“ и „логоси твари“. Историја тих речи је дуга и врло сложена. Оне су многозначне, употребљавају се како у античкој философији, тако и код хришћанских писаца и отаца. Ми ћемо се њима бавити искључиво у контексту употребе код Св. Максима. За овог светог оца Логос је друго лице Св. Тројице — Бог Син, а логоси твари жеље Божје (τα θεια θελειματα) о тварима, или, како он другачије назива логосе, предодређења (προορισμοι) Божја о тварима на основу којих ствара сва бића.²⁹ Свет је створен Богом Логосом (Јн 1, 2; уп. 1Мој 1, 1–3) на основу жеље Божје, тј. на основу логоса Божјих о тварима. Логоси свих твари се налазе у Богу Логосу и пре стварања твари. Логоси о тварима и саме твари не поистовећују се, по Св. Максиму. Једно је воља (η θελησις), а друго продукт воље (το θελειθεν). То значи да су Бог Отац и Син и Св. Дух у себи превечно имали вољу да створе свет, али су то учинили кад су зажелели. Својом вољом Бог је из небића створио сва бића која постоје и још увек ствара, и то кроз Бога Логоса, садејством Св. Духа.

Жеље Божје о тварима или „предодређења“ створених бића, која у Богу постоје и пре стварања самих бића, јесу хтење Божје да се сва створена бића сједине с Богом Логосом и да тако постану *шело њејово* и живе у вечном блаженству. Ову превечну жељу Божју открио нам је Син Божји својим оваплоћењем, и зато је назван „гласником Великог савета Божјег“. Бог је приликом стварања зажеleo да сва бића која ствара у њему *постіоје* на основу претпостојеће жеље (логоса) у Богу (λογος του ειναι εν τω Θεω), да *блаженствују* у Богу на основу његове претпостојеће жеље о добробићу (λογος του ευ ειναι εν τω Θεω) и да *вечно постиоје и вечно блаженствују* у Богу на основу претпостојећих логоса, тј. жеља Божјих (λογος του αι ευ

²⁸ Св. Атанасије, Против Јелина, 40–43; О оваплоћењу Логоса, 2, 3, 5. Уп. Флоровски, 1973b, 19.

²⁹ В. Св. Максим, PG 91, 1085a.

εἶναι ἐν τῷ Θεῷ), посредством Бога Логоса, каже Св. Максим.³⁰ Будући да су ови логоси бића жеље Божје да се сва створена бића сједине с Богом у Богу Логосу, то значи да је Бог стварајући бића зажелио *оваилоћење* Бога Логоса. „Бог вечно жели да се у сваком бићу оствари тајна његовог оваплоћења“, сматра Св. Максим.³¹

Дакле, стварање природе по благодати је, за Св. Маскима, стварање свега вољом Божјом са циљем да сва бића достигну јединство с Богом Логосом. Благодат Божја, жеља или енергија која ствара и држи свет у постојању није безлична, већ се пројављује кроз личности Бога Оца, Сина и Св. Духа, али се возглављује и остварује у Сину. Бог Отац благоволи да створи свет и да овај вечно постоји у Сину, Син остварује то благовољење Оца, ствара бића и слаже се са вољом Оца да *својим сједињењем с њима* у својој личности у постојању држи сва бића, док Св. Дух у томе садејствује. Бог је створио сва бића својом вољом с намером да се сједини с њима и да им вечни живот. „Требало је да онај који је творац суштина бића истински постане и самоделатељ (αυτοουργος) њиховог обожења по благодати, тако да се давалац бића (постојања) (του εἶναι) покаже и као дародавац вечног блаженог бића (του αἰεῖ εἶναι)“, каже Св. Максим.³² Без оваплоћења Бога Логоса, тј. без сједињења Бога и творевине, творевина не би могла да оствари „вечно блажено постојање“. А без вечног постојања нема никаквог истинског постојања. Овде се сједињење Бога Логоса са створеним бићима, или тачније возглављење свега у Сину кроз његово сједињење са творевином, јавља као циљ стварања света, а то је вечно постојање творевине.

С обзиром на то што је створена природа, будући настала ни из чега, смртна по себи, она и не може постојати мимо заједнице с Богом Логосом. „Божанска природа сједињена с људском у Христу људској природи даје живот, јер је ова по природи смртна (ἐχούσα το φυσικὴ θνητόν)“, пише Св. Максим.³³ Свет је створен с циљем да се сједини с Богом и да, учествујући у Божјем животу, и сам живи бесконачно,³⁴ зато што је Бог једини живот и једино вечно биће. Све остало што се може назвати бићем, постојећим, јесте то зато што учествује у Божјем животу. У том смислу почетак постојања света одређује циљ, крај, који је сједињење света с Богом, као основ бића. Овде је узрок постојању света циљ, тј. његово сједињење с Богом, као што је и само постојање зависно од циља, тј. од последњег догађаја. Тај циљ је да творевина у Христу превазиђе смрт и да се обожи. Другачије творевина неће постојати вечно.³⁵ Отуда је Тајна Христова, по Св. Максиму,

³⁰ Уп. Св. Максим, PG 91, 1084 bc.

³¹ Св. Максим, PG 91, 1084cd.

³² Исто.

³³ В. Св. Максим, Апориа 5.

³⁴ В. Св. Максим, PG 91, 1069BC.

³⁵ Свет за античке философе нема никакав циљ, јер је сам себи довољан. Он, да би постојао и

предодређена да се догоди и пре стварања бића, зато што је Бог зажелело да створена бића вечно постоје, а то се могло постићи једино у заједници створења с Богом.³⁶

Бесмртност створене природе по благодати Божјој, дакле, значи постојање творевине у личности Бога Сина, тј. Логоса Божјег. Благодат Божја није безлична енергија која створеним бићима даје бесмртност мимо личности Бога Логоса, већ само у Њему. На овај начин је Есхатон, или сједињење тварне природе с Богом у Христу, по Св. Максиму, онтолошке природе.³⁷ Од Есхатона зависи само постојање или непостојање створених бића.

Вечно постојање творевине зависи и од воље човека

Наравно, остварење овог Божјег плана, за вечно постојање творевине у заједници с Богом Логосом, зависило је и зависи и од творевине и њене слободе. Вечни блажени живот творевине у Богу Логосу није детерминисан самим чином стварања. Јер кретање и сједињење творевине с Богом долази после стварања, каже Св. Максим. Бог све ствара својом вољом, зато што жели да се сва бића возглаве у Богу Логосу, његовом Сину. Ипак, постојање творевине и њено вечно блаженство у Христу није искључиво ствар Божје воље. То зависи и од слободе створених бића. Зато Св. Максим наглашава да је Бог *зажелео* да створена бића постоје вечно тако што ће остварити заједницу с Богом Логосом, а није их својом силом аутоматски и на силу сјединио с њим или их учинио бесмртним независно од њиховог јединства с Богом Логосом. Јединство створених бића с Богом Логосом нити је претпостојало њиховом стварању нити је аутоматски остварено стварањем бића, каже Св. Максим.³⁸ Оно је, спрам почетка постојања творевине, било ствар будућности³⁹, будући да је требало да се оствари и слободним *ἡριστῶν*ком творевине.

да би се кретао неком циљу, нема потребе за заједницом с другим. Отуда за старе јелинске философе историја није играла никакву улогу у постојању света, јер је свет савршен по себи и нема потребе да се икуда креће. Кретање и историја су за античке мислиоце кретање у истом, историја је циклична и вечно понављање истог. За хришћане је историја кретање од почетка ка коначном циљу, тј. ка сједињењу света с Богом, у коме је једино постојање. Отуда историја игра конститутивну, односно онтолошку улогу у постојању творевине, јер без кретања ка Богу и коначног сједињења с Богом Логосом тварна бића не могу постојати. Христос, или Тајна Христова, како каже Св. Максим, управо је то јединство Бога и створене природе ка коме се креће целокупна историја и у коме остварује своје постојање. В. Св. Максим, PG 91, 1072В и даље.

³⁶ В. Св. Максим, Одговори Таласију 60. PG 90, 621.

³⁷ О онтолошком схватању Есхатона, тј. Раја и Пакла, код Св. Максима опширније видети код Ζιζιουλας, 2012а, 44–45.

³⁸ В. Св. Максим, PG 91, 1069а–1077с.

³⁹ УВ. Св. Максим, PG 91, 1116С, Уп. Ζιζιουλας, 2012а, 46, фн. 14.

Зато је Бог сва бића, и на крају човека, створио по своме лику, тј. слободним. Човек је саздан, како каже Св. Максим, од душе разумне и слободне и тела. Природом је човек повезивао сву осталу твар са собом, а разумна и слободна душа му је дата да се вољно и слободно повеже с Богом. Бог је души дао силе и учинио је иконом својом да би ова у заједници с њим кроз љубав и знање о њему постала подобна њему (καθ' ομοίωσιν) — обожила се, каже Св. Максим.⁴⁰ „Онда је душа требала да и тело, за које је нераздељиво везана (αλυτον δεσμον), учини причасником бесмртности, тј. Бога, тако да оно што је Бог за душу то и душа постане за тело, те да се тако пројави један Творац свих, који учествује у свим бићима кроз људску природу.“⁴¹

Остварујући заједницу с Богом Логосом његовим силаском (συγκαταβασει), али не на силу, већ и човековим слободним пристанком, човек би испунио претпостојеће жеље (логосе) Божје о њему и о творевини. Ако би и човек слободно зажеleo да буде у заједници с Богом Логосом, тиме би Божја и човекова воља биле исте, тачније пројавила би се *једна, Божја воља* и у човеку, а преко њега и у свим створењима. Тако би човек кроз љубав према Богу остварио постојање у Богу Логосу и обожио се, а кроз њега би и творевина била обожена и вечно живела у Богу, а Бог би се очовечио. „Из љубави Бога према човеку и творевини, каже Св. Максим, Бог би постао човек не престајући да буде Бог, док би човек из љубави према Богу постао бог, али не по природи, већ по благодати, не престајући да буде човек.“⁴² Човек би тиме превазишао своју смртност. Ово је жеља Божја за сваког човека који долази на свет, а била је намењена најпре првоствореном човеку. Тачније, први човек, Адам, био је позван да се сједини с Богом Логосом и да постане Христос кроз оваплоћење Бога Логоса, тј. да се обожи, не престајући да буде човек, док би Син Божји постао човек у јединству с Адамом, не престајући да буде Бог. У првом човеку би се Божја воља о творевини и човекова поистоветиле — да је на то пристао. Творевина и Адам не би искусили смрт, већ би живели вечно, у јединству с Богом Логосом. Тиме би се остварила и жеља Божја о створеним бићима, која је у Богу постојала и пре њиховог стварања, и остварио би се циљ стварања света — да створења вечно постоје и блаженствују предивајући у Богу Логосу.⁴³ Другим речима, Бог је стварајући бића зажеleo да она постану „Тело Бога Логоса“, односно да постану Црква, заједница целокупне творевине возглављена у Богу Логосу и да тако буде све у свему Христос Бог. Ово је, по Св. Маскиму, и био циљ ради кога је Бог све привео из небића у биће. Први човек по себи, по својој природи, као и јединство све творевине с

⁴⁰ В. Св. Максим, PG 91, 1092BC. Под обожењем човека Св. Максим подразумева сједињење човека с Богом у Христу, исто, дакле, што говори и Св. Григорије Богослов. Уп. Св. Григорије Богослов, PG 36, 48.

⁴¹ В. Св. Максим, PG 91, 1092bc.

⁴² В. Св. Максим, PG 91, 1084cd.

⁴³ Уп. исто.

њим, икона је ове Тајне Христове као будућег, последњег догађаја сједињења свега у Христу и вечног живота у њему.

Садашње постојање Св. Максим назива просто *диће* (απλως ειναι), док је постојање у заједници с Богом у Есхатону *истиинийо йосџојање* (οντως ειναι), односно вечно постојање.⁴⁴ Без вечног постојања, тј. без заједнице с Богом у Христу, која је стање Будућег века, створена бића не могу имати ни постојање.⁴⁵ Другим речима, по Св. Максиму, само стварање бића није довољно за њихово вечно постојање. Вечно постојање творевине није датост, већ процес који се остварује у заједници Бога и човека. Вечни живот творевине има своју историју, која започиње од Бога, стварањем бића из небића, и која се завршава сједињењем творевине с Богом у Христу посредством човека, а у том сједињењу ће се остварити вечни живот творевине кроз укидање смрти, тј. кроз васкрсење. То Св. Максим показује и у свом учењу о паду, тј. о првородном греху.

Постојање творевине у Христу и првородни грех

Грех првоствореног човека је за Св. Максима погрешно изражавање слободе човека или промашај (αστοχη) циља ради кога је створен. Уместо да прихвати вољу Божју — да се сједини с Богом Логосом — човек је то одбио. Пројавио је своју слободну вољу супротно вољи Божјој. Последица тога је смртност човека, а самим тим и природе која је њему поверена. Како се смрт појавила у творевини?

Смрт, која је настала после одбијања створених бића да испуне вољу Божју, није казна Божја, како се то обично мисли, већ природно стање створених бића. Бог је једини бесмртан и извор живота, те мимо заједнице с њим нема живота. Одбивши да испуни претпостојећу вољу Божју о њему и о творевини и да се сједини с Богом Логосом, човек је изабрао смрт као небиће, изабрао је непостојање уместо постојања (το χειρον και μη ον το κρειττονος και οντος εκων αντιλλαξато).⁴⁶ Створена бића су по себи, по својој природи, некадашње небиће (το μη ειναι ποτε), вели Св. Атанасије Велики,⁴⁷ зато што су створена ни из чега, а што потврђује и Св. Максим кад каже да је човек, одбацивши Бога и изабравши себе и створену природу, изабрао небиће.⁴⁸ Својим погрешним поступком први човек је изабрао смрт и у опасност довео не само своје постојање већ и постојање читаве створене природе.

⁴⁴ В. Св. Максим, PG 91, 1116с.

⁴⁵ Уп. Ziϋουλας, 2012а, 46, фн. 14.

⁴⁶ Уп. Св. Максим, PG 91, 1085а.

⁴⁷ Св. Атанасије, О оваплоћењу...

⁴⁸ В. Св. Максим, PG 91, 1093а. Опширније о смрти као небићу види у мојој књизи: Мидић, 2012.

И грех, као одбијање заједнице с Богом, а не просто као преступ закона Божјег, потврђује чињеницу да је створена природа смртна по себи и да не може постојати без заједнице с Богом. Грех и смрт упућују на то да су творевина и човек били смртни и пре пада. Смртност човекова и страх од смрти извор су првородног греха (уп. Рим 5, 12), као и сваког греха.⁴⁹ Грех првог човека није ништа друго до погрешан покушај да он постане као Бог (уп. 1Мој 3, 5–6), односно да превазиђе смрт, што указује на то да је човек и пре греха био смртан, зато што је створен из недића. Својим поступком први човек је промашио, погрешио зато што је бесмртност тражио у себи и природи око себе, а не у заједници с Богом. Отуда је грех *ἡρομαшај* (αστοχηα).⁵⁰ Будући да је створена природа по себи смртна и не може бити извором бесмртности, она може постојати једино у слободној заједници с Богом.

Грех и смрт као последица греха потврђују и да створена природа не може превазићи смрт ако то и сама не жели. Наравно, оживотворење и вечно постојање зависи од воље Божје и његовог силаска, али се оно не намеће природи и човеку без његове слободне воље, и то воље која се изражава као заједница с Богом Логосом.

Јасно је, дакле, на основу горе изложеног Максимовог гледишта да проблем смрти или пропадљивости јесте плод створености, а не казне Божје за грех. Пропадљивост је својство створености дића и ништа од створеног не може постојати бесмртно мимо Христа, односно заједнице с Богом и васкрсења. Ово Максимово гледиште је у потпуности сагласно с мишљењем других отаца Цркве. „Оно што је сједињено с Богом, то је и спасено“, каже св. Григорије Богослов.⁵¹ Само испуњење закона и морални живот људи, као и покајање, нису могли да донесу спасење без Христа, тј. без Божјег оваплоћења,⁵² што такође подразумева да постојање творевине апсолутно зависи од сједињења с Богом.

Све ово Св. Максим тврди посматрајући Христа и полазећи од њега и онога што се створеној природи у њему збило. Познат је принцип Св. Максима да се кроз Христа као коначног сједињења творевине с Богом разуме како стари Адам и његово назначење, тако и новозаветни догађаји. Христос је јединство божанске и створене природе кроз човека у лично-сти Бога Логоса. У Христу се догодило превазилажење смрти за створену природу кроз његово васкрсење, које је плод слободног сједињења Сина Божјег и човека, што значи да творевина није могла вечно да постоји без Христа, сама по себи. Кроз Христа нам је откривен и последњи догађај и

⁴⁹ B. Zizioulas, 2012b.

⁵⁰ Уп. Св. Максим, PG 91, 1097D.

⁵¹ В. Св. Григорије, Посланица Клидонију 101. PG 37, 181, 184.

⁵² Види, Аџ. Αθανάσιος, Περὶ τῆς ἐνανθρώπισεως τοῦ Λογίου.

циљ историје, како каже Св. Максим, што значи да ништа неће моћи вечно да постоји мимо Христа, тј. мимо заједнице с Богом у Христу.

Укидање смрти је последњи догађај и циљ историје

Опште васкрсење мртвих у Христу последњи је догађај у икономији спасења зато што ће њиме бити укинута смрт у природи. Ово потврђује и сам Господ: „Свако ко верује у мене има живот вечни; и ја ћу га васкрснути у последњи дан“ (Јн 6, 40). На основу сведочанства новозаветних списа, први хришћани су с нестрпљењем очекивали скори Други долазак Христов у сили, који ће коначно укинути смрт као „највећег непријатеља“ творевине и кроз васкрсење мртвих донети спасење, које је вечни живот. Св. ап. Павле, говорећи о васкрсењу мртвих, каже да је без тог догађаја доведена у питање целокупна икономија спасења: „Ако нема васкрсења мртвих, то ни Христос није устао... А ако Христос није устао..., онда и они који уснуше у Христу пропадоше“ (1Кор 15, 13–18). Другим речима, укидање смрти и васкрсење из мртвих јесте спасење за творевину. Васкрсење мртвих је за Св. Максима Исповедника такође последњи догађај у историји спасења, о коме говори Господ Христос. Сва творевина, укључујући и човека, сад и овде у историји постоји у смрти. То потврђује и о томе сведочи, како каже Св. Максим, и целокупна историја. Сва бића умиру од самог почетка и тако показују да још увек немају постојање по себи, захваљујући својој природи, већ њихово бесмртно постојање зависи од последњег догађаја васкрсења, које је плод њихове заједнице с Богом у Христу. О томе сведоче, по речима Св. Максима, Мојсије (1Мој 2, 17), Давид (Пс 16, 15; 41, 3), ап. Павле, који каже: „Да бих како достигао у васкрсење мртвих, не као да то већ постигох..., него стремим не бих ли то достигао, као што мене достиже Христос Исус“ (Фил 3, 11–12; уп. Јев 4, 10; 11, 39), као и сам Господ наш Исус Христос: „Ходите к мени сви који сте уморни и натоварени, и ја ћу вас одморити“ (Мат 11, 28).⁵³ Св. Григорије Богослов такође говори о томе да ће се спасење човека као иконе Божје и творевине у њему остварити у будућности, и то кроз сједињење иконе и прототипа, тј. човека и Бога.⁵⁴ Без коначног васкрсења мртвих целокупна историја спасења, као и само оваплоћење Христово и његово историјско васкрсење, доведени су у питање (уп. 1Кор 15, 14).

За Св. Максима васкрсење, којим ће се укинути смрт у природи, узрок је и циљ и самог стварања света. „Онај који је посвећен у неизрециву снагу васкрсења сазнао је циљ (скопов) ради којег је Бог раније створио све“, каже Св. Максим.⁵⁵ Бог је створио свет, по Св. Максиму, ради сједињења с Богом, и у том сједињењу се остварује васкрсење и вечни живот. Наше

⁵³ В. Св. Максим, PG 91, 1073ab.

⁵⁴ Уп. Св. Григорије Богослов, 2. Омилија, PG 36, 48с. Уп. Св. Василије Велики, PG 30, 177cd.

⁵⁵ В. Св. Максим, PG 90, 1108AB.

постојање је, како наводи, сад и овде иконијско, а не истинито. Истинито ће бити на крају, по васкрсењу. Познате су речи из Схолија на Св. Дионисија Ареопагита, које се приписују Св. Максиму, „да је Стари завет сенка, Нови завет икона, а истина је стање будућег века“.⁵⁶ Оне говоре у прилог овој нашој тврдњи да је вечно бесмртно постојање творевине ствар последњег догађаја, који је коначно остварење Тајне Христове и опште васкрсење мртвих. Створена бића ће постојати вечно, тј. истински, једино ако су сједињена с Богом у Христу, у коме превазилазе смрт. „Господ говори за оне који ће васкрснути да не могу да умру (Лк 20, 36) због јасног откривења последњег циља, коме сви тежимо и у коме учествујемо, а то је — Христос“, каже Св. Максим.⁵⁷

Бесмртност дарована творевини кроз историјско васкрсење Христово јесте есхатолошке природе и још није постала реалност за целокупну творевину. Смрт је још увек реалност нашег живота, мада је њена оштрица отупљена Христовим васкрсењем, по речима светих отаца. Бесмртност ће се остварити општим васкрсењем бића у Христу. Без васкрсења као последњег догађаја у историји спасења нема спасења, јер нема постојања. Целокупна природа ће коначно бити оживотворена кроз опште васкрсење. Син Божји је својим оваплоћењем као човек и својим животом и крсном смрћу испунио првобитну жељу Божју о творевини учинивши оно што је стари Адам одбио да учини: сјединио је поставши човек, Нови Адам, створену природу с Богом и тиме јој дао вечно постојање. Но, то је само икона Есхатона. Христовим историјским васкрсењем је постављен нови почетак историје, али ако не буде општег васкрсења, „то ни Христос није васкрсао“, односно историја неће постојати.

Христовим оваплоћењем оживотворена је целокупна природа, и то у односу на Есхатон, али не и свака конкретна личност. Исцељење воље, односно вечни живот сваке слободне личности није могућ без њене сагласности, вољног пристанка. Сваки човек који жели да постоји вечно треба да се сједини са Христом, да своју вољу поистовети са Божјом како би се кроз укидање смрти и васкрсење у Христу на крају остварила воља Божја и све у свему био Бог. Једном речју, вечно постојање слободних бића зависи од њихове заједнице с Богом Логосом, али се та заједница остварује колико вољом Божјом толико и слободним пристанком сваке личности посебно. Сва слободна бића, а то су анђели и људи, која то слободно желе и остваре заједницу с Богом у Христу, достићи ће бесмртно и вечно постојање у Христу. Тиме што ће се сјединити с Богом у Сину Божјем по својој вољи, ова бића ће испунити вољу коју је Бог имао кад је стварао бића. „То је, по

⁵⁶ В. Св. Максим, PG 4, 157d. Схолије на дела Св. Дионисија Ареопагита највероватније су дело Јована Скитополског, али то ништа не мења, будући да је есхатолошка усмереност теологије Св. Максима евидентна у свим његовим делима.

⁵⁷ В. Св. Максим PG 91, 1100BC. PG 91, 1069B–1076A.

Св. Максиму, вероватно покораване, о коме говори божанствени апостол, на основу кога ће Син све оне *који слободно желе да буду њокорени* покори-ти Оцу, и са којим или кроз које ће бити *уништен њоследњи њеѡријашељ, смрѡи*.⁵⁸ Дакле, вечно постојање сваког човека као личности није својство његове природе, већ ће се остварити у Христу, али кроз слободни при-станак сваког човека. То ће потврдити опште васкрсење мртвих и живот будућег века, коме се надамо и у који верујемо.

Несумњиво је да је за прве хришћане, као и за Св. Максима, највећи проблем историје смрт. Отуда је циљ и последњи догађај историје укидање смрти, које се остварује једино у заједници с Богом у Христу. Сва ство-рена бића умиру и њихово једино истинито постојање јесте у васкрсењу и укидању смрти у Христу. „Читава природа ће бити ослобођена смрти и трулежности кроз васкрсење“, каже Св. Максим.⁵⁹ Есхатон се, дакле, поистовећује с вечним животом, односно са васкрсењем бића у Христу, зато што се тим догађајем у творевини коначно укида смрт и дарује јој се вечни живот. То је коначни циљ историје. „Ово је воља Оца,... да сваки који види Сина и верује у њега има живот вечни, и ја ћу га васкрснути у последњи дан“, каже Господ Христос (Јн 6, 40, 47). На основу овог последњег догађаја, намеће се логични закључак да створена бића немају сад и овде у историји истинско постојање. Постоје у смрти и кроз смрт и ако она не буде укинута кроз Други Христов долазак и васкрсење мртвих, онда створена бића неће ни постојати, јер нису по својој природи бесмртна.

Што се пак тиче Христа и његове улоге у односу на Есхатон, у односу на наше спасење виђено из перспективе васкрсења, он је спаситељ, зато што нас ослобађа смрти. Један од најпознатијих данашњих богослова, митро-полит пергамски Јован на основу учења Цркве о Христу наглашава онто-лошку важност Христа за наше спасење: „Ако је Христос Спаситељ света, он то није због тога што је дао морални пример и посебно учење људима, већ је он тај који *ошеловљује* победу над смрћу, јер од сад у његовој лично-сти творевина живи вечно“⁶⁰. Спасење творевине у Христу се, дакле, може схватити и у онтолошком, а не само у психолошком и јуридикчком смислу.⁶¹ Есхатон је бесмртни живот творевине у односу на садашњу стварност, која је постојање у смрти. Без Есхатона, тј. укидања смрти кроз васкрсење у Христу, не постоји ни историја.

Као што је речено, за остваривање вечног живота, поред Божје воље, одлучујућу улогу игра и слобода створених бића. Бог не врши насиље

⁵⁸ В. Св. Максим, PG 91, 1076a. Уп. 1Кор 15, 22–28.

⁵⁹ В. Св. Максим, PG 90, 796B, PG 91, 1325BC. Тумачење тога да ће се бесмртност и вечни живот за створена бића остварити у будућности кроз васкрсење в. код: Ζιζιουλας, 2012a, 45–46, фн. 10. Такође в. Флоровски, 1998, 49 и Florovsky, 1952.

⁶⁰ Ζιζιουλας, 1982, 17.

⁶¹ О онтолошком схватању Есхатона в. Ζιζιουλας, 2012a, 58.

над творевином кад жели да је доведе у вечно биће. По речима Св. Максима, Бог нам неће дати оно што ми не желимо (οὐχ ευρίσκομεν οὐδὲν ἐζητήσαμεν).⁶² На основу тога, логички се намеће једно врло важно питање: ако је превазилажење смрти ствар слободног сједињења с Богом у Христу, шта ће бити са бићима која не желе заједницу с Богом?

О Рају и Паклу

Већина светих отаца и хришћанских богослова говоре о томе да ће у Есхатону постојати Рај и Пакао и описују их сликама из садашњег, историјског искуства о уживању и патњи. Поједини пак хришћански мислиоци и св. оци, као што су Ориген и Св. Григорије Ниски, говоре о томе да Пакла неће бити и да ће се сва бића спасти.⁶³ Ориген и Св. Григорије говоре о враћању свега у првобитно стање, тј. о апокатастази. Ориген је о Есхатону судио на основу свога учења о вечном постојању духовних бића у Богу Логосу и стварању видљивог света као последици пада који се десио у духовном свету. Бог је, по њему, материјални свет створио да би казнио пале духове тако што их је затворио у тела. Отуда је Есхатон за Оригена ослобођење душа из окова тела и њихово враћање у првобитно стање, заједницу с Богом Логосом, тј. апокатастаза свега.⁶⁴ Св. Григорија Ниског проблем зла и његово вечно непостојање наводи на закључак о апокатастази свега у Богу.⁶⁵ Зло нема своје суштине и зато неће постојати вечно. То за њега значи да ће Бог укинути зло и тако очистити бића од зла, што значи да ће се на крају сви спасти.

Други богослови Рај и Пакао не одређују ни у јуридикчком ни у психолошком смислу, већ у онтолошком. Отац Георгије Флоровски, на пример, говори о вечном постојању Раја и Пакла у Есхатону и Пакао карактерише као „самоубиство“, тј. као вечну смрт која је последица вољног одбијања демона и оних који су њима слични да испуњавају вољу Божју. Он каже да створена бића, на основу своје слободе, имају могућност „самоубиства“, али не и „самоуништења“, тј. „непостојања“. Ово отац Георгије аргументује тиме што каже да створена бића нису дошла у постојање својом вољом, већ вољом Бога, те да њихово вечно постојање зависи од воље Божје, док је само њихово стање у Есхатону ствар њихове воље.⁶⁶ Створена бића која имају слободу по њему не могу бити спасена на силу, без свога слободног пристања. Та бића својим непристајањем на заједницу с Богом врше

⁶² В. Св. Максим, PG 91, 388B.

⁶³ Мишљења појединих богослова о овоме види у: *Συναξη*.

⁶⁴ О овоме види код: Флоровски, 1998, 53.

⁶⁵ В. Св. Григорије ниски, PG 46, 104–105. Уп. Ζιζιουλας, 2012a, 60.

⁶⁶ В. Флорофску, 1977, 15–17.

самоуџство, и то је вечни Пакао. О. Георгије, ипак, не говори шта тачно подразумева под „самоуџством“, односно под „самоуништењем“.

Митрополит пергамски Јован (Зизијулас) такође говори о вечном постојању Раја и Пакла, али под Паклом подразумева онтолошко, а не психолошко стање његових становника. Он то стање описује као мржњу демона и оних који су са њима према Богу и другим људима и жељу да их униште. Будући да то не могу постићи, њихова патња ће бити у томе што не могу да остваре своју мржњу.⁶⁷ Шта Св. Максим говори о Рају и Паклу?

Св. Максим се не слаже са идејом Оригена и Св. Григорија Ниског о враћању свега у првобитно стање и спасењу свих (апокатастаσις).⁶⁸ Он јасно говори о губитку (απωλεία)⁶⁹, тј. о томе да се неће сва бића спасти, и у том контексту учење Св. Григорија о апокатастази свега оцењује као „неумерено“ (καταχρηστικώς).⁷⁰ Св. Максим говори о апокатастази природе, тј. да ће сва створена природа живети вечно захваљујући Христовом оваплоћењу,⁷¹ али не и она слободна бића која то не желе.⁷² Наводећи цитат из 1. посланице Коринћанима (15, 26–27), да ће на крају сва творевина бити покорена Богу кроз Сина и да ће тако бити уништена смрт, Св. Максим пише „да ће они који добровољно желе бити покорени Богу“, а не сви⁷³, и да ће се кроз то покораванье уништити смрт као последњи непријатељ. Губитка (απωλεία) ће, сматра, бити, и то зато што поједина бића, као што су демони и они који су са њима, нису и неће желети заједницу с Богом.

У својим ранијим делима, као што су: *Пиџања и одговори*, *Главе о љубави* и др., Св. Максим постојање Раја и Пакла схвата у психолошком смислу: сва бића ће вечно постојати, само што ће једна блаженствовати, док ће се друга мучити у Паклу. Међутим, поједина његова размишљања на ову тему забележена у каснијим делима упућују нас на то да он схвата Пакао у онтолошком смислу, тј. као апсолутни губитак оних бића, демона и њима сличних. Ево неколико његових текстова на ову тему:

Разматрајући наводе из Св. Писма да „ако се праведници једва спасавају, шта ће бити са грешницима“, тј. са онима који не желе заједницу с Богом у Христу, Св. Максим одговара питањем: „Где ће се наћи грешник ако није у Богу, који је једини блажени живот и место за све оне који су њега достојни? Како ће постојати (εσται) грешник ако нема Бога као блажено

⁶⁷ Уп. Ζιζιουλας, 2012а, 51 и даље.

⁶⁸ О овоме види Ζιζιουλας, 2012а, 49.

⁶⁹ В. Св. Максим, PG 91, 1237. В. Уп. Ζιζιουλας, 2012а, 56–57.

⁷⁰ В. Св. Максим, PG 90, 796В.

⁷¹ В. Св. Максим, PG 90, 796ВC.

⁷² Са овим тумачењем се не слажу сви истраживачи дела Св. Максима. Неки од њих мисле да и он подржава идеју о апокатастази свега у Богу. В. Baltasar, 1988, 275–278. Исто мишљење износи и А. Лаут у: Louth, 2008, 245.

⁷³ В. фн. 58.

уточиште и своје предивалиште?“⁷⁴, и као да одговара: нигде и никако! У контексту овог цитата губитак значи непостојање оних који не желе заједницу с Богом и живот вечни.

У истом духу Св. Максим тумачи и жељу Божју да постојимо вечно у његовом Сину, доводећи у везу остварење те жеље са слободним избором створених бића. „Бог нас је створио на основу логоса, жеља које су претпостојале у Богу, и то да јесмо у Богу Логосу, да јесмо у добру и да вечно јесмо у њему, да вечно постојимо у Богу Логосу (то εἶναι, καὶ ἐν εἶναι, καὶ αἰε εἶναι). Ове две крајности (биће и вечно биће) у власти су Бога, који је наш узрок. Добробиће (то ἐν εἶναι) зависи од наше воље и кретања. Међутим, управо наша воља и кретање омогућавају да се говори и о овим крајностима (о бићу и вечном бићу). Ако њега не буде, неупотребљива су и ова друга два“, каже Св. Максим.⁷⁵ Другим речима, бића могу постојати, и то вечно, само уколико то и сама желе, уколико својом слободом остваре заједницу с Богом у Христу.⁷⁶ Добробиће, врлински живот, који зависи од воље створених бића, одређује постојање и друге две категорије, њихово биће и вечно биће, зато што се биће, добробиће и вечно биће поистовећују са заједницом с Богом у Христу, која зависи и од слободе створених бића, а не само од Божје воље. Мимо заједнице с Христом не постоји нити биће, нити добробиће, нити пак вечно биће творевине. У овом контексту мисао Св. Максима о онима који не желе заједницу с Богом не води истом закључку као тумачење о. Г. Флоровског. Јер ако воља Божја о вечном постојању створених бића која имају слободу зависи и од њихове слободе, онда, речено терминима о. Флоровског, самоубиство значи самоуништење.

Тумачећи наводе из Матејевог Јеванђеља о Страшном суду, где Господ онима који нису хтели заједницу с њим говори: „Заиста вам кажем, не познајем вас“ (уп. Мт 25, 12), Св. Максим каже: „Свакога ће његова слободна воља, било да је она у складу с логосом Божјим о њему (тј. уколико се слаже са вољом Божјом о њему, н. п.), било пак да је у супротности с њом (с Божјом вољом о њему), припремити да чује Божји глас (познајем вас или не познајем вас)“.⁷⁷ Шта ће бити са бићима која Бог не познаје?

Бог творевину, по Св. Максиму, познаје на основу логоса, тј. жеља о творевини које претпостоје у Богу Логосу. Бог их познаје као своју вољу, јер их је својом вољом и створио⁷⁸. Међутим, као што смо већ рекли, жеље Божје о тварним бићима, тј. његово познање творевине, односи се на то да се творевина сједини са Богом Логосом. Ако Бог познаје бића, како каже Св. Максим, „као своју вољу“ и на основу своје воље, онда их познаје само ако

⁷⁴ В. Св. Максим, Одговор Таласију 61. PG 90, 621.

⁷⁵ В. Св. Максим, PG 91, 1116B.

⁷⁶ В. Ζιζιουλας, 2012a, 45–46, фн. 8.

⁷⁷ Св. Максим, PG 91, 1085bc.

⁷⁸ В. Св. Максим, PG 91, 1085ABC.

су она у заједници с Богом Логосом, односно ако она остваре заједницу с Богом у Христу. Јер Бог познаје само оно што је добро, што је његово (2Тим 2, 19), тј. што је сједињено с Богом Логосом и у Богу Логосу.⁷⁹ Другим речима, да би Бог познавао створена бића, и она треба слободно да желе да буду позната од Бога. Истинско знање Бога о тварима, као и твари о Богу поистовећује се са учешћем (μεθεξής) у Богу Логосу.⁸⁰ Бог створена бића познаје једино у Христу, тј. ако и она желе да их позна (уп. 1Кор 8, 3), што остварују у заједници с њим. Ако имамо у виду учење овог светог оца да се сједињење створених бића с Богом Логосом поистовећује са њиховим постојањем, онда се и знање Божје о тварима поистовећује са њиховим постојањем. Но, шта у том случају значе речи Господње упућене онима који га нису достојни: „Не познајем вас“? Ако се знање Божје о створеним бићима поистовећује с Божјим жељама о њима, а жеље Божје се односе на заједницу створених бића с Богом Логосом, онда је очигледно да бића која остваре заједницу с Богом у Христу Бог познаје, односно она и постоје,⁸¹ док бића која не остваре заједницу с Богом Логосом не познаје, тј. она не постоје. Дакле, она бића која не желе да буду позната од Бога, тј. која не желе заједницу с Богом у Христу неће ни постојати.

Што се пак тиче зла, вечно постојање зла је неприхватљиво, не само за Св. Григорија већ и за остале оце Цркве, па и за Св. Максима.⁸² Бог није творац зла и он не познаје зло, што упућује на закључак да зло неће постојати вечно. Зло није у природи створених бића, већ је оно погрешно изражавање њихове воље, тј. слободе. Изражавање воље демона супротне Божјој, да се у свима оствари „тајна Божјег оваплоћења“, јесте зло, које води у непостојање. Јер постојање је могуће једино у заједници с Богом, и то ако то слободно желе и створена бића. Међутим, у Есхатону неће постојати ништа што се противи овој првобитној намери, жељи Божјој, каже Св. Максим.⁸³ Отуда ће зло престати да постоји у Есхатону. Ово, ипак, не мора значити да губитка неће бити, тј. да ће се сва бића спасти тиме што ће зло престати да постоји. Напротив, губитка може бити а да зло не постоји вечно уколико прихватимо да је зло супротстављање слободних бића, демона и људи, вољи Божјој да остваре заједницу с Богом Логосом и постоје вечно. Воља створених бића у којој се гнезди зло не може бити „излечена“ на исти начин као и природа, коју Бог Логос узима у своју личност, да би тако сва бића, хтела – не хтела, била причасници Божјег живота, већ треба

⁷⁹ Уп. Св. Максим, PG 91, 1085C.

⁸⁰ Св. Максим прави разлику између познања (Бога) на основу речи и идеја и познања на основу учешћа, тј. на основу заједнице са познатим (тј. са Богом). Овај други начин познања једнак је постојању и односи се на будуће. Уп. Св. Максим, Одговори Таласију, 60, PG 90, 621CD. Такође в. Св. Григорије Богослов, 2. О Богословљу, PG 36, 48C.

⁸¹ Уп. Св. Максим, PG 91, 1085 ABC.

⁸² В. Св. Максим, PG 4, 304D. О овоме види Ζιζιουλας, 2012а, 47.

⁸³ В. Св. Максим, PG 91, 1077A. Уп. Св. Григорије Богослов, Омилија 21, PG 35, 1084B.

да и сама желе да их Бог спасе кроз заједницу с Богом Логосом.⁸⁴ Речју, зло ће у Есхатону престати да постоји, али ће имати трајне негативне последице, а то је губитак оних бића, људи и анђела, који не желе да постоје, односно који не желе да се сједине с Богом, у коме је једино постојање. У противном, ако ће вечно постојати и бића која не желе заједницу с Богом, аутоматски ће и зло вечно постојати, макар у форми зле воље, тј. мржње према Богу и другоме, била она и неостварива.⁸⁵ Дакле, у контексту Максимоваг схватања вечног постојања, зла у Есхатону неће бити, али то не значи да ће се сви спасти, односно да неће бити губитка.

Све ово говори у прилог томе да Св. Максим мисли како бића која не желе заједницу с Богом у Христу неће ни постојати. Овај закључак може бити исправан једино ако имамо у виду да Св. Максим под Есхатоном подразумева превазилажење и укидање смрти у заједници с Богом Логосом, што је догађај будућности, али и плод слободног пристајка сваког бића понаособ, а не просто Божје жеље. Смрт је за Св. Максима највећи проблем створених бића и она се може превазићи једино у слободној заједници творевине с Богом у Христу, што је догађај који ће се тек збити у Есхатону. У тој заједници је и једино блаженство, које се поистовећује са вечним животом.

С друге стране, постоје, као што смо већ навели, и текстови Св. Максима, углавном у његовим ранијим делима, који упућују на сасвим другачији закључак од горњег: да ће Пакао вечно постојати, што би могло значити да ће вечно постојати и она бића која не желе заједницу с Богом. Ови различити ставови Св. Максима стварају код његових тумача недоумицу око тога шта он подразумева под Паклом: да ли је то постојање, непостојање или нешто између. Један од најбољих познавалаца мисли Св. Максима, митрополит перамски Јован, такође констатује да Св. Максим Есхатон, а самим тим и Пакао, схвата у онтолошком смислу,⁸⁶ али да не даје јасан одговор на питање у чему ће се састојати губитак, односно Пакао. Ипак, митрополит Јован покушава да реши ту дилему. Тако, на пример, наводећи одломак из 60. Одговора Таласију,⁸⁷ мисли да Св. Максим говори како ће постојати Рај и Пакао и како се њихова разлика састоји у томе што ће једни учествовати (μεθεξι) у Богу и блаженству, док ће демони и они који не желе заједницу с Богом само имати знање (γνωση) о Богу и блаженству,

⁸⁴ Уп. Г. Флорофски, 1973а, 106.

⁸⁵ Већ смо навели да мит. пергамски Јован мисли да ће постојати и она бића која не желе заједницу с Богом и не желе вечно постојање, али да ће она бити у Паклу, тј. у вечној муци. Њихова патња ће бити у томе што ће мрзети Бога и ближње и желеће њихово и своје непостојање, али ту мржњу неће моћи да остваре у Есхатону после укидања смрти. Види Ζιζιουλας, 2012а, 51 и даље.

⁸⁶ О овоме види Ζιζιουλας, 2012а, 47–48.

⁸⁷ Св. Максим, PG 90, 621CD.

а неће учествовати у њима.⁸⁸ Нама се чини да у овом одељку Св. Максим не говори о разлици између Раја и Пакла, већ о разлици између садашњег знања о Богу оних који Бога желе и знања о Богу у будућем веку. Садашње знање о Богу, по Св. Максиму, темељи се на речима и идејама о Богу без учешћа у њему, док ће потпуно и истинско знање о Богу кроз учешће у Њему бити стање и искуство будућег века.

Јасно је, дакле, да Св. Максим, као што и сам каже, зна да неки апо-столи (2Пт 2, 4; Јуд 6), као и многи свети оци пре њега говоре да ће Па-као постојати, међутим, његове мисли које смо горе изложили не дају јасан одговор на питање шта је то Пакао. Отуда би било најцелисходније закључити ову проблематику речима самог Максима: „Шта ће се десити на страшни дан суда, једино зна Праведни Судија“.⁸⁹

Сврха овог чланка није била у томе да дамо систематску и свеобухватну анализу светоотачке есхатологије која се исцрпљује у расправи о Рају и Паклу, нити пак Максимовог учења о овом проблему. Она је била у томе да подсетимо савременог човека, а пре свега хришћанина, на то да творевина и историја неће постојати без Есхатона, који значи укидање смрти и опште васкрсење. Смрт је „највеће зло“ у Божјој творевини, које угрожава сâмо њено биће, и творевина неће вечно постојати ако ово зло, тј. смрт, не буде превазиђено. То се, међутим, може десити једино Другим доласком Христовим и васкрсењем мртвих. Отуда историја која постоји у смрти неће имати постојања ако не буде Есхатона. Вечни живот, или спасење, у хришћанском тумачењу значе укидање смрти као „највећег зла“, тј. васкрсење у Христу. Васкрсење мртвих и вечни живот у Христу прво-битна је тема хришћанске поруке свету. Спасење се пак може остварити једино сад и овде у историји, и то у слободној заједници с Богом у Христу, тј. у Цркви. Многи хришћани су, међутим, данас заборавили библијско схватање смрти као трагедије и сматрају је ослобођењем бесмртне душе од тамнице смртног тела.⁹⁰ Онтологија суштине која подразумева вечно постојање творевине по природи самим стварањем, као и учење о бесмртности душе по природи умногоме је затамнила проблем смрти у творевини и самим тим ставила васкрсење, односно Есхатон на маргине теолошких расправа. Отуда је сва пажња теолога усмерена на историју, као и на зло у етичком смислу, и на његово искорењивање ради бољег живота, а то је довело до заборављања проблема смрти и минимализовања Есхатона у контексту нашег спасења, или тачније, довело је до тумачења Есхатона у јуридикчком и психолошком, а не у онтолошком смислу.

⁸⁸ В. Ζιζιουλας, 2012а, 49–51.

⁸⁹ Св. Максим, PG 90, 293; Таласију, 11. Уп. Св. Јован Дамаскин, PG 94, 1228А.

⁹⁰ В. Г. Флорофски, 1973а, 117.

Литература

- Balthasar, H. U. (1988). *Kosmische Liturgie*.
- Ζιζιουλας, Ι. (1982). Χριστολογία και υπαρξη. *Συναξη*, 2, 9–21.
- Ζιζιουλας, Ι. (2012a). Εσχатоλογία και υπαρξη. *Συναξη*, 121, 43–72.
- Zizioulas, J. (2012b). Ontology and Ethics, *Саборносѝ*, 6, 1–14.
- Καρμηρη, Ι. (1960). *Τα δογματικά και συμβολικά μνημεία της Ορθοδοξου Εκκλησίας*, Αθηναι.
- Louth A. (2008). Eastern Orthodox Eschatology. У Walls, J. (yp.) *The Oxford Handbook of Eschatology* (стр. 233–247). Oxford – New York: Oxford University Press.
- Мидић, И. (2012). *Проблем смртѝи у хришћанској онѝолоѝији*. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије драничевске.
- Florovsky, G. (1952). The “Immortality” of the Soul / The resurrection of Life. *Bulletin of Harvard University Divinity School*, XLIX, 71, 5–26.
- Φлорофску, Γ. (1973a). *Θεματα Ορθοδοξου Θεολογίας*. Αθηναι.
- Флоровски, Г. (1973b). Појам стварања код Св. Атанасија Великог. *Теолош-ки ѱоїледи*, 4, 243–260.
- Φлорофску, Γ. (1977). *Ανατομία προβλημάτων της πίστεως*, Θεσσαλονικη.
- Флоровски, Г. (1998). Εσχатологија у патристичко доба. *Саборносѝ*, 3–4, 45–61.

Ignatije Midić

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

History and Eschaton — Eschatology and Existence

This research aims to answer the following questions: What is the purpose of the world, and final event in its history? Is the final event of history (Eschaton) an addendum or a supplement to history like all others historical events? Namely, does it directly affect the existence or non-existence of history itself? If the Paradise and the Hell were only some psychological states of the soul, or these words marked simply common life of human beings and angels in Eschaton, how could we explain the state of pain and suffering of sinners in the context of the Eternal Life? What is the role of Christ in salvation?

Key words: history, Eschaton, the evilness, death, the Paradise, the Hell, Christ the Savior.

Датум пријема чланка: 16. 6. 2015.

Датум прихватања чланка за објављивање: 17. 12. 2015.



УДК 322:271.2-726.1(560)-9"14/18"

DOI: 10.5937/sabornost9-9780

Оригинални научни рад

Јов Геча

Православни институт Васељенске патријаршије у Шамбезију, Женева

Примат Васељенског патријарха у Отоманској империји

Abstract: Падом Византије 29. маја 1453. године, појавиће се нов модел односа између Цркве и државе у старој Римској империји на Истоку. Ово ће имати за последицу да систем пентархије, развијен у првом миленијуму, добије сасвим други облик на хришћанском Истоку, пошто овај буде потчињен отоманском јарму. Нови модел односа Цркве и нове Империје врло брзо ће се одразити на односе међу источним патријарсима, али и на место и улогу примата васељенског патријарха.

Key words: примат, васељенски патријарх, модел Цркве, Отоманска империја, национализам.

Нови модел

Падом Византије 29. маја 1453. године, појавиће се нов модел односа између Цркве и државе у старој Римској империји на Истоку. Ово ће имати за последицу да систем пентархије, развијен у првом миленијуму, добије сасвим други облик на хришћанском Истоку, пошто овај буде потчињен отоманском јарму.

Султан Мухамед II, који је имао не само грчку крв у својим венама него и велико дивљење према грчкој култури, покушавао је да буде прихваћен за наследника римских императора и да игра њихову улогу онолико колико му је то дозвољавала његова религија. Из тог разлога, био је свестан да мора придобити Грке ради престижа своје нове империје, и то је разлог што се трудио да одржава добре односе са хришћанским народом којег је управо освојио. Испоставило се чак да се Мухамед II интересовао за хришћанство и, с тим у вези, велики византијски интелектуалац и будући патријарх цариградски Генедије Схоларис је написао за њега кратко изложење православне вере које је требало да буде преведено на турски¹.

Да би организовао хришћане у Отоманској империји, Мухамед II изабрао је систем који су Отомани већ користили за друге мањине: систем

¹ Runciman, 1985, стр. 183.

милета (*celui des millets*). То је значило да је свака од ових националних мањина могла имати своју самоуправу са својим сопственим законима и обичајима. Верски поглавар сваког милета (*millet*) био је задужен да надгледа администрацију, уредно и у складу са отоманском влашћу. Тако се васељенски патријарх нашао на челу хришћанског милета (*Rum Milleti*) и постао етнарх: поглавар народа православних хришћана са титулом „*millet bashi*“. Може се рећи да је тако васељенском патријарху у Отоманској империји припала улога коју је некад имао хришћански император у Источном римском царству².

Дан након заузимања Цариграда, патријаршка столица је упражњена: уочи заузимања Цариграда, Григорије Мамас, последњи патријарх Источног римског Царства, абдицирао је и избегао у Италију 1451. Требало је дакле пронаћи новог патријарха. Мухамед II озбиљно је размотрио ово питање из управо наведених разлога и лично се определио за личност ГенADIЈА (по крштењу Григорија) Схолариса. Било је извесно да овај, с обзиром да је као наследник Марка Евгеникоса био вођа антиунијонистичког и анти-западног покрета непосредно по Флорентинском сабору, неће правити никакве мутне радње са Римом, нити представљати на тај начин било какву опасност за стабилност Отоманске империје. Поставши роб једног богатог Турчина после пада Византијске империје, Схоларис је ослобођен по наређењу султана и позван пред њега: прихватио је предлоге Мухамеда II и заједно са њим дефинисао будуће односе између Православне Цркве и нове „иноверне“ државе.

ГенADIЈЕ је тако изабран у јануару 1454. године на сабору састављеном од епископа које је султан успео да окупи. Примео је из руку Мухамеда II инсигније свог новог достојанства и затим био устоличен у цркви Дванаесторице Апостола, пошто је Света Софија претходно била претворена у џамију³.

Према Французу, савременом историчару, Мухамед II је изгледа дао ГенADIЈУ Схоларису својеручно потписани ферман и доделио васељенском патријарху личну неповредивост (*une inviolabilité personnelle*), ослобођење од пореза, слободу кретања, јемство против ма каквог свргавања (*déposition*) као и право преношења ових привилегија на своје наследнике. Међутим, јемство против ма каквог свргавања би довело до кршења права у надлежности Синода, па је, према другим познијим историчарима, то био разлог што је Мухамед II изгледа дао Схоларису документ по ком овлашћује Цркву да чува своје законе о браку и погребу, а хришћанима да буду слободни да славе Васкрс у трајању од три дана⁴. Међутим, никакав

² Kartašev, 1936, стр. 13.

³ Papadopoulos, 1952, стр. 2; Runciman, 1985, стр. 168–169.

⁴ Bekker, 1938, стр. 304–307; Runciman, 1985, стр. 170; Papadopoulos, 1924, стр. 1–39; Laurent, 1929, стр. 398–406.

ферман није сачуван; већ 1520. године, патријарх Теолепт I изјављује да је овај документ уништен приликом неког пожара⁵.

Из овога усменог или писменог договора између султана и новог патријарха произишао је један нови модел односа између Православне цркве и Отоманске државе. Патријарх и његов синод су имали, уз свој доктринарни ауторитет, и пуну власт над православним хришћанима на Истоку. Кривични поступци који се тичу клирика строго покренути на црквеном суду који је, осим тога разматрао и све предмете који се односе на лаике а имају религијску конотацију: венчање, развод, чување деце, тестаменти и наследства. Осим тога, патријарх, самим тим што је био и етнарх, морао је да пази да православни хришћани плаћају дажбине султану и имао обавезу да кажњава непокорне⁶. Пошто је све више и више имао да решава предмете из области грађанског права а понекад и да сарађује са турским судовима, васељенски патријарх је морао да тражи помоћ адвоката и правника лаика⁷. Поменути лаици наслеђивали су функције у крилу патријарашког двора које су некад припадале клирицима. Ово се може објаснити потребом да помажу патријарху у његовој улози етнарха у задацима који су у давнини припадали императору и његовој курији⁸.

Судбина источних патријараха у Отоманској империји

Нови модел односа Цркве и нове Империје врло брзо ће се одразити на односе међу источним патријарсима. Уласком територија Александријске, Антиохијске и Јерусалимске патријаршије у састав Отоманске империје 1517. године, Велика порта припојила је њихове вернике милету православних хришћана (*Rum Milleti*) који су се налазили под ауторитетом етнарха (васељенског патријарха) желећи да сви послови буду централизовани у Цариграду. Премда су теоријски, гледано из угла православне еклисиологије, ове патријаршије, задржале своје аутономије и своја црквена права, оне су се *de facto* нашле потчињене ауторитету васељенског патријарха сходно његовом својству етнарха. Тако је Цариградска патријаршија, више него икад, постала велики центар црквеног живота од кога су зависиле све остале источне патријаршије⁹. Што се тиче Кипарске Цркве, која је теоретски сачувала своју аутокефалију, она је чињенично зависила од Цариграда још од венецијанске окупације острва.

Сви преговори ових патријаршија са Великом портом морали су се обавезно одвијати посредством њиховог брата из Цариграда. Тако, не

⁵ Runciman, 1985, стр. 189.

⁶ Runciman, 1985, стр. 171. Papadopoulos, 1924, стр. 27-39.

⁷ Runciman, 1985, стр. 173–176; Papadopoulos, 1924, стр. 39–41.

⁸ Runciman, 1985, стр. 176.

⁹ Kartašev, 1936, стр. 14. Видети исто тако: Sokolov, 1904, стр. 13–15.

само кад је нека епархија била упражњена, већ и када је катедра неке од ових патријаршија бивала упражњена, на васељенском патријарху је било да затражи дозволу од султана да је попуни. У ствари, у Отоманској империји, за сваки избор епископа, било је неопходно добити документ звани *barat* којим је кандидат постављан на одређену катедру, а у надлежности васељенског патријарха било је да то затражи дозволу од Велике порте. Будући да султан није био ни мало заинтересован да бира кандидата, осим у погледу својих финансијских интереса, васељенском патријарху (и његовој окружењу) било је лако да предложи кандидата кога жели¹⁰.

У економском погледу, источни патријарси су били релативно сиромашни. Александријска патријаршија је преживљавала захваљујући финансирању грчких трговаца из Александрије. Треба рећи да је ова патријаршија била већински састављена од Грка настањених у Египту пошто је локално становништво генерално припадало пре-халкидонској Коптској Цркви. Александријски патријарси су највећи део времена обитавали у Цариграду, а њихова катедра понекад чак није била ни попуњавана. Патријаршијом је обично администрирао архимандрит који је боравио у Каиру. У XIX веку, већина изабраних патријараха за ову катедру су били кандидати предложени од стране Фанариота¹¹.

Антиохијска патријаршија, чија је катедра још од времена Крсташких ратова била пресељена у Дамаск, била је најсиромашнија, и преживљавала је захваљујући донацијама сиријских православних трговаца. Они су били углавном локални Арапи, иако је клерикална елита била већински грчка. Дуго времена Антиохијска патријаршија је наставила да сама локално бира свога патријарха, али се већ у XIX веку избор обављао у Цариграду. На пример, 1850. године, клир Александријске патријаршије пише васељенском патријарху „молећи Синод Цариградске патријаршије“ да им именује патријарха из клира престонице¹².

Иста ситуација била је и у Јерусалимској патријаршији која је одувек била најбогатија, захваљујући прилозима бројних ходочасника који су овде и даље притицали, а нарочито захваљујући финансијској подршци Руса као и молдавских и влашких кнежева. Пошто су се ови последњи добровољно потчинили султану, они су могли сачувати одређену аутономију и заштити тако своје богатство¹³. Уосталом, патријарси су одлазили у ове крајеве да прикупљају прилоге како би на тај начин задовољили потребе својих патријаршија. Ипак, припајање Палестине Отоманској империји 1517. године ставило је тачку на локалне изборе Јерусалимског патријарха из арапског клира. Јерусалимски патријарси бирани су у Цариграду где су,

¹⁰ Runciman, 1985, стр. 176–178; Papadopoulos, 1924, стр. 86–89.

¹¹ Kartašev, 1936, стр. 14.

¹² Lebedev, 1904, стр. 773–781.

¹³ Runciman, 1985, стр. 177, 195.

шта више, и обитавали (у свом метоху), тако да су верни Јерусалима, током два века, имали врло мало прилике да виде сопственог епископа на лицу места. У XIX веку, цариградски патријарх је у више наврата покушао да укине аутокефалију Јерусалимске патријаршије: ово је био случај Константина I (1830–1834) и Германа IV (1845). Избор јерусалимског патријарха од стране његовог синода обновљен је тек 1845. године и то захваљујући посредовању руске дипломатије¹⁴.

Судбина словенских Цркава је била још комплекснија. Анексијом Бугарске и Србије од стране Отоманске империје, њихове патријаршије су биле укинуте и претворене, свака за себе, у аутономне митрополије Трнова (или Охрида) и Пећи, обе зависне од Цариградске патријаршије. Ове две Цркве су ипак сачувале своје литургије на словенском језику и бориле се против свих покушаја јелинизације од стране Фанариота у XIX веку. Од 1557. до 1755. године, Пећка патријаршија је била привремено успостављена. Међутим, због притиском Фанариота, аутономне митрополије Пећи и Охрида биле су једноставно укинуте од 1766–1767. године, а Српска и Бугарска Црква стављене под јурисдикцију егзарха васељенског патријарха који је чинио све да у овим крајевима наметне грчке епископе, што је допринело да се код ових народа створи мржња према грчком народу. Црква у Црној Гори — брдоликој области Балкана коју Отомани никада нису успели да освоје — сачувала је ипак своју аутономију у односу на Цариград¹⁵.

Молдавска и Влашка митрополија, некада у саставу Српске Цркве, насле су се исто тако у саставу Васељенске патријаршије. Елита ових крајева ипак је била више окренута ка Грцима него ка Словенима, и потпомагала је финансијски Васељенску патријаршију, тако да су дунавски кнежеви успевали да поставе своје кандидате на патријарашку столицу¹⁶. Штавише, склопљено је више бракова између кнежевских породица ових регија са Фанириотима из Истанбула, често у нади да ће ове цариградске породице одбранили њихове интересе пред султаном. Доласком Фанариота у ове кнежевине, Црква је била јелинизована: елита клира често је била грчка или је имала грчко образовање, а овде су биле основане и грчке школе и семинарије¹⁷.

Грузијска Црква, која ће сачувати своју аутономију све до свога припајања Руској Цркви, иако није била под отоманским јармом захваљујући чињеници што је грузијски цар био независни монарх, ипак је зависила од Цариграда¹⁸.

¹⁴ Kartašev, 1936, стр. 17; Lebedev, 1904, стр. 781–786.

¹⁵ Runciman, 1985, стр. 379–380. Видети исто тако: Hadrovice, 1947.

¹⁶ Runciman, 1985, стр. 195; Iorga, 1935, стр. 84–86.

¹⁷ Runciman, 1985, стр. 365–370; Iorga, 1935, стр. 126–154.

¹⁸ Runciman, 1985, стр. 195–196.

Што се тиче Руске Цркве, она је с једне стране била разочарана у Грке због потписивања Флорентинске уније од стране митрополита кијевског Исидора, а с друге стране због пада Византије. Први разлог је подстакао руски народ да протера Исидора са његове столице. Други разлог је допринео, с обзиром да више није било православног императора у Цариграду и да је патријарх био потчињен султану, да се развије теорија „Москве као трећег Рима“. У таквим околностима Руска Црква је сама, без пристанка Цариграда, приступила избору митрополита Јоне 1448. године, прогласивши се аутокефалном тим чином. Тек је 1589. године, у време проласка патријарха Јеремије II кроз Русију ради прикупљања прилога, Цариград признао, уз сагласност тројице осталих патријарха који су му на неки начин били потчињени, аутокефалију Руске Цркве, дајући јој статус патријаршије, и уписујући је у диптихе одмах иза Јерусалимске. Можемо рећи заједно са S. Runciman, да је идеја Јеремије II била „вешта и интелигентна“, да призна Москви место „трећег Рима“, на политичком плану, с обзиром на чињеницу да је Цариград био под отоманским јармом, притом ипак потчинивши Руску Цркву примату цариградскога патријарха, тако што ју је унео на пето место ове нове источне пентаршије. Треба запазити међутим да је, упркос овим историјским околностима, Руска Црква наставила да гледа на Васељенску патријаршију са поштовањем¹⁹. Што се тиче укидања патријаршије од стране Петра Великога 1721. године, Васељенска патријаршија је на то гледала са наклоношћу јер је на неки начин Руска Црква враћена под духовни ауторитет Васељенске патријаршије²⁰.

Осим тога, не треба заборавити да је један део старе кијевске митрополије, налазећи се тада у Пољско–Литванској држави, што одговара данашњој Украјини, наставио да зависи од Цариградске патријаршије, и то све до 1686. године. Штавише, између 1620. и 1679. године, сви кијевски митрополити су били егзарси васељенскога патријарха. Тек је након уједињења Мале са Великом Русијом које се догодило 1654. године, као и под притиском Отомана, васељенски патријарх Дионисије IV прихватио, у замену за једну пристојну суму новца, да придружи овај део старе кијевске митрополије Руској Цркви маја 1686.

„Велика грчка идеја“ и национализми XIX века

Византијска империја је била васељенска у смислу да је била састављена од различитих нација које су живеле заједно. Исто тако, пентархијски систем је био развијен у току првог миленијума на територијалној основи, а не на националној. Једног дана, питали су Генадија Схолариса које је националности. На ово питање одговорио је: Не сматрам се Грком иако сам Грк по раси, нити Византијцем премда сам рођен у Византији, него

¹⁹ Runciman, 1985, стр. 330–332.

²⁰ Runciman, 1985, стр. 381.

радије хришћанином, што ће рећи православцем. Како би сачувала своју моћ у Отоманској империји, Црква и православни милет (*Rum Milleti*) су морали чувати своје својство „васељенски“ како не би постали само помесна Црква или један грчки милет²¹.

Нажалост, овај православни милет (*Rum Milleti*), наследник Римске империје на Истоку, постао је својим духом мало по мало грчки милет, иако то није било по установљењу. Улога васељенског патријарха као етнарха састојала се у служењу јелинизму: њега потчињени Грци нису сматрали оцем хришћанских народа, већ оцем велике грчке нације. Али у тим условима, зар је етнарх *Rum Milleti*-а могао остати етнарх Арапа и Словена? Да ли је могуће помирити јелинизам и васељенски карактер?

Ова несрећна метаморфоза Васељенске патријаршије, нарочито она у XIX веку, настала је — видели смо то из горе наведених неколико примера — под утицајем политике Фанариота. Ови су потицали из богатих и амбициозних породица које су се сматрале „архонтима“ грчког народа и које су настојале да контролишу васељенског патријарха који је, као етнарх, представљао у њиховим очима највиши ауторитет међу Грцима. Они су почели да граде своје куће у околини патријаршијске зграде у кварту званом Фанар у Истамбулу где је била премештена столица Васељенске патријаршије око 1600. године. Мало по мало, уводили су своје синове у патријаршијски двор, и тако, од XVII века ове породице заузимају контролу над Црквом. Будући богате, биле су у могућности да исплате црквене дугове и да праве сплетке код Велике порте²². На тај начин Фанариоти су чак успели да преузму контролу у XIX веку над Црквама Александрије, Антиохије, Јерусалима, Молдавије и Влашке.

Фанариоти су ти који су сковали „велику грчку идеју“ са циљем да обнове Византију преко јелинизма. Грци су претендовали да буду изабрани народ. Сматрајући се „Ромејима“, уложили су све своје напоре како би обновили један Нови Рим који би био грчки, који би био центар грчке културе и који би окупљао свеукупан православни свет. Али зар је било могуће у овој мешавини неовизантизма и грчког национализма, ускладити јелинизам и икуменизам, службу свеукупног православног света и службу грчке нације?²³ Да ли је улога која је припала васељенском патријарху у Отоманској империји била да представља етнарха хришћанских народа или етнарха велике грчке нације? Нажалост, резултат фанариотске политике био је да преобрази Православну Цркву у Отоманској империји у једну Грчку Цркву, па је Цариградска патријаршија постала више грчка него васељенска.

²¹ Runciman, 1985, стр. 379.

²² Runciman, 1985, стр. 360–362; Iorga, 1935, стр. 90–91, 113–125.

²³ Runciman, 1985, стр. 378. Voyatzidis, 1953, стр. 279–285.

Овај пораст грчког национализма уједињеног са отоманском доминацијом допринео је рађању различитих националистичких покрета на Балкану, изазивајући међу овим Словенима спонтану реакцију против јелинизма. Непријатељство између Грка и Словена у то време може се запазити чак и између грчких и словенских монаха на Светој Гори²⁴. Да ли је могао васељенски патријарх и даље остати лидер православне васељене или пак првак филетизма насупрот балканским национализмима?

Адамантиос Караис постао је вођа националистичког грчког покрета који је довео до независности Грчке 1830. године, што је повукло за собом успостављање Краљевине Грчке и аутокефалију њене Цркве²⁵. По узору на Грчку, различити православни народи Балкана, како су се ослобађали отоманског ропства једни за другима, тако су желели да успоставе сопствену националну Цркву након оснивања своје независне националне државе. На тај начин биће самопроглашене аутокефалије Румунске (1865) и Бугарске Цркве (1870). Касније ће тек Васељенска патријаршија овим Црквама дати канонски и синодално признати статус аутокефалних Цркава: Грчкој Цркви 1850. године, Српској Цркви 1879. године, Румунској Цркви 1885. године, и Бугарској Цркви 1945²⁶.

Тако ће нова геополитичка ситуација православног света са краја XIX века — која је делимично резултат потраге за ослобођењем од отоманског јарма а делимично последица пораста национализовања — креирати нови црквени хоризонт путем проглашења различитих аутокефалија и успоставити међу различитим аутокефалним Црквама односе чије ћемо извесне тензије моћи запазити крајем XX века.

Примат цариградског патријарха у Отоманској империји

Може ли се говорити о *primus inter pares* Цариградске патријаршије у околностима које смо управо поменули, у којима је патријарх уживао квази-супрематију над свим другим патријаршијама? На један одређени начин, А. Карташев је имао права тврдећи да је у тој епохи „Васељенска патријаршија“ апсорбовала читаву Цркву Истока²⁷. Можемо видети очигледан пример ове централизације у време патријарховања Самуила (1763–1774) који је укинуо Пећку патријаршију 1766, аутономију Охрида 1768. и сам приступио избору и устоличењу патријараха Антиохије и Александрије 1766²⁸.

²⁴ Runciman, 1985, стр. 391; Видети исто тако: Fennell, 2001.

²⁵ Runciman, 1985, стр. 392–406.

²⁶ О овом питању видети: Papathomas, 2001, стр. 75–92; Papathomas, 2003, стр. 149–170; Getcha, 2011, стр. 93–104.

²⁷ Kartašev, 1936, стр. 13.

²⁸ Kartašev, 1936, стр. 14.

Ова нова ситуација изазвала је уосталом један посебан и јединствен феномен: прелазак патријараха с једне столице на другу. Најпознатији пример поменутога јесте патријарх Кирило Лукарис који је прво заузео Антиохијску столицу 1601. године пре него што је био изабран за васељенског патријарха 1612²⁹. Ипак, ово премештање није било увек и неопходно унапређење ка столици Цариграда. Један други добар пример је Софроније IV који је био изабран за александријског патријарха (1870–1899) након што је пре тога био васељенски патријарх³⁰.

Упркос овој новој и без преседана ситуацији, не треба потценити чињеницу да је дух синодалности био занемарен од стране васељенског патријарха пошто је једном преузео улогу етнарха. Довољно је, да бисмо се у ово уверили, да поменемо шест примера.

1. Први је повезан са стварањем Московске патријаршије 1589. Руски историчар и канонист В. Ципин нам је привукао пажњу у својој књизи *Канонско љраво* на чињеницу да је васељенски патријарх Јеремија II, пошто је дао статус патријаршије Руској Цркви 1589. године током свог путовања ради прикупљања прилога у Русији, сазвао у мају 1590. године сабор у Цариграду како би потврдио статус патријарха епископу Москве и његово место у диптисима. На овоме сабору су учествовали патријарси Јоаким Антиохијски и Софроније Јерусалимски (Александријска столица је била тада упражњена)³¹. Руска Православна Црква се у данашње време позива врло често на ову чињеницу како би показала да установљење аутокефалије не може бити повластица Васељенске патријаршије, него захтева свеправославни сабор.

2. Сабор у Јашију 1642. године може нам служити као други пример. Овај сабор био је сазван како би се одлучило о *Исјоведанју вере* митрополита Петра Могиле (1597–1646). Иако ниједан од источних патријарха није био присутан, сабор се одвијао под председавањем молдавског кнеза са учешћем представника Цариградске, Александријске, Антиохијске, Јерусалимске и Московске Патријаршије као и Кијевске Цркве. Иако се он никада није сматрао васељенским сабором, његове одлуке су ипак одобрене од Цариградског Синода, а ове од осталих патријаршија³². Потреба да се сазове сабор у Јашију ради изјашњавања о православности овога *Исјоведанја вере* заиста показује да је ово питање морало бити решавано синодално, а не само од стране васељенског патријарха и његовог синода.

3. Један други пример који предивно илустурује нарочиту улогу васељенског патријарха и принцип синодалности током овога периода,

²⁹ Runciman, 1985, стр. 259–288.

³⁰ Sokolov, 1901, стр. 224–226.

³¹ Сурин, 1994, део III, секција 4, 3.

³² Runciman, 1985, стр. 342. За одлуке, уп. Mansi, стр. 202.

јесте суђење руском патријарху Никону (1605–1681) из 1666. због спорења овога последњег са царем Алексијем по питању односа између Цркве и државе, пошто је Никон желео да потпуно потчини државу Цркви и да се меша у секуларне послове. То је за последицу имало повлачење Никона са његове функције и [решавање] питања смене патријарха у Руској Цркви која је уживала статус патријаршије још од 1589. Већ 1662. године, архимандрит Игњатије из манастира Полоск је сматрао да се не може решавати овај конфликт без обраћања васељенском патријарху³³. Због тога је цар Алексије сазвао сабор 1666. године на који је позвао источне патријархе. Само су патријарси Пајсије Александријски и Макарије Антиохијски узели на њему личнога учешћа. Ово је навело патријарха Никона да их приупита да ли су овлашћени да му суде без сагласности васељенског и јерусалимског патријарха, сматрајући између осталог да је био „устоличен на патријарашки трон од стране цариградског патријарха“³⁴. Ови му одговорише да имају писмену сагласност цариградског и јерусалимског патријарха показујући му два примерка повеље потписане од стране четири источна патријарха и других епископа. Тако је Никон на крају био свргнут и протеран.

4. Можемо исто тако поменути шест локалних сабора одржаних између 1638. и 1691. године ради осуде калвинистички усмереног исповедања васељенског патријарха Кирила Лукариса (1572–1638). Међу овима, важно је запазити да је сабор из 1638. године у Цариграду био под председништвом његовог наследника Кирила II (Контари) који је доведен на патријарашки трон по наређењу султана, уз учешће патријарха александријског Митрофана (Кристопулоса) и патријарха јерусалимског Теофана³⁵. Лукарисово исповедање било је исто тако одбачено тачку по тачку исповедањем јерусалимског патријарха Доситеја (1641–1707). Доситејево исповедање је усвојено на Јерусалимском сабору (познатом још под именом Витлејемски сабор) из 1672. године којим је он председавао лично, и у току ког је прочитао енциклику састављену сопственим трудом и сапотписану од стране патријарха цариградског Дионисија IV и његових претходника Партена IV, Климента и Методија III³⁶. Ови примери показују да, по питању теолошких питања, а нарочито православне доктрине, тројица осталих источних патријараха нису били слепо потчињени своме брату из Цариграда, већ да су могли, на један синодалан начин, осудити његове евентуалне грешке.

5. Пети пример који можемо поменути јесте фамозна енциклика источних патријараха из 1848. године, написана исте године када је Рим установио латински патријархат у Јерусалиму. Она је била пре свега одговор на

³³ Kartašev, 1959, стр. 202.

³⁴ Макарије, 1996, стр. 347.

³⁵ Runciman, 1985, стр. 289.

³⁶ Runciman, 1985, стр. 350.

писмо папе Пија IX којим се јасно потврђује да непогрешивост хришћанске догме у Православној Цркви не зависи од хијерархијског реда већ је поверена хришћанском народу у целости. Енциклика је потписана од стране источних патријараха тога доба, Антима VI Цариградског, Јеротеја II Александријског, Методија Антиохијског и Кирила II Јерусалимског, и потврђена од синода Цариградске, Антиохијске и Јерусалимске Цркве те потписана од стране двадесет и девет епископа. Ово нам јасно показује да су источни патријарси имали пуну свест да морају саборно да одговоре римском папи и да одговор само васељенског патријарха није довољан.

6. На крају, можемо додати као шести пример Свеправославни сабор из 1872. Он је одржан у Цариграду у време кад су Бугари намеравали да створе „националну“ Цркву без прецизних географских одредница, која би имала универзалну јурисдикцију над свим Бугарима, подразумевајући и сам Цариград. Овај сабор је осудио етнофилетизам (религиозни национализам) који је цветао у то доба, као што смо управо видели³⁷.

Закључак

На крају овога прегледа улоге васељенског патријарха у периоду Отоманске империје, можемо у закључку истаћи три тезе које нам се чине основним.

1. У новој геополитичкој ситуацији тога времена, васељенски патријарх је наследио од византијског цара да буде, у својству етнарха, обједињавајући елеменат хришћанскога народа.

2. Организација „*Rum Milleti*“, на челу са васељенским патријархом, утицала је да се у Цариграду централизује хришћански живот Православне Цркве у Отоманској империји. Због тога можемо рећи да је период отоманског ропства увећало допринео максимализовању улоге васељенског патријарха у крилу православног света.

3. Упркос потчињавању источних патријараха и древних аутокефалних Цркава Цариградској патријаршији на јуридикчком и цивилном плану у оквиру *Rum Milleti*, принцип синодалности је, ма колико тешко ослабљен усред геополитичких околности, ипак био поштован на црквеном плану а васељенски патријарх је наставио да делује као *primus inter pares*.

Са француској њревео Обрад Карановић

³⁷ Видети текстове у: Maxime, 1975, стр. 378–383.

Литература

- Bekker, I. (éd.) (1938). *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*. Bonn.
- Voyatzidis, J. (1953). La grande idée. *Le cinq centième anniversaire de la prise de Constantinople. L'hellénisme contemporain*. Athènes.
- Getcha, J. (2011). Peut-on justifier la notion 'd'Eglises nationales' du point de vue de l'ecclésiologie orthodoxe?. *L'année canonique*, 43, 93–104.
- Iorga, N. (1935). *Byzance après Byzance*. Bucarest.
- Kartašev, A. (1936). *Praktika appelljacionnogo prava Konstantinopol'skix Patriarxov*. Varsovie.
- Kartašev, A. (1959). *Očerki po istorii Russkoj Cerkvi*, II. Paris.
- Laurent, V. (1929). Les Chrétiens sous les sultans. *Echos d'Orient*, 28, 398–406.
- Lebedev, A. (1904). *Istorija Grekovostočnoj Cerkvi pod vlast'ju turok*, Saint-Pétersbourg.
- Mansi, J. *Sacrorum Conciliorum Collectio*. vol. XXIV. Florence-Venise.
- Макарије, митрополит московски, (1996). *Исѡрија Руске цркве*, Москва.
- Maxime, Métropolite de Sardes (1975). *Patriarcat œcuménique dans l'Eglise orthodoxe*. Paris.
- Papadopoulos, C. G. (1924). *Les privilèges du patriarcat œcuménique dans l'Empire ottoman*. Paris.
- Papadopoulos, T. H. (1952). *Studies and Documents relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination*. Bruxelles.
- Papathomas, G. (2001). La dialectique entre nation étatique et autocéphalie ecclésiale. *L'année canonique*, 43, 75–92.
- Papathomas, G. (2003). Face au concept de l'Eglise nationale, la réponse canonique orthodoxe: L'Eglise autocéphale. *L'Année canonique*, 45, 149–170.
- Runciman, S. (1985). *The Great Church in Captivity A study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*, Cambridge: Cambridge university press.
- Sokolov, I. (1901). *Istorija Grečeskix Cerkvej v XIX v.* Saint-Pétersbourg.
- Sokolov, I. (1904). *Konstantinopol'skaja Cerkov' v XIX v.* Saint-Pétersbourg.
- Fennell, N. (2001). *The Russians on Athos*. Oxford–Vienne.
- Hadrovic, L. (1947). *Le peuple serbe et son Eglise sous la domination turque*. Paris.
- Cypin (Tsypine), V. (1994). *Cerkovnoe pravo, Kurs lekcij*. Moskva.

Job Getcha

Orthodox Center of the Ecumenical Patriarch in Chambésy, Geneva

The Primacy of the Ecumenical Patriarch in the Ottoman Empire

With the fall of the Byzantine Empire, May 29th 1453, a new model of relationship will appear between the Church and the state within the ancient Roman empire in the East. Consequently, the system of the Pentarchy developed in the first millennium, will receive a different model at the Christian East, because it will be subordinated to the Ottoman yoke. The new model of relationship between the Church and the new Empire will reflect rapidly on the relations among the Eastern Patriarchs, also to the place and role of the primacy of Ecumenical Patriarch.

Key words: Primacy, Ecumenical Patriarch, model of Church, Ottoman Empire, nationalism.

Датум пријема чланка: 29. 1. 2015.

Датум прихватања чланка за објављивање: 17. 12. 2015.



УДК 271.2-675 Флоровски Г. В.
271.2-675(100)"19"
27-675:061.2(100)"19/20"
DOI: 10.5937/sabornost9-9779
Оригинални научни рад

Јулија Видовић*

Католички институт, Париз

У служби уједињења хришћана — екуменско прегалаштво оца Георгија Флоровског и његов допринос оснивању Светског савета цркава

Abstract: Богословски „портпарол“ Православне цркве на заседању ССЦ у Амстердаму (1948) био је о. Георгије Флоровски, који је већ тада важио за најзначајнијег православног представника екуменског дијалога. У овом истраживању ћемо у првом реду издвојити неколико важних момената у процесу образовања ССЦ, да бисмо се потом осврнули на екуменску активност оца Георгија и на тај начин расветлили, колико нам је то овде могуће, његов значај и утицај, с једне стране, а са друге актуелност његове мисли и дела за нас данас.

Key words: Георгије Флоровски, Светски савет цркава, екуменизам, јединство Цркве.

Године 1948, на скупштини у Амстердаму, на коју се окупило преко 1400 учесника, међу којима и 351 званични представник 147 цркава из 44 земље, основан је Светски савет цркава. Богословски „портпарол“ Православне цркве на овом заседању био је педесет и петогодишњи отац Георгије Флоровски (1893–1979), који је већ тада важио за најзначајнијег православног представника екуменског дијалога. Иако не можемо улазити у детаље оснивања Светског савета цркава¹, сматрамо неопходним да у првом реду издвојимо неколико важних момената у процесу његовог образовања да бисмо се потом осврнули на екуменску активност оца Георгија и на тај начин расветлили, колико нам је то овде могуће, његов значај и утицај, с једне стране, а са друге актуелност његове мисли и дела за нас данас. Данас, када се полако припремамо за обележавање 70-те

* julijavidovic@yahoo.fr

¹ За детаљније упознавање са историјатом Екуменског покрета упућујемо на студију Тома-са Е. Фицџералда (Fitzgerald, 2004. Нарочито 6. поглавље „The Founding and Development of the World Council of Churches“, 103–126). Када је у питању настанак Светског савета цркава видети студију: Visser t’Hooft, 1982.

годишњице од настанка Светског савета цркава, указивања оца Георгија приликом његовог обраћања на скупштини у Амстердаму и извештаја који је поднео непосредно после скупштине, делују више него актуелна и могу послужити као оријентир православнима који се интересују за овај домен богословске мисли и делатности.

1. Историјски пресек образовања Светског савета цркава

У првих неколико деценија XX века, а нарочито по окончању Првог светског рата, осетила се потреба да се под призмом нових историјских околности сагледа питање разједињеног хришћанства. Са великим ратовима дошло је до померања хришћана са њихових вековних огњишта, што је довело до живих и динамичних сусрета са представницима других конфесија. Пред њима се готово на сваком кораку постављало питање о узроцима њихове разједињености као и о начинима на које би се поменута разједињеност могла превазићи. Ово се практично манифестовало у раду различитих удружења и организација које су почеле да ничу по окончању рата, а које су у своје чланове убрајале разједињене хришћане². Како је њихов друштвени утицај све више растао тако се стварала и потреба да се њихова активност координише и подведе под окриље самих Цркава, а то је изискивало и отварање озбиљног теолошког дијалога.

Као први отворени подстицај од стране Цркве у правцу удруживања хришћана сматра се историјска енциклика Васељенске патријаршије из 1920. године³. Осим тога што је представљала позив хришћанима да се уједине око заједничке друштвено-социјалне службе (успостављање заједничких харитативних делатности) и теолошког дијалога (оснивање конференција за испитивање теолошких питања и доктринарних разлика), она је уједно идентификовала неколико важних тачака на којима је сарадња међу хришћанима и Црквама могла без оклевања да почне: рад на отклањању узајамног неповерења и огорчености изазваних прозелитизмом и унијаћењем, нарочито на Истоку и, следствено томе, надилажењу страха од другог кроз његово упознавање, где он више није сматран странцем и туђином, већ ближњим, који је позван да буде сателесник и садејственик јединственог Тела Христовог (Еф 3, 6).

Следујући овим смерницама, јула 1937. године, два најзначајнија екуменска покрета *Живои и рад* и *Вера и њоредак*, на одвојеним заседањима, доносе одлуку о уједињењу у јединствено тело које ће понети назив Светски савет цркава. Том приликом именовано је по седам чланова из сваког

² Наведимо само неколико најутицајнијих: Хришћанска заједница младих људи, Светска хришћанска студентска федерација, Светски мисионарски савет, Светски савет хришћанског образовања, Светска алијанса за унапређење међународног пријатељства преко цркава, као и два покрета, *Живои и рад* и *Вера и њоредак*.

³ Види: Patelos, 1978, 30–31.

покрета, дакле свеукупно четрнаест представника, који су имали задатак да осмисле начин на који би се остварило ово уједињење. Међу седам представника изабраних из покрета *Вера и њоредак* био је и отац Георгије Флоровски⁴, а председавајући Организационим одбором био је архиепископ Герман Тиатирски, који се иначе сматра сачиниоцем нацрта Енциклике из 1920. године. Речено јасно сведочи о томе да су православни представници одиграли значајну улогу у постављању камена темељаца Светског савета цркава.

Пред само избијање Другог светског рата, маја 1938. године, у Утрхту се састаје Организациони одбор како би се утврдила теолошка основа на којој би се Савет заснивао. Том приликом одлучено је да се за теолошку основу узме основа покрета *Вере и њорейка*, која гласи: „Светски савет цркава је удружење Цркава које прихватају Господа Исуса Христа као Бога и Спаситеља“⁵. Поред утврђивања теолошке основе Савета разговарало се и о начинима на који би Цркве приступале у његово чланство као и о ауторитету који би Савет могао имати. Позив за Генералну скупштину, најпре планирану за 1941. годину, био је упућен у октобру–новембру 1938. године Црквама које су већ биле учеснице поменутих два покрета. Међутим, са избијањем Другог светског рата, одржавање скупштине одлаже се до даљњег. Представници Организационог одбора су, у складу са приликама, наставили да сарађују, што је омогућило да се Припремни одбор састане најпре 1946. године у Женеви, а потом и 1947. у Бек Хил Фалсу у Пенсилванији, и договори сазивање прве Генералне скупштине Светског савета цркава у Амстердаму, за 1948. годину.

2. Учешће оца Георгија Флоровског на Скупштини у Амстердаму

Пре но што се осврнемо на учешће оца Георгија на Генералној скупштини Светског савета цркава у Амстердаму, укажимо на оквире у којима је он развио своју екуменску делатност.

Прва екуменска активност оца Георгија везује се за једномесечне париске „колоквијуме“ које је у циљу вођења екуменских разговора са неправославнима организовао руски религиозни философ Николај Берђајев, у периоду између 1926. и 1932. године. На тим скуповима окупљала су се чувена имена париске богословске мисли. Од православних учешће у овим разговорима узимали су, поред Георгија Флоровског, отац Сергије Булгаков, Василије Зјенковски, Мирха-Лот Бородин, Борис Вишеславцев; од римокаталика: Жак Маритен, Габриел Марсел и Шарл ди Бос, а од протестаната:

⁴ Види Visser t’Hooft, 1979, 135–146.

⁵ У извештају са Генералне скупштине у Амстердаму, осврћући се на наведену теолошку основу Савета, отац Георгије ће подвући да „вера у Христа као Бога и Спаситеља реално обједињује оне који је чувају и исповедају“ и то не само на један психолошки, већ и дубоко онтолошки и еклисиолошки начин.

Марк Бегнер, Вилфред Моно и Огист Леф. Као професор Патристике на Институту Светог Сергија, и врсни познавалац историје⁶, Георгије Флоровски у поменутим разговорима све више препознаје значај „повратка Оцима“ и „свештеног јелинства патристике“ из којих ће се касније развити и његова идеја „неопатристичке синтезе“⁷. Инсистирање на значају јелинског отачког предања у односу на руску религиозну философију с краја XIX и почетка XX века и потреби превредновања руске мисли и духовне културе у светлости јелинско-отачког предања, доприноси његовом све већем удаљавању од руске заједнице у Паризу. Ово удаљавање ће свој врхунац достићи са објављивањем његове студије „Путеви руског богословља“, која је била погрешно протумачена као својеврсно залагање оца Георгија за „јелинство“ у односу на „русијство“. Како се све више повлачио из кругова париске руске емиграције, тако се кроз ангажман при „Руском хришћанском студентском покрету“, а преко „Братства Св. Албана и Св. Сергија“, све више окретао Енглеској, где почиње да остварује и своје прве званичне екуменске контакте са Англичанцима.

У јулу 1937. године, учествује на првом великом екуменском скупу, то јест на Другој конференцији покрета *Вере и њорейка* организованог у Единбургу (Шкотска). То ће бити, према његовим речима, његово прво суочавање са проблемом трагичне историјско-догматске подељености хришћана и немогућности њеног превладавања људским снагама. Као што ћемо видети у наставку та констатација ће још додатно утврдити његову идеју о потреби повратка Оцима као аутентичним сведоцима саборног ума Цркве, ка чијем досезању треба да води и истински и аутентични екуменски дијалог.

У време издијања Другог светског рата, септембра 1939. године, отац Георгије се налази у Швајцарској, где дела као православни представник у раду Комисије за Веру и поредак. По окончању рата, наставља рад у

⁶ Отац Георгије Флоровски, пре него што се задесио у Паризу са остатком руске емиграције, живео је и радио у Одеси, где је почео да држи предавања на Историјско-филолошком факултету Царског Новгородског Универзитета. Од малих ногу показивао је велико интересовање за историју и често је говорио како је на њега пресудан утицај извршила „Свештена историја“ М. И. Богословског из које је за цео животног век понео следећу поуку: „Хришћанство није теоретисање о животу и није систем научних истина, већ Откривење Бога као чињеница Историје и вера као човеков одговор на Божије Откривење“. „Упознао сам се, бележи у наставку отац Георгије, са именима и догађајима Старог и Новог завета, и схватио да су и Стари и Нови завет по себи — историјска збивања, после чега ми је био заувек запречен пут у схоластику. Моје историјско осећање света се формирало још у детињству, благодарећи пре свега тој књизи“ (види Арсенијевић, 2005, 13, који се позива на Blane, 1993, 25).

⁷ Williams, 1965 32. Како у биографији оца Георгија Флоровског наводи Едрју Блејн: „хришћанско (=охристовљено) јелинство Отаца постаје његов 'умни завичај', основа његовог поимања света, критеријум његове процене историје руске религијске мисли, полазишна тачка за разумевање јелинске и енглеске религијске културе, и извор доприноса екуменском покрету као и критике истога“ (Blane, 1993, 49).

Организационом одбору за припрему Генералне скупштине, учествујући на заседањима у Женеви и Бек Хил Фалсу, да би се 1948. године појавио као најистакнутији православни представник на првој Генералној скупштини Светског савета цркава, која се одржала од 22. августа до 4. септембра, у Амстердаму.

3. Осврт оца Георгија Флоровског на Скупштину у Амстердаму

Основна тема која је заокупирала оца Георгија Флоровског на скупштини у Амстердаму, а и касније у току његовог ангажмана у екуменском дијалогу, била је тема раскола и поделе међу хришћанима. Он је већ тада указивао на то да екуменски дијалог треба сагледавати у светлу горућег хришћанског проблема разједињења, а не прилагођавати га програму и методама рада Лиге народа и Уједињених нација које су тада и саме настајале. Речено он недвосмислено истиче у свом обраћању на пленарном заседању Светског савета цркава, отпочињући свој говор, „Одреднице и разлике: екуменски циљеви и сумње“, следећим речима: „Екуменски проблем је проблем раскола и његовог исцељења“⁸. Такав његов приступ одмах је привукао пажњу.

У светлу оптимистичких иступа обележених окончањем Другог светског рата, где се на оснивање Светског савета цркава гледало као на већ остварено јединство хришћана, отац Георгије Флоровски се није либио да укаже на то да је овај Савет управо најверније сведочанство стања разједињености, а не уједињености хришћана. Наиме од самог почетка он указује на многобројне проблеме и потешкоће са којима се истински екуменски дијалог сусреће и са којима ће се тек сусретати, подвлачећи да „морамо бити смели и довољно храбри да се суочимо и признамо да та чињеница, ма колико тужна и непријатна била, заиста постоји“⁹.

У извештају са заседања прве Генералне скупштине Светског савета цркава у Амстердаму¹⁰, отац Георгије Флоровски истиче неколико важних и могли бисмо рећи основних идеја када је његово поимање учешћа православних на екуменским скуповима у питању. Иако је, како сам отац Георгије примећује, извештај писан на брзину и у једном сажетом формату, уз недовољно јасноће и прецизности, он ипак доноси основне смернице православним учесницима екуменског дијалога како у време оснивања Савета, тако и нама данас, неколико деценија после. У том смислу он представља и важно сведочанство неправославнима који желе да разумеју православни приступ и очекивања од екуменског дијалога.

⁸ Florovsky, 1948. Поред оца Георгија, на пленарном заседању су реч узели и Карл Барт и Чарлс Харолд Дод.

⁹ Florovsky, 1948.

¹⁰ Оригинал је објављен на француском језику у часопису Иреникон, 1949. године (*Irénikon* XXII, 1949, 5–25).

Извештај је подељен у три тематске целине. Прва се укратко бави питањем основне идеје и сврхе образовања Светског савета цркава; друга, најопширнија, разматра питање учешћа православних теолога у раду Савета, а у светлу одбијања једног одређеног броја православних аутокефалних цркава да у њему учествују и трећа, најсведенија, разматра рад секције за чије надгледање је био задужен отац Георгије, а која се односила на поимање Цркве у промислу Божијем.

3.1. Сврха оснивања Свешћеног савета цркава

Светски савет цркава према оцу Георгију Флоровском треба разумети као место сусретања, размене идеја и вођења дијалога о спорним питањима од општег друштвеног, али надасве хришћанског значаја¹¹. Да бисмо се као Цркве могле посветити различитим друштвеним проблемима и понудити релевантна решења, неопходно је било, према његовом мишљењу, најпре решити стваран екуменски проблем, тј, проблем исцељења раскола међу хришћанима. Но и при томе, настојање за успостављањем јединства хришћана не би требало да се разуме искључиво као припрема за боље и успешније сучељавање са историјским приликама, већ као „Божански императив“, јер као што примећује отац Георгије, „хришћанска разједињеност значи ништа мање него неуспех хришћана да буду истински хришћани“. „Суд почиње са домом Господњим“, подвлачи отац Георгије, и наставља,

Није довољно да се крећемо ка екуменском помирењу неком врстом стратегије, било да је она мисионарска или евангелистичка или социјална или било која друга, уколико сама хришћанска свест није суочена са већим изазовом, самим Божанским изазовом. Морамо тражити јединство или поновно уједињење не зато што би оно могло да нас успешније и боље опреми у нашој историјској борби (...), већ зато што је јединство Божански императив, Божанска сврха и замисао, јер припада самом бићу хришћанства¹².

Да би се повратило ово раздијено и покидано јединство Цркве, било је неопходно, према указивању оца Георгија, превазићи, а не само превидети или заобићи, одређене историјске различитости, обремене хришћанским провинцијализмима или „протестантизмима локалне традиције“¹³ — што је израз Владимира Соловјева, на који се он често позивао. Имајући то у виду, сврха образовања Светског савета цркава почива управо на томе да се „промовише раст екуменске свести код припадника свих Цркава“¹⁴.

¹¹ При томе треба бити јасан да о. Георгије Флоровски овде нема на уму то да би Цркве требало да се заузму за решавање друштвених проблема на начин на који то чине секуларне организације. Оне су позване да понуде аутентична хришћанска решења проблема савременог друштва. А за то је, према мишљењу оца Георгија, најпре потребно решити суштински проблем, а то је проблем разједињености хришћана.

¹² Florovsky, 1948.

¹³ Florovsky, 1948.

¹⁴ На овом месту отац Георгије Флоровски подразумева васпостављање екуменске свести

Први корак у правцу превазилажења постојећих разлика било је само успостављање дијалога као начина за поновно откривање једни других, не би ли се тим најпре личним и пријатељским путем поново „устовластио и открио заједнички језик“, који би тек онда могао да омогући истински теолошки дијалог.

Истински теолошки дијалог, остварив је према оцу Георгију само тамо где постоји „саборни ум“, какав је владао у првим вековима Хришћанства, односно у време када Црква није била подељена. Иако су и тада постојали спорови, управо је овај „саборни ум“, односно свест и осећај одговорности према томе да се припада једној, светој, саборној и апостолској Цркви којој је глава Христос чинио да се спор лакше превазиђе. Оног тренутка када се одустало од неговања и чувања „саборног ума“, дошло је до деле хришћана, губљења „заједничког језика“, а онда и до неразумевања и неповерења. Сада да би се повратило изгубљено јединство, требало је, према мишљењу оца Георгија, кренути супротним правцем: најпре повратити поверење једних према другима, не би ли се пронашао заједнички језик, а тек онда, евентуално дошло и до саборног ума благодаћу Божијом, који би потврду нашао у заједничком литургијском општењу¹⁵.

Нису били ретки они који су сматрали да до поновног уједињења хришћана може доћи искључиво људским напорима стварањем и организовањем различитих екуменских организација, састављањем одговарајућих извештаја или пак сабирањем одговарајућих људи на екуменска заседања и скупштине. Управо је против таквог једног приступа отац Георгије наглашавао како је уједињење хришћана искључиво

и међу самим православнима који су своју разједињеност између осталог пројавили и својим неучествовањем на Скупштини у Амстердаму, где су пројавили да њихови „локални интереси“ имају примат у односу на Предање.

¹⁵ Ову идеју отац Георгије развија у тексту „Црква — њена природа и задатак“, који је написан за зборник о Цркви који је припремала његова радна секција на скупштини у Амстердаму. У том тексту бележи: „Хришћанство *јесће* заједничарење, заједница, пријатељство, братство, 'друштво', *coetus fidelium*. И, сасвим сигурно, такав опис Хришћанства може бити користан за прво приближно одређење. Али, то одређење, очигледно, захтева даље прецизирање, јер у њему недостаје оно кључно. Морамо се запитати: у чему је тачно укорењено и на чему се заснива то јединство и заједништво многих? Каква је то сила која обједињује многе и сједињује их једне са другима? Да ли је то пуки друштвени инстинкт, нека сила друштвене кохезије, подстицај узајамне склоности или, пак, било које друго природно привлачење? Да ли је ово јединство засновано на једнодушности, на истоветности погледа и убеђења? Краће говорећи, да ли је хришћанска заједница, Црква — обична људска заједница, заједница људи? Јасно сведочанство Новог завета нас, наравно, уздиже далеко изнад овог пуког људског нивоа. Хришћани су уједињени не само једни са другима, већ они, пре свега, једу *једно* — у *Христју*, и ово заједничарење *са Христјом* јесте оно једино што чини могућим људско заједничарење, и то најпре — у *Њему*. Средиште јединства јесте *Госпој*, и сила која остварује и савршава то јединство *јесће Дух Свети*. Хришћани творе ово јединство по Божијем промислу: Вољом и Си-лом Божијом. Њихово јединство долази — *свише*“ (Флоровски, 2005, 417). Види такође: Florovsky, 1954, 171–216.

„дар Божији“¹⁶. Из тог разлога, Савет не би требало поимати као некакву институцију или надцрквену организацију¹⁷, која би се као таква наметнула Црквама чланицама, већ као један „динамички“ процес укључен у „божанску икономију хришћанске историје“.

Савет је једно консултативно тело намењено за остваривање сарадње и дијалога. Оно је стога морало да поседује одређену методу рада која је у његовом случају подразумевала примање изјава или извештаја које би му Цркве чланице достављале и које би он потом враћао Црквама на увид и евентуалну практичну примену¹⁸. Сходно томе, сав успех рада Савета, као и свих других екуменских организација, зависио је управо од самих Цркава, односно њиховог одговора на питања, предлоге или позиве које су оне једне другима упућивале преко рада Савета (генералних скупштина или у оквиру радних група и секција). У том смислу, примећује отац Георгије, „Амстердам, као и сваки други екуменски скуп, није ништа друго до отпочињање разговора, а не његов крај“. То је место где се питања постављају, а одговоре ће на њих дати саме Цркве, њихови пастири и верници, а не представници сабрани на заседањима. Из тог разлога је увек требало бити веома обазрив и јасно разликовати непосредне задатке којима се Савет могао посветити пружањем одређене експертизе од коначног циља успостављања јединства који никада није био нити ће икада бити у рукама Савета.

Оцењујући да је модел рада и сама интерна организација Савета недвосмислено обојена начином рада својственим протестантским верским заједницама и црквама, отац Георгије се не устручава да постави питање о томе какав је значај и улога учешћа православних представника у раду таквог једног тела и има ли Православна црква икакву сврху у таквом једном учествовању, што нас доводи до друге тематске целине његовог извештаја.

3.2. Учесће православних у Светском савезу цркава

Иако примећује да би многи, које назива „страшљивима“ и „подозривима“, рекли како православни немају шта да траже у таквим удружењима и организацијама, отац Георгије Флоровски се изричито супротставља таквом једном приступу. Разматрајући питање учешћа православних

¹⁶ Интересантно је приметити да је на томе инсистирао и Карл Барт у свом јавном обраћању на скупштини у Амстердаму. Види Visser t'Hooft, 1949, 32.

¹⁷ Ову идеју ће у нешто развијенијој форми развити у свом иступању на Генералној скупштини у Њу Делхију, 1961. године, где ће јасно подвући како Светски савет цркава није никаква „супер-Црква“, са својом властитом еклисиологијом, већ представља „сервис“ у служби Цркава преко којег оне могу да остваре живи контакт (види Florovsky, 1963, 58–70).

¹⁸ У извештају са скупштине он, између осталог подвлачи да су сва екуменска документа, само документа, а не исповедања вере и да би било „преурањено и утопијски од ових изјава, проистеклих из раздељеног хришћанства, изискивати пуноћу православља као и догматску прецизност и јасан теолошки језик“.

представника у екуменском покрету уопште, и у Светском савету цркава посебно, он износи две основне идеје које и данас имају непромењену тежину. Најпре, учешће православних у екуменском покрету потребно је разумети у духу мисионарске делатности: „Учешће у екуменском покрету разумем као учешће у екуменском разговору или дијалогу и сматрам, подвлачи отац Георгије, да је такво једно учешће не само допуштено и могуће за православне, већ и директан задатак који проистиче из саме суштине православне свести и одговорности“. Потом, сведочити се мора изнутра, а не споља, „у својству сапутника и сажитеља“, јер само изнутра, у директном сусрету и разговору, могуће је понудити и извести васељенска решења релевантна за све учеснике дијалога па и шире.

Отац Георгије ће поприличан акценат ставити на мисионарску делатност Православне цркве у оквиру екуменских сусрета што ће поједини протумачити као својеврсну мисионарску делатност православних међу протестантима¹⁹. Међутим, то није била нити намера нити жеља оца Георгија, који се јасно супротстављао сваком облику унијатства и прозелитизма и сматрао их дијаметрално супротним истинском хришћанском етосу и непримереним истинском екуменском дијалогу. „У подељеном хришћанству нико не може бити у потпуности хришћанин“, истиче у свом иступању отац Георгије, „чак и ако се налази у пуној истини и сигуран је у своју потпуну верност и послушност истини ’једанпут предању свима’, јер никоме није дозвољена слобода од одговорности за друге. Свако је — и то је привилегија хришћана, истовремено одбојна и славна — чувар своје браће“²⁰. У тренутку када су и протестантске цркве почеле са преиспитивањем властитог предања, православни су их могли сусрести управо на том, што отац Георгије назива „заједничком терену“, тј, на терену „неподељене Цркве“, указивањем на значај заједничког Предања наслеђеног од Апостола и Отаца²¹. У томе је отац Георгије Флоровски видео превасходну мисију и призивање Православне цркве у екуменском дијалогу.

С тим у вези, отац Георгије оштро је осуђивао и промашајем сматрао сваки покушај православних да своје сведочанство сведу на одбрану „савременог Истока“ или свог „локалног“ црквеног предања. Ови аспекти према њему јесу важни, али су секундарни и морају бити стављени по страни,

¹⁹ Nicoloff, B., Yuszuk, R., 1968, 10.

²⁰ Florovsky, 1948.

²¹ Идеју према којој се јединство хришћана може остварити кроз „повратак Оцима“, као онима који су нам у наслеђе оставили опробану и проверену „методологију“ давања теолошких питањима (можда би се на овом месту требало нарочито подвући „теолошким“, а не друштвеним, социјалним, психолошким и разним другим питањима, која се свакако могу послужити отачким искуством, али не и заснивати искључиво на њему будући да те дисциплине поседују властите методологије рада) и начина превладавања унутрашњих подела хришћана, отац Георгије развија и у говору на свечаном отварању Светог Владимира у Њујорку, новембра 1948. године (Florovsky, 1949a, 65–71).

када се има у виду основно назначење екуменског дијалога, које треба разумети као васпостављање јединства међу раздељеним хришћанима кроз постизање „саборног ума“. Доктринарна прецизност нам у том смислу само може помоћи да повратимо саборни ум, што је изводљиво уколико, ма било то и само на тренутак, по страни оставимо наше локалне традиције.

Ослањањем управо на то наслеђено апостолско и отачко Предање чини да се православни теолог не осећа изгубљеним пред изазовима који се пред њим појављују при екуменским сусретима и разговорима. Разлог томе је, како примећује отац Георгије, то што се православни теолог, при оваквим сусретима, имајући у виду озбиљност и значај истих, никада не ослања на „своје личне претпоставке или размишљања, теолошка становишта, већ на неоспорно и непроменљиво учење васељенске Цркве“. Јединствено Предање утемељено на Васељенским саборима и светим Оцима и потврђивано на евхаристијским сабрањима једино је кадро, према мишљењу оца Георгија Флоровског да изађе изван оквира историјских неспоразума и пружи „заједнички терен“ за дијалог²².

Међутим, слаб одзив православних на Генералној скупштини у Амстердаму (од предвиђених осамдесет и пет места, попуњено је било свега двадесет и пет), отац Георгије објашњава одлуком о екуменским питањима усвојеном од стране поглавара и представника православних аутокефалних цркава, на заседању у Москви одржаном од 8. до 17. јула 1948. године²³. Одлуку о неучествовању на Генералној скупштини и у екуменском дијалогу уопште, потписала је већина православних аутокефалних цркава. Иако се у свом осврту на Генералну скупштину, отац Георгије не задржава детаљно на московској одлуци као таквој, он ипак наглашава, како је она производ управо тог погрешног приступа православних хришћана који предност дају различитим локалним традицијама пре него васељенском и светоотачком Предању. Оно што он оцењује од пресудног значаја када је учешће православних у екуменском покрету у питању, није толико бројчано стање делегација, њихова „географска и етничка заступљеност“, већ „непоколебљивост, одлучност, упорност и дубина“ аутентичног сведочења васељенске Истине.

Речено нас доводи до последњег сегмента извештаја оца Георгија посвећеног раду секције чији је он био део, а која се бавила питањем Цркве.

²² Ову идеју отац Георгије поближе објашњава у већ наведеном тексту „Црква — њена природа и задатак“, где пише: „Изгледа да, у наше време, морамо да надиђемо савремене богословске спорове, да бисмо изнова задобили ширу историјску перспективу, да бисмо обновили истинити 'саборни ум', који би обухватио целину историјског опита Цркве у њеном хоћењу кроз векове“ (Флоровски, 2005, 415). Ову мисао додатно развија у тексту који је објавио неких петнаестак година после: „Primitive Tradition and the Traditions“ (Morris, 1962, 28–38), где прави разлику између „екуменизма у времену“ и „екуменизма у простору“ (види о томе: Данкерт, 2012).

²³ Текст Одлуке објављен је у часопису *The Ecumenical Review*, 1/2 (1949), 189–191.

3.3. Метода рада Свешћеног савета црква

Према оцени оца Георгија Флоровског најзначајнија места екуменског промишљања и рада нису пленарна заседања нити генералне скупштине, него континуиран рад који се одвија у мањим групама и специјализованим секцијама. Прави импулс и динамику екуменском дијалогу дају управо живе расправе које се одвијају у оквиру издвојених секција, а које извештаји углавном нису у могућности да пренесу.

У овом последњем делу извештаја јасно се види значај који је отац Георгије придавао раду Комисије за Веру и поредак, а у односу на Комисију за Живот и рад. Док је ова последња веома мало пажње посвећивала теолошком дијалогу, сматрајући да „догма раздељује док служба²⁴ уједињује“, Комисија за Веру и поредак чинила је управо супротно. Наиме, у Комисији за Веру и поредак полазило се од тога да је неопходно најпре теолошки расветлити историјске разлоге поделе хришћана, како би се тек после приступило уједначеној активности у свету. Без превазилажења догматских разлика, ни харитативна нити било која друга друштвено-ангажована делатност уједињених хришћана не би имала дуготрајније нити далекосежније последице²⁵. То не значи да је отац Георгије био начелно против „примењеног“ хришћанског сведочења у свету кроз најразличитије делатности, али је сматрао да хришћанству, уколико се упути тим правцем, прети опасност да и само веома брзо буде поробљено и дискредитовано светом. Према томе, уместо да унесе промену у свету, оно ће и само бити раслабљено и промењено светом и његовом логиком.

С обзиром на речено, једно од основних и првих питања које се поставило у оквиру његове радне секције односило се управо на саму методологију рада Савета. Наиме, на самом почетку се поставило питање како поступати у раду: да ли тако што би се детаљно сачињавале листе спорних и мање спорних места, или је требало почети од констатације да међу конфесијама постоји једно дубоко неслагање и то по питању теолошког учења у целини. Иако је први начин већ одређени низ година доминирао екуменским сусретима, овај пут он је био замењен другим принципом који је пошао од јасног и недвосмисленог изражавања теолошког неслагања. Епицентар тог неслагања на Скупштини у Амстердаму било је поимање Цркве, а пре свега апостолског прејемства.

²⁴ Овде се мисли на харитативну делатност.

²⁵ Отац Георгије ће са жаљењем, неколико година касније, изразити своје неслагање са усмерењем који Екуменски покрет све више задобија, а који је управо био у духу Покрета Живот и рад. Отац Георгије је у том смислу понављао да они који од разједињеног хришћанства полазе као од прихватљивог и нормалног стања и на њега гледају помирљиво, нису истински кадри да раде на васпостављању уједињења хришћана, јер они сами на ту разједињеност не гледају као на аномалију, што повлачи за собом да свету нису у стању да понуде ни било какав истински препород.

Комисији за Веру и Поредак било је стога остављено у задатак да начини зборник радова о Цркви, управо на темељима које је поставио Амстердам²⁶. Отац Георгије и у извештају подвлачи да је сам назив Светски савет цркава погрешан, с обзиром да реч Црква не познаје множину и да одвојене конфесије није могуће поистоветити са Црквом. „Пристајемо на то да Црквама називамо наше деноминације у смислу који Нови завет никада не би прихватио“, подвлачи отац Георгије. Усвојени назив Савета речито говори о томе да хришћани на њихову разједињеност не гледају као на некакву аномалију на Телу Цркве, већ као на њено нормално и природно стање.

Иако сматра да не доликује једном православном теологу да се изјашњава о одсуству Римокатоличке цркве из екуменског дијалога, отац Георгије оцењује да би њено присуство превасходно користило православнима, али је свестан и чињенице да би оно могло да отежа, ако не и уназади дијалог са протестантским црквама. У том смислу закључује да, уколико се Савет пројави као „нова стварност“, тј. Црква, Дух Свети који ту стварност твори ће изнаћи начин да у њу као у „заједницу светих“ укључи и Римокатоличку цркву. Наиме, подвлачи отац Георгије, „јединство које ми тражимо је управо то јединство које, историјски или емпиријски гледано, не постоји. У сваком случају, екуменски не значи, и не би требало да значи, пан-протестантски или не-римски, или нешто слично. Никаква права екуменска сарадња, никакво право хришћанско заједништво, а очигледно ни поновно успостављање хришћанског јединства се не може постићи уколико се Рим не узме у обзир. (...) Крајње уједињење хришћанства мора да буде истински свеукупно и универзално. Све остало је неизбежно делимично и привремено, а у основи неадекватно и непотпуно, а можда чак и одводи у заблуду“²⁷. У том смислу називати Савет цркава „светским“, без учешћа Римокатоличке цркве, указује и са тог аспекта на његову проблематичност.

Имајући све речено у виду отац Георгије Флоровски, у закључку извештаја, поздравља одлучност са којом су раздвојени хришћани иступили у правцу остваривања прекинутог јединства. Порука која је била упућена са Генералне скупштине у Амстердаму: „Имамо намеру да останемо заједно“, иако изражава свест о „дубоко проживљеном осећају јединства, заједничке хришћанске одговорности и солидарности под знаком вере у Христа“, вреди управо због тога што ничим не прикрива нити умањује веома дубоку разлику и поделу која се међу сабранима на скупштини трагично пројавила.

²⁶ Зборник је објављен под називом *The Universal Church in God's Design*, Student Christian Movement, London, 1948. Отац Георгије Флоровски даје и свој лични допринос, као што смо већ рекли, текстом „Црква — њена природа и задатак“.

²⁷ Florovsky, 1948.

4. Закључак

Иако ће неки оценити како је пред крај живота, отац Георгије постао резервисан према екуменском дијалогу, па чак и „анти-екумениста“, то не одговара реалном стању ствари. Отац Георгије ће за себе рећи да је он увек био „веома критичан“, а да је та критика била заснована управо на његовој истинској бризи када је проблем хришћанског јединства у питању²⁸.

Као што смо могли видети, Екуменски покрет је заживео и добио на значају у послератном периоду, у тренутку када су почеле да се образују и различите међународне организације. Како се дијалог међу хришћанима не би претворио у пружање подршке некој одређеној друштвеној тежњи или политичком систему, отац Георгије је од самог почетка инсистирао на томе да је суштина екуменског дијалога уопште, и оснивања Светског савета цркава посебно, теолошки дијалог концентрисан на превазилажење разједињености хришћана. У том смислу, „никакви секуларни савезници, ма какво име они носили, не могу помоћи решавању хришћанског питања“. Као хришћани, подвлачи отац Георгије на пленарном заседању у Амстердаму, „ми поседујемо само једног небеског Савезника, нашег Господа Исуса Христа, коме је дата сва моћ и на небу и на земљи, чак и у овом нашем збуњеном и бунтовном свету. (...) Христос је Господ и Господар историје, а не само наших душа“²⁹.

Иако се Генерална скупштина у Амстердаму одвијала у конкретним историјским приликама, које не би требало сметнути с ума, и представљала тек зачетак екуменског дијалога, она је ипак идентификовала неколико важних поставки када је разумевање екуменског дијалога у питању и са тог аспекта она је и за нас данас од непроцењивог значаја. За православне теологе осврт оца Георгија Флоровског нарочито представља сигуран оријентир и неурушив темељ њиховом даљем прегалаштву на овом пољу хришћанске мисије³⁰.

Подвучимо стога, а у сврху закључка, места на којима је отац Георгије инсистирао током свог учешћа на Скупштини у Амстердаму:

1) Ни на који начин не превиђати реалност и трагедију хришћанске разједињености. Уколико се она једноставно пренебрегне бледуњавим помирљивим тоном, онда читаво екуменско прегалаштво губи на значају. Према оцу Георгију, треба бити јасан у томе да разједињеност као таква представља непремостиву препреку хришћанској мисији и хришћанском сведочанству у свету. Својом разједињеношћу хришћани сами доводе у

²⁸ Види: Nicoloff, B., Yuszuk, R., 1968, 10.

²⁹ Florovsky, 1948.

³⁰ Вредна запажања на ову тему дао је о. Радован Биговић. Види: Bigović, 2013a, као и Bigović, 2013b.

питање „Благу вест“ коју проповедају и којом желе да допринесу преображају како себе тако и друштва у целини и света.

2) Потреба за васпостављањем хришћанског јединства не сме бити изазвана нити заснована на било ком друштвеном, политичком или неком другом разлогу, већ једино и искључиво на томе што оно представља „Божански императив“. Бог у којег као хришћани верујемо и којег исповедамо јесте Бог који је дошао у свет да грешнике спасе и да их приведе и врати у заједницу са Оцем, Духом Светим. Јединство је према томе у самој бити хришћанства.

3) С обзиром на то да се чињеница разједињеног хришћанства дотиче конкретних људи и њихових живота, а самим тим и њиховог спасења, неопходно је да се једни према другима односимо са пуном пажњом, уважавањем и одговорношћу. С тим у вези неопходно је озбиљно теолошки приступити различитим хришћанским предањима и извести их на светлост васељенских решења каква познаје и у себи садржи богата хришћанска апостолска и светоотачка и литургијски осведочавана Традиција. Тражити да се јединство хришћана постигне мирењем различитих локалних предања, најчешће заснованих на локалним интересима, најдаље може довести до некаквих временски ограничених споразума, али не и до истинског литургијског и канонског уједињења хришћана³¹.

4) Да би се изгубљено јединство могло повратити било је неопходно најпре једне друге сусрести и боље упознати. Васпостављени теолошки дијалог је пројавио неспоразуме који наступају чак и при употреби истоветних речи и термина. Из тог разлога било је неопходно повратити пре свега „заједнички језик“, не би ли се преко њега дошло до васпостављања „саборног ума“, јединог кадрога да покрене истински и озбиљан *ирейорог* у свету.

5) Да би се то постигло, било је неопходно да Светски савет црква оста- не веран свом задатку и својој мисији, тј. да служи уједињењу хришћана. Да ли је Савет остао веран том путу и колико је на њему имао успеха, представља предмет неке следеће студије.

³¹ О томе опширније видети у излагању еп. Атанасија Јевтића на Међународном симпозиону посвећеном мисли и делу оца Георгија Флоровског одржаног на Институту Светог Сергија у Паризу, од 27–29. новембра 2009. године: „Père Georges Florovsky — sur les *Limites de l'Eglise*“ (публикација на француском језику у припреми. Текст на српском објављен је у: Јевтић, 2010).

Литература

- Арсенијевић, М. (2005). Живот преображен у Цркву. У Флоровски, Г. *Црква је живи*. Београд.
- Bigović, R. (2013a). Orthodox-Protestant Dialogue and Mission. У *My Brother's Keeper. Human Dignity, Freedom and Rights from the Perspective of the Orthodox Church* (стр. 136–149). Los Angeles: Sebastian Press.
- Bigović, R. (2013b). The Orthodox Church and the Ecumenical Movement. У *My Brother's Keeper. Human Dignity, Freedom and Rights from the Perspective of the Orthodox Church* (стр. 87–97). Los Angeles: Sebastian Press.
- Blane, A. (ed.). (1993). A Sketch of the Life of Georges Florovsky. У *Georges Florovsky — Russian Intellectual, Orthodox Churchman* (11–217). Crestwood — New York: SVS Press.
- Visser t'Hooft, W. A. (1949). *The First Assembly of the World Council of Churches*. London.
- Visser t'Hooft, W. A. (1979). Fr. Georges Florovsky's Role in the Formation of the WCC. *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 23: 3–4, 135–146.
- Visser t'Hooft, W. A. (1982). *The Genesis and Formation of the World Council of Churches*. Geneva.
- Williams, G. H. (1965). Georges Vasilievitch Florovsky: His American Career (1948–1965). *The Greek Orthodox Review*, XI: 1.
- Данкерт, С. (2012). Три писма оца Георгија Флоровског о екуменизму. *Црквене студије*, 9, 221–244.
- Јевтић, А. (2010). Отац Георгије Флоровски о границама Цркве. *Вугослов*, 57, 8–24.
- Nicoloff, B., Yuszuk, R. (1968). Interview with Georges Florovsky. *Concern*, Vol. 3, № 4, 9–12.
- Patelos, C. G. (ed.) (1978). Encyclical of the Church of Constantinople unto all the Churches. У *The Orthodox Church in the ecumenical Movement* (30–31), Geneva.
- The Universal Church in God's Design*. (1948). London: Student Christian Movement.
- Fitzgerald, T. E. (2004). *The Ecumenical Movement. An Introductory History (Contributions to the Study of Religion, № 72)*. London.
- Florovsky, G. (1948). Determinations and Distinctions. Ecumenical Aims and Doubts. *Sobornost*, 4 (Winter), 126–132.
- Florovsky, G. (1949a). The Legacy and the Task of Orthodox Theology. *Anglican Theological Review*, 31/2, 65–71.
- Florovsky, G. (1949b). Une vue sur l'Assemblée d'Amsterdam. *Irénikon*, XXII, 5–25.

- Florovsky, G. (1954). The Orthodox Churches and the ecumenical Movement Prior to 1910. У Rouse, R. and Neill, S. C. (ed.). *A History of the Ecumenical Movement* (171–216). London.
- Florovsky, G. (1962). Primitive Tradition and the Traditions. У Morris, W. S. (ed.). *The Unity We Seek* (стр. 28–38). Toronto: Ryerson Press.
- Florovsky, G. (1963). Obedience and Witness. У Mackie, R., West, C. (ed.). *The Sufficiency of God: Essays in Honor of W. A. Visser't Hooft* (58–70). London: Student Christian Movement Press.
- Флоровски, Г. (2005). Црква — њена природа и задатак. У Флоровски, Г. *Црква је живи* (стр. 415–426). Београд.

Julija Vidović

Institut Catholique de Paris

**In the Service of Christian Unity — the Ecumenical Zeal
of Fr. George Florovsky and His Contribution to the
Establishment of the World Council of Churches**

Fr. George Florovsky was the theological spokesman of the Orthodox Church at the WCC in Amsterdam 1948, and was already well-known as the most significant Orthodox representative in the Ecumenical dialogue. Through this research we emphasized a few key points in the forming process of the WCC. This article is an examination of the activity of Fr. Florovsky, and an attempt to stress as much as possible his significance and impact in our time, and to point out actuality of his thought and work.

Key words: George Florovsky, the World Council of Churches, Ecumenism, Unity of the Church.

Датум пријема чланка: 28. 5. 2015.

Датум прихватања чланка за објављивање: 17. 12. 2015.



УДК 271.2-1 Јован, пергамски митрополит(049.2)

271.2-1 Ларше Ж.-К.(049.2)

DOI: 10.5937/sabornost9-9771

Оригинални научни рад

Александар Ђаковац*

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

Личност и/или природа: Осврт на Ларшеову критику митрополита Јована Зизијуласа

Abstract: Ларше личност изједначава са индивидуом и ту леже корени његовог неразумевања Зизијуласа. Он не успева да схвати личност као име за однос, остајући тако у границама класичне схоластичке мисли. С друге стране, он природу схвата као неку врсту реално засебног и независног ентитета у коме личности партиципирају. Пошто Св. оци, на које Ларше стално апелује, на многим местима изричу тврдње које су у директној супротности са Ларшеовим мишљењем, он је принуђен да их тумачи натегнуто и ван контекста, износећи противречне тврдње, како смо на више места показали.

Key words: природа, личност, ЖанКлод Ларше, Јован Зизијулас, Христо Јанарас, православна теологија, персонализам, релациона онтологија.

Недавно се појавио превод на српски језик књиге теолога ЖанКлода Ларшеа под називом „Личност и природа: Православна критика персоналистичких теорија Христа Јанараса и Јована Зизијуласа“.¹ Већ сам на-

* aleksandar.djakovac@gmail.com

¹ Издавач превода књиге на српском језику је *Међународни центар за православне студије* из Ниша. Нажалост, веома лош превод, често сасвим неразумљив, а често и потпуно погрешан, умногоме отежава праћење текста. Ако се и занемаре, за установу која преферира да се назове академском, недопустиви пропусти да се чувени теолог Етјен Жилсон наводи као „Глисон“ (Ларше, 2015, 10), да се познати грчки теолог Ставрос Јагазаглу именује као „Yankazoglu“ (Ларше, 2015, 16, нап. 28), да је Пол Тилих постао „Тилиш“, Дитрих Бонхефер „Бонефер“, а Емануел Левинас „Левијан“ (Ларше, 2015, 163), остаје готово непремостива препрека да се разумеју искази попут: „сексуално неопажане за Фројда“ (Ларше, 2015, 22), или тврдња да је „ипостас суштина са својим наречјима“ (Ларше, 2015, 70) и мноштво сличних. Укратко, превод је препун грешака, повремено сасвим неразумљив, тако да је његово коментарисање захтевало редовно консултовање изворника. Ипак, ради српских читалаца, сва позивања односе се на српски превод дела, одакле су, у њиховом неписменом облику, преузети и цитати, осим када су материјално нетачни. Да не спомињемо потпуно одсуство познавања српске теолошке терминологије, па је тако постало могуће да се за Свету Тројицу користи израз „Свешто Тројство“ (Ларше, 2015, 57, 68), а да се појам *благодат* преводи као „милост“ (Ларше, 2015, 66), Тријадологија као „свештојројична наука“ (Ларше, 2015, 91), а Други васељенски сабор као „Други екуменски сабор“ (Ларше,

слов указује да је реч о једној полемичкој књизи, чак одвише полемичкој, утолико што назначење да је реч о „православној критици“ треба да денунцира теологију митрополита Јована Зизијуласа и професора Јанараса као неправославне.

Нажалост, како је наслов и сугерисао, Ларше већ у *Предговору* креће са *Argumentum ad hominem*.² Пошто је за њега неправославност митрополита Зизијуласа и Јанараса већ унапред готова и завршена ствар, у предговору српском издању Ларше ламентира над утицајем Зизијуласовог богословља због значаја који му је дао „један утицајни српски владика“, као и „двојица владика, његових следбеника“ (Ларше, 2015, 5). Нешто касније, у инквизиторском методу, Ларше нема проблема да Јанараса и Зизијуласа назове „представницима једне савремене јереси: ’усиомахије’“ (Ларше, 2015, 6). Оптуживање за јерес има за циљ, како каже Ларше, да „отвори очи онима који, услед непроницљивости“ нису уочили страшне заблуде Зизијуласа и Јанараса, а које Ларше разобличава, како би се „заведени и обманути“ вратили на прави пут „истинског светоотачког предања“, чији је Ларше несумњиви тумач и заступник.³

У свом настојању да теологију митрополита Јона Зизијуласа и Х. Јанараса прикаже као неправославне, Ларше се нарочито труди да њихова теолошка промишљања повеже са неправославним узорима, као што су Марсел, Бубер, Левинас, Хајдегер, Сартр и други. Међутим, након паушалног набрајања ових наводних узора, без икакве дубље анализе и изношења доказа за своје тврдње, Ларше се брзо окреће другим именима која такође падају под његову — иако сада ублажену — критику. Тако Ларше међу „персоналисте“ убраја Берђајева, Булгакова, старца Софронија (Сахарова) и

2015, 104).

² Идеолошки острашћена публикација попут ове не заслужује озбиљно коментарисање и критику. Примера ради, Ларше клеветнички напада митр. Зизијуласа како се наводно „не устручава да себе изједначи са Кападокијским оцима“ (Ларше, 2015, 17), истовремено не увиђајући да он (Ларше) себе изједначава са Васељенским сабором, оптужујући и пресуђујући о јереси. Међутим, ипак смо се прихватили овог мучног посла, ради савести оних који се могу здунити због извесног ауторитета који Ларше има (или је имао) међу појединим српским теолозима, као и због његовог (само)рекламирања и (само) промовисања, по различитим новинама и интернет сајтовима, које воде неприкривени и прикривени следбеници рашчињеног бившег епископа Артемија, сада и екскомуницираног Марка Радосављевића. Тако је Ларше, без имало црквеног осећаја и одговорности, дао интервју извесном Владимиру Димитријевићу, познатом „православном публицисти“, који на свом сајту одавно дува у расколничку тикву артемијеваца. Интервју је препун паушалних и злонамерних оцена о СПЦ којој (Ларше) канонски припада (!). Ништа није бољи, ако није и гори, његов приказ, заправо дрски и дезобзирни напад на Конференцију о Св. Максиму Исповеднику која је одржана на Богословском факултету Универзитета у Београду (Ларше, 2014).

³ Ларше није пропустио да, онако успут, спомене и великог теолога и литургичара о. Александра Шмемана, који је оквалификован као „велики новатор“ (Ларше, 2015, 16), а нешто касније, такође у негативном контексту и о. Јована Мајендорфа.

Владимира Лоског.⁴ Једино је анализа Лоског исцрпнија, док су разматрања мисли осталих поменутих аутора оскудна и сасвим површна. Ларше тврди како Лоски, додуше, такође осуђује есенцијализам западне теологије, али „не осуђује читаву западњачку теологију као есенцијалистичку, већ њене поједине сегменте, као што су латинска доктрина *Filioque* и томистичка докрина постојећих односа које божанској супстанцији дају превласт у односу на ипостаси“ (Ларше, 2015, 18). Лоски каже да се у светоотачкој литератури не може наћи елаборирано учење о људској личности, али да постоји „хришћанска антропологија међу Оцима првих осам векова, као и касније у Византији и на Западу; и непотребно је рећи да су ова учења о човеку јасно персоналистичка. Не може ни бити другачије у теолошком учењу заснованом на откривењу живог и личносног Бога који је човека створио 'по свом лику и подобију'“.⁵ Овде се, наравно, с правом поставља питање, шта друго оспоравају Зизијулас и Јанарас, ако не баш ове елементе које наводи и Лоски? Разлика између Зизијуласа и Лоског несумњиво постоји, али засигурно не у томе што Лоски критикује томистичко давање предности божанској суштини у односу на ипостаси. О тврдњи да у патристици нема антрополошке употребе појма личности може се расправљати, али то нимало не мења ситуацију на пољу тријадологије и христологије којима се у својој критици Ларше највише бави.

Пошто је донекле поштедео Лоског, Ларше се осврће на старца Софронија Сахарова, кога је „оштрих критика спасила његова изузетна духовност“ (Ларше, 2015, 21). Ларше покушава да психолошки профилише старца Софронија, објашњавајући његову теолошку позицију тиме што је пре обраћења лутао по безличној духовности Далеког истока и утицајем који су на њега имали Берђајев и Булгаков (Ларше, 2015, 20).

У свом идеолошком походу, Ларше није пропустио да напомене ни ко то све подржава митрополита Зизијуласа и Х. Јанараса. Тако су се међу оптуженима за подршку нашли и „Игњатије Мидић, Максим Васиљевић, отац Владан Перишић, бивши декан Богословског факултета у Београду, и Атанасије Јевтић (Србија)“ (Ларше, 2015, 16). Како је при овом набрајању само протојереј-ставрофор Владан Перишић сачувао ознаку припадања клиру, док су тројица епископа означена само личним именима, вероватно Ларше, „у духу светоотачког предања“ зна. Но ствар није мање занимљива ни када Ларше (Ларше, 2015, 25) набраја „угледне православне теологе и патрологе“ који критикују теологију Зизијуласа и Јанараса. Међу тим „угледним теолозима и патролозима“ нашло се и име Родољуба Лазића и његов давно заборављени памфлет „Нов(аторск)о богословље митрополита

⁴ Занимљиво да Ларше нигде не наводи о. Григорија Флоровског као Зизијуласов богословски узор, иако је познато да је Зизијулас са њим блиско сарађивао, као и да су многе идеје које је управо Флоровски изнео касније разрађене и код Лоског (уп. Папаниколау 2012, 24).

⁵ Lossky, 1974, 112.

Зизијуласа“. Како и на који начин је Ларше у овом правнику препознао „угледног теолога и патролога“, остала је непознаница. Иако је, колико нам је познато, наведена књижица једини Лазићев покушај да се огледа на пољу теологије, Ларше је чак неке његове ставове навео као потврду сопствене критике митрополита Зизијуласа (Ларше, 2015, 136). А остала је непознаница и због чега је Ларше, наводећи остала имена као што су Turcescu и Behr, исте наизменично наводио по неколико пута, вероватно у жељи да покаже како је критичара више него што их стварно има.

Међу „оштрим критикама“ Зизијуласовог персонализма, Ларше наводи и Лаута и његову студију о Св. Јовану Дамаскину. Да видимо како та „оштра критика“ гласи: „Настојање на чињеници да је реалност суштински ипостасна — да све што постоји, постоји као ипостас или везано за ипостас — може се сматрати полазном тачком грчке патристичке онтологије. Али докле Јован (Дамаскин) иде у развијању овог схватања? То је важно разјаснити због веома смелих тврђења појединих савремених теолога у вези са развојем појма личности или ипостаси код Отаца. Ика, како што смо видели, описује онтологију која 'проналази одговарајући израз за личносну димензију реалности'. Други, можда најутицајнији, Јован Зизијулас (митрополит пергамски) тврди да је персоналистичка и егзистенцијалистичка онтологија јасно изражена у отачком богословљу, у коме је, по њиховом мишљењу, личност супротстављена природи, егзистенција есенцији на егзистенцијалистички начин“ (Ларше, 2015, 83). Након питања у којој мери Св. Дамаскин развија персоналистичку онтологију, Лаут закључује да се, према тврдњама Ике, „Јован налази негде на средини између платонистичког есенцијализма и егзистенцијалистичког прсонализма који заступају теолози попут Зизијуласа“ (Ларше, 2015, 84). Даље Лаут закључује да код Дамаскина у његовој *Дијалектици* нема говора о некој персоналистичкој онтологији (Ларше, 2015, 86). Очигледно да Лаут овде не полемише начелно са Зизијуласом, већ само тврди да се његове теолошке поставке не могу потврдити на примеру Дамаскинове *Дијалектике*. Пример смо навели да бисмо показали у којој мери се Ларше тенденциозно позива на друге ауторе како би их сврстао у свој табор „бораца против Зизијуласове јереси“.

Наравно да међу православним и међу неправославним теолозима има оних који се у већој или мањој мери не слажу са закључцима митрополита Зизијуласа и/или Јанараса. Таква појава је сасвим нормална и очекивана у академском свету. Тешко да би се пронашао иједан значајан мислилац чији поједини ставови нису критиковани — ово се односи и на Свете оце, готово без изузетка. То, наравно, не значи да они који износе критику одређене теолошке позиције аутоматски сматрају да је та теологија јеретичка, како Ларше инсинуира.⁶

⁶ Ипак, треба напоменути да Ларше има „сатрудника“ у својој мисији да теологију митрополита Зизијуласа прогласи јеретичком и неправославном. То је о. Никола Лудовикос,

Ларше се упорно упиње да као главне изворе теолошких идеја митрополита Зизијуласа означи неправославне ауторе, како би утемељио своју тврдњу да се Зизијуласова теологија „заснива на философским изворима који се укрштају са патристичким и духовним стављајући их у исту раван“ (Ларше, 2015, 29). Овакво наглашавање баш тих аутора има за циљ да мање обавештеном читаоцу сугерише како Зизијулас у свом богословствовању не користи Свето писмо и Свете оце као извор и узор, већ неправославне философе, чије ставове накнадно поткрепљује светоотачким наводима који му служе „не као норма, већ као потврда ауторове мисли“ (Ларше, 2015, 29). Ларше чак наводи „гротескни пример“ у коме се Зизијулас истовремено позива на Сартра и Дела апостолска.⁷ Заиста, Зизијулас се овде позива на Сартрову идеју присуства у одсуству, повезујући то са Дап 17, 27. Но оно што је овде заиста гротескно јесте чињеница да Ларше није приметио нарочитост парадокса у који је сам запао. Наиме, овај стих из Дела апостолских део је беседе апостола Павла Атињанима, где се апостол, само један стих касније, позива на паганског песника који каже да „Његов (Божји) род и јесмо“. Ларше и не примећује, да критикујући Зизијуласа што се позива на нехришћанског аутора, индиректно оптужује и самог апостола који на истом месту чини исту ствар, позивајући за сведока паганског песника.

У инсистирању на неправославним изворима Зизијуласове мисли Ларше не успева да буде доследан, пошто на више места помиње како су Зизијуласови теолошки узорци заправо православни теолози и мислиоци А. Хомјаков (Ларше, 2015, 10), Павле Флоренски, С. Булгаков (Ларше, 2015, 29), Владимир Соловјов, Владимир Лоски, Никос Нисиотис (Ларше, 2015, 32). Уистину, када покушава да наброји и опише Зизијуласово схватање личности по ставкама (Ларше, 2015, 43–47), иако спомиње различите философе (Хајдегер, Будер, Левинас), Ларше готово код сваке од 15 ставки које је побројао истиче да је та идеја „већ присутна код Берђајева“ (уп. Ларше, 2015, 44, н. 139; н. 140; н. 141; н. 142 *et passim*).

Овде се може поставити начелно питање: да ли неку теологију, да би се назвала православном, мора да карактерише искључиво позивање на Свето писмо и Свете оце? Ако је то критеријум, јасно је да га највећи међу Оцима не би прошли, пошто је њихова употреба јелинске философије у теологији више него позната и призната чињеница. Критикујући на овакав начин Зизијуласа, Ларше, можда и несвесно, усваја Харнаково гледиште према коме је „чисто библијско хришћанство“ замућено упливима јелинских философских идеја и појмова. Међутим, управо су Свети оци показали да теологија не само да може већ је и неопходно да се користи философским постигнућима, како би била оно што треба да буде, а то је глас Цркве који се човеку сваког времена обраћа језиком и појмовима тог

који се такође истакао неаргументованим личним нападима на митрополита Зизијуласа.

⁷ Zizioulas, 2006, 241.

времена. Иначе, зашто би уопште било потребно да се ико бави теологијом: довољно би било да прештампавамо књиге Светих отаца. Управо такав нездрави конзервативистички приступ сјајно је критиковао прота Георгије Флоровски у својој неопатристичкој синтези.

После анализе у којој није успео да детектује стварне узоре богословствовања митрополита Зизијуласа, Ларше се okreће разматрању његових појединих теолошких позиција. Тако се Ларше опширно бави анализом појмова *λογος* и *ἰσχυρος* (*ишарксеос*) код Св. Максима. Иако је главна теза митрополита Зизијуласа да је светоотачко учење о личности утемељено на учењу великих Кападокијаца, Ларше се посебно позабавио учењем Св. Максима, покушавајући да докаже како Зизијулас и други тумачи Св. Максима⁸ нису у праву када *ἰσχυρος* *ишарксеос* изједначавају са личношћу.

Због сложености теме и ограниченог простора који нам је на располагању нећемо улазити у дубљу анализу ове проблематике, али ћемо приметити да је, након дугачког излагања, Ларше принуђен да призна да „у неким случајевима“ реч *ἰσχυρος* има „призвук“ ипостаси. То је, према њему, углавном онда када Максим користи његово „првобитно светотројично значење“, мада одмах признаје да такво — дакле — личносно значење, овај појам има и „у антропологији, а понекад у христологији“ (Ларше, 2015, 61). У наредном одељку пак каже да „реч *ἰσχυρος* може да означава у првобитном значењу речи начин сједињења према ипостаси, тј. начин на који се природе сједињују једна са другом према ипостаси другог Лица Свете Тројице, који је за сваку од њих нови начин постојања у оној мери у којој оне имају везу коју пре тога нису имале, а да нови начин односа не промени логос сваке од њих, да божанска природа остане божанска, без икакве промене своје суштине, а то је у основи неки други начин изражавања халкидонске догме“ (Ларше, 2015, 61–62).

Ларше овде⁹ признаје оно што не може да порекне, а то је да је сједињење божанске и човечанске природе у Христу ипостасно, одакле следи да у овом контексту појам *ἰσχυρος* управо означава ипостас. Ларше потом тврди како Зизијулас, да би оправдао своје становиште да се оваплотила Личност а не божанска природа, тврди да би у супротном то значило да су се оваплотили и Отац и Дух Свети, пошто имају исту природу са Сином. Ларше на ово каже да је „то тако због чињенице да се начин постојања примењује на природу разликујући се од ње по логосу када божанска природа може бити створена у Христу према његовом начину постојања (спознајући један нови начин постојања у којем је она сједињена са људском природом), а да ипак у Њему не буде промењена и у Оцу и Духу према његовом логосу“ (Ларше, 2015, 62).

⁸ На пример, Димитриос Батрелос.

⁹ Уз доста муке, и на основу овако лошег превода, може се разабрати шта Ларше тврди.

Ако би то било тако како Ларше тврди, онда би испало да је божанска природа Христова оваплоћењем *йромењена*¹⁰ према Његовом новом начину постојања. Овакво учење, не само што није у сагласности са учењем Отаца већ није у сагласности ни са елементарном теолошком логиком. Дуго би потрајало набрајање свих последица које би по учење о Богу имало прихватање овакве теорије. Ако се божанска природа променила оваплоћењем, онда Христос није једносуштан Оцу и Духу, што у крајњој консеквенци значи престанак постојања Свете Тројице. Другим речима, ако начин постојања овде није изједначен са ипостаси, онда се читава Максимова теологија показује као неуспешна. Но чак и Ларше увиђа да то није тако, па већ неки ред касније каже: „Не може се са сигурношћу рећи да се такав начин постојања не може довести у везу са Ипостаси Другог Лица Свете Тројице, премда се тај начин постојања налази већ у њој и по чињеници да се божанска природа сједињује са људском према ипостаси (а не према природи); али то никако не значи да ће тај нови начин [који је у овом контексту означен као стварање (постајање? – А.Ђ.)] бити ипостасни у значењу у којем се он примењује на ипостас а не на природу“ (Ларше, 2015, 62).

Овде Ларше показује значајну збуњеност и недоследност. Јасно му је да не може да тврди да се оваплотила божанска природа, па мора да призна, мада невољно, да се такав начин постојања ипак „можда“ може довести у везу са ипостаси. Наравно, не да *можда* може, него *свакако* мора. Јер ако се оваплоћење не доведе у везу са ипостаси, онда Ларшеова (исправна) тврдња да се божанска природа сјединила са људском „према ипостаси а не према природи“ нема никаквог основа. Но Ларше ипак не одустаје од своје тезе да се оваплоћење ипак мора односити не само на ипостас већ и на природу. Оно што Ларшеа изгледа буну јесте његово неразумеваше појма *ийосѿас*, пре свега у његовом кападокијском значењу које није анализирао — да ли случајно? — а прешао је одмах на Св. Максима. Управо то што Ларше не разуме нису разумели ни сви носиоци погрешних христологија у време васељенских сабора. Управо због тога што је Ипостас Бога Логоса оваплоћењем постала Ипостас и Његове људске природе, могућа је била халкидонска дефиниција о несливености и неразделивости. Све човечанско је заиста Логосово, зато што је људско тело, Његово тело, па је тако и Његово људско рађање, рађање Бога Логоса, а његова Мати заиста Богородица. Тако је, због ипостасног сједињења — и никако другачије — Његово страдање на крсту, страдање Бога Логоса, пошто је личност носилац и идентитет и божанске и човечанске природе.

Ларше наступа као да Зизијулас тврди да је ипостас лишена природе, што он не тврди. Наравно да ипостас подразумева сопствену односну природу. Ипостас не може постојати без природе, као што — а изгледа

¹⁰ Чак „створена“ (!), како нам превод казује. Ипак, треба да стоји „постала“.

да Ларше то превиђа — ни природа не постоји безипостасно, иако више природа, као божанска и људска у Христу, могу имати само једну ипостас, а овде је то Ипостас Бога Логоса.

Настављајући да на темељу истих претпоставки тумачи Св. Максима, Ларше тврди да „деловање, личност која делује и само деловање јесу природног а не ипостасног поретка. Ово тврђење диће једно од лајтмотива Светог Максима у његовој критици моноенергизма“ (Ларше, 2015, 64). И овде Ларше показује збрканост и недоследност која води неразумевању Св. Максима. Сасвим чудно тврђење да „личност која делује [...] је природног а не ипостасног поретка“ указује на проблем који Ларше има, нарочито када такво гледиште проглашава Максимовим лајтмотивом у моноенергетским споровима. Раздвајање појмова *лично́сти* и *и́постас*, које Ларше овде спроводи, нема никакве основе у светоотачком предању, што нешто касније и сам Ларше каже: „Оци су их (ове појмове) [...] сматрали као синониме [...] када је личност поистовећена са ипостаси“ (Ларше, 2015, 67). Заправо, Ларше вероватно мисли на неспорно тврђење и доказивање Св. Максима да су воља и дејство (енергија) својства природе а не ипостаси. То је, наравно, тачно, и то јесте део православне христологије коју Зизијулас, свакако, не оспорава. Наравно да су и воља и енергија својства природе и наравно да је, како тврди Св. Максим, неопходно да и људска природа Христова поседује природну вољу и дејство да би била истинита људска природа. Али — а то је оно што Ларше превиђа, Ипостас је та која управља природним својствима: „Зато што смо нешто (τι), а не неко (τις), свако од нас, по правилу, дела (ἐνεργεῖ) као човек; али тај неко, нпр. Петар или Павле, одређује начин деловања (τὸν τῆς ἐνεργείας σχηματίζει τρόπον) — више или мање интензивно, одређујући га на овај или онај начин у складу са својом гномичком вољом (κατὰ γνώμην). Стога се према начину променљивости личност спознаје у њеним активностима, а логос по непроменљивости природног делања. Ὁθεν ἐν μὲν τῷ τρόπῳ τὸ παρηλλαγμένον τῶν προσώπων κατὰ τὴν παράξιν γνωρίζεται. ἐν δὲ τῷ λόγῳ τὸ τῆς φύσεως ἀπαρράλακτον ἐνεργείας.“¹¹ Није Св. Максим једини који о томе говори. Како је приметио Зизијулас,¹² тим проблемом се позабавио још Св. Григорије Богослов који је установио разлику између воље и хтења.

Ларше даље тврди и поткрепљује цитатима Отаца како су појмови *и́постас* и *лично́сти* синонимима, што нико не спори. Међутим, он следујући Луцијану Торцеску тврди да појам *и́постас* код Отаца означава само индивидуално постојање, а не и личност у персоналистичком смислу. Међутим, то није тако. Свети Кападокијци су, као што је познато, појам *и́постаси* развили за потребе тријадологије, док је његова каснија примена

¹¹ *Opusc.* 10 [PG 91, 137A]. Слично томе, Св. Максим одређује вољу као „начин употребе а не логос природе — τρόπος οὐσα χρήσεως, οὐ λόγος φύσις“. *Disp.* [PG 91, 308D].

¹² Zizioulas, 2006, 121.

у христологији и антропологији морала да сачека касније генерације Отаца. Управо због тога, код Кападокијаца се заиста могу наћи изрази који упућују на значење појма ипостаси у смислу индивидуе, па тако и животиње, попут вола или пса, могу бити називане ипостасима. Међутим, ипостас се не може изједначити са индивидуалном природом, односно не може се на њу редуковати како би желео Ларше.

Св. Григорије јасно указује на значај односноности за дефинисање појма ипостаси: „Син пак који кроз Себе и Собом чини познатим Духа, Који од Оца исходи¹³, **једино просијавши као Јединородни** од нерођене светлости, немајући ништа заједничко, сходно својим ипостасним особеностима (=карактеристикама), са Оцем или са Духом Светим, него се Сам познаје према горенаведеном. А Бог 'Који је над свима'¹⁴, **има посебно својство своје Ипостаси, да је Отац**, и да није примио Ипостас¹⁵ од било ког узрока. Овом се ознаком (=овим својством) и Он познаје као Он Сам.¹⁶ Зато [на основу овога] кажемо да у заједничкој [божанској] суштини, нису заједничка посебна [ипостасна] својства Тројице, којима је утврђена, вером предата, посебност Личности, тако да се свака [Личност] познаје посебно сходно сопственим особинама, те је, управо споменутим својствима, раскривено разликовање Ипостаси. Али у односу на својства, као што су бескрајност, несхватљивост, нествореност, необухватност било каквим местом и све томе подобно, не постоји никакво разликовање у животворној природи (говорим за Оца и Сина и Светога Духа), већ се међу Њима опажа (=созерцава) одређена повезаност и непрекинуто заједништво“¹⁷. Ослањајући се на Св. Григорија, Св. Максим такође наглашава да: „Отац није име ни за суштину ни за енергију, већ за однос (σχέσις) Оца са Сином и Сина са Оцем“.¹⁸ Очигледно је да Ларше не увиђа да је релационост (односност) темељна за разумевање појма *ιψοστας/личносћ* и код Кападокијаца и код Св. Максима.

Иако су Кападокијци своју терминологију развили првенствено с обзиром на потребе тријадологије, ипак им није била страна ни антрополошка употреба овог појма, као у следећем примеру. „Али можда је лакше искористити (пример) човека за истинито сагледавање (проблема) личности. Зато [...] расправимо ово питање на мање учен а популарнији начин. Твој отац, Евномије, свакако је био људско биће. Али он исти је такође узрок

¹³ Овде Св. Григорије употребљава светописимаски израз Символа вере — τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον.

¹⁴ В. Рим 9, 5.

¹⁵ Да није ипостазирани — ὑποστάσαι.

¹⁶ Тј. то што је Отац и што ни од кога није примио Ипостас, јесте ипостасно својство Бога Оца којим се он разликује од Сина и Духа.

¹⁷ *Ibid.*, 4.

¹⁸ *Amb.* 26 [PG 91, 1265D].

твог дића. Да ли си ти, стога, икада користио ову досетку (врдане) које сада примењујеш? Па да, сходно томе, твој сопствени 'отац' када је примио истинито одређење сопственог дића, не може више да буде сматран, зато што је 'човек', да је у било каквом односу (σχέσιν) са тобом, 'јер мора бити једно до то двоје, било човек или Евномијев отац'? — Онда не можеш да користиш имена блиског односа другачије до у смислу блиског односа [...] 'Твој отац' означава однос (οικειότητα) са тобом'.¹⁹ Ако се поново вратимо на подручје тријадологије, можемо пронаћи још доказа о односном карактеру појма *ιὺς ὅτι*, како у следећем наводу из Св. Григорија Богослова: „Јер коме ће Он бити Отац, ако одстранимо и отуђимо од Њега, заједно са творевином, Сина Његовог? [...] Јер чији ће Он бити Син, ако се према Оцу не односи као према узрочнику? [...] Лична својства ћемо сачувати ако Оца називамо и представљамо беспочетним и начелом“.²⁰ Очигледно је да идентитет Оца у овом примеру зависи од Његовог односа са Сином и *vice versa*. Из анализе произилази да је управо Зизијулас у праву када инсистира на тврдњи да диће сваке личности долази од Другог. Због тога Ларшеова тврдња да „што се појма личности тиче, у схватању Отаца више не проналазимо његово односно значење и значење заједништва које му Јанарас и Зизијулас придају“ (Ларше 2015: 69) не може да се потврди као истинита и утемељена на доказима. Ларшеова друга тврдња како „остаје истина да чињеница да је нека особа вољена од друге особе [...] доприноси њеном процвату“ (Ларше, 2015, 72) потпуно промашује поенту, пошто појам љубави своди на уобичајену психолошко-емоционалну раван, док Зизијулас говори о љубави као онтолошкој стварности. Због тога Ларше потпуно промашује када каже да се схватањем личности као релационог појма „слажемо са разним струјама савремене мисли (егзистенцијализмом, психоанализом и структурализмом)“ (Ларше, 2015, 72) не успевајући да разуме оно што су Кападокијци утврдили, а то је да је личност онтолошки појам. Вратићемо се на тренутак на још једну неутемељену тврдњу Ларшеа који каже да је идеја Зизијуласа да „људска природа по себи одређује или ограничава човекову слободу и да личност не би била слободна ако према свом екстатичком карактеру није пронашла начин да превазиђе границе своје суштине и своје природе“ (Ларше, 2015, 66), у супротности са светоотачким сведочењима. Но, није тешко утврдити да ствари стоје другачије него што Ларше тврди ако се осврнемо на сведочанства Отаца, попут овога када Св. Григорије Ниски каже да је: „у грехопадку човек умро за Бога, живећи по својој сопственој природи“.²¹ Уколико би Ларше био у праву, како би онда била могућа оваква тврдња, да је човек живећи *ιὺς ὅτι* умро за Бога? Циљ оваплоћења управо јесте превазилажење

¹⁹ *Ер.* 5. 8, GNO 8.2 33, 22–23.

²⁰ *Ор.* XX, TLG, Vol. 35, p. 1072, l. 31–42.

²¹ *Hom.* XII, c. 2. T. XXXIV col. 557B

ограничења створене природе: „Јер источује се Божанство [...] обнавља се човек, постајући бог кроз јединство са Богом“.²²

Пошто не може да разуме онтолошки значај појма *иѿосѿас/личносѿ*, Ларше долази и до закључака који су у најмању руку банални, као када каже да „без људске природе, људске личности не би могле општити међусобно, а без енергије / милости божанске, оне не би могле општити са божанским Личностима...“ (Ларше, 2015, 74). Наравно да нема људске личности без људске природе — када је то ико тврдио? Али људска природа није коначна и непроменљива датост. Управо супротно, човек је биће које треба да превазиђе ограничења своје природе која свој темељ има у небићу. Како каже Св. Атанасије велики: „Јер ако је у складу са њиховом природом да никада не постоје, него су у постојање призвани присуством и човекољубљем Логоса, природно је да буду лишени вечнога постојања, пошто су остали без појма о Богу и пошто су се вратили у небиће (небића су лоша, а бића су добра јер су створена од истинскога Бога). То значи да они који умиру пребивају у смрти и у пропадљивости. По својој природи, дакле, човек је смртан јер је створен из небића“.²³

У својој даљњој анализи Ларше долази до још чудних закључака. Он прво неосновано приписује митрополиту Зизијуласу тврдњу да је људска личност независна од природе или суштине (Ларше, 2015, 78), иако митрополит, заједно са Оцима, јасно наглашава да личност треба да кроз заједницу са Богом превазиђе ограничења своје створене природе, што јесте обожење (Зизијулас, 2009, 279). Потом Ларше каже да „једна личност не постоји никада 'огољена', тј. без суштине или без природе; она постоји као личност која има природу или, боље речено, која је природа“ (Ларше, 2015, 79). Ларше овде инвертује познату изреку Св. Григорија Ниског да суштина не може да постоји гола, тј. безипостасна — безлична.²⁴ Оваква инверзија, узимајући у обзир Ларшеову позицију, никако се не може сматрати случајном. Но након тога он износи тврдњу да личност има природу „или, боље речено, која је *ѿприрода*“. Шта значи и како разумети ово изједначавање природе и личности које Ларше тврди? Беспредметно је подбројавати све последице које би оваква тврдња произвела. Ако је личност једнако природа, како тврди Ларше, он тиме уводи савелијанство у тријадологију, монофизитство у христологију. Заправо, Ларше, предлажући да је боље да о личности говоримо као о природи, додаје: „или у посебном случају Христа, који има, боље речено, две природе“ (исто). Сада је замешатељство потпуно. Дакле, Ларше предлаже да поистоветимо личност и природу, осим у посебном случају Христа који „боље речено“ има две природе. Да ли онда има и две личности, што следи из Ларшеове тврдње да су природа и личност једно

²² PG 45, col. 1149.

²³ Cf. Inc. 4.

²⁴ Ово писмо Св. Григорија сачувано је под именом Св. Василија као Ер. 38, 2.

исто? Ово бркање ипостаси и суштине Ларше наставља када каже да се „суштина не своди само на ипостас, већ укључује и суштину или природу која има ипостас или је сама ипостас“ (Ларше, 2015, 80). Природа која има ипостас *или је сама ипостас*? Дакле, природа која је ипостас? Овакве тврдње које Ларше износи до те мере су теолошки апсурдне да се даље коментарисање чини излишно. Ипак, из наставка који следи, уверавамо се да Ларше мисли озбиљно. Он настоји да ипостас/личност поистовети са јединком, односно са суштином која има индивидуална својства. У таквој концепцији коју Ларше заступа, јасно је да може доћи и до овако збуњујућих ставова, попут изједначавања личности и природе, који не могу да прођу било какву озбиљнију критику. Због таквог изједначавања и поништавања разлика између природе и ипостаси, Ларшеу ни не може да буде јасно ипостасно сједињење природа у Христу, па каже да је „тешко сачувати равнотежу између јединства ипостаси и обеју природа Христа јер људски разум не успева да се прилагоди таквим противречностима“ (Ларше, 2015, 89). А када би разумео разлику природе и ипостаси, Ларше би могао да разуме и христологију халкидонских Отаца, која управо почива на том разликовању. Ларше даље тврди како Св. оци нису желели да дају предност личности у односу на суштину, нити да личности дају онтолошко значење. „Револуција коју су донели грчки Оци нарочито произилази из чињенице да су они прихватањем апофатичког разликовања божанске суштине и личности Свете Тројице и наглашавањем њихове заједничке енергије, појам суштине лишили значења онтолошке неопходности, али су такође и појам личности лишили значења апсолутне другости, што је супротно закључцима Јанараса и Зизијуласа“.²⁵ Ове тврдње су далеко од доказаних. Како би уопште било могуће појам суштине лишити онтолошке неопходности кад он то по себи подразумева? Суштина не може бити ништа друго до скуп својстава који одређује неко биће, зато се и назива суштином. Бег у апофатику је могућ, али само утолико да се на тај начин може одбити да се говори о суштини Божијој као несазнатљивој. То, међутим, није оно што су Оци учинили. Иако суштина јесте несазнатљива, ипостасни начин постојања Свете Тројице није несазнатљив. Управо супротно, он је откривен. Да су Оци заиста, како тврди Ларше, појам суштине лишили онтолошке неопходности, они би тиме, заправо, негирали сам појам о коме је реч, поистовећујући га са личношћу.

Следећа тема коју је Ларше одабрао за мету своје критике јесте учење о монархији Оца (Ларше, 2015, 94). Иако одмах на почетку признаје да Св.

²⁵ Овај превод је наш, а ради поређења ево и неизмењеног (и невероватног) српског превода: „Побуна на коју позивају грчки Оци проистиче нарочито из чињенице да су они, тиме што су прихватили прећутну разлику између Божанске суштине и ликова Тројице и наглашавањем заједничке енергије, појам суштине лишили значења онтолошке променљивости, што иде у супротном смеру од закључака Јанараса и Зизијуласа“ (Ларше, 2015, 90–91).

Григорије Назијанзин „у монархији Оца јасно види начело јединства“ (Ларше, 2015, 94),²⁶ Ларше тврди како су Свети оци подједнако видели и суштину Божију као начело јединства. Нема сумње да су Оци често спомињали и јединство дожанске суштине, почев од Св. Атанасија и појма *омоусиос* па надаље. Јединство дожанске суштине није спорно, али јесте спорна тврдња да је суштина Божија сматрана начелом тог јединства. Она је, заправо, сматрана знаком или потврдом јединства Божијег, у смислу да све дожанске Личности имају једну дожанску суштину. Али начело јединства јесте Отац — дакле Личност Бога Оца. Разлика је суптилна, али је значајна. Јер Света Тројица имају, поред суштине, и заједничко дејство — енергију. Да ли би се онда могло тврдити да је и енергија, поред суштине и личности Оца, такође начело јединства у Богу? Наравно да не. Због тога Ларше није у праву у својој анализи светоотачке тријадологије, пошто је само Бог Отац начело у Богу, док је јединство суштине и енергије знак тог јединства.

Ларше наводи Торонена²⁷ (Ларше, 2015, 96, нап. 324) који, између осталог, тврди како Св. Максим каже да је „Суштина Оца начело (*архи*) Сина и Духа“. Међутим, увидом у Тороненову књигу, примећујемо да он не цитира Св. Максима, већ се позива на савременог аутора Видикомба код кога се и налази поменута реченица. Међутим, Видикомб је не приписује Св. Максиму, нити било ком Оцу, већ је то део његове интерпретације тријадологије Св. Атанасија Великог, за ову прилику истргнут из контекста. Занимљиво је да сам Видикомб мало даље наводи речи Св. Атанасија који каже да је „Очево биће корен и извор Сина (*Contra Arianos* III. 28)“. Управо, како наводи Видикомб, Св. Атанасије одбацује приговор да он учи да постоје два бића која су савечна, тако што би тврдио да Син, као Син по природи, сапостоји у вечности Оцу. Очинство Бога Оца значи да је Отац извор дожанства (θεότης) (Widdicombe, 1974, 175). Проблем са Ларшеовим схватањем монархије Оца, која се изједначава са монархијом суштине, управо се може наћи у приговорима Аријанаца упућеним Св. Атанасију, ради којих је он и формулисао своју тријадологију. Уколико би се прихватила Ларшеова тврдња да су начело и извор у Богу и Личност Оца и дожанска суштина истовремено, не би могао да буде избегнут приговор да се на тај начин у Бога уводе два или чак три начела. Управо су, богословствовањем које заступа и Ларше, западни хришћани и дошли до учења о *Filoque*. Јер ако се једном порекне монархија Личности Бога Оца као извора и начела дожанства, нема никакве препреке да се и друге личности Свете Тројице сматрају са-началним. На тај начин се дезавуише читава концепција једноначалија на коме су Оци утемељили православну тријадологију.

²⁶ Овде срећемо још један преводилачки „бисер“. Реченица, у врло слободном „преводу“ гласи: „... у царству јасно види Оца као начело јединства“. И тако даље, преводилац упорно богословски појам *монархија* преводи као „царство“.

²⁷ Melchisedec, 2015.

У читавој расправи коју је Ларше иницирао, примећује се његово стално избегавање да се заиста сусретне са проблемима којима се баве Зизијулас и Јанарас и којима су се бавили Свети оци. Његова главна аргументација своди се на оповргавање патристичких сведочанстава о решавању овог или оног проблема, али без нуђења адекватне или чак било какве алтернативе. Рецимо, он признаје да Кападокијци говоре о монархији Оца и да о Њему говоре као узроку и као начелу (Ларше 2015: 99), али тврди како се то, ипак, не односи на Оца или се не односи само на Оца, већ и на божанску суштину, која је такође начело и узрок (Ларше, 2015, 100). Ако би то било тако, питамо се, која је сврха уопште постојања тврдњи код Отаца, и то врло јасних и недвосмислених, о монархији Оца? Ако је већ суштина довољна да објасни начело у Богу, зашто би било потребно прибегавати неком другом решењу? Даље, Ларше тврди, позивајући се на неке савремене истраживаче, како монархија Оца не треба да буде схваћена на персоналистички начин. Шта то значи? Ако не на персоналистички, онда свакако треба да буде схваћена на неперсонални начин. Ако је тако, онда Свети оци, када су говорили о монархији Бога Оца, заправо нису мислили на Личност Бога Оца већ на суштину? Остаје нејасно због чега би то био случај, ако су пред собом већ имали један неперсонални модел потврде јединства Божијег кроз позивање на суштину. Јасно је да Оцима овај модел није био задовољавајућ, пошто није био адекватан за конституисање православне тријадологије.

Ларше оптужује Зизијуласа и Јанараса да су „са циљем да се умањи вредност суштине или божанске природе и унапреди се њихова 'персоналистичка онтологија', почели претерано да вреднују личност Бога Оца у оквиру Тројице“ (Ларше, 2015, 100). Он признаје да су неки Св. оци истицали монархијску узрочност Оца, али тврди да су били свесни да то не значи да Отац има било какву „ипостасну предност“. Да ли је то баш тако? Погледајмо шта каже Св. Григорије Богослов (*Oration* 25, 15): „Један Бог, нерођени, Отац, и један рођени Господ, Син Његов, који се назива 'Бог' када је поменут самостално, али се назива 'Господ' када се помиње заједно са Оцем — прво ради (божанке природе), а друго ради монархије (μοναρχία)“. Тешко да се овде не говори о „ипостасној предности“. И у другој беседи (30, 7) Св. Григорије тумачи познату Христову изреку „Отац мој већи је од мене“. Али он те речи тумачи баш у смислу вечног превасходства Бога Оца који је вечни извор постојања Сина.²⁸ Наравно, овде није реч о предности која би била субординационистичког типа. Али управо у томе и јесте ствар. Уколико се Личности Свете Тројице разликују на другој основи а не на ипостасној, онда неминовно долази до субординације. Учење о ипостаси као личности омогућава да се истовремено утврди различитост личности Свете Тројице, али и да се избегне субординација. Једино

²⁸ Уп. Belley, 2008, 225.

када се, како то чини Св. Григорије, узрок и начело Бога поставе у Оцу, а не у природи, могуће је избећи субординационизам, с једне стране, а с друге, избећи безначалност у Богу која води тробоштву. То се види када Св. Григорије у наставку каже: „Научавај такође да не смемо Оца потчинити неком (другом) начелу, да не бисмо уводили првог над Првим и тако поништили (божанску) егзистенцију“. И управо у овој беседи, коју Бејли с правом одређује као његов тријадолошки манифест, Св. Григорије инсистира на томе да је Отац баш узрок а не само начело у Тројици. Он наглашава да „Син и Дух нису безначални (ἄναρχος), јер ћемо у противном Оцу одузети његова посебна својства. Јер они нису без извора — а опет на неки начин и јесу без извора, што је парадокс. Они нису без извора, с обзиром на свој узрок (τὸ αἰτίω), јер они су од Бога (ἐκ Θεοῦ) иако му не следују у времену, као што светло долази од сунца. Али они су без узрока, с обзиром на време, пошто нису потчињени времену“. Дакле, јасно је да за Св. Григорија појам узрока има нарочито, и то персонално значење. Управо, с обзиром на Оца као узрок, може се говорити да Син и Дух нису безначални (ἄναρχος). Уколико то не би било тако, онда би или следило да су Син и Дух разносутни у односу на Оца, или да су пак то три Бога. У наставку се Ларше још више заплео у својој аргументацији. Након што признаје да је рађање Сина и исхођење Духа, по сагласности Отаца, и да је то (рађање и исхођење) ипостасно својство самог Оца (Ларше, 2015, 102), Ларше тврди да божанска суштина „има уплива на извештан начин, јер Отац не би могао да роди Сина који је Бог нити Духа који је Бог (тј. који је од божанске суштине) ако он сам није од божанске суштине“ (Ларше, 2015, 102). Оваква концепција заиста делује чудно, јер нико не пориче да Отац има суштину, нити ико негира једносутност Сина и Духа Оцу итд. Међутим, Ларше суштину Божију замишља као неки посебан ентитет који има постојање независно од божанских личности, конкретно од личности Оца. Због тога би он желео да суштини обезбеди неко посебно место изван конкретне ипостаси Оца. Ларше управо показује да је Зизијулас с правом наглашавао потребу да се Личност Оца, у складу са патристичким сведочанствима, истакне као једини узрок у Богу. Божанска суштина Оца је одређена Његовом Ипостаси а не обрнуто. Због тога је бесмислен Ларшеов приговор да Отац не би могао да рађа Сина и исходи Духа који су Богови, када сам не би имао божанску суштину. Управо су евномијани, како примећује Зизијулас,²⁹ изједначавали Оца и божанску суштину, и на основу тог поистовећења тврдили да све што није „Отац“ није ни Бог, мислећи притом на Сина. С друге стране, нико ни не тврди да је Отац без суштине. Али није суштина та која Оца чини Оцем, већ је Отац тај који хоће и јесте. И то је оно што Ларше не може да схвати. Он као проблем види када се каже да Личност Оца (логички, а не временски) претходи

²⁹ Zizioulas, 2010, 11.

суштини, јер би то, према њему, „сугерисало неко претпостојање Оца као ипостаси без природе“ (Ларше, 2015, 104). Ларше је овде изгубио из вида оно што је сам нагласио, да претхођење Ипостаси Оца суштини није временско. Бог Отац јесте и постоји. Не постоји нека безлична суштина која служи као основа његове Ипостаси, нити, наравно, постоји Ипостас без суштине. Ипостас Бога Оца одређује оно што називамо његовом суштином. Због тога се не може рећи да Отац „додељује божанску суштину“ (Ларше, 2015, 105) Сину и Духу. Он им додељује ипостаси, али на такав начин (рађањем и исхођењем). Управо то објашњава Св. Григорије Богослов у беседи коју смо већ споменули: „Научавај да Син није нерођен, јер је Отац јединствен. И Дух није Син, јер је јединородни јединствен, што за резултат има да свако од њих поседује божански квалитет јединствености, један синовство и други происхођење, које је различито од синовства“. Према Св. Григорију, управо *иѿосѿасна јединствѿносѿ* представља божански квалитет, због чега је тако снажно наглашава када каже да је Син истинити Син зато што је *μὶνος καὶ μόνου καὶ μόνως καὶ μόνον* [једини (Син), Јединог (Оца), Један и једини]. Насупрот томе, Ларше тврди да не треба рећи да је Отац узрок природе Сина, већ да он своју природу поверава или саопштава Сину (Ларше, 2015, 106). До оваквог неразумевања долази због тога што Ларше упорно природу или суштину Божију схвата као некакав посед, као нешто што постоји ван ипостаси Оца, а чиме Отац располаже. Ларше погрешно приписује Зизијуласу тврдњу да суштина Сину и Духу на неки начин претходи њиховим ипостасима (Ларше, 2015, 106). Суштина не постоји без ипостаси. Дарујући постојање Сину и Духу (не у временском смислу), Отац их чини јединственим рађањем и исхођењем, док је сам јединствен нерођеношћу. Та јединственост — која је, наравно, ипостасна — даје идентитет Оцу као нерођеном извору, Сину као рођеном, а Духу као происходећем од Оца. А идентитет је постојање. Бог Отац постоји зато што хоће да постоји и зато што је Отац Сину кога рађа и зато што је Происходитељ Духа Светога. Ларше заборавља релационост појма *иѿосѿас* на коју Зизијулас често подсећа, па због тога може да га оптужи како се његова тријадологија опасно приближава монархијанској јереси, која три личности Свете Тројице своди на само једну (Ларше, 2015, 107). Ларшеова примедба „да Отац не може бити одређен само својим односом са Сином, као Отац Сина, већ он производи Духа Светога, што је више од очинског односа са Сином према коме се назива Оцем“ (Ларше, 2015, 111)³⁰ нема основа у теологији митрополита Зизијуласа нити Јанараса, који нигде ни не тврде да је личност Оца одређена искључиво у односу према

³⁰ Да би се знало на који одељак мислимо, поново наводимо бесмислени превод српског издања: „Поред тога скрећемо пажњу на чињеницу да Отац може бити дефинисан само у односу са Сином, он је Отац Сина; како му преноси Свети Дух, он је више него у очинском односу са Сином, чиме заслужује име Отац“ (Ларше, 2015, 111).

Сину. Остаје нејасно шта Ларше мисли када каже да је происхођење Духа „више“ од рађања Сина.

Својом критиком Зизијуласа, Ларше је показао да уопште није разумео теолошке мотиве који су Св. Кападокијце водили ка успостављању монархистичке тријадологије. Својим предлозима тумачења Кападокијаца, Ларше заправо анулира читаво њихово постигнуће.

До које мере је Ларше уроњен у западну теолошку традицију, којој не може да умакне и поред свог настојања да се прикаже као бранитељ православља, видимо и по његовом порицању тврдње митрополита Зизијуласа да су литургијске молитве превасходно упућене Богу Оцу. Додуше, он признаје да је тако у Литургији, али сматра да се то „изводи из чињенице да је Христово жртвовање заправо жртвовање Оцу“ (Ларше, 2015, 109). Ларше овде у потпуности усваја схоластичко учење о разлогу оваплоћења, које, треба ли поменути, нема упориште у учењу источних Отаца. Оно што карактерише источну теологију, а што Зизијулас стално наглашава, јесте управо схватање оваплоћења као онтолошког а не моралног догађаја.

Покушај Ларшеа да суштину Божију опише као „околину“ преко које су три божанске личности у односу (Ларше, 2015, 113), без обзира на његово ограђивање како израз „околина“ није баш најподеснији, јасно показује његово есенцијалистичко становиште, према коме суштина, на овај или онај начин, представља извор и начело бића Божијег у чему божанске личности учествују. Таква тријадологија, као што смо видели, не може наћи упориште у Светим оцима, али може у средњовековној западној теологији.

Ларше помиње и перихорезу у тријадолошком смислу, што је прилично слаб аргумент, због чињенице да овај појам не налазимо код великих Отаца који су учествовали у формирању православне тријадологије, већ тек у 7. веку код Псеудо-Кирила и Св. Јован Дамаскина, код којих се овај појам јавља, бар према мишљењу неких истраживача, управо као замена за раније светоотачко схватање јединства Божијег које је припадало личности Бога Оца. До терминолошке и значењске промене у тријадологији долази вероватно због сукоба са тритеистима, с једне стране, изазова исламског монотеизма, с друге, и напора у дискусијама са монофизитима.³¹ Оваква тријадолошка концепција ипак није заживела, пошто је ранија христолошка употреба овог појма у тријадолошкој примени лако водила ка савелијанству, на шта је указао још Никифор Константинопољски.³²

Ларше упућује Зизијуласу још једну чудну примедбу, а то је да он везује љубав за личност, док би, према Ларшеу, требало да је везује за природу.

³¹ Како примећује Престиж, аргументација Св. Дамаскина је била да ако у Светој Тројици већ имамо перихорезу, зашто је не бисмо признали као довољан знак јединства и када је реч о природама Христовим (Prestige, 1969, 299).

³² Prestige, 1969, 298–299.

Исто важи и за слободу (Ларше, 2015, 114). Разлог због кога Оци наводно везују љубав и слободу за природу а не за личност, према Ларшеу лежи у чињеници да су лична својства сингуларна и необјашњива. Поставља се, међутим, питање, да ли Ларше овде тврди да су онда, насупрот личним својствима, природна својства Бога објашњива? Ларше једноставно превиђа да љубав и слобода имплицирају одговор на „ко?“ а не „шта?“. *Ко* је тај који љуби и *ко* је тај који је слободан. Не може природа, схваћена безлично, нити да љуби, нити да буде слободна. То може само личност, тим пре што знамо да, према Оцима, природа не постоји безипостасна. Ларше се даље враћа на замерку коју је већ изнео и коју смо већ коментарисали, а то је да се, по његовом мишљењу, енергија увек везује за природу. Није уопште спорно да је енергија, енергија природе, како је утврдио Св. Григорије Богослов и касније на христологију применио Св. Максим Исповедник. То да је енергија, односно дејство, нешто што је својствено природи, опште је место православне теологије. Међутим, такође је јасно да дејство не бива без обзира на ипостас. А и како би се тако нешто могло замислити уколико знамо да суштина никада не постоји безлично, односно без ипостаси која је њен носиалац? Дакле, наравно да су енергија и воља нешто што је обележје природе, али усмеравање дејства и воље зависи од личности. У противном бисмо били принуђени или да тврдимо да су ипостаси пасивне, а да дела сама природа непосредно. То би схватање Бога приближило неоплатоничарским и гностичким спекулацијама о еманцији. То опет не значи да се дејство или воља дожанских личности међусобно сукобљавају и супротстављају. Управо због тога што је љубав (наравно, слободна, јер другачија ни не може да буде) својствена личностима, које слободно хоће и љубе, а нису на то приморане, постоји сагласност воље и дејства у Богу. Међутим, Бог Отац је тај који има иницијативу, од кога полази дожанско дејство, увек у љубавној сагласности Сина и Духа Светога. Дакле, енергија није ипостасна, али ипостас јесте та која природну способност усмерава и каналише, што, додуше, у другом контексту, и сам Ларше признаје (Ларше, 2015, 119).

Следећа замерка Ларшеа је да Зизијулас и Јанарас одбацују апофатички карактер личности. Он, позивајући се на Лоског, тврди да пре свега негација представља одређење личности, да Отац није Син, Син није Отац итд. (Ларше, 2015, 123). Међутим, у патристичким изворима налазимо управо супротно, позитивно одређење, да Отац јесте Отац јер има Сина итд. Негативно значење је секундарно, па ни онда није реч о апофатизи, пошто, како Зизијулас каже, не може бити речи о над-Оцу или над-Сину. Ларше се још позива на несазнајни карактер односа међу личностима, односно на чињеницу да је немогуће прецизно одредити шта је „рођење“ а шта „исхођење“ од Бога Оца и у чему је разлика. Међутим, то што нам елементи ипостасних својстава нису доступни за објективну анализу не утиче на позицију Зизијуласа. Ларше је требало да обрати пажњу да Зизијулас

знање идентификује не са објективним знањем, већ са односом љубави. У том смислу, Бога не можемо знати као некакав објекат који испитујемо, али га можемо познавати кроз однос љубави у Његовом Сину Духом Светим („ко је видео мене видео је Оца“). У том смислу, Зизијулас с правом наглашава да нам апофатички приступ, који се, наравно, мора препознати и признати, није од нарочите користи, јер се односи на божанску суштину која нам је свакако несазнатљива, док су нам личности сазнатљиве, али не по својим квалитетима које бисмо могли објективно да анализирамо, већ по икономијском односу са нама. А тај однос је литургијски. То наглашава Зизијулас када каже да „Бог апофатичке теологије не престаје да буде 'Онај који стварно постоји' Божанске Литургије, и управо под тим идентитетом ми му се обраћамо“.³³ Другим речима, ако бисмо се сагласили са Ларшеовом тврдњом да су божанске личности за нас апофатичне, дакле несазнајне, онда не бисмо могли да Му се обраћамо у Литургији, јер не бисмо знали Кога да се обратимо. Управо литургијско обраћање Богу Оцу сведочи да Он по Ипостаси не може бити несазнајан и непознат.

Ларше даље тврди како Зизијуласова теолошка позиција наноси штете христологији јер је „Христова људска природа, која се сагледава како у његовом конкретном постојању, тако и у његовом односу према природи људског рода, не само што је смештена у други план већ, чини се, не игра никакву улогу у Његовој икономији спасења“ (Ларше, 2015, 126). Свакоме ко је упознат са делима митрополита Зизијуласа оваква оптужба делује, у најмању руку, бизарно. Јер Тајна оваплоћења и питање христологије једно је од значајнијих места у Зизијуласовим истраживањима, што и сам Ларше потврђује на следећим странама. Но, он замера наводно умањење значаја природа, нарочито људске, у Христу, приговарајући да Зизијулас „у потпуности занемарује чињеницу да је Реч, оваплоћујући се, преузела на себе одговорност за нашу људску природу у тренутку њеног пада“ (Ларше, 2015, 128), те да је ту палу природу исцелила, издигла и поправила. Ларше очигледно сматра да је Оваплоћење узроковано Адамовим падом и то за њега није онтолошки догађај, догађај који се тиче самог постојања творевине, већ је за њега то догађај који има морални карактер, чији је крајњи домет да „поправи“ палу природу човека. Ларше наводи и оптужбе Лудовикоса, према коме таквој теологији прети опасност од монотелизма и моноенергизма. Ларше даље каже да спасење, према Зизијуласу, није утемељено на томе да је читава људска природа укључена у Христову људску природу, већ да је реч о спајању путем поистовећења са Христом и уласком заједницу са Оцем (Ларше, 2015, 129). Ларше затим тврди да, пошто Зизијулас сматра да је савршени човек само онај ко има личност, произилази да људска природа Христова такође мора да има личност, што води у несторијанство (Ларше, 2015, 130). Оваква врста приговора просто

³³ Zizioulas, 2010, 28.

зачуђује неразумевањем тематике која се обрађује. Наравно да је неопходно да људска природа, као уосталом и свака природа, има одговарајућу ипостас, пошто природа без ипостаси не да не може да буде „савршена“, него не може да постоји. Међутим, Христова људска природа, која, наравно, није безипостасна, нема људску личност, већ је њена Ипостас — Ипостас Бога Логоса. Ларше даље, на антрополошком плану, поставља питање, да ли је људска природа способна да усвоји божански начин постојања? Да, наравно да је способна, јер је способна да буде обожена, али не својим силама и напорима, него управо захваљујући Оваплоћењу Господа. Учествојући у Тајни Христовој — а то учествовање је евхаристијско, где је Дух Свети тај који ипостазира људска бића — људска природа је у могућности да у Христу оствари своје назначење „богови сте и синови вишњег сви“. Даље, Ларше оптужује Зизијуласа како ћутке прелази преко Христовог страдања, минимализујући га. То, наравно, није тачно, али је тачно да Зизијулас не прихвата схоластичку доктрину које се Ларше држи, а према којој је Христос искупитељ, у смислу да неке (Оцу? ђаволу?) исплаћује казну за људске грехе. Зизијулас има једну много ширу слику Крсне Жртве Христове, која се сагледава из перспективе Евхаристије „која је несумњиво сама жртва Господа на крсту“.³⁴ Али коначни смисао Христове Жртве није на Крсту, већ у Васкрсењу и Другом Доласку.

Ларше даље критикује Зизијуласову концепцију, према којој спасење представља уипостазирање у Христа учешћем у Цркви Духом Светим. Пошто Ларше личност поистовећује са свешћу, ово му се чини сасвим немогуће: „Свест Цркве била би у том случају сведена на свест јединствене личности Сина, односно на свест јединог Сина у коме ће људске свести нестати“ (Ларше, 2015, 142). Ларше пропушта да примети да личност није поистовећена са свешћу, већ са *односом* који јој даје идентитет. Благодатним дејством Духа Светог, свака људска ипостас у евхаристијском догађају поистовећује се са Сином, не на тај начин што преузима Његову свест, већ тиме што слободно прихвата начин постојања који има Син, а то је однос љубави са Богом Оцем. Воља је Бога Оца да читаво Тело Христово види и прихвати као свог јединородног Сина.

Ларше такође замера да код Зизијуласа „постоји приоритет односа наспрам личности“ (Ларше, 2015, 164). Поставља се питање, како Ларше то може да тврди кад Зизијулас на више места идентификује однос као кључну ознаку личности? Будући да је тако, како је уопште могуће осмислити тезу према којој однос има приоритет у односу на личност, пошто је однос конститутиван за личност? Јасно је да Ларше личност замишља објективистички. Због тога, према њему, личност прво мора да постоји па тек потом да ступа у односе. Он не разуме да се личност конституише односом, што не значи да однос „претходи“ личности, већ да је у крајњој

³⁴ Zizioulas, 2011, 51.

инстанци личност изједначена са односом. Још је чуднија тврдња да код Зизијуласа „однос представља супстрат за благодат“ (Ларше, 2015, 164). Овакво (не)разумевање Зизијуласа је могуће због тога што Ларше благодат схвата као некакву еманацијску силу која излази из божанства (из божанске суштине), а личност схвата као скуп индивидуалних својстава. Ларше није успео да се одвоји од својих теолошких концепција и због тога не може да разуме о чему заправо Зизијулас говори. Кад Зизијулас говори о личности, Ларше подразумева индивидуу, и за њега остаје нејасно како однос може бити конститутиван за индивидуу која сама по себи јесте то што јесте. Зато може да тврди како онтолошка релационост „ствара објективну зависност између личности“ (Ларше, 2015, 165), не увиђајући да није могуће уопште говорити о личности без односа који је конституише. Због тога, доследно нетачно, Ларше и Зизијуласову еклисиологију доживљава „као облик колективизма“ (Ларше, 2015, 165). Пошто не може да схвати да је личност заправо име за однос а не самодовољна и самопостојећа индивидуа, не може да поима и да Црква, у којој су личности у Христу онтолошки повезане љубављу, није колектив већ заједница. На крају, Ларше закључује да све то доводи до „потпуне негације појма личности“. Рекли бисмо да доводи само до негације Ларшеовог појма личности, која је редукционистички сведена и изједначена са индивидуом.

Следеће што Ларше замера Зизијуласу јесте то што сматра „да је човек смртан из простог разлога зато што је створен“, а према Ларшеу, таква идеја је у „потпуној противречности са целокупном светоотачком традицијом“ (Ларше, 2015, 166). Ова је тврдња сасвим неконсистентна, будући да сам Ларше, већ на следећој страни, саопштава како неки Оци „више воле да кажу да је човек створен за нетрулежност [...] или да је својом природом настојао да досегне божанску бесмртност“, и наставља са тврдњом да се „Оци слажу у ставу да су нетрулежност и бесмртност првог човека задобијене само захваљујући божанској благодати“ (Ларше, 2015, 168). Поставља се питање, ако се Оци слажу да је првом човеку била потребна благодат (ма шта то код Ларшеа значило) да би имао живот вечни, како се то не слаже са критикованом тезом Зизијуласа да је човек смртан зато што је створен, и како је то у супротности са целокупном светоотачком традицијом? Штавише, мало даље сам Ларше наводи речи Св. Атанасија, према коме су „људи били трулежне природе, али да су благодаћу учествовали у Речи“ и да су на тај начин „могли да избегну том својству сопствене природе“.³⁵ Оваквих сведочанстава Св. отаца да је створена природа смртна као таква има много. За Ларшеа се ту јавља проблем јер онда, како сматра, испада да је Бог створио смрт. Он превиђа да је, према Св. оцима, Бог створио човека као биће *йойѣнцијално* бесмртно, односно као биће које треба да кроз заједницу и учествовање у божанском животу превазиђе

³⁵ De Incarnatione, V, 1.

ограничења своје створене природе. То је логос Божји, односно жеља и намера Божија за човека и читаву творевину. Ларше је у раскораку са сопственим мишљењем када, с једне стране, критикује Зизијуласову тврдњу да је темељни разлог постојања смрти чињеница да је творевина створена из небића, а с друге, тврди да су људи и пре пада бесмртност дуговали не сопственој природи, већ благодати Божијој, за коју каже да је „на неки начин натприродна“ (Ларше, 2015, 170).

Критикујући Зизијуласово разликовање биолошке и екслиолошке ипостаси, Ларше поставља питање, како је могућа коегзистенција ове две ипостаси у човеку (Ларше, 2015, 175)? Овакво питање може да се постави само уколико неко, као што чини Ларше, поистовећује личност и индивидуу. Али ако се личност схвати као име за однос (=релацију), јасно је да се не може говорити о „коегзистенцији две ипостаси“ у човеку, већ о томе да је човек позван да од детерминисаности свог биолошког постојања узрaste у своје екслисијално постојање, што се у светоотачкој традицији назива обожење. Тај процес, у коме човек мења центар сопственог постојања није лак, како сведочи читава аскетска традиција. На основу истог неразумевања личности/ипостаси, Ларше може да тврди како „Крштење не носи са собом још једну нову ипостас“ (Ларше, 2015, 175). У индивидуалистичкој концепцији Ларшеа, где је личност објекат и објективна стварност, не може бити схваћено да је личност релационо утемељена, те да *нова* ипостас крштеног не подразумева да у њему сада постоје две ипостаси. Према Ларшеовом схватању, духовни живот хришћана не представља постојање нове ипостаси, већ „нови начин постојања његове природе“, и објашњава да је током Крштења Дух Свети људској природи „удахнуо спашену и обоготворену људску природу Христа“ (Ларше, 2015, 175). За нас остаје непознаница како Ларше замишља тај процес.

Закључак

Иако је преостало још доста замерки које Ларше упућује Зизијуласу и Јанарасу, због дужине овог осврта принуђени смо да разматрање приведемо крају. Иако је полемика у теологији добра и чак пожељна ствар — сетимо се да су Свети оци своје најзначајније радове написали баш у полемичке сврхе — ипак би било добро да се та полемика води без идеолошке острашћености.

Ларше за полазиште има фундаменталистички, привидно конзервативни став да је задатак теологије ограничен на ерминевтику Светих отаца, те да никакав дијалог са савременом науком, философијом и уметношћу суштински није могућ, осим у форми критике. Овакав став смо назвали привидно конзервативним, због тога што је он суштински у супротности са праксом Светих отаца, који су своје најдубље теолошке увиде изразили управо креативном рецепцијом јелинске философије. Та креативна рецепција није

подразумевала просто прихватање, већ и темељно модификовање јелинске мисли, што опет не може да умањи допринос који је ова традиција дала хришћанској теологији и црквеном саморазумевању. Наравно да се нико не залаже, митрополит Зизијулас и Јанарас понајмање, за некритичко прихватање ових или оних идеја које се јављају у савременој мисли. То опет не значи да је коришћење неких увида до којих су дошли поједини мислиоци само по себи за осуду и доказ неправославности, како би хтео Ларше. Ако би таквим приступом Ларше одмерио теологију Св. отаца, међу њима и Св. Максима Исповедника, којим се бавио, врло брзо би се нашао на позицијама екстремне протестантске критике, која је у читавом патристичком периоду видела девијацију и одступање од Светог писма због утицаја јелинске философије.

Поред овог начелног става који карактерише Ларшеово схватање теологије, постоје и нека посебна теолошка схватања која одређују његово расуђивање и представљају темељ критике теолошке позиције Зизијуласа и Јанараса. Ларше личност изједначава са индивидуом и ту леже корени његовог неразумевања Зизијуласа и шире, читаве православне теологије. Он не успева да појми личност као име за однос, остајући тако у границама схоластичке теолошке традиције из које је потекао. С друге стране, он природу схвата као неку врсту реално засебног и независног ентитета у коме личности партиципирају. Оваква теолошка предубеђења приморавају Ларшеа да чини оно за шта оптужује Зизијуласа и Јанараса, тј. да селективно бира цитате Отаца који могу да буду искоришћени као потврда његовог, раније дефинисаног, теолошког мишљења. Пошто Св. оци на многим местима изричу тврдње које су у директној супротности са Ларшеовим мишљењем, он је принуђен да их тумачи натегнуто, и чак долази до тога да сам износи противречне тврдње, како смо на више места показали.

Литература

- Belley, C. A. (2008). *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God: In Your Light We Shall See Light*. Oxford.
- Zizioulas, J. D. (2006). *Communion and Otherness*. T&T Clark.
- Зизијулас, Ј. (2009). Доімаїске ііеме. Нови Сад.
- Zizioulas, J. D. (2010). *The One and the Many; Studies on God, Man, the Church, and the World Today*. Sebastian Press.
- Zizioulas, J. D. (2011). *The Eucharistic Communion and the World*. T&T Clark.
- Ларше, Ж. (2014). Злоупотреба Светог Максима Исповедника зарад једне савремене идеологије. *Црквене студије*, 11, 705–720.
- Ларше, Ж. (2015). *Личност и природа: Православна кријтика персонилистичких теорија Христa Јанараса и Јована Зизијуласа*. Ниш: Пунта.
- Lossky, V. (1974). *In the Image and Likeness of God*. New York: St Vladimir's Seminary Press.
- Melchisedec, T. (2015). *Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor*. Oxford University Press.
- Папаниколау, А. (2012). *Бити са Бојом: Тројица, айофайичко бојословље и бојочовечанска заједница*. Требиње.
- Prestige, G. L. (1969). *God in Patristic Thought*. London.
- Widdicombe, P. (1974). *The Fatherhood of God From Origen to Athanasius*. Oxford.

Aleksandar Đakovac

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

Person and/or Nature: Review of the Larche's Criticism of Metropolitan John Zizioulas

Larche equals person and individual, and there comes his misunderstanding of Zizioulas. He does not understand that person is a word for relation, and that way staying among the borders of classic scholastic thought. In the other hand, he understands the nature to be a realistic different entity in which persons participate. Because, the Fathers that Larche mentions in many places are directly opposite to Larches thought, he is forced to stretch his interpretation, and is forced to come up with contradictory statements, of many which we have shown.

Key words: nature, person, Orthodox theology, personalism, relational ontology.

Датум пријема чланка: 30. 10. 2015.

Датум прихватања чланка за објављивање: 17. 12. 2015.



УДК 271.2-1:005.745(497.11)"2003"

111:27-42

DOI: 10.5937/sabornost9-9777

Оригинални научни рад

Томислав Пауновић*

Хришћански културни центар, Београд

Осврт на нека уводна питања проблематике богословског симпозиона *Онџолоџија и еџика* из 2003. године

Abstract: Дванаест година после симпозиона на коме је отворено питање односа онтологије и етике у Цркви, јавља се потреба да се настави развијање постављене проблематике. Чињеница да смо у претходном периоду били сведоци масовних критика од стране званичне теолошке јавности и због саме идеје да се покрене ово питање, не иде у прилог наставку започете расправе. Уместо наставка озбиљног богословског дијалога, покренутог на симпозиону *Онџолоџија и еџика* (Пожаревац, 2003), сусрели смо се са општим „анатемисањем“ и саме помисли да се отвори ова, очигледно за велики број теолога *забрањена* тема. Овим текстом желимо дати свој, прилично скромни допринос наставку започетог дијалога. Не само да је етички концепт Цркве у кризи услед сусрета са новим изазовима у историји Цркве, већ је то и један суштински погрешан модел, који не изражава Цркву на прави начин и који прети да промени њен предањски начин постојања. Црква је догађај *Заједнице*, тј. постојање у *Заједници*, живот у *Заједници*. Као таква, она је тајанствени „модел“ кроз који Бог спасава свет, тј. кроз који долази до преображаја фактичке али неодрживе онтологије створеног света у *онџолоџију Боја*, који је *Заједница*, тј. *Тројица*. У разматрању ове проблематике, у великој мери од помоћи могу бити новија струјања у човековој мисли, у оквиру којих се посебно издвајају имена Хајдегера, Левинаса и Бубера. Због тога смо велики део овог текста посветили анализи неких момената код Левинаса који се може сматрати пророком етике новог доба. Ипак, Црква је онтолошка реалност.

Key words: онтологија, етика, Црква, заједница, Света Тројица, хришћанско предање, богословље, Зизијулас, Левинас, философија.

Увод

У октобру 2003. године, на богословском симпозиону у Пожаревцу, покренута је једна од најинтригантних тема у савременој хришћанској теологији. Реч је о проблему односа онтологије и етике у црквеној реалности, тј. о питању односа између онога што Црква *јесте* — самог *дића*

* tomlav_paunovic@yahoo.com

Цркве — и онога што хришћани чине, тј. њихове активности — *јонашања*. Митрополит пергамски Јован Зизијулас (Ιωάννης Ζηζιούλας, John D. Zizioulas), један од кључних инспиратора и покретача ове тематике,¹ упозорио је на чињеницу да етика у Цркви добија све значајније место, упркос томе што је за православно предање „и као термин, све до новијег доба, нешто непознато“.² Митрополит је, тада, закључио са речима да је: „Етика прихватљива само онда када се покорава онтологији, када извире из начела да највиша вредност није добро (Платоново), ни срећа, већ постојање. Етика која поштује постојање, која чини да желимо вечно постојање онога кога волимо независно од његових етичких својстава, која све врлине и вредности сматра за прапорце у поређењу са постојањем наших вољених личности, која је спремна да жртвује саму себе ради љубави — то је једина етика која би могла да се помири са онтологијом.“³ Чак су и ове речи, којима је допуштана извесна етика — она која би се могла *жртвовати ради љубави* — у наредним годинама, наишле на снебивање и негодовање већинског хришћанског мњења уопште, а првенствено теолога и мислилаца.⁴ Још веће незадовољство је изазвао други део митрополитовог закључка из 2003. године, који је био кудикамо оштрији: „Јеванђеље и Црква постоје да би ослобађали човека од ропства трулежности и смрти. Наша цивилизација окреће лице своје од овога и гледа како ће уз помоћ етике учинити да људима живот буде што срећнији и што лагоднији. Међутим, човек је створен за бесмртност, и етика сама по себи не може да га спасе. Црква треба посебно да пази на ово да не би заборавила на своје онтолошко предодређење. Етика ће увек представљати опасност, и за Цркву, и за човека уопште.“⁵

Несумњиво, решавање ове богословске проблематике није нимало лак задатак за хришћанску мисао наше епохе. Црква је спасење овог света. — Ово је онтолошка тврдња од које се полази и која сумира смисао *еклисијалној* позива који одјекује у бићу човека и читавог света. Самим тим, то би требало да буде и *несумњива* тврдња. Но, није ли могуће да човек својим понашањем суспендује овај моменат? — Тачније, чини се да одговор на ово питање савременом хришћанину може изгледати исправно како год да одговоримо на њега, било потврдно или одрично. Будући да

¹ Том приликом је настао антолошки чланак *Онтологија и етика*, који је у оригиналу објављен у *Саборној*, 2003. Енглеска варијанта овог чланка је, такође, по први пут објављена у часопису *Саборној*, 8, 2015. (Види: Зизијулас, 2003; Zizioulas, 2012).

² Зизијулас, 2003, 97; Zizioulas, 2012, 1.

³ Зизијулас, 2003, 116; Zizioulas, 2012, 12.

⁴ Ларше, 2015, 22–24, 35, 41, 43, 77, итд. Види још и: Лудовикос, 2011а, 2011б. У том контексту од великог значаја је и оспоравање онтолошке везе Цркве и Свете Тројице, које у последње време постаје популарно међу појединим православним теолозима (види Ζηζιούλας, 2014, 43).

⁵ Зизијулас, 2003, 116. Zizioulas, 2012, 12.

јесће спасење, Црква спасава и највеће грешнике, без обзира на то шта су у животу *чинили* (нпр. Лк 18, 10–14; 22; Јн 15, 11–32, итд). С друге стране, Црква искључује из своје заједнице појединце или групе који угрожавају *исцину* (дакле, *онџолоију*) Цркве (сетимо се историје Цркве у периоду васељенских сабора). Опет, Црква прима у заједницу спасења одређене личности и не искључује их, и поред свести да *оно што они чине* није добра етичка препорука за њихово чланство у Цркви.⁶ Коначно, приговор који се, данас, најчешће изриче на рачун инсистирања на примату онтологије у Цркви у односу на етику, у суштини, своди се на истицање бојазни да би таква концепција могла отворити врата *лошем њреображају* црквеног постојања у *јрешно њосџојање*. Овај приговор као да покушава да узврати на митрополитову опаску да је етика *ојасна њо Цркву* — као да се жели рећи: „Без етике? — То је опасно по Цркву!“

Али, потпуно је очекивано да савремени хришћанин причу о „не-етичком хришћанству“ доживљава богохулном и апсурдном — он је у потпуности постао житељ *цивилизације која одмахује ѓлавом на хришћанско сведо-чансџво и ѓледа ка еџици* (да парафразирамо претходно наведене митрополитове речи). Просто, у свести човека модерне цивилизације, процес познања, у најширем смислу те речи, изгледа уредно организован: сваком аспекту реалности који опажамо одговара и одређена дисциплина (било философска, егзактна, друштвена, економска или сл.). Заправо, у данашњем *зайадном свеџу* се и сам живот организује по истом принципу: сваком кутку нашег живота одговара одређени *ресор*, па није ни чудо што и своје *сазнање* човек уређује по *ресорима*. Следствено томе, *еџика* је један од *ресора*, па свака прича која оспорава етику, пробија границе непосредно

⁶ Познат је пример средњовековних светитељских узора, као што су *свеџи царевџ* или *свеџи райници*, које данас многи критичари, не увиђајући ову важну црту која представља незаменљиви формант дескрипције идентитета Цркве, оцењују као политичке одлуке хришћанских структура, услед њихове повезаности са државним структурама. Уколико бисмо прихватили логику према којој је Црква на основу одређених добрих дела проглашавала поједине средњовековне царе и сл. светитељским узорима (нпр, да је краљ Стефан Милутин Урош II Немањић, због изградње великог броја црквених зграда истакнут као свети пример), онда бисмо морали прихватити и примедбу да је Црква очекивала од самодржаца фаворизовање, а да је за узврат нудила сакрализацију појединаца, династија, држава, итд. Пример цара Константина Великог, који је у Источној Цркви одувек слављен као свети пример (узроком чега се обично истиче чин доношења Миланског едикта из 313. и сазивање и председавање Првим васељенским сабором 325), иако је учинио и многа друга дела која никако не би одговарала претпостављеној „хришћанској етици“ (као што је егзекуција сопственог сина Криспа, 326, или убиство супруге Фаусте, неколико месеци касније), а који је, ипак, на самрти крштен и примљен у Цркву, неоспорно указује на закључак да се Црква тог времена није држала етичке визије као нечега што дефинише истину хришћанства. Катикуменат Цркве првих векова се у новијим анализама обично описује етичким терминима, услед чега је креирана представа о томе као о одређеном *дисципџлинском исџиџу* — међутим, пример Константиновог крштења пркоси овој концепцији. Постојала је извесна принципијелност у хришћанском расуђивању, која није била етичког карактера.

схватљивог, или, тачније, *прихваћљивог*. За већину, данас, негирати етику значи негирати чињеничну реалност за коју је етика „надлежна“. Питање које је покренуто на пожаревачком симпозиону је, скоро без изузетка, схваћено на тај начин да се, практично, с подсмехом реагује на апсурдност тврдње која се интерпретира као да хришћани не треба ни да размишљају о својим поступцима, као да тај аспект њихове људскости и не постоји. У том смислу, за савременог човека је опасна свака алузија на „не-етичко“ хришћанство: „Сви се брину и говоре — а, нажалост, то чини и Црква — о томе како ће се превазићи проблеми сиромаштва, глади, међуљудски сукоби у свету, угроженост људских права и слобода и др; дакле, сви говоре о етици и њеном поштовању, а, при том, као да заборављају да су све ове теме излишне ако не постоји вечни живот за сваког човека и за свако биће.“⁷

Међутим, чини се да је овде несхваћена сама поставка проблема односа онтологије и етике у богословљу Цркве, из 2003. године. Због тога, чини се да би се, у корист даљег развоја ове важне теме за савремено хришћанство, требало посветити разматрању њених елементарних претпоставки, око којих не би смело да буде неспоразума, уколико заиста желимо прихватити дијалог по овом питању. Наиме, шта се подразумева под онтологијом? Шта подразумевамо под етиком? Шта подразумева однос ових феномена? Која је конотација ове проблематике у контексту хришћанске мисли? — У наставку текста ћемо покушати да се летимично осврнемо на ову проблематику, те да размотримо теме које би могле расветлити формативне појмове дате тематике. Међутим, историјске анализе ћемо оставити по страни. Осмелићемо се да покушамо допринети овој проблематици путем једног дискурса и синтезе уводног карактера. Наиме, чини се да се целокупна бурна историја развоја ових појмова и релација, у неку руку, сажима у суочавању двојице великих философа двадесетог века: у помаку који је начинио Мартин Хајдегер (*Martin Heidegger*, 1889–1976) устврдивши „неопходност изричитог васпостављања питања бића“⁸, тј. *приоријетно онтологије*,⁹ и потоњој реакцији на овај „повратак савремене философије онтологији“¹⁰ Емануела Левинаса (*Emmanuel Levinas*, 1906–1995) којом се успротивио онтолошком концепту истичући етику. Чини се да је спор ове двојице отаца светске мудрости двадесетог века у многоструко инспирисао и самог митрополита Јована да своју мисао изрази управо формулацијом у којој онтологија и етика стоје једна наспрам друге. У суштини, овде се не морамо ни бавити строгом анализом наведеног диспута, већ ћемо се потрудити да у основним смерницама покушамо испратити ту Левинасову реакцију, кроз коју се, чини се, читује елементарна семантика дате

⁷ Мидић, 2003а, 7–8.

⁸ Heidegger, 2008, 21.

⁹ *Истио*, 28–35.

¹⁰ Левинас, 1998б, 11.

теме. Заправо, осврнућемо се на неколико тема на које наилазимо у Левинасовом опусу.

Онтологија и гносеологија

Левинас је 1951. године написао текст под насловом „*Да ли је онтологија фундаментална?*“, који је касније изабрао за уводну студију у својој закључној збирци текстова *Међу нама. Мислићи-на-групи* (Париз, 1991),¹¹ и за који је дао процену да „указује на општу проблематику оних које за њом следе“.¹² Левинас је био још један у реду мислилаца који су поставили питање саме прве философије (*philosophia prima*). Шта је то од чега треба кренути у философском промишљању? У досадашњој историји философије, овај *џрон* одређиван је појмом метафизике (*μεταφυσικά*), али где извире метафизика и који је то метафизички садржај?¹³

Левинас је припадао генерацији која је 1928. године слушала први семестар Хајдегерових предавања о онтологији,¹⁴ која су на њега оставила снажан утисак.¹⁵ Левинас се, с једне стране, с поштовањем односи према Хајдегеровој мисли.¹⁶ Он покушава да кључни Хајдегеров допринос сагледа кроз призму интервенције у односу онтологије и гносеологије.¹⁷ Према Левинасу, Хајдегер у том дуету онтологије и гносеологије нагласио онтологију као ону у којој свој смисао добија гносеологија, а не обрнуто: „Та могућност да се контингенција и фактицитет не поимају као чињенице понуђене разумевању, већ као чин разумевања — та могућност да се у дружалности чињеница и датих садржаја покаже транзитивност разумевања и једна 'значајска интенција' — могућност коју је открио Хусерл, али коју је Хајдегер повезао са разумевањем бивства уопште — представља велику новину савремене онтологије. У том случају, разумевање бивства не претпоставља само одређени теоретски став, већ читаво људско понашање. Целокупни човек је онтологија“.¹⁸

¹¹ У француском наслову: *Entre nous, Essais sur le penser à l'autre*.

¹² Левинас, 1998а, 7.

¹³ „Питао је, дакле, шта је то што нама гарантује постојање“ (Мидић, 2003б, 93).

¹⁴ Левинас, 1998г, 291–292.

¹⁵ Левинас, 1998в, 154.

¹⁶ „Повратак изворним темама философије — а управо у томе и даље лежи значај Хајдегеровог дела — не произлази из смерне одлуке да се најзад вратимо некаквој *philosophia perennis*, већ из радикалне пажње посвећене прешним преокупацијама данашњег доба.“ (Левинас, 1998а, 12).

¹⁷ „Главни допринос нове онтологије може се јасно видети у њеном супротстављању класичном интелектуализму. Разумети оруђе — то не значи видети га, већ умети њиме руковати; разумети нашу ситуацију у стварности — то не значи дефинисати је, већ се наћи у одређеној афективној диспозицији; разумети бивство — то значи егзистирати. Све то, чини ми се, указује на раскид са теоретском структуром западне мисли...“ (*Истио*, 12–13).

¹⁸ Левинас, 1998а, 11.

Гносеологија је у свести философа, пре Хајдегера, имала несумњиви примат над онтологијом. *Сйознаја* је била нешто попут „оригиналног“ бића — као да само биће почиње у *сазнању* као својој најизворнијој и префињеној форми. Међутим, од Хајдегера је постало јасно да се „онтологија не остварује у победи човека над сопственим положајем, већ у самој тензији преузимања тог положаја“, одушевљавао се Левинас.¹⁹ Хајдегер се дрзнуо да поврати егзистенцијалну срж онтолошке проблематике после толико времена — он је „ставио у питање темељну очигледност“,²⁰ „поново удахнуо дах великих Платонових дијалога и аристотеловске метафизике“.²¹

Но, постојала је ту и она друга страна Левинасовог односа према Хајдегеру: човекова мисао треба да оде даље од обичног давања примата онтологији над гносеологијом — треба покушати „окарактерисати релацију која је несводива на разумевање — чак ни на оно какво је, превазилазећи класични интелектуализам, утврдио Хајдегер“.²² Уз сву част коју је указивао Хајдегеру, Левинас је тврдио да се овај његов учитељ, ипак, „уклапа у велику традицију западне философије“, јер за њега „разумети — то значи односити се према појединачном, спознајом која је увек спознаја универзалног“.²³ Левинас је с радошћу примећивао да је Хајдегерово философска мисао увела могућност да се „свест о стварности не подудара са нашим пребивањем у свету“,²⁴ али проблем му је представљало то што се већ на следећем кораку „сместа философија егзистенције повлачи пред онтологијом... та егзистенција се тумачи као разумевање“.²⁵

Овде долазимо до веома важног момента за дефинисање теме којом се бавимо у овом тексту. Митрополит пергамски Јован је, у једној од својих студија, запазио да је управо ово згражавање над снажним гносеолошким тоном у западноевропској онтолошкој мисли оно што је Левинаса навело на то да онтологију у потпуности одбаци и да је третира у негативном контексту, као што смо то видели у претходној мисли, где он разликује саму „егзистенцију“ од „онтологије“ која насрће на то постојање.²⁶

Која је, онда, то *релација која је несводива на разумевање*? Који је то корак даље, у односу на концепт који је Хајдегер изнео? Левинас сматра да

¹⁹ *Исйю*.

²⁰ *Исйю*, 10.

²¹ *Исйю*.

²² *Исйю*, 15.

²³ *Исйю*, 15.

²⁴ *Исйю*, 13. На истом месту налазимо још и: „Мислити то више не значи контемплирати, већ ангажовати се, бити обухваћен оним што се промишља... Пружајући руку да примакнем столицу, изгужвао сам рукав сакоа, изгребао паркет, пао ми је пепео са цигарете. Чинећи оно што сам желео да учиним, учинио сам хиљаду ствари које нисам желео.“

²⁵ Левинас, 1998а, 14.

²⁶ Зизијулас, 2011, 45.

је Хајдегер успео да избегне импликацију да је биће покорено интелигибилности, али да он, при том, није направио довољно оштар отклон у том дуету *биће–сазнање*. Из Хајдегерове мисли може се извући само закључак да биће има извесну предност над сазнајним, али он оставља „упражњен простор који чека свог поседника“.²⁷ Хајдегер, можда, не приписује онтолошки карактер гносеологији, али и даље нужно подразумева гносеолошки карактер онтологије. Корени онтологије изгледају независним од сазнања, али као да је сама онтологија недовршена без гносеологије. Постоји ли, онда, излаз из овог немилосрдног круга *бића и разумевања*?

Левинас је, у овом контексту, приметио да однос са *дружим* измиче овако формулисаној метафизици — „тај однос премашује разумевање“.²⁸ Овај однос се пре може описати појмовима говора,²⁹ ословљавања, призивања — „Разумети неку особу, то већ значи обратити јој се, говорити са њом.“³⁰ Чак и приговор да тај *дружим*, ипак, претходно мора постојати, тј. да мора имати биће пре саме релације, Левинас одбацује опаском да „називајући другу особу бивством, ја њу позивам... не мислим само да она бивствује, ја са њом говорим“.³¹ Другим речима, моје разумевање *дружој*, долази тек после мог односа са њим. У Левинасовом концепту, изнетом у трактату на који се ослањамо, онтологија (Хајдегера!) није довољна да би изразила метафизичку реалност. Средиште метафизике налази се у односу са *дружим*, а „релација није онтологија“, то је *религија*, где је дискурс молитва — призивање коме не претходи разумевање.³²

Но, зашто су онтологија и гносеологија тако нужно повезани у релацији скоро потпуне *идентификације*? Зашто је онтологија осуђена на поистовећивање са *интелијенцијом*, која се: „своди на моћ над објектом... доминацију у којој отпор бивствујућег као таквог бива превладан, не у позиву упућеном самом том отпору, већ својеврсном лукавошћу ловца, који успева да оно снажно и несводиво што садржи бивствујући, улови на основу његових слабости, његових одрицања од сопствене поседности, полазећи од његовог места на хоризонту универзалног бивства...“³³ Чини се да код Левинаса нема експлицитног одговора на ово питање...

²⁷ Левинас, 1998а, 15.

²⁸ *Исјо*, 16.

²⁹ *Исјо*, 15.

³⁰ *Исјо*, 17.

³¹ *Исјо*, 18.

³² *Исјо*, 19.

³³ *Исјо*, 19–20.

Етика у улози метафизике: *друји, одговорносћ, хуманизам*

За Левинаса, прва философија није *онтологија*, већ *етика*. Он извориште етике проналази у *лицу друиоа*,³⁴ који штрчи из концепта који је Хајдегер рехабилитовао у модерној философији — штрчи као *друкчије од* тоталитарног, непрегледног океана онтологије. Левинас користи један библијски навод како би појаснио ово извориште своје философије. Наиме, на пут конципирања своје етике, он полази са тврдњом да постоји *одговорносћ* пред другим човеком пре било каквог односа и да је она уписана у *лицу друиоа*,³⁵ а као један од примера наводи причу о Кајину и Авељу, из Постања (4, 8–9): „У Лицу Другог долази заповест која прекида ток света. Зашто бих се ја осећао одговорним у присуству лица? То је Кајинов одговор, на питање: 'Где ти је брат?', он одговара: 'Зар сам ја чувар брата својега?'. Управо је то Лице Другог узето као једна слика међу сликама, онда када Реч Божја коју оно носи, остаје непрепозната и несхваћена. Не треба схватити Кајинов одговор као да се он руга Богу, или као да одговара као дечарац: 'Нисам ја, то је неко други'. Кајинов одговор је искрен. У његовом одговору једино недостаје етика, ту постоји само онтологија: ја сам ја, а он је он. Ми смо онтолошки раздвојена бића.“³⁶ — Кајин заступа класични онтолошки приступ постојању. Он одриче оно што Левинас именује *одговорношћу* за другог човека. Стоји на становишту да је метафизика онтологија, па полази од аутономне јединке као феномена или носиоца (свеједно!) универзалног једног, тј. некаквог свеопштег „бића“. То је за Левинаса једна болест, која је можда „изум беле расе, човечанства које је читало античке ауторе у школи и доживело извештан развој“,³⁷ а која се може дијагностиковати као „идеја о превасходству јединства, где је релација знак лишености, недостајања јединства“³⁸ — „Шта је релација? Шта је време? Деградација јединства, деградација вечности.“³⁹ Међутим, уместо овог, треба имати на уму превасходство „хтерономије над аутономијом, где хетерономија није неко ропство“,⁴⁰ сматра Левинас. Као да људска мисао, поштујући класичан античко–хајдегеровски приступ показује симпатију

³⁴ Левинас, 1998а, 22–23.

³⁵ Шијаковић, 2003, 86.

³⁶ Левинас, 1998в, 147–148.

³⁷ *Истио*, 145. Ово је веома занимљив Левинасов коментар. Тачна је његова оцена према којој је класична западноевропска онтологија у ствари древноевропски паганизам (Хајдегер обнавља философију Старих Јона). Левинас се често позива на Свето Писмо и на Талмуд, показујући да тамо постоје сведочанства о другачијој метафизичкој перспективи.

³⁸ *Истио*, 150.

³⁹ *Истио*.

⁴⁰ *Истио*, 148. Упореди: „Другост није другоразредна у односу на јединство. Она је првенствени и конститутивни елемент самог постојања“ (Зизијулас, 2011, 11).

и тежњу ка установљењу метафизике као „структуре која није људска“,⁴¹ као да „зазире од хуманизма“.⁴²

Одговорносїй — свест, слобода, зло

Овде морамо бити обазриви, јер чини се да појам одговорности пред *друїм*, код Левинаса, не треба схватити у смислу „емоционалистичких, моралистичких и психолошких ставова“,⁴³ већ као метафизичку реалност. Он сматра да је људска мисао, током историје, метафизику созерцавала мимо човека — као да људско биће није конституент метафизике, већ само могући учесник, међутим: „Људскост је саблазан у бивству, 'болест' бивства за реалисте, али није зло“.⁴⁴ Зато је и за Хајдегера постојање са другим човеком само „један моменат нашег присуства у свету и нема средишње место“.⁴⁵ Насупрот томе, тврдиће Левинас, *друїи* је извориште једне реалне метафизике, која се остварује се као *одговорносїй* пред *друїм*, као једна *над-реалносїй* која постоји пре историјског успостављања односа са *друїм*. Кантова (*Immanuel Kant*, 1724–1804) деонтологија обраћа се субјекту на гносеолошком нивоу — субјект треба да препозна моралност као дужност. Међутим, Левинасова *одговорносїй* претходи свакој сазнајној делатности — као да му (субјекту) је најпре *зайовеђено*, пре него што је *он* успостављен. Одговорност је метафизичка над-реалност, или пра-реалност — реалност као онтолошка категорија проистиче из ове метафизичке пре-реалности. Да бих био одговоран пред *друїм*, не морам да сазнам одговорност. Можемо рећи да Левинас одлази корак даље од Канта на тај начин што, уместо да говори о томе да субјекат *треба да сїозна дужносїй*, говори о томе да *јесїе у дуїу*.⁴⁶

Да би било потпуно јасно о каквом метафизичком појму је реч, треба додати да Левинас одбија да укључи *їоїчињеносїй* у садржај појма одговорности — одговорност не подразумева потчињеност: „Као да би неке чисто формалне релације, када се испуне садржајем, могле да имају садржај јачи од формалне нужности коју оне означавају. А које заповеда *Б-у*, јесте формула *Б-ове* неслободе, али ако је *Б* човек, а *А* Бог, подређеност није робовање, она је позив човеку.“⁴⁷ И то је карактеристично за Левинасов предлог *мїтафизичке еїиике*: она се може описати само појмовима који имају *садржај који је јачи од формалне нужносїи коју оне означавају*. Због

⁴¹ Левинас, 1998в, 149.

⁴² *Исїо*.

⁴³ Шијаковић, 2003, 87.

⁴⁴ Левинас, 1998в, 153.

⁴⁵ *Исїо*, 155.

⁴⁶ Левинас, 1998в, 152.

⁴⁷ *Исїо*, 148.

тога Левинас држи да је неопходно одвезати реалност од гносеологије и спознати је *новом њрвом философијом*. Левинас се удаљава од класичног поимања човека као „начела интелигибилности“ „... свест више нема прво место у својој релацији с *грујим*. Има, у мом начину гледања на ствари, супротстављања тенденцији читавог једног дела савремене философије која хоће да види у човеку једноставну артикулацију, или једноставан моменат једног рационалног, онтолошког система, у коме нема ничег људског“.⁴⁸ Коначно, човек се не може посматрати из перспективе аутономне јединке, јер је центар реалности *груји човек* — човека успоставља и установљује *одговорност њред грујим*.⁴⁹ Заиста је занимљива та опаска Левинасова на рачун традиционалног онтолошког концепта, која удара на ту, тако снажно уврежену традиционалну свест, према којој само оно што није у потпуности људско може бити поимано метафизички — отуда потреба да се у човековом бићу пронађу елементи који га учлањују у метафизичку реалност, као што је његова *свесност*. Међутим Левинас обрће ту логику: „Човечност свести није уопште у њеним моћима, већ у њеној одговорности... Други је тај који је први и ту питање моје суверене свести више није прво питање“.⁵⁰ Стога, *одговорност*, којом почиње етика као метафизика, гносеологију потискује у други план. Одговорност претходи и самој свести. Поред тога, одговорност претходи и човековој *слободи*, тврди Левинас: „Нешто попут једног обавезивања древнијег од сваког помена вредног, слободног премишљања конститутивног за људско биће“.⁵¹

Овај појам постаје још јаснији уколико га сагледамо из перспективе постојања зла у свету, јер управо зло подразумева човекову могућност да се „не пробуди за другог“,⁵² да остане веран „инерцији као великом закону бивства“.⁵³ Другим речима, „поредак бивства“,⁵⁴ тј. онтолошки карактер реалности, јесте зло. Човекова слобода се састоји у могућности да он као људско биће „продре у бивство“.⁵⁵ Човек је нужно учесник једног тоталитарног бивства, али то што је слободан, јесте могућност да крене у једно „друкчије од бивства“, или, пак, могућност да се не одазове томе. Пред човеком се налази реалност онтолошког поретка коју добија по нужности, али истовремено му је и понуђена једна метафизичка реалност, кроз коју човек може унети „светост у бивство“, кроз коју може остварити људскост. Човекова слобода да се одазове *грујоме* је оно људско што може да наруши

⁴⁸ *Исћо*.

⁴⁹ *Исћо*, 149.

⁵⁰ *Исћо*.

⁵¹ *Исћо*, 152.

⁵² *Исћо*.

⁵³ *Исћо*, 153.

⁵⁴ *Исћо*, 152.

⁵⁵ *Исћо*.

инерцију дивства.⁵⁶ Човеково буђење за ову одговорност пред лицем *гру-іоіа*, јесте остваривање његове слободе, која, на тај начин, није схваћена „формалистички, већ се потврђује у остварењу добра и не састоји се у томе да се може бирати све што је замисливо“.⁵⁷ Ову структуру Левинас сма-тра метафизиком која превазилази онтолошки поредак — ово је етика као прва философија.

Асиметрија или реципрочносћ односа са груіим

Сусрет са другим човеком је претходећи у односу на било који сазнајни процес. Али које тај *груіи*? — „То је први са улице“,⁵⁸ Левинас веома про-сто одговара. Личност другог човека је метафизика пред којом стојим, те јој не претходи ниједна категорија која би је одредила — сусрет са *груіим* претходи свему осталом. Зато је *груіи* неспознатљив, неухватљив, непред-видив — „није нека пластична форма попут портрета“.⁵⁹ Други човек је једна метафизичка над-категорија, која је пре сваке квантитативности и квалитативности. Левинас инсистира на томе да *груіоіа* треба сагледати у једној контрадикторној синтагмичности: „Други као други човек стоји у димензији висине и спуштања — славног спуштања; он се појављује у лику сиромаша, странца, удовице и сирочета, али истовремено у лику господара који је позван да успостави и оправда моју слободу.“⁶⁰ Овакав начин посматрања, резултира једном асиметричношћу у односу мене и другог човека, где је апсолутно тежиште на страни *груіоіа*, јер други чо-век не претходи мени као тоталитарна категорија, већ управо зато што је он *груіи* пред којим стојим: „На почетку, мало ми је важно шта је други у односу на мене, то је његова ствар, за мене он је пре свега онај за кога сам одговоран.“⁶¹

Левинас се овим дистанцирао од оног начина на који је, својевремено, Мартин Бубер (*Martin Buber*, 1878–1965) сагледавао ову тему, где сама релација „ја–ти“ има пресудну улогу — релација као таква, као некаква *іірећа реалносћ*, битнија је од самих личности које су само њени учесници. Насупрот Левинасовој асиметрији, ово би подразумевало симетрију и ре-ципрочност. *Ја* бих наступао према другом човеку подразумевајући његово наступање према *мени*, тј. две личности би биле заробљене релацијом. Левинас, изгледа, сумња да Бубер некако ублажава *груіосћ* другог чове-ка, као да, ипак, покушава да релацијом успостави изврстан идентитет

⁵⁶ Левинас, 1998в, 153.

⁵⁷ Шијаковић, 2003, 91.

⁵⁸ Левинас, 1998в, 139.

⁵⁹ *Исћо*, 140.

⁶⁰ Левинас, 2006, 227.

⁶¹ Левинас, 1998в, 140

између „ја“ и „ти“, који се у овом контексту може скривати иза равнотеже, тј. симетрије успостављене релацијом. За Левинаса, пак, однос према *друјоме* није само однос према ономе што је лице мога „господара“, већ је то „у исти мах однос према ономе што је апсолутно слабо, што је голо и огољено“.⁶² Наиме, асиметрична претежност *друјоја* у односу на мене, није само изражена кроз његову „висину“, већ кроз његову слабост — он „може да претрпи последње осамљивање које се назива смрт“,⁶³ „када више не може да ми одговори и одлази у тајну, у скривеност“.⁶⁴ Могућност нестајања другог човека пред којим стојим јесте потврда чињенице да је *друји* као такав потпуно претежан у односу на мене — *друји* је својом смрћу недодирљив за мене.

Левинасова проневера метафизичког принципа *асиметрије* који је сам прокламовао — вапај за онтологијом?

Чини се да ни Левинас, и поред тога што на први поглед изгледа веома строго, није остао имун на потребу за извесном симетријом, тј. за *онџолоијом* у дословном смислу те речи. Он је заиста остао веома јасан упућујући на асиметрију односа са *друјим*, али, крајње интересно, симетрију уводи онда када постаје јасно да постоји и „трећи човек“: „Али ја не живим у свету у коме постоји само један 'први са улице'; у свету увек постоји и трећи; он је такође мој други, мој ближњи. Самим тим, важно ми је да знам коме од њих двоје припада првенство... Ја морам изрећи суд тамо где је најпре требало да преузем одговорност.“⁶⁵ Левинас овде уводи појам „правде“,⁶⁶ која стоји између човека и његовог слободног одазивања на зов метафизичке одговорности — „поређење онога што је у начелу неупоредиво“.⁶⁷ Сада треба увести једнакост између свих оних од којих ми се сваки посебно јавља у *лицу друјоја*. Овде, према Левинасу, добија смисао и свака друштвена институција, попут државе, јер она брани другог човека од онога који хоће да му угрози другост.⁶⁸ Штавише, ја сам позван да браним *друјоја*, као мога првенствујућег, од онога који хоће да га угрози — „целат је онај ко представља опасност за ближњег и, у том смислу, призива насиље и више нема лице“.⁶⁹ Кроз правду која претходи човековом одазивању на метафизичку одговорност пред *друјим*, Левинас уводи јасну симетрију и реципрочност у односима. Као да је на

⁶² *Исџо*.

⁶³ *Исџо*.

⁶⁴ Маројевић, 2010, 28–29.

⁶⁵ Левинас, 1998в, 139.

⁶⁶ *Исџо*, 139.

⁶⁷ *Исџо*.

⁶⁸ Левинас, 1998в, 141.

⁶⁹ *Исџо*, 140.

крају клонуо пред потребом због које је критиковао онтолошку метафизику, а то је потреба за *шопалиитарношћу*. Он се управо повлачи у трену када његова философија има потребу да постане тоталитарна, тј. да уведе идентитет („једнакост“ — непромењивост), онда када има потребу да и *шреће* уведе у ту трансценденцију која је присутна у личности *друіоіа*. За Левинаса проблем настаје у трену када *ја* треба да изаберем *друіоіа* у мноштву људи које сусрећем, и као да се, у том трену, и сам удаљује од начина на који појми *изабрање* или *изабраност*: „Увек сам мислио да изабраност уопште није повластица; она је темељно обележје људске личности, као морално одговорне.“⁷⁰

Левинас је успео да докучи да онострано почиње у другом човеку, али је у трену у коме је покушао да ову *мешафизику* *друіоіа* прошири и објасни и кроз улогу *шреће*, ушао у некакву *социологију* — ту је већ реч о *друшћиву*, а то значи и да нема више никакве приче о *друіоме који шреће у односу на мене*, јер је *друшћиво* реалност, чињеница која финално дефинише реалност *друіоі* — чиме је дошао на праг опасности да његова етика као прва философија буде банализована до једног кодекса *шравде*. Он, додуше, покушава да избалансира „љубав и правду“ као једну реалност, где „правда произлази из љубави“. Покушава да покаже како су љубав и правда неодвојиве — ипак, који год садржај, у овом контексту, да доделимо тој *шравди*, она ће свакако подразумевати увођење извесног кодекса, извесне *нормативности*, која можда може издржати и разноликост институција и законских система, али на крају се конкретном човеку излаже управо као *нормативности*, а не као *друіи*. Чак и у контексту свођења ове норме на то да између две личности које ми се нуде као *друіи* треба изабрати онога који је угрожен, тај чин избора подразумева усвајање одређеног принципа који претходи односу са *конкретним друіим*. Зар се увођењем овог *суда* Левинас не враћа у наручје *шопалиитарности*? Како то да смрт, која ми одузима *друіоі*, потврђује човекову другост, а да то што је „целат“ *друіоме*, човека удаљује од другости?⁷¹ Одговори на ова питања се не могу наћи у Левинасовој мисли...

⁷⁰ *Исшо*, 145.

⁷¹ „Ако би наспрام мене постојао само други, ја бих до краја рекао: ја му све дугујем. Ја сам за njega. I то важи чак и за зло које ми чини: ја нисам njemu раван, ја сам заувек njemu подвргнут. Мој отпор започиње када је зло које ми чини učinjeno неком трећем који је исто тако мој ближни. Трећи је извор праведности i time је represija оправдана; насилје које мора да трпи трећи оправдава то да се насилје другог заустави насилјем. Идеја да сам ја одговоран за зло које чини други — једна идеја која је одбачена i потиснута, мада је психолошки могућа — води нас до смисла субјективности. Nju посведочује она реченица Достоејевског коју стално citiram — мислим да је изговара Алjoша: 'Svaki од нас је kriv пред svима за svakoga другог i за sve, ја више него остали'... Ја је прогонjeno i, у начелу, одговорно је за прогонjenje које трпи. Али, 'на срећу', оно nije само; постоје трећи i не може се допустити да се прогоне трећи.“ (Levinas, 2008, 111).

Занимљиво је да је поменути Бубер, за разлику од Левинаса, пролазност сваког „ти“ сматрао суштинским проблемом за његову философију *рецип-и-рочних релација*: „Судбина сваког *јии* је да постане *оно*, изузев *јии* које никада не постаје *оно*... то је *Ти* којим се обраћа Богу, вечити *Ти*.“⁷² Очигледно, Буберова потреба за реципрочношћу у односу *ја–јии* представљала је, уједно, покушај да се превазиђе проблем смрти другог човека, који својим нестанком и саму релацију са мнош, а тиме и мене, доводи у питање, јер постаје *оно*. Потребно је *вечно Ти* које ми гарантује вечну реципрочност у релацији у којој започиње моје биће, тј. ако реципрочност није вечна, онда ни релација која је онтолошки примарна није вечна. Са друге стране, Левинас није свео однос са другим човеком на симетрију, указујући да је *друи*, као претходећи мени и релацији са мнош, *ајсолујино друи*, да претеже у односу на мене. Но, чињеница да постоји и „трећи“, Левинаса је натерала да, ипак, уведе симетрију као једну чињеничну реалност. У Буберовом случају, једино је однос са Богом, на крају, истинит, јер је реч о вечној личности, док је код Левинаса сваки однос са другим човеком остварење истинске метафизичке људскости, коју међутим релативизује *јпрећи* човек. У првом случају, други је релативизован јер није вечно реципрочан, а у другом случају *друи* је релативизован тиме што није једини. Као да у оба случаја, философија изриче немоћ да изрази метафизичку истину у иманентној нам реалности, истину коју назире у лицу *друјоја*. Немоћ се пројављује или у трену када смрт личности прекида однос, или у трену када се јединственост те личности доводи у питање *јпрећим*.

Овде долазимо до једног од кључних момената за разумевање целокупне проблематике којом се покушавамо бавити у овом тексту. Из свих *онтолошких* и *етишких* кампања да се одгонетне истина реалности, које су предводили разни мислиоци и философи током двадесетог века, разоткрива се, заправо, оно што сви ови заједно нису могли наћи: *друи који је вечан и јединствен, јјј. ајсолујан*. Одличан пример за то су нам мислиоци којих смо се управо овде дотакли, Бубер и Левинас, тј. њихово неслагање око тога да ли ту метафизичку реалност међуљудских релација одликује *асиметрија* или *реципроцијетет*. У обе философске мисли, личности другог човека недостаје једна од ове две карактеристике, или би можда било боље рећи да у оба случаја мислиоци желе да укажу на јединственост и вечност човекове личности, али наглашавајући један ова два аспекта, до те мере да један искључује онај *друи*. Бубер је, говорећи о вечности, имао у виду вечност „по Божјој вечној суштини“,⁷³ док је Левинас, констатујући смртност друге личности, бежао управо од те супстанцијалистичке онтологије, па се његов захтев за истинским (непромењивим, тј. вечним) постојањем пројављује као захтев за јединственошћу другог човека. Ако вечност

⁷² Buber, 2000, 86–87.

⁷³ Buber, 2000, 87.

схватимо усиолошки, заиста је неопходно другост (јединственост) другог човека довести у питање. Ако, пак, јединственост човекове личности не схватимо онтолошки, тј. као конститутивни елемент вечности, доћи ћемо до једног апсурда да је смрт, као укидање другости, потврда те другости. Другим речима, испоставља се да Левинасов план да на супстанцијалистичко–гносеолошки концепт онтологије одговори једном *човекољубивом* етиком, као новом метафизиком, основом свега осталог, доживљава суштински неуспех онда када се сусреће са проблемом универзалности, јер долази до тога да проневерава своја принципијелна полазишта. Но, ако се, сада, присетимо и Хајдегерових полазишта, разумећемо да је овај мислилац пошао управо од онога што се код Левинаса тек на крају читује као нерешено питање. Хајдегеру се може замерити да није успео да сагледа реалност *груіоіа* у свој његовој метафизичкој дубини, али он, за разлику од Левинаса, узима у обзир *универзалносћ* као један од кључних момената без којих је немогуће доћи до *исћине*. Левинас је на почетку веома строг према *универзалносћ*и, сматрајући је *долешћу* и *изумом деле расе*, али на крају, када му је неопходно да објасни постојање, не само *груіоі*, већ *груіих*, без проблема се користи појмовима на један веома старински начин (*йравда*, *одіоворносћ*, итд): „Кад не би било Правде, не би било границе мојој одговорности“;⁷⁴ али ако *одіоворносћ* *йред груіим* „ограничимо Правдом“, неће ли *груіи* престати да буде метафизичко извориште?

Етика је немогућа као метафизика

Релативизација *ајсолућносћ*и другог човека — илити, ако ћемо да будемо доследни изразима које налазимо у јеванђељима: *људи ближњеіа*, *а мрзи нейријаймеља*⁷⁵ — која наступа у трену у коме је немогуће избалансирати ову релацију са присуством и значајем „трећег“, показује да се питања која је Левинас отворио не могу окончати у етици. Другим речима, иако је ова мисао започела у *лицу груіоіа*, принципијелним дистанцирањем од онтолошког карактера проблематике *груіоіа*, ова философија се, ипак, вратила једној „Правди“, која у трену (макар и привременог) укидања те асиметрије пружа конститутивни статус реципроцитету, којим та метафизичка етика усваја кључне особине старе онтологије.

Као што смо већ и наводили, тачно је да би, можда, у овом случају, Левинас одговорио на ове наше примедбе опаском да „правда произлази из љубави“;⁷⁶ да су „правда и благост сасвим блиске“;⁷⁷ те да је реч о

⁷⁴ Левинас, 1998в, 141.

⁷⁵ Види: Мт 5, 44; а о појму *ближњеіа*, види: Мт 5, 43; 19, 19; 22, 39; Мк 12, 31. 33; Лк 10, 27. 29. 36; Дап 7, 27; Рим 13, 9–10; 15, 2; Гал 5, 14; Еф 4, 25; Јев 8, 11; Јак 2, 8.

⁷⁶ Левинас, 1998в, 144.

⁷⁷ *Исћо*, 143.

„неодвојивим и истовременим, а не о узастопним етапама“.⁷⁸ Ипак, и тада би му, опет, остало да се суочи са сопственом оценом да „морам изрећи суд тамо где је најпре требало да преузmem одговорност“.⁷⁹ „Када би нас на свету било само двоје, не би било проблема: други је испред мене“.⁸⁰

Изгледа да је због категоричног одбацивања сваке онтологије, Левинас овде превидео да је, истичући средишњу важност реалности *dрујоја*, поставио управо *par excellence* онтолошки проблем: постојања *dрујоја*, постојања *ипрећеи*, постојања *ирвои* („мене“), које је најбоље изражено у његовом питању: „Зар људи, неупоредиви, не треба да буду поређени?“.⁸¹ Он полази од онтолошке чињенице да у реалности постоје „други“ и „трећи“, при чему су и *dруји* и *ипрећи* за мене онај *аисолујино друји*, али је истовремено онтолошка реалност та која не дозвољава реализацију такве стварности. Штавише, овај дубоко онтолошки сукоб, Левинас је покушао да реши етичком тематиком. Сматрао је да су у свету присутне две реалности: онтолошка, „паганска“⁸² која се пројављује као супстанција и не узима у обзир конкретну људску личност; и етичка, која управо полази од људске личности.

Левинасова омашка и традиционални онтолошки модел из угла хришћанске мисли

У својој познатој студији *Заједница и друјост* (Њујорк, 2006),⁸³ митрополит пергамски Јован упућује на чињеницу да, према хришћанском доживљају, „другост није морална, нити психолошка, већ онтолошка категорија“.⁸⁴ Дакле, та друга реалност коју примећује Левинас у личности другог човека, која штрчи у онтолошком поретку овог света, није извориште етике, већ онтологије. У том случају, темељни проблем постаје онтолошки, „истина бића“⁸⁵ *ближњеи* или *dрујоја*, тј. чињеница да *dруји* може престати да постоји, а да „морал који даје наду у преображај људи“⁸⁶ то не може променити. Стога, и апсолутност *dрујоја* пред којим стојим није угрожена услед проблема „праведног првенства“ у присуству неког тамо *ипрећеи*, како је то Левинас формулисао, већ опасношћу да већ тај *dруји* као *мој ближни* може да нестане. Проблем „трећег“ не настаје, тек тако,

⁷⁸ *Исјо*.

⁷⁹ *Исјо*, 139.

⁸⁰ *Исјо*, 142.

⁸¹ *Исјо*, 139.

⁸² Левинас, 1998в, 144.

⁸³ Оригинални наслов: *Communion and otherness: Further Studies in Personhood and Church*, а српско издање под горе наведеним насловом објављено у Пожаревцу, 2011.

⁸⁴ Зизијулас, 2011, 5.

⁸⁵ Зизијулас, 2003, 102; Zizioulas, 2012, 4.

⁸⁶ Зизијулас, 2003, 109; Zizioulas, 2012, 8.

услед *хуманої* приступа свету, сходно коме *друїої* човека стављам на *йрво* место, па онда не знам шта ми је чинити кад појави и *йрећи*, јер је, по тој логици, и он, тада, *друїи*; већ је директна последица онтолошке чињенице смртности човека и света која се у простору и времену манифестује као раздвојеност на природно аутономне индивидуе и честице — резултат онтолошке мањкавости реалности.⁸⁷

Неадекватност етичког модела за дефинисање хришћанске истине, не подразумева аутоматско прихватање опције против које је Левинас реаговао. Његове замерке традиционалној „паганско–хајдегеровској“ онтологији, никако не могу бити занемарене. Класична онтолошка мисао у историји философије, још од антике, подразумевала је да на првом кораку треба решити питање примата у односу „општег“ и „појединачног“ — два нивоа постојања који се пројављују у свету. Практично, као што је Левинас приметио, од Старих Јона до Хајдегера, онтолошка мисао је пројављивала тоталитаризам, који се огледао у давању онтолошког значаја *ојштем једном* наспрам *йојегиначної*.⁸⁸ Али, ако је онтолошка сигурност смештена у неку општу категорију, у неко „опште једно“, да ли су, онда, конкретна бића секундарни феномени и немају истинито постојање?⁸⁹ Позитиван одговор на ово питање би могао значити да је и човек као конкретно биће само краткорочни феномен, тј. да нема истинско постојање — и управо тој „нељудској структури“⁹⁰ је тежила традиционална онтологија, тврдио је Левинас. Насупрот томе, он у овој дилеми јасну предност даје конкретној личности, тачније *друїоме*. Он примећује да је класична онтолошка мисао искључила овај сегмент из конститутивне улоге, па покушава да управо из *лица друїоїа човека* изведе нову, „не-онтолошку“ *йрву философију*, чиме ће издећи усиолошку и монистичку тоталитарност. И занимљиво је његово позивање на хришћанско предање у том контексту: „Ја увек наводим, кад разговарам са неким хришћанином, Јеванђеље по Матеју 25, 35–45. Однос према Богу, ту је представљен као однос према другом човеку.

⁸⁷ „Све је тако због, како је то још свети Григорије Ниски приметио, *διάστημα* (простора; простирања у смислу простора и времена), чиме се одликује стварање ни из чега... Овај проблем не можемо решити помоћу етике. Потребно нам је ново рођење, што нас уводи у екзистенциологију.“ (Зизијулас, 2011, 3).

⁸⁸ „Древна јелинска мисао је окована основним начелом које је сама себи поставила: то је начело по коме биће поред своје мноштвености представља јединство, по коме конкретна бића узводе у крајњој линији своје битије своме нужном односу и 'сродству' са тим јединим бићем и сходно томе, сваку 'другачијост' и 'промењивост' треба схватити као 'небиће' с обзиром да се не везује нужно са тим јединим бићем.“ (Зизијулас, 1985, 18).

⁸⁹ „Посматрајући природу, јелински философи су дошли до закључка да све што постоји, свако конкретно биће, извире из једне опште природе и поново се у њу враћа. За њих је општа суштина, општа природа било оно што истински постоји. Конкретна бића су била феномени природе, а не истинско постојање.“ (Мидић, 2012, 19).

⁹⁰ Левинас, 1998а, 149.

То није метафора: у другом човеку постоји стварно Божје присуство.⁹¹ Појашњавајући ове речи, Левинас негира и могућност да *друјоја* схвати-мо као посредника између нас и Бога — *друји* је „модус одзивањања Божје речи“.⁹² Стога, други човек је заиста метафизичко онострано средиште које је присутно у једној оностраној монотоној онтологији. Штавише, други човек је простор Божјег присуства, али не простор у смислу празнине коју Бог попуњава, већ је сам Бог присутан у личности коју сусрећемо, из које, пак, извире моја одговорност пред *друјим*, која установљује моје биће. Већ смо напомињали да Левинас упућује примедбе тренду западноевропске философије да човека тумачи као „свест“, као „интелигидилност“, и упућује на *моућности одношења йрема друјој личностии* као на призму кроз коју треба посматрати људско биће. Ово је веома блиско сведочанству митрополита Јована⁹³ који истиче да истину људске личности треба сагледавати у „слободи да се дистанцира од природе, па чак и од сопствене природе“.⁹⁴ Човек својом слободом жели да буде јединствено и непоновљиво посебан, тј. да буде онтолошка конкретност, а не само неки феномен универзалног.⁹⁵ Управо постојање човекове слободе показује да је људско биће то које води потребу да посебност буде наглашена наспрам општости постојања. Човек је биће које долази на свет мимо своје слободе, па му се постојање намеће као стварност која претходи његовој личности. И као да се овде затвара круг онтологије која би понудила истину конкретних бића, јер би коначна потврда онтолошке посебности подразумевала укидање самог бића — одбацивање наметнутог постојања.

Међутим, хришћанска теологија, сведочећи јеванђелску истину да ће *Бој који је Госйода васкрсао и нас васкрснууи силом својом* (1Кор 6, 14), тј. да онај који *једе Христйово йтело и који йије Христйову крв има живоий вечни и да ће йа Христйос васкрснууи у йоследњи дан* (Јн 6, 54), на овом месту мора закључити да *из лица друјој извире онйолойија*, а не етика, јер: „...док је теологија обавезна да учи о васкрсењу тела у последње дане, етику тако нешто и не занима... Ниједна етика нас не обавезује да верујемо у васкрсење тела“.⁹⁶ Хришћанска теологија се, стога, за разлику од Левинаса, одавде мора здати у оно што „никоме до сада у историји философије

⁹¹ Левинас, 1998в, 145–146.

⁹² *Исйо*, 147.

⁹³ Упореди: „Од када је Боеције у V веку поистоветио личност са индивидуом, а свети Августин приближно истовремено истакао важност свести и самосвести за разумевање личности, западна мисао никада није престала да изграђује себе и своју културу на тој основи. Заштита од другог представља темељну потребу у нашој култури“ (Зизијулас, 2011, 1).

⁹⁴ *Исйо*, 41.

⁹⁵ Зизијулас, 1985, 20–21.

⁹⁶ Зизијулас, 2003, 107; Zizioulas, 2012, 7.

није пошло за руком“, тј. у „израду конзистентне онтологије личности“. ⁹⁷ „Етика потцењује смрт у творевини“ ⁹⁸ и жмури пред онтолошким проблемом, па је израда такве онтологије не може занимати; а традиционална онтологија никада није тако нешто изнедрила, јер се чврсто држала старе аксиоме да се „постојање наставља заувек, а појединачна бића нестају“. ⁹⁹ Но, на овом месту, хришћанска теологија, за разлику од обичне философије, може отићи корак даље, јер полазећи од тога да је личност „неостварива као унутарсветска и хуманистичка стварност“, ¹⁰⁰ може указати на то да корене овакве онтологије не треба тражити међу овдашњим личностима, већ у изворној *Личносѝи*, у изворном *Друїоме*.

Тајна Цркве као сведочанство другачије онтологије

Уколико пођемо од тога да из *лица гρυїοїα* извире онтологија, а не етика као што је то Левинас тврдио, онда је прва препрека за утемељење овакве онтолошке мисли, у ствари, управо смртност људских личности. Богословље Цркве, пак, на човекову личност не гледа као на коначну и савршену реалност, већ човека сматра „иконом Божјом“ у оквирима створене реалности. То значи да се Бог, за разлику од свих других створења, обратио човеку, да је „призвао Адама“, ¹⁰¹ тј. да му је „дао идентитет у виду *ѝи*“. ¹⁰² Другим речима, Бог је овим позивом онтолошки третирао човека као онога који му стоји *насѝрам*, тј. као *гρυїοїα*. Извор људске личности — илити, како би то Левинас рекао: *гρυїοїα* — јесте Бог, те основе за *конзисѝенѝину онѝолоїију личносѝи* треба тражити у тој онтологији Бога. ¹⁰³

⁹⁷ Зизијулас, 2011, 109.

⁹⁸ Зизијулас, 2003, 106–107; Zizioulas, 2012, 6–7.

⁹⁹ Зизијулас, 2011, 108.

¹⁰⁰ Зизијулас, 2011, 108.

¹⁰¹ *Исѝио*, 42. Од посебног значаја је и расправа која се у последње време отворила међу православног догословима, по питању предањског православног веровања да је *Црква икона Светиѝе Тројице*. Чини нам се да у контексту овог рада појам *конзисѝенѝине онѝолоїије личносѝи* додатно појашњавају и следеће митрополитове речи: „Н еικονική αὐτῆς παρουσία της Αγίας Τριάδος, βασισμένη στη χριστολογία και την κοσμολογία, στην κοσμολογική της διάσταση, έχει και μια άλλη πολύ σημαντική πλευρά. Μας υπενθυμίζει, ότι η πλήρης και πραγματική παρουσία της Αγίας Τριάδος στην Εκκλησία θα πραγματοποιηθεί μόνον στα έσχατα. Τότε που θα είδωμεν τον Θεό καθώς εστι, δηλαδή, όχι ἐν ἐσόπτρῳ και ἐν αἰνίγματι, όπως Τον βλέπουμε τώρα, αλλά πρόσωπον προς πρόσωπον. Ο άγιος Μάξιμος μάς δίνει και πάλι το βαθύ νόημα αὐτῆς της σημασίας της εικόνας.“ (Ζηζιούλας, 2014, 48). Очигледно, хришћанска космологија, христологија, тријадологија, еклисиологија и есхатологија се поклапају управо у том смислу што овде говоримо о *онѝолоїију*. Слично сведочанство налазимо и код проф. С. Јагазоглуа, који то сажима у речима: „...απαιτεῖται μια ριζική επαναπροσέγγιση και επαναβεβαίωση της συνοδικότητας και του consensus, ορίζοντως και καθέτως, σε όλα τα επίπεδα της εκκλησιαστικής ζωής και έκφρασης“ (Γιαγκάζογλου, 2014, 3).

¹⁰² *Исѝио*, 43.

¹⁰³ „Не постоји други модел за ваљан однос између заједнице и другости, било за Цркву, било за људско биће, осим трисветог Бога.“ (Зизијулас, 2011, 4). Исто и: „Православно

У контексту, пак, Божјег постојања, митрополит пергамски Јован је у свом богословском опусу упућивао на теологију коју је изнедрило неколико епископа из малоазијске области Кападокије, који су живели у четвртом веку. Ови оци су хришћанско предање изражавали тако да су упућивали на то да Бог постоји зато што је *Заједница* три божанске личности, тј. *Тројица*. Наиме, ови оци су Божју онтологију сагледавали као узроковану од стране једне конкретне, вечне личности, коју именујемо Оцем, која узрокује још две личности — Сина и Духа Светога. Ова онтологија, стога, нема поредак као нама иманентна онтологија, у којој постојање дива узроковано мимо конкретне личности која се рађа, која је само продукт безличног универзалног постојања. Штавише, будући да Бог постоји као Заједница, односи међу личностима које чине ову Заједницу су онтолошки, тј. представљају кључни моменат Божјег бића. Отац „рађа“ Сина и Отац „происходи“ Духа — тим речима хришћанско предање описује ове односе. Отац је, на тај начин, узрок бића, али не и индивидуални самостални идентитет. Само његово име упућује на то да он свој идентитет налази у Сину.¹⁰⁴ То значи да не бисмо могли говорити о Очево постојању које не би подразумевало Сина. Њихов однос је „рађање“, које узрокује Отац као слободна личност, а које Син у својој слободи прихвата. Син не пројављује своју слободу као негацију, јер његово постојање није проста *фактичност*, већ *љубљени* Отац. Како описати природу постојања Божјег? — Просто, Отац, Син и Свети Дух се *воле*. Ту је постојати исто што и волети се. Ту нема ни трага од стихијске онтологије створеног света, која је подложна одређеним аутоматизованим законитостима, тј. релације између три божанствене личности нису „тројство“ — то нису независне стварности у којима личности само учествују. Ово нам постаје још јасније ако размотримо и „исхођење“ Духа од Оца, које се, дакле, разликује од „рађања“. Но, о овој разлици не можемо ништа друго рећи, сем да је то однос две јединствене, непоновљиве и вечне личности. Отац има конкретан однос са Сином и конкретан однос са Духом — ти односи су узроковани конкретним личностима и зато их не можемо категорисати под једним појмом.

Другим речима, у Богу кападокијских отаца нема онтологије које се Левинас плаши, нити пролазних релација од којих Бубер страхује, нити би се, пак, *целина* могла распасти услед апсолутности која приличи свакој личности, а од чега би страховао Хајдегер. Штавише, и самом свету је намењена ова Божја онтологија.¹⁰⁵ Но, није му наметнута као фактичко

схватање Свете Тројице је једини начин да се стигне до овог појма личности.“ (*Исџо*, 9).

¹⁰⁴ „Отац се ни на тренутак не може појмити без Сина и Духа.“ (Зизијулас, 2011, 9).

¹⁰⁵ Упореди: „...η τριαδική ύπαρξη του Θεού είναι υπερβατικό και ασύλληπτο Μυστήριο ως προς την ουσία του — апофатική θεολογία, αλλά μας αποκαλύπτεται στο Πρόσωπο του Λόγου, του Δευτέρου Προσώπου, και αυτό μας επιτρέπει να έχουμε και καταφατική τριαδική θεολογία. Το τονίζω αυτό, διότι πολλοί ορθόδοξοι θεολόγοι το παραβλέπουν... η αποκάλυψη της Αγίας Τριάδος εν Χριστώ πραγματοποιείται στο Σώμα του Χριστού που είναι η Εκκλησία, με τρόπο όχι

стање. Заправо, Божја онтологија је и немогућа као чињенично стање ствари. Садржај те онтологије је изражен у имену *Тројица*.¹⁰⁶ Стога је учешће створене реалности у тој онтологији изводиво једино по моделу *заједнице*. Други начин да човек и свет учествују у Божјој онтологији је незамислив. Заробљен у онтологији *фактичностии*, човек никада не би ни могао да допре до Бога, да Бог није допро до човека, управо кроз еклисијалну тајну *Заједнице*.¹⁰⁷ У том смислу, *дојаћај Христѝа* је почетак *дојаћања ѝе заједнице* којом човек и свет постају учесници Божје онтологије. Управо је то Црква — *дојаћање Заједнице* Бога и света. Црква је *ѝосѝојање* или *живоѝ* у *дојаћају Заједнице* и због тога је појам о Цркви *онѝолошки*, а не *еѝички*. Позив на живот у Цркви, није захтев за *дисциѝлиновање* живота, већ на ступање и пребивање у *Заједници* са конкретним личностима, на живот који се догађа као *заједница са ближњим*, тј. са Христом.¹⁰⁸ Свако интересовање за неке етичке аспекте живота људи у Цркви, у различитим временима, није било последица вере да ће одређено понашање резултирати *свеѝошћу*, већ старања за очување *Заједнице*, као онтологије која није од овог света, која је *длаѝи дар Друѝоѝа*, сама љубав *Ближњеѝ Госѝода* према човеку и свему створеном.¹⁰⁹

διανοητικό ούτε ψυχολογικό ως ατομική εμπειρία, αλλά διά μέσου εικόνων, τύπων και συμβόλων, στα οποία έχουμε πραγματική παρουσία του τριαδικού Θεού, όχι απλώς διά των ενεργειών Του αλλά υποστατικά, όπως τονίζει ο άγιος Μάξιμος και ο άγιος Θεόδωρος ο Στουδίτης.“ (Ζηζιούλας, 2014, 50).

¹⁰⁶ Дакле: „... Συνεπώς, η αλήθεια και η ενότητα της Εκκλησίας δεν είναι ένας δεδομένος θεσμός που επιβάλλεται αντικειμενικά ως αλάθητη εξουσία, ούτε βέβαια, μια ατομική ψυχολογική εμπειρία. Η συνοδικότητα προβάλλει ως γεγονός κοινωνίας και ενότητας, ως έκφραση του εκκλησιαστικού ήθους, ως πλέγμα διαπροσωπικών σχέσεων και όχι ως απρόσωπη οργάνωση και θεσμική λειτουργία.“ (Γιαγκάζογλου, 2014, 4).

¹⁰⁷ Више о овој проблематици види у Зизијулас, 2013, где између осталог наилазимо и на закључак: „Други није просто ‘прихваћен’, него је део ширег оквира из кога извире истина... Ако монотеизам сагледамо у овом духу, тада не само да он не може представљати препреку у сагледавању другачијости, већ показује ‘другог’ као *sine qua non conditio* за једног.“ (Исѝо, 3).

¹⁰⁸ Упореди овај закључак са учењем С. Јагазоглуа о *садорносѝи*, у коме се, како се чини да сматра наведени учитељ, читава суштина *хришћанскоѝ живоѝа*, који није ништа друго до *живоѝ* у Цркви (в. Γιαγκάζογλου, 2014, 2–3; 8–9).

¹⁰⁹ Савремени пример који потврђује овај закључак се тиче проблема *ѝримаѝа* у еклисиологији. Наиме, уколико Цркви приступимо онтолошки, тј. уколико је видимо као *Заједницу*, онда ће питање *ѝримаѝа* бити третирано као питање утемељења *Заједнице* као онтолошке реалности, тј: *Има ли Заједнице личностии без конкретної ѝрвоѝ*? Наиме, видели смо да и сам Левинас долази до ове проблематике разматрајући извесну *меѝафизичку друѝоѝа*, па смо и приметили да је ово *онѝолошки ѝроблем*. Онтолошки посматрано, *Заједница* је могућа само ако има свог, дословно говорећи, „првог другог“ или „првог ближњег“, тј. епископа. У супротном, *Заједница* би била немогућа јер би, како је то Левинас приметио, „трећи“ релативизовао *друѝоѝа*. Другим речима, *љубав ѝрема ближњем* је неизводива без Цркве. Међутим, у савременој ситуацији смо сведоци различитих струјања, па и тенденције да се питање *ѝрвоѝа* или *ѝримуса* третира на „чиновнички“ или „бирокаратски“ начин (Види Γιαγκάζογλου, 2014), што доводи до збуњујуће ситуације у Православној Цркви, толико да долазимо у ситуацију да „Православна Црква“ не постоји као *Заједница* православних

У новијим етичким струјањима, а пре свега овде истичемо истакнуто учење Емануела Левинаса, чини се да има оних момената у којима се јасно читује вапај за *еклисијалном реалношћу*, али, исто тако, и оних тенденција које, у најмању руку, показују неспремност за приближавање онтологији Цркве. Левинасово учење о *љубави њрема ближњем*¹¹⁰ је добар пример у првом случају. Иза његове жалбе да је *љубав* данас „... излизана и патворена“, те коментара да је „боље да говоримо о својеврсном преузимању судбине другог на себе“, јасно се откривају трагови онтолошке свести. Слично је и са његовим учењем о *грујоме*, где можемо назрети обрисе хришћанске визије *еклисијалне реалности ближњеи* — хришћанска мисао би с посебним поштовањем требало да се односи према увиђању да је други човек простор Божјег *њприсусјва*, не у смислу просторне празнине коју Бог накнадно попуњава, већ у смислу да је *сам Бој љприсујан*¹¹¹ у личности коју сусрећемо, те да *груји* на изванредан начин установљује моје биће. Но, не треба изгубити из вида да ови моменти имају и оне суштинске црте којима се ограђују од *еклисијалне реалности*. Авај, много је више, у том контексту, оних тенденција које се у својим кључним стремљењима ограђују од *црквене онтолошке Тајне*. У овом тексту нисмо имали за циљ да анализирамо такве појаве. Но, оно што је свима њима заједничко, јесте, чини се, приговор да се онтологија тиче *ајсјпракјних* ствари које нису повезане са животом. На крају, такве тенденције у наше време бујају и у хришћанској мисли.¹¹² Не треба изгубити из вида да се систематска етика, као једно посебно учење, које претендује на апсолутни карактер, у овој нашој цивилизацији, појавила као плод разочарања у онтологију.¹¹³ Сетимо се само оних пред-хришћанских догађаја који су, после иницијалне,

хришћана, већ као локална Црква, а универзални покрет или *акјив*. Више о томе види: Матић, 2014; Зизијулас, 2013.

¹¹⁰ Левинас, 1998в, 138.

¹¹¹ У контексту проблематике тумачења садржаја појма о *њприсусјву Божјем у јтворевини*, консултуј Ζηζιούλας, 2014, 45–47.

¹¹² Требало би, у овом контексту, узети у обзир напомену коју даје о. З. Крстић, према коме је „радикална критика сваке метафизике“ производ оних аутора двадесетог века који су, заправо, „предвиђали скори крај религије као друштвеног феномена“ (Крстић, 2014, 18).

¹¹³ „Кад говоримо о личној срећи као врховном идеалу, онда је јасно да се она мора остварити *hic et nunc*, а не одложено, а посебно не у есхатону. Неискусном пастиру све ово може да заличи на хришћанство, а заправо — кад он говори о спасењу, савремени човек чује 'здравље', кад говори о обожењу, он чује 'животна срећа', кад говори о Васкрсењу, он чује 'реинкарнација', а кад каже 'жртва', савремени човек тада затвара свој ум и срце. Зарад остварења тог неухватљивог циља сопствене животне среће савремени човек 'троши', 'конзумира' религију као што конзумира и све остало, почевши од самог Бога који је за њега само 'najdublje iskustvo sopstvenog bića' и ништа више од тога.“ (Крстић, 2014, 23–24) — чини се да ове речи о. Зорана, иако се никако не може рећи да отворено потврђују запажање митрополита Јована да је етика „опасност за Цркву“, на најдиректнији начин показују неоправдану доминацију етике над онтологијом у савременој хришћанској мисли и пракси.

онтолошке мудрости Старих Јона, били обележени спором софиста и Со-
крата, „оца етике“, који је етиком реаговао на релативизам, за који му се
чинио да је последица онтолошког приступа. Етика је настала као плод
незадовољства *онтолошким*. Етичка интересовања су одувек постојала
међу људима, па и онда када није било саме *етике*, али као таква никада
нису претендовала да осмисле и уреде целокупну реалност. Системат-
ска етика, или философска етика, или развијена етика — како год да је
назовемо — отишла је даље од те, тако људске, *етичке заинтересовано-
сти* и представља покушај *осмишљења целокупне реалности*, покушај
замене за онтологију. Због тога етика или морал не могу *изображавати*
Цркву, као што то може *богословље*,¹¹⁴ говорећи језиком онтологије. Ети-
ка може бити незадовољна оним што у онтологији налази као одговор на
питања којима се бави, јер јој то изгледа апстрактно. Међутим, чини се да
иза овог незадовољства стоји одсуство вере да је Црква спасење света;¹¹⁵
незадовољство онтолошким „изображењем вере“, које у својим последњим
тачкама даје опис који се *етички* или *моралу* може чинити штурим и
недовољним, а хришћанима представља апсолутно *правило живота*, „у
начелу и појединостима“: *Верујем у... Цркву. Исповедам једно крштење...
Чекам васкрсење мртвих и живих будућега века.*

¹¹⁴ Овим желимо алудирати на *Символ вере* (тј. старији наш израз *Изображеніе вѣры*) у коме Црква није описана као *етика*, већ као онтологија.

¹¹⁵ Овде ћемо једном упутити на једну од закључних реченица о. Зорана Крстића, који је алудирајући на кризу хришћанске поруке у савременом свету, упечатљиво закључио: „Не треба бити много паметан па закључити да, сходно ситуацији, и основна брига и тема савремене теологије треба да буде баш хришћански Бог који шаље свога Сина због људи, међу људе и који је близак људима. Можемо се даље запитати да ли је могућа теологија без Бога. Одговор на ову терминолошку контрадикцију би можда и могао да буде позитиван уколико би теологија остала само реч, само говор о Богу који може да буде неискуствен, непроживљен, те стога и неаутентичан. Садашње стање религиозности је истовремено и критика такве теологије. Данашња потреба је, сматрам, да теологија, пре свега, буде реч Божија, Божији говор измученом и усамљеном човеку у оковима економске научно-технолошке цивилизације, који је релевантан за конкретну људску егзистенцију“ (Крстић, 2014, 24) — критике онтолошком приступу у Цркви као нечему што је апстрактно не стоје, управо због тога што је *немогућа теологија без Бога*, тј. зато што хришћанска реч мора бити *релевантна за конкретну људску егзистенцију*.

Литература

- Buber, M. (2000). *Ja i Ti*. Beograd.
- Γιαγκάζογλου, Σ. (2014). Κρίση της συνοδικότητας; Η γραφειοκρατική αντίληψη της εκκλησιολογίας και το πρόβλημα της κοινωνίας και της συνοδικότητας στην Εκκλησία σήμερα. *Садорносї*, 8, 1–16.
- Зизијулас, Ј. (1985). Од маске до личности. *Боїословље*, Београд.
- Зизијулас, Ј. (2003). Онтологија и етика. *Садорносї*, I–IV, 97–116.
- Зизијулас, Ј. (2011). *Заједница и друїосї*. Пожаревац.
- Зизијулас, Ј. (2012). Примат и национализам. *Садорносї*, 6, 129–136.
- Зизијулас, Ј. (2013). Истина, толеранција, монотеизам. *Садорносї*, 7, 1–5.
- Zizioulas, J. (2012). Ontology and Ethics. *Садорносї*, 6, 1–14.
- Ζηζιούλας, Ι. (2014). Το Μυστήριο της Εκκλησίας και το Μυστήριο της Αγίας Τριάδος. *Садорносї*, 8, 43–52.
- Крстић, З. (2014). Могућности хришћанског теолошког мишљења у пост-модерности. *Садорносї*, 8, 17–26.
- Ларше, Ж. (2015). *Личносї и њрирода*. Ниш.
- Левинас, Е. (1998а). Предговор. У *Међу нама, Мислиїи-на-друїої* (стр. 7–9). Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Левинас, Е. (1998δ). Да ли је онтологија фундаментална?. У *Међу нама, Мислиїи-на-друїої* (стр. 10–24). Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Левинас, Е. (1998в). Филозофија, правда и љубав. У *Међу нама, Мислиїи-на-друїої* (стр. 138–161). Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Левинас, Е. (1998г). Други, утопија и правда. У *Међу нама, Мислиїи-на-друїої* (стр. 290–305). Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Левинас, Е. (2006). *Тоїалиїиетї и десконачносї*. Београд.
- Levinas, E. (2008). *Kada Bog upada и mišljenje*. Trebinje.
- Лудовикос, Н. (2011а). *Подвиї заједниїтва. Биће и учесївовање у Бићу њо Гриїорију Палами и Томи Аквинском*. Цетиње.
- Лудовикос, Н. (2011δ). *Сїтрахови личносїи и муке ероса. Криїиичка размаїтрања њосїмодернисїиичке доїословске онїолоїије*. Цетиње.
- Маројевић, Р. (2010). *Хришћанска онїолоїија личносїи и феноменолоїија субјекїивносїи, Зизијулас и Левинас у дијалоју*. Београд.
- Матић, З. (2014). Примат у Цркви — званични став РПЦ и наставак дијалога. *Садорносї*, 8, 53–67.

- Мидић, И. (2003а). Поздравна реч међународном богословском симпозиону. *Садорносїї*, I–IV, 7–11.
- Мидић, И. (2003б). Дискусија након предавања проф. Богољуба Шијаковића. *Садорносїї*, I–IV, 93–96.
- Мидић, И. (2012). *Проблем смрти у хришћанској онтологији*. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије драничевске.
- Heidegger, M. (2008). *Being and Time*. London.
- Шијаковић, Б. (2003). Напомене о Левинасу и онтологији. *Садорносїї*, I–IV, 79–91.

Tomislav Paunović
Christian Cultural Centre, Belgrade

The Reflection on Some Questions Concerning the Introduction to the Subject of Theological Symposium “Ontology and Ethics” (2003)

Twelve years after the symposium which raised the issue of relation between Ontology and Ethics within the Church, there is a need to continue with developing the subject. It is not in a favor of the fact that we were the witnesses of massive criticism by the formal theological public, against the subject. We are afraid that these reactions indicate the unwillingness of Christian thought for a wrestling with issues of paramount importance for the future history of Christianity in the world. Instead of continuation of serious theological dialogue on the subject, initiated at symposium *Ontology and Ethics* (Požarevac, 2003), we met with condemnation of the very idea for developing the topic which is almost prohibited, but surely rejected. In this article we try to make a modest contribution to further development of the topic. It is not only that the ethical concept of Church is in crisis due to dealing with new challenges of history of the Church, but it is intrinsically faulty model which doesn't express the Church on the right way and threatens to transform its traditional mode of existence. The Church is an event or the happening of the Communion; existing in the Communion; living in the Communion. As such, she is the Mysterious “Model” through which God saves the world; through which there is a transfiguration of actual and unsustainable ontology of created world, in the ontology of God, who is the Communion, that is Trinity. Newer streams in human thought in general may be of great help on this matter, and names of Heidegger, Levinas and Buber are outstanding within them. So, in the most of the article we are dealing with Levinas' thought, who can be regarded as a prophet of Ethics of The New Age. Conversely, the Church is ontological reality.

Key words: ontology, ethics, Church, Communion, Holy Trinity, Christian tradition, theology, Zizioulas, Levinas, philosophy.



УДК 172.4:271.2-1

271.2-662:172.4

271.2-425

DOI: 10.5937/sabornost9-9774

Оригинални научни рад

Ignatije Midić*

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

Reconciliation in a Socio-political Dimension

Abstract: A question we are asking ourselves is the following one: how is peace to be realized and maintained among people? We, as members of the Church, are especially interested to know what the role of the Church is in relation to the problem of realization and maintenance of peace. In order to give positive answers to these questions we need, first of all, to identify what causes hostilities and disturbances to happen among people.

Key words: peace, reconciliation, Church, orthodox theology, individualism, rationalism.

Peace among men and nations represents the very basis of life. Looking from the sociological, economic, political and other aspects, peace is the foundation for survival and existence of every society. Peace and communion among men is the basis for existence also from the aspect of the Church (Cf. Зизијулас, 2013, 2). Anticipating Theophany through the incarnation of the Divine Logos, angels preach “on earth peace, goodwill toward men” (Lk. 2:14). Christ announces that “Blessed are the peacemakers, for they shall be called sons of God” (Mt. 5:9).

Therefore, peace among all humanity is desired by all: socio-political factors and the Church.

A question we are asking ourselves is the following one: how is peace to be realized and maintained among people? We, as members of the Church, are especially interested to know what the role of the Church is in relation to the problem of realization and maintenance of peace. In order to give positive answers to these questions we need, first of all, to identify what causes hostilities and disturbances to happen among people.

* spcbran@ptt.rs

Causes of Disturbances and Wars among Men

Many causes are usually cited when wars and hostilities among people and nations are being discussed: these are most often observed through national, political, economic and religious differences between the sides involved in conflicts. As a means by which outbreaks of various types of crisis are to be overcome, contemporary civilization strives to eradicate these differences by establishing common economic, political and social systems (Cf. Krstić, 2012). Briefly, the contemporary world strives to integrate social communities on all levels to the degree of advocating common states and religions as a means by which hostilities among people are to be overcome. Disintegration of alliances and the pronounced differentiation among people on all levels, leading to even more open conflicts and bloodier wars, demonstrate the success, or rather failure, of such policies. Whether we are willing or not, this reality forces us, once again, to reconsider the diagnosis offered by the world in relation to the causes of more frequent and ever bloodier conflicts among people, so that we can apply a correct therapy as a cure against this phenomenon, if, of course, we still have enough time and means at our disposal to do so. Therefore, is the cause of conflicts among nations rooted in their different political, social, or religious systems, or should we look for this cause somewhere else?

Contemporary civilization, or the so-called New Age, is marked with conflicts which are without precedent, the bloodiest in history in relation to the number of victims involved, degrees of destruction and the monstrosity of crimes against humanity. As a rule, they can break out either within the same nation (revolutions), or between nations belonging to the same social and economic systems, and, even, between nations confessing the same religion. This means that the source of conflicts among nations is not only to be found in their different economic, political, or religious systems. It seems that there is something in the very roots of contemporary civilization which inevitably leads to conflicts. This is corroborated by the fact that the bloodiest conflicts in most recent history of humankind (e.g. the First and Second World Wars) arose in the bosom of Western Europe, which is the cradle of contemporary civilization, and in those modern states which were established according to models adopted from European civilization: USA, Russia, Japan etc. What then, is the problem with contemporary civilization and where are we to look for sources of all these conflicts? Before we take a look at this problem it is necessary to highlight a very important fact which, as a rule, is usually overlooked in most similar considerations.

There is an essential cause which drives people to separate and distance them from each other, and then to see an enemy in another — this cause is death. Even when we are not completely aware of it, our mortality and the sense of jeopardy which our being registers in relation to death, naturally lead every being, especially a human being, into isolation and create fear of another as a

precondition to survival. As far as the human person is concerned, his or her relationship to another can be extremely antagonistic, seeing that the human person is the only being on earth which considers his or her jeopardy in relation to death in the perspective of absolute non-existence. People experience death not as a natural occurrence, but as something completely unnatural and in relation to life, which they consider as an eternal process, as a danger and a threat of impending oblivion. Briefly, people tend to justify their hostility towards another from the perspective of self-defense. In a milder form, they see distancing from another as the only precondition to personal prosperity. This state of affairs is known by the Church as the state of the fallen world, because individualism and the tendency to shut out God and the outer world form the very essence of sin. This is why Christianity confesses love and communion with each other and everything around us, not merely as one in a series of Christian values, but as an ontological underlay of life.

However, besides the above mentioned state of affairs, which is present almost since the creation of the world (i.e. since original sin came into effect), there is something else that happened in the world, spawned, it seems, by the contemporary civilization, which caused hostilities among men to turn into world catastrophes of previously unseen proportions. What is it that we are talking about here?

Roots of Contemporary Civilization Stem from Individualism and Rationalism

The roots of contemporary civilization, which was born in Western Europe, stem from individualism and rationalistic views of the world and of life itself. Starting from St. Augustine (5th century AD), who saw man to be an individual carrying the basis of his own identity within himself, through Boetius who defined man *as natura individua substantia rationabilis*, we saw the foundations of a new (to Christianity), an absolutely foreign ontology — the ontology of individualism — applied to Christian cultures.

Therefore, that which became immanent to every human society since the world began, i.e. individualism and a tendency towards distancing from another, even from God Himself — all of which is seen by Christianity as sin and a projection of false living — became, as far as contemporary civilization is concerned, the only truth — an eternal ontology and the only true state of every human being (Cf. Zizioulas, 2012). A human being's greatness is measured by the extent of his independence in relation to another. The contemporary definition of an individual elaborates on this subject by saying that the human being is measured as an individual and as a person to the extent of his or her own awareness of self and the extent of his or her own awareness of being different and separate from others.

Based upon this understanding of humanity, and by way of Descartes' philosophy, there later developed rationalism as the basis for life as a whole. The famous maxim of Descartes, *cogito ergo sum*, implies that logic is the very basis of existence, not only of one who thinks of himself or herself, but also of everything around us.

Such an understanding did not stay in the domain of peripheral individual thought. It became a system branching out to all levels of life and enveloping all spheres of existence. This is best seen by the development of medieval scholastic thought, the purpose of which was, supposedly, to enable the human mind to function properly. Through the appearance of encyclopedists and the establishment of public schools (which were intended to train people to determine what truth is and to learn how to differentiate good from evil, solely by relying upon the power of their minds), this mode of living became the only possible and the only true one. Furthermore, the answer to the question whether God exists or not came to be determined also by this mode of living. The created world was pronounced as the only existing one and was, as such, definitely separated from God. Furthermore, this separation from God became the only mode of the world's very existence, according to this mode and form.

Based on such premises, life as a whole began, little by little, to fragment, and, each of its fragments came to be measured by logic. The world became an object of rational exploration. Truth in the world and the very existence of the world itself are expressed solely by a congregation of many individuals who are not organically connected with one another and, subsequently, the tragedy of one does not signify tragedy for another and vice versa; the existence of one does not necessarily require existence for others. The world is a logical system. It is only necessary to penetrate it and peek at it from the inside. Once we succeed in doing this, then we have the whole world at our disposal and we are able to change it according to our logical requirements and needs. Even if there is something that we cannot logically understand for the time being, that does not mean that this "something" surpasses logic; rather, this would mean that we shall understand it when we reach a higher level of development of our logic. That which logic simply cannot be applied to, e.g. concepts of God and human freedom, is pronounced as unnecessary, non-existent, or irrational. Everything that could not be explained by the power of mind became suspicious and, if not dangerous, then unnecessary.

In such a social context, each person perceives the self in individualistic terms and strives to be secure in relation to others and to be protected against others, which becomes the ultimate goal and the key to personal happiness. Each individual, therefore, uses the mind to search for logical premises of everything perceivable in order to discover how each item is to be used more adequately to achieve one's goals. It is for this reason that the contemporary world considers science and technology as synonyms for the same reality, and

one cannot operate without the other. All that is immeasurable by logic, by the human mind, and by those instruments constructed by logic in the first place, does not fall into the category of science. Technology is only justified by its purpose. Knowledge is measured solely by its practical value. If our knowledge cannot be put to any use, if it cannot be exploited, then it is equal only to ignorance. The school became everything in such a civilization. It became a church in which the human mind came to be deified, and if the Church did not wish to disappear it had to turn itself into a school.

As a final product of such notions, a point was reached where the human being became sufficient to himself or herself and where his or her happiness was to be built only through the power of the mind. The “other” — the other person and everything else in the world — is there only because it could become an instrument in the process of the attainment of personal happiness. If the other should refuse to oblige, and this based on his or her own mind and logic (finally, the other also has a school diploma!), and thus refuses to become merely an instrument in realization of someone else’s notion of happiness, and what is more, expresses a desire to use his or her own “other” as an instrument in attaining his or her own happiness, then “the other” inevitably becomes a foe. In order to reach goals in relation to satisfying certain needs, individuals form groups of peers who, as far as the definition of happiness is concerned, hold similar views, and, if they are more numerous as opposed to other similar groups, their vision of life prevails and becomes a model based upon which the world is to be run. Political parties take part in elections in order to promote their own model of the happy life, and, in the process, take special care to promise happiness to every individual.

This, at a first glance, seems wonderful and seductive (since it seems to offer happiness and freedom to everyone, including the possibility that every individual could, with some luck, one day get a chance to run this world according to his or her own notions and, thus, become absolutely happy). This vision seems so wonderful that almost everyone everywhere, regardless of geographical and cultural variations, desires to adopt this mode of living. Consequently, everyone would be living happily ever after if the resources and sources of wealth, which are necessary components and preconditions to the happiness of contemporary individuals, were not, unfortunately, limited and if they did not need to be shared. Therefore, this kind of personal happiness, or happiness on the national level, inevitably causes calamity or, at best, less happiness for the other. Nationalism is also a product of the age of enlightenment and individualism, and it is not at all by accident that it appeared in the 18th century and that it became the main instigator of most conflicts occurring in Europe and elsewhere in recent years (Cf. Зизијулас, 2012).

This mode of living inevitably leads to confrontations between people and nations which, from time to time, can escalate to hostilities on a broader

scale, such as world wars. It also instigates great ecological problems which could easily turn into real catastrophes on a worldwide scale. This state of affairs leads some to reassess their inherited convictions, to start doubting the alleged perfection of contemporary civilization, and to start thinking about real causes for wars and other calamities of the 20th century (the 20th century was announced by rationalists and encyclopedists to be the century of heaven on earth, when everyone would be educated; and this, in turn, would cause all evil to disappear from the face of the earth; it is of no little surprise to the world that this century saw some of the bloodiest wars ever). However, there are still a lot of those who put the blame for such conflicts on those nations who have, according to their opinion, remained at a low level of education and development in general, and, if that is not convincing enough, then that blame is put on individuals — supposedly mad people who lead those nations. This implies that many still do not doubt that the contemporary world is perfect.

It is a consequence of individualism and rationalism that Protestantism appeared as a phenomenon, for it is on the basis of individual logic and individual convictions that Protestantism stands in judgment of what is right or wrong and what is needed for salvation within the Church. This was the framework for an unavoidable relativization of everything; not only of morality, in terms of determining what is right and what is wrong, but also in relation to establishing what truth is and what the meaning of existence is. It is a paradoxical, but also an unquestionable fact, which also implies that everything was being determined to the measure of the human mind, that the Roman Catholic Church reacted to Protestantism by introducing dogmas on the pope's infallibility. Again, a single person was to determine what was true and what was false, and all this solely on the basis of his own convictions. Therefore, the Church in the West was forced to reduce itself exclusively to a logically understandable framework, and her actions were reduced only to socially justified and useful activities. Discourses on the topics of faith and dogmas, struggle against the world order as a means of achieving the salvation of the world, as well as acting in such a way as to present and live Church life as an icon of Kingdom of Heaven to come, all but completely disappeared from the list of Church activities. These are all considered not only as unnecessary, but also as non-understandable and even as something to be laughed at — all because they do not stand up to the test of logic.

So, individualism started to reign even within the Church. Seeing and understanding himself of herself as an individual, the human person became distrustful of the other and the collectivity became the arch-enemy which needed to be eradicated at any cost. The human being substituted laws for the Living God and then sacrificed the very same laws for the sake of individualism and infallible opinions. We thus came to a point where we have neither God nor human being who would be holy enough to inspire sacrifice; and all because,

somewhere along the way, we have lost love. Laws, by themselves, cannot stand up to any single determined attack of rationalism. According to which logic can it be determined what is really good and what is really bad, and why? This question can be heard more and more in this present world of ours. It loudly articulates that which we have only briefly touched upon in so many words.

The Orthodox Church and the Contemporary World

It is evident that the Orthodox Christianity did not take any considerable part in creating and developing contemporary civilization. This is so because the Orthodox Church, in this period when contemporary civilization was being created, unfortunately, cared little about history. The option for the Kingdom of God, seen as the essence of Christian life, was understood by many as a means to escape the world. It is for this reason that the Church in the East did not make a major contribution in creating many of the problems with which we find contemporary civilization laden, but it is also for the same reason that it did not make any considerable contribution of its own to those new insights which transformed the world, but for the good of the whole world, i.e. in a positive way. However, this does not mean that it does not make use of these new insights and that problems burdening the contemporary world are not its problems also. The modern world, as we know it, is a legacy of both the West and the East (Cf. Krstić 2014). Specifically, individualism and rationalism, and convictions based upon them which proclaim self-sufficiency of one person and one nation in relation to another, are ever more present in all spheres of life, even in traditionally Orthodox countries, which also include many aspects of both social and Church life in those countries. The recent bloody conflicts in the Balkans, Europe and elsewhere offer a good enough proof for such a conclusion. It is an ever more frequent occurrence within the Orthodox Church that, based upon the contemporary model of living and our attitude to our surroundings, even the Church tradition is being used as a means for taking distance from others, both on the level of East-West relations, and also on the level of relations within the Church itself. Frequently both in the East and the West, Church identity is being understood not in relation to communion and love of one another, but, rather, in relation to distancing of one from the other and, God forbid, in relation to hatred towards the other for the sake of and in the name of God!

That which the Orthodox Church has saved through its tradition and which it could offer to the world as a means of salvation, also in relation to the question of conflicts between people and nations, and without pretending to profess establishment of Heaven on earth (as it was attempted in the West) before the universal cancellation of death and the second and glorious coming of Christ, is its teaching of God Who is the Holy Trinity — communion of Persons. Based on this teaching come both the structure and the very existence of the Church.

The great Christian truth which, even if only partly, transfigured the world and history in relation to the pre-Christian period, is the revealed truth that God, as One Being and as the Model for every existence, is the Holy Trinity. God is the communion of Persons of Father, Son and the Holy Spirit. There is no God other than the Holy Trinity. However, each Person is eternal and unique — an absolute and free Being in communion of freedom and love with the other Person. The Father is an absolute Person and the Source of Godhead because He has Son and the Holy Spirit in eternity. The Son and the Holy Spirit are in a state of eternal communion with the Father, Who is the Source of Their eternal absolute identity. This is why God is love, because He is the eternal communion of Persons.

On the practical, living plan of the Church in history and throughout ages, this Mystery of God's existence is reflected in its expression through Liturgical communion. Orthodox Liturgy, being a synonym for the Church itself, is a communion of all faithful living in one place under one bishop, and this not based upon their nationality, color of their skin, sex or age, but based upon their freedom and love of one another. This communion is shared by all creation, material and spiritual world, plants and animals, so that it can transfigure itself and become eternal — everything is included in this but sin; and sin is nothing but separation of oneself from others and the breaking of communion, that is the lack of mutual love, and exploitation of another and the world as a means to satisfy personal lust. Realization of love towards another and towards all creation is the very basis of Christian asceticism, an experience more preserved in Eastern Christianity — than in the West. This ascetic experience teaches and trains us to love the other regardless of any differences between us and, in doing so, to understand what it really is to be a person and a unique being in relation to another, i.e. leads us into Liturgical communion which is the Church. For only unselfish and sacrificial love of another can reveal not only the absolute importance of another in relation to our own existence, but also the great mystery of God's existence as a Holy Trinity, as well as the redemptive state of communion of us in Her through Christ.

Therefore, Orthodox Liturgy, being the very icon of God and God's existence, should serve as a model towards establishing and maintaining world order (Cf. Мидич, 2013).

By way of a conclusion, and based on my modest opinions, this short deliberation was meant to point out one of the important causes of conflicts and wars between nations here in the Balkans, in Europe as a whole, and on a worldwide scale. Individualism and rationalism employed as modes of living dangerously divide the one, unique and indivisible world of God, even to the extent of its destruction. World wars, as well as the most recent Balkan conflicts, and worldwide conflicts in general, have allowed us to get a glimpse of a possible catastrophe which might befall us all if we do not seriously reconsider

our present ways of living. Those ways are characterized by dangerous divisions, both in the world as a whole, and in the spheres of Church life itself. Even more tragic is the fact that there is a tendency, both in the East and the West, to allow this divisiveness to become the very foundation of true existence, and to pronounce it to be the greatest value. I personally hope and pray to the Lord, Whose wish it is for us all to become one that Christianity will, after all, save the world with love and unity.

References

- Zizioulas, J. (2012). Ontology and Ethics. *Саборносћ*, 6, 1–14.
- Зизијулас, Ј. (2013). Истина, толеранција, монотеизам. Да ли је могућ један међурелигијски дијалог?. *Саборносћ*, 7, 1–5.
- Krstić, Z. (2012). Impact of the Economical Crisis on the Social Structure of the European Society. *Саборносћ*, 6, 137–141.
- Крстић, З. (2014). Могућности хришћанског теолошког мишљења у пост-модерности. *Саборносћ*, 8, 17–26.
- Мидич, И. (2013). Православное богословие сегодня — Проблемы и перспективы. *Саборносћ*, 7, 7–17.

Игнатије Мидић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

Помирење — социјално-политичке димензије

Питање које постављамо је следеће: како остварити и очувати мир међу људима? Посебно нас, припаднике Цркве, интересује која је улога Цркве у остварењу и очувању мира? Да бисмо могли позитивно да одговоримо на ова питања, потребно је најпре пронаћи узрок непријатељствима и немирима међу људима.

Key words: мир, помирење, Црква, православна теологија, индивидуализам, рационализам.

Датум пријема чланка: 18. 6. 2015.

Датум прихватања чланка за објављивање: 17. 12. 2015.



Зоран Крстић*

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

Црква и европске интеграције

Abstract: Од демократских промена у Србији 2000. године евроинтеграције су најважнија и најосетљивија политичка тема. Заговорници упрошћују тему до баналности, ставом да ће од момента уласка Србије у Европску унију, она преузети бригу о нашем издржавању, а противници никада до краја јасно дефинисаним аргументима о губљењу националног идентитета. Оваква ситуација великих различитости у разумевању наше теме оправдава став да се ради о вишеслојној проблематици, па јој тако треба и приступити.

Key words: Црква, европске интеграције, политичка теологија, Црква и свет, хришћанска социологија.

Од демократских промена у Србији 2000. године, евроинтеграције су најважнија и најосетљивија политичка тема. О њој смо у протеклој деценији чули најразличитије ставове — од безрезервног прихватања до апсолутног одбијања, а све најчешће пропраћено и код једних и код других, вишком емоција, а често, како ми се чини, оскудношћу аргумената. Заговорници упрошћују тему до баналности, ставом да ће од момента уласка Србије у Европску унију, она преузети бригу о нашем издржавању, а противници никада до краја јасно дефинисаним аргументима о губљењу националног идентитета.

Оваква ситуација великих различитости у разумевању наше теме оправдава став да се ради о вишеслојној проблематици, па јој тако треба и приступити.

Први слој је несумњиво политички и он се у протеклом периоду највише мењао. Ове 2013. године и вероватно у скорој будућности, чини се, да су главни политички актери постигли јасан и чврст консензус да је придружење Србије Европској унији основни политички циљ српског друштва. Тиме је дугогодишњи политички проблем разрешен и стављен *ad acta*. У овом моменту су минорне политичке партије, покрети и одређене парацрквене организације које се противе евроинтеграцијама али са, ипак,

* zorank62@gmail.com

нејасном проценом колику штету оне могу да направе у одређеном тренутку, као што смо имали прилику да видимо током избора на Косову.

Важно питање које се овде може поставити је да ли верујући људи чине већину овог, како тренутно изгледа, мањинског дела нашег друштва који се противи евроинтеграцијама? Позитиван или негативан одговор на ово питање може умногоме да одреди будуће место и улогу Цркве у нашем друштву, да је задржи у главном току друштвених догађања или да је одбаци на друштвене маргине и знатно сузи простор Њеног деловања и ауторитета.

Позитиван одговор на горе постављено питање представљао би стереотип у разумевању наше теме који није редак у јавности. У том клишеу Црква је конзервативна национална институција која се по правилу противи евроинтеграцијама било да то у датом моменту експлицитно исказује или не. Сходно томе и верујући људи су, најблаже речено, евроскептици. Вођени таквом логиком, кад она преовлада, политичке партије покушавају или да придобију институционалну Цркву за своје циљеве или да у медијима уруше ауторитет, пре свега, клира.

Сматрам да је ово стереотип који безусловно треба превазићи. Кроз целу досадашњу историју Црква никада није била, нити је имала тенденцију ка монолитности, а поготову не у политичким ставовима. Она се и данас, сем ретких изузетака, опрезно изражава у политичким стварима препуштајући ту одлуку савести грађана, било верујућих било неверујућих.

Исти такав стереотип је и став да су верујући људи евроскептици, ако не и огорчени противници евроинтеграција. Међутим, многа новија истраживања показују да више не постоји тако јасна и одређена веза између испитаника који се изјашњавају као верујући и политичких идеја и партија које подржавају. Поткрепићу ову тврдњу резултатима пројекта „Истраживање религиозности грађана Србије и њиховог става према процесу европских евроинтеграција“, који су реализовали Центар за европске студије из Брисела, Фондација Конрад Аденауер и Хришћански културни центар 2010. године (Младеновић, 2010). Ограничићу се на два постављена питања и то:

1. На питање да ли испитаник жели да се Србија прикључи Европској унији репрезентативни узорак од 1504 испитаника, од којих је 1493 одговорило на питање, њих 57,7% се изјаснило позитивно, а 24,5% негативно. Од тога су се православни позитивно изјаснили у 49,9%, а негативно 31,6% (Младеновић, 2010, стр. 250).

2. На питање да ли испитаник сматра да прихвата модерне секуларне вредности (демократију, либерализам, капитализам, равноправност полова, поштовање људских права, грађанско друштво) репрезентативни узорак од 1219 испитаника од којих је 1213 одговорило на питање, 52,6%

је одговорило позитивно, 9,2% негативно, а са „нисам размишљао о томе“ 34,4% (Младеновић, 2010, стр. 251). У одговору на ово питање немамо диференцирање према религији и конфесији.

Не може се, дакле, стереотипно и механички повезивати практиковање вере и подржавање претежно националистичких или десничарских политичких опција. Реалност је другачија и то из још једног важног разлога кога су сведоци сви они укључени у пастирски или у катихетски рад Цркве. Од пада комунизма почиње да се мења структура верујућих људи. Вера све више постаје градски феномен, а не рурални, па се тако мења и структура верујућих, ниво образованости, просечне године старости итд. Ми данас, у једном солидном проценту, можемо да говоримо о новој, урбаној, млађој, образованијој, па и европски оријентисаној популацији верујућих која се не уклапа у већ поменуте стереотипе.

Размотримо сада каква је ситуација са дубљим слојевима ове теме или другим речима, да оставимо политичарима да говоре о прагматичним стварима, а да се ми позабавимо њеном теолошком димензијом. Под теолошком овде подразумевам друштвену и европску реалност сагледану Божјим очима и протумачену у односу на Бога. То би, даље, значило да постоје људи који не жели да буду само „потрошачи који хоће да живе у релативном благодању и (да живе) не само као грађани који теже да што слободније обликују свој живот — него као хришћани“ (Коцијанчич, 2003, стр. 71) са визијом преображене Европе и у потрази за њеном душом.

Реалност европских друштава па и нашег, посматрана очима хришћанства и теологије, не изгледа сјајно. Често се у литератури време и друштво у коме живимо означавају терминима постхришћанско, посттеолошко (уп. Биговић, 2013). Са друге пак, стране социолози религије говоре о повратку светог, о повратку религије у сферу јавног. За ту религију је, међутим, теологија мртва (уп. Мидич, 2013). Парадоксално, студије религиологије цветају док је истовремено теолошки напор постао излишан, а теолошко мишљење небитно. „Zapravo teologija se doživljava kao nešto što 'prlja' izvornost i nevinost religijskog i religioznog“ (Tanjić, 2009, стр. 9). Највише достигнуће те религиозности Новог доба је да покаже „колико је то добро за мене“, „колико ми се свиђа“ и сл. У једном таквом специфично евро-америчком контексту хришћанство може да личи на албатроса из истоимене познате Бодлерове песме која се завршава стиховима: *дивовска му крила не дају да крочи*.

Међутим, није само хришћанство жртва духа крајњег индивидуализма постмодерности (Крстић, 2014) који га разводњује и чини произвољним, по избору, већ су то и неке од основних вредности европских друштава, пре свега демократија. Демократија подразумева самосвесног и зрелог грађанина заинтересованог за опште добро „полиса“ јер он у животу заједнице види и истинитост сопственог начина постојања. Те су две

неодвојиве реалности и основа како хришћанства тако и демократије. Самодовољна индивидуа, затворена у себе и своје мало окружење, урушава и хришћанство које то карактерише као стање греха али и европске друштвене тековине, попут демократије. Желим да покажем, на датом примеру, да проблеми хришћанства и европских цркава нису одвојени нити независни од друштвених проблема. Решења су, такође, могућа ангажовањем свих, а не искључењем било које друштвене групе као небитне, при чему мислим на хришћане и на наш теолошки начин виђења реалности.

Европска друштва данас имају озбиљне проблеме и они нису само финансијски већ би се пре могло рећи да је финансијска криза знак дубље, културолошке или можда, још дубље кризе епохе (Krstić, 2012). У таквој ситуацији би неко могао да помисли да је куцнуо час да се Црква или цркве освете за све ударце које су претрпеле од епохе Модерности — од ренесансе, просветитељства, модерне науке па све до комунизма. Питање је, другим речима, да ли се ови садашњи проблеми могу искористити у мисионарске сврхе. Одговор је, по мом мишљењу, категорично одречан јер би то значило помањкање љубави према конкретним људима који пате. То је крајње наивна представа коју понекад чујемо од верујућих људи да се сложени проблеми у сложеном савременом друштву могу једноставно решити позивом на веру. Нити постоје мађионичари, нити могу да постоје магијски начини решавања проблема. Вера може и треба да буде контекст у коме ћемо покушати великим напором свих да превазиђемо тренутне друштвене проблеме.

Најзад, покушаћу да одговорим на питање да ли ће Православна црква и њени чланови нешто добити или изгубити уласком наше земље у тај велики свет који нас истовремено и привлачи и плаши?

Одговор на ово питање је само савремени модалитет у историји трајног односа Цркве и света. Полазна тачка је недопустивост „манихејског гнушања над животом света који нас окружује“ (Основи социјалне концепције..., 2007, 19), јер је он, чак и такав какав јесте, предмет љубави Божје. Ово је врло важан, суштински хришћански став о исказивању љубави према свим друштвима и нивоима на којима остварујемо сопствену егзистенцију — према породичном, црквеном, српском, европском и глобалном нивоу.

Други елемент који желим да истакнем у одговору на постављено питање је да је епоха Модерности акцентовала и реализовала чињеницу друштвене промене утемељене у људској активности. Промена је елемент који се налази у срцу Модерности и који сви ми из личног животног искуства добро познајемо. То значи да се друштво удруженом активношћу грађана може мењати — на горе али и на боље. У том смислу су и евроинтеграције прилика, историјска прилика, да верујући људи у сарадњи мењају европско друштво на боље пре свега актуализацијом друштвених вредности

које су у основи хришћанске али могу бити и општељудске, попут друштвене солидарности (уп. Крстић, 2011) која прети да буде нарушена новим глобализацијским токовима. Тако би и одговор на постављено питање био да су евроинтеграције изазов и прилика за хришћане.

Закључујући, желим да подсетим на први корак у проналажењу душе Европе, како се давно изразио Жак Делор па затим и Романо Проди, али не старе, већ једне нове, преображене, солидарне Европе.

У Делима апостолским наилазимо на познату визију апостола Павла после које он доноси и преноси Јеванђеље у Европу:

И Павлу се показа виђење ноћу: беше неки човек Македонац, који стајаше и мољаше га говорећи: Пређи у Македонију и помози нам (16, 9).

Ово би требало да буде вапај те нове Европе — помози нам¹. Да њен секуларизовани део схвати да је сувише времена провео сам ослањајући се искључиво на себе и свој разум, а хришћански да престане да гледа у прошлост и прижељкује политичку моћ. То је помоћ коју очекујемо од Бога.

¹ За више види Скутерис, 2003, стр. 351–361.

Литература

- Биговић, Р. (2013). Православна теологија у посттеолошкој епохи. *Саборносћ*, 7, 19–29.
- Коцијанчич, Г. (2003). Интеграција: пут у тријумф или у кенозу?. У Биговић, Р. (ур.), *Хришћанство и европске интеграције* (стр. 69–79). Београд: ХКЦ, КАС.
- Крстић, З. (2011). Могућности теолошке употребе појма солидарност. *Саборносћ*, 5, 131–134.
- Krstić, Z. (2012). Impact of the Economical Crisis on the Social Structure of the European Society. *Саборносћ*, 6, 137–141.
- Крстић, З. (2014). Могућности хришћанског теолошког мишљења у постмодерности. *Саборносћ*, 8, 17–26.
- Мидич, И. (2013). Православное богословие сегодня — Проблемы и перспективы. *Саборносћ*, 7, 7–17.
- Младеновић, А. (2011). *Религиозносћ у Србији 2010*. Београд: CES, ХКЦ, КАС.
- Основи социјалне концепције Руске православне цркве. (2007). Нови Сад: Беседа.
- Скутерис, К. (2003). Хришћанска Европа: православна перспектива. У *Хришћанство и европске интеграције* (стр. 351–361). Београд: ХКЦ, КАС.
- Tanjić, Ž. (2009). *Teologija pred izazovima sadašnjeg trenutka*. Zagreb: KS.

Zoran Krstić

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

Church and European Integrations

The author examines the general mood of the Serbian nation and specifically the Orthodox Christians towards the European integration process. By recalling and analyzing the results of the “Survey on religiosity of Serbian citizens and their attitude towards the process of European integration”, the author defies the stereotype that the Orthodox Christians are conservative and a priori against the European integration process. The central part of the paper provides analysis of the theological dimension of the European integration through exploring the place and role of Christianity in European countries with a vision of a new, transformed and solidarity-based European society.

Key words: Church, European integration, political theology, Church and world, Christian sociology.

Датум пријема чланка: 10. 8. 2015.

Датум прихватања чланка за објављивање: 17. 12. 2015.



УДК 27-876.45(497)"11/12"
322:271.2-763(497-88)"11/12"
DOI: 10.5937/sabornost9-8410
Оригинални научни рад

Радован Радић*

Хришћански културни центар, Београд

Антибогумилска борба православних владара током XII и у другој деценији XIII века

Abstract: Богумилство је хришћанска јерес која свој огроман успон доживљава крајем XI и у првој половини XII века на југоисточном дјелу европског континента и у Малој Азији. Колико је Богумилство у једном одређеном временском оквиру представљало пријетњу државном поретку свједочи и ангажовање православних владара у циљу рјешавања богумилске кризе. Борба владара се огледава у сазивању државних сабора тј. синглитоса, на којим се јерес драстично кажњавала.

Key words: Богумили, антибогумилски сабор, синглитос, Василије Богумил.

Богумилство је хришћанска јерес која се појављује у Првом бугарском царству за вријеме владавине Петра I (927–970). Из периода Петрове владавине потиче и први званични антибогумилски текст. Рјеч је о тексту презвитера Козме познатом под називом „Бесједа против Богомила“⁴. Он у овом опширном антибогумилском спису потврђује вријеме настанка јереси унутар Првог бугарског царства: „...у вријеме владавине православног цара Петра, у земљи бугарској појавио се један свештеник под именом Богумил...“ (Ταρνανίδης, 2005, стр. 44–45). Наведено потврђује и нешто каснији одломак из Бориловог синодика, који датира из периода након 1211. године: „Ποπα βῆμιλα иже при петрѣ црѣи влѣгастѣмъ“ (Синодик, стр. 26). Међутим, Богумилство свој врхунац доживљава у Византијској Империји током XI и у првој половини XII вијека. Претходном свакако доприноси успон Империје у X и XI вијеку, као и освајања огромних територијалних пространа од стране Василија II Македонца (Βασίλειος Β' Μακεδόνας, 958–1025). Уласком унутар граница Империје Богумилство доживљава своју експанзију, што се може и потврдити и из текстова византијских антибогумилских писаца ове епохе: Евтимии монаха (Ευθύμιος μοναχός), Ане Комнине (Ἀννα Κομνηνή) и Евтимии Зигавиноса (Ευθύμιος Ζιγαβηνός).

* r_radovan@hotmail.com

⁴ „Беседа против Богомилите“

Последњи писац у свом капиталном дијелу „Паноплија догматики“ (Πανοπλία Δογματικῆ) можда и најбоље описује стање и Империји током XII вијека: „...јерес је у сваком граду, земљи, области, напредује сада, и њени утемељивачи не престају заблуђивати најпростије међу људима“².

Начин борбе православних владара против Богумилства гради се на државном сабору тј. скупштини или синглитосу (σύγκλητος), којим је, према правилу, управљао император, цар или велики жупан уз присуство званичних државних, као и црквених великодостојника. Одлуке антибогумилских сабора имају државни и општеобавезујући карактер. Претходно се може и потврдити из директног ангажовања војске при реализацији одлука сабора, гдје се у сва три примјера јеретици драстично кажњавају. На саборима је Богумилство окарактерисано као непријатељ Империје, односно државе.

Проблематичном се поставља улога владара током засједања антибогумилског сабора. Наиме, владар се у сва три примјера током засједања појављује у својству судије, на основу чега саслушава, савјетује се и коначно доноси пресуду. Претходно, наравно, проналази јако упориште у средњовјековном законодавству, гдје се у све три државе владар појављује као личност на врху државне лестнице званичника са израженим владарским, законодавним и судским привилегијама. Наведено достиже свој изразити врхунац посебно у Византијској Империји гдје идеологија о владару — императору, божијем човјеку, који не подлијеже овоземаљским законима него само побожним тј. Божијим, налази јако утемељење током цјеле ромејске историје. Према истој император јесте судија, законодавац и једини тумач закона. Он има право постављати судије, те сам судити у случајевима од државне важности, као и доносити пресуде и помиловања. Такође, император има моћ тј. надлежност да сам мјења законе. У оригиналном латинском јустинијановом тексту се наводи „оно што владар заповједа има снагу закона“³.

Фактор царске власти јесте одлучујући при рјешавању горућих црквених тема у предисихастичком периоду средњег вијека⁴. Уступање аутокефалије тј. самосталности одређеним областима Цариградске Патријаршије, које се налазе ван оквира Империје, одиграва се уз директно одобравање императора са или без гласања на синглитосу или издавањем званичног Томоса од стране Цариградске Патријаршије. Аутокефалија бугарске цркве у X вијеку јесте директна последица интервенције императора Романа Лекапиноса (Ρωμανός Λεκαπηνός, 920–944). Такође, њено укидање 1018. године, као и оснивање Охридске Архиепископије, последице су унутардржавне

² „...αἵρεσις ἐν πάσῃ πόλει, καὶ χώρα, καὶ ἐπαρχία, ἐπιπολάζει τανῶν· καὶ οἱ ταύτης εἰσηγηταὶ οὐ παύονται διαφθείροντες τοὺς ἀπλουστέρους τῶν ἀνθρώπων...“ (PG, 131, 41 B).

³ „quod principi placuit legis habet vigorem“ (The Institutes of Justinian, 2007, I, 2, 6).

⁴ О односу српских владара према Цркви, писали смо и у Радић, 2013.

политике Василија II Македонца. У последњем случају император са своје три одлуке — сигилија (σигίλια) и без писменог оглашавања званичне Цариградске Патријаршије, укида постојећу и оснива нову црквену организацију тј. Охридску Архиепископију. Свакако битан моменат за разумјевање комплетне ситуације јесте 1219. година и одлазак Светог Саве у Никеју. Светитељ при свом боравку у новој престоници Империје од самог Императора Теодора I Ласкариса (Θεόδωρος Α' Λάσκαρης, 1205–1222) успјева издејствовати високу аутокефалију Српској Цркви (Ταρνανίδης, 2004, стр. 83). Са друге стране, на недостатак царске власти и надлежности, по питању случаја Светог Саве, у својој посланици се позива Охридски архиепископ Димитрије Хоматијан (Δημήτριος Χωματιανός, архиепископ 1216–36). Архиепископ подсјећа да Теодор I Ласкарис, након догађаја из 1204. године, и нема право изаћи у сусрет светитељу јер сам није сачувао „достојанство цијеловитости царства“⁵. Хоматијан пишући ове редове подразумева да право на цариградски престо има управо његов заштитник, ипирски деспот Теодор Комнин Дука (Θεόδωρος Κομνηνός Δούκας, +1253).

Антибогумилски сабори одржани у XII вјеку се увелико разликују по својој организацији од ранијих сазиваних по питању јереси. Наиме, раније утемељена пракса у Империји поводом појаве јереси јесте сазивање сабора на коме је председавао лично император док је тјело сабора састављено од црквених званичника из цијеле хришћанске васељене. Антибогумилски сабори су имали карактер чисто државног сазива уз присуство државних делегата, коме је могао или не слиједовати и црквени сабор. Наведено се може најбоље примјетити у случају Алексијевог сазива из 1110. године коме слиједује Ендимуса синод Цариградске патријаршије.

Атмосфера која се ствара доношењем одлука на саборима током XII вијека на балканском простору јесте антибогумилска. Богумили су осуђивани као непријатељи државе, који су урушавали до тада већ утврђени државни поредак. Такође, они су јерес која са непоштовањем говори о Христу и Богородици. Наиме, само одбацивање Христа као Бога, од кога лично испод фреске Сведржитељеве у трулу велелијепног храма Свете Софије а преко руку цариградског патријарха император при свом крунисању прима круну, за Ромеје јесте урушавање државног поретка.

Три су државна сабора антибогумилског карактера забиљежена у историји. Повод за сазивање сваког од њих јесте експанзија Богумилства у појединим областима или чак престоници државе. Експанзија Богумилства у престоници Империје је и разлог сазивања синглитоса у Цариграду, 1110. године од стране императора Алексија I Комнина (Αλέξιος Α' Κομνηνός, +1118). Такође, велику улогу у борби против Богумилства у оквиру Византије има и император Мануил I Комнин (Μανουήλ Α' Κομνηνός, 1143–1180), на чију иницијативу се 26. фебруара 1147. године у

⁵ „ακέραιον το της βασιλείας αξίωμα“ (Ταρνανίδης, 2004, стр. 87)

Палати Влахерни одржава Ендимуса синод, који и разрјешава патријарха Козму II Атикоса (Κοσμάς Β' Ἀττικός, 1146–7) **окарактерисаног као догумила**. Исти император пружа и сву несебичну помоћ епископу Цариградске Патријаршије Илариону (Επίσκοπος Μογλέων Ηλαρίων, +1164) током његове борбе са Богумилством у надлежној му епископији у Моγлену (Μόγλενα). Борба против Богумилства није се задржала само на подручју Империје. Са првим назнакама Богумилства у Рашкој, велики жупан Стефан Немања (+1199), прије 1180. године, у Расу организује државни сабор који ће имати за циљ неутрализацију јереси. Такође, у Бугарском царству, 1211. године, цар Борил (+1218) поводом јачања јереси Богумилства окупља једно огромно тјело сабора.

Алексијев антидогумилски сабор из 1110. године јесте први ове врсте у Империји, али и цјелом православљу, и као такав је послужио као снажан подстрек како каснијим византијским државним и црквеним вођама тако и српским и бугарским владарима на Балканском полуострву. Утицај антидогумилског сабора из 1110. године на балканске владаре се можда и најбоље огледава у Бориловом синодику. Преводац синодика наводи да у његовом тј. бугарском царству, прије 1211. године као и прије његовог антидогумилског сабора, није одржан православни сабор ове врсте: „**поѣжде бо цѣтва его никто же и нь сътвори православнии сѣи съборъ**“ (Синодик, стр. 51). Са друге стране, јасно је да је цар Борил добро упознат са Алексијевом борбом против Богумилства баш као и ликом начелника јереси у Империји, Василијем Богумилом, који је у његовом синодику и уврштен у листу анатемисаних јеретика: „**Василѣа вѣча иже вѣ константинѣ градѣ. Вѣ сѣавшаго сѣж тѣзокаинѣа богомилѣа ересѣ, при алеѣи православнѣмѣ цѣи комнинѣ. Анаѣема.**“ (Синодик, стр. 30–31). Напослијетку, цар Борил налаже превод синодика са грчког на бугарски језик у који ће са осталим великим православним саборима бити уврштен и овај његов антидогумилски (Синодик, стр. 51).

Стефан Немања је баш као и цар Борил имао значајан увид у византијску антидогумилску борбу током XII вијека. Сам је након своје предаје у руке императора Мануила Комнина одведен у Цариград. Тамо је за један одређени временски период, након 1172. године, смјештен у западном дијелу града у манастиру Евергетиде (μονή Εϋεργετίδος). **Стефанов боравак у Цариграду** се везује за период када је Богумилство у Империји доживљавало свој крах. Рјеч је о временском периоду након смјене са трона цариградских патријараха-догумила Козме II Атикоса, као и периоду након осуде највећег поборника Богумилства у престоници, кападокијског монаха Нифона (μοναχός Νύφων). Такође, Немањин боравак у Цариграду дешава се након смрти великог антидогумилског борца у македонској области, епископа Илариона (Радић, 2015, стр. 34–39).

Чињеница је како постоји изразит утицај Алексијевог антибогумилског сабора на касније православне владаре, како византијске тако и бугарске и српске. Међутим, податак који привлачи пажњу јесте тај да у поставци сабора постоји врло битна разлика у односу на ону из 1110. године. Разлика се прије свега односи на присуство или не оптужене стране, у овом случају јеретика тј. Богумила, као и њихово саслушање на сабору. Ово се прије свега односи на Немањин сабор из Рашке на коме, слиједујући свједочанство његовог живописца, краља Стефана Првовјенчаног (+1228), Богумили тј. осумњичени нису били присутни. Сасвим је друга ситуација забиљежена на Алексијевом сабору из 1110. године гдје је био лично присутан првоосумњичени, у Империји начелник јереси, љекар Василије „...и доиста је представљен Сатанин врховни вођа Василије, одијелом монах, испијеног лица, дуге браде, дубоке старости, који са непоштовањем располаже на многе начине“⁶. Такође, записано свједочанство из синодика нам потврђује да су Богумили били присутни на Бориловом сабору из 1211. године: „**ѡни же оуловити цѣѣ и иже сѣ нимѣ сказашѣ подробноуѣѣ сѣзѣо славѣжѣ ихѣ ересѣ**“ (Синодик, стр. 50). Супротно од тога, Немања у Расу одржава свој антибогумилски сабор гдје након саслушања свједока и донесене тешке одлуке шаље војску на мјеста где су претходно лоцирани Богумили: „посла на њих војску, наоружану од славних својих...“ (Првовенчани, 1988, стр. 71). Немањина акција, у односу на друга два случаја, се односи на шире масе Богумила. Велики жупан јеретике драстично кажњава. Колики је био успјех Немањине реакције на успон Богумилства најбоље свједочи његов наслиједник на рашком пријестолу Стефан Првовијенчани: „И сасвим искорени ту проклету веру, да се и не помиње никако у држави његовој“ (Првовенчани, 1988, стр. 72).

Додатну пажњу привлачи улазак и откривање Богумилства унутар граница једне државе. Дијеловање јереси у наведеним балканским државама се према правилу открива након како великих територијалних тако и промјена у структури државне власти. Проширивање своје власти на један огроман дио европског али и азијског континента од стране Василија II Македонца повољно утичу на дрзби успон Богумилства у Империји. Јерес је претходно лоцирана у Првом Бугарском царству како од стране бугарских власти тако и званичне Цариградске Патријаршије⁷. Међутим, нова стварност, пораз бугарске војске код Драча 1018. године (Острогорски, 1996, стр. 295) као и присвајање територија Империји, позитивно утичу на успон Богумилства. За врло кратак временски период Богумилство се може сусрести у Кападокији, Смирни, Фригији, Акмонији, Јерусалиму па

⁶ „...καὶ δῆτα ἀναφαίνεται τοῦ Σαταναιῆ ἀρχιστρατῆς Βασίλειος, τὸ ἔνδυμα μοναχὸς, κατεσκληκὸς τὸ πρόσωπον, τὴν ὑπὲρ ψιλός, εὐμήκης τὴν ἡλικίαν, πολυτροπώτατος μεταχειρίσασθαι τὴν ἀσέβειαν“ (PG, 131, 1169 C).

⁷ Гледај писмо Цариградског патријарха Теофилакτα Лекапиноса упућено бугарском цару Петру I.

чак и престоници Империје — Цариграду. О наглom успону Богумилства у Империји, у првој половини XI вјека, свједочи и црквени антидогумилски писац тога доба монах Евтимије из Цариградског манастира Перивлепт (μοναχός Ευθύμιος της μονής Περιβλέπτου). Он на свом поклоничком путовању за Свету Земљу, на своје запрепаштење, за сапутника има управо монаха Богумила: „Десио ми се некада да сам за сапутника имао овог безбожног, изглед је имао монаха...”⁸ Такође, каснији антидогумилски писац са краја XI и почетком XII вијека Евтимије Зигавинос (Ευθύμιος Ζιγαβηνός) слаже се са временом настанка јереси: „Јерес Богумила није много прије наше генерације настала, била је дио Масалијанаца...”⁹

Идентична ситуација се одиграва у Бугарском Царству. Цар Калојан (1197–1207) у своју корист вјешто преусмјерава позитивну климу на европској политичкој сцени. Нагли успон папе Инокентија III (Innocentius III, +1216) и од његове стране организовање европских владара у нови поход на Свету Земљу под заставом Крста као и немоћ Византије након смрти императора Мануила, позитивно утичу на успон Бугарског царства. Калојан 1204. године, након интезивне преписке са Инокентијем, од папског изасланика је миропомазан и крунисан док црквену организацију у Бугарској уздиже у ранг Патријаршије. Са друге стране, на рачун Империје проширује своје територије, које су се протезале од града Сирмиума и Београда са једне стране све до области Тесалија и Тракија испод града Сереса и Адрианупоља са друге стране. Калојан у својим војним походима долази и до града Солуна. У Калојановом и у наставку Бориловом царству након проширивања територија налазе се дијелови у којима је историјски потврђено дејство Богумилства. Под наведеним територијама прије свега подразумевамо Тесалију и Македонију. Наиме, у Моглену, у области Македонија, дорба са Богумилством води све и до уснућа помињаног епископа могленског Илариона, у седмој деценији XII вијека, док се њихово присуство у Тесалији наводи у дијелу Симеона архиепископа града Солуна (Συμεών αρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης, 1381–1429) чак у периоду пред турског ропства. Писац синодика успон Богумилства у Бугарском царству ставља у оквиру након доласка на власт цара Борила, 1207. године.

Ситуација у Рашкој, по питању Богумилства, доживљава нагли заокрет тек доласком на власт великог жупана Стефана Немање. Промјене на државном врху сигурно негативно утичу по Богумилство, које је присутно у Рашкој и прије Немањиног доласка на власт. На претходни закључак нас доводи чињеница да је врло кратак временски период између жупановог доласка на власт, 1168. година, и одржавања антидогумилског сабора, прије

⁸ „Ετυχε γάρ μέ ποτε συνοδεῦσαι μετά τινος τῶν ἀθέων, σχῆμα ἔχοντος μοναχοῦ...” (PG, 131, 49 A).

⁹ „Ἡ τῶν Βογομίλων αἵρεσις οὐ πρό πολλοῦ συνέστη τῆς καθ’ ἡμᾶς γενεᾶς, μέρος οὖσα τῆς τῶν Μασαλιανῶν...” (PG 130, 1289 D).

1180. године. Примјера ради, у Византији главна окосница борбе против јереси се завршава већ половином XII вјека док се у периоду Немањине борбе, осма деценија дванаестог вјека, према Валсамоном (Θεόδωρος Βαλσαμών, +1195) свједочанству Богумилство већ налази у осјетном паду (Voellus, Justellus, 1661, стр. 1042). Такође, према Немањиним живописцу, територијално проширење Рашке одиграва се тек након његовог антибогумилског сабора и промјене гарнитуре власти у Империји са којом велики жупан има изразито лоше односе (Првовенчани, 1988, стр. 70–73). Наравно, потребно је истаћи и то да на новог рашког жупана утиче комплетна антибогумилска клима XII вијека, са којом је он као што смо и примјетили одлично упознат. Такође код Стефана Немање, сасвим супротно у односу на његову браћу, јесте присутна изразита ревност ка чистоти православља. Наведено се потврђује на много мјеста у његовом житију али и у великом броју храмова, жупанових задужбина.

1. Алексијев антибогумилски сабор

Богумилство у Империји крајем XI и почетком XII вијека јесте јеретичка групација у експанзији. Дијеловање јереси откривамо како у европским тако и у малоазијским областима Византије. Током наведеног временског периода Богумилство јесте јерес добро организована са јако развијеном структуром управе. За Богумиле у Империји влада опште мишљење да су живјели по великим манастирским Лаврама, те да су облачили монашко одијело управо да би придобили нове чланове јереси¹⁰. Претходно нам потврђује и монах Евтимије, можда и кључни свједок богумилског дијеловања у пред Алексијевој епохи „...глуме злобно злобници Хришћанство, и монаха изглед, и свештенство, и Свето Писмо као мамац у устима носе...“¹¹ Одбацивање православних догмата, поготово о Христу, Духу Светом као и Богородици, непризнавање православних храмова, као и спорна учења о стварању свјета и човјека од стране Сатанаила, утичу на то да су Богумили у Империји врло брзо оквалификовани као јерес чије се учење не заснива на вјеровању Бога него напротив у Сатану: „Ови не поштују Бога творца неба и земље, нити Богородицу... вјерују пак и поштују овоземаљског господара, који је Сатана“¹².

¹⁰ Одавде и произилази у византијским изворима велики број примјера монаха — Богумила, најпознатији од којих су: примјер Евтимијевог ученика, његовог сапутника за Јерусалим, четворице учитеља из манастира Перивлепт, Јована Тзуриласа, Василија Богумила, двојице епископа Кападокијаца, монаха Нифона, игумана Атиногенус Петра, Константина Хрисомалоса, али и патријарха Косме (Опширније: Радић, 2015).

¹¹ „ὑποκρίνονται δὲ δολίως οἱ δόλιοι τὸν Χριστιανισμόν, καὶ τὸ τῶν μοναχῶν σχῆμα, καὶ τὴν ἱερωσύνην, καὶ τὰς Θείας Γραφὰς ὡς δέλεαρ ἐπὶ στόματος φέρουσιν“ (PG 131, 48 C).

¹² „Οἱ τοιοῦτοι Θεὸν ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς οὐ σέβονται, οὔτε Θεοτόκον... Πιστεύουσι δὲ καὶ σέβονται τὸν ἄρχοντα τοῦ κόσμου, ὃς ἐστὶν ὁ Σατανᾶς“ (PG 131, 48 C).

У периоду Алексијеве владавине, Богумилство се у Империји налази на свом врхунцу. Главни свједок ове епохе, историчарка Ана Комнина (Ἀννα Κομνηνή, +1153), у свом капиталном дијелу „Алексија“ наводи да иако је јерес производ новијег датума, становници Империје су ипак одлично упознати са њеним дијеловањем „...док је глас о Богумилима већ свугдје распрострањен“¹³. С обзиром на чињеницу да су Богумили угрожавали постојећи државни поредак, император Алексије својим сарадницима налаже задатак који се односи на проналазак вође Богумилства у Империји, лекара Василија Богумила. Врло брзо је вођа Богумилства у Империји приведен пред императора. Занимљива чињеница коју нам у свом дијелу излаже Ана Комнина односи се на изглед Василија Богумила. Према њеном свједочанству Василије је одијевен у монашко одијело „...Сатанин врховни вођа Василије, одијелом монах...“¹⁴

Посебну пажњу привлачи дијалог, који је и послужио као разлог и увод у Алексијев сабор — синглитос. Наиме, при доласку Василија Богумила у Палату, император Алексије се послужио лукавством. Да би детаљније истражио Богумилство, које је у Империји „нова врста јереси“¹⁵ и за које РOMEји и немају једну ширу представу, император се са Василијем упушта у једну општу богословску расправу. Император му се, између осталог за врјеме гошћења, и повјерава како његов ученик жели постати „...кроз све се претваравши да је ученик његов хтио постати; не само он сам него и његов брат севастократор Исаак“¹⁶. Разговор се одвија у једној засебној просторији, преграђеној завјесом, у којој се налази Алексије, његов брат севастократор Исак као и Василије Богумил. Последњи, током дугог и опширног разговора, види своју велику прилику те настоји слушаоце, рођене у Порфири, уједити у Богумилство. Након цјелог чина у коме Василије чак открива и усторијство своје јереси, као и комплетно њено учење, завјеса која дијели просторију скида се док се иза ње налази присутан комплетан византијски државни, војни као и црквени врх. Занимљив податак јесте да цјело Василијево излагање биљежи дрзописац из Палате. На основу тог текста касније, а на прједлог императора Алексија, византијски учени монах Евтимије Зигавинос саставља поглавље дијела „Паноплија Догматики“ које се односи на Богумиле. На основу свог излагања, Василије Богумил изазива оштар гњев код званица присутних у Палати, који су као што из извора можемо закључити предлагали најоштрије могуће казне:

¹³ „Ὡς δὲ ἡ τῶν Βογομίλων ἀπανταχοῦ ἤδη διέσπαρτο φήμη“ (PG 131, 1169 A).

¹⁴ „τοῦ Σαταναῆλ ἀρχισατραπῆς Βασιλείος, τὸ ἐνδυμα μοναχὸς“ (PG 131, 1169 C).

¹⁵ „αἰρέσεως εἶδος καινὸν“ (PG 131, 1168 B).

¹⁶ „διὰ παντοίων ὑποκρινόμενος μαθητὴς αὐτῷ ἐθέλειν γενέσθαι· οὐκ αὐτὸς τάχα μόνος, ἀλλὰ καὶ ὁ αὐτοῦ ἀδελφὸς Ἰσαάκιος ὁ σεβαστοκράτωρ“ (PG 131, 1169 D).

„и на ломачу и бичевање као и других хиљаду облика смрти обећавајући предлагаше“¹⁷.

Из текста Ане Комнине можемо закључити како се на иницијативу императора Алексија исте 1110 године сазива синглитос. Засједање синглитоса је и повод окупљања у престоници Империје многих бројних Ромеја, државних али и црквених званичника „...многи су овом приликом били присутни на сједници — синглиту и светом синоду, и од ових Назиреја великана ријечи учествовали су говорници“¹⁸. Разлог окупљања синглитоса врло брзо добија антидогумилски карактер. Наиме, иако цјели догумилски случај почиње Василијевим салушањем, убрзо се суђењу придружују и остали Богумили, чија имена љекар открива током разговора са императором. Овде се прије свега мисли на постојање дванаесторице замјеника, познатих под карактеристичним називом дванаест апостола. Одлуке антидогумилског синглитоса из 1110. године јесу катастрофалне по Богумилство. Василије Богумил заједно са дванаесторицом својих апостола, као и другим присталицама осуђује се на јавно спаљивање на ломачи. Наиме, одређени број Василијевих следбеника, након понуђеног избора и одбијања повратка у Хришћанство, дива осуђено са непоколебљивим љекаром Василијем. Чин казне се одржава пред мноштвом Ромеја на Цариградском Хиподрому. Одлуку о тешкој казни за Богумиле при гласању подржава и Император Алексије „...и император је гласао исто“¹⁹. Са друге стране на свом засједању Ендимуса синод са четрнаест анатематизама Богумилство изопштава као јерес (PG 131, 40–48).

Занимљив податак и уједно врједан пажње а који је везан за Василијеу пресуду јесте тај да иако је иста плод државног византијског врха, њу једнодушно прихвата како државни, тако и црквени врх са патријархом Николајем Граматиком (Νικόλαος Γ' Κυρδιιάτης Γραμματικός, 1084–1111) на челу, али и угледни монаси из реда Назиреја „Тако су Василија сви присутни на светом синоду чак и учени Назиреји, и овај тадашњи патријарх Николај као истинитог поглавара јереси и уопште не обраћеног и достојног ломаче процјенили“²⁰. Међутим, рјеч је о личној подршци наведених званичника политици императора Алексија а не о званичном ставу Цариградске патријаршије, што се може потврдити и из низа засједања антидогумилских сабора током XII вијека.

¹⁷ „καὶ πρὸς πῦρ καὶ μάστιγας καὶ μυρίους θανάτους ἀντιπαρατάξασθαι ὑπισχνεῖτο“ (PG 131, 1173 A).

¹⁸ „πολλοὶ δὲ τηνικαῦτα παρῆσαν τῆς τε συγκλήτου καὶ τῆς ἱερᾶς συνόδου, καὶ τῶν Ναζιραίων αὐτῶν ὅποσοι λόγου μετείχον λογάδες“ (PG 131, 1177 A).

¹⁹ „καὶ ὁ αὐτοκράτωρ σύμνηφος ἦν“ (PG 131, 1177 A).

²⁰ „Τὸν μέντοι Βασίλειον ὡς ὄντως αἰρεσιάρχην καὶ ἀμεταμέλητον παντάπασιν ἅπαντες τῆς ἱερᾶς συνόδου καὶ τῶν Ναζιραίων λογάδες, καὶ αὐτὸς δὲ ὁ τότε πατριάρχης Νικόλαος πυρὸς ἄξιον ἔκριναν“ (PG 131, 1181 A).

Антибогумилски сабор императора Алексија из 1110. године јесте снажан подстрек каснијим како византијским црквеним и државним тако и српским и бугарским вођама. Алексијев синглитос — сабор јесте увод у једну много ширу борбу против Богумилства у окриљу Цркве, на територији цјеле Империје, што нам и потврђују велики број засједања Ендимуса синода током пете деценије XII вијека (Радић, 2015, стр. 31–36).

2. Антибогумилски сабор великог жупана Стефана Немање

Откривање Богумилства у Рашкој јесте повод брзог сазивања једног, сходно историјском извору, не малог тјела сабора, којим управља велики рашки жупан Стафан Немања. Податке о антибогумилском сабору добијамо из житија Стафана Немање, писаних од стране његовог сина и наслиједника на рашком пријестолу — Стефана Првовјенчаног. Нажалост, једини писац и савременик ових догађаја, наведени писац и владар, у први план ставља побожност и ревност свог оца, занемарујући значајне историјске чињенице а које се односе на рад сабора. Овде прије свега подразумевамо имена протагониста ових догађаја као и годину и мијесто одржавања антибогумилског сабора. Такође, рашке области у којима Богумили дијелују, као и имена њихових вођа из текста житија нам нису доступна. Стога нам остаје непознаница велики број догађаја везаних за Немањин историјски значајан антибогумилски сабор.

Немањин живописац врјеме сазива сабора поставља између жупановог доласка на власт, 1168. године, и промјена на византијском пријестолу након смрти великог византијског императора Мануила Комнина, 1180. године (Првовенчани, 1988, стр. 69–73). Према Првовјенчаном, у Цариграду се појављује „други цар“, за врјеме чије се владавине односи Византије и Рашке налазе можда и на најнижом историјском ступњу (Првовенчани, 1988, стр. 72). Подаци које нам писац пружа јесу доста уопштени и непрецизни, што се може и примјетити и из чињенице неименовања новог византијског императора. Такође, проблем је очевидан код наведених градова освојених од стране Немање. Рјеч је о областима и градовима припојеним Рашкој у деветој деценији XII вијека, за врјеме које се у Империји мијењају чак три владара. Под „други цар“ одговара историјски профил Андроника I Комнина (Ανδρόνικος Α' Κομνηνός, 1182–85), који након доласка на власт у Византији има високе прохтјеве, те настоји повратити, након Мануилове смрти, изгубљену државну равнотежу те поново придобити одузете византијске територије (Φειδάς, 1997, стр. 122–123). Управо за врјеме Андроникове владавине образује се савез између Угарске и Рашке, последица чега су изузимање из ромејске надлежности Београда, Ниша, Браничева и Сардије (Острогорски, 1996, стр. 374). Коначно, претпоставка је да се Немањин антибогумилски сабор одржава у периоду између његовог

повратка из Цариграда, гдје је одведен 1172. године, и смрти великог ромејског императора Мануила Комнина.

Занимљив податак и уједно врједан додатне пажње јесте тај да краљ Стефан у своме спису као назив за јеретике не користи већ општеприхваћени израз Богумил. Наведени израз, без сваке сумње, поготово у XII вијеку, налази своју ширу примјену у свим православним срединама, чак и у Византији. Колико је овај израз устаљен најбоље свједочи и његово уврштење у званичну црквену терминологију истог вјека (Радић, 2015, стр. 43–45). Наведено потврђују византијски антибогумилски сабори из пете деценије XII вијека, гдје да би се дефинисало погрешно учење појединих монаха — Ромеја користи се израз „Богумила вјеровање“²¹. Насупрот том, Првовјенчани у свом тексту за Богумиле користи придијеве као што су: „лукава“, „триклета“ и „проклета“ јерес.

Међутим, у дијалог који се одвија између жупана Немање и његовог правовјерног војника, Првовјенчани уноси врло прецизне податке о јеретцима. Насупрот Немањи, поменута јерес погрешно учи о Христу, Богородици као и светитељима (Првовенчани, 1988, стр. 70). Богумили јесу управо карактеристични по свом савелијанистичко-манихејском ставу по питању Христологије, док за исте учење о светитељима јесте блиско повезано са демонологијом. Извијештај о рашким јеретцима битно допуњује и касније свједочење на сабору, кћерке једног од Немањиних велможа. Она великом жупану, али и окупљеним на сабору потврђује како јеретици не служе Христу него напротив самом Сатани. Давање дожанских стваралачких особина Сатани јесте врло својствено Богумилима, што нам и потврђује и Зигавинос у свом одломку посвећеном њиховом учењу: „... створићу и ја друго неђо, као други ђог, и све наредно што следује...“²² Према истима Сатанаил је стваралац свјета и тјела човјековог док је дух животни дијело ђлагог Оца.

Без сваке сумње да је рјеч о Богумилима у тексту краља Првовјенчаног, потврђује временски оквир јеретичког дијеловања ђаш као и карактеристике које се приписују јеретцима на овом сабору а које се у потпуности подударају са описом Богумила већ прихваћеним у Империји: „Ови не поштују Бога творца неђа и земље, нити Богородицу... вјерују пак и поштују овоземаљског господара, који је Сатана“²³.

Организација сабора припада великом жупану Стафану Немањи. На његов позив у рашкој престоници се окупља комплетан државни врх, састављен од његових велможа, уз присуство епископа Евимија, као и

²¹ „τὸν Βογομίλων θρησκεία“ (Ράλλη и др., 1855, стр. 87)

²² „ποιήσω κατὰ δευτερον οὐρανὸν, ὡς δευτερος Θεός, καὶ τὰ ἐξῆς ἀκολούθω.“ (PG 130, 1296 D).

²³ „Οἱ τοιοῦτοι Θεὸν ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς οὐ σέβονται, οὔτε Θεοτόκον... Πιστεύουσι δὲ καὶ σέβονται τὸν ἄρχοντα τοῦ κόσμου, ὃς ἐστὶν ὁ Σατανᾶς“ (PG 131, 48 C).

великог броја игумана и монаха (Првовенчани, 1988, стр. 70). Велики жупан у свом обраћању настоји убједити присутне како је догумилска јерес подједнако погубна и раздорна за јединство, како државно тако и црквено, управо као некад Аријанство. Међутим, из текста се може примјетити да се током рада сабора ствара јака опозиција, која се и није слагала са ставовима великог жупана: „И док је говорио овај Свети, и док је била велика препирка...” (Првовенчани, 1988, стр. 71). Немањи је било потребно једно јако свједочанство које би преокренуло рад сабора у његову корист. Изненада, на сабору се појављује кћерка једног од жупанових блиских сарадника. Она, која је у прошлости из незнања испрошена и удавана за Богумила, доноси страшно и за окупљени сабор поразно свједочанство. Исто се односи на горе наведено служење Сатани од стране Богумила (Првовенчани, 1988, стр. 71).

На овом дијелу рада битно је истаћи како су Богумили заиста давали дожанске особине Сатанаилу, који је према истима и био старији син Божији. Такође, имају и своје интерне обреде, што је и записано у дијелу Евтимија монаха. Међутим, обред посвећен Сатанаилу (PG, 122, стр. 832 B) налазимо само у дијелу „Дијалог о дијеловању демона“ (Περὶ ἐνεργείας δαιμόνων διάλογος) од Михаила Пселоса (Μιχαήλ Ψέλλος, +1078), одломак који је уједно и оспораван од стране великог броја историјских истраживача.

Заиста, потресно свједочанство Немањиног свједока „ломи“ сабор који и по питању Богумила заузима званичан став „а Свети, изведав ову пред сабор свој, сабран против те лукаве јереси, изобличи кривовјерје њихово“ (Првовенчани, 1988, стр. 71). Након савјетовања са државним врхом, али и црквеним званичницима доноси се одлука о статусу Богумила. Иста подразумева ангажовање војске у областима у којима су лоцирани јеретици.

Посебну пажњу у Стефановом тексту привлачи помен епископа Евтимија „...и саветова се са светитељем својим Јефтимијем...” (Првовенчани, 1988, стр. 71). Краљ Првовјенчани у своју повијест, као што смо већ споменули, не уврштава имена, хронологије нити мјеста од историјске важности уз изузетак епископа Евтимија кога у вези са антидогумилским сабором наводи чак два пута. Први помен епископа је при сазивању сабора, док је други при савјетовању о даљој судбини Богумила. Евтимије је свакако личност високопозиционирана у рашком средњовјековном друштву. Наведено се може закључити и из краљевог текста гдје и поред великог броја велможа, игумана и монаха само њега ословљава са „свој“ тј. његов архијереј, али и називом „светитељ“ (Првовенчани, 1988, стр. 70–71). У овом дијелу рада од непроцењливе вриједности јесте истаћи црквено-правни статус епископа Евтимија. Под црквено-правни статус подразумевамо географску надлежност којој епископ припада, али и подређену му епископију, која му је од званичне цркве повјерена на управљање. Стефан Немања пред сами крај своје владавине, у својој држави има чак шест епископских сједишта,

подређених Охридском Архиепископу или архиепископији „цјеле Бугарске“. Међутим, у временском периоду одигравања антибогумилског сабора његова држава је знатно мањих размјера и у њој се налази једно сједиште и то сједиште Рашког епископа. Сходно томе, високопоштовани епископ Евтимије јесте подређен архиепископу Охридском, тј. припадник Цариградске Патријаршије. У самом рангу тј. поретку унутар архиепископије, епископ Рашки није заузимао престижно рангирану позицију. Сходно званичним каталозима Цариградске Патријаршије (*Notitia* 13) епископ Рашки је седамнаести епископ по рангу у оквирима Охридске Архиепископије (Darrouzes, 1981, стр. 371–372).

Казна за Богумиле била је жестока. Војска која је ангажована јесте немилосрдна. Међутим, за разлику од византијског антибогумилског сабора, одлуке Немањиног нису подразумевале смртне казне. Ово се најбоље потврђује из случаја начелника Богумилства у Рашкој који је, како нас Првовијенчани обавјештава, лоциран и ухваћен док је кажњен одстрањењем језика. Наравно, доста ригорозније мјере примјећујемо у Византији гдје је начелник јереси лекар Василије јавно спаљен на ломачи. Остале мјере против Богумила подразумевају заплијену имовине, кажњавање блажим казнама, спаљивање књига, али и протјеривање из државе.

3. Антибогумилски сабор цара Борила

Борилов антибогумилски сабор се одржава у специфичном тренутку по балканске православне државе. Православље се налази у никад лошијој ситуацији док са Запада, под организацијом ученог папе Инокентија III, огромна војска са знаком Крста осваја како православне тако и исламске територије. Управо пред овим налетом 1204. године пада и престоница Византије, Цариград, док се Империја дијели на три доста мања царства. Папа Инокентије води своју искусну политику која се односи на повратак Свете Земље под окриље Хришћанства, али и уједињење цјеле Цркве, при чему би остале традиционалне источне патријаршије биле потчињене Риму. Почетком XIII вијека Инокентије води опширну преписку и преговоре како са православним владарима тако и са црквеним вођама на југоисточном дијелу европског континента, али и у Малој Азији. У временском периоду између 1203–1204, папа Инокентије на тему уједињења цркве преговара са Алексијем III Ангелосом (Ἀλέξιος Γ' Ἀγγέλос, 1195–1203), Калојаном Бугарским, Василијем Трновским архиепископом, архијерејима и монасима у Рашкој тј. Србији, као и монасима у Босни. Уједињење цркве наравно подразумијева подчињавање православних патријаршија Светој Римској столици. Наведено, у својој посланици из 1204. године, на специфичан начин папа Инокентије и образлаже византијском императору Алексију Ангелосу: „...и ћерко враћај се мајци, и Црква Цариградска,

која је апостолска катедра, много година вјерног дуг одбија...²⁴ Сходно папском излагању, у случају прихватања уједињења, исти византијском императору гарантује и државни опоравак као и самосталност: „Сходно томе, у страху Божијем и апостолске катедра достојанство Империје твоје биће снажно, не уназађено, баш као што је сада уназађено, него у његовој снажној и чврстој сигурности...”²⁵

Римокатоличко станиште о првенству Рима у односу на остале традиционалне источне патријаршије има додатну потпору у историјској теорији о апостолу Петру оснивачу Римске столице као и спорном мјесту из прве посланице Коринћанима, које и сам Инокентије користи овом приликом: „и као први од апостола прозван је Петар, и за кога каже апостол 'Петар дјеше Христос'...”²⁶

Успон Бугарског царства одиграва се за вријеме владавине династије Асена. Њен најзначајнији представник јесте без сваке сумње цар Калојан (1197–1207). Он је захваљујући својој антивизантијској политици као и због тешког пораза нанијетог Ромејима врло брзо стекао назив Ромеоу-бица. Калојан, за разлику од других балканских владара, не одбија понуду папе Инокентија тако да већ 1204. године обнавља Трновску патријаршију, као унијатску, док се од стране папског изасланика миропомазује и при-ма царску круну. Границе своје државе проширује на рачун својих првих сусједа, поготово Византије, тако да су његове границе према Византији стизале чак и до града Солуна. Његовим освајањима унутар граница његове државе присједињује се Моглена као и дијелови Тесалије гдје је историјски потврђено дијеловање богумилских групација. Цара Калојана на бугарском прјестолу наслјеђује Борил, који за разлику од њега врло брзо губи огромна територијална пространства. Овде прије свега мислимо на Београд, Браничево, Ниш као и дијелове Тракије. Између осталих ратних похода, цар Борил ратује и са Солунским краљевством.

Цар Борил на страницама Црквене историје остаје записан због организације свог антибогумилског сабора као и у наставку одлуке о преводу „Синодика“ са грчког на бугарски језик. Наиме, 11. фебруара 1211. године, због огромног успона богумилске јереси у Бугарском царству, Борил окупља свој антибогумилски сабор. За исти, нажалост, писац Синодика

²⁴ „et filia revertatur ad matrem, et Constantinopolitana Ecclesia, quae apostolicae sedi multo tempore devotionis...” (PL 215, 259 B).

²⁵ „Siquidem, si in timore Domini et apostolicae sedis reverential imperium tuum fuerit roboratum, non vacillabit, sicut hactenus vacillavit, sed in illius petrae soliditate fundatum...” (PL 215, 260 A).

²⁶ „a qua princeps apostolorum dictus est Petrus, et de qua inquit Apostolus: Petra autem erat Christus” (PL 215, 260 A). Да је рјеч о камену или стјени а не о апостолу Петру потврђује изворни грчки текст прве посланице Коринћанима у коме се *ἡ πέτρα*, са првим малим словом односи на именицу камен а не на лично име у овом случају име апостола Петра *„πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός“* (1 Кор 10, 4).

пропушта навести тачну локацију засједања, мјесто чега напросто наводи да сабор засједа у простору једног од његових тј. Борилових великих храмова (Синодик, стр. 49). Сабор је састављан од свих бугарских велможа као и архијереја који су се у том тренутку налазили под Бориловом власти. Такође, сабору су присуствовали велики број монаха, свештеника као и вјерног народа (Синодик, стр. 49). Занимљив податак јесте да тек након окупљања сабора и преузимања мјеста са кога је председавао, Борил издаје наредбу о привођењу јеретика. Од овога тренутка Борилов сабор преузима елементе византијског или Алексијевог сабора. Наиме, сам цар са Богумилима води једну опширну богословску дискусију, при којој јеретици Борилу откривају многа непозната мјеста свога устројства али и учења „сказашѣ подробноу въ сѣзло славнѣхъ ихъ ересѣ“ (Синодик, стр. 50). Наравно, писац Синодика пропушта додатно изложити учење Богумила. Међутим, у дијелу који се односи на анатемизме могу се пронаћи основне црте богумилског учења, управо као што је она о зачетку новог живота тј. дијета под дијеловањем Сатаниним (Синодик, стр. 28). На крају разговора, сходно запису из Синодика, богумилско учење је на основу Светог Писма изобличено. Из текста Синодика може се закључити како је Богумилима дато право избора, на основу кога један дио њих се враћа саборној цркви док се други непокорни дио кажњава: „**ѡако оубо ѡни сѣа видѣшѣ, пакы прѣит...шѣ къ сѣвѡрѣни цркви. А... непокорѣшѣса православному сѣвѡроу, прѣдани бышѣ различнымъ казнѣмъ и заточенію**“ (Синодик, стр. 50–51).

Од непроцјењљиве је вриједности дио текста који се односи на имена истакнутих учитеља или вођа богумилске јереси. Текст јесте анатемизам и налази се на педесет и другој страници Синодика, након поглавља о сабору. Анатемизам јесте карактеристичан пошто писац издваја шест имена Богумила, најзначајнијих ученика свештеника Богумила, од осталих његових ученика и истомишљеника (Синодик, стр. 52). Рјеч је о Михаилу, Теодору, Добрје, Стефану, Василију и Петру. Да је ријеч о посебној групацији особа тј. лица са посебним статусом унутар јереси свједочи и помен Василија, који је без сваке сумње љекар Василије Богумил осуђен од стране императора Алексија Комнина 1110. године. Свакако, византијски извори обилују именима Богумила међутим, од истих се само Василије Богумил ословљава као „...учитељ и врховни заповједник богумилске јереси“²⁷. Писац свакако узима у обзир јеретике како у Првом Бугарском царству тако и оне у Империји, подсећамо како су бугарске области од 1018. године до периода након смрти Мануила Комнина 1180. године неодојиви дио Империје.

²⁷ „διδάσκαλον καὶ κορυφαῖον πρωτοστάτην τῆς Βογομλικῆς αἵρέσεως“ (PG 131, 1169 B).

Литература

- Борилов Синодик. Националната бидлиотека „Св. св. Кирил и Методиј“
др. 289.
- Voellus, G., Justellus, H. (1661). *Bibliothecae Ivris Canonici Veteris*, tomus II.
Lutetiae.
- Darrouzes, J. (1981). *Notitiae Episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae*.
Paris: Institut Francais D'Etudes Byzantines.
- Острогорски, Г. (1996). *Истџорија Визанџије*. Београд: Просвета.
- Радић, Р. (2013). Велики црквени раскол и његове последице на Балканском
полуострву — XI вијек у Зети. Улога српских владара у оснивању
Барске архиепископије. *Садорносџ*, VII, 159–176.
- Радић, Р. (2015). *Визанџија и доџмилсџиво*. Београд: Бернар.
- Рάλλη, Γ. Α., Πότλη, Μ. (1855). *Σύνταγμα των θείων και Ιερών Κανόνων*, V. Αθήνα.
- Стефан Првовенчани, (1988). *Живоџ свеџџоџа Симеоџа*. Београд: Стара
српска књижевност.
- The Institutes of Justinian*. (2007). New Jersey: The Lawbook Exchange, Ltd.
- Ταρνανίδης, Ι. Χ. (2004). *Σελίδες από την εκκλησιαστική γραμματεία των
Σλάβων*. Θεσσαλονίκη: Αδελφών Κυριακίδη α.ε.
- Ταρνανίδης, Ι. Χ. (2005). *Ιστορία της Βουλγαρικής Εκκλησίας*, Τόμος Α', Θεσ-
σαλονίκη: Αδελφών Κυριακίδη α.ε.
- Φειδάς, Ι. Β. (1997). *Βυζάντιο* (Δ' έκδοση). Αθήνα.

Radovan Radić

Christian Cultural Centre, Belgrade

Ο αγώνας των ορθοδόξων ηγεμόνων κατά των Βογομίλων τον ΙΒ΄ και την δεύτερη δεκαετία τον ΙΓ΄ αιώνα

Η απάντηση των ορθοδόξων ηγεμόνων στην εξάπλωση της αιρέσεως των Βογομίλων εξελίσσεται την ιστορική στιγμή την οποία ο ηγεμόνας, ξεχωριστά δε στην Αυτοκρατορία ο αυτοκράτορας, στο κράτος του ασκεί μία ουσιαστική εξουσία. Ακριβώς για τον λόγο αυτό σαν επίσημη απάντηση σε μία ταχεία εξάπλωση και το μέσο προς καταπολέμηση της αιρέσεως εκ μέρους του κράτους συγκαλείται το ανώτατο κρατικό νομοθετικό σώμα, η σύγκλητος. Η πρώτη του είδους αυτού σίγουρα είναι εκείνη οργανωμένη υπό τον αυτοκράτορα Αλέξιο Α΄ Κομνηνό, με την βοήθεια του αδελφού του σεβαστοκράτορος Ισαάκ, στην Κωνσταντινούπολη κατά του αιρεσιάρχη γιατρού Βασίλειου και των Βογομίλων οπαδών του. Ξεχωριστό ενδιαφέρον παρουσιάζει ο τρόπος της τιμωρίας των αμεταμέλητων αιρετικών στην Αυτοκρατορία, η οποία είναι η δια του πυρός θάνατος. Η προηγούμενη περίπτωση τιμωρίας των Βογομίλων είναι η πρώτη του είδους αυτού στον αγώνα κατά των διάφορων αιρέσεων στο Βυζάντιο. Στα τέλη του ίδιου αιώνα και τις αρχές του επόμενου, ενώ υπό την επίδραση της κατά των Βογομίλων πράξης της βυζαντινής συγκλήτου, στις σλαβικές χώρες, στην Ράσκα δε και τη Βουλγαρία, συγκαλείται το ανώτατο κρατικό σώμα, το σάμπορ. Με τις αποφάσεις του προαναφερόμενου κρατικού σώματος η αίρεση των Βογομίλων καταπολεμείται και στον σλαβικό κόσμο. Και στις τρεις προαναφερόμενες περιπτώσεις, Βυζαντίου, Ράσκας και της Βουλγαρίας, ύστερα από τις αποφασιστικές κινήσεις των ηγεμόνων τους η δράση της αιρέσεως των Βογομίλων σημαντικά χάνει στην έντασή της.

Λέξεις κλειδιά: Βογομίλοι, Αντιβογομιλική σύνοδος, Σύγκλητος, Βασίλειος Βογόμιλος.

Датум пријема чланка: 3. 6. 2015.

Датум прихватања чланка за објављивање: 17. 12. 2015.



УДК 255.83:811.14'02'276.5(38)

811.14'02'37

DOI: 10.5937/sabornost9-9776

Оригинални научни рад

Јелена Фемић Касапис*

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

Термин *телетј* у грчким изворима обредног садржаја¹

Abstract: Дохришћански грчки свет у свом историјско-религијском миљеу бележи две категорије обреда — јавне и тајне култове који су се вршили у част дожанстава. Радни предлог овог рада чини тајни култ, мистеријски обред описан термином *телетј*. На осамнаест одељака-потврда античких писаца и петнаест хришћанских спроведена је филолошка, историјско-семантичка анализа употребе ове речи. У антици она означава обред уопште, обредну службу као и службу мањег вида, аналоге молебана и јелеосвећења, свечани чин освећења простора, с нагласком на свештеним радњама сопственог темпа и ритма. Остала значења су јој верски празник, свечаности, свештени чин, *officium*. Рад ће показати да су се ова значења готово сва пренела и у хришћанску писану реч, где по преимућству термин читује свете тајне крштења, миропомазања, причешћа, као и освештања масла.

Key words: мистеријски обреди, култ, *телетј*, термин, значење, употреба.

Општи увод

У старогрчкој култури постојале су две категорије религијских обреда, две врсте *латреја*, између којих је била повучена јасна линија раздвајања. Једни су били јавни, приношени и вршени у част дожанстава која је уважавао и наметао полис, центар државног и јавног живота својих житеља (Burkert, 1985, 276). С друге стране, и упоредо са овима, постојали су тајни, мистеријски обреди, по садржају суштински различити од поменутих обреда полиса (Rudolph, 2005, II, 6327).

* jkasapisd@gmail.com

¹ Почетни оквир овог чланка представља поглавље о термину, изложено у докторској дисертацији аутора *Терминологија грчких мистерија и њена хришћанска осмишљења* (одбрањеној марта о.г., у целости доступној у дигиталном репозиторијуму Универзитетске библиотеке „Светозар Марковић“ града Београда). У овој студији основни текст је преустројен и допуњен новим анализама и закључцима.

Мистеријски култови, који су настали и постојали једино на грчком тлу, представљају оригиналну тековину старогрчке културе.² Реч је о институцији чија се сврха изједначавала са сврхом осталих, немистеријских култова: повезати на овај или онај начин људски и дожански елемент, остварити однос дожанства — о којем год била реч — и човека. Циљ сваког култа био је, и остаје, ставити у однос дожанство и човека да би човек — једнако на овај или онај начин — обезбедио након овоземаљског живота вечни живот у благостању и срећи, по Рудолфу даровање наде у неку врсту опстанка након смрти, „*survival after death*“, **на шта упућују погребни дарови за упокојене**³ (Rudolph, *истио дело и сѝраница*). Учествовање у заједници са дожанством чини смисаоно језгро античких култова, уједно представљајући дијахронијску окосницу сваког верског обреда. Најранија сведочанства и извори за изучавање мистеријских култова вршених у античком свету на тлу Грчке датирају од седмог века пре Христа и сежу до четвртог века по Христу. Тако се историја мистеријских обреда може пратити неких једанаест векова.⁴

Следом, грчка религијско-културна матрица познавала је јавне и тајне култове. Оно што је добро и представља срећу за изучаваоце религијске културе је то што нам је познато шта чини поменути линију раздвајања. Наиме, док су јавни култови отворени, доступни свима и не изискују предуслов за учешће у њима, мистеријски захтевају нарочито увођење, посвећивање у њих. Реч је о чину иницијације, посебној радњи којом особа постаје члан мистеријске заједнице.⁵

Увод

Именска терминологија мистеријских обреда

Термини који означавају и именују мистеријске обреде гласе *μυστήρια*, *ὄργια*⁶ и *телетј*. Првим, *μυστήρια*, мистеријама, по преимућству су именовани сами мистеријски обреди, тиме дајући исходишно, појмовно-идеолошко

² Да би се потом раширили искључиво као последица хеленизације (Rudolph, 2005, II 6329).

³ Као пример наводи „Орфички“ златни тањир из јужне Италије.

⁴ У овом дугом временском периоду уједно су се образовале и три значајне културно-цивилизацијске целине које су на свој начин и у својој мери у наставку утицале на обликовање европске културе. То су антика, хеленизам и хришћанство. Мистеријски обреди су се развијали и обављали у оквиру античке целине. Терминологију мистеријских обреда преузела је, ослонивши се обема ногама на њу, хришћанска реч.

⁵ Лако се запажа да и у хришћанској служби, појмовном аналогу култа, у оквиру литургијског богослужења, једнако постоји чин иницијације као услов за учешће у њој — крштење и миропомазање.

⁶ Историјско-семантичку и употребну анализу овог термина представили смо у: *Теолошки йоїледи* 3/2015, Београд.

назвање свим обредима ове врсте.⁷ Други термин, ὄργια, означава заокружени култ посвећен конкретном дожанству — превасходно старогрчкој догињи Деметри и догу Дионису.⁸ У наставку, његова употреба протеже се на светковине уопште — славе, прославе, свечаности. У обзир долазе и заветине.

Сам чин иницијације у грчком језику именују два термина. Један је μύησις и то је уједно његово једино значење.⁹ Други је термин којем смо се овде посветили, τελετή. Треба напоменути да овај термин с језичке тачке гледишта није једнообразан. У истом значењу, на име исказивања церемоније обреда, постоји сродна реч, τέλη, која се суреће, на пример, у Софокловом Едипу на Колону и Еурипидовој Медеји¹⁰. Ипак, τελετή је та која је у овом значењу потпуније и снажније изградила свој језички лик, и ми ћемо ову реч представити у средишњем делу рада, у покушају сагледавања њеног историјско-семантичког хода кроз грчку писану реч.

Први помени. Термин τελετή не помиње се у хомерским спевовима. Најраније потврде његове заступљености сусрећу се код Херодота и Еурипида. Употребљавају га трагедиографи и комедиографи, философи, беседници, песници. Добро је заступљен у магијским списима.

Значења термина τελετή

„Посвећење, иницијација“

Значење увођења у обред очитује једнина термина и сусреће се, на пример, код Херодота. До сходног одељка у *Историји*, историчар казује како је Скилеј (Σκύλης, ό), син скитскога краља Арјапита, по преузимању престола након погидије свог оца узео себи за жену очеву супругу, себи маћеху. Међутим, када је пожелео да буде посвећен у Дионисове мистерије, за време саме иницијације примио је вест о лошем знамењу — од удара грома изгорела је његова палата у Олдији. Упркос томе, Скилеј је иницијацију одавио, Hdt.4.79:

Ἐπεῖτε δὲ ἔδεέ οἱ κακῶς γενέσθαι, ἐγένετο ἀπὸ προφάσιος τοιῆσδε. Ἐπεθύμησε Διονύσῳ Βακχεῖω τελεσθῆναι· μέλλοντι δὲ οἱ ἐς χεῖρας ἄγεσθαι τὴν τελετὴν ἐγένετο φάσμα μέγιστον... Σκύλης δὲ οὐδὲν τούτου εἶνεκα ἥσσον ἐπετέλεσε τὴν τελετὴν.

Превод на српски језик гласи:

⁷ У латинском језику, поред латинизоване позајмљенице *mysteria*, постоји и у виду превода, *initia*, одакле је у наставку изведена друга именица, *initiatio* „посвећење, иницијација“.

⁸ Потом и Кибели, и самотрачким Кабирима.

⁹ Представља именску изведеницу од глагола μύω „посветити, увести у обред“. У вези с њим наводи се партицип из микенског слоја грчког језика, у транскрипцији *mi-jo-te-no*, чије се значење схвата и преводи „посвећен, инициран“ (Chantraine, 1968, s.v. μύω, 728a).

¹⁰ S.Oed.Col.1050, E.Med.1382.

По свој прилици њему се тада десила једна неприлика, и то под следећим околностима. Зажеleo је *ga* *δуге* *ἵοσвећен* у Бахове и Дионисове мистерије, али кад је над њим требало да се изврши обред посвећења, на небу се појавило неко врло значајно знамење... Али, и поред тога, над Скилејем *δуге* извршен обред *ἵοσвећења*. (Херодот, 1980, 143)

Превод на енглески језик гласи:

Since however it was fated that evil should happen to him, it happened by an occasion of this kind: he formed a desire to be initiated in the rites of Bacchus-Dionysos, and as he was just about to receive the *initiation*, there happened a very great portent. ... but Skyles none the less for this completed his *initiation*. (Herodotus, 1890)

Овде је термин употребљен два пута, читујући конкретан ритуалан чин, почетни чин којим се особа уводи у обред. Термин је на оба места употребљен у једнини јер је реч о конкретном обредном ритуалу, не о укупности мистеријског култа. У првом јављању термина у одељку види се да је за глагол који означава радњу увођења, у Арсенићевом преводу пренет у виду тумачења, ἄγω, и да је заступљен у пасиву, ἄγεσθαι. Закључак који израња гласио би да је морао постојати други, друга особа, свакако већ уведена и посвећена, нека врста надзора — епопт, ако не управо он, који је је уводио, односно чинио да нови кандидат *δуге* *уведен* — ἄγεσθαι τὴν τελετὴν — у обред иницијацијом.

Из превода на енглески језик примећује се да је употребљен англицизиран облик латинског лексичког предлошка. То упућује на закључак да енглески језик у свом лексичком фонду није поседовао одговарајућу домаћу реч за овај чин, или, уколико је нека реч ипак постојала, она није била довољно аналогна да би била употребљена. Следом, у англиканском културно-верском домену овакав чин, уско специфичан, изворно није постојао.

Аристофан у Жабама кроз уста Ајака, митског краља острва Егине, казује да је прву дожанску службу људима показао Орфеј, Ar.Ra.1032:

Ὅρφεὺς μὲν γὰρ τελετάς θ' ἡμῖν κατέδειξε.

У преводу:

Свете *ἱαјне мистерија* Орфеј откри. (Аристофан, 1978)

У преводу на српски језик термин је преведен у виду тумачења свог садржаја, следом описно. С обзиром на то да глагол именице, τελεσθῆναι, значи „посветити се у мистерије“, најпрецизнији превод за τελετὴ био би „посвећење, мистеријска иницијација“, као у претходној потврди. Односно: „Орфеј нам показа/обзнани иницијацију“. Исто тако, из две представљене потврде уочава се да је у овом значењу термин могао бити употребљен у оба граматичка броја (у овој потврди у множини, у претходној Херодотовој у једнини).

„Обред“

Херодот за опис обреда вршеног и у Деметрину част користи именицу *τελετή*, Hdt.2.171:

Καὶ τῆς Δήμητρος *τελετῆς* πέρι, τὴν οἱ Ἕλληνες Θεσμοφόρια καλέουσι, καὶ ταύτης μοι πέρι εὖστομα κείσθω, πλὴν ὅσον αὐτῆς ὁσίη ἐστὶ λέγειν· αἱ Δαναοῦ θυγατέρες ἦσαν αἱ τὴν *τελετὴν* ταύτην ἐξ Αἰγύπτου ἐξαγαγοῦσαι καὶ διδάξασαι τὰς Πελασγιώτιδας γυναῖκας·

Превод на српски језик гласи:

Нећу такође да говорим ни о Деметриним *мистеријама*, које Хелени називају Тесмофорије, него ћу, само говорити о оном о чему није забрањено да се говори. Те *мистерије* су Данајеве кћери пренеле из Египта и посветиле у њих и пелашке жене. (Херодот, 1980, 143)

Превод на енглески језик гласи:

And of the *mystic rites* of Demeter, which the Hellenes call /thesmophoria/, of these also, although I know, I shall leave unspoken all except so much as piety permits me to tell. The daughters of Danaos were they who brought this *rite* out of Egypt and taught it to the women of the Pelasgians; (Herodotus, 1890)

Именица је употребљена у једнини и означава обред као апстрактум обредних радњи у целости. Реч је о обредној служби, догослужењу. Термин не представља властито име Деметриног обреда. Грци су Деметрин обред, како и каже у одељку, звали Тесмофорије. У преводу на српски језик Арсенић употребљава реч „мистерије“, што представља тумачење основног термина. У преводу на енглески, за значење *обред* употребљена је именица *rites*, по пореклу англицизирани латинизам, и стоји у множини. Њена једнина означава обичај, ритуал. Следом ритуали, односно свеукупност повезаних и међусобно се надовезујућих ритуала за англицистички, културолошки латинизовани свет је оно што чини један обред. Тако и јесте.

И из овог одељка, што је општепознато за мистеријске обреде, види се да о појединостима са самог обреда није било дозвољено говорити. Одељак је значајан јер пружа обавештење о пореклу Деметриног обреда. По Херодоту, Данајеве кћери су га из Египта пренеле на просторе Грчке.

На основу досада изнетих потврда, примећује се да је једнина термина могла означавати и чин иницијације у обред и свеукупност обреда. Тако би се могао извести закључак да је иницијација у толикој мери била услов за учешће у обреду, да га је могла и у целости означавати, представљати окосницу његовог осмишљења; оправдање његовог установљења и у наставку вишевековног постојања (уп. горе, нап. 7).

„Обредна служба“

На самом почетку Еурипидове трагедије *Бакхе*¹¹, бог Дионис казује како је, ступивши на грчке просторе, прво дошао у град Тебу. Ту је међу тамошњим становништвом установио седи обред. Подучио их је да се одлаче у јелењу кожу и приликом свечаних опхода у руци носе трс – штап одавијен дршљаном, Е.Ва.22:

ἐς τήνδε πρώτην ἦλθον Ἑλλήνων πόλιν,
τάκει χορεύσας καὶ καταστήσας ἐμὰς
τελετάς, ἵν' εἶην ἐμφανὲς δαίμων βροτοῖς.
πρώτας δὲ Θήβας τάσδε γῆς Ἑλληνίδος
ἀνωλόλυξα, νεβρίδ' ἐξάψας χροὸς
θύρσον τε δοὺς ἐς χεῖρα, κίσσινον βέλος

У преводу:

Sad prvom, pravom dođoh gradu helenskom.

Uvedoh ondje kolo, *službu* sebi svud.

Uredih, kao boga da me štuje svijet.

U Tebi prvoj tu u zemlji Heladi

Klik digoh, puk ogrnuh kožom jelenjom,

Štap u ruke mu vrgoh ovit bršljanom. (Rac, K., Majnarić, N., 1990, 307b)

Мало даље у наставку, збор жена баханткиња хвалиће службовање догу Дионису, јер служење овом догу чисти диће, прочишћава душу, Е.Ва.73:

ὦ μάκαρ, ὅστις εὐδαίμων
τελετάς θεῶν εἰ δῶς
βιοτὰν ἀγιστεύει
καὶ θιασεύεται ψυχὰν
ἐν ὄρεσσι βακχεύων
όσίοις καθαρμοῖσιν,

У преводу:

Sretna l' stvora, tkogod blažen

Svetu znade *službu* božju,

Žiće svoje čisti,

Dušu redom svetim redi,

Gorom klikom kliče

U očišćenju svetom. (Rac, K., Majnarić, N., 1990, 308a)

У ода Еурипидова одељка множина именице, *τελεταί*, саопштава дожанску службу. Дионис је њу седи установио (*катаστήσας*, в. први одељак) међу становницима Теде, подучивши их како да му је служе. Следом, на делу је реч о служењу догу, догослужењу. Богослужење подразумева органску повезаност више догослужбених радњи, чији низ и редослед уобличава, даје (од)лик плоду званом обред.

¹¹ Или, Баханткиње.

Када казује службу, примећује се да термин стоји у множини. У множини је стојао и за означавање радње иницијације (Ar.Ra.1032, в. горе). Тако се чини да је изворно значење термина фокусирано на чин, обредну радњу, док би значење свеукупности обреда било секундарно, природно изведено из поменутог, у наставку статичније, у мери у којој појам обред саопштава друштвену појаву (феномен). Уз то, значење службе садржајно се поистовећује са верским празником, с обзиром да службу жене присталице Диониса врше догу у част (в. даље потврде с овим значењем).

Обредне службе мањег вида

„Молебан“

Као обредни чин, чинодејствије, термин се јавља у магијским рукописима, PMag.Par.4.1596 (LSJ I.1596):

Ἔστιν δὲ ἡ κατὰ πάντων τελετὴ ἥδε. πρὸς Ἡλίον λόγος ἐπικαλοῦμαι σε, τὸν μέγιστον θεόν, ἀέναον κύριον, κοσμοκράτορα, τὸν ἐπὶ τὸν κόσμον καὶ ὑπὸ τὸν κόσμον, ἄλκιμον θαλασσοκράτορα...

Постоји ова општа служба. Обраћање Сунцу: призивам тебе, великога бога, вечнога господара, светодршца, који си по свету и под светом, силнога моредршца...

У овом одељку из магијских папируса значење термина своди се једнако на службу, служење догу. На делу, реч је о једној молитви, долази од појединца, с конкретном молбом за услишење (како каже у наставку). Следом, долази у обзир да буде аналошки упоредива са молебанаом као видом молитве. Овде је могуће претпоставити, на основу досадашњих анализа, да је молебан био праћен извесним обредним радњама.

У Аристофановој комедији *Зоље*, Бделиклеон се комично обраћа Аполону Уличном, заштитнику свога кућног прага, са молбом да га поучи новом обреду, којим ће призвати памети свога оца, по позиву судију, зато што показује знаке опседнутости суђењем јер жели да суди свима и свему¹², V.876:

δέξαι τελετὴν καινήν, ὦ 'ναξ, / прими нову службу, о краљу

У ироничном тону, ради умилостивљења оца син моли Аполона¹³ да прими обредну службу коју му управо врши. Иако је реч о пародији на рачун обреда, заступљени су сви осовински елементи службе мањег вида: конкретном дожанству приноси се једна молитва, од појединца, с конкретном молбом за услишење. Тако би овде једнако била реч о молебану.

Када очитује молебан, лако се запажа да термин стоји у својој граматичкој једнини. С обзиром да је у једнини био заступљен када је указивао на

¹² И животињама — да ли се добро понашају, и стварима — да ли стоје на месту, итд.

¹³ Култ Аполона Агиеја (Ἀγνιεύς), заштитника путева, посведочен је осим атинске деме (општине) Ахарне још у Тегеји и Микени. Уп. Paus. 1.31, 2.19, 8.53.

сеукупност обреда (Hdt.2.171, в. горе), и овде би читовао исто: заокруженост, збирност сходних радњи које га чине. Тако би и ово значење било секундарно, изведено.

„Аналог јелеосвећења“

У Аристофановим *Зољама*, мало раније од управо цитираног места, син Бделиклеон покушао је да оца Филоклеона излечи од лудила¹⁴ обредима Корибанта¹⁵ (ἐκоруβάντιζε), који спадају у Дионисов (дакхички) култни круг и који су за то надлежни јер сами изазивају транс и махнитост, V.121:

(...) ὁ δ' αὐτῷ τυμπάνῳ
ᾗξας ἐδίκαζεν εἰς τὸ Καὶνὸν ἐμπροσάν.
ὅτε δῆτα ταύταις ταῖς τελεταῖς οὐκ ὠφέλει,
διέπλευσεν εἰς Αἴγινα·

Превод на енглески језик гласи:

(We tried baths and lustrations — then his hallucinations)
Might yield to pipe, timbrel and viol;
He turns short, ere half's done, drops the New Court upon
And instantly calls up a trial.
This failing we're sailing to Aegina... (Mitchell, 1822, 183/4)

Изнава у ироничном тону комедије, термин, заступљен у множини, читује обредну службу мањег вида. Запажа се да постоји сврха овог и оваквог обреда: исцељење, „духовно“ исцељење. Дакле, реч је о молби сина (и овде, појединац) упућеној дожанствима у циљу излечења оца. Овим својим елементима термин довољно уверљиво призива слику о појму из хришћанског догослужења — јелеосвећењу. И овде би била реч о изведеном, даље пренесеном значењу. Приметимо, узгред, да од тих „јелеосвећења“, у којима су призивани Корибанти, како кажу стихови, није било користи. Иначе, обреди Корибанта спадају у *τελεταί*. На делу, реч је о ритуалу.

И у Платоновом *Федру* сусреће се једно место где се термин једнако односи на лечење од лудила, махнитости, Phdr.244e:

ἀλλὰ μὴν νόσων γε καὶ πόνων τῶν μεγίστων, ἃ δὴ παλαιῶν ἐκ μηνιμάτων ποθὲν
ἔν τισι τῶν γενῶν ἢ μανία ἐγγενομένη καὶ προφητεύσασα, οἷς ἔδει ἀπαλλαγὴν
ἡῦρετο, καταφυγοῦσα πρὸς θεῶν εὐχάς τε καὶ λατρείας, ὅθεν δὴ καθαρμῶν τε καὶ
τελετῶν τυχοῦσα ἐξάντη ἐποίησε τὸν [ἐαυτῆς] ἔχοντα πρὸς τε τὸν παρόντα καὶ
τὸν ἔπειτα χρόνον, λύσιν τῷ ὁρθῶς μανέντι τε καὶ κατασχομένῳ τῶν παρόντων
κακῶν εὐρομένη.

Превод на енглески језик гласи:

Moreover, when diseases and the greatest troubles have been visited upon certain families through some ancient guilt, madness has entered in and by oracular power has found a way of release for those in need, taking refuge in prayers

¹⁴ Једнако је реч о суманутој жељи за дељењем правде.

¹⁵ Корибанти, било их је више.

and the service of the gods, and so, by purifications and *sacred rites*, he who has this madness is made safe for the present and the after time, and for him who is rightly possessed of madness a release from present ills is found

Ове две употребе су занимљиве јер је реч о исцелитељској вредности обреда (катаφυγοῦσα πρὸς θεῶν εὐχάς τε καὶ λατρείας „придегавајући молитви и служби догу“). Платон, уз то, пружа своје тумачење порекла духовних долести: од њих долују они који преко свог родног стабла носе неку стару кривицу. Следом, по Платону наследни грех је узрок умоболности. Овде термин фигурира у множини.

„Освећење простора“

Настављајући се на означавање мањег вида службе, термин ће се наћи у очитовању чина освећења места за конкретну употребу. Пиндар у десетој *Олимпијској оди* говори о Хераклу који је установио Олимпијске игре, Pind.Ol.10.45–55:

περὶ δὲ πάξαις Ἄλτιν μὲν ὄγ' ἐν καθαρῷ
διέκρινε, τὸ δὲ κύκλῳ πέδον
ἔθηκε δόρπου λύσιν,
τιμάσαις πόρον Ἀλφειοῦ
μετὰ δώδεκ' ἀνάκτων θεῶν· καὶ πάγον
Κρόνου προσεφθέγγατο· πρόσθε γάρ
νώνυμος, ἃς Οἰνόμαος ἄρχε, βρέχετο πολλὰ
νιφάδι. ταῦτα δ' ἐν πρωτογόνῳ τελετᾷ
παρέσταν μὲν ἄρα Μοῖραι σχεδόν
ὃ τ' ἐξελέγχων μόνος
ἀλάθειαν ἐτήτυμον
Χρόνος.

Превод на енглески језик гласи:

...fencing round the Altis, he (Heracles) marked it off in the open, and the soil around he set apart as a resting-place for the evening banquet, thus doing honour to the stream of the Alphaeüs, among the twelve rulers divine. And he gave a name to the hill of Cronus, for aforesaid it was nameless, while Oenomaüs was king, and it was besprent with many a shower of snow. But, **in this rite primaeval**, the Fates were standing near at hand, and Time, the sole declarer of the very truth. (Pindar, 1978, 115)

У овом одељку обрт πρωτόγονος τελετή (с термином у његовом дорском облику: τελετά, ἥ) очитује обред освећења простора на којем ће се доцније одржавати игре у Зевсову част. Овде није реч о обреду у строгом смислу, о култу непосредно приношеном у част дожанства. Није реч ни о молебану, с обзиром да изостаје елемент молбе и њеног услишења. Јесте, пак, реч о служби мањег вида, која има конкретну сврху — осветити дати простор. Следи да се семантички садржај из обреда пренео на простор који

је пожељно сматрати освећеним, светим. И у овој својој употреби термин је заступљен једином. Нагласак стоји на свеукупности чинодејствија.

„Верски празник“

Термин дележи значење празника, празничних дана, употребљен и у јединици и у множини.

У Еурипидовој *Ифиџенији на Тауриди*, Орест, убица своје мајке, поведе како су Атињани установили празник Антестерија, посвећених Дионису, где се другог дана испијало вино, Е.И.Т.959:

κλύω δ' Ἀθηναίοισι τὰμὰ δυστυχῇ
 τελετὴν γενέσθαι, καὶ τὸν νόμον μένειν,
 χοῆρες ἄγγος Παλλάδος τιμᾶν λεών

У преводу:

Iz bijede moje, čujem, *blagdan* stvori se
 Atenjanima, — običaj se drži još,
 Te sudić, krčag štuje narod Paladin. (Rac, K., Majnarić, N., 1990, 568a)

Односно, с истим значењем и у множини:

Атенеј у *Гозди софисџа*, изједначавајући термин са крупним, важним верским празником који содом носи превлаку мистичког предања, даје своје тумачење значења термина, Athen.Deipn. 2.12:

τελετάς τε καλοῦμεν τὰς ἔτι μεῖζους καὶ μετὰ τινος μυστικῆς παραδόσεως ἑορτὰς τῶν εἰς αὐτὰς δαπανημάτων ἕνεκα. Τελεῖν γάρ τὸ δαπανᾶν καὶ πολυτελεῖς οἱ πολλὰ ἀναλίσκοντες καὶ εὐτελεῖς οἱ ὀλίγα.

Превод на енглески језик гласи:

We call by the name of “*mystic rites*” those festivals which are still more important and are accompanied by certain traditional mysteries, deriving the name from the large sums expended upon them. For telein means to spend generously, and those who spend much are called polyteleis, those who spend little, euteleis. (Athenaeus, 1854)

Τελεταί као и ἑορταί везане су за дожански „елемент“. Атенеј својим тумачењем наглашава мистички карактер којим се одликују τελεταί, за разлику од обичних светковина. И у првој овде потврди реч је о празнику посвећеном дожанству, Дионису.

Значење „верски празник“ свакако је изведено из ранијих, изворнијих и дилим обреду у строгом смислу значења. С обзиром да је оно удаљење од изворног — чин иницијације, потом радње догослужења, надаље сам обред или у наставку и мања служба, могуће је да је ова дистанца од почетног семантичког лика утицала на развјавање опозиције конкретна радња: обред као појава, и да је из тог разлога могло доћи до употребе оба граматичка броја термина, и једине и множине, на име значења „верски празник“.

„Светковине, свечаности“

У деветој *Питијској оди*, на сходном месту реч је о Телесикрату из Кирене, победнику у трци под пуним оружјем на Питијским играма 474. године. Пиндар каже да су њега, победника, жене посматрале на годишњим светковинама Паладе (тј. Атене, коју су поштовали у Кирени) и ћутке се моиле да добију таквог мужа или сина, Pyth.9.97:

πλεῖστα νικάσαντά σε καὶ τελεταῖς
 ὥριας ἐν Παλλάδος εἶδον ἄφωνοί
 θ' ὡς ἕκασται φίλτατον
 παρθενικαὶ πόσιν ἦ
 υἱὸν εὖχοντ', ὦ Τελεσίκρατες, ἔμμεν

Превод на енглески језик гласи:

The women saw your many victories at the *seasonal* rites of Pallas, and each silently prayed that you could be her dear husband, Telesicrates, or her son; (Pindar, 1990)

Израз τελεταῖ ὥριαи означава управо годишње светковине, овде се односећи на оне приређиване у част догиње Атене (или „сезонске“, како сугерише превод на енглески језик). И ово значење сасвим сигурно је касније, изведено. Светковине саме по себи трају више дана и вероватно је та трајност овде наметнула употребу множине термина.

Слично и у следећем извору:

У десетој *Немејској оди*, посвећеној Тееју из Арга, победнику у рвању на Немејским играма 463. године, Пиндар помиње његову двоструку победу на играма поводом Панатенејских свечаности. Награду су чиниле посуде са маслиновим уљем. Захваљујући Тееју посуде су отишле из Атине „Херином мужевном народу“, тј. у Арг, који је био средиште Хериног култа, Nem.10.34:

γνῶτ' αἰεῖδω θεῷ τε καὶ ὅστις ἀμιλλᾶται πέρι
 ἐσχάτων ἀέθλων κορυφαῖς. ὕπατον δ' ἔσχεν Πίσσα
 Ἡρακλέος τεθμόν. ἀδείαι γε μὲν ἀμβολάδαν
 ἐν τελεταῖς δις Ἀθηναίων νιν ὀμφαί
 κώμασαν· γαῖα δὲ καυθεῖσα πυρὶ καρπὸς ἐλαίας
 ἔμολεν Ἡρας τὸν εὐάνορα λαὸν ἐν ἀγγέων
 ἔρκεσιν παμποικίλοι

Превод на енглески језик гласи:

I sing what is known to the god and to whoever strives for the chief crown in the foremost games. Pisa holds the highest ordinance, that of Heracles. Still, the sweet voices of the Athenians at their *festival* twice sang victory-songs as a prelude for Theaeus, and in earth baked by fire olive oil came to the fine men of Hera's city in jars with richly painted sides. (Pindar, 1990)

Панатенејске свечаности су τελεταῖ Ἀθηναίων, односно опет светковине, прославе, феште атинског народа.

У комедији *Μιρ* Аристофан ће два пута употребити термин при разговору Тригеја са Хермесом. Ту Тригеј упозорава Хермеса да дожанства Сунце и Месец, које једино варвари поштују, раде против олимписких догова, јер ако се Грци у рату међусобно униште, никоме осим њима двома људи неће приносити жртве: они ће преузети обреде, *τελεταί* олимписких догова (у које спада и Хермес). Неколико стихова касније Тригеј Хермесу нуди договор: ако му помогне да ослободи Ирене (*Μιρ-ε*), обећава да ће Атињани велике Панатенејске свечаности и све друге светковине у част догова, укључујући и мистерије Диполија и Адонија, светковати њему, Хермесу у част, Aristophane 413 и 419:

ἵνα τὰς τελετὰς λάβοιεν αὐτοὶ τῶν θεῶν.

...

Καὶ σοὶ τὰ μεγάλ' ἡμεῖς Παναθήναι' ἄχομεν
πάσας τε τὰς ἄλλας τελετὰς τὰς τῶν θεῶν,
Μυστήρι' Ἑρμῇ, Διπολίει', Ἀδώνια·

Превод на енглески језик гласи:

And they get all *the rites* of all the Gods.

...

And then for you
We'll celebrate the great Panathenaea,
And all the other *rites* of all the Gods,
Demeter, Zeus, Adonis ... (Rogers, 1913, 53)

У првом стиху *τελεταί* се односе на обред вршен олимписким договима. С обзиром да термин стоји у множини, ту би нагласак стојао на служби, договима. У другом стиху означавају све остале светковине, свечаности које се врше у част догова, односно као у претходне две потврде. Из последњег стиха се види да у *τελεταί* спадају и мистерије, *μυστήρια* — мисли се на Елеусинске мистерије, превасходно Деметрин култ.

С обзиром да су управо поменути и мистерије у саставу *τελεταί*, на овом месту чини се zgodним изнети Борнкамова запажања о односу два термина. Наиме, као аутор одреднице *μυστήριον* у Кителовом Речнику, он напомиње да термин *τελετή* не садржи тајни елемент као што је то случај код појма *μυστήριον*, те ће се он стога касније употребљавати и за обредне радње које неће имати везе са посвећивањем, „consecration“ (Bornkamm у: Kittel, ³1964, 804/нап.10). Наиме, *τελετή* ће означавати церемонију као свечаност, и процесију, поворку.¹⁶ Ова разлика у нијанси значења објашњава зашто су се две речи, два повезана термина, могла често комбиновати. На пример: *τά τε ἀπόρρητα τῆς κατὰ τὰ μυστήρια τελετῆς*¹⁷ „неизрециво у обреду мистерија“.

¹⁶ И савремени грчки језик чува ово семантичко стање. Појам *τελετή* означава смотру, параду, церемонију, односно сваку званичну, јавну свечаност цивилног карактера.

¹⁷ Ditt.Syll.³ 944B 39.

„Свештени позив, чин свештенства“

Демостен, говорећи о давању грађанских права Платејцима, наглашава да ће бити у свему једнаки са Атињанима, изузев ако је реч о лицима у свештеном чину, Dem.Or.59.104:

ΨΗΦΙΣΜΑ ΠΕΡΙ ΠΛΑΤΑΙΕΩΝ. Ἰπποκράτης εἶπεν, Πλαταιέας εἶναι Ἀθηναίους ἀπὸ τῆσδε τῆς ἡμέρας, ἐπιτίμους καθάπερ οἱ ἄλλοι Ἀθηναῖοι, καὶ μετεῖναι αὐτοῖς ὥνπερ Ἀθηναίοις μέτεστι πάντων, καὶ ἱερῶν καὶ ὁσίων, πλὴν εἴ τις ἱερωσύνη ἢ τελετὴ ἐστὶν ἐκ γένους, μηδὲ τῶν ἐννέα ἀρχόντων, τοῖς δ' ἐκ τούτων.

Декрет о Платејцима. Хипократ је рекао да су Платејци Атињани од овога дана, да уживају грађанска права управо као и остали Атињани, да имају права на њих управо као што и Атињани уживају сва права, и у светињи, осим ако је посреди неко свештенство или *свештени чин* по родној линији, и не дирају се међу девет архоната, што припада Атињанима.

Термин у овом одељку, можда необично, саопштава свештену функцију као јавну дужност, *officium*. Уколико дисмо покушали претпоставити која семантичка везивна нит би могла објаснити ово значење, које је такође реализовао термин *телетѣ*, једино што дисмо могли рећи је да би заједничку тачку представљао чин — свештена радња. Одатле почев, у наставку би дошло до поистовећења чина, радње, акта са лицем које га врши. У овом случају, између чина и чинодејственика стојао би знак значењске једнакости.

„Знања о дожанском“ — *Τελευταί* као *λόγοι*

У Великом етимолошком речнику забележено је да стоичар Хрисип (III в. пре Хр.), *τελευταί* сматра теолошким учењима, 1008:

Gaisford, Etymologicum Magn. s. v. *τελετή* p. 750, 16: Χρύσιππος δέ φησι, τοὺς περὶ τῶν θείων λόγους εἰκότως καλεῖσθαι *τελετάς*· χρῆναι γὰρ τούτους τελευταίους καὶ ἐπὶ πᾶσι διδάσκεσθαι, τῆς ψυχῆς ἐχούσης ἔρμα καὶ κεκρατημένης καὶ πρὸς τοὺς ἀμυήτους σιωπᾶν δυναμένης· μέγα γὰρ εἶναι τὸ ἄθλον ὑπὲρ θεῶν ἀκοῦσαί τε ὀρθὰ καὶ ἐγκρατεῖς γενέσθαι αὐτῶν.

Хрисип каже да се знања о дожанском с правом називају *teletai*, јер њих треба усвојити после свих осталих (*teleutaious*), када душа већ има (сигуран) ослонац, под контролом је и способна да оћути пред непосвећенима, јер је велики подвиг чути исправне ствари о договима и очувати самоконтролу у вези са њима.

Чини се да је Хрисип сматрао својеврсним обредом, обредном радњом као светим чином и сама учења о дожанском, како слушање говора који разматрају дожанска питања, тако и само њихово изрицање. У том случају реч би била о пренесеном значењу, у којем се *λόγος* уз допуну *περὶ τῶν θείων* изједначава са *телетѣ*.

Судбина термина *τελετή* код хришћанских писаца

Реч Климента Александријског

Као термин паганског култа, *τελεταί* попримају код хришћанских писаца негативну конотацију.¹⁸ За илустрацију тога новог става може се узети Протрептик Климента Александријског, писан око 195. године. У другом поглављу обраћеник Климент се обара на паганске мистеријске култове које је, као рођени паганин, добро познавао, а у неке од мистерија вероватно био и посвећен, те подаци које он даје, премда могу бити пристрасно искривљени, остају драгоцен извор за познавање тих култова. Између осталог, пише (Protr.2.13):

Ὅλοιο οὖν οἱ τῆσδε ἄρξας τῆς ἀπάτης ἀνθρώποις, εἴτε ὁ Δάρδανος, ὁ Μητρὸς θεῶν καταδείξας τὰ μυστήρια, εἴτε Ἡετίων, ὁ τὰ Σαμοθράκων ὄργια καὶ τελετὰς ὑποστηράμενος, εἴτε ὁ Φρὺξ ἐκεῖνος ὁ Μίδαας, ὁ παρὰ τοῦ Ὀδρύσου μαθὼν, ἔπειτα διαδοὺς τοῖς ὑποτεταγμένοις ἐντεχνον ἀπάτην.

У преводу:

Нека је проклет зачетник такве обмане људског рода, био то Дардан, који је одзанио мистерије Мајке догова, или Еетион, који је установио **мистеријске обреде** (=ὄργια καὶ τελετὰς) на Самотраци, или онај Фригијац Мида, који је смишљену превару научио од Одриса а затим пренео својим поданицима.

Овај одељак читује Климентов презир према паганским обредима, означенима терминима **ὄργια** и **τελετὰς**. То је и разумљиво с обзиром да говори Климент хришћанин. Ипак, тај негативан став према значењу термина, тачније идеолошком оквиру у којем је термин фигурирао, није превладао.¹⁹ Хришћански аутори, укључујући и самог Климента на другим местима, нису одбацили термин као прокажен. Напротив, *τελετή* је употребљена да означи свете тајне нове вере.

У хришћанским списима добро је, готово редовно, заступљена реч. И овде доминира његово значење свештених (<обредних) радњи. Поред употребе у општем значењу, односи се и на конкретна свештенодејствија: свету тајну крштења, освештања масла, миропомазања, причешћа, којима, додуше, сам термин не даје именовање. Но, то је и само по себи разумљиво, на основу његових дохришћанских значења. За именовање послужиће сходне допуне.

¹⁸ Исто важи и за ὄργια, μυστήρια.

¹⁹ О томе како и зашто је термин пронашао своје пуно место и у хришћанској терминологији, пристојан одговор, по нашем мишљењу, даје његова етимологија. О њој у неком од наредних бројева овог часописа.

„Свештене службе уопште“

Климент у спису Стромата износи своје мишљење да се догослужења одвијају ноћу зато што је тада душа смирена од спољних опажаја, окренута к себи и раздоритија, Strom.4.22. (M.8.1349B):

Ἐπειδὴ τηνικάδε ἡ ψυχὴ πεπαυμένη τῶν αἰσθήσεων συννεύει πρὸς αὐτὴν καὶ μᾶλλον μετέχει τῆς φρονήσεως. διὰ ταῦτ' οὖν καὶ αἱ **τελεταὶ** γίνονται νυκτὸς μάλιστα, σημαίνουσαι τὴν ἐν νυκτὶ τῆς ψυχῆς συστολὴν ἀπὸ τοῦ σώματος.

Мало даље, једнако је реч о свештеним службама уопште, 5.3. (5.4. у: TLG) (M.9.37C):

Οὐ καθαρῷ γὰρ καθαρῷ ἐφάπτεσθαι οὐ θεμιτὸν εἶναι συνεδόκει καὶ Πλάτωνι. ἐντεῦθεν αἱ προφητεῖαι οἳ τε χρησμοὶ λέγονται δι' αἰνιγμάτων καὶ αἱ **τελεταὶ** τοῖς ἐντυγχάνουσιν ἀνέδην οὐ δείκνυνται, ἀλλὰ μετὰ τινων καθαρμῶν καὶ прорρήσεων.

И Платону се чинило да није дозвољено чистоме да се дотиче онога који није чист. Стога се пророштва казују у загонеткама; и *мисџерије* се не показују тек тако намерницима, већ уз претходна очишћења и упутства.

Реч је о паганским пророчиштима и паганским мистеријама.

Тако и код Јевсевија у уводној речи његове Похвале цара Константина, Eus.L.C.proem. (M.20.1317C):

λογίων δὲ χρησμοί, οὐκ ἐκ μαντείας (μᾶλλον δὲ μανίας παράφρονος) φωτὸς δ' ἐπιπνοίαις ἐνθέου προσπεφωνημένοι, τῶν **τελετῶν** ἡμῖν γενέσθωσαν διδάσκαλοι... οἷς δὴ τὰς θεοπρεπεῖς **τελετὰς** ἱεροφαντούμενοι ὧδέ πη θείων ὀργίων ἐφαψόμεθα.

Пророчке речи, не оне од гатања (тачније дезумног лудила) већ изречене надахњивањима дожанске светлости, нека нам буду учитељи у свештеним службама... по којима служећи догодиличне *службе* овде негде ћемо се дотаћи дожанских обрета.

У овом одељку пажњу привлачи одрт θείων ὀργίων. У Лампеовом речнику не постоји одредница ὄργια, коју иначе употребљавају хришћански писци, а ово место доказује да је и тај термин у хришћанству могао добити позитивну конотацију.

Потврде овог значења су бројне. Код Ареопагита на неколико места, Dion.Ar.e.h.3.3.6(M.3.432C) и 3.3.7(33B i 436B):

Τούτων οἱ μὲν ἀπερισάλπικτοι καθόλου τῶν ἱερῶν **τελετῶν** οὐδὲ τὰς εἰκόνας ὀρῶσιν ἀναιδῶς ἀπειπάμενοι τὴν σωτηριώδη τῆς θεογενεσίας μύσιν... Ἡ μὲν οὖν ἐσχάτη τοῖς κατηχουμένοις ἀπονενέμηται τάξις... Οὐδὲ γὰρ ἴσον ὡς οἶμαι τοῦ παντελῶς ἀμυήτου καὶ τῶν θείων **τελετῶν** ἄκρως ἀκοινωνήτου τὸ μετουσίαν τινὰ τῶν ἱερωτάτων ἐσχηκὸς **τελεστηρίων**, ἔτι δὲ ταῖς ἐναντίαῖς ἢ θέλξεσιν ἢ ταραχαῖς ἐνησχλημένον.

Ἐπεὶ δὲ τοῦ θείου γεγόνασιν ἔξω ναοῦ καὶ τῆς ὑπεркеκμενῆς αὐτοὺς ἱεουργίας οἱ τῶν **τελετῶν** ἀμύητοι καὶ ἀτέλεστοι καὶ πρὸς αὐτοῖς οἱ τῆς ἱερᾶς ἀποστάται ζωῆς...

И када је реч о катихуменима, 7.3.3 (557C):

Καὶ γὰρ αὕτη μὲν (sc. Catechumens' τάξις, Lampe) ἀμύητός ἐστι καθόλου πάσης ἱεράς **телеτής** καὶ πρὸς οὐδὲν οὐ μικρὸν οὐ μέγα τῶν ἱερῶς τελουμένων ἐποπτεύειν αὐτῇ θεμιτὸν...

И сам ред катихумена не учествује ни у једном *свеишћеној служби* и није му дозвољено да дило које делове службе гледа, ни мале, ни велике...

Чин крштења

Бројни су изрази у којима термин уз допуну означава чин крштења:

Chrys.Thdr.I.17: τῆς ἱεράς τῶν μυστηρίων телеτής ἀξιοθεΐς

Dion.Ar.e.h.2.3.1 (M.3.397A): τῆς ἱεράς телеτής θεογενεσίας

Dion.Ar.e.h.4.3.11 (M.3.484C):

αὐτῷ τῷ τελεσθέντι τὴν ἱερωτάτην τῆς θεογενεσίας **телеτήν** τὴν τοῦ θεαρχικοῦ πνεύματος ἐπιφοίτησιν ἢ τοῦ μύρου δωρεΐται τελειωτικῇ χρΐσις

Из ове потврде види се како је непосредно по чину крштења, „догостајања“ следило миропомазање, означено као *τελειωτικῇ* у односу на крштење.

Света тајна миропомазања као друга у низу телеτή сусреће се у: Dion.Ar.e.h.4.1 (M.3.472D), 4.2 (M.473A), 4.3.12 (M.485A), 5.1.3 (M.504B).

Чин освештања светогa мира (масла)

Поступак освећења светогa мира описан је у ареопагитском спису, 2.95.16 у TLG:

Μυστήριον телеτής μύρου... τὸ μύρον ὁ ἱεράρχης λαβὼν ἐπιτίθησι τῷ θείῳ θυσιαστηρίῳ... καὶ τὴν ἐπ' αὐτῷ τελουμένην εὐχὴν ἀποπληρώσας ἐν ταῖς ἀγιοτάταις τῶν ἀφιερουμένων **телеταῖς** αὐτῷ χρῆται πρὸς πᾶσαν σχεδὸν ἱεραρχικὴν τελεσιουργίαν.

Чин причешћивања

Овај чин Јован Златоусти назива најстрашнијим, Chrys.Sac.3.4.47:

Таύτης οὖν τῆς φρικωδεστάτης **телеτής** τίς μὴ μαινόμενος μηδὲ ἐξεστηκῶς ὑπερφρονῆσαι δυνήσεται;

И код Синесија наилазимо на исти чин, описан као „неизрецив“, Synes.ep.58 (M.66.1404A):

εἰ δέ τις ὡς μικροπολίτιν τὴν ἐκκλησίαν ἀποσκυβάλισει καὶ δέξεται τοὺς ἀποκρυκτοὺς αὐτῆς,... ἴστω σχίσας τὴν ἐκκλησίαν, ἣν μίαν ὁ Χριστὸς εἶναι βούλεται. ὁ δὲ τοιοῦτος, εἴτε λευΐτης ἐστὶν εἴτε πρεσβύτερος εἴτε ἐπίσκοπος, ἐμβαλοῦμεν αὐτῷ δεξιάν, οὔτε ἀπὸ τῆς αὐτῆς ποτὲ σιτησόμεθα, πολλοῦ δὲ δεήσομεν κοινωνῆσαι τῆς ἀπορρήτου **телеτής**...

И опет код Ареопагита, Dion.Ar.e.h.1.1 (M.3.372A):

Τῆς ἱεράς μυσταγωγίας τὴν телеτήν

Односно, причешће као чин над чиновима, који је у једном тренутку назван „заједница“ и „сабрање“,²⁰ Dion.Ar.e.h.3.1 (M.3.424C):

ἔστι...τελετῶν **τελετή**... ὅτου...ἐνεκα τὸ κοινὸν καὶ ταῖς ἄλλαις ἱεραρχικαῖς **τελεταῖς** ἐκκρίτως αὐτῇ...ἀνατίθεται καὶ...ἀνηγόρευται κοινωνία τε καὶ σύναξις.

На крају, термин и скупно означава сва три свештена чина — крштење, миропомазање и причешће, имајући, како каже Ареопagit, троструку силу, Dion.Ar.e.h.5.1.3 (M.3.504A i 504B):

Ἦ μὲν οὖν ἀγιωτάτη τῶν **τελετῶν** ἱερουργία πρώτην μὲν ἔχει θεοειδῇ δύναμιν τὴν ἱερὰν τῶν ἀτελέστων κάθαρσιν, μέσσην δὲ τὴν τῶν καθαρθέντων φωτιστικὴν μύησιν, ἐσχάτην δὲ καὶ τῶν προτέρων συγκεφαλαιωτικὴν τὴν τῶν μυηθέντων ἐν ἐπιστήμῃ τῶν οἰκείων μύησεων τελείωσιν... Τῆς μὲν οὖν ἀγίας τῶν **τελετῶν** ἱερουργίας ἡ τρισὴ δύναμις.

У виду закључка

Овако би отприлике изгледао преглед значења термина **τελετή**, у његовој античкој и потоњој употреби код хришћанских писаца. Он је опстао, без обзира на нови оквир, нову веру и њену дијаметралну идеолошку неуслагласивост са претходном јој религијском идеологијом. Опстао је и активан је до данас.

Античка значења термина гласе: иницијација, обред уопште и конкретна обредна служба пуног или мањег вида (аналози молебана, јелеосвећења, освећења простора), верски празник, као и светковине, свечаности, уз то чин свештенства. Изузев у значењу свештеног чина, за које нисмо наишли на сходну потврду, у својим осталим значењима термин прелази у хришћански оквир и, свакако *mutatis mutandis*, налази своје пуно место. Ту пак најконкретније, најиздиференцираније, читује чинове светих тајни крштења, миропомазања и причешћа, као и освештање масла.

Τελετή читује структурни образац обреда. Подразумева конкретне догослужбене радње, чинодејства, са својим темпом и ритмом. **Τελετή** не представља властито име за обред. Властита имена за обред су *ῥῥγια* и *μυστήρια*.

²⁰ Како се данас све чешће назива евхаристијска служба. Израз *Θεῖα* или *Ἀγία κοινωνία* преведен је на разне језике, црквенословенски *Святое ѣричасѣіе*, латински *Sancta Communio*, енглески *Holy Communion* итд.

Литература

- Aristophane (1924). *Pax*. vol. 2. Paris: Les Belles Lettres.
- Аристофан (1978). *Жаде*. Нови Сад: Матица српска.
- Athenaeus (1854). *Deipnosophists or Banquet of the Learned*, vol. II.
- Burkert, W. (1985). *Greek Religion*. Cambridge/Massachusetts.
- Gaisford, T. (ed.). (1848). *Etymologicum magnum*. Oxford: Oxford University Press.
- Kittel, G. (³1964). *Theological Dictionary of the New Testament*, VIII. Michigan.
- Lampe, G.W.H. (¹¹1994). *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford.
- Mitchell, T. (1822). *The Comoedies of Aristophanes*, vol. II. The Wasps.
- Pindar (1978). *The Odes of Pindar*.
- Pindar (1990). *Odes*. The Annenberg CPB/Project.
- Rac, K., Majnarić, N. (1990). *Sabrane grčke tragedije*. Euripid: Bakhe, Ifigenija na Tauridi.
- Rogers, B.B. (1913). *The Comoedies of Aristophanes*, vol. III. The Peace.
- Rudolph, K. (2005). Mystery religions. У Jones, L. (ed.). *Encyclopedia of Religion*. Thomson Gale.
- Herodotus (1890). *The History of Herodotus*.
- Херодот (1980). *Историја*. Нови Сад.
- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris.

Έλένη Φέμιτς-Κασάπη

Πανεπιστήμιο Βελιγραδίου, Ορθόδοξη Θεολογική Σχολή, Βελιγράδι

Ο όρος «τελετή» στις ελληνικές γραπτές πηγές λατρευτικού περιεχομένου

Ο προχριστιανικός ελληνικός κόσμος στο ιστορικο-θρησκευτικό πλαίσιό του γνώρισε δύο κατηγορίες λατρειών — δημόσιες και μυστηριακές λατρείες, προσφερόμενες εις τιμήν των αρχαίων θεοτήτων. Σε αυτό το άρθρο εξετάζονται οι μυστηριακές λατρείες, έτσι όπως αυτές έχουν περιγραφεί και ερμηνευτεί με τον όρο «τελετή». Σε δεκαοκτώ χωρία Αρχαίων και δεκαπέντε Χριστιανών συγγραφέων, ο όρος παρουσιάζεται και αναλύεται από φιλολογική πλευρά και εξηγείται η διαδρομή της σημασιολογικής του χρήσεως. Προκύπτει ότι στην αρχαιότητα ο όρος δήλωνε τη λατρεία ως γενικό φαινόμενο με έμφαση στην πράξη της μνήσεως, έπειτα τη λατρευτική ιερουργία και σχετικά με αυτήν συγκεκριμένες ακολουθίες — τα ανάλογα των Ακάθιστων Ύμνων και Αγιασμών (ελαίου και χώρου). Παντού τονίζονται ιεροτελεστικές πράξεις με ιδιοσυστάτο σκοπό και ρυθμό. Ο όρος επίσης αποδίδει τη σημασία της θρησκευτικής εορτής (εορτασμούς), πανήγυρης και πανηγυρισμού, θρησκευτικών εκδηλώσεων, αλλά και της ιεροσύνης. Αυτό το άρθρο θα δείξει πως σχεδόν όλες αυτές οι σημασιολογικές παραλλαγές έχουν απορροφηθεί και από τον χριστιανικό γραπτό λόγο, όπου όμως ο όρος κατεξοχήν υποδεικνύει τις τελετές των Αγίων Μυστηρίων, δηλαδή Βαπτίσματος, Χρίσματος, Θείας Μεταλήψεως, όπως και Αγιασμού Μύρου.

Λέξεις κλειδιά: μυστηριακή λατρεία, τελετή, όρος, σημασιολογία, χρήση.

Датум пријема чланка: 9. 12. 2015.

Датум прихватања чланка за одјављивање: 17. 12. 2015.



Расправе и прикази



Сузана Рајић*

Универзитет у Београду, Филозофски факултет, Београд

**Др Мирослав Манојловић, *Кнез Милош
и Пожаревац*, Пожаревац, 2015.**

Испада у ред еминентних познаваоца нововековне српске историје, а његова монографија о Пожаревцу представља научни бисер како у методолошком тако и у хеуристичком погледу. Као врстан познавалац архивске грађе, упустивши се више пута у замашне подухвате критичког приређивања докумената, Манојловић нас је овога пута обрадовао новим рукописом *Кнез Милош и Пожаревац*. У њега је уткано вишедеценијско искуство историка, Пожаревљанина, који зналачки и са емоцијама пише о једној веома значајној теми, о доприносу Милоша Обреновића свеукупном развоју града који је служио за неформалну престоницу обновљене српске државе, те о интеракцији и сложености односа кнеза и Пожаревљана.

Ова књига је богато документована и дава драгоцену светлост

како на приватни, тако и на јавни живот кнеза Милоша. Кнежева градитељска активност у Пожаревцу, његове пословне везе са пожаревачким трговцима, али и државнички послови вођени на пожаревачком двору, сведоче да су везе кнеза с овим градом и њиховим житељима биле многоструке. Оне су осветљене разноврсним необјављеним и објављеним изворима, представљене кроз многобројне приче и анегдоте, сећања и записе, усмену традицију народа. У кнежевом двору угоштени су значајне дипломате оног времена, књижевници и путописци попут Боа л Конта, барона Рикмана, Лојд Џорџ Хоџеса, Димитрија Филипескуа и других. Поред кнегиње Љубице, која је животу у двору са децом улила топлину породичне атмосфере, ту су обитавали нераздвојни кнежеви пријатељи и

* srajic@f.bg.ac.rs

пратиоци Сима Паштрмац-Амица, Јосиф Јокса Милосављевић, Стеван Јефтић Брка и др.

У години значајног јубилеја двестагодишњице Другог српског устанка (1815–2015), када је храброшћу кнеза и његових сабораца и град Пожаревац ослобођен од Турака, Манојловићева књига представља драгоцен допринос сећањима на знамените догађаје стварања и уређења модерне српске

државе, те на једног знаменитог владара коме су захвални грађани подигли спомен обележје у срцу града. Негујући и развијајући културу сећања као битно обележје континуираног развитка нације, Манојловићева књига *Кнез Милош и Пожаревац* овековечује спој прошлог, садашњег али и будућег времена, које нове генерације треба да наставе да негују и развијају.

У Београду,
20. октобар 2015.

Датум пријема чланка: 12. 11. 2015.

Датум прихватања чланка за објављивање: 17. 12. 2015.



Упутство ауторима

УПУТСТВО АУТОРИМА за припрему прилога

Саборност — теолошки годишњак је часопис богословског карактера који објављује оригиналне научне радове, прегледне чланке, саопштења, критике, приказе, интервјуе и преводе из области богословља и других дисциплина у служби развоја богословске мисли.

Прилози у часопису се објављују окупљени у бројеве часописа. Часопис излази једном годишње.

1. ДОСТАВЉАЊЕ РУКОПИСА

Прилажу се радови који нису претходно објављивани нити су поднети за објављивање у неком другом часопису. Радови који нису адекватно припремљени на основу овог упутства неће се узимати у разматрање.

Радове са прилозима обавезно доставити у електронском облику преко онлајн система електронског уређивања часописа *Aseestant* (<http://aseestant.ceon.rs/index.php/sabornost>). Текст рада и графички прилози (фотографије, графико-ни) морају бити одвојени документи. Упутство за коришћење система електронског уређивања доступно је на нашој интернет-презентацији на адреси <http://casopis.sabornost.org/elektronsko-uredjivanje>.

У броју часописа за текућу годину штампају се радови послати до 31. маја.

Аутор приликом креирања корисничког налога доставља своје основне контакт податке: име и презиме са средњим словом, научно и титуларно звање, бројеве мобилног и фиксног телефона, поштанску адресу, електронску адресу, назив установе у којој је запослен и радно место у тој установи, као и годину рођења. Ови подаци неће бити објављени, већ ће их уредништво користити ради кореспонденције са аутором. Подаци који се наводе као део опреме чланка (тзв. метаподаци) биће објављени у часопису (детаљније у даљем тексту).

2. ПРАВА И ОБАВЕЗЕ АУТОРА И ИЗДАВАЧА

За објављивање се прихватају радови који по мишљењу уредника и рецензента задовољавају критеријуме часописа у погледу релевантности и професионалног нивоа. Редакција задржава право да радове прилагоди општим правилима уређивања часописа и стандарду језика.

Сматра се да је за сва мишљења изнета у објављеном раду одговоран искључиво аутор. Уредник, рецензенти или издавач не прихватају одговорност за ауторова изнета мишљења.

Уколико је рад прихваћен за објављивање, право репродукције рада у свим другим медијима припада издавачу од датума прихватања.

За објављивање радова не исплаћује се хонорар, а сва ауторска права се преносе на издавача.

Прилог треба да буде припремљен према стандардима часописа *Саборност* — теолошки годишњак. Ако се не поштују даље наведени критеријуми,

редакција може да не прихвати текст или да тражи да се рад прилагоди, због чега објављивање може да касни.

3. ТЕХНИЧКЕ НОРМЕ ОБЛИКОВАЊА ЧЛАНКА

3.1. Обим рада

Рад не треба да буде дужи од 16 А4 страница (око 30.000 знакова).

3.2. Формати докумената, стилови и обликовање

Текст рада у електронском облику мора бити у једном од стандардних формата: doc, docx, rtf (Microsoft Word).

Илустративне прилоге (слике, фотографије, графиконе...) треба приложити у електронској форми, са резолуцијом од најмање 300 dpi у природној величини. Прилоге у електронском облику обавезно доставити као засебне документе у неком од стандардних формата: jpeg, tiff, gif, pdf, indd (Adobe InDesign), ai (Adobe Illustrator) и адекватно их именовати, а у тексту рада јасно означити место где се прилог појављује и назив прилога како је означен на медију.

Без обзира на језик, неопходно је да рад буде откуцан у фонту који подржава уникодни стандард (*Unicode*), по могућству *Times New Roman*. Рад који садржи грчка слова с акцентима може бити откуцан фонтом *Palatino Linotype* или *Minion Pro*.

3.3. Језик и писмо рада

Језик рада може бити било који језик раширене употребе у међународној комуникацији и у датој научној области. Рад на српском језику треба да буде откуцан ћирилицом. Језик на коме су написани делови опреме чланка, изузев резимеа (в. Сажетак и резиме), мора бити исти као и језик на коме је сам рад написан.

3.4. Саставни делови опреме чланка

НАПОМЕНА: Име и презиме, е-адреса и афилијација аутора даје се у електронском формулару у трећем кораку пријаве прилога путем система (Унос метаподатака), никако у оквиру датотеке прилога, да би се очувала анонимност при рецензији.

3.4.1. Име аутора

Наводи се пуно име и презиме (свих) аутора, са средњим словом. Презимена и имена домаћих аутора увек се исписују у оригиналном облику (са српским дијакритичким знаковима), независно од језика рада. Научна и титуларна звања аутора се не наводе (нпр. проф., др, епископ...).

3.4.2. Контактни подаци

Адреса или е-адреса аутора даје се у електронском формулару у трећем кораку пријаве прилога путем система (Унос метаподатака) и објављује се у Часопису. Ако је аутора више, даје се само адреса једног, обично првог аутора.

3.4.3. Назив установе аутора (афилијација)

Наводи се пун (званични) назив и седиште академске установе у којој је аутор запослен, а евентуално и назив установе у којој је аутор обавио истраживање. У сложеним организацијама наводи се укупна хијерархија (нпр. *Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд*). Бар једна организација у хијерархији мора бити правно лице. Ако је аутора више, а неки потичу из исте установе, мора се назначити из које од наведених установа потиче сваки од наведених аутора.

Афилијација се исписује на два језика (на језику на коме је написан рад и на коме је написан резиме), у трећем кораку пријаве прилога путем система (Унос метаподатака). Функција и звање аутора се не наводе.

3.4.4. Наслов

У општем је интересу да се у наслову користе речи прикладне за индексирање и претраживање. Ако таквих речи нема у наслову, пожељно је да се наслову придода поднаслов. Наслов се исписује на два језика и то:

- у датотеци прилога, на два места — на почетку студије (на језику на коме је написан рад) и у резимеу (на језику на коме је написан резиме).
- при електронској пријави, у трећем кораку, на српском и енглеском језику.

3.4.5. Поднаслови

Препоручљиво је да се поднаслови нумеришу по нивоима, арапским бројевима, по принципу: 1. *Први поднаслов*, 2. *Други поднаслов*, 2.1. *Први поднаслов другог реда*, 2.2. *Други поднаслов другог реда*, 3. *Трећи поднаслов...* (попут структуре подналова коришћене у овом упутству).

3.4.6. Сажетак и резиме

Сажетак је кратак информативан приказ садржаја чланка који читаоцу (али и учесницима у уређивачком процесу) омогућава да брзо и тачно оцени његову релевантност. У интересу је аутора да сажетак садржи термине који се често користе за индексирање и претрагу чланака. Саставни делови сажетка су циљ истраживања, методи, резултати и закључак.

Сажетак треба да има од 100 до 200 речи и треба да стоји:

- у датотеци прилога, између наслова и кључних речи. Сажетак мора бити написан на језику на коме је и рад. Сажетак по правилу не садржи референце.
- при електронској пријави, у трећем кораку, на српском и енглеском језику.

Сажетак у проширеном облику, тзв. резиме, даје се на крају чланка, након одељка Литература. Уколико је рад написан на страном језику, резиме се обавезно даје на српском, а уколико је рад на српском језику, резиме треба да буде написан на енглеском језику. Изузетно, то може бити неки другом језику раширене употребе у датој научној дисциплини. За резиме на страним језицима аутор мора обезбедити граматичку и правописну исправност. Дужина резимеа може бити до 1/10 дужине чланка.

3.4.7. Кључне речи

Кључне речи су термини које најбоље описују садржај чланка за потребе индексирања и претраживања. Треба их додељивати с ослонцем на неки међународни извор (попис, речник или тезаурус) који је најшире прихваћен или унутар дате научне области.

Број кључних речи не сме бити већи од 8, а пожељно је да се наведу фреквентне речи.

Кључне речи дају се на језику на коме је написан рад и на језику на коме је написан резиме. У чланку се дају непосредно након сажетка, односно резимеа.

3.4.8. Садржај рада

Рад треба да буде релевантан за научну и стручну јавност, са јасним, наглашеним циљевима и резултатима истраживања, закључком, референцама у тексту и библиографским јединицама на крају. Идеје у раду морају бити оригиналне и значајно доприносити развоју предмета истраживања, а методологија мора бити јасно описана. У складу са начелима уређивања Часописа, рад треба да се тиче промоције богословља, да буде заснован на истраживању богословских дисциплина или да се бави односом теологије и других наука или савремених научних достигнућа.

3.4.9. Захвалница

Назив и број пројекта, односно назив програма у оквиру кога је чланак настао, као и назив институције која је финансирала пројекат или програм, наводи се у посебној напомени на сталном месту, по правилу, при дну прве стране чланка.

3.4.10. Прейходне верзије рада

Ако је чланак у претходној верзији био изложен на скупу у виду усменог саопштења (под истим или сличним насловом), податак о томе треба да буде наведен у посебној напомени, по правилу, при дну прве стране чланка. Ознака за напомену треба да се налази иза наслова. Рад који је већ објављен у неком часопису не може се прештампати, ни под сличним насловом и измењеном облику.

3.4.11. Табеларни и графички прикази

Табеларни и графички прикази треба да буду дати на једнообразан начин. Пожељно је да буду сачињени у оквиру датотеке саме студије. Свака табела, графикон или слика морају бити означени бројем по редоследу навођења у тексту, с адекватним називом (нпр.: *Табела 2: Поузданост варијабли*).

3.4.12. Цитирање у тексту

Позивање на изворе, дословно или парафразирано, означава се на месту у тексту које је преузето навођењем презимена аутора, године издања дела (и странице с које је цитат преузет) у загради, према неком од следећих модела:

- „Тако епископ као други Христос не седи просто на престолу, него долази“ (Зизијулас, 2001, стр. 30).
- Сасвим другачији приступ доноси Зизијулас (2001), који...
- Зизијулас (2001, стр. 49) показује да ту постоји проблем.

- Више аутора се бавило тим питањем (Шнеле, 2007; Лубардић, 2006; Матић, 2009...)

Цитат мора да буде дословце усаглашен са оригиналом (укључујући интерпункцију, дијакритике и сл). Свето писмо се не мора цитирати према тачном издању из којег је цитат преузет (занемарује се ијекавски изговор, архаичне речи и правопис...), осим ако рад није филолошке природе.

Када се први пут цитира аутор страног порекла, његово име се наводи транскрибовано, ћирилицом, а у загради се даје оригинални облик имена.

Изостављене делове цитираног текста треба обележавати са три тачке у угластим заградама [...]. У угластим заградама треба наводити и своје коментаре, примедбе, реконструкције у оквиру цитата („Други га [= екуменизам] схватају првенствено као културу *дијалога* [курзив наш]“). Унутар цитираног текста користе се полунаводници („Та ресавска 'ренесанса' сасвим је различита од оне у западноевропским земљама.“).

3.4.13. *Најомене (фусноће)*

Напомене се дају при дну стране на којој се налази коментарисани део текста. Не уносе се „ручно“, већ уз помоћ аутоматских алатки за означавање фуснота у конкретном програму.

3.4.14. *Цитирана литература*

Цитирана литература обухвата по правилу библиографске изворе (чланке, монографије и сл.) и даје се искључиво у засебном одељку чланка, у виду листе референци. Референце се не преводе на језик рада, нити се пресловљавају.

За различите врсте библиографских јединица различито се наводе библиографски подаци. Треба поштовати правила стандарда АПА, дата у табели ниже. Нестандардно, непотпуно или недоследно навођење литературе биће један од критеријума за објављивање чланка у часопису.

У списку литературе наводе се само референце које је аутор користио при изради, азбучним редом по презименима аутора.

Тип изора	Навођење у списку литературе	Навођење у тексту
Монографија	Шнеле, У. (2007). <i>Увод у новозаветну еизејезу</i> . Београд: Православни богословски факултет.	(Шнеле, 2007)
Монографија с више аутора	Симић, Г., Тодоровић, Д., Брмболић, М. и Зарић, Р. (2007). <i>Манастир Ресав</i> . Београд: Републички завод за заштиту споменика културе.	прво цитирање: (Симић, Тодоровић, Брмболић и Зарић, 2007) даља цитирања: (Симић и др., 2007)

Приређена монографија	Богдановић, Д. (ур.). (1995). <i>Хиландарски манастир</i> . Београд: Народна библиотека Србије.	(Богдановић, 1995)
Део приређене монографије или чланак у зборнику радова	Лудбардић, Б. (2006). Рецепција руске религијске философије у делу архимандрита др Јустина Поповића. У Б. Шијаковић (ур.), <i>Српска теологија у двадесетом веку</i> (стр. 63–90). Београд: Православни богословски факултет.	(Лудбардић, 2006)
Одредница у речнику или енциклопедији	Трифунровић, Ђ. (1990). Житије. У <i>Азбучник српских средњовековних књижевних појмова</i> (стр. 38–41). Београд: Нолит.	(Трифунровић, 1990)
Чланак у часопису с бројевима годишта	Матић, З. (2009). Минхенски документ (1982) — еклисиолошка начела дијалога Православне и Римокатоличке Цркве. <i>Саборност</i> , 3, 145–158.	(Матић, 2009)
Чланак у часопису с бројевима годишта и свезака	Antunović, I. (2010). Katolička crkva i modernizam. <i>Obnovljeni život</i> , 65(1), 77–95.	(Antunović, 2010)
Чланак на интернету	Радовић, А. (2010). Исихазам — освајање духовних простора. Преузето 27. 6. 2010. са http://www.spc.rs/sr/isihazam_osvajanje_unutarnjih_prostora	(Радовић, 2010)
Чланак у новинама	Максимовић, А. (2012, 24. јул). Сједињени у делу заштитника Прокопија. <i>Реч народа</i> , 3223, 7.	(Максимовић, 2012)

Часопис који се објављује само на интернету	Новаков, Д. (2001). Бранкица Чигоја: Најстарији српски ћирилски натписи. <i>Лингвистичке активностии</i> , 5. Преузето 13. 8. 2011. са http:// www.komunikacija.org. rs/komunikacija/casopisi/ lingakt/II_5/d010/show_ html?stdlang=sm	(Новаков, 2001)
Необјављене тезе и дисертације	Марковић, М. (2004). <i>Манастир Свети Никита код Скопља — историја и живопис</i> . Необјављена докторска дисертација, Универзитет у Београду.	(Марковић, 2004)
Рад без аутора или уредника	<i>Просторно-јланска защитија нейокрејних културних добара ојштиине Велика Плана</i> . (1987). Смедерево: Регуионални завод за заштиту споменика културе.	(Просторно- јланска защитија нейокрејних културних добара ојштиине Велика Плана, 1987)
Рад без године издања	Вуловић, Д. (ур.). (д. г.). <i>Религија и савремени свети</i> . Београд: Центар за марксизам.	(Вуловић, д. г.)
Лична комуникација	не наводи се	(Д. Јовановић, лична комуникација, 9. мај 2011)

Ако је у једној години од истог аутора објављено више радова, они се обележавају словима а, б, в уз годину издања, без размака, што се означава и при цитирању.

Ако монографија има више издавача и/или места издања, наводи се само први.

Ако речник или енциклопедија има више томова, број коришћеног тома наводи се испред броја стране, нпр.: Речник српскохрватског књижевног језика (том 2, 236–237).

Поступак када било који извор има више аутора исти је као што је приказано код монографије.

Нема никакве потребе наводити серију, библиотеку у којој је књига изда-та (то важи и за сабрана/изабрана дела), нити преводиоца, ако је монографија преведена.

Ако је релевантно истаћи број издања, он се наводи иза наслова, у загради: Поповић, Ј. (1995). *Православна Црква и екуменизам* (2. издање), Солун: Манастир Хиландар.

Књиге Светог писма не наводе се у списку литературе, већ само уз тексту, и то у нарочитој форми: скраћено име дела, број главе и броја стиха/реда у глави, према обрасцима:

- један стих једне главе: 1Кор 6, 12
- неколико везаних стихова: Јак 1, 12–14
- неколико невезаних стихова: Рим 8, 31, 38–39
- стихови из различитих глава исте књиге: Мк 2, 28; 3, 1
- цела глава: 1Кор 13

Друга позната дела опште и теолошке културе (античке и светоотачке текстове) треба наводити по регуларним правилима цитирања.

3.4.15. Прилоџи

У прилогу би требало дати само оне описе материјала који би читаоцима били корисни за разумевање, евалуирање или понављање истраживања.

3.5. Језичке препоруке

Језик рада треба да припада научном стилу стандардног језика и да, стога, буде усаглашен у што је могуће већој мери с правописном, граматичком и стилском нормом.

Велика слова из поштовања могу се употребљавати и мимо стриктних правила Правописа, али у најмањој мери, да не би оптерећивала читљивост текста.

Индивидуалне скраћенице би требало избегавати, а ако се користе, морају бити рашчитане при првој употреби.

Страна имена се транскрибују према правописним правилима за транскрипцију (Пешикан, М., Јерковић, Ј. и Пижурица, М. (2010). Прилагођено писање имена из страних живих језика (транскрипција). У *Правовис српско-ја језика* (171–250). Нови Сад: Матица српска). Транскрипција грчких речи по бетацизму или витацизму узрокује термиолошку неуједначеност, па се препоручује да се ове речи усагласе са праксом из теолошке литературе и да се принципи транскрибовања примењују доследно у раду. Ако постоји потреба да се (старо)грчке речи преслове у латиницу, то се чини по правилима изложеним у Правопису (Пешикан и др., 2010, стр. 24). Када се страна реч пренесе у изворном писму или транслитеровано, она се без проблема може користити у номинативу и падежима једнаким њему; међутим, остали падежи захтевају српске наставке, који се цртицом одвајају од основе и пишу ћирилицом („од *tropos-a*“ или „од *τροπος-a*“). Речи одавно прилагођене српском језику пишу се адаптирано (Логос-Логоса, егзегеза-егзегезе, анамнеза-анамнезе), док се новији термини и мање прилагођене речи пишу изворно (*γνώσις, κένōsis, ξυνός λόγος*).

Није оправдано, онда, писати *кeнoсис*, *ĩнoсис* и сл., јер би ти облици, када би се писали ћирилицом, адаптирано, морали гласити *кeнoзa*, *ĩнoзa*...



Sabornost

the theological year-book

ISSN 1450-9148

PUBLISHER

Diocese of Braničevo — Požarevac, Department of Education and Culture

Address: Sabornost, Hajduk Veljkova 2, 12000 Požarevac, Serbia

Phone: +381 12 7100222; **E-mail:** casopis.sabornost@yahoo.com | zlatkomatic@yahoo.com

www.sabornost.org

EDITOR-IN-CHIEF

Ignatije Midić (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)

MANAGING EDITOR

Zlatko Matić (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)

EDITORIAL BOARD

Ignatije Midić (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)

Joanis Petru (Department of Theology, Aristotle University of Thessaloniki)

Živadin Bugarčić (Faculty of Mathematics and Natural Sciences, University of Kragujevac)

Siniša Mišić (Faculty of Philosophy, University of Belgrade)

Nenad Đurđević (Faculty of Law, University of Kragujevac)

Nenad Grujović (Mechanical Engineering Faculty, University of Kragujevac)

Predrag Dragojević (Faculty of Philosophy, University of Belgrade)

Zoran Krstić (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)

Olivera Radulović (Faculty of Philosophy, University of Novi Sad)

Davor Džalto (Religious Studies, The American University of Rome)

Branislav Popović (Faculty of Mathematics and Natural Sciences, University of Kragujevac)

Svilen Tutekov (Faculty of Orthodox Theology, University of Veliko Trnovo)

Predrag Petrović (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)

Aleksandar Đakovac (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)

Stojan Chilikov (Faculty of History and Philosophy, University of Plovdiv)

Nebojša Djokić (Faculty of Philosophy, University of Belgrade)

Dejan Crnčević (Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade)

EDITORIAL SECRETARY

Goran Ilić

POŽAREVAC 2015